

WIDENER



HN HB9V M

6795.50



Harvard College Library

FROM THE REQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the
Intellectual and Moral Sciences."

29 Dec. 1888.



Die
katholische Wahrheit

oder

die theologische Summa

des

heiligen Thomas von Aquin

deutsch wiedergegeben

von

Dr. Ceslaus Maria Schneider.

Erster Band.

Druck und Verlag der
Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.
1886.

Die
katholische Wahrheit

oder

die theologische Summa

des

heiligen Thomas von Aquin

deutsch wiedergegeben

von

Dr. Geslaus Maria Schneider.

Erster Hauptteil.

Über Gott und seine Werke in der Natur.

Erste Abhandlung.

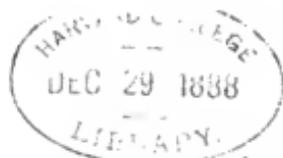
Der einzige Gott und seine Vollkommenheiten.

Druck und Verlag der
Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.
1886.

~~Phil 1660.50~~

2795.50

~~III-4743~~



Walker fund.

I. - ~~III.~~

in 4 vols.

An die Spitze einer deutschen Bearbeitung der „*summa theologica*“ im neunzehnten Jahrhunderte kann nichts mit mehr Recht treten, wie die unsterbliche Encyklika Leo XIII. „*Aeterni Patris*“ vom 4. August 1879. Eine eingehende Erklärung derselben wird den Leser am besten in die grundlegende Bedeutung des in der spekulativen Wissenschaft einzig bestehenden Werkes einführen und zugleich wird sie den dieser deutschen Wiedergabe der *summa* gegebenen Titel in angemessenster Weise rechtfertigen. Der Wortlaut der Encyklika ist folgender:

Erstes Kapitel.

Die Eucyklika „Aeterni Patris“.

Der eingeborene Sohn des ewigen Vaters, der auf Erden erschienen ist, damit Er dem Menschengeschlechte Heil und das Licht göttlicher Weisheit brächte, hat der Welt eine nach allen Seiten hin große und durchaus wunderbare Wohlthat erwiesen, da Er im Begriffe zum Himmel aufzufahren den Aposteln vorschrieb, „sie sollten in alle Welt gehen und lehren alle Völker;“ und da Er somit die Kirche, welche Er gestiftet, als die gemeinfame und höchste Lehrerin der Völker zurückließ. Denn durch die Wahrheit waren die Menschen befreit worden; und wieder durch die Wahrheit sollten sie aufrecht gehalten werden. Und ohne Zweifel hätten die Heilsfrüchte der göttlichen Lehre unter den Menschen keine Dauer gehabt, wenn nicht Christus der Herr ein fortwährendes Lehramt gegründet haben würde mit der Aufgabe, die Geister zum Glauben zu erziehen.

Die Kirche Gottes aber, gestützt auf die Verheißungen ihres Gründers und getrieben durch den Eifer, seine Liebe nachzuahmen, hat den ihr gewordenen Auftrag in so vollkommener Weise erfüllt, daß sie nichts mehr vor Augen hatte und auf nichts mehr ihre Mühe und Arbeit verwandte, als Vorschriften zu geben, wie Gott zu dienen und mit den Irrthümern ohne Raß zu kämpfen sei. Darauf richtet sich die Wachsamkeit und Anstrengung der einzelnen Bischöfe; das bezwecken die von den Konzilien gegebenen Gesetze und Dekrete; hier liegt das Ziel vor für die täglichen Sorgen der Römischen Päpste, welche als die Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus im Primat das Recht sowohl als auch die Aufgabe haben, ihre Brüder im Glauben zu belehren und zu bestärken.

Da nun, wie der Apostel darauf hinweist, „durch die weltliche Weisheit und durch eitle Scheingründe“ (Koloss. 2, 8.) die Herzen der Christen verführt und der einfache, aufrichtige Glaube in den Menschen verdorben zu

werden pflegt, so haben die Päpste es stets für die hervorragendste Aufgabe der Kirche erachtet, die Wissenschaft, welche diesen Namen wirklich verdient, aus allen Kräften zu befördern und zugleich mit ganz besonderer Wachsamkeit dafür zu sorgen, daß die Zweige des menschlichen Wissens überall nach der Richtschnur des katholischen Glaubens gelehrt würden; zumal aber die Weltweisheit oder „Philosophie“, da ja zum großen Theile von ihr der wahre Wert aller übrigen Wissenszweige abhängt. Dies war bereits unter anderem in Kürze der Inhalt unserer Ermahnung, Ehrwürdige Brüder, als wir das erste Mal durch ein Rundschreiben zu euch sprachen. Jetzt aber fühlen wir uns durch den hohen Ernst der Sache selber und durch die eigentümlichen Zeitverhältnisse angetrieben, von neuem mit euch über eine Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zu verhandeln, die sowohl dem Glauben in angemessener Weise zum besten gereichen, als auch der Würde der menschlichen Wissenschaft selber entsprechen soll.

Wer nämlich auf die bitteren Bebrängnisse unserer Zeit schaut und seine Gedanken auf die Quelle und Richtschnur dessen lenkt, was öffentlich und unter Privatpersonen vorgeht, der wird ohne Zweifel zu dem Schlusse kommen, daß die fruchtbare Ursache aller Übel, die uns drücken und die wir noch fürchten, in der verkehrten Wissenschaft über göttliche und menschliche Dinge zu suchen ist, die zuerst von den philosophischen Lehrstühlen ausgegangen ist und gegenwärtig in alle Stände der menschlichen Gesellschaft sich hineingedrängt und die Stimmen weiter Kreise für sich gewonnen hat. Denn dies ist der Natur des Menschen eingeboren, daß sie in ihrer Thätigkeit wie einer Führerin der Vernunft folgt und daß somit, worin die Vernunft fehlt, danach auch leicht der Wille sich lenkt. Demgemäß geschieht es, daß die Verlehrtheit der Meinungen, deren Sitz an und für sich in der Vernunft sich befindet, auch auf den Willen und die davon abhängigen menschlichen Handlungen einen verderbenden Einfluß gewinnt. Und ebenso ist es umgekehrt der Fall, daß, wenn die Vernunft des Menschen gesund ist und mit Festigkeit wahren und zuverlässigen Principien folgt, dann auch für das öffentliche Beste und für das Wohl der Einzelnen dies höchst zahlreiche wohlthätige Ergebnisse hat.

Freilich schreiben wir nicht der natürlichen Philosophie so viel Kraft und Ansehen zu, daß wir meinten, sie genüge allein, um gegen alle Irrtümer ohne Ausnahme Schutz zu gewähren und alle insgesamt zerstören zu können. Denn wie im Beginne der christlichen Religion das wunderbare Licht des Glaubens nicht „durch überredende Worte weltlicher Weisheit“, sondern „im Offenbarwerden des Geistes und der Kraft“ verbreitet und so der Erdkreis seiner ursprünglichen Würde wiedergegeben worden ist; so müssen wir auch jetzt zuvörderst von der Hilfe und Kraft des Allmächtigen es erwarten, daß die Finsternisse der Geister zerstreut werden und die Herzen der Sterblichen bessere Früchte bringen.

Jedoch dürfen die natürlichen Hilfsmittel, welche die göttliche Weisheit dem Menschengeschlechte verliehen, weder verachtet noch vernachlässigt werden. Und da dieselbe alles mit gewaltiger Kraft und überfließender Milde lenkt, so hat sie offenbar gewollt, daß unter diesen Hilfsmitteln gerade die Philosophie, also der rechte Gebrauch der unserer Natur so sehr entsprechenden und zugleich innerhalb ihres Bereiches so starken Vernunft, ein hervorragendes sei. Denn nicht umsonst hat Gott das Licht der Vernunft der menschlichen Natur gegeben; und so weit ist das hinzugefügte Licht des Glaubens davon entfernt, die natürliche Kraft der Vernunft zu

vermindern oder auszulöschen, daß es selbige vielmehr vollendet, ihren Einfluß vervielfältigt und damit fähig macht, weiter zu dringen.

Also wird es von der Art und Weise selber, der gemäß die Vorsehung verfährt, erfordert, daß bei der Zurückführung der Völker zum Glauben und bei der Anleitung derselben zum Heile auch von der natürlichen Wissenschaft man Hilfe und Beistand hole, wie das nach den Zeugnissen des Altertums mit Eifer und Weisheit in ihren Beweisgründen die bedeutendsten und anerkanntesten Väter der Kirche zu thun pflegten. Denn weder geben dieselben der Vernunft einen seltenen noch einen wenig einflußreichen Anteil an ihren Arbeiten für die Verbreitung des wahren Glaubenslichtes. Diesen Anteil der Vernunft an der Erläuterung des Glaubens hat Augustin zusammengefaßt, indem er von der betreffenden Wissenschaft sagte, „durch sie werde der im höchsten Grade heilbringende Glaube erzeugt, genährt, verteidigt, gekräftigt“ (do Trin. lib. 14. c. 1.).

Und zwar kommt es der Philosophie, falls sie von den Gelehrten richtig aufgefaßt und behandelt wird, zuvörderst zu, den Weg zum wahren Glauben vorzubereiten und in zuverlässiger Weise zugänglich zu machen, damit ihre Jünger es leichter haben, die Offenbarung anzunehmen. Deshalb wird die Philosophie von den Alten als „eine Vorstufe zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens“ bezeichnet (Clem. Alex. Strom. lib. 1. cap. 16.; lib. 7. cap. 3.) oder als „Einleitung und Beistand, um dem Glauben anzuhängen“ (Orig. ad Greg. Thaum.) oder auch als „Lehrmeister zum Evangelium hin.“

Und ohne Zweifel hat zur Bestätigung dessen Gott in seiner Barmherzigkeit bei der Offenbarung göttlicher Dinge nicht nur jene Wahrheiten durch das Licht des Glaubens bekannt gegeben, zu deren Erkenntnis die natürliche Vernunft unzulänglich ist, sondern auch solche, bis zu denen die Kraft der Vernunft wohl an und für sich hinreicht, die aber nun, gestützt auf die Autorität Gottes, sogleich und ohne große Schwierigkeit und unberührt vom Einflusse irgendwelchen Irrtums erkannt werden. Deshalb geschah es, daß bis zu manchen Wahrheiten, welche als Gegenstand des Glaubens entweder unmittelbar von Gott vorgestellt werden oder mit der Glaubenslehre eng verbunden sind, einzelne Weisen des Heidentums mit dem alleinigen Lichte der Vernunft vorgebrungen sind, und dieselben mit angemessenen Gründen bewiesen und sichergestellt haben.

Denn, wie der Apostel sagt (Röm. I. 20.), „werden die unsichtbaren Dinge vom Beginne der Welt an durch das, was gemacht worden ist, aufgefaßt und erkannt; und „es zeigen die Heiden, welche kein Gesetz haben,“ nichtsdestoweniger, „daß das im Gesetze Gebotene in ihre Herzen geschrieben ist.“ (Röm. II. 14.). Diese Wahrheiten aber gerade, welche den heidnischen Weisen selber bekannt waren, können mit großem Nutzen zum Vortheile der geoffenbarten Lehre verwandt werden, insofern dadurch thatsächlich gezeigt wird, daß die menschliche Weisheit und somit das Zeugnis der Gegner selber des christlichen Glaubens eine Stütze des letzteren sei. Das zu zeigen nun bemühen sich nicht nur die Neueren etwa, sondern schon die ältesten Väter der heiligen Kirche.

Ja sogar bereits in der Thatfache, daß den Hebräern, welche aus Ägypten zogen, befohlen wurde, die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter zusammen mit den kostbaren Kleidern derselben mit sich zu nehmen, erkannten jene alten Zeugen der religiösen Tradition ein gewisses Zeichen und eine Figur für die eben festgestellte Wahrheit; daß nämlich der Ge-

brauch dieses Hausrates plötzlich eine Änderung erfuhr und der letztere nun nicht mehr der Schande und dem Aberglauben diente, sondern der Verehrung des wahren Gottes.

Deshalb lobt auch Gregor von Neu-Cäsarea (oratio panog. ad Orig.) den Origenes, weil er viele Ergebnisse der heidnischen Forschung mit tiefem Blicke herausgefunden, um sie wie Waffen, die dem Feinde entrißen worden, mit hoher Geschicklichkeit zum Schutze und zur Verteidigung der christlichen Weisheit und zum Verderben des Aberglaubens zu verwenden. Ähnlich loben und billigen ein solches Vorgehen Gregor von Nazianz (vita Mosos) und Gregor von Nyssa (Carmen I. Jamb. 3.) in Basilius dem Großen; und Hieronymus empfiehlt es sehr im Apostelschüler Quadratus, in Aristides, in Justinus, Irenäus und vielen anderen (ep. ad Magn.). Augustinus aber sagt: „Oder sehen wir es nicht gleichsam mit Augen, mit wie viel Gold und Silber und kostbaren Kleidern beladen aus Ägypten zog Esoprianus, jener so süße Lehrer und so selige Märtyrer; eine wie große Last Lactantius trug; eine wie starke Viktorinus, Optatus, Hilarius, damit ich die noch lebenden übergehe; und erst gar zahllose unter den Griechen?“ (De doct. christ. I. II. c. 4.) Hat nun aber die natürliche Vernunft eine so reiche Ernte ergeben, ehe sie noch durch Christi Kraft befruchtet war, so wird sie zuerlässig einen bei weitem höheren Ueberschuß an Früchten bieten, nachdem die Gnade des Heilandes die angeborenen Kräfte der Vernunft wiederhergestellt und vermehrt hat. Wer also sieht nicht, daß eine solche Philosophie den Weg zum Glauben gerade und bequem macht!

Mit diesen Grenzen ist aber der Nutzen noch nicht abgeschlossen, der aus dieser Art und Weise die natürliche Vernunft zu gebrauchen herausfließt. Und in der That werden durch die Aussprüche der göttlichen Weisheit jene Menschen als offenbare Thoren getabelt, „die aus den Gütern, welche erscheinen, nicht jenen erkennen konnten, der allein wahrhaft ist und die auf Grund der Werke nicht fanden, wer der Künstler sei.“ (Sap. XIII.) An erster Stelle also bietet die menschliche Vernunft diese große und herrliche Frucht, daß sie zeigt, daß ein Gott existiere: „Von der Größe nämlich der Schönheit in den Kreaturen kann kraft der Vernunft der Schöpfer derselben gesehen werden.“ Sodann zeigt aber auch die Vernunft, daß Gott in einziger Weise die Fülle aller Vollkommenheiten besitze; und zwar zuvörderst eine unendliche Weisheit, der kein Ding verborgen ist, ferner im höchsten Grade Gerechtigkeit, welche niemals einer schlechten Neigung zu dienen vermag; und daß also Gott nicht nur wahrhaft sei, sondern die Wahrheit selber, unfähig zu täuschen oder getäuscht zu werden. Daraus aber folgt offenbar, daß die menschliche Vernunft die Menschen dazu antreibt, dem Worte Gottes vollen Glauben zu schenken und seine Autorität ohne irgend welchen Zweifel anzuerkennen.

In ähnlicher Weise erklärt zudem die Vernunft, daß die Lehre des Evangeliums durch gewisse Wunderzeichen als eben so viele Beweise ihrer Wahrheit vom Beginne selber an gegläntzt habe: und daß somit jene, welche dem Evangelium glauben, nicht dies leichtsinnigerweise thun, „als ob sie gelehrt aussehenden Fabeln zustimmten“ (II. Petr. I, 16.); sondern daß sie vielmehr in durchaus vernünftiger Weise ihr Verständnis und ihr Urtheil der Autorität Gottes unterwerfen. Und dies stellt noch — was gewiß nicht von minderem Werte ist — der Umstand ins hellste Licht, daß, wie das Vatikanische Konzil bestimmt, „die Kirche selber, so wie sie thatsächlich besteht, auf Grund ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden

Heiligkeit und allseitig unerschöpflichen Fruchtbarkeit, und ebenso wegen ihrer allumfassenden Einheit und unüberwindlichen Festigkeit, für alle ein offener, bekändiger und hochbedeutender Grund sei, um der übernatürlichen Offenbarung zu glauben und somit ein unverbrüchliches Zeugnis ihrer eigenen göttlichen Sendung.“ (Const. dogm. de fide cath. c. 3.)

Auf dem in dieser Weise gelegten durchaus festen Fundamente wird nun der bekändige und vielfache Gebrauch der Philosophie noch dazu erfordert, damit die heilige Theologie die Natur, die Eigenschaften und den Charakter einer wahrhaften Wissenschaft annehme und trage. Denn in diesem Wissenszweige, dem erhabensten unter allen, ist es an erster Stelle notwendig, daß die zahlreichen und verschiedenartigen Teile der himmlischen Lehre gleichsam in ein organisches Ganze vereinigt werden, damit jeder Teil an der passenden Stelle sei, von den ihm eigens entsprechenden Principien abgeleitet werde und mit den anderen in angemessenem Zusammenhange stehe; und endlich daß alle Teile zusammen und jeder im einzelnen durch besondere unanfechtbare Beweise gestützt erscheine.

Es darf auch nicht mit Stillschweigen übergangen oder etwa für gering erachtet werden jene eingehendere und vollere Kenntnis der Dinge, welche Gegenstand des Glaubens sind; und ebenso nicht jenes in etwa erleuchtete Verständnis der Glaubensgeheimnisse selber, allerdings nur soweit dies möglich ist, welches Augustinus und die übrigen Väter sowohl lobten als auch selber zu erreichen strebten und was das Konzil vom Vatikan als in höchstem Grade fruchtreich bezeichnet hat. Eine solche Kenntnis nämlich und ein solches Verständnis erreichen jene ohne Zweifel in größerer Fülle und mit höherer Leichtigkeit, die mit der unantastbaren Reinheit des Lebens und mit heiligem Glaubenseifer einen Geist verbinden, der mit philosophischem Wissen geschmückt leuchtet; zumal ja das ebengenannte Konzil vom Vatikan lehrt, man müsse das Verständnis der heiligen Dogmen „sowohl aus ihrem Verhältniss zu den vernünftigen Wahrheiten und aus dem Vergleiche mit dem was natürlicherweise erkannt wird erschließen, als auch aus der Verbindung, welche die heiligen Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Zwecke des Menschen haben.“

Endlich geht es die philosophischen Wissenszweige an, daß dieselben die von Gott geoffenbarten Wahrheiten gewissenhaft schützen und denen gegenüber, welche sie zu bekämpfen wagen, kraftvoll Widerstand leisten. Und dies ist eine erhabene, alles Lobes würdige Aufgabe der Philosophie, daß sie als ein Schild des Glaubens und als eine starke Feste der Religion angesehen werde. „Denn,“ so bezeugt Klemens von Alexandrien, „die Lehre des Heilandes ist zwar an sich vollkommen und keinerlei Widerstand bedürftig, ist sie doch die Kraft und die Weisheit Gottes; tritt also die griechische Philosophie hinzu, so macht sie die Wahrheit nicht gewaltiger. Aber sie wird trotzdem als Zaun und Schutzwall des heiligen Weinberges bezeichnet, weil sie die Beweisgründe, welche die Sophisten gegen dieselbe ins Feld führen, in ihrer Schwäche zeigt und weil sie die gleichsam wie aus einem Hinterhalte gegen die Offenbarung mit allerlei List gemachten Angriffe abschlägt.“ (Strom. lib. 1. c. 20.)

Und fürwahr wie die Feinde des katholischen Namens in ihrem Kampfe gegen die Religion ihre kriegerischen Hilfsmittel meistens von der Philosophie her entlehnen, so nehmen auch die Verteidiger der göttlichen Wissenschaften vieles aus der Schatzkammer der Philosophie, damit sie so die geoffenbarten Dogmen verteidigen. Darin eben besteht nämlich kein geringer

Ruhm des christlichen Glaubens, daß jene Waffen der Gegner, welche durch allerhand Künste der menschlichen Vernunft geschmiedet worden waren, um zu schaden, nun die menschliche Vernunft selber wirksam und geschickt zurückzuweisen versteht.

In dieser Weise ist vom Völkerapostel gegen die Feinde der Religion gestritten worden, wie Hieronymus in seinem Briefe an Magnus schreibt: „Der Anführer des christlichen Heeres, der niemals überwundene Prediger, der Apostel Paulus wandelt in seinem Kampfe für die Sache Christi selbst eine zufällig gefundene Inschrift kunstreich zu einer Waffe für die Wahrheit um; denn von dem wahren David hatte er gelernt, den Händen der Feinde das Schwert zu entreißen und das Haupt des hochmütigen Goliath mit dessen eigenem Schwerte abzuhaueu.“ Und die Kirche selber redet den Lehrern der christlichen Wahrheit nicht nur zu, diesen Schutzwall von der Philosophie her zu holen, sondern sie befiehlt es geradezu. Denn nachdem das fünfte Laterankonzil bestimmt hatte, „jede der Wahrheit des erleuchteten Glaubens entgegenstehende Behauptung sei durchaus und von vornherein falsch, da eine Wahrheit nicht der anderen widersprechen kann,“ schreibt es vor, „daß die Lehrer der Philosophie sich fleißig üben, um die Scheinargumente zu lösen,“ da doch, wie Augustin sagt (ep. 147 ad Marcellin.), „wenn ein Beweisgrund sich gegen die Autorität der heiligen Schriften wendet, derselbe, so scharfsinnig er auch ausgedacht worden, durch die Ähnlichkeit mit der Wahrheit in die Irre führt; denn wirklich wahr kann er in keiner Weise sein.“

Damit aber die Philosophie geeignet sei, die ebenerwähnten kostbaren Früchte zu bringen, ist es vor allem notwendig, daß sie jenen Pfad niemals verlasse, den sowohl das ehrwürdige Altertum, die Väter nämlich, beschritten, als auch das Konzil vom Vatikan in feierlicher Sitzung mit seinem Ansehen gebilligt und empfohlen hat. Da nämlich in der übernatürlichen Ordnung der Dinge es offenbar zahlreiche Wahrheiten giebt, welche allein vom Glauben erfaßt werden und die somit alle denkbare Schärfe der natürlichen Vernunft hoch überragen, so soll die letztere im Bewußtsein ihrer Schwäche nicht höher hinaus wollen, als es ihr gegeben ist; sie soll diese Wahrheiten weder leugnen noch ihnen die engen Grenzen der eigenen Kraft stecken noch sie beliebig erklären wollen. Vielmehr soll sie diese Wahrheiten mit aufrichtigem und demütigem Glauben annehmen und es sich zur höchsten Ehre rechnen, daß es ihr gestattet ist, nach Art einer Magd und Dienerin der himmlischen Lehre zu dienen und dieselbe Kraft der Wohlthat Gottes irgendwie aufzufassen. In denjenigen Hauptstücken der Lehre jedoch, welche die menschliche Vernunft innerhalb der Grenzen ihrer Natur verstehen kann, ist es durchaus billig, daß die Philosophie ihrer eigenen Methode, ihrer Principien und ihrer Beweisgründe sich bedient: freilich nicht bis zu dem Punkte, daß sie etwa der göttlichen Autorität sich entgegen zu entziehen scheine. Im Gegentheil da feststeht, daß das Offenbarte zweifellose Gewißheit habe und das dem Offenbarten Entgegenstehende ebenso zweifellos auch der richtigen Vernunft zuwider sei, so möge der katholische Philosoph es wohl wissen, daß er die Rechte der Vernunft und des Glaubens gleichermaßen verlegt, wenn er einer Schlußfolgerung zustimmt, welche nach seinem eigenen Wissen der geoffenbarten Lehre widerspricht.

Fürwahr ist es uns nicht unbekannt, daß es deren giebt, welche in dem Bestreben, die Kräfte der menschlichen Vernunft mehr als billig zu erheben, der Meinung sind, es sei gegen die angeborene Würde der

Bernunft des Menschen, sich der göttlichen Autorität zu unterwerfen; die Vernunft werde durch dieses, wie sie sagen, knechtische Joch im höchsten Grade zurückgehalten und gehindert, daß sie nicht fortschreite zur höchsten Spitze der Wahrheit und des Glanzes. Jedoch sind solche Meinungen voll von Irrtum und Täuschung, und haben schließlich nur diesen einen Zweck, daß mit höchster Thorheit und Undankbarkeit die Menschen jene höheren Wahrheiten verschmähen und die göttliche Wohlthat des Glaubens aus freien Stücken zurückweisen, aus welchem wie aus einer unerlöschlichen Quelle alle Güter auch in die gesellschaftliche Ordnung herabgefloßen sind. Denn da die menschliche Vernunft, wie dies vor aller Augen liegt, in gewissen und noch dazu recht engen Grenzen eingeschlossen ist, so fällt sie oft in Irrtum und über viele Dinge ist sie in Unkenntnis. Dagegen ist der christliche Glaube, als auf göttlicher Autorität beruhend, der im höchsten Grade gewisse und zuverlässige Lehrer der Wahrheit. Wer ihm folgt, fällt weder in die Fallstricke des Irrtums, noch wird er herumgeworfen durch die Wogen des Zweifels. Die deshalb das Studium der Philosophie mit dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Glauben verbinden, werden rasche Fortschritte in ihrem Wissen machen, insofern schon der Glanz der göttlichen Wahrheiten selber, sobald er einmal in der Seele sich findet, die Vernunftkraft unterstützt und stärkt und fern davon, ihr etwas von ihrer Würde zu nehmen, in hohem Grade ihren Adel, ihre Schärfe, ihre Festigkeit vermehrt.

Und wenn sie dann die Schärfe ihres Geistes dahin wenden, daß sie die glaubenswidrigen Meinungen widerlegen und jene anderen beweisen, die mit dem Glauben zusammenhängen, so üben sie in würdiger und nützlicher Weise ihre Vernunft. Denn in den ersteren finden sie die Ursachen des Irrtums und erkennen den Fehler in den Beweisführungen, deren sich diese Meinungen bedienen; in den anderen aber machen sie sich jene Beweismomente zu eigen, kraft deren die betreffenden Behauptungen jedem Vorurteilsfreien in ihrer Gewißheit und Zuverlässigkeit klar erscheinen. Wer aber leugnen wollte, daß durch solche Beschäftigung und Übung die Schätze des Geistes vermehrt und seine Kräfte erweitert werden, der müßte auch behaupten, es trage zum Fortschritte der Vernunft die Thatsache nichts bei, daß dieselbe das Falsche vom Wahren zu unterscheiden vermag.

Mit Recht also hebt das Konzil vom Vatikan die Wohlthaten, welche der Vernunft durch den Glauben verliehen werden, mit folgenden Worten hervor: „Der Glaube befreit die Vernunft vom Irrtume, schützt ihn davor und bringt ihr vielfache Erkenntnis.“ Darum muß der Mensch, wenn er nur die Dinge wie sie sind beurteilen würde, anstatt den Glauben zu beschuldigen, daß er die Vernunft einenge und somit ihr feindlich sei, Gott vielmehr aus ganzem Herzen Dank sagen und darüber die größte Freude empfinden, daß mitten unter den mannigfachen Ursachen der Unkenntnis und inmitten der wilden Fluten des Irrtums und Zweifels, ihm der heilige Glaube hellstrahlend entgegenleuchtet, der da wie ein freundliches Gestirn fern von aller Furcht zu irren den Hafen der Wahrheit zeigt.

Wenn ihr nun, Ehrwürdige Brüder, die Geschichte der Philosophie in Erwägung ziehen wollt, so werdet ihr dies alles, was wir eben gesagt, bestätigt finden. In der That sind unter den alten Philosophen, welche der Wohlthat des Glaubens entbehrten, auch die weisesten elendiglich in viele Irrtümer gesunken. Ihr wißt nur zu wohl, wieviel Falsches, Absonderliches, Ungewisses, Zweifelhafte sie neben einigen Wahrheiten über die

Gottheit, die Weltregierung, über die Kenntnis des Zukünftigen von Seiten Gottes, über den Ursprung und die Natur des Übels, über den letzten Endzweck des Menschen und die ewige Seligkeit, über die Tugenden und Laster und über so viele dergleichen Punkte lehrten, deren Kenntnis dem Menschengeschlechte notwendig wie nichts anderes ist.

Dagegen übernahmen es eingedenk dessen, daß Christus, welcher „die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes ist“ (I. Kor. 1.) und „in welchem alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft verborgen sind,“ auf Grund göttlichen Rathschlusses der Wiederhersteller auch der menschlichen Wissenschaft sei, die ersten Väter und Lehrer der Kirche, die Bücher der alten Weltweisen zu durchforschen und deren Meinungen mit der geoffenbarten Lehre zu vergleichen. Sie fanden mit kluger Auswahl heraus, was in diesen Autoren mit Wahrheit ausgesprochen und weise erdacht war; und besserten oder wiesen alles übrige zurück. Denn sowie Gott in seiner erhabenen Vorsehung zur Verteidigung der Kirche dem Haffe und der Wut der Tyrannen Märtyrer gegenüberstellte, die mit unsagbarer Stärke ausgerüstet großmüthig ihr Leben opferten, so ließ Er den Philosophen, die fälschlich so genannt werden, und den Härteikern Männer entgegentreten, welche mit hoher Weisheit erfüllt den Schatz der geoffenbarten Wahrheiten auch mit dem Schutzwalde der menschlichen Vernunft umgaben. Erstanden somit gleich im Beginne der Kirche dem katholischen Glauben höchst feindselige Gegner, welche die christlichen Dogmen und Einrichtungen mit Hohn überschütteten und lehrten, es seien viele Götter, der Weltstoff habe keinen Anfang und keine Ursache, durch blinde Notwendigkeit werde die Welt regiert und nicht durch einen allvorsorgenden Rathschluß; — so traten auch zugleich mit diesen Lehrern thörichte Satzungen weise Männer auf und bekämpften dieselben mit reichlich und tief erwogenen Gründen. Wir nennen diese Männer „Apologeten“. Erleuchtet zuvörderst vom Glauben, nahmen sie auch von der menschlichen Weisheit Beweisgründe her und erläuterten dadurch, daß nur ein, in der Fülle aller Vollkommenheiten thronender Gott sei, der mit allmächtiger Kraft alle Dinge aus Nichts hervorgebracht habe und jedes einzelne nach der ihm von der göttlichen Weisheit eingepprägten Richtschnur zum eigenen, entsprechenden Zwecke hin lenke und bewege.

Unter diesen Männern steht an der Spitze der heilige Märtyrer Justin, der, nachdem er die Lehrer an den berühmtesten griechischen Akademien versuchsweise gehört; und nachdem er gesehen hatte, daß nur aus der geoffenbarten Lehre die Fülle der Wahrheit geschöpft werden könne, nun auch, wie er selbst erzählt, dieselbe mit der ganzen Blut seines Geistes sich aneignete, von den Verleumdungen reinigte, bei den römischen Kaisern glänzend verteidigte und nicht wenige Ausprüche der griechischen Philosophen mit derselben verband. Zu jener Zeit thaten dasselbe Quadratus und Aristides, Hermas und Athenagoras. Nicht geringeren Ruhm hat in der gleichen Sache davongetragen Irenäus, der unüberwindliche Märtyrer und Bischof der Kirche von Lyon, der in seinem eifrigen Kampfe gegen die von den Gnostikern durch das ganze Römische Reich hin verbreiteten Verkehrtheiten „über den Ursprung der einzelnen Ketzereien“, wie Hieronymus (ep. ad Magn.) sagt, „und welchen philosophischen Systemen sie entquellen sind, geschrieben hat.“

Alle kennen ferner die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen des Klemens von Alexandrien, welche Hieronymus mit folgenden Worten ehrt: „Was ist in denselben ungelehrt? Oder vielmehr was in ihnen ist

nicht mitten aus der Philosophie herausgenommen?“ Vieles hat dieser Verteidiger der Wahrheit mit unglaublicher Belesenheit zusammen verknüpft, um die Geschichte der Philosophie zu gründen, um die Kunst des logischen Vorgehens in Übung zu bringen und im allgemeinen, um die Vernunft mit dem Glauben in nützlichster Weise zu verbinden.

Diesem folgte als ausgezeichnete Vorsteher an der Gelehrtenschule von Alexandria Origenes, der in allen Lehren der Griechen und Orientalen im höchsten Grade bewandert war. Sehr viele Bände hat er herausgegeben, die für das Verständnis der heiligen Schriften und für die Beleuchtung der heiligen Dogmen äußerst nützlich sind, und mögen auch diese Schriften, so wenigstens wie wir sie jetzt vor uns haben, von Irrtümern nicht frei sein, so sind sie doch voll von lichtreichen Auseinandersetzungen und Lehrsprüchen, durch welche sowohl die Zahl der natürlichen erkannten Wahrheiten sowie auch deren Einfluß vermehrt wird.

Tertullian kämpft gegen die Häretiker auf der Grundlage der heiligen Schrift; gegen die Philosophen mit anderen Waffen, nämlich auf der Grundlage der Philosophie. Letzteren aber setzt er mit solcher Geistesstärke und mit so großer Belesenheit zu, daß er ihnen öffentlich überzeugungsvoll zurufen kann: „Weder was die Wissenschaft betrifft noch was die logisch rechte Art vorzugehen anbelangt, seid ihr, wie ihr meint, uns gleich.“ (Apol. 46.) Ebenso bemühen sich Arnobius in seinen an das Volk gerichteten Büchern gegen die Heiden und Lactantius, zumal in seinen Unterweisungen über göttliche Dinge, mit ebensoviel Verdsamkeit als Kraft die Menschen von den Dogmen und Vorschriften der katholischen Weisheit zu überzeugen; nicht als ob sie nach Art der Akademiker die Philosophie in ihrer Wichtigkeit zeigen wollten (Lact. Inst. q. VII. c. 7.), sondern damit sie teilweise mit ihren eigenen theologischen Waffen und teilweise mit den Waffen, welche die Philosophen im Streite unter sich selber gebrauchten, die letzteren überzeugten und ihren Angriffen begegneten.

Was aber der große Athanasius und der Fürst aller Redner Chrysostomus über die menschliche Seele, über die göttlichen Vollkommenheiten und andere Fragen von höchster Wichtigkeit uns in ihren Schriften hinterlassen haben, ist nach dem Urtheile aller so ausgezeichnet und erschöpfend, daß beinahe nichts mehr weder rücksichtlich der Tiefe der Auffassung, noch rücksichtlich der Zahl der behandelten Fragen hinzugefügt werden zu können scheint. Und damit wir nicht zu sehr ins einzelne gehen, nennen wir als Genossen der überaus großen Männer, die eben erwähnt worden sind, nur noch Basilius den Großen und die beiden Gregore, die, nachdem sie Athen, gleichsam die Heimstätte aller menschlichen Wissenschaft, mit jeglichem philosophischen Wissen genugsam ausgerüstet verlassen hatten, die Geisteskräfte, die sich jeder mit brennendem Eifer erworben, dazu verwandten, um die Häretiker zu widerlegen und die Christen zu unterrichten.

Alle jedoch scheint in sich vereinigt zu haben und allen scheint mit der Siegespalme voranzugehen Augustinus, der mit überaus gewaltigem Talente begabt und durchaus in allen heiligen und weltlichen Wissenszweigen unterrichtet, gegen die gesamten Irrtümer seiner Zeit mit nie ermüdender Kraft gekämpft hat, ebenso tief im Glauben wie reich an Wissen. Welche Frage der Philosophie hat Augustinus nicht berührt! Oder vielmehr, wo ist ein Punkt in der Philosophie, den er nicht auf das sorgfältigste erforscht hätte; sei es daß er die höchsten Geheimnisse den Gläubigen zugänglich machte und gegen die thörichten Angriffe der Gegner verteidigte, sei es daß

er die Verirrungen der Manichäer und Akademiker klarlegte und der menschlichen Wissenschaft ihre Grundlage mit fester Hand sicherte oder von den Übeln, welche die Menschheit drückten, die Natur, den Ursprung und die Ursachen offenbar machte! Wie viel hat er nicht in äußerst eingehender und tiefer Weise geschrieben über die Seele, die Engel, den menschlichen Geist, über den Willen und die Freiheit, über die Religion und das selige Leben, über die Zeit und die Ewigkeit, über die Natur selber auch der wechselvollen Körper!

Nach ihm haben im Orient Joannes Damascenus, der den Spuren des heiligen Basilus und Gregor von Nazianz folgte und im Occident Boetius und Anselmus, welche der Lehre Augustins sich angeschlossen, das Erbe der Philosophie vorzugsweise bereichert. Nachher aber sind die Lehrer des Mittelalters, die sogenannten Scholastiker, an das große Werk gegangen und haben die reichen, fruchtbaren Saatsfelder der Wissenschaft, wie sie in den großen Werken der heiligen Väter vorlagen, mit Sorgfalt zusammengesügt und die zusammengesügten gleichsam an einem sicheren Orte geborgen, damit so für die Nachwelt mit größerer Bequemlichkeit die Benutzung verbunden wäre. Über den Ursprung nun und die Vorzüge der scholastischen Wissenschaft spricht sich, Ehrwürdige Brüder, Papst Sixtus V., unser Vorgänger, in folgender Weise aus:

„Auf Grund eines Gnadengeschenktes Gottes, der allein den Geist der Weisheit, der Wissenschaft und des Verständnisses giebt und der nach dem Bedürfnisse der Zeitumstände im Laufe der Jahrhunderte seine Kirche mit neuen Wohlthaten bereichert und mit neuen Schutzmitteln umgiebt, ist von höchst weisen Männern vergangener Jahrhunderte die scholastische Methode für die theologische Wissenschaft erfunden worden, die da hauptsächlich zwei ruhmvolle Glieder der Wissenschaft, der engelgleiche heilige Thomas und der seraphische heilige Bonaventura, kraft ihrer großen geistigen Anlagen und tief eingehenden Studien unter beständigen Mühen und vielen Nachtwachen ausbildeten und ausschmückten und sie so in bester Verfassung mit vielfachen lichtvollen Erläuterungen der Nachwelt übergaben. Nun konnte die Kenntniss dieser so heilsamen scholastischen Wissenschaft und die Übung im Gebrauche der Hülfsmittel, welche sie bietet und die da aus den überströmenden Quellen der heiligen Schrift, der Dekrete der Päpste, der heiligen Väter und Konzilien herausfließen, wohl zu allen Zeiten der Kirche von großem Nutzen sein; sei es um die Schrift der Wahrheit gemäß zu verstehen und richtig zu erklären, sei es um mit größerem Nutzen die Väter zu lesen und zu erörtern, sei es um die verschiedenen Irrtümer und Häresien aufzudecken und zurückzuweisen; — in diesen unseren Tagen aber, wo bereits jene Zeit gekommen zu sein scheint, welche der Apostel beschreibt, in der die Gotteslästerer, die Hochmütigen, die Verführer im Übel immer weiter voranschreiten, selber irren und andere in ihren Irrtum verfenken; ist die besagte Kenntniss und Übung der scholastischen Wissenschaft eine wahre Nothwendigkeit, sollen anders die Dogmen des katholischen Glaubens in ihrer Reinheit bestehen bleiben und Kraft erhalten, um die Häresien zu bekämpfen (Triumphantis an. 1588).“

Ogleich diese Worte nur auf die Theologie sich zu erstrecken scheinen, so können sie doch mit vollem Rechte auch auf die scholastische Philosophie und deren Eigenschaften angewendet werden. Denn diese selben Vorzüge, welche die scholastische Theologie den Feinden der Wahrheit suchtbarmachen, nämlich wie derselbe Papst hinzufügt: „Jener angemessene Zusammenhang, welcher

die Dinge und die verschiedenen Ursachen miteinander verknüpft; jene Ordnung und Aufstellung der Gründe, welche der Aufstellung der Soldaten einer Armee in der Schlacht entspricht; jene klaren Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen, jene Kraft der Beweise und die scharfsinnigen Erörterungen, wodurch das Licht von der Finsternis, das Wahre vom Falschen getrennt wird, und die Lügen der Häretiker, welche in so vielen Scheingründen, wie in ebenso vielen Umhüllungen eingewickelt sind, gleichsam ihrer glänzenden Kleidung beraubt als offenbare vorliegen;“ — diese herrlichen Vorzüge, sagen wir, rühren einzig vom rechten Gebrauche der Philosophie her, welche die Lehrmeister der Scholastik eigens und ausdrücklich auch für Veranschaulichung theologischer Sätze mit hoher Weisheit hie und da zu benutzen pflegten. Und da zudem gerade dies den scholastischen Theologen eigentümlich ist, daß sie die menschliche und göttliche Wissenschaft miteinander aufs engste verbunden haben, so hätte fürwahr die Theologie, in welcher jene Männer hervorragten, nicht so viele Ehre, Auszeichnung und Empfehlung bei den Menschen gefunden, wenn dabei eine mangelhafte oder unvollendete Philosophie leichtsinnig angewendet worden wäre.

Unter diesen Lehrmeistern der Scholastik nun steht als Fürst und Führer aller hoch an der Spitze Thomas von Aquin, der, wie Rajetan bemerkt, „weil er alle heiligen Lehrer im höchsten Grade verehrt und hochgeachtet hat, gewissermaßen das Verständnis aller erlangt hat.“ (2. 2. q. 148. a. 4.) Die Västerlehren nämlich hat Thomas, wie wenn sie die hie und da zerstreuten Glieder eines Körpers wären, in ein Ganzes zusammenvverbunden, in wunderbarer Ordnung eine jede an ihre Stelle gesetzt und in solchem Grade sie bereichert, daß er mit vollem Rechte als ein besonderer Schutzwall der katholischen Kirche und als ihre hervorragende Zier betrachtet wird. Mit gelehrigem und scharfsinnigem Geiste begabt, ausgezeichnet durch ein leicht aufnehmendes und das Aufgenommene festhaltendes Gedächtnis, durchaus rein und unantastbar in seinem Lebenswandel, der Wahrheit einzig und allein in heiliger Liebe zugethan und im reichen Besitze der menschlichen und göttlichen Wissenschaft, erwärmte er, der Sonne vergleichbar, mit den Strahlen seiner Tugend den Erdkreis und füllte ihn an mit dem Glanze seiner Gelehrsamkeit. Kein Teil der Philosophie kann angezeigt werden, den er nicht mit Scharfsinn zugleich und auf fester Grundlage behandelt hätte. Über die Gesetze der Logik, über Gott und die körperlichen Substanzen, über den Menschen und die anderen sichtbaren Dinge, über die menschlichen Handlungen und deren Principien hat er in solcher Weise geschrieben, daß bei ihm weder ein reiches Saatsfeld von Untersuchungen noch die passende Anordnung der Teile, weder die im höchsten Grade angemessene Methode noch die Kraft der Principien, weder die unwiderstehliche Gewalt der Beweise noch die Klarheit im Ausdrucke, weder die jedem einzelnen Gegenstande eigens zukommende Ausdrucksweise noch eine gewisse ganz unerklärliche Leichtigkeit im Erläutern mangelt.

Dazu kommt, daß der engelgleiche Lehrer die philosophischen Schlussfolgerungen erforscht hat in den eigens dafür bestehenden Gründen und in den Principien der einzelnen betreffenden Seinsart selber, welche ja eine außerordentliche Weite haben, die Samentörner von fast unzähligen Wahrheiten wie gleichsam im Mutterchoße in sich enthalten und somit zu gelegener Zeit mit überaus reicher Frucht von den späteren Lehrern offengelegt werden können. Da er also diese Methode in seinem philosophischen Forschen auch auf die Widerlegung der Irrtümer angewandt hat, so ist er

dazu gekommen, daß er für sich allein alle Irrtümer früherer Zeit bekämpft und für die Bekämpfung derer, die im Verlaufe der Jahrhunderte einander folgen werden, unbefiegbare Waffen geliefert hat. Ferner hat er wohl die Vernunft, wie dies sich geziemt, genau vom Glauben geschieden, beide aber in Freundschaft miteinander verknüpft; so daß er sowohl die Rechte der Vernunft als auch die des Glaubens wahrte und daß die Vernunft auf den Flügeln des heiligen Thomas zum höchsten Gipfel menschlicher Weisheit emporgetragen, beinahe nicht mehr zu erhabeneren Höhen geführt werden, der Glaube aber seinerseits beinahe keine zahlreicheren oder wirksameren Schutzmittel von der Vernunft erwarten kann als jene, welche Thomas bereitgelegt hat.

Aus diesen Gründen haben sich, zumal in früheren Zeiten, höchstgelehrte Männer, die in der theologischen und philosophischen Wissenschaft viel Lob und Ruhm geerntet haben, nachdem sie mit unglaublichem Eifer die unsterblichen Werke des heiligen Thomas studiert hatten, sich dieser engelgleichen Weisheit angeschlossen oder vielmehr derselben sich ganz und gar übergeben; nicht sowohl um an ihr sich auszubilden, als um ihren Geist sich vollständig von ihr nähren zu lassen. Es ist bekannt, wie beinahe alle Stifter und Gesetzgeber religiöser Orden ihren Ordensbrüdern das Gebot aufgelegt haben, die Lehre des heiligen Thomas zu studieren und ihr gewissenhaft anzuhängen; und wie sie durchaus es untersagten, daß es irgend jemandem ohne weiteres freistünde, von den Fußstapfen eines so großen Mannes auch nur im geringsten sich zu entfernen. Damit wir die Dominikanerfamilie hier beiseite lassen, welche sich mit vollem Rechte rühmt, diesen großen Lehrmeister als den ihr ansehörigen zu besitzen, so sind zur Nachfolge des heiligen Thomas in ihren Lehren verpflichtet worden: die Benediktiner, die Karmeliten, die Augustiner, die Gesellschaft Jesu und andere heilige Ordensgesellschaften, wie deren diesbezügliche Statuten darthun.

Und hier gedenkt der Geist mit hoher Freude jener Akademien und Hochschulen, welche einstmal in Europa blühten, nämlich derer zu Paris, Salamanca, Complutum, Douay, Toulouse, Löwen, Padua, Bologna, Neapel, Coimbra und an zahlreiche ähnliche. Niemand ist darüber in Unkenntnis, wie der Ruhm dieser Schulen mit der Zeit immer beständig gewachsen ist und wie man, wenn es schwerere Fragen zu entscheiden galt, sich bemühte, deren Ansichten kennen zu lernen und denselben sehr viel Gewicht beimäß. Nun wissen aber auch alle, daß in diesen Heimstätten der menschlichen Weisheit wie in seinem Königreiche Thomas als Fürst auf dem Throne saß; und daß die Herzen sowohl der Lehrer wie der Hörer, in wunderbarer Übereinstimmung darin verbunden waren, bei dem Lehrspruche und der Autorität des engelgleichen Lehrers sich zu beruhigen.

Was aber noch mehr von Belang ist; die Römischen Päpste, unsere Vorgänger, haben die Weisheit des Thomas von Aquin mit ganz einzig dastehenden Lobeserhebungen gefeiert, und einer nach dem anderen hat derselben ihren hohen Wert für die kirchliche und menschliche Wissenschaft ohne Schranken bezeugt. Denn Klemens VI. (in ordine), Nikolaus V. (ad Frat. Praedic. a. 1450), Benedikt XIII. (Pretiosus) bestätigten, daß durch die bewundernswürdige Lehre des heiligen Thomas die ganze Kirche erleuchtet werde; Pius V. (Mirabilis) erkennt an, daß vermittelt ebender selben Lehre die Häresen überunden und zu Schanden werden und daß durch sie der ganze Erdkreis täglich von Irrtümern befreit werde; Klemens XII. (Verbo

Dei) und andere Päpste deuten auf die zahlreichen übrigen Früchte hin, welche aus den Schriften des heiligen Thomas über die ganze Kirche hin sich verbreitet haben und behaupten, Thomas sei dieselbe Ehre zu erweisen, wie den angesehensten, den sogenannten großen Kirchenlehrern, nämlich dem heiligen Gregorius, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. Wieder andere Päpste haben den heiligen Thomas ohne Bedenken den Hochschulen und Akademien als Beispiel und Lehrer gegeben, dem sie ohne Gefahr folgen könnten.

Bei dieser Gelegenheit erinnern wir an die Worte Urban V., die er an die Akademie von Toulouse richtete: „Wir wollen und mit Gegenwärtigem verbinden wir euch dazu, daß ihr der Lehre des heiligen Thomas als der wahren und katholischen folgt und daß ihr danach strebt, sie mit allen Kräften zu verbreiten.“ Dem Beispiele Urbans sind gefolgt und haben seine Vorschrift erneuert Innocenz VII. (litt. in forma Brev. d. 6. Febr. 1694) für die Universität von Löwen und Benedikt XIV. (sermo de S. Thoma) für das Dionysische Kolleg von Granada.

Zu diesen Urteilen der Päpste über die Lehre des heiligen Thomas mag nun noch als abschließendes das Zeugnis von Papst Innocenz VI. treten: „Die Lehre dieses Mannes steht, wenn man die heilige Schrift ausnimmt, der Lehrweise aller übrigen voran in der Angemessenheit und Charakteristischen Eigenheit der Worte, in der Methode der Erörterungen, in der Wahrheit der Aussprüche, so daß wer ihr folgte noch niemals vom Pfade der Wahrheit abgewichen ist, und wer sie bekämpfte, noch immer des Irrthums verdächtig war.“

Die allgemeinen Konzilien selber, in denen die Blüte der Weisheit von allen Theilen des Erdbereiches her sich versammelt findet, haben sich immer bemüht, dem heiligen Thomas von Aquin ganz besondere Ehren zu erweisen. Man möchte beinahe sagen, daß in den Konzilien von Lyon, Bienne, Florenz, vom Vatikan der heilige Thomas bei den Beratungen und Beschlußfassungen der Väter gegenwärtig war oder vielmehr gewissermaßen dieselben leitete, da sie mit unbezwinbarer Kraft und mit glücklichstem Erfolge gegen die Irrtümer der griechischen Irrlehrer und gegen den sogenannten Rationalismus stritten. Dies aber gereicht dem heiligen Thomas zum höchsten Ruhme und darin steht er unter allen Kirchenlehrern einzig da, daß die Väter des Konzils von Trient bestimmten, im Sitzungssaale solle neben der heiligen Schrift und den Dekreten der Päpste mitten in der feierlichen Sitzung selber die Summa des heiligen Thomas von Aquin offen daliegen, um daraus Rat, Gründe, Beschlüsse zu schöpfen.

Endlich schien auch diese letzte Siegespalme dem unvergleichlichen Manne vorbehalten zu sein, daß er sich von den Feinden des katholischen Namens selber Anerkennung, Lob, Bewunderung erzwingt. Denn es ist längst bekannt, wie unter den Führern der häretischen Parteiungen deren nicht fehlten, welche offen bekanteten; gelänge es einmal, die Lehre des heiligen Thomas verschwinden zu lassen, so „könnten sie mit allen übrigen katholischen Lehrmeistern den Kampf aufnehmen, mit Leichtigkeit siegen und die Kirche zerstreuen“. Diese Hoffnung zwar ist eitel, nicht aber dieses Zeugnis.

So oft wir also, Ehrwürdige Brüder, auf den Wert, die Kraft und den mannigfachen Nutzen dieser philosophischen Lehre blicken, welche unsere Vorfahren so sehr liebten, urteilen wir, es sei ein leichtsinniges Vorgehen gewesen, daß derselben ihre Ehre nicht immer und nicht überall gewahrt worden ist; zumal da sowohl der langjährige Gebrauch als auch das An-

sehen hochhervorragender Männer und, was noch höher steht, das Zeugnis der Kirche die scholastische Philosophie begünstigt.

An die Stelle der alten Lehre ist hie und da eine neue Lehrweise getreten, aus welcher nicht jene Früchte geerntet worden sind, die der Kirche und der gesellschaftlichen Ordnung selber vorteilhafter gewesen wären. Denn seit den Neuerern des sechzehnten Jahrhunderts kam eine philosophische Forschung in Übung, welche von jeglichem geoffenbarten Glauben absehen wollte und die es in die Willkür eines jeden stellte, alles Beliebige je nach der betreffenden Anlage des einzelnen auszubedenken.

Hier lag die natürliche Veranlassung für die maßlose Vielfältigkeit der philosophischen Systeme und von verschiedenen und einander entgegengesetzten Meinungen rücksichtlich jener Dinge selbst, welche an der leitenden Spitze aller menschlichen Erkenntnis stehen. Von dieser Mannigfaltigkeit und dem Gegensatz der Meinungen aber kam man häufig zu Bedenken und Zweifeln; und wie leicht die Menschen vom Zweifel in offenbaren Irrtum hinabstinken, das sieht jeder. Ein solches Streben nach Neuem jedoch hat, wie ja die Menschen überhaupt leicht durch Nachahmung angezogen werden, auch die Herzen der katholischen Philosophen in manchen Ländern ergriffen, so daß dieselben das Erbe der alten Weisheit hintenansetzten und lieber Neues erfinden als das Alte durch Anwendung auf die neuen Irrtümer bereichern und vollenden wollten, sicher nicht durch einen weisen Rathschluß angetrieben, wohl aber zum schweren Nachtheile der Wissenschaften.

Denn da diese Mannigfaltigkeit der Lehrsysteme nur in der Autorität und Willkür der betreffenden Lehrer ihre Stütze hat, so besitzt sie kein festes, dauerhaftes Fundament; und daraus folgt, daß die philosophische Lehre selber keine feste, starke, dauerhafte ist, wie es die alte war, sondern eine schwankende und leicht veränderliche. Und wenn es deshalb geschehen sollte, daß sie dem Anstürmen der Feinde manchmal nicht gewachsen ist, so möge sie nur anerkennen, daß davon in nichts anderem die Ursache und Schuld sei wie in ihr selbst.

Damit wollen wir jedoch wahrlich nicht jene gelehrten und erprobten Männer tadeln, welche ihr Streben und ihre wissenschaftliche Bildung und die Hilfsmittel der neuen Erfindungen dazu gebrauchten, um die Philosophie schöner und anziehender zu machen. Denn wir wissen wohl, daß dies zum weiteren Wachstume und zur Bereicherung und Empfehlung der wahren Lehre beiträgt. Jedoch muß man sich dabei sehr in acht nehmen, daß man nicht in dieser modernen wissenschaftlichen Bildung und in diesem Streben nach Neuem ganz und gar stehen bleibe oder es als die Hauptsache betrachte.

Ähnlich gilt dies von der Theologie. Man darf dieselbe wohl durch die vielfachen Hilfsmittel der neueren Bildung unterstützen und mehr beleuchten. Jedoch muß immer die durchgängige Notwendigkeit vor Augen gehalten werden, daß dies alles nach der erprobten und gewichtigen Methode der Scholastiker zu behandeln sei, damit so vermittelt der Verbindung der Vernunftkräfte und der Offenbarung „der unbesiegte Schild des Glaubens weiteren Bestand habe“. (Sixtus V. l. c.)

Auß beste beraten waren also nicht wenige von den Freunden der philosophischen Wissenschaften, als sie vor kurzem den Entschluß faßten, auf die Wiederherstellung einer gesunden Philosophie hinzuarbeiten und die Lehre des heiligen Thomas von Aquin wieder zu vollen Ehren zu bringen, wie sie es früher war. Mit großer Freude haben wir zudem in Erfahrung gebracht, daß mehrere auf eurer Rangstufe, Ehrwürdige Brüder, den gleichen Willen

geoffenbart und diesen selben Weg mit Entschlossenheit betreten haben. Wir loben sie sowohl als auch ermahnen wir sie, bei dem gefaßten Entschlusse zu verharren und den betretenen Weg weiter zu verfolgen. Den anderen aber aus euch bringen wir in Erinnerung, daß uns nichts mehr am Herzen liegt und uns nichts erwünschter sein kann als zu sehen, wie ihr alle die Bäche der Weisheit, die da in aller Reinheit aus dem engelgleichen Lehrer wie gleichsam aus einer nie verriegelnden reichlichen Ader fließen, der studierenden Jugend in reicher Fülle zuführt.

Mehrere Gründe bestimmen uns, daß wir dies in aller Bestimmtheit und von ganzem Herzen wollen.

Da nämlich in dieser unserer Zeit mit allerhand List und Blendwerk einer täuschenden Scheinweisheit der christliche Glauben bekämpft zu werden pflegt, so sollen zuvörderst alle Jünglinge und namentlich jene, welche die Hoffnung der Kirche bilden, mit der schmachhaften Speise einer gefunden Lehre zu dem Zwecke genährt werden, daß sie stark an Kräften und mit zahlreichen Waffen ausgerüstet zeitig sich daran gewöhnen, für die Sache der Religion mit Entschiedenheit und Weisheit einzustehen „immer“ nach der Mahnung des Apostels „bereit, jedem, der es verlangt, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die unser Inneres belebt“ (I. Petr. 3. 5.) und „mit gesunder Lehre zu ermahnen und zu widerlegen alle, die widersprechen.“

Sehr viele unter jenen Menschen ferner, welche mit einem dem Glauben entfremdeten Herzen die katholischen Lehren und Einrichtungen hassen, rühmen sich, die Vernunft sei ihre Wegweiserin und ihre Lehrerin. Um diese nun zu heilen und zur Gnade im katholischen Glauben zurückzuführen, halten wir, abgesehen vom übernatürlichen Beistande Gottes, nichts für angezeigter als die bewährte Lehre der Väter und Scholastiker, welche die festen Fundamente des Glaubens, seinen göttlichen Ursprung, seine zuverlässige, allen Zweifel ausschließende Wahrheit, die zu ihr hinleitenden Gründe, die von Gott dem Menschengeschlechte erwiesenen Wohlthaten und die vollkommene Eintracht des Glaubens mit der Vernunft in solcher Klarheit und überzeugender Kraft vorlegen, wie dies mehr als hinreichend ist, um auch die widerwilligsten Geister mit sich fortzureißen.

Zudem würde die häusliche und selber die staatliche Ordnung, welche wie wir alle sehen, infolge des pestartigen Verderbens verkehrter Lehren gegenwärtig in der höchsten Gefahr schwebt, wahrlich bei weitem friedvoller und ruhiger sich entwickeln, wenn auf den Universitäten jene gesunde und der kirchlichen Wahrheit entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie wir sie in den Schriften des heiligen Thomas finden. Denn was die wahre Natur der Freiheit, die zu unserer Zeit sich in Willkür auflöst, den göttlichen Ursprung jeder Autorität, die Gesetze und deren Einfluß, die väterliche souveräne Gewalt der Fürsten, den Gehorsam gegenüber mehr erhabenen Mächten, die gegenseitige Liebe, was dies und ähnliches anbelangt, so enthalten die Schriften des heiligen Thomas alles, was dazu hinreicht, um mit höchster unbefiegbarer, durchaus überzeugender Gewalt jene Principien des modernen Rechts in ihrer Wertlosigkeit zu zeigen, welche für den Frieden und das öffentliche Wohl die größten Gefahren in sich bergen.

Endlich dürfen sich alle menschlichen Künste und Wissenschaften eine große Bereicherung und einen starken Schuß versprechen von jener Wiederherstellung der gesunden Philosophie, die wir betreiben wollen. Denn aus der Philosophie schöpfen wir aus der leitenden Richtschnur der Weisheit die schönen Künste ihr gesundes Wesen und ihr zweckgemäßes Vorgehen; aus

ihr schöpfen sie, wie aus einem Lebensquelle, den anmutigen belebenden Geist. Dies wird nämlich durch maßgebende und eine immer sich gleichbleibende Erfahrung bewiesen, daß die schönen Künste dann am meisten geklückt haben, wenn die Ehre und das weise Urtheil der Philosophie unangetastet dafland; und daß sie im Gegentheil vernachlässigt und hintenangesetzt wurden oder beinahe unkenntlich am Boden gelegen haben, wenn die Philosophie durch Irrtümer und Thorheiten niedergebrückt war. Aus demselben Grunde werden auch die Zweige der Naturwissenschaft, die ja gegenwärtig so hochgehalten wird und die durch so viele herrliche Erfindungen in besonderer Weise die Bewunderung auf sich lenkt, aus der Wiederherstellung der alten Philosophie nicht nur keinen Nachteil, sondern reichlichen Nutzen haben. Denn dem eifrigen Naturforscher genügt es nicht, allein die Thatsachen zu betrachten, wie sie an Zahl und Bedeutung immer mehr wachsen, oder die einzelnen Naturerscheinungen zu zerlegen. Er will höher hinaufsteigen und das innere Wesen dieser sichtbaren Erscheinungen in der Körperwelt erkennen; er will die allgemeinen Gesetze wissen, unter deren Einfluß sie sich vollziehen und die Principien kennen lernen, woher die Ordnung in ihnen herflammt, die Einheit in der Mannigfaltigkeit und die wechselseitige Verwandtschaft in ihrer sonstigen Verschiedenheit. Ein wie wunderbar großes Licht und welche Kraft und Unterstützung wird nicht die scholastische Philosophie derartigen Untersuchungen leihen, wenn sie mit weiser Gründlichkeit gelehrt wird!

Bei dieser Gelegenheit mag auch bemerkt sein, daß dieser Philosophie mit dem größten Unrecht es zum Vorwurfe gemacht wird, sie sei eine Gegnerin des Fortschrittes und der Entwicklung der Naturwissenschaften. Denn da gerade die Scholastiker nach dem Beispiele der heiligen Väter lehrten, die menschliche Seele könne nur aus den sichtbaren Dingen heraus und mit Hilfe derselben sich dazu erheben, daß sie stoff- und körperlose Dinge erkenne, so sehen sie natürlich ganz von selbst ein, daß der Philosophie nichts von größerem Nutzen sein kann, als die genaue und tiefe Durchforschung der sichtbaren Natur und demgemäß das lange und reise Studium der physikalischen Wissenschaften.

In der That ergaben sich der selige Albertus der Große, der heilige Thomas und andere hervorragende Scholastiker nicht in der Weise der Betrachtung philosophischer Dinge, daß sie nicht auch zugleich viele Mühe auf die Kenntniß der Naturerscheinungen verwandt hätten. Vielmehr werden viele ihrer diesbezüglichen Kenntnisse und Aussprüche auch von den modernen Gelehrten gutgeheißen und als mit der Wahrheit übereinstimmend erfunden. Und zudem gestehen heutzutage viele ausgezeichnete Lehrer der Naturwissenschaften öffentlich und ohne Einschränkung, daß zwischen den gewissen und zweifellos erwiesenen Ergebnissen der neueren Physik einerseits und den philosophischen Principien der Scholastik andererseits kein Widerspruch bestehe, der diesen Namen verdiene.

Während wir also es aussprechen, daß von Herzen gern und mit dankbarem Gemüte alles aufgenommen werden müsse, was auch immer mit Weisheit gesagt, was auch immer von irgend einem mit Nutzen erfunden oder erdacht worden; ermahnen wir euch alle, Ehrwürdige Brüder, auf das inständigste, daß ihr zur Ehre und zum Schutze des katholischen Glaubens, zum Besten der menschlichen Gesellschaft, zur Bereicherung und Vollandung aller Wissenschaften die goldene Weisheit des heiligen Thomas in ihre alte Würde wiedereinsetzet und so weit wie möglich verbreitet. Die Weisheit des heiligen Thomas sagen wir. Denn was von den sonstigen Lehrern

der Scholastik mit allzugroßer Feinheit untersucht, was etwa mit wenig Überlegung gelehrt oder was mit den sicheren Ergebnissen der Forschung späterer Zeiten nicht übereinstimmt oder endlich was irgendwie minder wahrscheinlich ist, das möchten wir in keiner Weise der Nachahmung empfehlen.

Die Lehre des heiligen Thomas also mögen Lehrer; die ihr nach bestem Wissen und Gewissen auswählen sollt, den Herzen der Schüler einprägen; die Vorzüge und Zuverlässigkeit dieser Lehre mögen sie recht deutlich machen. Und ebenso mögen die Hochschulen, welche ihr gegründet habt oder gründen werdet, diese selbe Lehre beleuchten und bewahren und zur Widerlegung der verderblichen Irrtümer benützen. Damit aber nicht eine untergeschobene Weisheit für die wahre, eine falsche und verdorbene für die echte genommen werde, so forget wohl dafür, daß die Weisheit des Thomas aus den Quellen selber geschöpft werde oder wenigstens aus jenen Bächen, welche vom wahren Quelle abgeleitet nach der einstimmigen und zuverlässigen Meinung der Gelehrten noch unversälscht und rein dahinfließen; von jenen aber, von denen es wohl heißt, sie flößen von da her, die aber in Wirklichkeit durch die That von fremdartigen, nicht heilsamen Wassern angeschwollen sind, haltet die Jünglinge mit höchster Gewissenhaftigkeit ferne.

Wohl aber wissen wir, Ehrwürdige Brüder, daß unsere Anstrengungen vergeblich sein werden, wenn nicht jener beisteht, der in den heiligen Schriften „der Gott der Wissenschaften“ genannt wird. (I. Reg. II. 3.) Diese selben heiligen Schriften ermahnen uns auch, daß „alle beste Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben sei, herabsteigend vom Vater der Erleuchtungen“ (Gal. 2. 3); wo es wiederum heißt: „Wenn jemand Weisheit bedarf, so erbitte er sie von Gott, der da allen im Überflusse giebt und nicht zögert.“ Folgen wir also auch darin dem Beispiele des heiligen Thomas, der sich nie daran gab, zu lesen oder zu schreiben, außer nachdem er Gott im Gebete angerufen; der ohne Umschweife bekannte, alles, was er wisse, verbanke er nicht so sehr seiner Arbeit und seinem Nachdenken, als dem göttlichen Beistande. Beten wir alle zu Gott mit demütigem Herzen und in einträchtiger Gesinnung, er möge in die Kinder seiner Kirche den Geist der Wissenschaft und des Verständnisses senden und ihnen den Sinn öffnen, daß sie verstehen die Weisheit. Und damit die Früchte der göttlichen Güte um so reichlicher auf uns herabfließen, rufen wir die höchst wirksame Vermittlung und den Schutz der seligsten Jungfrau Maria an, die da „Sitz der Weisheit“ genannt wird; und machen wir zu unseren Fürbittern den reinsten Bräutigam der Jungfrau, den heiligen Joseph, sowie die großen Apostel Petrus und Paulus, die den mit unreinen Irrtümern verpesteten Erdkreis in der Wahrheit erneuerten und anfüllten mit dem Lichte himmlischer Weisheit.“

So weit die Worte Leo' XIII., der, durchdrungen von der Notwendigkeit, die Arbeiten der höchsten menschlichen Fähigkeit wieder auf ihre gesunde Basis zu stellen, in eindringlichster Weise und gestützt auf die Fülle der Apostolischen Autorität das eingehendste Studium des heiligen Thomas und den engsten Anschluß an ihn empfiehlt oder vielmehr befehlt.

Der Umfang und die ganze Anlage des vorliegenden Werkes veranlaßt uns, zuvörderst den Teil der Encyclyka weiter auszuführen, in welchem der Papst die von der höchsten kirchlichen Autorität dem heiligen Thomas oftmals gewährte Anerkennung hervorhebt. Es ist dem Leser gegenüber unsere Pflicht, die deutsche Bearbeitung der „Summa“ in der Weise, wie sie hier zum ersten Male gegeben wird, umständlich zu rechtfertigen.

1) Welche Stellung hat die Kirche selbst dem heiligen Thomas und in erster Linie seiner „Summa“ zugewiesen; oder wie beschaffen ist die Anerkennung, welche die kirchliche Autorität der „Summa“ gegenüber ausgesprochen?

Die Beantwortung dieser Frage wird das vorliegende Unternehmen von seiten der äußeren Gründe her rechtfertigen.

2) Welche Bedeutung weist der „Summa“ ihr Inhalt selber an?

Die Beantwortung dieser Frage, die wir ebenfalls in weiterer Ausführung der Worte Leo' XIII. geben werden, rechtfertigt die hier vorgenommene Bearbeitung vom Innern der „Summa“ heraus.

3) Schließlich werden wir uns über die eigentümliche Anlage dieses Werkes im letzten Kapitel verbreiten.

Zweites Kapitel.

Die Anerkennung der „Summa“ von seiten der Kirche oder die äußeren Gründe ihrer Autorität.

„Der tugendhafte Mann bleibt in der Weisheit wie die Sonne; denn der Thor verändert sich wie der Mond.“ (Ekkli. 27. 12.)

Der Mond ändert sich im Zustande seines Lichtes beständig. Er fängt an zu leuchten, nimmt zu, gelangt bis zur Fülle, soweit er dies kann; dann nimmt er wieder ab, bis er, zur äußersten Grenze gelangt, diesen Kreislauf im Leuchten wieder beginnt. Die Sonne aber, steht sie einmal am Firmamente, sendet immer dasselbe Licht aus. Es ist Tag, wenn sie erscheint; Nacht, wenn sie untergeht. Was der Mond an Licht in allen seinen Veränderungen ausstrahlt, das leiht ihm die Sonne; und seine Veränderungen selber sind der allen offenbare Grund dafür, daß wir im Vergleiche mit ihm die Sonne in ihrer steten Gleichheit nur um so mehr bewundern.

In demselben Verhältnisse, meint die Schrift, wie die Sonne zum Monde steht der Tugendhafte, der Heilige; zum Thoren, zum Sünder. Alles was der letztere in allen seinen Veränderungen noch Gutes hat und all seinen Erfolg dankt er dem Guten. Bestände keine Wahrheitsliebe, so würde der Lügner vergebens täuschen wollen; und die Lüge selber wird nur aufrecht gehalten durch den Schein der Wahrheit, den sie einschließt. Hätte niemand etwas im Besitze, so gäbe es keinen Diebstahl; und der Diebstahl selber wird nur dadurch möglich, daß jemand verlangt, etwas zu besitzen. Die Lüge ändert sich fortwährend, um den Schein der Wahrheit zu behalten

und verherrlicht damit die eine, immer sich gleichbleibende Wahrheit. Und ebenso verherrlicht der Diebstahl, in wie viele Formen er auch gekleidet sein mag, nur immerdar dieses Eine: den Vorzug, etwas zu besitzen.

So etwa verhält sich auch die eine, reine, in immer gleichem glänzendem Lichte strahlende Lehre des heiligen Thomas zum beständigen Wechsel im Irrthume.

„Der Heilige bleibt in der Weisheit wie die Sonne; denn der Thor ändert sich wie der Mond.“ Das gerade zeigt der Wechsel im Irrthume, daß die Wahrheit nur eine sein kann und daß der Irrthum insoweit allein Bestand hat, als er noch etwas Wahres oder einen Schein von Wahrheit in sich enthält. Wie viele Irrthümer sind vor dieser Sonne, vor der Lehre des heiligen Thomas, im Laufe der Zeiten aufgetaucht! Sie waren wie der wechselnde Mond. Was an Wahrheit in ihnen war und somit ihren Bestand verursachte, das hatte Thomas in seinen Werken; und zumeist ließ den Irrlehrern etwaigen Bestand noch ein Überbleibsel dessen, was sie eben selber aus Thomas gelernt. Aber „der Thor ändert sich wie der Mond.“ Der Irrthum nimmt zu, er nimmt ab. Manchmal scheint er voll zu leuchten, soweit es ihm möglich ist; — dann nämlich, wann ein natürlich begabter Geist alles, was in ihm an Wahrheit ist, zur Geltung zu bringen und mit mißbrauchten Stellen aus Thomas oder ähnlichen „Heiligen“ zu stützen weiß. Hat der Irrtum diesen Stand einmal erreicht, so sinkt er dann auch um so rascher und ist ein neuer Beweis, „daß nur der Heilige in der Weisheit beharrt wie die Sonne.“

Beinahe sechs Jahrhunderte sind schon verfloßen; da schrieb Durandus in der Einleitung zu seinen Erklärungen des Buches der Sentenzen: „Jemanden dazu antreiben oder dazu anleiten, daß er nichts lehre und schreibe, was von den Ansichten eines gewissen Lehrers abweicht, das heißt nichts anderes, als einen solchen Lehrer den heiligen Kirchenvätern vorziehen, den Weg verschließen für die Erforschung der Wahrheit, ein Hindernis schaffen für die Wissenschaft und das Licht der Vernunft nicht allein unter den Scheffel stellen, sondern es auslöschen.“ Der heilige Thomas, welcher dieser „gewisse Lehrer“ war, hatte, als Durandus diese Worte niederschrieb, erst seit vierzig Jahren die Zeitlichkeit verlassen; und schon damals hing an seiner Lehre so viele mit Begeisterung an, daß Durandus darin eine Gefahr für den sogenannten Fortschritt der Wissenschaft erblickte.

Wie viele aber haben seit dieser Zeit ganz die nämliche Sorge gehabt und mit mehr oder minder gleichen Worten selbige ausgedrückt wie Durandus! Immer mußten solche Worte dazu dienen, einen Irrthum zu verdecken, der als solcher von Thomas mit Klarheit gekennzeichnet war. Der Irrthum wechselte; die Sonne der Weisheitslehre in den Werken des heiligen Thomas blieb dieselbe. Molina, Vasquez, Suarez und andere gaben den Worten des Durandus eine andere Form. Da mußte die Lehre des heiligen Thomas „weiter entwickelt werden“; da hätte der Heilige ebenso geschrieben wie sie, wenn er zu ihrer Zeit gelebt haben würde; da genügte es, die Principien des Engels der Schule festzuhalten, die Folgerungen daraus aber dem „Fortschritte der Wissenschaft“ anzupassen, den doch Thomas nicht voraussehen konnte. Es sollte mit Gewalt die scientia media im Thomas gefunden werden, die er ausgeprochenermaßen nirgends verteidigt oder billigt, obgleich er sie offenbar kennt; die er vielmehr immer zurückweist.

Die Päpste traten im erleuchteten Interesse der ganzen Kirche für Thomas ein. Sie erklärten sich, wie noch bei keinem Autor geschehen war,

für seine Lehre, für die Klarheit seiner Ausdrucksweise, für die Angemessenheit seiner Aussprüche zur Widerlegung der Irrlehrer. Von solchen Erklärungen folgte in den kürzesten Zwischenräumen die eine der anderen bis zu den heutigen Tagen. Trotzdem ist Thomas „an vielen Stellen dunkel“, „bereitet seine Ausdrucksweise Schwierigkeiten,“ „sind seine Aussprüche, wörtlich verstanden, zu hart und nicht geeignet, die Irrtenden zur Kirche zurückzuführen.“ Man scheint gar nicht zu fühlen, daß man mit solchen Worten, welche eben nur die oben citierten Durandusschen umschreiben, die höchste kirchliche Autorität in ihren bestimmtesten Dekreten selber beleidigt, nur damit nicht das volle Licht der Weisheit des heiligen Thomas auf die betreffende Vernunft falle und den Irrtum ausdrücklich als solchen zeige. Es geht dem heiligen Thomas, wie es seinem großen, von ihm so hoch und kindlich verehrten Lehrer, dem heiligen Augustin, ging, gegen dessen Lehre betreffs der Gnade manche hochangesehene Personen in der Kirche trotz der bereits über die Lehre Augustins erlassenen Dekrete der Päpste in verletzender, wenn auch in etwa verdeckter Weise vorgingen.

Darüber schreibt der heilige Prosper am Anfange seines Buches *contra Collatorum*: „Dieses Übel, das im Verborgenen und von unbedeutenden Anfängen her begonnen hat und nun täglich größeren Umfang annimmt, darf nicht vernachlässigt werden, sondern mit dem Beistande Gottes muß man danach streben, daß das Unberechtigte und Verschlagene in den Vorwürfen aufgedeckt werde. Denn da diese Männer gerade insolge der Größe der Beleidigung selber, welche sie auf den ersten Blick zwar nur einem zufügen, aber stillschweigenderweise in diesem einem so vielen Bischöfen und zumal den Inhabern des Apostolischen Stuhles, von den Ungelehrten und wenig Vorsichtigen als im Besitze einer höheren Wissenschaft befindlich erachtet werden, so machen sie fortwährend Fortschritte; und reihen eben deshalb die Menschen leicht in ihren Irrtum mit fort, weil sie sich durch ihr so sicher und siegesgewiß scheinendes Vorgehen eine gewisse Achtung erworben haben. Ebendeshalb nämlich, weil man von ihnen eine gute Meinung hat und nicht glaubt, weder daß sie von schwerer Auffassung sind noch voreilig urteilen, ist man überzeugt, sie könnten nicht überflüssiges Geschrei über einen Lehrpunkt erheben; sondern sie mühten sich vielmehr ab, nachdem sie die äußerst scharfsinnigen Erörterungen Augustins nun vollständig begriffen, das als Irrtum zu kennzeichnen, was früher die falsche Sicherheit der Gunst oder ein nachlässiges Wohlwollen nicht gesehen hatte. Woher also kommt diese so große Sorgfalt in der strengen Prüfung? Es ist gerade so, als ob etwa ein unbekanntes Werk angegriffen würde; und nicht daß jene Lehre zerrissen werden soll, welche bereits ihre Probe bestanden, die Gebilde der neuen Häresien bereits zerstört und den teuflischen Eifer der Pelagianischen Häresie aus der Kirche herausgetrieben hat.“

Sehen wir zuerst, wie viele Arten der Anerkennung einer Lehre die Kirche kennt.

§. 1.

Die Arten der Anerkennung einer Lehre seitens der Kirche.

Sechs Stufen können in der Anerkennung einer Lehre oder eines Autors seitens der Kirche unterschieden werden:

1) Die erste und niedrigste ist die, daß Schriften zu dem bloßen Zwecke anerkannt oder approbiert sind, um damit anzuzeigen, sie könnten veröffentlicht werden. Mit dieser Approbation ist keine positive Billigung oder Empfehlung der Lehre verbunden; mit ihr wird nicht ausgesprochen, es sei keinerlei Irrtum in der betreffenden Schrift, sondern nur, es sei kein Irrtum darin, der von der Kirche bereits öffentlich verurteilt worden; also keine offensbare Häresie. Es ist dies eine Erlaubnis vielmehr, als eine Anerkennung.

2) Die zweite Art Anerkennung oder Approbation bezieht sich auf jene Autoren, welche als klassische oder als sogenannte Autoritäten gelten und als solche von der Kirche gebildet werden. Hier ist jedoch eine doppelte Abstufung zu berücksichtigen. Die einen unter diesen Autoren sind nur durch allgemeinen Gebrauch in dieser Weise berühmt geworden; sie werden des öfteren als Gewährsmänner für eine Meinung angeführt, zumal wenn ihre Autorität eine bereits erprobte und längere Zeit befolgte ist; sowohl in der Dogmatik wie im Rechte dienen die Stellen aus ihnen als Stütze entsprechender Behauptungen, zumal jedoch in der Moral. Die anderen unter diesen Autoren stehen höher. Es sind dies solche, welchen in den vom heiligen Stuhle approbierten Universitäten eine eigene Lehrkanzel gewidmet ist, damit da ihre Lehre erklärt werde; wie es z. B. mit Scotus, Petrus Lombardus oder in der Poesie mit Dante der Fall war und teilweise noch ist. Sie sind Häupter einer besonderen Lehrmeinung und werden im eigentlichen Sinne „Autoritäten“ genannt. Diese Art Anerkennung oder Approbation aber stützt sich nicht auf ein specielles Dekret des heiligen Stuhles; wohl aber ist die Universität, auf welcher dergleichen Lehrkanzeln errichtet sind oder errichtet waren, respektive die betreffende Fakultät unter dem Schutze der Kirche, welche ja die zum theologischen Lehren notwendige Sendung erteilen muß. So hat z. B. Kimentes, der im Auftrage Alexander' VI. die Akademie zu Complutum gründete, daselbst Lehrkanzeln errichtet für Thomas, Scotus und die Nominalisten. Und auf der Universität zu Wien besteht in der theologischen Fakultät noch heute ein Lehrstuhl für die thomistische und einer für die molinistische Richtung.

3) Die dritte Stufe der Anerkennung oder Approbation von seiten der Kirche nehmen die Kirchenväter und Kirchenlehrer ein, insofern auf letztere dieser Titel durch eine besondere kirchliche Entscheidung übertragen worden ist. Deren Schriften werden nicht nur in den theologischen Schulen gelesen und citiert, sondern auch in den Kirchen selber und im öffentlichen feierlichen Offizium. So hat der Papst Gelastus mehrere Schriften der Väter feierlich im Konzil von Rom approbiert, so daß dieselben ober Stellen aus denselben nun öffentlich in der Kirche können gelesen werden. Letzteres ist den Vätern und Kirchenlehrern gemeinsam. Darüber hinaus aber haben die Kirchenlehrer noch einen Vorzug, welcher den Vätern nicht zukommt.

Damit nämlich jemand zu den Vätern gerechnet werde, scheint eine lange Reihe verfloßener Jahre, also die Zugehörigkeit zum Altertum und die unwidersprochene stillschweigende Gewohnheit, die in den betreffenden Schriften niebergelegte Lehre als rechtgläubig zu betrachten, genügend zu sein. Um aber den Ehrentitel „Kirchenlehrer“ zu besitzen, dafür muß eine besondere feierliche Entscheidung der Kirche und somit eine autoritative Prüfung der diesbezüglichen Schriften vorausgegangen sein. Nun wird wohl vielen heiligen Vätern der Titel „Kirchenlehrer“ gegeben, wie es im fünften Konzil coll. 3 heißt: „Darin folgen wir den heiligen Vätern und Kirchenlehrern, dem heiligen Athanasius, Basilius, Hilarius, Gregor dem Theologen und Gregor von Nyssa, dem Ambrosius, Augustinus &c.“ Jedoch hat Bonifacius VIII. c. gloriosus (de reliquiis et vener. sanctor.) die Hauptlehrer der Kirche aufgezählt; und Pius V. hat denselben den heiligen Thomas zugefellt (Bulla Mirabilis); Sixtus V. den heiligen Bonaventura (Triumphantis Hierus).

Über die Vorrechte der Kirchenlehrer im einzelnen schreibt Bonifacius VIII. (l. c.): „Wie ein Licht sind sie auf den Leuchter gestellt, damit sie gleich dem Morgensterne mit ihren Strahlen im Hause Gottes den ganzen Körper der Kirche erleuchten. Ihre fruchtbare Beredsamkeit löst unter dem Einflusse des Himmelstaus der göttlichen Gnade die Schwierigkeiten und Rätsel der heiligen Schrift, erleuchtet das Dunkel, bringt Licht in die Zweifel.“

Und noch eingehender Sixtus V. über den heiligen Bonaventura: „Durch gegenwärtiges Dekret wollen wir, daß der heilige Bonaventura zu den ersten und hauptsächlichsten Kirchenlehrern gezählt werde. Gleich den anderen Kirchenlehrern soll er nicht nur privatim, sondern öffentlich in den Schulen, Akademien, Kollegien, in den Vorlesungen, Disputationen, Erklärungen, Predigten, Homilien, in allen öffentlichen Offizien der Kirche und in den sonstigen heiligen Übungen des Christen angeführt, als Gewährsmann gebraucht und in der Weise, wie es die jedesmalige Sache verlangt, als Beleg und stützende Zeugnis verwandt werden können.“ Durch das feierliche Urteil der Kirche also dürfen diese Lehrer als maßgebende Autorität überall citiert werden. Zudem bestimmte Bonifacius VIII., daß das Fest der heiligen Kirchenlehrer sub ritu duplici gefeiert werden sollte.

Daß aber, was Sixtus V. von den „ersten und hauptsächlichsten Kirchenlehrern“ (primi et praecipui doctores) sagt, er selber nicht bloß auf Bonaventura angewendet wissen will, sondern auch auf Thomas, der einige Jahre vorher von Pius V. zur selben Ehre erhoben worden, spricht Sixtus V. selbst mit klaren Worten aus: „Dazu hat uns ganz gewiß nicht an letzter Stelle das Beispiel unseres Vorgängers seligen Andenkens, des Papstes Pius' V., bewogen, den wir noch jetzt wie einen Vater ehren und der um das christliche Gemeinwesen so hoch verdient ist. Er hat, getrieben von seiner Frömmigkeit und seiner Andacht gegen den heiligen Thomas von Aquin, die Zierde seines Ordens und den Schmuck der ganzen Kirche, gewollt, derselbe solle auf die gleiche Weise geehrt werden, wie wir es hier gegenüber dem heiligen Bonaventura vorschreiben.“

So unterscheidet denn diese dritte Stufe von der zweiten der Umstand, daß die Person und die Lehre dieser Männer durch eine feierliche anerkennende Entscheidung des heiligen Stuhles ausgezeichnet ist.

4) Die vierte Stufe der Anerkennung oder Approbation besteht darin, daß die Kirche in besonderer Weise einen Kirchenlehrer empfiehlt,

indem sie sagt, sie folge der Lehre dieses Mannes, dieselbe sei ohne jeglichen Irrthum, stamme aus der Einsprechung des heiligen Geistes oder ähnlich. Dies erfordert, daß ein solcher Lehrer die Wahrheit in besonders ausgezeichneter und den Zweifel ausschließender Form vortrage. So z. B. erkennt die Kirche im zweiten Briefe des Papstes Johannes II. an den Senator Abienus und andere (cf. Baronius anno 534 nr. XXV) an: „Die römische Kirche folgt nach den Entscheidungen meiner Vorgänger der Lehre des heiligen Augustin.“ Und Hormisdas (ep. ad Possessorem) sagt: „Was die Kirche über die Gnade und den freien Willen lehrt, das kann zumal aus den Büchern Augustins, die an Hilarius und Prosper gerichtet sind, ersehen werden.“ Im selben Sinne heißt es im Briefe Cölestins an die Bischöfe Galliens mit Rücksicht auf Augustin: „Rein Gerücht irgendwelchen bösen Verdachtes konnte jemals ihn beflecken;“ worauf sich Prosper ad Collat. in fine bezieht.

Eine besondere Autorität also schreibt die Kirche der Lehre Augustins zu und zumal dem, was er über die Gnade und den freien Willen geschrieben hat; denn der Apostolische Stuhl lobt sowohl die fromme Salbung, welche diese Schriften durchbringt, als auch erklärt er dieselben frei von allem Verdachte eines Irrthums im Glauben und versichert zudem, die Römische Kirche folge dieser Lehre.

Man wendet dagegen ein, daß ja das fünfte Konzil im allgemeinen von den heiligen Vätern und Kirchenlehrern, wie von Athanasius, Hilarius, Basilius &c., sagt: „Wir nehmen alles an, was sie in der Auslegung der rechten Lehre und in der Widerlegung der Irrlehren niedergeschrieben haben.“ Ähnlich wird in der Lateranynode unter Martin I. gesprochen (consult. 5); und im II. conc. Rom. unter Papst Zacharias ist von allen anwesenden Konzilsvätern ein gewisser Häretiker Aemens verurteilt worden, „weil er die heiligen canones verachtet und die Erläuterungen der heiligen Väter Ambrosius, Augustinus &c. verschmäht hat.“ Im Concilium Valentinum unter Leo IV. wird cap. 1 bestimmt: „Ohne Zweifel hören wir mit Ehrfurcht auf die lichtvollen Erklärer der heiligen Schrift: auf Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und die anderen, die im Herrn entschlafen sind, und unterwerfen ihnen unser Verständniß in allem, was unsere Seligkeit angeht.“ Danach scheint es also, daß eben von allen Vätern und Kirchenlehrern gilt, was oben von Augustin gesagt worden.

Jedoch ist dabei nicht zu übersehen, daß es etwas anderes ist, über die Reihenfolge der Väter im ganzen zu sprechen; und etwas anderes, über einzelne unter ihnen. Alle Väter zusammen als ein Ganzes stehen natürlich in jeder Beziehung über der Autorität, welche einem einzelnen, und sei er noch so groß; zugeschrieben wird, mag es die Widerlegung der Irrlehren angehen oder die Erklärung der Glaubensregel; und jener wäre ein Thor, der alle diese Schriften im allgemeinen als ein Ganzes verachten oder ihnen seine Ehrfurcht und Untertänigkeit verweigern wollte.

Hier aber handelt es sich darum, daß ein einzelner Vater oder Kirchenlehrer vor dem anderen empfohlen wird. Und da sind die vier bereits erwähnten in besonderer Weise approbiert und empfohlen worden, zu denen später Thomas und Bonaventura traten; und unter diesen wieder hat die Kirche eine besondere Autorität dem heiligen Augustin zuerkannt.

5) Auf der fünften Stufe der Approbation gilt es nicht sowohl, einen Lehrer oder eine Lehre im allgemeinen als empfehlenswert zu bezeichnen; als vielmehr eine bestimmte Meinung herauszugreifen und zu er-

klären, dieselbe sei wahrscheinlicher und sicherer wie die gegenteilige, ohne daß sie jedoch damit als Glaubensregel erklärt wäre.

So heißt es in der Clementina unica de summa Trinitate: „Die Meinung, welche behauptet, es werde in der Taufe den Kindern ähnlich wie den Erwachsenen die Gnade zusammen mit den Tugenden eingegossen, ist unter der Billigung des heiligen Konzils wahrscheinlicher und den Aussprüchen der Heiligen entsprechender.“

Und c. Cum Marte, de celebr. miss. wird als wahrscheinlicher bezeichnet die Meinung: „Das Wasser werde zusammen mit dem Weine in das heilige Blut verwandelt, damit die Eigentümlichkeit des Sacraments herausleuchte.“

6) Die letzte Approbation besteht darin, daß eine Meinung zur Glaubensvorschrift erhoben wird; wie dies mit der sogenannten dogmatischen Epistel Leo' I. an Flavian der Fall ist, von der es in c. Sancta Romana heißt: „Wer ihren Text oder auch nur ein Jota davon in Zweifel zieht und nicht sie ganz mit Ehrfurcht annimmt, der sei im Banne.“ Ähnlich übersandte an das Concilium Arausicannum II einige ospitula aus den Schriften Augustins der heilige Leo als festzuhaltende Glaubensvorschrift. In derselben Weise nahm unter anderen das VI. Concil. oecum. den Brief des Papstes Agatho und des Sophronius; und das Konzil von Ephesus die Anathematischen Cyrills als Glaubensvorschrift an.

Welche Stufe der Approbation ist von diesen sechs Stufen dem heiligen Thomas zuerkannt?

§. 2.

Dem heiligen Thomas kommt zumal und recht eigentlich der vierte Grad kirchlicher Anerkennung zu.

Der fünfte und sechste Grad der kirchlichen Billigung kommt dem heiligen Thomas offenbar nicht zu. Denn es sind nicht etwa einzelne Meinungen des Heiligen von der kirchlichen Autorität geprüft und als Glaubensnorm oder als wahrscheinlicher wie die gegenteiligen erklärt worden. Vielmehr erstreckt sich das Urteil der Kirche auf die Lehre im ganzen.

Was den zweiten Grad betrifft, so besteht kein Zweifel, daß er die Lehre des heiligen Thomas umfaßt; denn es besteht keine Hochschule, wo man sich nicht auf Thomas beruft oder wo nicht gar ein eigener Lehrstuhl für seine Lehre errichtet ist. Bereits Urban V. erklärte ein Jahrhundert etwa nach dem Tode des Heiligen im Jahre 1370 bei Gelegenheit der Übertragung seines heiligen Leibes nach Toulouse der dortigen Universität: „Wir wollen und mit Gegenwärtigem befehlen wir euch, daß ihr der Lehre des besagten Seligen als einer der Wahrheit gemäßen und katholischen folget und daß ihr euch bestrebet, dieselbe weiter zu verbreiten.“ Damit hatte der Papst selber bereits Thomas als „Autorität“ für die theologische und philosophische Wissenschaft allen Universitäten feierlich vorgestellt. Denn nicht nur eine einzelne, sondern alle katholischen Universitäten müssen offenbar für die Verbreitung einer „wahrhaften“ und „katholischen“ Lehre sorgen.

Daß der dritte Grad der Approbation dem heiligen Thomas zukommt, leidet gleichermaßen keinen Zweifel. Pius V. stellte ihn in seiner Kon-

stitution *Mirabilis Deus* auf dieselbe Linie wie die „ersten und hauptsächlichsten Kirchenlehrer.“ „Für die übrigen Theile des Erdkreises (ausgenommen nämlich das Königreich Neapel, wo der Festtag des heiligen Thomas bereits ein gebotener Feiertag war) wollen und befehlen wir, daß sein Fest in der nämlichen Weise feierlich begangen werde wie das der vier Hauptkirchenlehrer gemäß dem, was Bonifacius VIII., unser Vorgänger, für letztere anordnet hat.“

Weitere Auseinandersetzung fordert der vierte Grad der Approbation, womit die Kirche den heiligen Thomas ganz eigens ausgezeichnet hat.

a) Die Kirche folgte darin zuvörderst dem Heilande selber. Zweimal nämlich hat Christus in eigener Person sich gewürdigt, die Lehre des Aquinaten gutzuheißen, wie Wilhelm von Thoco, der den Heiligen noch gehört und gesehen hat, in der Lebensgeschichte desselben erzählt; und wie jene Lebensgeschichte gleichermaßen berichtet, welche Pius V. in seiner römischen Ausgabe der Werke des heiligen Thomas hat vorandrucken lassen. Das erste Mal geschah dies zu Paris zu jener Zeit, als die Theologieprofessoren beschlossen hatten, in einer schwierigen Frage, welche die Eucharistie betraf (nämlich ob die Accidentien in Wahrheit und Wirklichkeit bestehen bleiben nach der Konsekration), der Meinung zu folgen, die Thomas als die richtige erklären würde. Nachdem derselbe nun viel zu Gott gebetet und seine Ansicht niedergeschrieben hatte, begab er sich in die Kapelle, legte seine Schrift auf den Altar und zum Bilde des Gekreuzigten gerichtet flehte er inständig, der Herr möge sich würdigen, ihm ein Zeichen zu geben, ob das, was er geschrieben, wahr sei; ob es zu seiner, des Herrn, Ehre gereiche; und ob es zum Nutzen der Kirche veröffentlicht werden könnte. Da er aber so betete, kamen einige Brüder mit dem *socius* des Heiligen in die Kapelle und sahen, wie Christus selber auf der Schrift des heiligen Thomas stand und zu ihm sprach: „Gut hast du über dieses Sakrament meines Leibes geschrieben und gut über die dir vorgelegte Frage; wahr ist, was du da entschieden hast und so hast du es auseinandergesetzt, wie nur immer es auf dem irdischen Pilgerwege vom sterblichen Menschen verstanden und in menschlicher Weise bestimmt werden kann.“

Das zweite Mal war es in Neapel; und hier billigte Christus nicht nur einen bestimmten Teil der Lehre des heiligen Thomas, sondern diese Lehre überhaupt und als Ganzes. Da nämlich der Heilige während der Nacht in der Klosterkapelle betete, ward vom Munde des Gekreuzigten aus die Stimme gehört: „Bruder Thomas; gut hast du über mich geschrieben. Welchen Lohn willst du erhalten für deine Arbeiten?“ Diese Worte hörte der Sakristan des Klosters, Dominikus von Caserta, der vor der Matutin, also vor den nächtlichen Gebetszeiten, in die Kirche kam, um daselbst das Zeichen mit der Glode zu geben und gleich darauf in die Kapelle des heiligen Nikolaus trat, um ebenda zu beten, wo auch Thomas betete. Er sah den Heiligen unter vielen Thränen beten und hörte vom Kreuzifix aus, auf das hin Thomas gerichtet war, die obigen Worte und zugleich wie Thomas antwortete: „Herr; keinen anderen Lohn will ich als Dich.“

Nach reiflicher Untersuchung erachtete die Kirche diesen Vorgang als dermaßen festgestellt, daß 1) Pius V. ihn in der Bulle *Mirabilis* erwähnte und mit der Kapelle oder mit dem betreffenden Kreuzifix einen Ablass verband; daß 2) im Dominikanerbrevier dieser selbe Vorgang eine Stelle fand und daß 3) Klemens VIII. an die Neapolitaner schreibt, als diese ihren Mitbürger, den heiligen Thomas, zu einem der hauptsächlichsten Schutzpatrone ihrer Stadt erwählen wollten: „Klug und fromm ist es von euerer

Seite, daß ihr zum neuen Schuttpatrone eurer Stadt eueren Mitbürger machen wollt, welcher den göttlichen Willen durch die Heiligkeit seines Lebens verherrlicht hat, den durch zahlreiche Wunder überall bekannten Thomas von Aquin, dessen Lehre ein solcher Vorzug zu teil wurde, daß sie selbst von Gott ihr Zeugnis erhielt; denn Christus sagte zu ihm: Gut hast du geschrieben von mir, Thomas; . . . der da eine gewaltige Zahl von Werken ohne jeden Irrtum geschrieben hat und selber aus dem Munde des Herrn hörte, wie dieser ihren Inhalt billigte.“ (ep. II.) Zudem hat endlich Sixtus V. in der öffentlichen Vatikanischen Bibliothek den heiligen Hieronymus und den heiligen Thomas abbilden lassen und zwar letzteren, wie er in der linken Hand die Kirche trägt und wie von der Lichtumflossenen rechten Hand, mit der er schrieb, die Lichtstrahlen in die Kirche hineinfallen; in das Licht aber, welches von der Rechten ausströmt, ließ er schreiben: „Was Thomas über Christus geschrieben hat, das wurde von Christus selber gutgeheißen.“ (Vgl. Angelus Rocca: de bibliotheca Vaticana et de operibus Sixti V. p. 236.)

Es kann also gesagt werden, daß diese Gutheißung von seiten Christi durchaus keine einfache Anekdote mehr ist, sondern daß sie durch den Apostolischen Stuhl selber öffentlich anerkannt worden.

b) Die Kirche folgt in ihrer besonderen Anerkennung der Lehre des heiligen Thomas dem Inhalte des Gebetes, welches sie an seinem Festtage an den heiligen Lehrer richtet.

Welche Stellung und welchen Einfluß die Kirche dem Gebete zuweist, erhellt aus Augustin ep. 107; wo er zumal am Anfange und am Ende aus den Gebeten, welche die Kirche zu Gott für die Befehung der Ungläubigen richtet, ableitet, „die Befehung zum Glauben sei ein reines Geschenk.“ Und ep. 108 thut er dasselbe mit Rücksicht auf die Sünde. Er legt dar, wie daraus, daß wir zu Gott flehen, damit wir nicht sündigen, damit uns kein Übel treffe, damit wir die Versuchungen überwinden, hervorgehe, wie dies alles allein der Gnade zu danken sei und schließt mit den Worten: „So also ist das Gebet das hervorragendste und klarste Zeugnis der Gnade.“ Den weiteren Grund giebt er an o. 23 de dono persev: „Nicht würde die Kirche zu Gott flehen, Er möge den Ungläubigen den Glauben verleihen, wenn sie nicht die im Glauben begründete Überzeugung hegte, daß es Gott eigen ist, den verkehrten Willen der Menschen zu Sich zu bekehren; und gleichfalls würde die Kirche nicht beten um die Beharrlichkeit im Glauben und somit darum, von den Versuchungen der Welt nicht getäuscht oder besiegt zu werden, wenn sie nicht fest glaubte, Gott habe unser Herz so in der Gewalt, daß wir das Gute, was wir kraft unseres eigenen Willens thun, doch in der Weise besitzen und festhalten, daß Gott dieses Wollen in uns bewirkt. Denn würde die Kirche meinen, daß sie das, worum sie bittet, aus und von sich selbst heraus erhält, so würden ihre Gebete keine wahrhaften Gebete, sondern leere und eitle Worte sein.“

Was aber betet die Kirche am Festtage des heiligen Thomas? „O Gott, der Du die Kirche durch die wunderbare Gelehrsamkeit des heiligen Thomas, Deines Bekenners und unseres Lehrers, erleuchtest und durch sein heiliges Wirken befruchtetest, verleihe uns, wir bitten darum, zu verstehen, was er gelehrt und nachzuahmen, was er gewirkt hat.“

Es sei zuvörderst bemerkt, wie die Kirche zu keinem Kirchenlehrer in ähnlicher Weise betet. Sie sagt in solchen anderen Gebeten, der Herr möge

ihr dasselbe Vertrauen auf seine Barmherzigkeit einflößen, welches diesen Heiligen befehlet hat; oder Er möge durch seine Fürbitte sie beschützen, um in den Himmel zu kommen, wie Er sie durch seine Lehre auf Erden genährt und erleuchtet hat. Bei Thomas aber steht sie, Er möge ihr verleihen, „das zu verstehen, was er gelehrt hat.“ Sollen also die Gebete nicht leere Worte sein, sondern wahrhafte Gebete und soll die Kirche nicht von Gott ersehen, Er möge ihr geben, daß sie Unwahres verstehe; so darf einerseits nach der Überzeugung der Kirche in der Lehre des heiligen Thomas kein für das übernatürliche Leben irgendwie verderblicher Irrtum sich vorfinden und andererseits bekennet die Kirche, daß die Lehre des heiligen Thomas von Gott kommt; denn sie kann nicht von Gott erbitten, das zu verstehen, was nicht auf Gott selber als auf den in erster Linie einwirkenden und erleuchtenden Grund zurückzuführen ist.

Man möge nicht einwenden, die Kirche bete eben nur, daß sie das verstehe, was in der Lehre des heiligen Thomas an Wahrheit ist. Denn ebensogut könnte sie zu Aristoteles, Plato, Homer, Cicero und Epikur beten; ist doch in jeder Lehre etwas Wahres. Aber die Kirche betet nicht, daß sie das Wahre in der Lehre des Aquinaten vom Falschen unterscheidet, daß sie jenes anerkenne, dieses zurückweise; sondern unterschiedslos, sie möge „das verstehen, was Thomas gelehrt.“ Da aber nach Augustin das Gebet „das hauptsächlichste Zeugnis der reinen Gnade Gottes ist,“ so lehrt damit die Kirche, daß es eine Gnade ist, wenn wir die Lehre des heiligen Thomas verstehen. Natürlich kann dann diese Lehre nur Wahrheit enthalten; da die Kirche nur sehen kann, die Schülerin der Wahrheit zu sein, wie Leo der Große sagt (sermo II. de natali Petri et Pauli): „Dies (die beiden Apostelfürsten) sind die Männer, durch die vor dir, o Rom, das Licht des Evangeliums erglänzte; und die du die Lehrmeisterin des Irrtums warst, bist nun geworden die Schülerin der Wahrheit.“

Damit stimmen überein die alten Weihegebete, welche früher am Feste des heiligen Thomas der betreffende Bischof in seinem Segen über das Volk sprach und die noch im Pontifikale von 1543, unter Paul III., zu Venedig gedruckt, vorhanden waren:

„Es segne und behüte euch der allmächtige Gott, der sich würdigte, durch den heiligen Thomas von Aquin, den jungfräulichen Lehrer und von göttlicher Weisheit erleuchteten Befenner, seine heilige Kirche von Irrlehren und Verbrechen zu reinigen und mit dem Lichte der Wahrheit und unantastbarer heiliger Gelehrsamkeit zu erleuchten. Amen.

Und der da nicht erlaubt hat, daß die in Wahrheit und Liebe gegründete Lehre des heiligen Thomas durch irgendwelche Waffen der Gegner verderbt werde, Er würdige sich, euch im rechten Glauben und in der heiligen Beharrlichkeit gemäß seinem Willen zu bewahren. Amen.“

o) Die Kirche folgt endlich in ihrer besonderen Approbation des heiligen Thomas der Stimme der höchsten Autorität in ihr.

Wir bringen nur jene Entscheidungen der Päpste, welche jeden Zweifel ausschließen und beziehen uns zudem auf die bereits erwähnten. In der Heiligsprechungsbulle des heiligen Thomas, also in einem autoritativen Dokumente, sagt Papst Johannes XXII.: „Denn sowohl in den grundlegenden Wissenschaften und in den verschiedenen Zweigen der Philosophie, damit er nicht müßig sei, sondern auch den Boden der natürlichen Vernunft bearbeite, als ebenso in der Schrifterklärung sowohl was das Alte als was das Neue Testament betrifft, und nach vielen anderen Seiten hin hat er (Thomas) zur

Verherrlichung Gottes und zur Ausbreitung des Glaubens zahlreiche Werke und zwar nicht ohne besonderen inneren Beistand Gottes vollendet.“

Man merke wohl, wie der Papst nicht sagt, er hätte „geschrieben“, sondern „vollendet“. Denn dieser „innere Beistand Gottes“ (Dei infusio) vollzieht sich in dreifacher Weise: Einmal, daß der heilige Geist sich wie ein Diktierender verhält und der Autor nur niederschreibt, was er innerlich hört, nur als „der Griffel des Schreibenden“ calamus scribae erscheint; und dann ist, soweit es die Privatinspiration angeht, jedes Wort und jeder Punkt mit höchster Gewißheit ausgestattet (vgl. im Verlaufe dieses Werkes die Abhandlung über die Quellen der Wahrheit). Dann so, daß der heilige Geist selber eine allen Zweifel ausschließende Wissenschaft in den Geist einsetzt, so daß alle dementsprechenden einzelnen Urteile und Auffassungen unfehlbar zuverlässig sind; wie dies bei der scientia infusa Jesu Christi z. B. der Fall war. Endlich so, daß der heilige Geist das Endergebnis einer Untersuchung vor Fehl bewahrt, daß also der schließliche Lehrausspruch seines besonderen inneren Beistandes sich erfreut, wenn auch nicht immer der ganze vorhergehende Gang der Untersuchung und Auseinandersetzung. Von diesem letzteren Beistande spricht der Papst mit Rücksicht auf den heiligen Thomas. Deshalb aber sind nicht schon die schließlichen Entscheidungen des Heiligen Glaubensnorm. Vielmehr ist der „innere Beistand des heiligen Geistes“ ein privater, der nicht darauf hinzielt, alle zu verpflichten, sondern der speciell den Geist des heiligen Thomas zum eigenen Besten des heiligen Lehrers immer zur Wahrheit führt und die anderen nur insoweit, als sie von dem vorliegenden Wahrheitschatze, wie sie wollen, ebenfalls zu ihrem Besten Gebrauch machen können. Es verhält sich damit wie etwa mit der Kraft, Wunder zu thun, die ja auch vom besonderen Beistande des heiligen Geistes herkommt; jedoch niemanden verpflichtet, weder sie zu benützen, noch ihr im einzelnen Falle Glauben zu schenken; man hält das Wunder für ein solches, je nach dem die Vernunft selber dazu antreibt.

In derselben Überzeugung, welche hier der Papst ausspricht, läßt die Kirche im Brevier lesen: „Der heilige Lehrer selber sagte zu seinem socius, dem Br. Reginaldus, was er wisse, das sei in ihm nicht sowohl durch das Studium oder durch die Arbeit erzeugt, sondern er halte es für von Gott empfangen.“ Und Wilhelm von Thoco erzählt dies ausführlicher: „Als er einß in Gegenwart seines socius und anderer Predigerbrüder in St. Severin war, auf einem Besitztume seiner Schwester, geriet er in Verzückung. Seine Seele ward erhoben, um Göttliches zu schauen. Und da er nun vollständig außer sich selbst, ganz und gar unbeweglich dastand, gingen alle zu staunen an; seine Schwester weinte, daß ihr Bruder plötzlich empfindungslos geworden und da sie nicht wußte, was selbem zugestoßen war, fragte sie den socius, was ihr Bruder habe. Dieser aber meinte, der letztere gerate häufig in Verzückung, wenn er in Betrachtung versunken sei; nie aber hätte es so lange gedauert wie jetzt. Nach etwa einer Stunde kam Thomas wieder zu sich und sagte im Vertrauen zu seinem socius allein: „Reginald, sage während meines Lebens nichts einem anderen davon, was ich Dir anvertrauen werde. Das Ende meines Schriftstellers ist gekommen; denn so Großes ist mir geoffenbart worden, daß alles, was ich schrieb und lehrte, mir Klein und gering vorkommt. Ich habe eben es gesehen, daß Gott mir mein Wissen verliehen; und Gott hat nun meinem Lehrer den Abschluß gegeben. Deshalb hoffe ich zu meinem Gott, Er werde, wie er nun meine Lehrtätigkeit beendet hat, auch bald mein Leben beenden.“

Wie Urban V. seinen „Willen“ ausgedrückt hat (volumus et injungimus), daß man des „besagten seligen Thomas“ Lehre als der Wahrheit und der katholischen Kirche voll entsprechend besolgen und verbreiten solle, ist bereits erwähnt worden. Der Papst fügt in seinem Breve noch den Grund für diesen seinen „Willen“ hinzu: „Von Gott ist Thomas mit Wissenschaft geschmückt worden; und Thomas seinerseits hat dann, indem er den Spuren Augustins folgte, die Kirche mit heiliger Lehre und Wissenschaft geschmückt.“

Pius V. sagt noch in der obenerwähnten Bulle: „Denn sowohl durch Wunderzeichen, mit welchen die göttliche Güte die ununterbrochenen Werke der Heiligkeit ihres Dieners Thomas verherrlichen wollte, als auch dadurch, daß der heilige Lehrer kraft seiner überaus sicheren und zuverlässigen Richtschnur der christlichen Lehre (certissima christianae regula doctrinae) unzählige Irrlehren niederschlug und die apostolische Kirche erleuchtete, ward unser Vorgänger Johannes XXII. bewogen, ihn in die Zahl der Heiligen aufzunehmen . . .; und seit dieser Zeit sind kraft der Wahrheit der Lehre des heiligen Thomas wieder viele Irrlehren, die entstanden waren, zu Schanden geworden.“ Danach ist also die Lehre des heiligen Thomas gemäß der Entscheidung des apostolischen Stuhles „die zuverlässigste Richtschnur der christlichen Lehre“.

Auch das Zeugnis Klemens VIII. ist bereits angerufen worden. Wir fügen aus dem zweiten Schreiben desselben an die Neapolitaner für jetzt die Worte hinzu: „Diese Ehrenbezeugung wird seinen mit bewunderungswürdiger Lehre verbundenen Tugenden mit vollem Rechte geschuldet. Und zwar legen für die Lehre desselben Zeugnis ab jene so sehr zahlreichen Bücher, welche er in kürzester Zeit beinahe in jedem Wissenszweige mit einzig dastehender Ordnung, staunenswerter Klarheit und ohne irgendwelchen Irrtum geschrieben hat; wobei hienieden die heiligen Apostel Petrus und Paulus zu ihm sprachen und auf Gottes Befehl einzelne Stellen ihm erklärten; und die, wie er selber dies hörte, nachher durch die Worte Christi gutgeheißen wurden.“

Endlich sagt Paulus V. im Jahre 1605 in einem Briefe an die Neapolitaner: „Wir freuen uns über alle Maßen im Herrn, daß die Verehrung des heiligen Thomas von Tag zu Tag wächst, jenes glanzvollen Kämpfers für die katholische Sache, mit dessen Schriften wie mit einem Schilde die streitende Kirche alle Geschosse der Feinde mit ruhmreichem Erfolge von sich ablenkt.“

Dazu tritt das Zeugnis des Konzils von Trient; wie dies Pius V. voraussetzt, der im erwähnten Dekrete behufs der Aufnahme des heiligen Thomas in die Zahl der „großen Kirchenlehrer“ ausdrücklich sagt: „Viele Häresien, die nach dem Tode des heiligen Thomas auftraten, wurden durch die Kraft und die Wahrheit seiner Lehre niedergeschlagen; was noch neulich aus den Dekreten des Tridentiner Konzils hervorgeht.“ Deshalb sagt Baronius (in notis ad Rom. Brev. 7. M.): „Raum kann man alle die Lobeserhebungen aufzählen, welche der auf der höchsten Stufe der Heiligkeit stehende und der gelehrteste aller Theologen um sich vereinigt hat; und kaum ist es zu sagen, wie hoch seine unantastbare Lehre von den Vätern des Tridentiner Konzils gefeiert worden ist.“

Bekannt ist jene Thatsache, welche Dibakus von Bavia als Augenzeuge in tom. II serm. de sanctis „de B. Thoma“ erzählt. Es wurde die einundzwanzigste Sitzung des Konzils gefeiert, in welcher die Legaten vorschlugen, es möge zum betreffenden Dekrete das hinzugefügt werden, was

ja allen bekannt und von keiner Seite in Zweifel gezogen werde, daß nämlich im letzten Abendmahle Christus seine Apostel zu Priestern geweiht habe mit den Worten: „Das thut zu meinem Gedächtnisse.“ Die Sache war spruchreif und eben sollte die feierliche Abstimmung stattfinden, als sich ein Bischof, dessen Namen Didacus nicht kennt, plötzlich erhob und sagte, ihm scheine, der heilige Thomas drücke III. qu. 73. art. 5 die Meinung aus, Christus, der Herr, habe mit jenen Worten nur sagen wollen, man solle jenes hochheilige Geheimnis zum Gedächtnisse an sein Leiden feiern. Die Stelle wird notiert. Das Buch wird herbeigebracht. Die Diskussion beginnt von neuem. Und da das Verständniß der betreffenden Stelle nicht ganz klar vorzuliegen schien, so hatte doch für die Väter des Konzils die Autorität allein des heiligen Thomas ein solches Gewicht, daß die Sitzung lieber aufgehoben und die Entscheidung verschoben wurde, als daß man etwas hätte definieren wollen, wenn auch nur ein Zweifel über das richtige Verständniß einer diesbezüglichen Stelle aus Thomas übrig geblieben wäre. Erst als man in aller Ruhe jene Stelle geprüft und nichts darin gefunden hatte, was gegen den beantragten Zusatz war, wurde die Sitzung wieder aufgenommen und das Urtheil gefällt.

Was sagen dazu jene, die ohne irgend welche Ängstlichkeit nicht nur Stellen aus Thomas unberücksichtigt lassen, deren Sinn angezweifelt wird, sondern solche Stellen beiseite liegen lassen, die gar keinen Zweifel zulassen und Hauptpunkte der Dogmatik, Moral und Philosophie betreffen? Die Gesamtkirche in ihrer feierlichsten Vertretung wird ängstlich und schiebt eine Entscheidung hinaus, welche bereits hinreichend besprochen und spruchreif ist, damit auch nicht einmal ein seinem Sinne nach zweifelhafter Text des heiligen Thomas unaufgeklärt bliebe! Ohne Zweifel war, wie oben Leo XIII. sagte, es der Geist des Thomas, welcher dieses Konzil, das für Jahrhunderte in Sachen des Heiles ausschlaggebend wurde, lenkte und leitete; und folglich ist der Geist der Kirche in jenen nicht, welche sich über oft sehr wichtige Stellen aus Thomas mit Leichtigkeit hinwegsetzen. Man kann von Thomas sagen, was Volusianus einst (ep. II.) von Augustin sagte: „Man hat ihn nicht gelesen, wenn man meint, er sei über etwas in Unkenntnis.“ *Logi deest, quiddid ab Augustino ignorari contigerit.*

§. 3.

Die Beschaffenheit der zuverlässigen Gewißheit, welche infolge der besonderen Approbation der Kirche mit der Lehre des heiligen Thomas verbunden ist.

Eine andere Frage erhebt sich aus dem Gesagten; nämlich die, wie beschaffen die Gewißheit sei, welche die Schriften des heiligen Thomas begleitet. Hier sind zwei Extreme zu vermeiden.

Es gab Gelehrte, und giebt deren wohl noch, die auf Grund einer so zahlreichen Menge der gewichtigsten Zeugnisse dafür hielten, daß, wer die dem heiligen Thomas entgegengesetzte Meinung verteidigte, vom Verdachte der Häresie nicht frei sein könne (vgl. Hieronymus Balbus, *de coronat. imperatoris* p. 28; Viescas in I. p. D. Thomae *disp. de ejus doctrina* dub. XI; Castro lib. 1 *adveraus haereses*).

Andere sind der Ansicht, die Lehre des heiligen Thomas sei nur approbiert als im allgemeinen nützlich und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ausgestattet; — nicht aber so, als ob sie nun durchaus frei von allem Irrthume wäre; zudem betreffe eine solche Billigung oder Approbation nicht alle und jede einzelne Behauptung des Verfassers, sondern gelte nur dessen Lehre im großen Ganzen.

Das erste Extrem legt der Lehre des heiligen Thomas ein zu großes Gewicht bei. Denn danach hätte die Kirche entweder jede einzelne Meinung des heiligen Lehrers autoritativ vor ihrem Richterstuhl geprüft und als Glaubensnorm aufgestellt; oder sie hätte im allgemeinen ex cathedra definiert, alles, was Thomas geschrieben, sei de fide. Beides ist offenbar nicht geschehen; wenn auch einzelne Meinungen des Aquinaten in späteren Konzilien dogmatisirt worden sind.

Das zweite Extrem geht offenbar im gegenteiligen Sinne zu weit. Denn ein solcher Nutzen und solche Wahrscheinlichkeit, wie die da erwähnte, würde auch ohne so eindringliche kirchliche Approbation die Lehre und die Ansichten des heiligen Thomas begleiten; ist ja dies auch bei manchen anderen Autoren der Fall. Hier aber handelt es sich darum, die Bestimmtheit der Gewißheit zu bestimmen, welche gerade aus einer so einzig eindringlichen und oft wiederholten Approbation entspringt. Das ist die Schwierigkeit.

Hier liegt nun vorerst die Auffassung der Art von Gewißheit vor, welche Suarez von der Lehre des heiligen Augustin hat, soweit die Gnade in Frage kommt. Denn nach dieser Seite hin hat die kirchliche Autorität eine ähnliche, ganz bestimmte Approbation ausgesprochen.

Suarez lehrt: 1) nicht die ganze Lehre Augustins sei in der Weise von der Kirche approbiert, daß niemand von derselben sich entfernen dürfe; denn Cölestin schreibt selber im Briefe an die Bischöfe Galliens: „Die tieferen und schwierigeren hier einschlagenden Fragen, welche des weiteren behandelt haben jene, die gegen die Häretiker kämpften, wollen wir nicht verachten, wie wir über sie auch nichts entscheiden.“ Also ist nicht die ganze Lehre Augustins, von dem in diesem Briefe die Rede ist, durch die Kirche approbiert. Das zeigt auch der Umstand, daß Leo I. an die Väter des zweiten Arausilanischen Konzils einige capita, einige Lehrpunkte aus den Büchern Augustins über die Gnadenfrage als zu definierende sendet; folgerichtig ist nicht alles unterschiedslos als solches approbiert worden. Vielmehr müsse man, so Suarez, bei der Lehre Augustins in demselben Grade alles für gewiß halten als es Beziehung hat zu den ausdrücklich approbierten Lehrpunkten.

Suarez fügt dann 2) hinzu: was auch immer Augustin in der Gnadenlehre als gewiß bezeichnet und als zum diesbezüglichen Glauben gehörig, das müsse man durchaus verteidigen und festhalten, wäre es auch nicht von der Kirche geradezu definiert; es zu leugnen, würde große Verwegenheit und hoher Leichtsinns sein; — 3) es sei nichts in der Lehre des heiligen Augustin, was nicht als wahrscheinlich verteidigt oder richtig erklärt werden könnte; — 4) der Meinung dieses heiligen Lehrers sei an und für sich, soweit er sie als wahr und wahrscheinlich immer und überall festhält, der Vorzug zu geben, wenn nicht die allgemeine Ansicht der Väter oder die Autorität der Kirche sich dagegen ausspricht, was selten oder niemals geschieht.

Was hier Suarez von Augustin sagt, das scheint auch mit Rücksicht auf Thomas Geltung zu haben; zumal Thomas den Fußstapfen des heiligen

Augustin, wie Urban V. es ausspricht, gefolgt ist, wie ein Schüler dem Lehrer. Danach aber wird niemand daran zweifeln können, daß sehr hohe Vorzüge die Lehre des heiligen Thomas vor anderen Autoren auszeichnen:

1) Die Lehre des heiligen Thomas schließt nichts offenbar Irrthümliches in sich ein und somit nichts, was nicht als wahrscheinlich verteidigt werden kann. Das folgt offenbar aus den Worten der Päpste. Denn eine Lehre, welche „sine ullo prorsus erroris“ ist, die als „die zuverlässigste Richtschnur der christlichen Lehre“ bezeichnet wird; welche „vermitteltst himmlischer Einsprechung vollendet worden“; welche die Kirche als eine von Christus dem Herrn selbst gutgeheißene anerkennt; welche sie „den Schild nennt, der alle Mähen der Häretiker vereitelt“; von der sie sagt, sie sei der Ausleger des göttlichen Willens, *interpres divinae voluntatis* und rücksichtlich deren sie betet, Gott möge ihr verleihen, sie zu verstehen; — eine solche Lehre kann keinen Irrtum einschließen. Das nämlich steht sich wie Ja und Nein gegenüber: „ohne allen Irrtum geschrieben sein“ und: einen Irrtum in sich enthalten. Entweder hätte also die Kirche mit Unüberlegtheit und ohne vorherige ernste Prüfung in mannigfachster Weise und zu den verschiedensten Zeiten so hohes Lob ausgesprochen; oder sie hätte mit Bewußtsein Lehrmeinungen empfohlen, welche unwahrscheinlich und nicht zu verteidigenden sind.

Man wendet dagegen ein, die Approbationen der Kirche hätten überhaupt nur Geltung im allgemeinen, für den größeren Teil der Lehre nämlich; sie schlossen nicht jede einzelne in der letzteren enthaltene Lehrmeinung ein. Und ebenso sei die Billigung Christi dahin zu verstehen, Thomas hätte in der Weise gut geschrieben, wie es dieses irdische Leben mit sich bringe, wobei einige Mängel, manche Unwissenheit und hie und da ein Irrtum nicht ausgeschlossen erscheine. Sonst würde ja Thomas, wenn diese Ausdrücke durchaus wörtlich genommen werden, über alle heiligen Väter zu stellen sein; was sicher einer gewissen Unzulässlichkeit nicht entbehren möchte.

Doch dieser Einwand ist gegenüber dem formellen Wortlaute der Approbationen keineswegs stichhaltig. Denn wären in der Lehre des heiligen Thomas, soweit sie in ihren einzelnen Theilen betrachtet wird, hie und da Irrtümer, so würde der Ausdruck, welcher ganz allgemein lautet, „durchaus (prorsus) ohne allen Irrtum,“ schon deshalb falsch sein, weil einzelne Irrtümer vorkommen; und dann wäre er noch dazu von dieser Seite her völlig unpassend und böte zu den größten Mißverständnissen Anlaß, weil, wenn einmal ein Teil der Lehre irrtümlich sein kann, man nicht wüßte, welcher es ist, und weil somit der eine von diesem, der andere von jenem Theile sagen könnte, es sei da ein Irrtum; es wäre also ein solcher Ausdruck ganz im allgemeinen — und damit alle ähnlichen der Päpste, die ja niemals eine Ausnahme machen, sondern immer die ganze Lehre des heiligen Thomas unter den verschiedensten Rücksichten empfehlen — falsch. Jede dieser Approbationen wäre für die Praxis von keinem Nutzen.

Man möge sich zudem erinnern, wie Celestin über Augustin nach Gallien schreibt: „Ihn hat nie auch nur das Gerücht, daß er eine häretische Meinung verteidigt hätte, befeckt, der da, wie wir uns wohl erinnern, eine so hohe Wissenschaft besaß, daß er auch von meinen Vorgängern unter die größten Kirchenlehrer gerechnet wurde.“ Es könnte also bei dieser allgemeinen Aussage jemand sprechen, nur für den größeren Teil der betreffenden Lehre des heiligen Augustin gelte dies, nicht von seiner ganzen Lehre über die Gnade; und man wäre dann, da jeder einen beliebigen Teil von diesem

größeren Teile ausnehmen könnte, nach einem solchen päpstlichen Spruche ebenso weit wie vorher. Was der eine Hieronymus über Gregor von Nazianz und, wie Thomas hinzufügt, (I. p. qu. 61. art. 3.) auch von Athanasius sagt, „daß niemand noch es gewagt, sie der Häresie zu bezichtigen; so groß sei ihre Autorität;“ das unterschreiben sonderbarerweise alle ohne diese Klausel: „für den größeren Teil der Lehre“. Die Kirche aber hat doch eine größere Autorität wie ein einzelner ihrer Lehrer und selbst wie alle zusammen. Also wenn die Kirche in ihrem höchsten Organe in den mannigfachen Wendungen sagt, „in Thomas sei kein Irrtum“, „seine Lehre sei von Gott“ zc., so darf man da keinerlei Ausnahme machen; sonst bezichtigt man die Kirche selbst der Nachlässigkeit oder der Konnivenz für den Irrtum.

2) Wir müssen jetzt noch im besonderen den Sinn feststellen, wie die Kirche es meint, die betreffende Lehre sei „ohne Irrtum“. Denn der fünfte und sechste Grad der Approbation (vgl. oben) bleibt für Thomas ausgeschlossen. Die Kirche hat mit diesen Ausdrücken nicht sagen wollen, daß sie nach eingehender sachgemäßer Untersuchung die dem heiligen Thomas entgegenstehenden Meinungen als häretisch verwerfe. Der Glaube des einzelnen ist durch den bloßen Wortlaut des heiligen Thomas nicht im mindesten gebunden, so weit nicht etwa in gewissen Fällen andere Umstände hinzutreten wie Konzilsentscheidungen u. dgl. Der Unterschied stellt sich schließlich folgendermaßen heraus.

Bestimmt die Kirche, daß eine irgend welche Meinung Glaubensnorm sei, so fügt sie dadurch zu der Gewißheit, welche aus den betreffenden theologischen Gründen fließt, eine übernatürliche Gewißheit hinzu. Die Gewißheit aber, welche von einer besonderen kirchlichen Approbation, wie die bei Augustin, bei Thomas ausgeht, bestätigt in den davon betroffenen Meinungen nur lediglich jene Zuverlässigkeit oder Gewißheit, welche aus den angegebenen Gründen selber bereits hervorgeht. Bieten solche Gründe nur Wahrscheinlichkeit, so befähigt die besagte Approbation der Kirche diese Stufe der Zuverlässigkeit: die Wahrscheinlichkeit. Führen die Gründe ihrer Natur nach zu einer vernünftigen Gewißheit, so befähigt die Approbation der Kirche diese weitere Zuverlässigkeit. Sie verleiht also anstatt der bisherigen in den Gründen enthaltenen Wahrscheinlichkeit keine volle Gewißheit oder auch nur größere Wahrscheinlichkeit; und die Gewißheit erhebt sie nicht zum Glauben.

Eine solche Approbation steht sonach auf derselben Stufe, wie wenn ein erfahrener Lehrer seinem Schüler ein Buch in die Hand giebt und sagt: „Dies das nur; ich kann Dir versichern, ich habe in dem Buche keinen Irrtum gefunden.“ Damit will der Lehrer ausdrücken, daß nach seiner Ansicht das Gewicht der Gründe wirklich zu dem Ergebnisse führt, welches der Autor damit erreichen will; mag es gelten, eine bloße Hypothese annehmbar zu machen, oder mag etwas mit metaphysischer Gewalt bewiesen werden sollen.

So etwa sagt bei Thomas die Kirche und ermutigt uns damit, seine Schriften eifrig zu lesen: Nimm diese Schriften nur in die Hand; da ist kein Irrtum; was der Autor beweisen will und soweit er beweisen will, dazu führen in der That seine Gründe. Damit ist also nicht ausgesprochen, daß eine noch höhere Gewalt unserem Geiste von vornherein eine Zustimmung abzwängen möchte; sondern es liegt darin nur die Aufforderung, mit Vertrauen ans Werk zu gehen. Gefallen uns in einem besonderen Falle die Gründe nicht, so ist für uns gar kein Anlaß vorhanden, dem

Ergebnisse daraus fließenden aus dem einzigen Grunde zuzustimmen; weil nun die Kirche einmal meint, es sei in Thomas kein Irrthum vorhanden. Wir können ruhig der gegentheiligen Meinung folgen gemäß den Gründen, die uns einleuchten.

Freilich wird die Stimme der Kirche uns zur Vorsicht mahnen. Wir werden nochmals die Gründe, welche Thomas vorlegt, prüfen; wir werden die betreffende Meinung mit der anderen vergleichen, mehr Mißtrauen auf die eigene Vernunft haben und mehr zu Gott beten, damit wir zum richtigen Verständnisse kommen. Dieses Verständnis aber muß sich schließlich immer auf die inneren Gründe stützen. Höchstens kann die Stimme der Kirche die Ursache sein, daß wir Thomas als eine wissenschaftliche Autorität höher stellen als andere; aber da eine solche Autorität selber ein wissenschaftlicher Grund ist für vernünftige Zustimmung, so kommt dies immer wieder auf dasselbe hinaus. Es ist bei solcher Approbation an und für sich nicht von etwas Übernatürlichem die Rede.

Sonach kann es geschehen, daß, wo die Gründe den heiligen Thomas nur bis zu einem Wahrscheinlichkeitsergebnisse führten, wir, zumal in der Naturwissenschaft, auf Grund neuerer Erfahrungen, zu natürlicher Gewißheit gelangen und so in gewissem Sinne den Heiligen noch vollenden. Die Kirche besagt mit ihrer speciellen Approbation nichts anderes als dies: Wer dem Thomas folgt, kann ruhig sein; die Gründe, die ihn geleitet haben, sind in allen einzelnen Fällen kräftige, wahrhafte Gründe, welche nicht in die Irre, sondern zur Wahrheit zu führen geeignet sind. „Ich kenne diese Werke,“ sagt gleichsam die Kirche, die höchste Lehrerin auf Erden, „du wirst sie zu deinem Nutzen lesen und durch dieselben in keiner Weise auf einen falschen Weg geraten.“ Nicht unsere Vernunft zur Trägheit verurtheilen will die Kirche durch eine so glanzvolle Approbation, sondern sie zu erhöhter Arbeit bestimmen; wie der Wanderer um so freudiger geht, je sicherer er ist, daß der Weg, den er wandelt, der richtige sei. Der Geist dürftet nach Wahrheit. Der Zweifel vermindert diesen Durst. Die Gewißheit reizt den Geist, immer mehr zu erkennen.

Ebenso verhält es sich mit den angeführten Worten des Herrn. Wer wollte sagen, wenn der Heiland zu Simon (Luk. 7) spricht: „Recht hast Du geurtheilt“ oder (Joh. 4): „Das hast Du gut gesagt;“ daß Simon oder das schuldige Samaritanerweib zum Theil falsch geurtheilt oder geantwortet hätte! Dies gilt analog auch hier. Wenn der Herr zu Thomas spricht: „Gut hast Du geschrieben,“ so ist es damit unverträglich, daß er zum Theil schlecht oder irrtümlich geschrieben hätte. Aber damit bekräftigt der Heiland immer nur das Gewicht der Gründe für die Behauptungen des heiligen Thomas, wie ein solches Gewicht bereits vorliegt. Er ladet nur gewissermaßen ein, doch ja mit Aufmerksamkeit diese Gründe zu prüfen. Weiter fügt er keine qualitativ höhere Gewißheit hinzu.

Der Vorwurf, man stelle den heiligen Thomas auf diese Weise über die heiligen Väter, fällt damit von selbst zusammen. Denn die Gründe, welche die Väter für die katholische Wahrheit anführen, hat eben Thomas nur gesammelt und in ein Ganzes gebracht; wie Urban V. rückfichtlich des heiligen Augustin sagt, „Thomas sei den Fußstapfen Augustins gefolgt;“ und wie Leo XIII. oben aus Rajetan die schöne Stelle II. II. qu. 149. art. 4 anführte. Thomas selbst aber sprach kurz vor seinem Tode zu seinem socius, dem Bruder Reginaldus (s. oben): „Ich hätte wohl noch weitere Fortschritte machen und anderen durch meine Lehre noch nützlicher sein können auf

Grund dessen, was mir Gott jetzt geoffenbart hat. Aber es gefiel Gott, meine Lehrthätigkeit abzuschließen in dem Augenblicke, da es ihm gefiel, mir das Geheimnis einer höher gearteten Wissenschaft zu offenbaren. Und deshalb hat Gott mir Unwürdigem mehr verliehen als den übrigen Lehrern der katholischen Wahrheit, die länger auf dieser Erde lebten, weil ich früher als die anderen dieses Leben verlassen und in die ewige Herrlichkeit einreten sollte."

Allen heiligen Vätern hat sich Thomas gelehrig unterworfen, zu aller Füßen hat er gekniet, auf ihrer aller Fußstapfen hat er geachtet. „Wer ist größer, der da dient, oder der an der Tafel sitzt?“ Das ist die Frage, die hier berregt wird. Thomas hat gedient an der Tafel der Weisheit, wie sie in der heiligen Kirche aufgeschlagen ist. Und Gott hat ihn erhöht.

3) Die Billigung der Kirche schließt endlich nicht allein ein negatives Moment ein, daß nämlich in Thomas nichts sei, was nicht verteidigt werden könne; sondern sie besagt auch etwas Positives. Seine Lehre ist nämlich allen anderen vorzuziehen mit Rücksicht auf die Kraft der Gründe für die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit einer Meinung; dann mit Rücksicht auf die befolgte Methode in der Anordnung der verschiedenen Untersuchungen untereinander; ferner in der zutreffenden Behandlungsweise der Schwierigkeiten und in der Art und Weise, die Glaubensobjekte zu verteidigen. In diesen Beziehungen ist sie mehr der Wahrheit gemäß und dient mehr der katholischen Offenbarung.

Das Gleiche sagt Suarez oben von der Doktrin Augustins. Für Thomas ergibt sich dies aus den Worten der einzelnen bereits erwähnten und teilweise auch von Leo XIII. citierten päpstlichen Dokumente. Denn das Urteil der Kirche und die ausdrückliche Bestimmung des Apostolischen Stuhles überwiegt an Gewicht die übereinstimmende Ansicht aller Kirchenlehrer. Wenn aber die Gesamtheit der Väter und heiligen Lehrer verkünden würde, eine Lehre sei „frei von Irrtum“, „eine zuverlässige gewisse Richtschnur der christlichen Lehre“ u. s. w., so würde niemand das Gegentheil zu behaupten wagen. „Der Gebrauch der Kirche,“ sagt Thomas selber (II. qu. II. art. 12), „soll in allem beachtet werden und hat die allergrößte Autorität, weil eben die Lehre der katholischen Lehrer alle Autorität von der Kirche hat; also muß deren Urteil mehr gelten, als das des Hieronymus, Augustinus u.“

Damit von vornherein dem Einwurfe vorgebeugt werde, durch einen solchen Vorzug und durch einen solchen Sinn der kirchlichen Approbation werde dann die Lehre jedes anderen Autors überflüssig; das sei aber nicht der Sinn der Kirche, die ja auch den heiligen Bonaventura u. a. gelobt habe, trotzdem derselbe nicht in allem dem Thomas folge; — möchten wir auf das in 2) Gesagte hinweisen. Was Thomas bloß mit Wahrscheinlichkeitsgründen beweist, das wird durch die Approbation nicht gewiß; sondern bleibt auf seiner Stufe der Wahrscheinlichkeit. Damit aber ist zugleich ausgesprochen, daß in der betreffenden Ansicht etwas anderes ebenfalls wahrscheinlich sei oder auch wahrscheinlicher. Die Approbation fügt keine Art Gewißheit zu der inneren Stufe von Zuverlässigkeit hinzu; sie bestätigt lediglich, daß die Gründe, welche Thomas anführt, wirklich ihr Gewicht haben, um zur Wahrheit zu führen.

So will auch Christus, wenn Er zur Samaritanerin spricht: „Gut hast du gesprochen,“ damit nicht sagen, der heilige Geist unmittelbar hätte diese Worte auf ihre Zunge gelegt; sondern nur, daß sie, freilich immer unter dem

Beistande des Geistes, den natürlichen Gründen gemäß und entsprechend geantwortet habe. Und wenn Paulus den Ausspruch: „Die Kretenser sind immer lügenerisch“ approbiert mit den Worten: „Dieses Zeugnis ist wahr;“ — so macht dies nicht, daß jene, die dies sagten, gottbegeisterte Propheten waren wie die kanonischen Autoren, in denen der heilige Geist die Feder führte oder diktirte; es bestätigt Paulus nur damit, diese und ähnliche Aussprüche seien der natürlichen Sachlage angemessen. Und wer es sagen wollte, dieses Zeugnis sei falsch, der würde nicht nur denen widersprechen, die es vorgebracht, sondern auch dem Apostel. Wer also sagen würde, die Gründe, welche Thomas anführt, seien ungeeignet, zu einer Wahrscheinlichkeit oder zu irgend welcher Gewißheit hinzuleiten, sondern sie führten zum Gegenteil, nämlich in die Irre; der würde zugleich dem Urtheile der Kirche widersprechen.

Als Lehre ist die Wahrheit in Thomas von der Kirche und Christo approbiert; und zwar speciell als Lehre; d. h. als Wahrheit, die auf Vernunftgründe sich stützt und durch Vernunftgründe weiter verbreitet wird. Nicht als reine Behauptungen sind die Meinungen des heiligen Thomas empfohlen, wie etwa die kanonischen Schriften, bei denen der ausreichende Grund ihrer Aussprüche schließlich immer die Inspiration für sich allein in maßgebendster Weise ist.

4) Daraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, ob, wer gegen Thomas lehrt, eine kirchliche Censur verdient. Wer die Lehre des heiligen Thomas von vornherein verachten und schmähen würde oder ohne weiteres, ohne nämlich auf die Gründe, die Thomas anführt, und auf ihren Einfluß Rücksicht zu nehmen, sagen wollte, Thomas lehre Irrtümer, seine Meinungen seien gar nicht zu verteidigen; — der würde wohl, wenn von allen anderen Umständen abgesehen wird, nicht leicht einer Censur entgehen; nämlich der des Leichtsinns, der *temeritas*, oder der Verachtung gegenüber dem, was die Kirche durch ihre Entscheidung positiv approbiert hat.

Wer aber aus Gründen eine beliebige Reinigung des heiligen Thomas, die nicht etwa anderweitig Dogma geworden ist, verläßt, der verdient nicht die geringste Censur, wie ja z. B. Scotus in vielen Dingen die Meinung des Aquinaten bekämpft, jedoch mit Bescheidenheit und ohne irgend welche spöttische Mißachtung.

So hat die Kirche, besorgt nach allen Seiten hin, daß dem Verdienste nach Gehühr sein Recht werde, ohne damit anderen Rechten zu nahe zu treten, gemäß jener Richtschnur die Werke des Aquinaten in besonderer Weise gebilligt, welche sich am unmittelbarsten von der „wahren Sonne der Gerechtigkeit“ ableitet. Was ist Gott für die Welt zu allererst? Der wirkende Grund. Und erst, soweit Er in einem geschöpflichen Wesen wirkender Grund ist, bildet Er auch für dieses selbe Wesen das Ziel, das Exemplar, die Hoffnung, der Gegenstand der Kenntnis, der Liebe, der Seligkeit, die Vollendung aller Vorzüge, die Er ihm mitteilen wil. Weil die Gründe, welche Gott in den Geschöpfen niedergelegt hat, je nach dem Gewichte und der Tragweite eines jeden Thomas unter Gottes Beistand erfasst und soweit ihre geschaffene Kraft reicht, möglichst verfolgt hat; — deshalb und unter dieser Maßgabe wird er von der Kirche anerkannt und lann, wie ja auch die von Gott in die Dinge gelegten Gründe immer die nämlichen bleiben, in Wahrheit auf ihn angewandt werden das Wort der Schrift:

„Der tugendhafte heilige Mann bleibt in der Weisheit wie in der Sonne; der Thor verändert sich wie der Mond.“

Drittes Kapitel.

Die inneren Gründe der Bedeutung der „Summa“ und ihrer maßgebenden Stellung in der Wissenschaft.

„Weshalb überragt der eine Tag den anderen und das eine Licht wieder ist heller wie das andere und ein Jahr ist wärmer wie das andere; trotzdem all dies von der einen Sonne kommt? Von der Wissenschaft des Herrn ist dies alles getrennt worden, nachdem einmal die Sonne gemacht war?“ (Ekkli. 33, 7.) Was ist der Tag, welcher durch die Vermittlung der Nacht mit dem anderen Tage abwechselt, anders wie die stofflichen sichtbaren Seinskreise, die uns umgeben! Tag sind sie, insoweit sie Gottes Einfluß in sich tragen und der von Gott gegebenen Wesensform und Schönheit gemäß thätig sind; — Nacht, insoweit sie von sich aus das Nichts, den Grund des Wechsels und der Wandlung enthalten!

Und „das Licht, welches vom Lichte überragt ist“, das Mondlicht, welches vom Sonnenlicht übertroffen wird, und wovon jenes für die Nacht, dieses für den Tag bestimmt erscheint; was anders drückt es aus als die geistigen Substanzen; die da immerdar Licht bleiben und auch wenn sie fallen, das volle natürliche Licht ihrer geistigen Natur bewahren! Aber wie ein Stern vom anderen sich unterscheidet im Glanze, so auch sind diese reinen Substanzen untereinander im geistigen Glanze erhabenen Wissens verschieden. Sie leuchten zwar immer und wirken auf die vergänglichen Dinge vermöge ihres Wissens fortwährend ein. Aber Mondlicht oder Abendlicht, sagt Augustin, ist dieses Wissen, soweit es von ihrer Natur kommt und demnach auch im gefallenem Engel bleibt. Helleuchtendes Tageslicht ist es, wenn über ihre Natur hinaus Gott mittelst der seligen Anschauung in den Engeln strahlt und wenn somit ihr Wirken auf das Stoffliche in übernatürlichen Ursachen wurzelt.

Das Jahr endlich umfaßt alles: Tag und Nacht, Himmel und Erde, das Dunkel des Stoffes und das Leuchten der Sternenwelt, Leib und Geist; das Jahr bemißt alles, was an froher frischer Thätigkeit mit jedem dieser geschaffenen Wesen verbunden erscheint. Das ist der in der Welt bestehende erhabene Einfluß der ersten Ursache.

Nach den verborgenen Dekreten der göttlichen Weisheit giebt es Jahre, von denen der Psalmist sagt: „Mein Unvollkommenes sahen Deine Augen und in Deinem Buche ist alles geschrieben: Tage werden gebildet werden und niemand in ihnen.“ Es kommen Jahre nämlich, wo das heilige Licht des Himmels von der Erde hinweggenommen zu sein scheint; wo „Lüge und Trug, Mord und Totschlag, Schmutz und Ehebruch“ das Scepter zu führen und „der Gott Israels zu schlafen“ scheint. Aber nein; „Er wird nicht schlafen, der da Israel behütet.“ Es kommen wieder andere Jahre, wo „das Jahrhundert im Leuchten des göttlichen Antlitzes strahlt“; wo die Auserwählten um so zahlreicher sind und um so gewaltiger herrschen, je mehr die Menschen Zeuge waren, was aus der Welt wird, wenn sie Gott verläßt; und somit „diese Welt“ nach dem Ausbruche des Apostels „ohne Gott ist“.

So ist ein Jahr fruchtbarer, wärmer, reicher wie das andere; und dwo ist nur „eine Sonne der Gerechtigkeit“ vorhanden, von welcher dieser Unterschied kommt. Denn frei wirkt Gott. „Was Er will, thut Er“ und zu der Zeit und unter den Verhältnissen, wie Er es beschlossen, „fließt die Myrthe des Segens reichlicher von seiner Hand;“ sie ertödet die Fäulnis der Sünde und bewahrt den guten Samen in der Seele, daß dieser ohne Hindernis sich entwickeln kann; — während jedoch was immer an Gutem auch in anderen Zeiten besteht, ebenfalls von dieser hellleuchtenden Sonne und von ihren jede andere Wirksamkeit belebenden und befruchtenden Strahlen kommt. Erst unter dieser einwirkenden Kraft der höchsten Weisheit wird es offenbar, wie durch das Wissen Gottes jedem Dinge sein Wesen und jedem Seinskreise sein eigentümlicher Charakter verliehen worden, so daß das eine Kraft seiner Natur und der ihm eigenen Wirkungsweise durchaus getrennt ist vom anderen, und daß trotzdem alle Dinge als verbunden erscheinen, soweit sie alle unter der gemeinschaftlichen, sie insgesamt in ihren Verschiedenheiten begründenden und erhaltenden „Sonne“, unter Gottes wirkender Kraft stehen. *Scientia separati sunt facto sole.*

In Thomas strahlt in besonders eigener Weise ein Abglanz dieses geistigen Sonnenlichtes. Nach allen Seiten hin bringt das von ihm ausgehende Licht der Weisheit und des Wissens. Er zeigt so recht, in welcher Weise ein Wesen, ein Seinskreis verschieden ist vom anderen, *scientia separati sunt*; und wie diese Verschiedenheit, anstatt minder zu werden, erst recht lebendig hervortritt, wenn überall die Kraft der ersten Ursache als die allumfassende, jegliche andere Ursache in der ihr eigenen Kraft bewahrende und von vorherein für jegliche Thätigkeit an absoluter erster Stelle bestimmende gemäß ihrer Schrankenlosigkeit betrachtet wird. Da erst tritt so recht die Schönheit der Schöpfung, die im höchsten Grade harmonische Einheit im Wirken zugleich mit einer unberechenbaren Vielheit in den Naturen und Wesenheiten, klar und hell vor die Augen des Geistes. Die Welt wird bei Thomas beherrscht von der wahrhaft katholischen, d. h. allumfassenden Wahrheit, die nichts ausschließt und für die nichts überflüssig ist.

§. 1.

Die Berechtigung des hier der Summa gegebenen Titels: „Katholische Wahrheit“ im allgemeinen.

Es giebt einen Irrtum in unseren Tagen, welcher im stillen sich immer weiter verbreitet und auf den wohl des öfteren hingewiesen wird, dessen Bekämpfung aber nicht mit der rechten Kraft und Entschiedenheit geschieht. Innerhalb der katholischen Kirche giebt er die Grundlage ab und ist so recht eigentlich die Natur und das Wesen des sogenannten liberalen Katholizismus. Außerhalb der Kirche wird er wie eine Art selbstverständlicher Wahrheit behandelt oder wie ein durchaus sicherstehendes Ergebnis der modernen Forschung. Dieser Irrtum besteht darin, daß man meint, die katholische Kirche sei ebenso eine Entwicklungsform des menschlichen Geistes oder auch selbst der übernatürlichen Wahrheit wie der Buddhismus, Mohammedanismus, Parnismus, Protestantismus, Calvinismus u. a. m. Jede dieser Entwicklungsformen sei berechtigt und eine jede von ihnen habe eine ihr eigene Seite

der Wahrheit; sie könnten gut nebeneinander bestehen und die eigentliche Toleranz sei, das Gute in allen diesen Formen anzuerkennen; — eine Kirche, die von einem jeden dieser religiösen Systeme nur das Gute und Wahre nehme mit Auslassung des Falschen und Beschränkten, sei erst von der Zukunft, von dem Fortschritte der Menschheit zu erwarten.

Um dann diesem Irrtume einen Schein von Berechtigung zu geben, werden alle Wahrheiten, die irgend einmal bei irgend einem Volke maßgebenden Wert hatten, hervorgehoben und daraufhin gesagt: Hier seht ihr klar, woher die Wahrheiten kommen, welche heute die christliche Kirche lehrt; die Taufe ist bereits bei den Persern; die Dreieinigkeit kommt von Buddha; die Unsterblichkeit der Seele von den Agyptern; von der Eucharistie sind Spuren bei vielen alten Völkern; die Kirche hat diese Wahrheiten nur gesammelt und mit der Zeit vertieft, entwickelt, weitergeführt, ist jedoch auf diesem Wege ebensowenig frei von Irrtum geblieben, wie diese alten Systeme.

Dementgegen muß der eigentliche Charakter der heiligen Kirche als einer katholischen, d. h. wahrhaft allgemeinen scharf hervorgehoben werden. Hier liegt ein Zeichen der besonderen Vorsehung Gottes vor. Alle möglichen Namen hat man ihr genommen und den Sekten gegeben. Keine Sekte aber hat sich einfach als „katholisch“ bezeichnet. Dies stellte bereits Augustin fest; eben dasselbe können wir als festgestellt betrachten bis auf unsere Zeiten. Die Namen der Sekten schließen immer eine Art Beschränkung in sich ein. Die katholische Kirche allein nennt sich rein und ohne irgend welche Bedingung „katholisch“; und fügt sie „römisch-katholisch“ hinzu, so deutet sie damit nicht auf irgend welche Beschränkung hin, sondern auf die Quelle ihrer grenzenlosen Allgemeinheit und auf den unerschütterlichen Grund, weshalb sie niemals dieser Allgemeinheit verlustig gehen kann. Das Wort des Herrn kann nicht vereitelt werden: „Du bist Petrus; und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“

Das Verhältnis, in welchem die besonderen, bei irgend einem Volke aufbewahrten Wahrheiten zur „katholischen Wahrheit“ stehen, können wir uns aus Ezech. 37 erschließen.

„Es ward über mich die Hand des Herrn und führte mich hinaus im Geiste des Herrn: und sie geleitete mich bis in die Mitte eines Feldes, welches voll von Gebeinen war. Und sie führte mich durch diese herum im Kreise; es waren aber deren sehr viele auf dem Boden und ausgedorrt waren sie im höchsten Grade. Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn; meinst du wohl, daß diese Gebeine Leben erhalten werden? Und ich sprach: Herr, mein Gott, du weißt dies. Und Er sprach zu mir: Prophezeie von diesen Gebeinen und du wirst zu ihnen sagen: Ausgedorrte Gebeine; höret das Wort des Herrn. Das sagt Gott, der Herr, zu diesen Gebeinen: Siehe da; Lebensgeist will ich senden in euch und ihr werdet leben. Und ich werde über euch Nerven geben und Fleisch wachsen lassen über euch und Haut darüber ziehen und Geist will ich euch verleihen und ihr werdet leben und wissen sollet ihr, daß ich der Herr bin. Und ich prophezeite, wie es mir vorgeschrieben worden war: es entstand aber ein Geräusch, während ich sprach und siehe da Bewegung; und Wein trat zu Wein, ein jegliches zu seinem Gelenk. Und ich sah; und siehe da Nerven und Fleisch erstanden auf den Gebeinen; und Haut spannte sich aus über ihnen, Geist aber hatten sie noch nicht. Und Er sprach zu mir: Prophezeie zum Geiste hin, prophezeie,

Menschensohn, und sage zum Geiste: So spricht der Herr: Komme Geist, von den vier Windgegenden her und sei Lebenshauch in diesen toten Gebeinen; und sie sollen leben. Und ich prophezeite, wie mir der Herr vorgeschrieben: und Geist trat hinein und sie lebten und auf ihren Füßen standen sie aufrecht da, ein großes, überaus zahlreiches Heer.“

Solch' trodrene ausgeborrte Gebeine sind die einzelnen Wahrheiten, wie sie auf dem weiten Felde des Erdbodens bei den verschiedenen Völkern, in den einzelnen philosophischen Systemen und religiösen Sekten herumliegen. Ohne Fähigkeit Frucht hervorzubringen liegen sie da, im höchsten Grade ausgetrocknet, die eine Wahrheit getrennt von der anderen, die eine in ihrer Beschränktheit im Gegensatz zur anderen.

Daß der Geist in sie trete, welcher in der katholischen Kirche weht, der „Geist der Wahrheit, der da einführt in alle Wahrheit“; und es „wird Bewegung in diese trockenen Gebeine kommen und Wein wird zu Wein treten, ein jegliches an sein Gelenk“.

Man solle ja nicht meinen, es sei ein Beweis gegen die katholische Wahrheit erbracht worden, wenn man in irgend welchen alten Dokumenten eine Wahrheit ausgesprochen findet, die auch in der Kirche gelehrt wird, als ob eben die Kirche oder Christus selber solche Wahrheiten nur von den verschiedensten Seiten her eingesammelt hätte! Gerade daß in der Kirche eben alle jene Wahrheiten Platz haben und von der Kirche erst ihre Verbindung und befruchtende Kraft erhalten, dies ist der augenscheinlichste Beweis dafür, daß sie auf der einen ewigen Wahrheit als auf ihrem unerschütterlichen Fundamente ruht und daß jener eine Geist sie regiert, der alle Wahrheit kennt und durchdringt.

Ober enthält ein Bau, wenn allein seine materiellen Bestandteile beachtet werden, etwas anderes noch, wie das, was der Maurer, der Schreiner, der Schlosser und wie die einzelnen Handwerke und Künste alle heißen, hergestellt haben? Gewiß nicht! Kommt deshalb der Bau als solcher vom Maurer, vom Schreiner, vom Schlosser oder von irgend einem dieser Arbeiter, denen die Herstellung eines einzelnen Theiles zugehört? Durchaus nicht! Das Ganze besteht wohl aus seinen Theilen, aber nicht von einem der Theile kommt das Ganze; sondern vielmehr ist der Plan des Ganzen die Ursache für die Gestaltung eines jeden der Theile.

Die Armee besteht aus z. B. zehn Armeecorps, nicht mehr und nicht minder. Ist deshalb jeder Corpskommandant ebensoviel wie der Feldherr? Ober schöpft aus den Corpskommandanten der Feldherr den Feldzugsplan? Offenbar nicht! Die Seele fügt in ähnlicher Weise kein einziges neues Glied zum Körper hinzu; aber deshalb ist die Seele nicht gleichbedeutend mit einem beliebigen Gliede des Körpers, sondern gerade weil sie das gesamte Ganze, weil sie alle Glieder beherrscht, ist sie durchaus anderer Natur wie jedes der Körperglieder.

Gleichwie die Kraft, welche im Befehlshaber der ganzen Armee vorwaltet, anders geartet ist als die in jedem seiner näheren oder entfernteren Unterbefehlshabern, wie sie anders geartet ist, auch als die eines jeden seiner Soldaten, trotzdem seine Armee nur diese selben Soldaten oder Unterbefehlshaber zählt; — gleichwie die Kraft des Baumeisters eine andere geartete ist als die eines am Bau beschäftigten Handwerkers und als die all dieser Handwerker und Künstler zusammen; denn er umfaßt das Ganze, der Blick eines jeden von diesen aber ist allein auf einen beschränkten Teil gerichtet; — gleichwie die Seele anders geartet ist in ihrer Kraft wie

die Glieder des Körpers, denn sie erstreckt sich auf alle Glieder insgesamt, während das eine Glied als solches dem anderen in seiner Verrichtung vielmehr oft entgegengesetzt ist; — so etwa verhält es sich mit der Wahrheit in der katholischen Kirche.

Will die moderne Wissenschaft sich darauf stützen, daß einzelne Wahrheiten, die in der Kirche gepredigt werden, bereits auf den assyrischen, babylonischen, ägyptischen Denkmälern der Vorzeit verzeichnet stehen, so trägt sie eben ihren Anteil zu dem Gewichte bei, welches auch von der Geschichte, von den nackten Thatfachen her den Beweis zu einem erdrückenden macht, daß unsere Kirche die wahrhaft katholische ist, daß in ihr alle Wahrheit sich befindet. Der Baumeister, welcher den Plan des Ganzen hat, kann gar nicht aus den einzelnen Handwerkern seinen Plan schöpfen. Der Feldherr seinerseits teilt den Corpskommandanten mit, was sie zu thun haben. In ihm ruhen alle einzelnen Bewegungen der letzteren; nicht als ob aus ihnen sein Befehl sich herleite, sondern ganz im Gegenteil, weil diese Bewegungen in seiner Feldherrnkraft gegründet sind.

Gerade weil die Kirche alle Wahrheiten in sich schließt, welche irgendwo als solche erkannt werden, eben deshalb muß eine vollauf andersgeartete Kraft in ihr walten, wie in einer jeden dieser einzelnen Wahrheiten, die in einem besonderen Volke, in einem besonderen philosophischen Systeme, in einer besonderen Sekte sich vorfinden. Keine einzelne aus der Natur irgendwie geschöpfte Wahrheit kann alle Wahrheit in sich vereinigen, denn die Natur eines jeden Dinges ist beschränkt. Und mag man noch so viele solcher Wahrheiten verbinden, so kann etwas Beschränktes zum Beschränkten hinzugefügt immer nur etwas Beschränktes ergeben. Keinerlei natürliche Kraft also kann die Kirche zu einer wirklich katholischen, d. h. alle Wahrheit notwendig umfassenden machen. Und deshalb ist keine Sekte, kein natürlich vernünftiges System, keine irgend welche auf dem Boden der bloßen Natur stehende Anstalt jemals in Wahrheit katholisch gewesen und kann es niemals sein. Wie vom Instinkte getrieben, hat sich keine so genannt.

Die Kirche ist katholisch, weil die eine übernatürliche, über alle Natur sich erstreckende Kraft sie belebt. Wie der Prophet das so treffend oben andeutet! Viele Gebeine sind da, aber nur zu einem Geiste hin wird prophezeit. Ein unermesslich zahlreiches Heer von Wahrheiten steht auf vom Tode und sammelt sich unter dem Donner der apostolischen Worte. Und jede Wahrheit wird da lebendig gemacht, Fruchtbarkeit wird ihr verliehen, sie wird, wie Paulus sich ausdrückt, „zur Wahrheit der Liebe“, durch ein und denselben Geist.

Von den vier Weltgegenden, von allen Richtungen her kommen sie. Aber der eine Geist waltet, belebt, richtet auf nach allen Seiten hin. Es ist derselbe Geist, „durch dessen Wissen einst die Dinge und Seinskreise getrennt worden, nachdem der Augenblick gekommen war, wo die Sonne der Gerechtigkeit es so gewollt facta sole.“ Dieser Geist sammelt das Zerstreute, richtet auf das Gebrochene, befruchtet das Verdorrene, stärkt und kräftigt das Schwache, erweckt das Tote.

„Und Fleisch soll wachsen über euch.“ Das „Fleisch“ des göttlichen, menschgewordenen Wortes steigt über diese trockenen Knochen auf; es verbreitet sich über alle natürliche Wahrheiten in den Sacramenten und Sacramentalien; es verschönert und erhellt jegliche Wahrheit in der Natur. „Und Sehnen will ich euch geben“: Die Kraftsehnen nämlich der übernatürlichen Glaubensartikel von der Dreieinigkeit, von der Erlösung, von der über alles Denkbare erhabenen

ewigen Herrlichkeit. „Und Haut will ich über euch ausspannen.“ Das ist die Gnade Christi, welche die Wunderwerke des einen Geistes der Wahrheit vor Angriffen beschützt, in Tugenden nährt, ihre Schönheit dem Himmel vorstellt.

Diese Kräfte also, welche Gott selber unmittelbar gegeben: die Sakramente, den Glauben, die Gnade, sie findet der belebende Geist vor. Aber nicht aus den trockenen Gebeinen sind sie geschöpft; sondern sie sind vielmehr das unabweisliche in Ewigkeit bestehende Pfand dafür, daß der Geist der allgemeinen Wahrheit niemals mehr seine Kirche verlassen wird. Die Sakramente sammeln um sich alle Wahrheit, welche der sichtbaren Natur als solcher innewohnt; sie sind das Pfand für die Erlösung und Auferstehung der Künste und natürlichen Wissenschaften. Die Glaubensgeheimnisse sammeln um sich alle Vernunft und was davon abhängt; und durchbringen selbe mit der klaren Helle der ewigen Vernunft. Die Gnade aber bringt vor bis zur Quelle, aus welcher alle Trennung in den natürlichen Wahrheiten geflossen, bis zum Verderben des Herzens und heilt daselbe in der lieblichsten, dem Menschen angemessensten Weise; sie bewegt den Willen; gern gehorcht der Mensch nunmehr seinem Gotte.

Welche einzelne Wahrheit möchte zu dieser Fülle und zu dieser Kraft der einigen allgemeinen Wahrheit nicht sich hingezogen fühlen! Welches von diesen toten Gebeinen möchte da nicht seine Auferstehung feiern, nachdem es gemißbraucht worden durch Sünde und Leidenschaft! Hier liegt das Geheimnis von der wunderbaren Anziehungskraft der katholischen Kirche!

Kein Volk ist ihr fremd geblieben; denn jedes Volk fand da seine Heimat. Was es an Wahrheit besessen, das fand es, jedoch befreit vom Dunkel des Zweifels, wieder in der Kirche.

Und was es trübe geahnt, durch oft unreine Ceremonien und Gebräuche gefeiert; das fand es in der Kirche als übernatürliches und verklärtes Glaubensgut. Mit der zärtlichsten Mutterliebe schälte der Geist der Wahrheit in der Kirche los, was Unreines mitunterlaufen war und ließ, was nur unbestimmt geahnt worden, nun zurüd als klar Erkanntes.

„Der Herr hat erzählt in den Schriften der Völker und der Fürsten,“ sagt der Psalmist. Alles, was mit dem Griffel Gottes in die heiligen Urkunden der einzelnen Völker, in ihre Herzen, in ihre natürliche Vernunft eingegraben worden; das findet der Geist wieder in der Kirche, das wird da erst sein Eigentum, das wird in der Kirche geehrt; mag es Kunst und Wissenschaft, mag es das gesellschaftliche Leben oder die Gesetze des Denkens oder auch die maßgebenden Regeln der natürlichen Entwicklung des Stoffes betreffen. Was aber die Freude an diesen Wahrheiten störte, das fällt in der Kirche fort. Denn eben weil in der Kirche alle Wahrheit ist, so findet sich da keine Schranke der Wahrheit. „Wie solche, die sich freuen, ohne darin gestört zu werden, so ist die Wohnung in Dir.“ (Ps. 86.)

Komme nur, Philosoph; tritt ein in die Kirche Gottes, in die katholische Kirche; komme ohne Angst! Verlieren wirst du nichts; aber alles, was dein Fleiß in jahrelangem Suchen an wirklicher Wahrheit gefunden, das wird dir von der Kirche bestätigt werden. Komme nur, armer Irrender! Genug des Zweifels; genug der Geistesängsten! Tritt ein in die heilige katholische Kirche. Manche Wahrheit hast du ja bereits bekannt; — du besorgst, du müßtest sie ausgeben? Nein, nimmermehr! Nur die geisttötenden Schranken dieser Wahrheiten giebst du auf. Die Kirche führt dich nicht zum Abgrunde, wo deine Vernunft ruft: ich kann nicht weiter. Sie fährt

dich zum unermesslichen Lichtmeer, wo dein Auge sich mit Wonne hineintaucht und bereits den Trost darüber zu fühlen beginnt, „was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben.“ O, kommet alle zu dieser heiligen katholischen Kirche, der lebendigen Schatzkammer aller Wahrheit! Hier ist das feste Fundament, welches über die Berge aller natürlichen Kenntniss hinausreicht und doch diese selbe natürliche Kenntniss weicht, heiligt und festigt; jenes Fundament, von dem der Psalmist spricht: „Ihr Fundament ist auf den heiligen Bergen;“ jenes Firmament der Festigkeit, von dem der nämliche heilige Sänger sagt: „Und das Firmament wird sein auf Erden, errichtet auf den höchsten Spitzen der Berge: und die Frucht wird hinausreichen über die Frucht des Libanon hinaus;“ die Frucht nämlich des ewigen Lebens.

Hier gerade, in dieser glorreichen Charaktereigenschaft der Kirche, darin, daß sie katholisch ist, liegt der Grund, weshalb die höchste Autorität in ihr so sehr den engelgleichen Lehrer der Kirche ehrt. Kein Kirchenlehrer ist in dem Maße und nach allen Seiten hin der Ausdruck des Katholischen in der Kirche geworden wie Thomas.

„Durch das Wissen sind sie getrennt worden;“ sagt der Ecclesiasticus. Das ist das Eigentümliche in der Trennung, welche das Wissen verursacht oder welche es zeigt, daß damit zugleich die innigste Verbindung bestehen bleibt oder vielmehr die engste Einheit. Die Gegensätze, welche außen feindlich sich gegenüberstehen, so daß die Anwesenheit des einen Gliedes die Abwesenheit des anderen notwendig einschließt, werden zur Einheit im Wissen. Schwarz und Weiß, Vernünftig und Unvernünftig, Leblos und Lebendig, Allgemeines und Besonderes und was dergleichen mehr ist, stehen im Wissen friedlich nebeneinander oder vielmehr werden eins in dem, was ihnen gemeinschaftlich ist: in der Farbe, im Erkennen, im Bewegen, im Sein. Denn im Wissen steht das eine als Mangel mit Rücksicht auf das andere da und beleuchtet deshalb um so heller die Bedeutung dieses letzteren, der Fülle. Es hilft das eine dem anderen und alles führt zum Unbefchränkten, zu dem kein anderer Gegensatz besteht wie das Nichts.

Das Wissen also hält auf der einen Seite den Gegensatz, die „Trennung der Dinge“ aufrecht. Denn es faßt in jedem Seinskreise die innere Möglichkeit im Wesen auf, nach welcher etwas mehr oder minder an dem betreffenden Wesen Anteil hat und sonach das eine vom anderen dem wirklichen Sein nach sich unterscheidet, trotzdem aber entweder im nämlichen Wesen oder in der nämlichen Seinsart oder wenigstens im Sein überhaupt mit ihm eins ist. Auf der anderen Seite aber ist das Wissen gerade deshalb, weil es das Gemeinsame auffaßt, das verbindende Element für alle Dinge. Nur „in der Sonne“ selber, von deren Lichtstrahlen alles Leben und Sein mit seinen Unterschieden kommt, nur in Gott selber weiß die Wissenschaft keine innere Möglichkeit für ein Mehr oder Minder im Sein aufzufassen. Dafür ist aber auch Gott dem Wesen nach nur Sein, d. h. wesentlich Bestimmtheit und Thatsächlichkeit. Denn nur insoweit ist etwas bestimmt und thatsächlich, als es Sein hat. Und deshalb ist nur insoweit etwas, und wirkt etwas und hat Möglichkeit zu sein und zu wirken, als es dem Einflusse dieses reinen Seins nahesteht, das da aus keinem anderen Grunde die Dinge und die verschiedenen Seinskreise trennt und doch durch den wirkenden Einfluß seiner Kraft in harmonischer Einheit wieder zusammenhält, als weil es reine Vernunft, reines Wissen ist.

Das göttliche Sein trennt durch sein Wirken alle Dinge zuvörderst von sich selber, vom göttlichen Wesen. Denn das Wesen eines jeden dieser

Dinge ist seiner innersten Natur nach reines Vermögen für das Sein und kann deshalb mehr oder minder sein. Gott aber schließt keinerlei Vermögen für das Sein in Sich, sondern ist als wirkliches Sein dem Wesen nach der Abschluß aller Vollkommenheit im Sein, wie etwa das Feuer als wesentlich warm der Abschluß ist für alle Wärme, die von ihm ausgeht. Das Sein Gottes verbindet jedoch zugleich die Dinge untereinander und mit Ihm selber. Denn nur wie in Gottes Wissen ihre Exemplaridee besteht, so sind sie; und nur wie Gott will, haben sie Sein und Wirken.

Das ist in kurzen Worten der Inhalt der Summa, in welchem seiner Natur nach alles Sein und Wirken, was nur gedacht werden kann, eingeschlossen ist: Das Sein und Wirken Gottes nämlich als der allgemeinen wirkenden Ursache, die etwas um so kräftiger, freier, selbständiger, d. h. ihr selber ähnlicher im Sein und Wirken macht, je mehr und je tiefer sie einwirkt; — die Geschöpfe mit ihren Thätigkeiten, denn ihre Verschiedenheiten und Gegensätze erscheinen erst dann so recht klar, wenn die Beziehung zur ersten Ursache erwogen wird.

Die Summa ist eine wahre *summa theologiae*. Denn unter die Strahlen des göttlichen Lichtes stellt sie die Geschöpfe. Und diese Strahlen erhellen um so bestimmter und kräftiger die Geschöpfe und durchbringen um so mehr alle kreatürlichen Verhältnisse, je mehr sie von der höheren, übernatürlichen Offenbarung und nicht vom bloßen Lichte der menschlichen Vernunft ausgehen. Gerade deshalb aber ist die Summa „die katholische Wahrheit“. Denn sie geht vom allbeherrschenden Quell des Seins aus und führt die Kreaturen insgesamt mit den Wahrheiten, welche sie in sich einschließen, zu diesem Quell kraftvoll zurück.

Gerade so wie die Kirche bei allen Beleidigungen, die sie von den verschiedenen Künsten und Wissenschaften empfangen mag, es nie vergißt, daß dieselben Himmelstöchter sind; — wie sie deshalb überall dieselben zu finden weiß und in innigster Mutterliebe ihnen die Brust reicht, aus der sie die nährende Milch göttlicher Geheimnisse saugen; — wie die Kirche die Künste und Wissenschaften überall mit größtem Aufwande von Mühe und Arbeit vom unwürdigen Schmutze der stofflichen Niedrigkeit reinigt und sie dann die Heimat ahnen läßt, die glänzenden Urbilder nämlich im ewigen Wesen; — so weiß Thomas in jedem Irrtume die Wahrheit herauszuschälen oder besser, unter der trockensten, nächsternsten Hülle weiß er den Grund anzugeben, warum von allen Zeiten und Orten her die Wahrheiten, die in den Künsten und Wissenschaften, in den gesellschaftlichen Beziehungen des menschlichen Lebens selbst gleichsam als kräftigendes und zusammenhaltendes Gebein verborgen sind, sich selbst und ihrer Freiheit überlassen, zur Mutterbrust der Kirche eilen, um da gereinigt und geheiligt das Festgewand zu empfangen, damit sie sich für die ewige Hochzeitfeier mit dem Lamme vorbereiten. Man könnte die herrlichen Bilder der Schrift und der Väter, die sich auf diesen Charakter des Katholischen in der Kirche Gottes beziehen, für inhaltslose Ergüsse eines frommen Herzens halten; — man könnte meinen, der Psalmist möchte mit den Worten: „Von der Frucht des Getreides, des Oles und des Weines her sind sie vervielfacht worden,“ nur etwa ein Gleichnis, eine Figur ausdrücken; — oder wenn die Väter die fruchtbare Kraft des Wassers in der Taufe verherrlichen, so könnte man denken, das sei gewissermaßen eine mystische Überspanntheit. Thomas aber beweist mit der kältesten Schärfe des Verstandes, wie alle sichtbare Natur wirklich und wahrhaft geheiligt worden ist, wie sie neue übernatürliche Kraft in ihr Inneres selber hinein erhalten hat, auf daß

sie Übernatürliches wirklich erzeuge und nicht bloß eine Art Zeichen sei, bei dessen Anblicke Gott die übernatürliche Wirkung hervorbringe.

Thomas folgt der Schrift und der Kirche in ihrer beiderseitigen allumfassenden Allgemeinheit Schritt für Schritt und zeigt nach allen Seiten hin in verständlichster Weise, wie vernunftentsprechend diese Allgemeinheit in jedem einzelnen Falle sich darstellt. Er widmet der Rechtfertigung eines Schriftausdrucks oder eines kirchlichen Gebrauchs oft eine eigene Untersuchung. Dieses Verhältnis der Kirche zu Thomas im wahrhaft katholischen wird noch glänzender sich hervorheben, wenn wir die Wahrheit, welche Thomas in die Summa niedergelegt hat, von verschiedenen Gesichtspunkten aus in einzelnen prüfen: nämlich von der Natur, von der Vernunft und vom Glauben aus.

§. 2.

Die Rechtfertigung des Titels „katholische Wahrheit“ im besonderen.

Die naturalistische Richtung der modernen Wissenschaft erachtet es für einen ihrer Glaubenssätze, daß die Theologie der Naturwissenschaft wenn nicht feindselig, so doch fremd gegenüberstehe und deren Fortschritte mit einem gewissen Reide betrachte. Und selbst die moderne Theologie meint ihrer Würde nichts zu vergeben, wenn sie das einst so feste Band zwischen der Offenbarungswissenschaft und der Natur zerreiße. Die Formel ist ihr ganz geläufig, Thomas sei wohl Autorität in rein theologischen Fragen, aber seine naturwissenschaftlichen Ansichten seien nicht mehr zu gebrauchen.

Dem gegenüber hebt Leo XIII. in der oben angeführten Encyclica ausdrücklich hervor: „Deshalb werden auch die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft, welche in der gegenwärtigen Zeit so hohe Wertschätzung findet und auf Grund so vieler hochwichtiger Erfindungen die Bewunderung aller auf sich zieht, durch die Wiederbelebung der alten Philosophie nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gerade im Gegenteile auf das mannigfachste unterstützt werden.“

So hat immer die kirchliche Autorität gesprochen. Nie wird sie gegeben, daß dem Einflusse und dem Lichte der Glaubenswissenschaft sich die sichtbare stoffliche Natur entziehen dürfe und somit, da alle Heiligung den Glauben und dessen Einfluß voraussetzt, der Heiligung unzugänglich sei. Nicht einen abstrakten Himmel hat die heilige Theologie zum Gegenstande; nicht Geheimnisse, welche sie sich selber in ihren Gedanken herstellt; sondern die Erde, auf der wir wandeln, die Natur, die uns umgiebt, insofern dieselbe, durch das Licht der Glaubensgeheimnisse durchleuchtet zum wirklichen wahren Himmel führt. Die konkreten irdischen Verhältnisse bilden unser Schlachtfeld. Wir siegen, wenn wir auf dieselben das Licht des Glaubens anzuwenden wissen; wir unterliegen, wenn wir die Artikel des Glaubens nutzlos auf die eine Seite stellen und auf die andere das praktische Leben und Wissen, das sich inmitten dieser natürlichen Verhältnisse abspielt.

„Die Erde hat Gott den Menschenkindern gegeben;“ sagt der Psalmist. „Die Welt hat Er ihnen überliefert als Gegenstand ihres Forschens und Untersuchens;“ sagt Eccles. 3. Man giebt in der neueren Zeit zu leicht ein Terrain auf, welchem die höchste Wichtigkeit innewohnt oder vielmehr

auf dem die Entscheidungsschlacht geschlagen wird. Der liberale Christ freilich betrachtet dies als sein Grunddogma, daß die Glaubensgeheimnisse und überhaupt die Religion auf das praktische, sociale Leben keinen unmittelbaren Einfluß haben. Nach ihm bilden die Glaubensartikel eine Welt für sich, worin er womöglich der Kirche folgt. Das bürgerliche praktische Leben aber ist ihm eine andere Welt, worin sein Interesse allein entscheidet. Die Seele mit ihren Hoffnungen auf Himmel und ewige Belohnung ist beim liberalen Christen zu trennen von der Seele mit ihrer Leitung der irdischen Geschäfte.

Thomas kennt eine solche Trennung in keiner Weise. Der Ausdruck, er habe den Aristoteles getauft, ist nicht ohne Sinn, wenn man darunter versteht, Thomas habe das Licht der Offenbarung hineinleuchten lassen bis in die tiefsten Tiefen der Naturwissenschaften, wie sie Aristoteles und überhaupt die alte heidnische Philosophie aus der Natur geschöpft und in entsprechenden Werken hinterlassen haben. Er hat damit der Naturwissenschaft keine Schranken gezogen, sondern vielmehr jene Schranken, welche nach ihrem natürlichen Wesen ihr etwa innewohnten, möglichst gehoben.

Thomas that dies zuvörderst dadurch, daß er die innere Natur in jedem Dinge dem thatsächlichen Sein nach trennte von seiner außen erscheinenden Wirklichkeit. Diesen Weg hatte schon Aristoteles betreten. Thomas aber that dies bei weitem entschiedener und zog die Konsequenzen mit viel größerer Tiefe und Allgemeinheit. Hier liegt der tiefste Grund vor uns, weshalb die naturalistische Wissenschaft der modernen Zeit sich dem übernatürlichen Wissen und zumal dem heiligen Thomas feindlich oder wenigstens fremd gegenüberstellt. Sie berücksichtigt in erster Linie die wechselnden äußeren Erscheinungen der Dinge; und wenn es hoch kommt, stellt sie einige allgemeine Gesetze zusammen, von denen man nicht weiß, wo und in welchem Subjekte sie eigentlich Subsistenz haben sollen. Was innerhalb des Dinges selber stets ein und dasselbe bleibt; was also im Dinge der Grund ist, daß es inmitten allen Wechsels als das verharrt, was es einmal ist, als Mensch nämlich, Stein, Pflanze; — darauf nimmt die moderne Richtung gar keine oder nur nebenbei Rücksicht; es gilt dies ebenso von der experimentalen als von der mehr philosophischen Naturwissenschaft. Nach dieser Seite hin steht die moderne Wissenschaft mit Recht dem heiligen Thomas fremd oder je nach dem Grade der Vernachlässigung des einen bleibenden Elementes in den Dingen feindlich gegenüber.

Aber ebenso richtig ist es, daß gerade weil die alte Philosophie, also zumal Thomas, das Verhältnis zwischen der inneren Natur in jedem Dinge und seiner äußeren Wirklichkeit der objektiven Wahrheit gemäß abzumägen gewußt hat, sie zur Aufstellung solcher Grundsätze für die Naturwissenschaft gelangt ist, zu welchen heutzutage, freilich ihr selbst noch unbewußt, die erste moderne Forschung wieder zurückkehrt; — und daß die Vernachlässigung dieses Verhältnisses für die moderne Richtung den Grund zahlreicher Irrtümer und langer Umwege gebildet hat.

Oder ist denn in der That, um ein Beispiel zu nehmen, die Natur des Wassers das nämliche wie das, was in der äußeren Wirklichkeit erscheint? Ist ein Quadratvoll Wasser nicht ebensogut und ebenso ganz Wasser wie der große Strom, das weite Meer? Teile wiederum diesen Quadratvoll Wasser in Tausende Tröpfchen Wasser. Ist nicht jedes dieser Tröpfchen wieder voll und ganz der Natur nach Wasser? Oder ist trübes Wasser weniger Wasser wie klares; kochendes mehr wie stillstehendes? Nimm über-

haupt alles, was am Wasser erscheint; das alles kann wechseln und es wechselt in der That ohne Aufhören. Damit wechselt aber nicht jenes Moment im Wasser, wonach es „Wasser“ genannt wird.

Diese innere Natur sehen keine Augen, hört kein Ohr, fühlt kein Instrument, nur die äußere wechselnde Wirklichkeit erreichen diese Fähigkeiten. Dasselbe sage man von allen anderen sichtbaren Dingen. Ihr wirkliches Sein wechselt beständig, ihre innere Natur bleibt dieselbe. Ihr wirkliches Sein wird von den Sinnen wahrgenommen, ihre innere Natur nicht. Gemäß ihrem wirklichen Sein findet Entwicklung statt; die innere Natur muß als eine völlig unteilbare betrachtet werden; entweder ist z. B. etwas Wasser oder ist es nicht, ein mehr oder minder läßt die innere Natur nicht zu.

Auch Thomas kennt allgemeine, durchaus allgemeine Gesetze, welche alle Natur, die gesamte sichtbare Welt und deren Thätigkeit beherrschen. Aber er trennt sie nicht von den Dingen und macht sie somit nicht zu leeren Formen der Einbildung oder des Gedankens. „Die Natur in jedem Dinge ist die Nichtschnur,“ so sagt er, „vermöge deren es seine Stelle im Weltganzen einnimmt und wonach seine Thätigkeit in Harmonie mit allen anderen Dingen geregelt wird.“ So stellt er jegliches Ding als selbständiges Glied des Ganzen hin, das in sich selber die Kraft und Möglichkeit besitzt, der Idee des Ganzen gemäß thätig zu sein. Denn das wird wohl jeder bereits sich selber gesagt haben, daß nach dem eben Ange deuteten die innere Natur im Dinge bei Thomas nur eben als feststehendes Vermögen, nur als Möglichkeit für das Sein aufgefahrt werden kann im Gegensatz zur wechselnden äußeren Wirklichkeit; ist ja doch die eine Natur oder Wesenheit vielen Dingen gemeinsam, wie z. B. die eine Natur Wasser vielen einzelnen Wassertropfen innewohnt, das wirkliche Sein aber unterscheidet und trennt das eine vom anderen.

Hier ist nun auch der Ausgangspunkt für die allumfassende Allgemeinheit der Naturbetrachtung im Thomas. Denn liegt etwa in der inneren Natur eines Dinges der entscheidende Grund, weshalb in der einzelnen Wirklichkeit es gerade so und nicht anders ist? Durchaus nicht. Soweit es die Natur des Wassers anlangt, kann es hier oder dort, groß oder klein an Umfang, hell oder trüb, fließend oder stehend, in der oder jener Gestalt sein; all diese Einzelheiten sind der Natur des Wassers gleichgültig. Nun aber existiert kein Wasser in Wirklichkeit ohne mit dergleichen Einzelheiten behaftet zu sein. Also kommt die bestimmende Kraft für die letzteren jedenfalls nicht von der eigenen Natur. Sie kommt von außen und die betreffende Natur empfängt nur deren Einwirkung. Je höher aber eine Natur ist, desto weiter und unbestimmter für alles Einzelne ist sie; und desto mehr bedarf sie der einwirkenden Kraft von außen, die dann den Grund bildet, daß etwas im einzelnen gerade so und nicht anders ist. Wo also immer eine Natur besteht, die nicht in sich und von sich aus ihrem Wesen nach bestimmtes einzelnes Sein ist; wo immer eine Natur ist, die an sich gleichgültig ist für das wirkliche Sein, sein kann oder auch nicht sein kann; — da ist auch notwendig ein weites Thor für die Einwirkung von außen. Denn ist einmal die innere Natur wesentlich indifferent für das Sein, kann sie wirkliches Sein haben und kann sie es ebenso gut auch nicht haben, so darf unmöglich die wirkliche Bestimmtheit im Sein von ihr selbst kommen; der hinreichende Grund dafür kommt notwendig von außen.

Da nun aber überall, wohin wir blicken, die innere Natur der Dinge in dieser Weise Möglichkeit ist für das Sein und somit dem wirklichen Sein nach stetem Wechsel unterliegt, d. h. das Vermögen in sich enthält, bald so

in der einzelnen Wirklichkeit zu sein und bald anders, dabei aber doch dieselbe eine Natur zu bleiben; so ist notwendig der letzte bestimmende Grund für das wirkliche bestimmte einzelne Sein der Dinge außerhalb dieser ganzen Gesamtnatur, außerhalb all dieses naturnotwendigen Zusammenhanges der Dinge, wonach eines sich auf das andere bezieht, wie Geben und Empfangen, Bestimmen und Bestimmtheit. Der letzte bestimmende Grund für alles und jedes einzelne Wirklichsein muß ein solcher sein, der nur geben, nie empfangen kann. Er kann deshalb nie zu etwas von außen her veranlaßt werden. Er ist die Fülle des Seins selber; und da nichts ist außer dem und getragen von dem, was einzeln und in der Wirklichkeit Sein hat, so fließt aus diesem Seinsborn alle Bestimmung für irgend welches Sein.

So steht die ganze Natur mit allen ihren Kräften offen da. Das eine Ding im Bereiche der Natur nimmt in sich auf die Einwirkung des anderen kraft der natürlichen Verbindung im Geben und Empfangen, im Bestimmen und Bestimmbarsein. Und alle Dinge in der Natur stehen, was ihre Wirklichkeit anbelangt, unter der in jedem einzelnen Falle endgültig bestimmenden Ursache alles Seins; unter dem Urgrunde.

Auf dieser Grundlage der Trennung der inneren Natur eines Dinges von seiner wirklichen äußeren Erscheinung wird der Blick des Aquinaten offen für die Wesensbestimmung jeder einzelnen Wesenheit und der Natur jedes einzelnen Seinskreises. Die äußeren Einzelheiten bilden für ihn zwar den ersten Anfang für diesen Blick; aber sie beengen und tragen ihn nicht. Denn er fragt danach, wie beschaffen das innere Vermögen der Natur sein muß, welches alle diese äußeren Erscheinungen, die sich am Dinge zeigen und die manchmal einander entgegengesetzt sind, zu tragen vermag. Der geistige Blick wird im eigentlichen Fortschreiten selbständig geführt durch die innere Natur des Dinges; die äußeren Einzelheiten und Erscheinungen helfen da nur.

Die Natur als Möglichkeit für das wirkliche Sein außen im Dinge bethätigt und bestimmt an und für sich das Vermögen innerhalb des Menschen für das Erkennen; und dieses so bethätigte Vermögen macht wieder mehr und mehr offenbar die Weite des Vermögens der Natur wie es außen besteht. Immer umfassender wird der geistige Blick für die natürliche Verbindung der Dinge; und immer weiter öffnet sich für ihn der Platz für die schöpferische Einwirkung.

Bei einer solchen breiten Grundlage begreift sich, mit welcher Liebe der heilige Thomas die Natur jedes einzelnen Seinskreises behandelt. Die Natur des einen öffnet ihm die des anderen und anstatt daß die Schranken, welche in der Wirklichkeit die Dinge scheiden und oft das Einwirken des einen auf das andere unmöglich machen, in der Vernunft sich geltend machen, vermehrt die Kenntnis der einen Natur die der anderen. „So übertrifft ein Tag den anderen,“ wie der Ecclesiasticus schreibt. Denn ein Wesen macht heller das andere, und alle zusammen sind jener Tag, von dem der Psalmist spricht: „In Deiner Anordnung bleibt der Tag fortwährend bestehen.“ Vor dem Schöpfer sind alle Kreaturen Tag, denn von Ihm empfangen sie niemals Dunkel, sondern immer Licht.

Wir werden im Verlaufe dieser ersten Abteilung „der katholischen Wahrheit“ bewundernd und staunend Zeuge sein, wie das unvergleichliche Genie des Aquinaten aus der Natur des Lichtes die Natur der Sterne erschließt, wie er aus der Einwirkung der Sterne die Natur des Entstehens und Vergehens im Stoffe zerlegt; wie der Stoff ihn zur Notwendigkeit der

Existenz einer reinen Geistessubstanz geleitet und wie wiederum die Thätigkeit der letzteren die Erklärung wird für die Stetigkeit der irdischen Entwicklung. Raß allen Seiten hin werden wir ihn den Stoff drehen sehen; wie nämlich die innerste Natur desselben beschaffen ist, in welcher Weise er unter der Einwirkung der Gestirne steht, wie unter dem Einflusse der reinen Geister er sich vollendet, welche Thätigkeit ihm selber eigen ist. Wir werden sehen, wie Thomas bei jedem Seinskreise den weiten Spielraum findet für das unmittelbare Einwirken der allwirkenden, allumfassenden Ursache und wie er andererseits auch jenen Spielraum abgrenzt, in welchem Gott die kreatürlichen Ursachen zum Wirken befähigt und ihnen es beläßt, seine eigene abschließende Wirkung auf Grund dessen, was Er gegeben, gebührend vorzubereiten. Das ganze Getriebe der Weltursachen wird uns vorliegen, wie ein jedes Ding beiträgt zum Besten des Ganzen und wie das Ganze wieder das Sein des einzelnen Gliedes befördert und befestigt. Das ist wahrhaft Naturwissenschaft, wie sie Leo XIII. oben kennzeichnete. Denn nicht allein einzelne Erscheinungen der Naturen werden mechanisch nebeneinandergestellt, sondern die im Universum wirkenden, in verschiedenster Form miteinander verknüpften Seinsursachen werden enthüllt. Wissen aber heißt vermitteltst der Ursache erkennen.

Das wird noch klarer, wenn wir den Gesichtspunkt der Vernunft prüfen.

„Und ein Monat überwiegt den anderen,“ fährt in der obigen Stelle der Ekkelesiasticus fort. Dem Tage folgt die Nacht. Dem Entstehen und dem Entwideln in den sichtbaren Dingen folgt das Abnehmen und das Vergehen derselben; und der einen Thätigkeit folgt in den geistigen Substanzen die andere oder ein Nichtthätigsein. Aber das ist beim Monat nicht der Fall. Da folgt immer das eine gleiche Raß des Monats ohne Unterbrechung dem anderen. Nicht reiht sich an den Monat, was nicht wieder Monat wäre. Er versinnbildet die alle Dinge messende Vernunft, welche ebensogut den Mangel mißt wie die Fülle, das Sein wie das Nichtsein, das Mehr wie das Minder, der da nichts sich entziehen kann. Die Natur im einzelnen Dinge außen ist die Richtschnur für alles, was am betreffenden Dinge vor sich geht, soweit dieses im Bereiche der ihm verliehenen Natur in die äußere Wirklichkeit tritt. Und die Gesamtnatur in allen Dingen, d. h. deren auf die inneren Naturen gegründete Verbindung zu harmonischem Thätigsein ist die Richtschnur alles Natürlichen, soweit es in der allgemeinen Natur seinen Grund hat, für alle Dinge. Die Vernunft ist im Menschen das allgemeine Vermögen, welche die Naturen außen und demgemäß die von ihnen getragenen Dinge aufzufassen versteht.

Dies ist die zweite Quelle der Allgemeinheit in der Wissenschaft des heiligen Thomas. Kein Sein entgeht dem Bereiche der Natur; keine Wahrheit entgeht dem Bereiche der Vernunft.

Wie schön und folgerichtig weiß Thomas diese zweiten Seiten des Allumfassenden im Geschöpflichen, das Sein und die Wahrheit, zu verbinden! Die menschliche Vernunft hat in sich das Raß für das geschöpfliche Sein: mens benennt sie deshalb, weil sie mißt, der Lateiner; mensis nennt er das außenstehende, von aller menschlichen Vernunft unabhängige zeitliche Raß der Dinge, die Wurzel beider Worte ist dieselbe. Aber wie nun hat die menschliche Vernunft in sich das Raß des Seins? Dadurch daß sie das, was allen äußeren Erscheinungen im Dinge selbst zu Grunde liegt und die erste Richtschnur im Dinge ist; dadurch daß sie das, was von allen wirt-

läßen Erscheinungen des einzelnen Dinges vorausgesetzt wird, daß sie nämlich die innere Natur jedes Dinges in ihm erkennt: Vernunft nennt deshalb der Deutsche diese Erkenntnistraft, d. h. Vorhernehmen; denn was allem anderen, allen Eigenschaften, Zuständen und Erscheinungen im Dinge vorhergeht, das nimmt sie in sich auf; — oder Vorstand, d. h. Vorstand; denn was die Richtschnur aller Entwicklung in einem Dinge bildet, das erfährt diese Kraft und steht danach leitend vor der Entwicklung der natürlichen Dinge oder erzeugt sie von deren tiefstem Grunde aus in sich wieder.

Erkennt die Vernunft des Menschen also gar nicht das Einzelne, oder da nur das, was Einzelbestand hat, in der Wirklichkeit ist, erkennt sie gar nicht das Wirkliche als solches? Doch; und hier liegt gerade die Harmonie zwischen der Allgemeinheit, welche die Vernunft beansprucht und jener, welche vermittelt der ihnen innewohnenden Natur die Dinge haben. Die Vernunft erkennt wohl das Wirkliche, Einzelne; aber nur soweit es vom allgemeinen Vermögen der entsprechenden Natur getragen wird und somit auf der Seinstufe einer Gattung steht; demnach erkennt sie es, soweit es noch anderes Wirkliches werden oder tragen kann.

Würde sie das Wirkliche, das Einzelne als solches erkennen, so würde eben damit ihre Erkenntnis des Dinges mit dem einzelnen Akte durchaus abgeschlossen sein. Der Hund z. B. sieht nur das Äußere, er sieht allein das Wirkliche des Fleisches; — und damit ist seine Erkenntnis abgeschlossen. Der Mensch jedoch sieht die äußeren Erscheinungen des Fleisches, insoweit sie unter der bestimmenden Natur „Fleisch“ stehen. Die Natur des Fleisches aber bringt es mit sich, daß es auch zu anderem dienen kann als zur Befriedigung der Eßbegierde, wie z. B. zur Abtödtung, zu Almosen, zu Zwecken der Naturforschung. Gemäß dieser Natur also erkennt der Mensch kraft der Vernunft das einzelne Fleisch und gebraucht es; er hat nicht notwendig, den äußeren Erscheinungen immer zu folgen, kann vielmehr dieselben beherrschen. Und da nun alle natürlichen Ursachen insgesamt auf das einzelne Ding gemäß der inneren Natur desselben einwirken, so steht von jedem Dinge aus der Vernunft die Strafe offen für die Durchforschung des All.

Ist aber diese allgemeine Gattungsnatur im Dinge die voll erschöpfende Richtschnur und der ausreichende Grund für alles, was am Dinge in der einzelnen Wirklichkeit geschieht? Das ist bereits oben angebeutet worden. Den einzelnen Erscheinungen oder Thätigkeiten eines Dinges steht die innere Natur gleichgültig gegenüber. Die Natur des Menschen besteht ja z. B. voll und ganz sowohl mit einem großen wie mit einem kleinen, mit einem gelben wie mit einem schwarzen Menschen, im Sünder ebenso wie im Gerechten. Nur aber insoweit erkennt die Vernunft, inwieweit die innere Natur eines Dinges reicht. Soweit die Natur im einzelnen Wasser z. B. dasselbe zu Wasser macht, soweit kann die Vernunft kraft ihrer Erkenntnis des Wassers den bestimmenden Grund für das entsprechende Wirkliche angeben. Aber warum es gerade sieben Fuß breit ist und nicht acht Fuß, davon liegt in dieser Natur nicht der bestimmende Grund, sondern der kommt von außen.

Die Vernunft im Menschen entspricht somit durchaus den außen bestehenden Verhältnissen. Ohne Schranken und beengende Bedingungen können selbige, so wie sie in Wirklichkeit sind, eintreten in die vernünftige Erkenntnis. Die Natur im außenbefindlichen einzelnen Dinge tritt in die Vernunft vermittelt der vernünftigen Idee. Diese Idee an sich stellt jedoch nur die allgemeine Seinstufe dar, welche das Ding seinem Wesen und seiner Gattung nach einnimmt. Insoweit wird also vermittelt derselben die einzelne Wirk-

lichkeit erkannt als diese Wirklichkeit von der allgemeinen Natur, die sie in sich trägt, durchdrungen und im Sein bestimmt ist; das Wasser z. B. insoweit es Wasser, der Mensch, insoweit er Mensch ist.

Die einzelne Wirklichkeit als solche tritt in den Menschen nicht mittelst der Vernunft, sondern mittelst der Sinne. Und da selbst die Natur nur dadurch etwas ist, daß sie wie auch immer einzelne Wirklichkeit hat, so bilden die Sinne im Menschen zugleich die Veranlassung, daß die innere allgemeine Natur von der Vernunft aufgefaßt wird; nicht zwar als ob die Sinne der Vernunft die vernünftige Idee direkt übermitteln, sondern in der Weise, daß, ist einmal die sinnliche Auffassung geschehen, die Vernunft darin selbständig sich die Idee als Vertreterin der entsprechenden allgemeinen Natur losschält.

Wir sehen, wie bei Thomas die Natur genau, wie sie außen ist, und ganz wie sie außen ist, von der menschlichen Vernunft erreicht wird. Was nämlich außen vom Dinge selber aus keinen bestimmenden Grund hat, das findet ihn auch nicht in der menschlichen Vernunft, soweit diese die Natur als Gegenstand besitzt. Der Pantheismus steht hier vor dem Abschlußthore seiner Wissenschaft. Von dem Einzelnen, Wirklichen als solchem; warum also z. B. schließlich der eine unter den Menschen viel Talent, der andere wenig hat; warum der eine Fluß breiter, der andere enger ist; davon existiert in dem betreffenden Dinge selbst, respektive in seiner Natur kein hinreichender Grund; — davon erkennt auch demgemäß die menschliche Vernunft, welche ja kraft ihres Wesens als menschliche Vernunft an die Naturen als an ihre leitende Richtschnur gebunden ist, nicht den letztbestimmenden Grund; — davon existiert also auch kein eigentliches menschliches Wissen. Der Pantheismus gesteht es allgemein auch ein, daß er hier vor einem unlöslichen Problem sich befindet. Nach Schelling liegt allem zu Grunde etwas Irrationelles, d. h. von keiner Vernunft zu erfassendes. Hartmann nennt es das Unerwachte. Für Kant ist es das undefinierbare „Ding an sich“. Fichte bezeichnet es als das „allgemeine Ich“. Jeder Pantheist möchte es anders nennen. Aber jeder gesteht ein: 1) daß dieses Einzelne, von dem kein Grund im Dinge selber anzugeben ist, die Grundlage alles Seins ist; und in der That ist immerdar eine Natur, ein Vermögen, ein Zustand u. dgl. etwas wirklich Bestehendes erst durch die einzelne Wirklichkeit; 2) daß dieses Einzelne unmöglich ein Gegenstand der Vernunft ist; denn Gegenstand der Vernunft kann nichts Grundloses sein. Damit konstatiert aber jedes pantheistische System von irgend einer Seite her den Bankrott des Pantheismus als einer Wissenschaft. Denn ist das Fundament alles Seins grundlos, so ist kein Sein für die Vernunft erkennbar, da nichts dann einen Grund hat. Was aber keinen Grund hat, ist schließlich nichts; und sonach schließt Hartmann mit Recht sein System mit dem Nirwana, dem Nichts; und Schopenhauer schließt es mit der Verzweiflung als oberstem Princip ab.

Dem Aquinaten aber bient gerade dieses Thor, vor welchem die moderne Wissenschaft stille steht und ihr eigenes Selbst in nichts sich auflösen sieht, dazu, um zur höchsten unverschlossenen Allgemeinheit vorzudringen. Er unterscheidet konsequent 1) in jedem Dinge, welches im Bereiche der Natur steht, ein allgemeines Moment: die Natur; diese ist an sich nur Vermögen; — und dann unterscheidet er: das Besondere, Einzelne, das wirkliche Sein. Er unterscheidet dementsprechend 2) ein Vermögen der Erkenntnis, das auf die allgemeine Natur gerichtet ist, die Vernunft nämlich; und ein Vermögen der Erkenntnis, das auf das Einzelne an sich gerichtet ist,

den Sinn. Das erstere ist ein Erkennen vermittelt des Grundes, das letztere nur ein einfaches Schauen, ohne den Grund davon zu erfassen.

Von da steigt Thomas mit zweifelloser Gewißheit auf zum dritten, dem weitesten Gesichtspunkte für die allumfassende Einheit seines Wissens. Denn wir fragen: Besitzt die einzelne Wirklichkeit eines jeden Dinges einen Grund dafür, daß es auf einer bestimmten Seinsstufe, z. B. der des Menschen, der des Steines u. s. w. steht; daß es also ein Gattungs-Sein hat? Ohne Zweifel; dieser Grund ist die Natur in jedem Dinge. Besitzt aber letzteres für das Geringere einen Grund, so muß es auch für das Bedeutendere einen solchen besitzen. Denn jedenfalls ist es wichtiger und bedeutender, überhaupt in der Wirklichkeit zu sein, als nur innerhalb eines bestimmten Seinskreises oder innerhalb einer bestimmten Gattung zu sein; ist doch jenes allgemeiner wie dieses. Also muß der Grund dafür, daß das Ding überhaupt einzelne, völlig bestimmte Wirklichkeit hat, da er nicht im Dinge ist, notwendig außerhalb desselben sein; und da in der nämlichen Lage jedes Ding ist, was eine solche Natur besitzt, die an sich sein kann oder nicht sein kann, so muß dieser Grund außerhalb aller Natur sein.

Wir fragen auf der anderen Seite: Hat die Natur in den uns umgebenden wirklichen Dingen den Charakter des Grundes? Das läßt sich gar nicht bestreiten. Auf die Frage: Warum geht dieses Wesen aufrecht, antworten wir: Weil es ein Mensch ist; und wird gefragt: Warum fließt dies herunter und jenes steigt in die Höhe, so heißt die Antwort: Weil dies Wasser ist und jenes ist Feuer. Besitzt aber die Natur diesen Charakter des Grundes von sich aus? Das ist unmöglich. Denn sie ist gleichgültig gegen die einzelne Wirklichkeit, ist an sich nur allgemeines Vermögen für das Sein auf einer bestimmten Seinsstufe. Grund sein aber für etwas Wirkliches, dies schließt in sich ein, daß man zuvor selber Wirklichkeit besitzt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß die Natur innerhalb des Dinges diesen Charakter Grund zu sein auch ihrerseits von außen her hat; und da die Natur eines jeden Dinges in derselben Lage ist, so muß das Sein, welches der Gattungsnatur diesen Charakter mittheilt, außerhalb aller Natur sein.

So also öffnen die Naturen und die einzelnen äußeren Erscheinungen, geradeso wie sie in der Wirklichkeit sind, auf der einen Seite; — die Vernunft und die Sinne andererseits weit die Thore alles jenes Seins, was uns umgibt und führen uns zu jenem allwaltenden Grunde, der durch keine Natur beengt, auf keine Natur angewiesen, selber eben seiner Natur nach voll thatsächliches allbestimmendes Sein ist.

Man bemerke, mit welcher metaphysischer Notwendigkeit die Wahrheit, wie sie Thomas darlegt, eine allumfassende und in keiner Weise einschränkende, eine wahrhaft katholische sein muß. Jedes Ding hat in sich: Natur und einzelne Wirklichkeit. Soweit jene reicht, hat das Ding den Grund für seine Wirklichkeit innerhalb seiner selbst. Die Natur im Menschen z. B. ist das von vornherein im Menschen bestehende Vermögen, daß alles, was in den einzelnen Menschen wirklich eintritt, etwas Menschliches wird. Daß nun aber die Natur eines Dinges wirkliche Existenz hat, das verdankt sie der einzelnen Wirklichkeit; diese letztere jedoch kann wieder nicht eine einzelne Wirklichkeit sein, ohne daß sie einer Natur angehört, entweder z. B. Stein oder Wasser oder Pflanze u. dgl. wäre. Das Vermögen einer Natur kann sich also erst geltend machen vermittelt der Wirklichkeit; die uns umgebende Wirklichkeit für sich allein aber hat keinen Grund innerhalb

ihrer selbst um zu sein oder nicht zu sein. Eines ist auf das andere angewiesen: Die einzelne Wirklichkeit auf die innere Natur des einzelnen Dinges als auf den Grund ihrer natürlichen Gattung; letztere aber ist nur etwas Wirkliches, weil die einzelne Existenz einmal da ist. Weder also Wirklichkeit bestände noch Natur, d. h. Möglichkeit für das Sein, wenn nicht ein Wesen existierte, dessen Wesen einerseits den Charakter der Natur hat, d. h. bestimmender Grund sein kann, und andererseits alle Wirklichkeit umschließt; dessen Natur selber also wirkliches einzelnes Sein, reinste Wirklichkeit ist. Von einem solchen Wesen fließt dann 1) alles, was irgendwie den Charakter des Grundes hat, ohne daß es gerade mit Notwendigkeit Grund sein müßte, d. h. alle Natur, alles Vermögen für das Sein; und 2) alles wirklich thatsächliche Sein. Dieses fließt jedoch in der Weise vom Urgrunde, daß letzterer immer dem Wesen nach alle Wirklichkeit bleibt. Und was an Wirklichkeit die Natur erhält, das wird, sobald es dieser zugehört, auch dem Wesen nach Vermögen, mehr oder weniger anders zu sein und hat also den Grund für sein einzelnes Wirklichsein als einzelnes immer in letzter Linie nicht in sich selbst, nicht in der Natur, sondern derselbe bleibt im Urgrunde; gleichwie das Feuer immer wesentlich Feuer bleibt, die Wärme aber, die es dem Zimmer theilt, gleich Zimmerwärme wird, d. h. möglich, größer oder geringer zu werden.

Die Einheit alles dessen, was ist, bleibt hier durchaus bestehen. Es besteht nur eine Wirklichkeit dem Wesen nach, d. h. nur ein Sein, welches seiner Natur selber ein einzelnes wirkliches ist. Außer diesem giebt es kein Sein, was in sich selber den hinreichenden Grund des Wirklichseins besäße, dessen Natur also von sich allein aus Wirklichkeit gewänne. Daß nun Naturen bestehen, welche Möglichkeit in sich schließen für das Sein und daß, sobald sie wirklich sind und wirklich thätig sind, dieses Wirkliche sogleich wieder, kaum daß es der Natur zugehört, Vermögen wird, mehr zu sein; das widerspricht nicht der Einheit des einen wahrhaft und wesentlich wirklichen Seins; vielmehr ist es ihr durchaus entsprechend. Denn je mehr etwas an Wirklichkeit gewinnt, desto größer wird das Vermögen in ihm; und ist es Wirklichkeit der Natur und dem Wesen nach, so ist das Vermögen in und um ihn völlig unerschöpflich. Alles, was sonst ist, das ist vor diesem Sein rein Vermögen; es hat Wirklichkeit nur, insoweit es an dem wesentlich wirklichen Sein durch dessen bestimmende Kraft theilnimmt. Es ist insoweit nicht außerhalb dieses Seins, sondern innerhalb von dessen wirkender Kraft; wie das erleuchtete Zimmer insoweit nicht außerhalb des Lichtes, sondern in demselben ist.

Dies ist der Standpunkt, von dem aus Thomas die Glaubensgeheimnisse behandelt. Denn was enthält am Ende immer der Glaube? Die Größe Gottes, die Freiheit Gottes, den barmherzigen Willen Gottes; seine unendliche innere Fruchtbarkeit, die Kraft seiner Weisheit, die Unbegreiflichkeit seiner Ewigkeit. Je herrlicher aber Gott da steht vor unseren Augen; desto weiter wird die Natur, desto tiefer öffnet sich der Schoß ihrer Geheimnisse, desto mehr erscheint, was ihr an Freiheit, Macht, Fruchtbarkeit vom ewigen Urquell mitgeteilt worden; desto umfassender, allgemeiner dehnt sich aus der Blick der Vernunft.

Nun begreift es sich, wie Thomas für die tiefsten Wahrheiten — bis in die Darlegung des Geheimnisses der heiligsten Dreieinigkeit hinein — immer Bilder und Gleichnisse in der Natur findet, um den Gegenstand anschaulich zu machen. Die Natur ist ihm so vertraut, die Wesenseigentümlichkeiten

der Dinge hat er so tief erforscht und das Innere des Wesens selber sich so sehr zerlegt, daß er immer jenes Moment herausfindet, welches am meisten den Halt zu bilden geeignet ist, um Geistiges sich zu vergegenwärtigen.

Nun begreift es sich, wie Thomas so klar und präcis sprechen kann; kurz und verständlich, scharf- und erschöpfend. Ihn leitet die reine Vernunft, nicht das Nebelgebilde unruhiger Leidenschaft. Jedem, der die Summa auch nur obenhin liest, imponieren diese plastisch hingestellten Gründe, welche immer gerade auf das Wesen der Sache gehen und den Geist von allem Nebensächlichen entfernen. Die Vernunft ist eben das Vermögen, die Gründe der Dinge zu erkennen. Und Thomas verzichtet auf alles Beiwerk der Beredsamkeit, der Schmeichelei. Nur Gründe stellt er hin als Nahrung und Licht des Geistes; Bilder und Figuren, damit die Gründe leichter dem Geiste gegenwärtig bleiben. Er will keine Autorität sein; die von ihm angeführten Gründe sollen es sein. Und damit der Leser nur immer selbständig urteile und nicht in die vorba magistri, am wenigsten in die seinigen, in die des Thomas, schwöre, befähigt er ihn, an der Hand von sinnlichen Beispielen die Frage selbständig weiter zu verfolgen, tiefer einzubringen und von allen Seiten her zu sehen, ob die Sache sich so verhält wie er, Thomas, sie entscheidet.

Dahin gehört auch die Achtung, welche Thomas offenbar vor allen Vertretern der Vernunft hat. Er gehört nicht zu jenen, welche meinen, durch feilen Spott die Geisteserzeugnisse großer Denker abzuthun, nachdem er etwa ihre Lehre verdreht hätte. Mit größter Ehrfurcht spricht er von Demokrit, von Anaxagoras, Thales, Cicero, von Averhoës, Avicenna und vielen anderen. Er begnügt sich nicht mit trockenen und oft heuchlerischen Phrasen von Hochachtung. Nein; er legt zuerst ihre Meinung nach den besten Dokumenten rein objektiv vor; und in den bei weitem meisten, oder vielleicht in allen Fällen schält er los, was der Wahrheit entspricht, und zeigt mit Gründen, wo der Irrtum sitzt. Und sogar das ist ihm noch nicht genug; so hoch achtet er die Vernunft, wo immer sie sich findet. Selbst nachdem er bereits gezeigt, wo der Irrtum seinen Sitz hat; nimmt er nicht sofort an, er habe nun jeden überzeugt. Vielmehr fährt er fort, bei Hauptpunkten zu erörtern, wie dies z. B. in der Ideenlehre Plato erklären oder wie bei der Erörterung der Zusammensetzung der Körper Demokrit sagen würde.

Thomas will nach jeder Seite hin allgemein bleiben. „Die katholische Wahrheit“ will er vorlegen. Er weiß so recht zu betonen, wie die Vernunft in dem einen Systeme größer sein kann wie im anderen, wie aber in jedem die Vernunft geachtet werden muß. „Das Wissen trennt in ihm wohl die Dinge;“ aber so, daß sie trotz der verschiedensten Mannigfaltigkeit miteinander eins bleiben. „Ein Tag ragt hervor vor dem anderen;“ ein Seinskreis birgt mehr Licht wie der andere. „Ein Monat ragt hervor vor dem anderen;“ die Vernunft des einen bemißt in mehr treffender und einschneidender Weise die verschiedenen Naturen als Gegenstände menschlichen Wissens, wie die des anderen. „Ein Jahr ist vorzüglicher wie das andere;“ denn die erschwirkende Kraft Gottes, die sowohl allgemeine Natur als auch einzelner thatsächlicher, freier Erkenntnisakt ist, fließt in der einen Zeitperode unmittelbarer ein wie in der anderen. Aber das alles zu unterscheiden, alle diese Ursächlichkeiten zu erkennen und gegeneinander abzumägen, von einem Tag in den anderen den Preis des göttlichen Wortes hineinzutragen und von einer Nacht zur anderen immerdar auf das Wissen Gottes hinzuweisen; — das kommt allein von jenem sonnigen

Lichte, welches Gott in der Seele verbreitet. In hervorragender Weise lebte in Thomas dieses Licht der „Sonne der Gerechtigkeit“ und deshalb wußte er am allerbesten jene Worte zu würdigen und wir werden sie im Verlaufe dieses Werkes nach ihm würdigen lernen: Dies superat diem, et mensis mensem, et annus superat annum a sole; scientia separati sunt facto sole.

Viertes Kapitel.

Die Übertragungsweise der *summa theologica* im vorliegenden Werke.

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß deren nicht fehlen werden, welche die Übertragung der *Summa* ins Deutsche für vollständig überflüssig halten und daß andere sie höchstens für Anfänger oder mit der lateinischen Sprache nicht hinlänglich Vertraute als nützlich erachten werden. Der Leser wird es deshalb nicht für unbillig ansehen, wenn wir hier die Gründe der Übertragung angeben. Aus denselben wird hervorgehen, daß dieselbe, wenn nicht für notwendig, so doch allgemein und für alle als wünschenswert betrachtet werden muß.

§. 1.

Allgemeine Gründe für die Übertragung.

Wir behaupten im allgemeinen: Die lateinische spekulative Sprache wird nicht mehr hinlänglich verstanden. Wir belegen dies zuvörderst mit Thatsachen.

1) Der heilige Vater Papst Leo XIII. hat in dem an die Spitze dieses Werkes gestellten Rundschreiben vorgeschrieben, es solle die Philosophie des heiligen Thomas in den katholischen Schulen gelehrt werden. Mit Jubel wurde dieses Gebot aufgenommen. Es wird seitdem fast kein philosophisches oder theologisches Buch und zumal kein derartiges Lehrbuch geschrieben, ohne daß der Titel irgendwie ausdrückte, daselbe sei im Geiste des heiligen Thomas geschrieben, stelle also dessen Lehre dar. Was für ein Schauspiel bietet sich uns aber, wenn wir diese Bücher aufschlagen? Die Grundprincipien der Philosophie des heiligen Thomas werden da zum Teil offenbar geleugnet. Man nehme nur ein beliebiges Lehrbuch der Metaphysik, welches „im Geiste des heiligen Thomas“ geschrieben ist. Jener Begriff des „Guten“, auf dem Thomas seine ganze Lehre von der schöpferischen und geschöpflichen Vollenbung aufbaut: „Gut ist, was von allem begehrt wird,“ ist entweder ausgelassen oder zum mindesten als der weiteren Entwicklung bedürftig hingestellt und ein abstraktes Schemen an die Stelle gesetzt, das für das praktische Leben und für die philosophische Forschung

durchaus keinen Wert hat. Ebenso geht es mit dem Begriffe des „Wahren“, des „Sein“. Man läßt die fruchtbaren Grundbegriffe, wie sie Thomas in den eigens davon handelnden Artikeln giebt, beiseite und nimmt Ausdrücke, die der heilige Lehrer vielleicht bei Gelegenheit einmal gebraucht, um eine besondere Seite des gemollten Gegenstandes zu kennzeichnen. Diese Ausdrücke dienen dann als Grundlage für die sogenannte weitere Entwicklung.

Nirgends ist die grundlegende Begriffsbestimmung des heiligen Thomas vom Urstoffe oder, was dasselbe ist, von der Natur des Stoffes überhaupt gebraucht. Bei Thomas strömen aber alle Bestimmungen über den sichtbaren Stoff, über die stoffliche Wesensform, über die Entwicklung in der sichtbaren Natur und sogar zahlreiche Lehren über die menschliche Vernunft gerade aus dieser Quelle, aus der *materia prima* als einer *potentia pura*. Nirgends in solchen metaphysischen Lehrbüchern ist der Begriff „Natur“ oder „Substanz“ als eines bloßen „Vermögens für die bestimmte Seinsstufe der Gattung“ nach Thomas gegeben, obwohl er für die Lehre des Heiligen — und zwar nicht bloß für die Philosophie — die einschneidendste Bedeutung haben muß; es sei bloß an die Lehre von der Erlösung, von der Eucharistie, von der Gnade erinnert.

Ebenso geht es mit den Lehrbüchern der Psychologie, welche „im Geiste des heiligen Thomas“ geschrieben sind. Die so fundamentale Lehre vom *intellectus agens*, der „einwirkenden“ Vernunft, wie sie Thomas hat, ist kaum der Erwähnung wert erachtet. Höchstens ist ein und dieselbe Vernunft „wirkend“, wenn sie thatächlich versteht und „leidend“, insofern sie von außen her empfängt. Die reale Verschiedenheit der geistigen Potenzen, die bei Thomas mit so großer Sorgfalt, so oft er Gelegenheit hat, festgestellt wird, findet in diesen Lehrbüchern gar kein Verständnis, geschweige denn Würdigung oder gar Nachfolge. Wo würde darüber ein Wort verloren, daß die Idee an und für sich betrachtet als rein vernünftig ihrem Sein nach real verschieden sei vom Erkenntnisakte; wie das Gedächtnis zu verstehen sei auf beiden Seiten und wie auf beiden die Vernunft; wie der bei Thomas so oft vorkommende, jetzt gerade in der Zeit des Pantheismus hochwichtige Ausdruck verstanden werden müsse: „das thatächliche Bestandene ist der thatächlich Erkennende,“ der bei Thomas eine höchst bedeutende Rolle spielt. Daß Thomas die Seele prägnant definiert als *actus corporis* und daß dies Thomas selber in den Kommentaren zu Arist. *do anima*, sowie in der *Summa* an mehreren Stellen nach dem wörtlichen Sprachgebrauche erklärt als das „thatächliche“ Sein des Körpers, findet in diesen Lehrbüchern nicht die geringste Berücksichtigung und doch liegt darin gerade der leitende Gesichtspunkt für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele und die grundlegende Widerlegung der materialistischen Doktrinen.

Dies alles gilt in noch erhöhtem Grade von dem das ganze philosophische System des heiligen Lehrers durchziehenden und es geradezu tragenden Grundsatz: „Das Wesen in einem Dinge ist dem wirklichen Sein nach (realiter) geschieden von dessen wirklichem Dasein; jenes ist das Vermögen für das Sein, dieses die Bethätigung desselben; das wirkliche Dasein ist der *actus essentiae*“. Ohne diesen Grundsatz ist bei Thomas das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpfe, der Vermögen im Geschöpfe zu deren Thätigkeit, die Zusammensetzung aller geschöpflichen Substanzen, die geistigen mitinbegriffen, gar nicht zu verstehen. Der genannte Grundsatz ist der Angelpunkt aller thomistischen Doktrin. Thomas sagt geradezu, hier läge der allgemeine

durchgreifende Unterschied zwischen dem Geschöpflichen als solchem und dem Schöpfer; denn bei letzterem allein habe dieser Grundsatz keine Geltung, in Gott allein sei das Wesen selber wirkliches Dasein, also sei letzteres in Gott aus sich heraus notwendige Wirklichkeit, wie jedes Wesen überhaupt zum Charaktermerkmal die Notwendigkeit hat.

Wir bitten, wohl zu beachten; wir sagen nicht, so müßte gelehrt werden. Wir beziehen uns nur auf die Encyclika Aeterni Patris, nach welcher diese Bücher herausgekommen sind und die so sehr bewundert wird, und sprechen vom Gegensatz zwischen ihren Titeln „im Geiste des heiligen Thomas“, „nach Thomas“ einerseits und ihrem Inhalte andererseits; und wir sprechen auch nur von den allgemeinsten Grundsätzen der Lehre des heiligen Thomas; und zwar nur von rein philosophischen Grundsätzen.

Der „Geist des heiligen Thomas“ besteht bei diesen Autoren darin, daß man einige gleichgültige Stellen aus Thomas anführt, die, nachdem sie aus dem Zusammenhange gerissen worden, ein jeder nehmen kann wie er will. Es geht da wie auf jener Versammlung von Gelehrten, für welche ein philosophischer Vortrag über die ratio particularis angekündigt war. Der Vortrag sollte sich gerade auf Thomas stützen. Der Redner führt auch in der That eine Stelle aus Thomas an, wo von der ratio particularis die Rede ist; und geht dann gleich dazu über, sie zu widerlegen.

Die That sache also liegt vor: Der „Geist des heiligen Thomas“ wird vorangestellt und der eigene Geist folgt. Wollen diese Autoren ihr Publikum in die Irre führen? Gewiß nicht. Sie sind fest überzeugt, so habe Thomas gelehrt oder er hätte doch heute so gelehrt, wenn er heute lebte; sie „entwideln“ bloß den heiligen Lehrer und „passen ihn dem jetzigen Stande der Philosophie an“. Würden sie freilich Thomas selber zu ihrem Grundstudium gemacht oder auch nur methodisch ihn gelesen haben, so möchten sie freilich bald merken, daß den in ihren nummernreichen Büchern stehenden Behauptungen Thomas schnurstracks widerspreche. Aber sie haben eine Philosophie studiert, die mit Thomas nichts zu thun hat und suchen nun ihre Meinungen aus einzelnen weiten Ausdrücken des heiligen Lehrers herauszuentwickeln, obgleich scharfer gefaßte Stellen, welche die betreffende Frage ex professo behandeln, nicht nur eine solche Entwicklung keineswegs zulassen, sondern diesen Meinungen offen widersprechen.

Vor etwa zwanzig Jahren war der Verfasser Zeuge, wie in den philosophischen Hörsälen ganz dieselben Sätze, welche heute in sogenannten „im Geiste des heiligen Thomas“ geschriebenen Büchern verteidigt werden, als ausdrücklich gegen den heiligen Thomas gerichtet gelehrt wurden; wie man die materia prima des heiligen Thomas, seinen intellectus agens, seine Seele als actus corporis u. dgl. förmlich verspottete als der neuesten Naturwissenschaft nicht mehr entsprechend. Heute setzt man über Bücher, die den gleichen Inhalt haben, einfach den Titel: „nach Thomas“ und stellt diese nämlichen Sätze als Entwicklung der Principien des heiligen Thomas dar. Haben die Verfasser den heiligen Thomas nicht gelesen? Das sei ferne zu behaupten. Aber der Sprachgebrauch des heiligen Lehrers ist ihnen fremd geworden.

2) Die Sache gestaltet sich jedoch noch schlimmer! Vor kurzer Zeit kamen „kritische Bemerkungen zu der Schrift des P. Schneemann: Dogmengeschichtliche Studie über die Entstehung der molinistisch-thomistischen Kontroverse; von einem Thomisten bei M. Jacobi in Aachen“ heraus. Die Schrift trug dem Verfasser mehrere verlegende Bemerkungen ein über seine Schreibweise „gegen einen so hochverdienten Verteidiger der katholischen

Kirche“; er wurde als „junger Bizar“ denunziert und seine Schrift „kompromittiere die ganze Kirche“. Aber gegen den Inhalt wurde kein Wort laut. Die „ungeziemende Schreibweise“ des Verfassers hatte, wie jeder sich überzeugen kann, in nichts anderem bestanden, als daß er einige Unmöglichkeiten und offenbare Widersprüche aus der Schrift Schneemanns selber herausgriff; so daß also das „ungeziemende“ sich gar nicht gegen den Verfasser richtete, sondern gegen Schneemann selber, der ja diese Widersprüche niedergeschrieben.

Der Verfasser hatte bloß das am meisten in die Augen Fallende herausgegriffen. Eine hochgeachtete Zeitschrift hat voriges Jahr es nun für angezeigt gehalten, eine Kritik über die Schneemannsche Schrift aufzunehmen, in welcher über deren Inhalt hinweggegangen, aber dafür um so mehr die Textcitationen gelobt wurden. In der den Molinisten eigenen Überschwenglichkeit war da eine „Kontroverse vom vier Jahrhunderten in einer Schrift von etwa vierhundert Seiten auf Grund der Textcitationen zusammengefaßt“, respektive erledigt. Man hätte diese Seite nicht anschlagen sollen! Wie verhält es sich mit den Citationen? Schlimmer wie mit dem Inhalte! Sie gerade bilden einen sprechenden Beweis mit dafür, daß eine deutsche Bearbeitung der Summa, respektive eine wahre wirkliche Verdeutschung der *termini technici* in Thomas im höchsten Grade notwendig ist; soll nicht mit dem Engel der Schule ein wenig geziemendes Spiel fortgesetzt getrieben werden.

Seite 189 heißt es: „Thomas stellt da sofort ein Princip auf, welches den ganzen Thomismus über den Haufen wirft, nämlich: „Es ist unmöglich, daß Gott wisse, dieser Mensch werde laufen und daß letzterer zugleich nicht laufe und der Grund davon ist die Gewißheit der Wissenschaft und nicht ihre Kausalität.“ (Im Druck hervorgehoben bei Schneemann.) Und was citiert Schneemann? Einen Einwurf, den sich Thomas macht. Der betreffende Satz fängt an: „Sed major dubitatio adhuc est.“ Und darauf folgt die Antwort: „Sed sciendum est . . .“ Einige Zeilen später macht sich Schneemann einer Unterschlagung entscheidender Worte des heiligen Thomas schuldig, wenn er überhaupt die Stelle gelesen hat. „So aber wird das Kontingente von Gott erkannt,“ sagt Schneemann, der den Text des heiligen Thomas auseinanderlegen oder vielmehr deutsch anführen will, „nämlich nicht nur inwiefern es in seinen Ursachen ist (d. i. nicht bloß die Beziehung dieser Ursachen zur Wirkung), sondern auch inwiefern es ein determiniertes Sein hat.“ Die Parenthese ist von Schneemann. Wie aber sagt Thomas?! *Deus non vidit non solum ab aeterno ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.* „Gott also sieht nicht nur die Beziehung, welche Er selbst zum Dinge hat, da auf Grund seiner Macht das Ding zukünftig ist, sondern Er sieht auch von Ewigkeit dessen Sein vor Sich.“ Das will heißen, „Gott sieht nicht nur von Ewigkeit, daß Er die Ursache des freien Aktes ist, sondern auch dessen physisches wirkliches Sein ist Ihm von Ewigkeit her gegenwärtig.“ Das ist aber gerade der Thomismus wie er im Buche steht. Von einer „determinierten Wahrheit“, auf Grund deren Gott die zukünftigen freien Akte erkannte und die hier Schneemann dem heiligen Thomas unterschrieben will, hat Thomas keine Silbe, weder hier noch sonstwo. (Vgl. mein „Wissen Gottes“ Kap. 11 u. 12.) Gehen wir weiter! Seite 172 will Schneemann beweisen, die göttliche Bewegung werde durch die Kreaturen modifiziert und fährt dafür an: 3 da

malo, art. 2.; wo Thomas untersucht, ob die Sünde von Gott kommt. Hier citirt Schneemann aus dem Artikel nur die Worte, welche ihm konvenieren, nämlich daß es auf die gebührende oder weniger gebührende Verfassung des Dinges ankommt, welches die Bewegung von seiten Gottes in sich aufnimmt, damit man sagen könne, das Ding habe eine vollkommene oder eine unvollkommene Wirkung. Das ist aber selbstverständlich und hat mit der beregten Frage gar nichts zu thun. Es kommt hier vielmehr darauf an, zu zeigen, wer die Ursache für die betreffende Verfassung oder Disposition des Dinges ist. Und da sagt Thomas: „Von allem, was in der Verfassung des Sünders im sündigen Akte selbst gut, was in dieser Verfassung noch an Sein ist, das kommt von Gott als der Ursache.“ Diese Worte läßt Schneemann aus; sie sind allein durch Punkte angedeutet; sie sind aber gerade entscheidend.

Schneemann citirt zudem Stellen für sich, die ganz offenbar im Wortlaute selber gegen ihn sind. Hier nur eine; sie findet sich S. 175: „Die vernünftige Natur, welche Gott am nächsten steht, hat von Gott nicht nur die Hinneigung zu etwas, wie eine solche die leblosen Dinge haben und sie besitzt nicht nur die Kraft, diese Hinneigung zu bethätigen, so jedoch, daß letztere von außen her ihre bestimmte Richtung erhält, wie die sinnbegabte Natur; sondern darüber hinaus hat sie diese Hinneigung in ihrer Gewalt, so daß es für sie keine Notwendigkeit giebt, zu einem begehrenswerten Gute sich hinzuneigen, welches sie erfährt hat, sondern sie kann dies oder kann dies auch nicht und so wird ihr die Hinneigung selbst nicht von anderswoher bestimmt, sondern von sich selbst.“ Was geht aus dem klaren Wortlaute dieser Stelle (22. de ver. a. 4.) hervor? Der vernünftigen Kreatur giebt Gott die Hinneigung zu etwas Bestimmten nicht nur in der Weise wie den leblosen Dingen, nicht nur in der Weise wie den sinnbegabten Wesen; — sondern darüber hinaus, ultra hoc, so, daß die vernünftige Natur diese von Gott gegebene Hinneigung in ihrer Gewalt hat, sich selbst danach bestimmt. Das ist aber ausdrücklich die Lehre der Thomisten: Gott bestimmt den freien Willen so, daß dieser sich selbst bestimmt; Gott als erstes wirkendes Princip des freien Aktes (cf. III. C. G. c. 88.) giebt es durch seine Einwirkung dem freien Willen im einzelnen Falle, daß dieser sich selbst bestimmt. Zum Ueberflusse bestimmt Thomas selber, wer unter dem „außen“, „von anderswoher“ zu verstehen sei. „Keine geschaffene Substanz (III. C. G. 88.) kann die Hinneigung des freien Willens in dessen Innern verursachen, sondern nur Gott, der den Willen gemacht und ihn im Sein erhält“ (vgl. III. C. G. c. 59); und S. th. I. qu. 22. art. 4.: „Der freie Willensakt selber wird auf Gott zurückgeführt als auf seine Ursache.“

Schneemann gelangt durch seine Art, Thomas zu citieren, richtig dazu, den heiligen Lehrer sagen zu lassen: Je mehr etwas von Gott entfernt ist; desto freier, also desto vollkommener ist es. So spricht kein Heiliger; und Schneemann hätte leicht am citierten Artikel selber sehen können, daß Thomas am allerwenigsten so meint. „Je näher eine Kreatur Gott steht, desto mehr Ähnlichkeit mit Gott findet sich in ihr,“ sagt da Thomas; „das aber gehört zur göttlichen Majestät, daß sie alles bewegt und neigt und leitet, selbst von keinem anderen bewegt, geneigt oder geleitet.“ Diese Worte citirt Schneemann. Was aber folgt daraus von selber? 1) Daß Gott alles bewegt und neigt und leitet; 2) daß Er von keinem anderen, von keiner ihm fremden Gewalt bewegt, geneigt und geleitet wird. Wenn also Thomas schließt: „Je näher deshalb eine Natur Gott steht, um so weniger wird sie

von Ihm geneigt, und um so mehr ist sie geeignet, sich selbst zu neigen;“ so bestimmt er doch genau selber, wie dies zu verstehen sei. Nicht daß Gott diese Natur nicht im einzelnen Akte neige; sondern Er neigt sie so, daß sie, wie ja am Ende ausdrücklich gesagt wird, von keinem andern, von keiner fremden Gewalt, geneigt wird, sondern daß sie unter seiner Neigung und seinem unmittelbaren Einwirken sich selbst neigt. Gott macht eben, daß die vernünftige Natur im einzelnen Falle sich selbst bestimme; und deshalb bleibt sie einerseits Kreatur, denn auch der freie Akt ist einbegriffen in dem „alles, was Gott bewegt, neigt und leitet“; — und andererseits ist sie Gott näher, denn wie Gott von keiner fremden Gewalt bewegt, geneigt und geleitet wird, so auch nicht die vernünftige Natur. Gott aber kann für ihr Wirken keine fremde Gewalt sein; ebensowenig wie das Licht fremd ist dem erleuchteten Zimmer oder der Künstler seinem Werke; wie ja auch der Prophet betont: „Noli esse mihi alienus“ oder wie der Psalmist sagt: „Alieni insurrexerunt in me.“ Was auch immer sich zwischen die Seele und Gott stellt, das ist der Seele fremd; was aber in ihr von Gott kommt, das ist ihr eigenes Eigen.

Noch mehr! Wer den Artikel auch nur einfach mit Aufmerksamkeit liest, der muß zum gegenteiligen Schlusse kommen, wie Schneemann. Thomas brüdt sich wie immer mit höchster Klarheit und schärfster Präcision aus. *Quanto aliqua natura est vicinior Deo, tanto minus ab eo inclinatur.* Was Thomas hier von der natura und später ebenso ausdrücklich von der natura rationalis sagt, das trägt Schneemann ohne weiteres auf das Wirken, auf das Thätigsein über.

Worin besteht aber die Natur Gottes an und für sich? Im Thatsächlichsein, im allseitigen Bestimmtheitssein, in der Zeugung alles Vermögens und aller Möglichkeit, etwas zu werden. Eine Natur also im Bereiche des Geschöpflichen ist als solche um so weiter von Gott, je weniger sie an sich Bestimmtheit hat. Ist sie reine Möglichkeit nur, kann also aus ihr alles werden und ist sie an sich betrachtet in der Wirklichkeit nichts, wie dies Thomas von der materia prima sagt, so ist sie am weitesten von Gott entfernt. In ihr ist gar keine Hinneigung zu einem bestimmten Sein. Von der „vernünftigen Natur“ sagt nun Thomas, sie sei Gott am nächsten *Deo vicinissima*. Aber in welcher Beziehung? Soweit sie thätig ist! „Sie ist deshalb geeignet, sich selbst zu bestimmen,“ *magis nata est seipsam inclinare*. Besitzt denn die vernünftige Natur nicht etwa reine Vermögen, um alles ohne Ausnahme zu erkennen, alles zu wollen? Oder ist sie etwa von Natur auf die Erkenntnis eines einzelnen beschränkten Gegenstandes oder auf das Wollen eines einzelnen beschränkten Gutes angewiesen? Nein; sie ist allgemein dem Vermögen nach; „die vernünftige Seele,“ sagt Thomas nach Aristoteles, „kann (der Erkenntnis nach) alles werden,“ oder noch besser: „sie ist nach dieser Seite hin wie der Urstoff, die materia prima.“

Als Natur an sich betrachtet ist also die vernünftige Natur am weitesten von Gott. Wie die Bestimmtheit und Vollendung in Gott keine Grenzen kennt, so kennt ganz im Gegenteil die Bestimmbarkeit und Vollendungsfähigkeit in der menschlichen Seele keine Grenzen.

Wie soll sie also mit Rücksicht auf ihr Thätigsein, auf ihre Selbstbestimmung Gott am nächsten stehen, *vicinissima* sein, wenn sie im reinen Vermögen ihrer Natur von Ihm am meisten entfernt ist, wenn sie gemäß diesem Vermögen alles werden kann und zu keiner bestimmten Thätigkeit den ausreichenden Grund in sich selber findet?! Einzig auf ihre Natur gestützt

kann sie von sich allein aus nicht wirken; denn diese Natur hat Vermögen, die auf alles, also eben von der Natur aus auf nichts Einzelnes gerichtet sind, „Wirken“ aber schließt die Richtung auf etwas Einzelnes ein. Das ist eben nur möglich, wenn in der Seele Gott als wirkende Ursache die Selbstbestimmung verursacht und also die Seele dies in ihrer Natur einschließt, daß sie zu ihrem eigenen Besten, zu ihrem Endzwecke sich nur dann selbst bestimmen kann, wenn Gott, die erste allgemeinste Ursache, sie auf ein bestimmtes Gut hinlenkt. Von ihr aus ist kein Hindernis vorhanden; denn in ihrer Natur liegt das Vermögen für alles. Und Gott als erster allgemeiner Grund muß bei seinem Einwirken, wenn er die Seele zu einem einzelnen Gute hinneigt, die Natur der Seele, also ihr Vermögen für alles bewahren; denn Er ist selber im Bereiche des Wirkens allgemeiner Grund, der so das Einzelne wirkt, daß Er alles übrige, auch das Gegenteil wirken kann.

So schließt offenbar Thomas in dieser Stelle die unmittelbare Einwirkung Gottes als wirkende Ursache für die Selbstbestimmung ein; er schließt nur aus, daß die vernünftige Natur auf eine andere beschränkte Kreatur erst warten muß, damit sie gleich den leblosen Dingen in Bewegung gesetzt oder damit die bestehende Neigung von außen her auf den einzelnen Gegenstand gerichtet und bestimmt werde, um danach dann selber zu bewegen, wie dies bei den sinnbegabten Wesen der Fall ist. Die Seele hat auf nichts zu warten bei ihrem freien Thätigsein als auf ihren Gott; und Gott ist ihr immer da und dieser selbe Gott ist in seinem Wirken ihr innerlich, wie das Einwirken des Künstlers dem Kunstwerke innerlich ist.

Diese hier berührte Wahrheit ist übrigens allen asketischen Autoren, allen voran dem heiligen Ignatius vertraut. Oden sieht nicht die Seele um so mehr ihre eigene schwache Natur und wie sie von Gott so weit absteht, je mehr Gott in ihr wirkt. Gerade unter der Einwirkung Gottes schaut sie sich selber wie die Wüste, in der sich kein Teil vom anderen unterscheidet; sie schaut sich selber, wie in ihrer Natur keine unabhängig für das Einzelne bestimmende Kraft besteht. Der Gegensatz zwischen ihrer reinen Natur, die nach allen Seiten hin nur Vermögen ist, zu dieser selben Natur, insofern sie unter Gottes Bestimmung sich selber zum eigenen Besten thatsächlich bestimmt, tritt da erst recht hervor: „Arm und hilflos“ nennt sich mit Vorliebe der Psalmist, wenn er von übernatürlichem Lichte durchdrungen in aller Klarheit seine Natur als solche vergleicht mit der Einwirkung Gottes, von der die Selbstbestimmung kommt.

Und warum entfernt die Sünde so unmeßbar weit von Gott? Weil da die Natur wohl ihr natürliches Vermögen behält, wonach sie sich selbst zu ihrem wahren Endzwecke hin im einzelnen bestimmen kann; der Mensch aber schließt durch eigene Schuld die einwirkende Kraft Gottes von sich ab, die allein in ihrer allumfassenden Gewalt dieses weite Vermögen beleben könnte, indem sie die Selbstbestimmung verursacht. Der Mensch fällt da tiefer als seine Natur es ausdrücken kann. Sagen, die menschliche oder vernünftige Natur sei deshalb Gott am nächsten, weil dieser sie in ihrem erhabensten Akte von Sich fernhält, das heißt nichts anderes, als die Sünde autorisieren oder vielmehr sie zur vollendeten Tugend stempeln; das heißt nichts anderes wie das Fernsein von Gott in der Selbstbestimmung zum Mittel erheben, „um gottähnlich zu sein.“ (Gen. 3.)

Es dürfte überflüssig erscheinen, noch weitere Stellen Schneemanns hier durchzunehmen: sie gehören alle in dieselbe Kategorie. Die eigene Meinung ist einmal da und sie wird dann Stellen aus Thomas, die in etwa ähnlich

klingen, untergehoben, ohne daß man sich auch nur die Mühe nimmt, ein Verständnis solcher Stellen zu gewinnen. Die verhältnismäßig noch am rechtmäßigsten von Schneemann gebrauchten Stellen aus Thomas — und daselbe gilt von Rajetan, Ferraricensis und den „Kollegienheften“ Vittorias — sind jene, welche angezogen werden, um darzutun, daß der Mensch sich selbst bestimme, daß Gott alles Zukünftige, selbst das Bedingt-Zukünftige vorherwisse; die nämlich darthun sollen, was kein Thomist und kein Molinist, was niemand in der Kirche leugnet.

Offenbar kann es dem P. Schneemann nur zur Entschuldigung dienen, wenn gesagt wird, daß ihm der lateinische Sprachgebrauch des heiligen Thomas nicht geläufig war. Ganz die gleiche Entschuldigung aber muß für jene Kritiker angenommen werden, welche eine solche Schrift in zahlreichen Blättern äußerst rühmend hervorhoben. Hatten sie die Schrift gelesen? Das muß man jedenfalls annehmen. Haben sie mit Absicht den Mangel an Logik, die sonderbare Methode, Texte zu citieren, und andere dahin einschlagende Fehler verschwiegen; nur weil ein unterschriftloses Dokument, dessen Inhalt nicht das mindeste für die Frage Entscheidende besagt, im Lichtdruck beigegeben war oder weil die „Kollegienhefte“ des P. Vittoria angezogen wurden? Kein gerechter Beurteiler wird dies meinen wollen. Noch nach dem Tode Schneemanns wurde in den Nekrologien der verschiedensten Zeitungen bei Aufzählung seiner Werke gerade dieses oben benannte als „bedeutend“, „hervorragend“ und ähnlich bezeichnet.

Will man meinen, es seien Nebengründe vorhanden gewesen, um ein Werk, welches seine Schwächen offen an der Stirne trägt, in solcher Weise noch einmal hervorzuheben? Gewiß nicht. Aber die Unkenntnis des Sprachgebrauches des heiligen Thomas muß, danach zu urteilen, in weiten Kreisen vorherrschen. Wer Thomas wirklich gelesen hat, merkt bei den Auseinandersetzungen und zumal bei den Textcitationen auf den ersten Blick zum mindesten, daß da etwas nicht stimmt, daß so Thomas nicht gesprochen haben kann, wie die Stellen mit den häufigen . . . besagen, daß da Worte ausgelassen sind, die den wahren Sinn enthalten.

3) Tillmann-Pesch stellt in den „großen Welträtseln“ der modernen pantheistischen Naturerklärung und Weltauffassung eine solche entgegen, welche auf den Principien der „alten Philosophie“, speciell des heiligen Thomas fußen soll. Die Ursächlichkeit Gottes aber, wie er sie nach Thomas geltend macht, widerspricht durchaus dem heiligen Thomas und steht ganz und gar auf pantheistischem Boden.

Im I. Bd. S. 343—348 polemisiert P. Pesch gegen Secchi und stellt dabei den Satz auf: „Nicht Gott, sondern die Naturdinge, welche mit werdenden Wirkungen in Beziehung stehen, müssen als wahre Ursachen dieser Wirkungen angesehen werden.“ Im II. Bd. lehren diese Anschauungen in verstärktem Maße wieder; nur erklärt er S. 364: „Es bleibt also dabei: Gott thut bei allen geschöpflichen Wirkungen die Hauptsache; wenn also irgend eine Naturursache einen Effekt ins Dasein setzt, so thut sie das nicht vermöge ihrer eigenen Kraft, sondern vermöge der Kraft des mit ihr und in ihr wirkenden Gottes.“ Wenn dann P. Pesch noch beifügt: „Ohne Frage liegt in diesem Sachverhalte Grund genug, um Gott als die Ursache alles Geschehens aufzufassen;“ so verneinen wir dies in dem Sinne, wie Pesch es nimmt nämlich unter Aufrechterhaltung der ersteren Behauptung. Und führt er zum Belege seiner Meinung den Text aus Thomas an: „Deus principalis est causa cujuslibet actionis, Gott macht die Haupt-

sache bei jeder Handlung oder Wirkung," so ist der Sinn, der in diese Worte hineingelegt wird, ein Mißbrauch des heiligen Thomas, welcher sich nicht anders erklären läßt, als dadurch daß die *terminali technici* in Thomas dem Verfasser nicht geläufig sind.

Wir können die Meinung des P. Pesch in kurzen Worten wiedergeben und sind sicher, von ihm nicht dementiert zu werden. Sie ist in den Worten bei Schneemann enthalten (S. 172): „Wie der gleiche Einfluß der Sonne, so bringt auch die gleiche Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe je nach deren Beschaffenheit verschiedene Wirkungen hervor; die Wirksamkeit der ersten Ursache wird nach Beschaffenheit der dieselbe aufzunehmenden nächsten Ursachen modifiziert.“

Damit stimmen dann beide Behauptungen, welche P. Pesch oben macht. Oder ist in der Pflanze etwas, was nicht schließlich kraft der Sonnenwärme vorhanden wäre? Die Pflanze wird gezeugt, sie entwickelt sich, wird schön und stark und bringt Früchte eben kraft der Sonnenwärme. Letztere thut in allen Pflanzen die Hauptsache, ist *agens principalius*, und vermöge der mit ihr und in ihr wirkenden Kraft der Sonnenwärme setzt die Pflanze selbst als „Naturursache einen Effekt ins Dasein“. Ohne diese Wärme ist die Pflanze tot. Anstatt der Sonnenwärme möge man nun jede beliebige andere solcher allgemeinen Ursachen setzen, wie die Bewegung, das Licht u. s. w.; — immer bleibt der Schlußsatz derselbe.

Daß aber die Sonnenwärme hier im einzelnen Falle einen Apfel zeitigt, da die Weintraube und dort Disteln und Dornen; — diese Verschiedenheit kommt nicht von ihr. Und mit Rücksicht darauf sagt P. Pesch: „Nicht Gott, sondern die Naturdinge . . .“ Die für alle Dinge an sich gleiche und indifferente Einwirkung Gottes macht, daß alles kraft dieser letzteren ist, lebt und wirkt; wie alles Körperliche vermöge der Sonnenkraft als der näheren Ursache. Daß aber im einzelnen hier ein Lagenkast steht, dort ein sünderhafter; daß hier die einwirkende Kraft Gottes Pflanzen hervorbringt, dort Tiere; hier besseres, dort schlechteres; — dieser Unterschied rührt ganz und gar von den untergeordneten Ursachen da; hier heißt es: Nicht Gott. So die Meinung des P. Pesch.

Gerade eine so bestimmte Ursächlichkeit Gottes aber ist entgegengesetzt derjenigen, welche Thomas annimmt. In mehreren Artikeln der dem Wissen Gottes gewidmeten Untersuchung und zumal im ersten; in der Frage nach dem Ursprunge des Unterschiedes, der zwischen den Dingen obwaltet, bei der Welterschöpfung; in der Erforschung, wie das Einzelne als Einzelnes von der Engelvernunft erkannt werde und weniger ausführlich bei vielen anderen Gelegenheiten giebt Thomas ganz gleichmäßig und fast in genau denselben Ausdrücken sein Urtheil dahin zu erkennen: Er weist die Auffassung, als ob die Ursächlichkeit Gottes nur eine allgemeine Kraft wäre, deren sich die einzelnen Dinge je nach Belieben bedienen, mit vollster Entschiedenheit und an jeder Stelle ausdrücklich zurück. Eben die Verschiedenheit in den Dingen und in den Handlungen oder Thätigkeiten, wodurch etwas ein Einzelnes wird und nun die allgemeinen Kräfte gemäß seiner besonderen Seinslage anwendet oder gebraucht, kommt in erster und entscheidender Stelle von Gott. „Gott giebt den allgemeinen Ursachen (wie der Sonnenwärme und ähnlichen), daß sie wirken können und Er wendet sie an auf ihre einzelnen Wirkungen.“ Noch mehr! Es ist, wie oben bereits angedeutet, Gott allein eigen, das Einzelne als Einzelnes herzustellen, d. h. als solches, was für alle seine Einzelheiten nach Ort,

Zeit und Umfang einen bestimmenden Grund hat und somit ein Gegenstand vernünftiger Kenntniss ist. Gott allein erkennt sonach in Sich selber als in dem voll hinreichenden Grunde das Einzelne in rein vernünftiger Weise; und andere erkennen nach dieser Seite hin vermittelt vernünftiger, nicht vermittelt sinnlicher Kenntniss, also im allseitig hinreichenden Grunde das Einzelne als solches nur, insoweit Gott die Erkenntniss über die Natur des Erkennenden hinaus mittheilt.

Das erhellt aus der Einteilung der Arten von Ursächlichkeit bei Thomas.

Nur von der wirkenden Ursächlichkeit ist hier die Rede. Da sind nun zwei Bedingungen zu unterscheiden. Erstens muß jede wirkende Ursache, insoweit sie wirkt, das in vollendeter Weise in sich enthalten, was von ihr ausgeht; denn nichts kann etwas geben, was es selber nicht hat. Und demgemäß muß dem Sein nach die wirkende Ursache von der Wirkung getrennt bestehen. Zweitens muß die Wirkung ihrer wirkenden Ursache insoweit ähnlich sein. Denn jede wirkende Ursache wirkt eben nur insofern als sie ist, also muß ihr das Sein des Gewirkten entsprechen.

Danach ergeben sich bereits zwei Arten von wirkender Ursächlichkeit. Es giebt nämlich wirkende Kräfte, welche mit ihrer Wirkung das Wesen oder die innere Natur gemeinsam haben; wie Feuer z. B. Feuer, der Mensch einen Menschen erzeugt. Da hat also die Wirkung und die Ursache ein und denselben Namen; es sind *causae univocae*. Da nun bei dieser Art Ursächlichkeit die Natur oder die Gattungswesenheit in der Wirkung die gleiche ist wie in der Ursache, so verursacht offenbar hier die Ursache nicht das Gewirkte, insoweit dieses seine innere Natur oder Gattung hat, sonst würde sie ja sich selbst verursachen. Vielmehr verursacht sie ein Sein, welches unter Voraussetzung anderer wirkenden Einflüsse mit ihr dieselbe Natur gemeinsam hat, also auf derselben Seinsstufe steht.

Die andere Art Ursächlichkeit umfaßt jene Ursachen, welche mit der Wirkung nicht dieselbe Natur gemeinsam haben, wo also die betreffende Wirkung einen anderen Namen hat: es sind dies *causae aequivocae*; wie z. B. die Sonnenwärme Pflanzen erzeugt, die geistige Idee im Künstler das Gebilde der Kunst im Stoffe. Hier nun sind wieder mehrere Stufen zu unterscheiden, je nachdem die Ursachen etwas mit der Wirkung gemein haben. So hat die Sonne mit ihren Wirkungen gemein, daß sie wie diese stofflich ist. Der Geist aber ist schon allgemeiner. Er hat mit seinen Wirkungen nur gemein, daß dieselben wie er Vermögen, Möglichkeit in sich bieten, etwas zu werden und zu sein oder mehr zu werden und mehr zu sein. Je weniger nun sie gemein haben mit den Wirkungen, desto höher stehen diese Ursachen; und desto umfassender und allgemeiner wirken sie ein.

Der Grund davon ist klar. Denn was gemeinsam ist zwischen Wirkung und Ursache, das kann die letztere nicht hervorbringen. Sonst könnte sie sich selber hervorbringen, also eher sein, wie sie ist, sie könnte dann zugleich sein und nicht sein. Je weniger sonach der Wirkung und der Ursache, soweit es auf die Natur beider ankommt, gemeinsam ist, desto mehr kann letztere hervorbringen; denn desto weniger ist sie beengt.

Nun ist aber allen Ursachen innerhalb der Natur, die uns umgiebt, mag der Stoff oder der Geist genommen werden, gemeinsam, daß sie in sich das Vermögen einschließen, mehr zu sein oder anders zu sein und zu handeln; — alle diese Dinge sind zusammengesetzt aus der allgemeinen Natur in ihnen und der einzelnen Wirklichkeit im Dasein; also kann keine dieser Ursachen den Dingen oder auch nur einem Dinge weder

diese innere allgemeine Möglichkeit für das Sein d. h. seine innere Natur oder Gattung geben noch das einzelne Wirklichsein.

Dazu gehört sich eine Ursächlichkeit, deren Wesen oder Natur durchaus nichts gemein hat mit den Wirkungen, deren Wesen also Unmöglichkeit weiterer Entwicklung, Notwendigkeit im wirklichen Dasein bedeutet. Das ist jene Ursache, welche nicht nur mit Bezug auf das Wesen und die Natur, sondern mit Bezug auf alles andere schlechthin mit keinem kreatürlichen Namen ausreichend benannt werden kann, allseitig somit *aequivoca* ist. Sie ist zugleich, da sie nichts gemeinsam hat mit der Wirkung, durchaus und notwendig allumfassend, durch nichts außerhalb ihrer selbst beschränkt, nur gegründet im eigenen Wissen und Wollen. Gott ist insoweit die all-gemeinste wirkende Ursache.

Daraus folgt aber mit metaphysischer Notwendigkeit, daß diese Ursache auch das Einzelne als solches bewirken muß, soll etwas einzelnes überhaupt existieren. Denn jede Ursache wirkt wie sie ist. Diese Ursache, Gott, ist dem innersten Wesen nach, nicht etwa Vermögen zu sein, sondern einzelnes und daher notwendig in sich bestimmtes Sein. Also kann sie auch nur so die allgemeinste Ursache sein, daß sie eben das Einzelne, Wirkliche zum ersten und unmittelbaren Gegenstande hat.

Jene Ursachen wohl, welche man in dem Sinne allgemeine nennt, weil sie ihrem Wesen und ihrer inneren Natur nach selber Vermögen einschließen oder eigentlich Vermögen sind, wie also die Sonnenwärme z. B., sie wohl können indifferent sein rücksichtlich ihrer Wirkungen. Jene Ursache aber, deren Wesen rein Bestimmtheit ist und fernsteht allem Vermögen, sie kann als auf ihre eigenste Wirkung sich nur auf das Einzelne und Wirkliche richten; sie richtet sich aber so darauf, daß dieses Wirkliche dann alle jene Vermögen und zuvörderst diejenige Natur selbst tragen kann, welche zu seiner vervollkommnung dient und daß es zunächst überhaupt und im allgemeinen Sein hat, jenes Moment nämlich, was allen Dingen gemeinsam ist.

Das so gefasste wirkliche Einzelne kann gar nicht eine andere Ursache haben wie die eben bezeichnete höchste Ursache. Denn, wie oben bemerkt worden, muß jede Ursache einerseits eine Ähnlichkeit haben mit der Wirkung; und andererseits muß sie eben als Ursache vollendeter sein. Darin besteht aber gerade die Wirklichkeit für ein Ding, daß es nicht das andere ist. Alles was der eine Mensch z. B. mit dem anderen gemeinschaftlich hat, die Natur, die Vernunft, der Wille, die Sinne, den Körper, das alles ist insoweit Vermögen; kraft dessen kann er ebenso wieder andere sein und wirken. Inwiefern jemand aber wirkliches Sein hat, ist ihm nichts gemein mit dem anderen; das ist er ganz für sich allein. Kein Ding also kann dem anderen dessen Wirklichkeit geben; denn es kann nicht geben, was es nicht hat. Die Wirklichkeit des anderen hat es nicht; vielmehr ist es selber eben deshalb wirklich oder einzeln, weil es nur es selbst, nichts anderes ist. Nur von jener Ursache also kann das Wirkliche, Einzelne und somit die Grundlage für alles Andere, für Vermögen und für die Gattungsnatur selbst in einem Dinge kommen, welche in ihrer ganzen Natur nichts gemeinsam hat mit anderem und die zugleich ihrem Wesen nach nur Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit ist, mit diesem ihrem Wesen also ganz allein steht.

Nun erhellt auch noch um so deutlicher, was früher gesagt worden. Für das Einzelne oder Wirkliche an sich betrachtet giebt es keinen Grund im Dinge selber. Warum dies besteht und jenes nicht, davon giebt es in der Natur des Dinges und schließlich in keiner Natur einen Grund. Nur

davon, was z. B. das Wasser als Wasser für Eigenschaften hat, das kann die Wissenschaft erforschen, die sich ja gerade mit den Naturen der Dinge beschäftigt. Aber warum das eine Wasser einzelne Wirklichkeit gewonnen hat und ein anderes nicht, das ist aus dem Wasser heraus nicht vernünftig erkennbar; davon giebt es keinen Grund im Wasser selber. Denn dessen Grund ist unmittelbar das Wesen Gottes, die reine Wirklichkeit und somit die unmittelbare Quelle aller einzelnen Wirklichkeit.

Das Fundament der Dinge also, worauf alle Vermögen im Geschöpfe basieren, ihr wirkliches einzelnes Sein hat notwendig seinen unmittelbaren Grund in Gott allein; und nur für Gott, der kraft seiner Natur Sich selbst begreift, ist dies vernünftiger Erkenntnisgegenstand. Nur Gottes Ursächlichkeit ist das Einzelne als Einzelnes gedankt, die eben deshalb die allgemeinste Ursache ist, weil sie zum eigensten Gegenstande das Einzel-Wirkliche hat; denn nur vom Einzel-Wirklichen sagt man im Allgemeinen: es ist. Und zwar ist der göttlichen Ursache dies eigen, weil sie allein dem Wesen nach das Allgemeinste ist, nämlich reines Sein; und zugleich das an sich Bestimmteste, nämlich Wirklichkeit; geschieden wesentlich von allem anderen.

Es sind dies Sätze, welche bei Thomas hunderte Male vorkommen. Wer so etwas behaupten kann, wie oben Herr Pesch, der muß entweder den entschiedensten Beteuerungen des heiligen Lehrers, daß nämlich in der Weise, wie Herr Pesch meint, die Ursächlichkeit Gottes nicht aufgefaßt werden könne, keinen Glauben beimessen; oder er muß die termini des Aquinaten nicht verstehen. Im ersten Falle möge er nicht davon sprechen, die moderne Weltauffassungsweise mit der „alten Philosophie“ zu bekämpfen, speciell mit der des Thomas; im zweiten Falle ist die Notwendigkeit des vorliegenden Werkes erwiesen.

Daß schließlich die hier erwähnte Ansicht des P. Pesch auf dem Boden des Pantheismus steht, der vor der einzelnen Wirklichkeit als einem verschlossenen eisernen Thore Halt macht, ist bereits in Kapitel 3, §. 2 dargelegt worden. Gerade die Existenz des Einzelnen oder des Wirklichen nämlich ist der Zweck aller verursachenden Kraft; ist die „Hauptsache“, das „principalis“. Diese aber kommt, wie Pesch meint, nicht von der allgemeinen, wirkenden Kraft Gottes. Also kommt die Hauptsache nicht von ihr. Und am Ende kommt dann folgerichtig gar nichts von ihr. Denn eine allgemeine indifferente Kraft, wie sie P. Pesch annimmt, kann nur wirken, wenn etwas in Wirklichkeit bereits besteht, worauf sie wirken kann. Jede einzelne Wirklichkeit aber im Geschöpflichen als solche hat keinen Grund in sich selber; der eine Apfel z. B. hat in seiner Natur keinen Grund, weshalb gerade er ist, während tausend andere sein könnten, die nicht sind. Etwas Grundloses kann nun gar nicht existieren. Also eine solche Wirklichkeit, wie man sie vorschlägt, existiert gar nicht; und somit existiert auch eine allgemeine einwirkende Kraft Gottes nicht. Das Nichts folgt ebenso aus der Aufstellung des P. Pesch wie aus jedem pantheistischen System.

4) Sollen wir, um zu zeigen, daß eine genaue Übertragung des heiligen Thomas ins Deutsche durchaus und für alle passend ist, noch das hinzuzufügen, was wir bereits im „An die Leser“ des Werkes „das Wissen Gottes“ am Ende des vierten Bandes vorgelegt haben; wie P. Christian Pesch in der Zeitschrift für katholische Theologie zu Innsbruck 1885, Heft 1 in einem von ihm selber angeführten Text aus Banney (Seite 173) zu causae determinatae einfach die Worte „ad unum“ einschleibt; und daraufhin ar-

gumentiert; Worte nämlich, von deren Hinzufügung oder Hinzweglassung die ganze Frage abhängt; — oder wie er einfach eine Stelle aus Deza für sich verwendet, indem er die hauptsächlichsten Worte übergeht? Wir könnten dergleichen Belege noch viele anführen, die darrhun, wie man den lateinischen Text mißhandelt. Die gelindeste Entschuldigung ist die, daß man eben an die lateinischen *terminal tochnaci* im Thomas nicht mehr gewöhnt ist.

Wie es im allgemeinen mit dem Gebrauche der lateinischen Sprache in rein spekulativen Fragen aussieht, möge ein jeder aus folgender Übersetzung eines Beweises aus einem bekannten Autor beurteilen. Der zu beweisende Satz ist folgender: „Es giebt keine Verpflichtung, wenn dieselbe nicht als gewiß erkannt wird.“ Das wird mit folgendem Argumente bewiesen. Die Übersetzung ist durchaus wortgetreu: „Der Satz“ also, daß, um eine Verpflichtung zu haben, dieselbe mit Gewißheit erkannt sein muß, „wird bewiesen: 1) daraus, daß es notwendig ist, zuerst Gewißheit zu haben, ehe die Verpflichtung eintritt. Denn jener ist nicht verpflichtet, der da nicht weiß, daß er verpflichtet ist, da es sich um eine subjektive Verpflichtung, nämlich von seiten des Wirkenden handelt. Denn augenscheinlich kann ich nicht verpflichtet sein, wenn die Verpflichtung mir nicht bekannt ist. Nun aber in unserer Voraussetzung weiß ich nicht, daß ich verpflichtet bin, da ich auf keine Weise diese Verpflichtung wahrnehmen kann. Denn ich kann sie nicht wahrnehmen, ohne daß ich mit Gewißheit verpflichtet wäre. Das beweise ich so: Ich kann nicht wissen, daß ich verpflichtet bin außer vermittelst des Urteils, womit ich sage: Ich bin verpflichtet. Ein solches Urteil aber kann ich nicht bilden, wenn die Verpflichtung nicht gewiß ist, d. h. mit Gewißheit erkannt. Denn es giebt kein mit Klugheit gebildetes Urteil oder besser es giebt kein Urteil, wenn nicht die Einheit von Subjekt und Prädikat erfaßt wird. Wenn aber die Verpflichtung ungewiß ist oder nicht mit Gewißheit erkannt, so besteht einfach kein Erfassen der Verpflichtung. Also kann ich nicht im eigentlichen Sinne urteilen, ich sei verpflichtet; also kann ich nicht wissen, daß ich verpflichtet bin; also bin ich nicht verpflichtet.“ So kommt der Autor richtig wieder zum ersten Satz: „Ich bin nicht verpflichtet, weil ich es nicht weiß. Denn: Ich weiß es nicht; also bin ich nicht verpflichtet.“

Es läßt sich begreifen, wie junge Studierende stundenlang über solchen „Beweisen“ sitzen und sie nicht verstehen können und am Ende den Mut am Studieren verlieren. Jede Erläuterung ist wohl überflüssig. Dieser „Beweis“ steht bei Gary, theol. mor. 2. Auflage, Seite 18. Wer sich das Vergnügen machen will, die darauffolgenden „Beweise“ zu übersetzen, der wird sie diesem ersteren ähnlich finden.

5) Dazu kommt, daß man sich allmählich daran gewöhnt, Thomas für eine jede Meinung als Beleg anzuführen und daß somit dieser heilige Lehrer anstatt das Fundament für positive philosophische Forschungen zu werden, wie der Papst dies in bestimmtester Weise will, am Ende nur als Irrlicht dient.

Es ist ja nichts leichter als aus einem so großen Autor wie Thomas, der fast alle Fragen menschlichen Wissens behandelt hat, immer eine vom Zusammenhange losgerissene Stelle zu finden, mit der man die eigene Blöße bededen zu können meint. Der Ontologist, der Traditionalist, der Molinist, und wie alle diese Systeme genannt werden; sie alle citieren Thomas für ihre Meinungen. Was kann da zweckmäßiger sein, als diesen Autor gleichsam in einem neuen, mehr zugänglichen Gewande vorzuführen! Oft genug besteht

noch dazu eine gewisse Gewohnheit, welche man bereits von seinen Studien her mitgebracht hat, die eine Stelle immer so und nicht anders, nämlich zu Gunsten einer besonderen Meinung zu verstehen. Klingt nun einmal die Worte, die man immer lateinisch gelesen, anders wie man sie sonst gehört hat; so ist es möglich, daß man den lateinischen Text zur Hand nimmt und genau nach dem Zusammenhange prüft, ob denn wirklich die betreffenden Worte den untergelegten Sinn haben. Man wird dann wenigstens eine tiefere Prüfung anstellen und vielleicht der gewohnheitsmäßigen Auslegung nicht mehr so blind vertrauen.

Daraus ergeben sich von selbst die besonderen Gesichtspunkte, welche dieses Werk beherrschen sowie die Eigenheiten, welche ihm anhaften.

§. 2.

Besondere Gesichtspunkte in der Übertragung.

1) Wir verfolgen bei dieser Übertragung in erster Linie den Zweck, daß das Verständnis der *summa* erleichtert werde.

Es ist deshalb in der vorliegenden Arbeit zuvörderst jedes gelehrte Beiwerk beiseite gelassen. Wer Thomas erst aus den Kommentaren verstehen will oder von einer vorgefaßten Meinung aus, der wird seinen Zweck nie erreichen. Rein Kommentar ist so verständlich wie der Meister selbst. Die Kommentare leisten ausgezeichnete Dienste, wenn man lernen will, wie man den Text des heiligen Thomas auf die Irrtümer der verschiedensten Zeiten anwenden kann; wenn man sehen will, wie reichhaltig der Sinn seiner Worte ist, wie seine Lehre hinreicht, um in die tiefsten Tiefen der Forschung hinabzusteigen. Wer Thomas bereits kennt und dann einen Kommentar nimmt, der wird mit Freuden wieder zu Thomas zurückkehren; und daselbst nun neue Schönheiten, reicheren Nutzen, tieferen Genuß finden. Es gilt in etwa von Thomas, was irgendwo der große Gregor von der heiligen Schrift sagt: „Sie ist ein Bach, wo Lämmlein gehen und Elefanten schwimmen können.“

Wer Thomas selber studieren will, der nehme die *summa*, zerlege sich jeden Artikel, sehe zu, welche Lehre er enthält und wie er sie beweist; und versteht er einen Ausdruck oder einen Satz nicht, so schreibe er sich denselben auf oder behalte ihn im Gedächtnisse. Er wird ohne Zweifel im weiteren Verlaufe seiner Lektüre diesen Satz oder diesen Ausdruck von Thomas selber erklärt finden.

Ferner lebe er ganz in und mit Thomas. Er versuche, um Beispiele anzuführen, die Beweise und die Darlegung der Gegenwart Gottes in das praktische Leben zu übersetzen, er erbaue sich an den Vollkommenheiten und der Größe Gottes, er fürchte mit Thomas seine Gerechtigkeit, stiehe zu seiner Barmherzigkeit, mit einem Worte, er lasse sich die Worte des engelhaften Lehrers in Fleisch und Blut übergehen. Thomas hat selbst die Aufgabe des christlichen Lehrers in zwei Worten beschrieben: *contemplata tradere*. Was im Feuer der inneren Betrachtung durchflocht und genießbar geworden ist, das muß der christliche Lehrer anderen vorlegen. Aus der Tiefe seiner engelreinen, in Gottes Liebe getauchten Seele strömen die Beweise, die Thomas giebt, und ziehen deshalb wieder zu Gott. Wer Thomas verstehen will, der muß ihn zu seinem Lebensautor machen. Er wird nichts an anderen

Autoren verlieren; wohl aber wird vom heiligen Thomas Licht strömen in alle anderen und was in selben Wahres ist, wird Thomas offen vorlegen. Nicht kalte Wissenschaft trägt der Aquinate vor; — nein; Lebensweisheit, warme, heilige Lebensweisheit, die von Gott kommt und die Vereinigung mit Gott lehrt. Dabei ist aber die äußere Form so nüchtern, daß erst die stete Anwendung derselben auf das praktische Leben ihre allseitige Tiefe zeigt. Thomas gehört durchaus nicht zu jenen, welche Wissenschaft und Heiligkeit trennen und meinen, man dürfe ja nicht das, was man studiert, zum Gegenstande der Betrachtung machen, wenn man nicht einseitig werden wolle. Bei ihm soll vielmehr das Wissen gleichsam das Brennmaterial liefern für das Feuer der inneren Beschauung.

Die Schwierigkeit für eine solche Lektüre des heiligen Thomas bilden die lateinischen termini technici, die man in den gelehrten Disputationen fortwährend im Munde hat und von denen man sich selten aus Thomas selbst heraus Rechenschaft giebt, was sie eigentlich bedeuten. Ein sogenanntes Thomas-Lexikon dafür gebrauchen heißt ebensoviel als ein chinesisches Wörterbuch zur Hand nehmen, um ein chinesisches Buch zu verstehen, wenn man diese Sprache nicht kann. Lexika zum heiligen Thomas wie die tabula aurea des Petrus von Bergamo sind ausgezeichnet, sobald man die Sprache des heiligen Lehrers versteht; dann darf man sie in einem bestimmten Falle nur aufschlagen und man kennt sogleich, was Thomas meint und wo er dies meint. Aber einen weiteren Zweck kann ein Lexikon seiner Natur nach nicht besitzen.

Wir haben deshalb uns hier bemüht, im einfachsten, verständlichsten Deutsch, wie wir das bereits im „Wissen Gottes“ und in der Preisschrift „Gott, Vernunft, Natur“ thaten, den Text des heiligen Thomas wiederzugeben und alle seine termini technici auf diese Weise dem Verständnisse näher zu bringen. Wir haben uns nicht mit dem Anhängen einer deutschen Erklärung begnügt; es wäre dies allerdings leichter gewesen. Wir sprechen nicht von „absolut, formal, material, subjektiv u.“, sondern dies alles haben wir gemäß dem Sinne deutsch wiedergegeben. Es kostete dies allerdings, zumal bei Untersuchungen, wie über die Dreieinigkeit, über die Vernunft der Engel, über die Thätigkeit des Stoffes manche Mühe. Dagegen ist mit dieser Methode der Zwang verbunden, sich das recht klar zu machen, was Thomas sagen wollte, um es dann in klarem Deutsch übertragen zu können. Kein Wort des Textes ist übergangen, kein Gleichnis, kein Bild ausgelassen; selbst der Bericht, den der Engel der Schule von den Meinungen der alten Naturphilosophen giebt, ist mitaufgenommen. Man lernt eben die Größe dieses Mannes erst kennen, wenn man sein System als ein zusammenhängendes Ganze nimmt; ist doch, wie er selber sagt, seine summa eben nur eine Summa, d. h. eine kurze Zusammenfassung der Philosophie und Theologie; es ist deshalb darin nichts überflüssig.

So glauben wir einen Weg betreten zu haben, auf welchem man, weit entfernt daß der lateinische Text überflüssig werden sollte, vielmehr zu demselben eben erst recht zurückgeführt wird. Denn ist es einmal gelungen, dem Texte ein fruchtreiches Verständnis abzugewinnen, so wird man auch um so eifriger diesen lateinischen Text lesen und die Schätze, welche darin verborgen sind, heben. Wie oft muß man es hören, daß man wohl gern Thomas lesen wollte; wenn nur der lateinische Text nicht so schwierig zu verstehen wäre! Die schwierigsten Fragen scheinen da zu oberflächlich behandelt und die leichteren zu eingehend; und von manchen begreift man gar nicht, wie sie gestellt werden konnten.

2) Ferner sollte in diesem Werke zugleich in praktischer Weise der Nutzen gezeigt werden, welchen ein ernstes Studium der summa gewährt.

Es bestehen zwar bereits zahlreiche Werke, in welchen die in Thomas befindlichen Wahrheiten, soweit sie für die Katechese, Predigt, fromme Lectüre u. dgl. Nutzen gewähren, ausgezogen und zusammengezogen sind. An der Spitze steht die theologia cordis von Contenson und die theologia affectiva oder „Anmutige Erkenntnis göttlicher Dinge“ von Bail. Jedoch sind in allen diesen Werken nur die Ergebnisse des Forschens der betreffenden Autoren vor den Augen des Geistes. In keinem derselben wird der Leser in stand gesetzt, selbständig Thomas in dieser Weise zu benützen. Dazu bot sich hier Gelegenheit.

Der ganze vollständige Text der summa liegt in möglichst fließendem Deutsch vor. Wir haben nun von einer Untersuchung zur anderen und manchmal von einem besonderen Gegenstande, der mehrere Kapitel oder Quästionen einnimmt, zum anderen eine Überleitung gemacht, in welcher wir meist in Verbindung mit vielen Schrifttexten und auf Grund einer leitenden Schriftstelle, die an die Spitze gestellt worden, auf den Sinn der folgenden Untersuchung im Anschlusse an die vorhergehende in praktischer Weise hinweisen. Wir benützen noch dabei die Gelegenheit, um in vielen Fällen insbesondere zu betonen, wie einzelne Ausdrücke des Textes, die man meist übergeht, entscheidende Wichtigkeit haben und äußerst fruchtbar sind für das praktische Leben. Niemand wird es gereuen, Thomas in allem zum Leitsterne genommen zu haben. Manche Geldausgabe für Predigt- und ascetische Werke wird jener nicht zu machen haben, der gelernt und sich daran gewöhnt hat, aus Thomas zu schöpfen. Es ist in ihm eine wahre Goldgrube für alle Teile der christlichen Lehre vorhanden; eine wahrhaft „katholische“ alles umfassende Lehre liegt da vor.

3) Wir sind ferner genau der Einteilung des heiligen Thomas selber gefolgt. Derselbe hat die summa in drei Hauptabteilungen gegliedert. Eine jede dieser Hauptabteilungen umfaßt zahlreiche Kapitel oder Quästionen und jedes Kapitel zerfällt in einige Artikel. Jeder Artikel hat mit ganz geringen Ausnahmen wieder drei Teile. Der erste Teil wird von den streitenden und untersuchenden Parteien gebildet. Und zwar stehen da gewöhnlich zuerst die Einwürfe gegen die vorzutragende Lehre und folgen darauf im sed contra positive Schrift- oder Väterbeweise für dieselbe; jedoch ist dieser Teil auch manchmal so abgefaßt, daß darin zwei extreme Ansichten zu Worte kommen, von denen keine die richtige ist. Der zweite Teil giebt die Entscheidung und begründet sie; entweder so, daß er die Schrift- oder Väterstelle aus dem sed contra einfach und stillschweigend als mit Recht citiert voraussetzt oder so, daß die Entscheidung einen Mittelweg einschlägt. Im letzteren Falle widerlegt der dritte Teil des Artikels beide extreme Ansichten, auch das sed contra; im ersteren Falle widerlegt er nur die an erster Stelle angeführten Einwürfe. Es ist dieser ganze Mechanismus belassen worden. Nur in einigen Artikeln, und zwar in den ersten wurde der leitende Gedanke und der vernunftgemäße Zusammenhang der Einwürfe untereinander in der Übertragung mit hervorgehoben. Der Leser erhielt damit einen Fingerzeig, wie er selber sich darin üben kann, in den anderen Artikeln zu zeigen, daß die Einwürfe durchaus nicht willkürlich zusammengestellte Gründe der Gegenansicht sind, sondern einer leitenden Richtschnur folgen.

Daß aber die ganze Einteilung der Artikel so belassen worden ist,

hat seinen Grund in dem praktischen Nutzen, welchen die Leser daraus entnehmen können. Denn die Fassung der Einwürfe gegen die allgemeinen Glaubenswahrheiten und gegen die Grundtheoreme der Philosophie des heiligen Thomas ist in den allermeisten Fällen ganz genau dieselbe wie wir sie heute noch hören. Bei der höchst eingehenden Prüfung eines jeden dieser Einwürfe, welche eine so genaue Übertragung wie die vorliegende erforderte, konnte der Verfasser leicht konstatieren, namentlich kein einziger von den Einwürfen des modernen Pantheismus und Naturalismus gegen die Existenz Gottes und dessen erhabene Vollkommenheiten; wie kein einziger der Einwürfe, welche die Sekten gegen die Dreieinigkeit erheben; und ebenso keiner von denjenigen, welche andere philosophische Systeme gegen die Grundideen des thomistischen richten, unerwähnt und unerwidert gelassen worden ist.

Wir sehen hier in frappantester Weise, wie die Irrtümer im Laufe der Jahrhunderte wohl ihr Kleid wechseln, nicht aber ihren Inhalt. Neue Dekorationen erhält das Stück, welches sie auf der Schaubühne der Welt spielen; aber es ist immer genau dasselbe Stück. Was zu Thomas' Zeiten gegen die *materia prima*, gegen den *intellectus agens*, den Kardinalpunkt seiner Erkenntnislehre, gegen seine *anima als forma corporis*, gegen die Materie und Form als die Elemente aller Körper, gegen seine metaphysischen Begriffsbestimmungen gesagt worden; — das wird heute wieder eingeworfen. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß der Scharfsinn des heiligen Lehrers in einigen Fällen Einwürfe vorauserkant und widerlegt hat, die thatsächlich erst später wirklich gemacht worden sind.

4) Es wäre ein ebenso unvernünftiges Beginnen, die philosophische und theologische Wissenschaft um sechs Jahrhunderte zurückzudrahen zu wollen, wie es der Natur der Vernunft und des Glaubens entgegen sein würde zu sagen, das Wissen sei immer mehr zu vertiefen, zu entwickeln, zu vervollkommen; da es doch feststeht, daß oft Jahrhunderte lang Wissenschaft und Kunst im allgemeinen sinken, um dann wieder langsam auf die Principien der Vorzeit, d. h. der großen Genies zurückzugehen, welche die Welt hervorgebracht hat, und so auf diese Weise sich wieder zu erheben.

Das Wort des Papstes also, man solle an die Principien der „alten Philosophie“ sich wieder anschließen, hat, wie aus dem Wortlaute der Encyclica ausdrücklich hervorgeht, durchaus nicht den Sinn, die Wissenschaft solle wieder dieselbe werden wie sie vor sechs Jahrhunderten oder vielmehr, da Thomas sich auf die Väter und den Aristoteles stützt, wie die Wissenschaft in den ersten Jahrhunderten des Christentums oder zu Aristoteles' Zeiten war.

Man wird heute freilich keine Messen mehr machen wie man deren vor drei Jahrhunderten, zu Palestrinas Zeiten machte. Aber das hindert nicht, daß man die musikalischen Mittel der Neuzeit unter die Principien Palestrinas stellt und dieselben durch den Geist Palestrinas durchdrungen werden läßt. In ähnlicher Weise sind die materiellen Fortschritte der Baukunst in der Neuzeit und ihre reichen Mittel beim Kölner Dom in den Dienst der alten gotischen Principien gestellt worden. Und im allgemeinen macht sich betreffs der Baukunst und so ziemlich in entsprechender Weise bei allen Künsten der Ruf geltend, man solle die Stilmengung vermeiden und alle Kunstfertigkeit unter die leitenden Principien vergangener Jahrhunderte stellen. Damit treten nicht von neuem diese Jahrhunderte in die Arena, sondern die Weite ihrer Principien wird gezeigt, welche ebenso gut mit ihrer Kraft die Fortschritte der

Neuzeit durchbringen und einen können, wie sie in der früheren Zeit den Stoff beherrscht haben. Kommen ja doch diese Principien wieder von vorhergehenden Jahrhunderten.

Beinahe ebenso verhält es sich mit Thomas und mit der alten Philosophie und Theologie. Von einer Zurückschraubung in vergangene Jahrhunderte kann keine Rede sein; ebensowenig aber von einer fortwährenden „Vertiefung, Entwicklung“ der alten Principien selber, soweit es sich um ihren Inhalt handelt. Denn das hieße sie selber ändern. Ein Princip ist oder ist nicht; eines Mehr oder Minder ist es seinem Inhalte nach nicht fähig. Wohl aber können die modernen Wissenschaften in diesen Principien, wie Leo XIII. oben sagte, eine volle Einheit untereinander und damit noch höhere ungeahnte Kraft finden; und auf der anderen Seite tritt die Richtigkeit und die Weite dieser Principien in hohem Grade zu Tage, so daß der Vorteil beiderseits ist.

Werden die Garben, die zerstreut auf dem Erntefelde liegen, in die Scheune gebracht, so ist die Scheune die alte, und doch sind es die frischen Garben selber, die zusammen sich finden, nicht aber die alten. So etwa ist es hier. Die modernen Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung bleiben unter den Principien des heiligen Thomas, soweit sie positives Sein besitzen, was sie sind. Aber sie gewinnen in der Verbindung jene Einheit, welche von einem jeden einzelnen das Mangelhafte, alles aus der Trennung Hervorgehende abstreift und so jegliches Einzelne an sich schöner, fruchtbarer, vollkommener macht. So sagt den Fortschritt des Wissens offenbar auch die Encyclica auf. Es ist dies der wahre Triumph der menschlichen Vernunft, deren Principien immer ihre alte Kraft bewahren.

Darauf also hinzuweisen, die Lehre des heiligen Thomas als durchaus den Ansprüchen der modernen Forschung entsprechend hinzustellen, den Weg zu zeigen, wie alle jene lösen auf dem Felde der Menschheit herumliegenden Erntegarben menschlicher Denkarbeit in den Principien des heiligen Thomas ein festgegliedertes Ganze werden können; das ist der zweite Zweck der Bemerkungen, welche von einem Kapitel zum anderen oder von einem Gegenstande zum anderen überleiten. Es wird da die moderne philosophische und theologische Anschauung in ihren großen Grundzügen den Ausführungen des heiligen Thomas gegenübergestellt und dargethan, wie das Dunkle, Zweifelhafte im modernen Wissen vor den Principien der thomistischen Lehre zerfließt, wenn man dieselben in ihrer Einheit und unabgeschwächt festhält.

In den Artikeln, welche die Naturwissenschaft betreffen, wie die z. B. über den Bau der Welt, wird es oft, wenn das richtige Verständnis gewonnen worden, nur nötig sein, die jetzt gebräuchlichen Ausdrücke an die Stelle jener zu setzen, deren sich Thomas bedient. Und gerade hierbei wird niemand umhin können, die Vorsicht zu bewundern, mit der Thomas sich ausdrückt. Die verschiedensten Systeme läßt er zu Worte kommen. Er entscheidet nichts als die grundlegenden Principien und paßt dann mit aller Sorgfalt ein jedes dieser Systeme denselben an. Das kann aber bereits hier behauptet werden, die allgemeinen Grundprincipien, welche er nach dieser Seite hin entwickelt, sind in jeder Beziehung geeignet, auch die Ergebnisse der neuesten Naturforschung zu tragen.

Unsere Bemerkungen zwischen den einzelnen Untersuchungen stellen demgemäß keinerlei Kommentar zu Thomas dar. Die summa wird vorgelegt wie sie ist. Wohl aber sollen diese Bemerkungen den Leser immer wieder von neuem daran erinnern, daß Thomas mit seiner Wissenschaft durchaus zeitgemäß ist und daß Leo XIII. im höchsten Grade recht hat, wenn er

befiehlt, die Philosophie des heiligen Thomas in den katholischen Schulen wieder zu Grunde zu legen. Es darf aber dann von der Lehre des Aquinaten nichts hinweggenommen, nicht der Vorderatz geleugnet und der Hinteratz behauptet werden; man muß sie in ihrem Ganzen nehmen gerade so wie sie ist.

Zum selben Zwecke, damit nämlich der Leser sehe, wie die philosophischen und theologischen Principien des heiligen Thomas auch für unsere Zeit nach jeder Seite hin passen und damit er in vorliegendem Werke ein volles theologisches Ganze habe, werden wir jene Lehrpunkte, welche die moderne Theologie gewohnt ist, eingehender oder als einen Teil für sich zu behandeln, in supplementarischen Abhandlungen auf die Principien und die Praxis des heiligen Thomas zurückzuführen. Eine solche supplementarische Abhandlung wird im ersten Teile, in der prima pars summae, die Quellen der katholischen Wahrheit, die sogenannten loci theologici, besprechen; — im zweiten Teile wird deren Gegenstand die unbesleckte Empfängnis sein; — im dritten das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen nach der Regel, welche Thomas giebt: „*Quamvis homo naturaliter inclinatur in suum ultimum, non tamen potest consequi illum naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis*“ (In Boët. de Trin. qu. 6. art. 4. ad 5.).

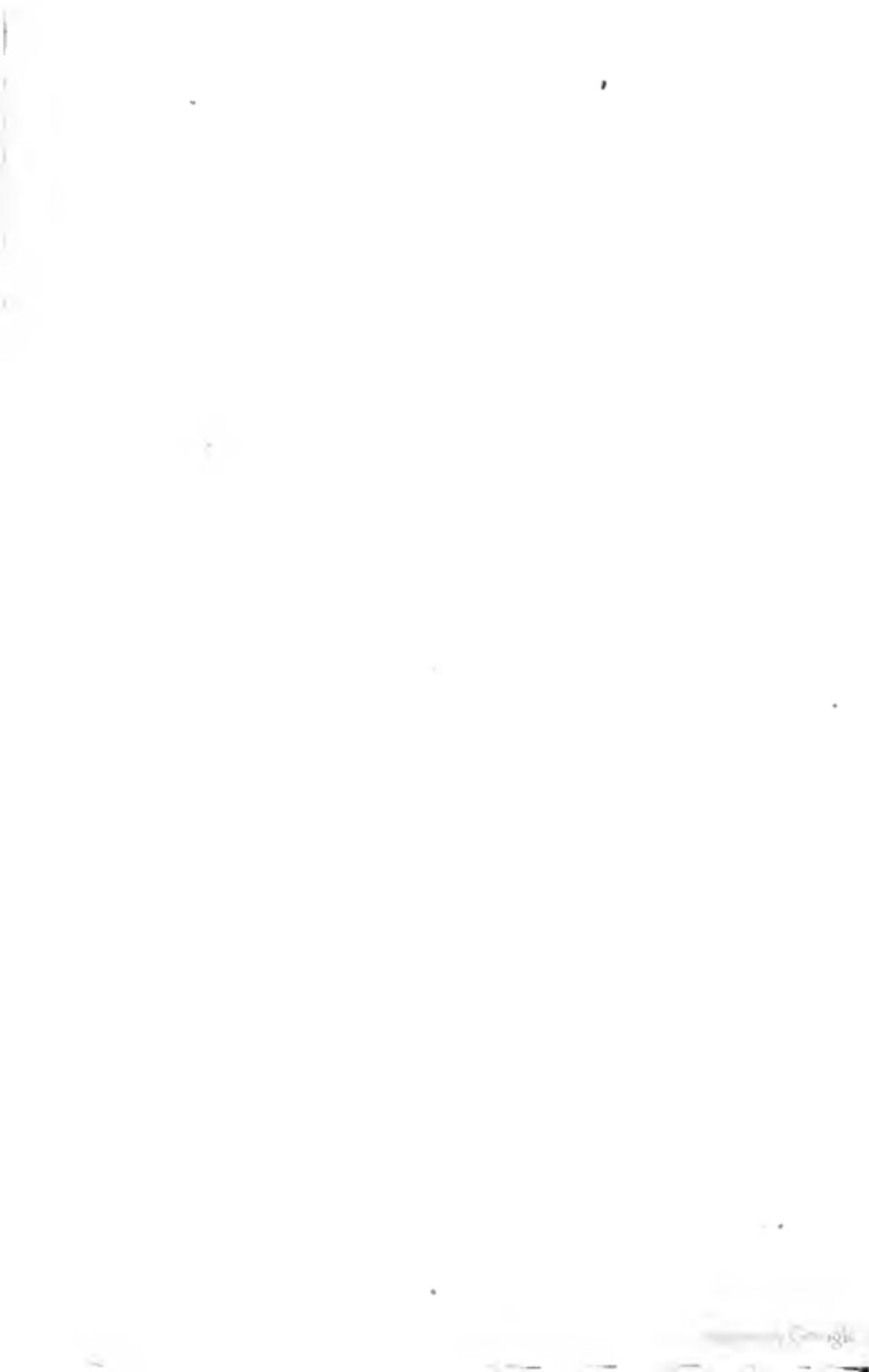
Diese Bearbeitungen werden jedoch in derselben mehr populären, zum Herzen sprechenden und des gelehrten Apparates möglichst entbehrenden Weise geschrieben sein wie das ganze vorliegende Werk.

Wer Hauptpunkte der Lehre des Aquinaten in der Weise eines wirklichen Kommentars dargelegt lesen will, der möge die Arbeiten des Verfassers über die natürliche Gotteserkenntnis als Kommentar zu I. qu. 2. art. 3. „Gott, Vernunft, Natur;“ und über „das Wissen Gottes“ als Kommentar zur I. qu. 14. lesen. Er wird da die Principien des heiligen Thomas nach jeder Seite hin auf die moderne Wissenschaft in allen ihren Zweigen eingehend angewendet finden.

So möge denn Thomas in diesem neuen Gewande eine Stelle im Herzen der Leser finden. Denn er ist es, der allein in diesem Werke spricht. Die Anhänglichkeit an ihn ist es, welche dieses Werk eingegeben. Das Vertrauen auf seinen Beistand verleiht Kraft, es weiter zu führen. Thomas ist für die menschliche Wissenschaft jene Sonne, von der Epli. 43, 3. schreibt: „Dreifach wirkt sie, sie brennt die Berge aus, entsendet feurige Strahlen, blendet mit ihren glänzenden Strahlen die Augen.“ Mögen seine Worte ausbrennen in uns die Berge der Leidenschaften, entzünden das Herz in Liebe zu Gott, blenden unsere Vernunft in ihren natürlichen Principien, damit dieselben nur um so heller leuchten unter dem Lichte des Dreieinigen. Aus Liebe zu Thomas geht dieses Werk hervor, möge es Liebe zu dieser hellleuchtenden Verstandessonne verbreiten; ohne Zweifel wendet sich dann diese Liebe zu Gott, dem Urheber der großen Gnadengaben, die Thomas besessen. Denn „Groß ist Gott, der ihn gemacht hat und in seinen Reden geht die Wanderung (zum Ewigen) schnell voran“. *Magnus Dominus, qui fecit eum: et in sermonibus ejus festinavit iter.* (Eccli. 43.)

Erster Hauptteil.

Über Gott und seine Werke in der Natur.



Erste Abhandlung.

Der einige Gott und seine Vollkommenheiten.

Die Wahrheit wird mein Gaumen betrachten und meine Lippen werden verabscheuen den Gottlosen." Mit diesen Worten der Sprichwörter leitet Thomas seine Summa contra Gentiles ein.

Es sei uns erlaubt, mit diesen selben Worten die Übertragung des ersten Haupttheiles der theologischen Summa zu beginnen. Es handelt sich hier nicht um irgend welche Wahrheit, sondern um jene, „welche der Gaumen betrachtet;“ die da nicht nur Licht im Verstande verbreitet, sondern zugleich ungetrübter Wohlgeschmack ist für das Herz. Nur eine solche Wahrheit besteht. Nur eine giebt es, welche sich nicht begnügt, die Lippen bloß berecht zu machen, sondern die den Menschen „mit Abscheu anfüllt vor aller Gottlosigkeit“.

Denn aus dieser Wahrheit fließt jene heilige Furcht, auf welche der Herr, die ewige Wahrheit selber, aufmerksam macht mit den Worten: „Fürchtet nicht jene, die den Leib töten, und darüber hinaus nichts haben, wo sie schaden können; aber Jenen, der da Leib und Seele in die Hölle stürzen kann, Ihn, sage ich euch, Ihn fürchtet.“

Es ist die denkbar höchste Wahrheit, welche hier vorgelegt werden soll. Denn sie selber ist des Menschen oder vielmehr des Alls letzter Zweck. Der Zweck aber bestimmt die Stufe und den Grad, wonach die Wahrheit wertgeschätzt wird. Die Kunst, Arzneien zu bereiten, ist z. B. untergeordnet der Heilkunde; denn der Zweck der Arznei ist die Gesundheit. Die Malerei und Bildhauerei dienen dem Schmucke des Hauses und deshalb stehen sie unter der Leitung des Baumeisters. Wo ist aber der höchste Zweck, der alles umfaßt und jedem Dinge seinen Standpunkt anweist? Von „wo die Ströme sich ergießen, dahin lehren sie zurück“. (Ekl. 1.) Der da alles geschaffen und der unerschöpfliche Vorn alles Seins ist, muß auch der letzte Zweck sein. Die reinste Vernunft, die da in ungetrübter Fülle auf

ewigem Sitze thront, hat alles geschaffen. Also ist auch der letzte Zweck des Alls und in demselben zumal des Menschen das Wohl der Vernunft; mit anderen Worten: Die reine unvermischte Wahrheit.

Die Wahrheit, in welcher aller Wechsel und Wandel mündet, weil alles von ihr ausgeht, ist der Ruhepunkt, der Trost, die niemals verfliegende Freude jeglicher Kreatur.

Von dieser Wahrheit sagt der Herr: „Deshalb bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis gebe von der Wahrheit.“ Von ihr sagt Augustin: „Das ewig selige Leben ist nichts anderes, als die Freude an der Wahrheit.“ (10. Conf. 23.) Und Hilarius: „Das ist die Pflicht, welche ich bekenne, Gott zu schulden, daß all meine Rede und all mein Sinnen und Trachten Ihn, die Wahrheit selber, zum Gegenstande habe.“ (De Trin. 1. 57.)

„Eitel sind alle Menschen, in denen das übrige Wissen nicht getragen wird von der Kenntnis Gottes.“ (Sap. 13.) Eitel, leer, zwecklos sind ihre Gedanken; eitel, leer, zwecklos ihre Worte; eitel, leer, ohne Nutzen ihre Werke. Warum? „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, aber Schaden litte an seiner Seele?“ Was nützt alle andere Kenntnis dem Menschen, wenn er den letzten Zweck verfehlt! Mit allen Fibern seines Herzens sehnt sich der Mensch nach Glück, nach Wohlsein. Hat er ein Gut erreicht, welches er lange erstrebt hat, so vermehrt dieser Besitz nur das Verlangen nach größerem Gute. Ungemessenes Glück, unendliches Wohl will er, um mit seinen so mächtigen Fähigkeiten einmal für immer ausruhen zu können und nichts mehr zu verlangen, was er nicht schon besäße. Ist ihm also der Weg unbekannt, der zu diesem allumfassenden Wohle führt, so nützt ihm jede andere Kenntnis, welche dazu dient, beschränkte Güter zu besitzen, nur dazu, sein Verlangen nach anderem, größerem Gute zu vermehren, seine Unruhe zu erhöhen, seine Dual und Trieblosigkeit zu vervielfachen.

O wahrlich! „Wer solche Kenntnisse erwirbt, welche nicht getragen und durchdrungen werden von der höchsten Weisheit, von der Kenntnis des letzten Endzweckes, der fügt zu der vorhandenen Dual und Unruhe nur neue Dual und Unruhe hinzu.“ Qui addit scientiam, addit et laborem. (Eccle. 1.)

Willst du eine Weisheit, die keine Dual mit sich bringt, wohl aber bereits während daß sie gesucht wird, angenehmer ist wie Edelgestein, süßer wie Honig? Suche nach der höchsten, nach der wahren Weisheit. Denn „der Umgang mit ihr hat keinerlei Bitterkeit und das Zusammenleben mit ihr wird nie zum Ekel; vielmehr ist sie immer begleitet von Freude und Frohlocken“. (Sap. 8.)

Nützlicher als diese Weisheit ist keine. Denn „das Verlangen nach ihr geleitet zu ewiger Herrschaft“. (Sap. 6.)

Vollkommener und beseligender wie sie ist kein Streben nach Kenntnis. Denn „selig der Mann, der in der Weisheit verweilen wird“. (Eccle. 14.)

Erhaben und würdig ist sie über alles, was man denken und ahnen kann. Denn Gott, dem Gute aller Güter, macht sie ähnlich und führt zur innigsten Freundschaft mit Ihm: „Die Weisheit ist ein uner-schöpflicher Schatz für die Menschen; wer ihn gebraucht, der wird teilhaft der Freundschaft Gottes.“ (Sap. 7.)

Eine Weisheit ist dies, welche diesen Namen ohne irgend welchen Zusatz verdient, denn sie ist durch nichts beschränkt, in nichts beengt, in nichts hinderlich, sie urteilt nach dem höchsten und ersten Grunde.

Wer diese Weisheit nicht aus allen Kräften sucht, ist bettelarm, möchte er auch die Schätze eines Krösus besitzen. „Die ganze Erde ist zur Wüste geworden, weil niemand erfunden wird, der nachdenkt in seinem Herzen.“

Was hilft Geld, Gesundheit, Wissen, Ehre und Ruhm, wenn das Herz arm ist. Die Nahrung des Herzens ist die Freude. Wer an Frieden und Freude leer ist, der ist wahrhaft arm, der leidet elendiglichen Hunger, der ist krank und nur die „Weisheit wird ihn heilen“. Das ist der höchste Lohn dieser Weisheit schon hier auf Erden. Sie lehrt, in das eigene Herz einzutreten; nicht deshalb zu leben und zu arbeiten, damit die Leidenschaften, die Feinde unseres Heiles triumphieren, sondern damit das eigene Herz sein wahres Wohl und seine wahre Freude finde.

„Wer da kennt die Bitterkeit seines Herzens, in dessen Freude mischt sich nichts Fremdes.“ Es ist dieser Weisheit eigen, „daß sie vor allem zeigt, wo die wahre Bitterkeit für das Menschenherz beginnt.“ Wie von selbst hebt sie zurück vor der unreinigkeit des Herzens, die daraus entsteht, daß der Mensch Geringerem wie sein eigenes Herz ist sich als dem maßgebenden Gegenstande seines Verlangens hingiebt. Denn in dieser Weisheit ist das eigenste Gut des menschlichen Herzens, die Fülle aller Güter, eingeschlossen; und das erste, was sie deshalb im Herzen wirkt, ist die Reinigung desselben, d. h. die Entfernung des Herzens und seiner Anhänglichkeit von allen geringeren, beschränkten Gütern. „In ein böswilliges Herz wird nicht eintreten die Weisheit; und sie wird nicht wohnen in einem Leibe, welcher der Sünde dient.“ (Sap. 1.)

Ober, wie oben im Anfange die ewige Weisheit sagte: „Die Wahrheit wird mein Gaumen betrachten, und meine Zunge wird verabscheuen alle Bosheit.“ Von der Reinigung des Herzens führt die Weisheit nach und nach bis zur Nähe Gottes: „Die vollkommene Reinheit des Herzens aber nähert Gott der Seele“ (Sap. 6, 19.); sie fährt zur vollendeten Gerechtigkeit: „Gott erkennen ist die Vollendung der Gerechtigkeit“ (Sap. 15.); — zur herrlichen Unsterblichkeit: „Wissen die Gerechtigkeit und die Macht Gottes ist die Wurzel der Unsterblichkeit;“ — sie pflanzt endlich das ewige Leben mit all seiner Fülle in die Seele: „Das ist das ewige Leben,“ spricht die Wahrheit in Person, „daß sie Dich erkennen, den wahren Gott und den Du gesandt hast, Jesum Christum.“ (Joh. 17.)

Zur Wertschätzung der Kenntnis dieser Weisheit, der Betrachtung Gottes und seiner Werke führt die erste Untersuchung der Summa. Thomas empfiehlt darin die heilige Wissenschaft auf Grund ihrer erhabenen Vorzüge: Sie ist notwendig; sie trägt den Glanz wahrer Wissenschaft; sie hat den Charakter ungetrübter Einheit; vereint die Schönheit der reinen Spekulation oder Betrachtung mit dem Nutzen praktischer Lebensweisheit; erhaben ist sie über alle anderen Wissenschaften wegen ihres Formalgrundes; leitende Kraft wohnt ihr inne für alle Kenntnis, selbst für die rein natürliche; der Urgrund ist ihr Gegenstand; mit den reichsten Mitteln ist sie ausgestattet; alles dient ihr, selbst das rein Sinnliche, um ihren Inhalt deutlich zu machen; sie eröffnet dem durstenden Geiste den höchsten Schatz: Die heiligen Schriften.

Prolog.

Da der Lehrer der katholischen Wahrheit nicht nur jene unterrichten soll, welche bereits in der Kenntnis der Lehre weiter vorangeschritten sind, sondern auch die Anfänger, wie der Apostel sagt (1. Kor. 3, 1.): „Wie Kindern in Christo habe ich Milch euch gegeben, nicht feste Speise;“ so lassen wir uns bei dem vorliegenden Werke durch die Meinung leiten, alles das, was zur christlichen Religion gehört, hier in einer Weise zu erklären, wie es für die Belehrung von Anfängern sich ziemt.

Wir haben nämlich überlegt, wie die Novizen dieser Wissenschaft in dem, was von verschiedenen Autoren geschrieben worden, sehr große Hindernisse finden müssen: teils wegen der Menge der Quästionen, Artikel und Argumente; teils weil das, was jene wissen müssen, nicht in entsprechend angepaßter Ordnung vorgetragen wird, sondern je nachdem es die Eigenheit der betreffenden Schrift oder die Gelegenheit der aufgeworfenen Streitfrage mit sich bringt; teils aber auch, weil die häufige Wiederholung der gleichen Dinge Überdruß und Verwirrung in solchen Herzen erzeugt.

In der Absicht also, dies und ähnliches zu vermeiden, werden wir versuchen im Vertrauen auf den göttlichen Beistand, kurz und klar, sowie es eben der Stoff mit sich bringen wird, alles auseinanderzusetzen, was zur heiligen Lehre gehört.

Erstes Kapitel.

Die Beschaffenheit und der Umfang der heiligen Wissenschaft.

Erster Artikel.

Die Notwendigkeit der heiligen Wissenschaft.

a) Gegen die Behauptung, daß die heilige Wissenschaft für den Menschen notwendig sei, scheint die Schrift, die Vernunft und die Erfahrung zu sprechen. Denn die Schrift warnt: „Forsche nicht nach dem, was über deine Vernunft und über deine Natur hervorragt.“ (Eccl. 3.) Die Vernunft ferner hat zum Gegenstande ihrer Forschung das Sein im allgemeinen; dieses Sein aber erläutern nach allen Richtungen hin die philosophischen Wissenschaften, also erscheint eine weitere Wissenschaft als diese letztgenannten nicht notwendig. Dazu kommt, daß gemäß der Erfahrung aller Jahrhunderte

es immer ein Wissen über Gott bereits gegeben hat, welches demnach auch „theologia“, Theodicee, genannt worden ist. Es scheint also eine Notwendigkeit für die Existenz einer besonderen „Theologie“, einer sogenannten heiligen Wissenschaft, gar nicht zu bestehen.

Auf der anderen Seite aber heißt es II. Tim. 3, 16.: „Jegliche von Gott eingegebene Schrift ist nützlich, um zu lehren, zu überzeugen, zu bessern, zu erziehen zur Gerechtigkeit.“ Die heilige Schrift aber, welche hier als Quelle einer gewissen Kenntnis genannt wird, ist außerhalb aller Zweige der Philosophie, die von der natürlichen menschlichen Vernunft erfunden worden sind. Also erscheint eine solche Kenntnis, die nicht zur natürlichen Philosophie gehört, wenigstens als nützlich.

b) Ich antworte, es sei für das Heil der menschlichen Natur notwendig, daß außer den philosophischen Wissenszweigen, welche die menschliche Vernunft zum Gegenstande hat, eine Wissenschaft bestehe, die sich auf die göttliche Offenbarung stützt und in dieser ihr leitendes Princip sieht. Die Gründe sind folgende:

1. Der Mensch hat zu Gott Beziehung als zu einem Endzwecke, welcher die Begriffskraft der Vernunft überragt. Denn es steht geschrieben: „Das Auge hat nicht geschaut, o Gott, ohne Dich, was Du bereitet hast denen, die Dich lieben.“ (Isai 64.) Der Endzweck aber, soll anders der Mensch seine innere Meinung und sein Handeln danach einrichten und zum betreffenden Zwecke hinlenken, muß notwendigerweise vorher erkannt werden. Deshalb war es eine Notwendigkeit, daß, diesen Endzweck vorausgesetzt, dem Menschen einige Wahrheiten durch Offenbarung mitgeteilt wurden, welche die Begriffskraft der menschlichen Vernunft übertragen.

2. Zudem war es auch nach einer anderen Seite hin notwendig, daß der Mensch durch Offenbarung von Seiten Gottes unterrichtet würde: nämlich für das leichtere Verständnis der rein natürlichen Wahrheiten. Denn was für Wahrheiten die menschliche Vernunft über Gott erforscht hat, das wissen verhältnismäßig nur wenige; und zwar erkennen sie es mit Zuverlässigkeit erst nach längerer Zeit; und noch dazu unter Beimischung mannigfacher Irrtümer; — und doch hängt von der Kenntnis dieser Wahrheiten das Gesamtwohl des Menschen ab, das ja in Gott besteht. Damit also die Menschen ihr Heil mit mehr Sicherheit und größerer Leichtigkeit fänden, war es notwendig, daß sie über die göttlichen Dinge vermittelt der göttlichen Offenbarung unterrichtet würden. Somit erhellt die Notwendigkeit, daß außer den rein philosophischen Wissenschaften, in denen die natürliche Vernunft Maß und Richtschnur ist, auch eine heilige Wissenschaft es gebe, welcher als Stütze, Maß und Richtschnur die Offenbarung dient.

c) Daraus ergibt sich zugleich die Erwiderung auf die Gegengründe. Was die Schrift betrifft, so erklärt sie sich an der bezeichneten Stelle selber. Denn sie sagt unmittelbar darauf: „Vieles, was die auf die Sinne angewiesene natürliche Vernunft des Menschen übersteigt, ist dir gezeigt worden.“ Die Vernunft wäre allerdings gegen die Notwendigkeit der heiligen Wissenschaft in dem Falle, daß diese auf Principien sich stützte, welche bereits die reine natürliche Vernunft an die Hand giebt; nach dieser Seite hin wäre nämlich durch die verschiedenen philosophischen Wissenszweige vorgeföhrt. Dieser Fall tritt aber hier nicht ein. Vielmehr sind die Principien, aus denen die heilige Wissenschaft vorgeht, von Gott im Glauben offenbart; und liegt der Vernunft in der heiligen Wissenschaft nur ob, dieselben auf die verschiedenen natürlichen Verhältnisse anzuwenden. Wo aber die Prin-

cupien, welche einem Wissen zu Grunde liegen, verschieden sind, da ist auch das Wissen selber verschieden. Was schließlich auf Grund der Erfahrung entgegengehalten worden ist, das hält auch nicht die Probe aus. Denn die Verschiedenheit der Wissenschaften hängt ab, wie eben gesagt wurde, von der Verschiedenheit der maßgebenden Beweisgründe oder Principien. Sowohl der Astronom als auch der bloße Naturphilosoph z. B. beweist, daß die Erde rund ist. Aber der erstere beweist dies aus mathematischen Gründen, also durch Principien, die an und für sich von einem bestimmten Stoffe absehen; der Naturphilosoph aber, der sich mit den stofflichen Dingen als bestimmt stofflichen, d. h. unter den Schranken von Zeit und Ort stehenden Dingen beschäftigt, beweist diese selbe Wahrheit mit solchen Gründen und vermittelt solcher Principien, welche unmittelbar aus dem bestimmten Stoffe geschöpft sind, somit vom bestimmten Stoffe nicht absehen, sondern ihn als solchen voraussetzen. Deshalb sind die Astronomie und die Naturphilosophie, immerdar verschiedene Wissenschaften, mag auch das Ergebnis ihres Forschens materiell derselbe Satz sein; denn von verschiedenen Arten von Gründen geht in ihren Beweisen die eine und die andere aus. Somit kann wohl auch die natürliche Philosophie über göttliche Dinge forschen und über sie Behauptungen aufstellen; und trotzdem ist sie deshalb nicht die gleiche Wissenschaft wie die heilige, selbst mit Rücksicht auf die für beide gemeinschaftlichen Behauptungen, wie z. B. die Existenz Gottes dies ist. Denn die Principien für eine jede von beiden sind verschieden: bei der einen „Theologie“ sind diese Principien reine Erzeugnisse der natürlichen Vernunft; bei der anderen sind sie vom Glauben geoffenbart.

Bweiter Artikel.

Die heilige Wissenschaft hat den Charakter wahrer Wissenschaft.

a) Daß die heilige Wissenschaft wahrhaft Wissenschaft sei, scheint aus zwei Gründen gezeugnet werden zu müssen.

I. Dem Wissen als solchem ist es wesentlich eigen, vom Bekannteren zum Unbekannteren vorzuschreiten; und daraus folgt, daß schließlich jeglicher wahren Wissenschaft Principien zu Grunde liegen müssen, welche durch und aus sich allein anerkannt sind, nämlich keinerlei weiteren Beweises bedürfen, also als allgemein bekannt vorausgesetzt werden; wie z. B. „das Ganze ist größer als einer von seinen Teilen“ oder „ein und dasselbe kann nicht zugleich thatsächlich bestehen und nicht bestehen“. Die heilige Wissenschaft aber geht von den Glaubensartikeln als ihren Principien aus, die nicht aus und durch sich selbst klar, also nicht allgemein bekannt sind; denn „nicht alle haben den Glauben“, heißt es II. Thess. 3.

II. Dem Wissen ist es ferner wesentlich eigen, daß es sich nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine richtet. Nicht z. B. ist der einzelne Mensch Petrus an und für sich Gegenstand des Wissens, sondern der einzelne Mensch ist es auf Grund der allgemeinen Gattung „Mensch“; so weit der einzelne nämlich an dieser Gattung teilnimmt und in ihr den formalen Grund seines Seins hat. Die heilige Wissenschaft aber behandelt einzelne Thatfachen als einzelne und nicht unter dem Gesichtspunkte der Allgemeinheit; wie z. B. die Handlungen Abrahams, Isaaks und Jakobs und ähnliche. Also scheint ihr der Charakter wahrer Wissenschaft nicht zuzukommen.

Auf der anderen Seite sagt jedoch Augustin (14. de Trin. cap. 1.): „Dieser Wissenschaft kommt alles jenes zu, wodurch der im höchsten Grade heilbringende Glaube erzeugt, genährt, verteidigt, gestärkt wird.“ Das kommt aber keiner anderen Wissenschaft zu als eben der heiligen. Nach Augustin also und ebenso gemäß dem Grunde, den er anführt, muß die heilige Wissenschaft den Charakter wahren Wissens haben.

b) Ich antworte, daß die heilige Wissenschaft wirklich eine Wissenschaft ist. Es muß dabei bemerkt werden, daß es eine doppelte Art von Wissenschaften giebt. Denn die einen, wie die Arithmetik, Geometrie und ähnliche, gehen von Principien aus, welche durch und aus sich klar und somit für das natürliche Licht der Vernunft annehmbar sind. Andere Wissenschaften aber gehen von Principien aus, die nur kraft des Lichtes einer höheren Wissenschaft an und durch sich bekannt, d. h. evident sind; wie z. B. die Perspektive von Principien ausgeht, welche die Geometrie ihr leiht und die nur in der letzteren wissenschaftlich gerechtfertigt werden; die also in der Wissenschaft der Perspektive nicht erwiesen, sondern als gewiß vorausgesetzt sind; und in eben solchem Verhältnisse steht die Musik zur Arithmetik. Zur Art dieser an zweiter Stelle genannten Wissenschaften gehört die heilige Wissenschaft. Denn sie geht aus von Principien, die zwar nicht von ihr begriffen und erwiesen werden, also ihr auch nicht speciell aus sich allein heraus bekannt sind; — sondern ihre Principien sind aus sich heraus klar nur im Lichte einer höheren Wissenschaft; nämlich der Gottes und der Seligen. Gleichwie daher die Musik annimmt und glaubt jene Principien, welche die Arithmetik ihr giebt; so nimmt die heilige Wissenschaft an und glaubt die Principien, welche von Gott geoffenbart worden.

c) I. Es wird demgemäß auf den ersten Gegengrund erwidert, daß die innerhalb einer Wissenschaft maßgebenden Principien entweder aus sich heraus bekannt sind oder dadurch, daß sie auf eine höhere Wissenschaft zurückgeführt werden, in welcher sie evident sind und von welcher die untergeordnete Wissenschaft sie empfängt. Zu der Art der letzteren gehören die Principien der heiligen Wissenschaft; sie verbinden unmittelbar mit Gott, denn da, nämlich in Gott, wird geschaut, was hier geglaubt wird; und der einzige feststehende Grund in der heiligen Wissenschaft ist die Evidenz der Glaubensartikel in Gott.

II. Was aber die einzelnen Thatfachen anbelangt, welche in der heiligen Wissenschaft vorkommen; so ist es zurückzuweisen, wenn gemeint werden sollte, dieselben seien Hauptgegenstand der heiligen Erkenntnis. Sie werden vielmehr nur als Beispiele benützt, wenn es sich um ein tugendhaftes Leben handelt, wie in der Moralk Wissenschaft; oder sie dienen zur Empfehlung der Autorität jener Männer, welche die sichtbaren Träger der Offenbarung gewesen.

Dritter Artikel.

Die heilige Wissenschaft ist eine durchaus einheitliche.

a) Es scheint zuvörderst gegen einen Grundsatz des Aristoteles zu sein, daß der heiligen Wissenschaft wesentliche Einheit innewohnen sollte.

I. Denn, sagt Aristoteles, „nur dann ist die Wissenschaft eine einige, wenn ihr Gegenstand oder Subjekt von einer und derselben Art ist.“ In

der heiligen Wissenschaft aber wird gehandelt vom Schöpfer und von den Geschöpfen. Da kann also gewiß nicht von einer einheitlichen Art des Subjekts die Rede sein.

II. Dasselbe geht hervor aus der Analogie mit den philosophischen Wissenschaften. Denn die heilige Wissenschaft handelt von den Engeln, von den körperlichen Geschöpfen und von den Sittenregeln für die Menschen. Über dieselben Gegenstände aber handeln verschiedene philosophische Wissenschaften, wie die Metaphysik, Physik, Ethik. Also scheinen auch verschiedene heilige Wissenschaften angenommen werden zu müssen.

Auf der anderen Seite sagt jedoch die Schrift: „Und Er gab ihm die Wissenschaft der Heiligen“ (Kap. 10.), spricht also wie von einer durchaus einheitlichen Wissenschaft.

b) Ich antworte, daß die heilige Wissenschaft nur eine sei. Es ist nämlich allerdings die Einheit eines Vermögens oder einer Fähigkeit gemäß dem entsprechenden Gegenstande des Vermögens oder der Fähigkeit zu beurteilen; — jedoch darf dieser Gegenstand nicht nach seinem einzelnen subjektiv-materiellen Bestande genommen werden, sondern danach, was in ihm der Natur oder dem Wesen der betreffenden Fähigkeit oder des fraglichen Vermögens entspricht. So z. B. besteht im Menschen, im Esel und im Steine gleichmäßig der Formalgrund für den Gegenstand des Auges: das Farbige sein; — und danach sind diese verschiedenen Materialobjekte alle zusammen ein einziges Formalobjekt für das Auge, insofern sie alle farbig sind und das Auge ein jedes von denselben nur sieht auf Grund der Farbe. Nun betrachtet aber die heilige Schrift und demgemäß auch die heilige Wissenschaft alle ihre Gegenstände unter dem formalen Gesichtspunkte des von Gott Geoffenbarten; denn gerade die Offenbarung liefert ihr die maßgebenden Principien und somit den ganzen Grund ihres Seins. Und somit ist allem, was dem Geoffenbarten untersteht und von ihm sich ableitet, oder was ihm untersteht und von ihm sich ableiten kann, gemeinsam der formale Gesichtspunkt für die Offenbarung oder für die Beziehung dazu. Deshalb ist also gemäß diesem einheitlichen Formalobjekt des Geoffenbarten auch die darauf gerichtete heilige Wissenschaft nur eine.

c) I. Danach fällt der erste Gegengrund. Die heilige Wissenschaft betrachtet nämlich Gott und die Geschöpfe nicht, insofern Gott ein eigenes selbständiges Sein hat und die Geschöpfe ebenfalls ein eigenes Sein, wie etwa das Auge sieht und das Ohr hört; sondern die Geschöpfe sind nur darum Gegenstand der heiligen Wissenschaft, weil sie zu Gott als ihrem ersten wirkenden Grunde und ihrem letzten Zwecke Beziehung haben.

II. Aus der Analogie mit den philosophischen Wissenschaften kann gleichfalls das Gewünschte nicht geschlossen werden. Denn nichts steht dem entgegen, daß mehrere niedrige Fähigkeiten erfordern sind für mehrere Gegenstände, wie das Tischlerhandwerk für die Holzarbeit, das Schmiedehandwerk für die Eisenarbeit; während eine einzige höhere Fähigkeit all diese Gegenstände unter einem einheitlichen Gesichtspunkte auffaßt, wie dies im gegebenen Beispiele die Baukunst thut. So ist auch der Gegenstand des Auges die Farbe, der des Ohres der Ton; der Gemeininn, *sensus communis*, aber im Innern des Menschen erstreckt sich auf alle Sinne, weil er eine höhere Fähigkeit ist, er urteilt über Farbe, Ton, Geschmack, Gefühl, Geruch; indem er das eine vom anderen unterscheidet (vgl. später Kap. 78, Art. 3). In derselben Weise saßt die heilige Wissenschaft als die höhere die zahlreichen Gegenstände der verschiedenen philosophischen Wissenschaften unter

einem gemeinsamen einheitlichen Gesichtspunkte auf. Ihr Formalgrund und deshalb ihr Haupt- und leitender Gegenstand ist das Offenbare und was zu demselben in Beziehung treten kann. In diesem Sinne ist sie eine alle Gegenstände der Kunst und Wissenschaft umfassende; denn alles kann Bezug haben zur Offenbarung. Und trotzdem ist sie eine streng einige; denn sie betrachtet alles unter einem einigen formalen Gesichtspunkte. Sie ist ein reines Abbild der göttlichen Wissenschaft, die im höchsten Grade einfach ist und doch alles durchbringt.

Vierter Artikel.

Die heilige Wissenschaft ist vorzugsweise betrachtend (spekulativ), jedoch kommt es ihr auch zu, praktische Lebensweisheit zu enthalten.

a) Es scheint auf den ersten Blick, die heilige Wissenschaft sei rein praktischer Natur.

I. Denn, sagt Aristoteles (II. Metaph.), „der Zweck des praktischen Wissens ist das Thätigsein.“ Gerade aber die Regelung der menschlichen Thätigkeit ist von der heiligen Wissenschaft bezwedt; heißt es doch bei Jacobus (I, 22): „Erfüllet das Wort des Herrn in euren Werken und seid nicht bloße Hörer.“ Also scheint die heilige Wissenschaft rein praktische Lebensweisheit zu sein.

II. Das wird offenbar bestätigt durch die Einteilung der heiligen Wissenschaft in das Alte und Neue Gesetz. Denn „Gesetz“ heißt nichts anderes als Richtschnur unseres Handelns. Das aber ist jedenfalls das Zeichen einer praktischen, zum Wirken unmittelbar hingeorbneten Wissenschaft.

Auf der anderen Seite erstreckt sich die praktische Wissenschaft auf Dinge, die von der menschlichen Thätigkeit herrühren; wie z. B. die Moralkunst auf die menschlichen Handlungen; die Baukunst auf Baumerke. Die heilige Wissenschaft aber handelt an erster Stelle von Gott, dessen Werke vielmehr die Menschen sind. Also scheint dieselbe vielmehr rein betrachtend zu sein.

b) Ich antworte, daß, wie im vorigen Kapitel gezeigt worden, die heilige Wissenschaft in ihrer Einheit sich auf alle jene Gegenstände erstreckt, welche von verschiedenen philosophischen Wissenschaften ebenfalls erforscht werden; und zwar ist dies der Fall auf Grund des einen Formalgrundes, der für die heilige Wissenschaft maßgebend ist; insoweit dieselbe nämlich unter dem Gesichtspunkte der Beziehung auf das göttliche Licht, auf das durch die Offenbarung Erkante, alle diese Gegenstände aufsaßt. Es mag deshalb wohl von den philosophischen Wissenschaften die eine rein betrachtend, spekulativ sein wie die Metaphysik; und die andere praktisch, auf das Thätigsein gerichtet. Die heilige Wissenschaft aber begreift in sich sowohl das spekulativ betrachtende, als auch das praktische, die menschliche Thätigkeit regelnde Element. Sie ist nach einer Seite hin eine spekulative; nach der anderen Seite hin, immer einheitlich in sich bleibend, eine praktische Wissenschaft; wie ja auch vermitteltst ein und derselben einfachen Wissenschaft Gott sowohl Sich selbst (spekulativ) erkennt als auch (praktisch), was Er nach außen hin thut. In höherem Grade ist die heilige Wissenschaft jedoch betrachtend; denn sie handelt hauptsächlich von Gott, der kein Gegenstand menschlicher

Thätigkeit ist. Auf die menschlichen Handlungen erstreckt sie sich nur, insoweit der Mensch durch dieselben zur vollkommenen Erkenntnis Gottes geführt wird, worin die Seligkeit des Menschen besteht.

c) Damit ist zugleich jedem Teile der Einwürfe genugsgethan.

Fünfter Artikel.

Die heilige Wissenschaft überragt an innerem Adel alle anderen Wissenschaften.

a) Das scheint nicht so zu sein. Denn der Adel jeglicher Art Wissenschaft hängt ab I. von dem Grade der Gewißheit, die sie beanspruchen kann; und II. vom Grade ihrer Selbstständigkeit.

I. Was die zuverlässige Gewißheit anbelangt, so erscheinen die philosophischen Wissenschaften in demselben Grade damit mehr ausgestattet, als ihre leitenden Grundprincipien unzweifelhaft sind, wie z. B. das Widerspruchsprincip: Von einem und demselben Dinge kann nicht zugleich und im selben Sinne Sein und Nichtsein ausgesagt werden. Die Glaubensartikel aber, also die Principien der heiligen Wissenschaft, können bezweifelt werden.

II. Mit Rücksicht auf die Selbstständigkeit steht eine Wissenschaft auf einer niedrigen Stufe, welche von einer anderen ihre Beweisgründe entlehnt. Letzteres thut aber die heilige Wissenschaft gegenüber den philosophischen Wissenschaften. Denn so sagt Hieronymus (ep. 84.): „Die älteren Lehrer in der Kirche hätten ihre Bücher mit so vielen Belegstellen aus der Lehre der Philosophie angefüllt, daß du nicht weißt, was in denselben mehr zu bewundern ist, ob die Erkenntnis der profanen Wissenschaften oder die der heiligen Schriften.“ Somit scheint die heilige Wissenschaft nach beiden Seiten hin tiefer zu stehen, wie die anderen.

Auf der anderen Seite jedoch heißt es in den Sprichwörtern (9, 5.): „Sie (die göttliche Weisheit) sandte aus ihre Mägde, damit sie den einladenden Ruf ertönen ließen, zur Burg zu kommen;“ wobei unter den „Mägden“ die profanen Wissenschaften zu verstehen sind, die mit daran teilnehmen sollen, die Menschen zur Eroberung der festen Burg der ewigen Herrlichkeit einzuladen.

b) Ich antworte, daß die Wissenschaft, um welche es sich hier handelt, schon deshalb an Adel alle anderen, sowohl die spekulativen als die praktischen Wissenschaften, weit überragt, weil sie in ihrer Einheit das speculative Element und zugleich das praktische in sich begreift.

Denn der Adel einer speculativen Wissenschaft bemißt sich nach der Stufe der zuverlässigen Gewißheit, auf der sie steht; und ebenso nach der Erhabenheit ihres Gegenstandes. Nach beiden Seiten steht die heilige Wissenschaft höher als alle übrigen. Denn die letzteren leiten ihre Gewißheit ab vom natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft, die da irren kann; unsere Wissenschaft hier aber hat ihre Stütze im Lichte des göttlichen Wissens, wo ein Irrtum unmöglich ist. Aber auch der Gegenstand der heiligen Wissenschaft ist erhaben über den aller übrigen. Denn sie behandelt in erster Linie das, was kraft seiner Erhabenheit alles menschliche Denken und Begreifen übersteigt.

Unter den praktischen, auf die menschliche Thätigkeit gerichteten Wissenschaften aber, steht jene höher an Würde, welche dem höheren Zwecke

dient. So erkennt z. B. die Militärwissenschaft die politische als die höhere an; denn letztere verfolgt als Zweck das Wohl des gesamten Staates, während die andere zunächst nur auf das Wohl des Heeres gerichtet erscheint. Die heilige Wissenschaft aber verfolgt den ohne weiteres höchsten Zweck, die Erreichung der ewigen Seligkeit, wohin die Zweckrichtungen aller anderen Wissenschaften leiten. Also ist die heilige Wissenschaft unter allen Umständen an Adel die vornehmste.

a) Die Gegengründe widerlegen sich damit leicht. I. Der erste unterscheidet nicht zwischen der Gewißheit, insoweit sie für uns, nämlich wegen der Schwäche unseres Verstandes, keine zuverlässige ist und der Gewißheit, insoweit sie an sich betrachtet in der reinsten Evidenz besteht, also in ihrer Natur die höchste Zuverlässigkeit verbürgt. „Unserem Verstande ist es ja eigen,“ sagt Aristoteles (II. metaph.), „daß er zu dem, was der inneren Natur nach am klarsten ist, in demselben Verhältnisse steht, wie das Auge der Gule zum Lichte der Sonne.“ Unser Verstand kann eben zu große Lichtfülle nicht ertragen; denn er ist an den Stoff gebunden und erkennt die Wesenheit nur, insoweit diese mitten im Stoffe ist; während die reine Erkennbarkeit um so größer wird, je mehr sie vom Stoffe sich entfernt. Nicht also, weil ihr Inhalt an sich nicht zuverlässig sei, werden Glaubensartikel bezweifelt, sondern weil die menschliche Vernunft für das reine Licht zu schwach ist. Und doch ist es nach Aristoteles mehr wert, auf der geringsten Stufe irgendwie die erhabensten Dinge zu erkennen, als die sicherste und zuverlässigste Kenntnis zu haben von den tiefsten Dingen. (II. de animal.)

II. Auch ist es durchaus nicht wahr, daß diese Wissenschaft von den philosophischen Wissenschaften etwas empfangt, weil sie dessen bedürfte. Aber sie bedient sich der profanen Gelehrsamkeit, um ihre Wahrheiten dem Geiste der Hörer näher zu bringen und sie ihnen gemäß dem, was letztere bereits kennen, deutlicher zu machen. Denn sie entlehnt ihre Principien nicht der natürlichen Wissenschaft, sondern sie hat dieselben vermittelt der Offenbarung. Vielmehr gleichwie die Baukunst sich der Schreinerei und Schlosserei u. s. w. bedient, wie die Politik die Militärwissenschaft zu ihrem Zwecke gebraucht, wie die Königin ihre Mägde hat; — in diesem Verhältnisse steht die heilige Wissenschaft zu den übrigen. Sie benutzt dieselben wegen der Schwäche unseres Verstandes, der vermittelt dessen, was er an natürlichem Wissen hat, leichter befähigt wird für die Auffassung dessen, was über die Vernunft ist.

Sechster Artikel.

Die heilige Wissenschaft ist Weisheit.

a) Als Weisheit scheint die heilige Wissenschaft nicht betrachtet werden zu können. Denn:

I. Keine Gattung Wissenschaft verdient diesen Namen, welche ihre Principien anderswoher entlehnt und nicht selbe aus ihrem eigenen Innern schöpft; sagt doch bereits Aristoteles (I. met. prooem.): „Dem Weisen sei es eigen, anderes zu leiten;“ also nicht, von anderem geleitet zu werden. Diese Wissenschaft aber, von der jetzt die Rede, entlehnt ihre Principien anderswoher und schaut sie nicht als evidente Wahrheiten in sich selbst. Somit darf sie nicht als Weisheit bezeichnet werden.

II. Zudem gebührt es der Weisheit als jenem Erkennen, in welchem der erste Grund im Bereiche des betreffenden Wissens unmittelbar, maßgebende Richtschnur und hauptsächlichster Beweisgrund ist, die leitenden Principien der anderen untergeordneten Wissenschaften als richtige zu erweisen; wie z. B. die Arithmetik die Grundsätze beweist, welche für die Musik maßgebend sind. Daher wird die Weisheit auch die oberste und das Haupt aller Wissenschaften genannt. (6. Elicor.) Die heilige Wissenschaft aber beschäftigt sich nicht damit, die maßgebenden Principien aller anderen Wissenschaften als richtige nachzuweisen. Sie ist also demgemäß keine Weisheit.

III. Wollte man sagen, es sei hier jene Weisheit gemeint, welche zu den sieben Gaben des heiligen Geistes gehört, so hat das ebensowenig Wert für die Sache. Denn als Gabe des heiligen Geistes wird die Weisheit nicht durch langes Studium erlangt, sondern kraft Eingießens, kraft unmittelbarer Eingebung von seiten Gottes. Diese hier vorliegende Wissenschaft aber wird durch Studium gewonnen.

Auf der anderen Seite heißt es jedoch Deuternom. 4, 6.: „Das ist unsere Weisheit und unser Verständnis vor den Völkern;“ und darunter wird unsere Wissenschaft hier verstanden.

b) Ich antworte, die heilige Wissenschaft sei im Vergleiche zu allen Wissenschaften im höchsten Grade Weisheit; und zwar ist sie dies ohne irgend welchen beschränkenden Zusatz und in Beziehung auf alle Arten Kenntniss. Denn dem Weisen gebührt es, zu leiten und zu urteilen; jedes Urteil aber wird gefällt nach Maßgabe einer höheren allgemeinen Ursache über das Tiefere und Beschränktere. Daher gilt im Bereiche einer einzelnen Seinsgattung jener als weise, der nach Maßgabe der höchsten Ursache in dieser Seinsgattung sein Urteil fällt. So ist im Bauwerke z. B. weise der Leiter des ganzen Baues, der dem Ganzen die Form giebt; er wird „Architekt“, erster oder Erstanfertiger genannt im Verhältnisse zu jenen, welche das Holz sägen oder die Steine bereit machen. In diesem Sinne sagt Paulus: „Als ein weiser Baumeister habe ich das Fundament gelegt.“ (1. Kor. 3.) Und ebenso wird im Bereiche des gesamten praktischen Lebens der Mensch jener ein Weiser genannt, der mit Klugheit die menschlichen Handlungen zum letzten gebührenden Zwecke hinlenkt; wie es in den Sprichwörtern heißt (prov. 10.): „Weisheit ist für den Mann Klugheit.“ Der nun aber die unumschränkt und unbedingt höchste Ursache des ganzen Alls, der also Gott als Regel und Richtschnur betrachtet, wird natürlich auch ohne Beschränkung auf eine gewisse Seinsgattung, er wird unbedingt im höchsten Grade ein Weiser genannt werden müssen; so daß Augustinus die Weisheit kurz als „Kenntnis der göttlichen Dinge“ bezeichnet. (12. de Trin. 14.) Die heilige Wissenschaft nun hat zum unmittelbaren Gegenstande eben Gott, insofern Er die höchste Ursache ist; und zwar nicht nur als ein durch die Creaturen erkennbares Wesen, wie dies bei den Philosophen der Fall ist und wie dies Paulus (Rom. 1.) ausdrückt: „Was von Gott aus den Geschöpfen heraus bekannt ist, ist ihnen offenbar;“ — sondern als ein in Sich selber erkanntes und begriffenes Sein, insofern Gott Sich selber erkennt und anderen diese Kenntniss von Sich offenbart. Deshalb muß die heilige Wissenschaft im höchsten Grade Weisheit sein.

c) I. Auf den ersten Gegengrund genügt es deshalb zu erwidern, daß allerdings die heilige Wissenschaft keine in sich evidenten Principien hat und dieselben anderswoher entlehnt. Aber dieses „Anderswoher“ ist kein natürliches oder menschliches Wissen; sondern unmittelbar das rein göttliche.

Das göttliche Wissen aber ist eben der erste und höchste Grund aller anderen Arten von Kenntnis.] Also die Wissenschaft, die daraus ihre Principien schöpft, muß ohne weiteres im höchsten Grade Weisheit sein.

II. Der zweite Grund überhieht ebenfalls diesen Unterschied zwischen den Eigentümlichkeiten göttlicher und menschlicher Wissenschaft. Bei der letzteren nämlich tritt allerdings der Fall ein, daß jene Wissenschaft, deren maßgebende Principien nicht aus sich selber evident sind, ihre Principien von einer anderen höheren her entlehnt, welche da, in der höheren, strikte bewiesen werden; wie z. B. die Arithmetik die Richtigkeit der Principien für die Musik beweist. Der heiligen Wissenschaft aber ist ganz und gar und ausschließlich der Umstand eigen, daß ihr die maßgebenden Principien und der formale Beweisgrund nicht durch die natürliche Vernunft vermittelt werden, sondern durch tatsächliche Offenbarung. Ihr gehört es deshalb nicht zu als der höheren, die Principien aller anderen Wissenschaften zu beweisen; sondern über sie kraft der tatsächlichen Offenbarung zu urteilen. Was nämlich in allen anderen Wissenschaften der in dieser, in der heiligen Wissenschaft, erfakten Wahrheit widerstreitet, das alles wird als falsch verworfen. Deshalb sagt der Apostel (II. Kor. 10.): „Wir zerstören alle Ratschlüsse und jede Höhe, die sich erheben möchte gegen die Wissenschaft Gottes.“

III. Das Urteil gebührt freilich dem Weisen. Es kann dasselbe aber in doppelter Weise betrachtet werden. Jemand kann nämlich urteilen auf Grund seiner Hinneigung. So urteilt jener, der vollkommen eine Tugend besitzt, über alles das richtig, was gemäß jener Tugend gethan werden soll. Deshalb sagt Aristoteles: „Der Tugendhafte ist das Maß und die Richtschnur der menschlichen Handlungen.“ (10. Ethic. c. 3.) Ferner urteilt auch jener, welcher die gehörige Kenntnis besitzt; wie z. B. derjenige, der die Moralwissenschaft kennt, über die Akte der betreffenden Tugend bestimmen kann, auch wenn er dieselbe nicht selber im Besitze hat. Die erste Art zu urteilen gebührt jener Weisheit, welche von Gott eingegossen wird und ist das donum Spiritus sancti, die Gabe der Weisheit; von ihr sagt Paulus: „Der geistige Mensch beurteilt alles“ (I. Kor. 2.), und Dionysius (12. de div. Nom.): „Hierotheus hat nicht nur die göttlichen Dinge gelernt, sondern auch erlitten,“ d. h. „erfahren“. Die zweite Art zu urteilen aber gebührt jener Weisheit, welche durch Studium erworben wird und deren Principien geoffenbart sind.

Siebenter Artikel.

Gott ist der Gegenstand der heiligen Wissenschaft.

a) Diese Behauptung scheint gegen das tiefste Wesen jeder Wissenschaft zu sein. Denn die erste Voraussetzung dafür, daß überhaupt eine Wissenschaft bestehe, ist die, daß man weiß, was denn eigentlich der Gegenstand, den sie behandelt, seiner Natur nach sei. Das quid est von einem Gegenstande muß nach Aristoteles (2. Posterior.) gewußt werden, damit dieser Gegenstand für eine Wissenschaft Subjekt sei. Gottes Natur oder Wesen aber ist hier auf Erden unbekannt. Damascenus drückt dies mit den Worten aus: „Zu sagen, was Gott seinem Wesen nach sei, ist unmöglich.“ (3. de fid. 24.) Also fehlt jede Voraussetzung dafür, daß Gott für die heilige Wissenschaft Subjekt oder Gegenstand sein könne. Davon bildet zumal die heilige Schrift

selber das einschneidendste Zeugnis. Denn sie handelt nicht nur von Gott, sondern von vielem anderem, wie z. B. von den Geschöpfen und von den Sitten der Menschen.

Auf der anderen Seite aber wird „Subjekt einer Wissenschaft“ jenes Sein genannt, von welchem hauptsächlich die Rede ist. In der heiligen Wissenschaft aber ist hauptsächlich die Rede von Gott; sie heißt demnach auch Theologie. Also ist Gott das „Subjekt dieser Wissenschaft“.

b) Ich antwortete, daß Gott das „Subjekt“ oder der Gegenstand der heiligen Wissenschaft ist. Denn so verhält sich das Subjekt zu einer Wissenschaft wie der Gegenstand der Thätigkeit zu einem Vermögen oder einem Zustande. Nun wird Gegenstand eines Vermögens jenes genannt, unter dessen Gesichtspunkte alles Übrige zum selben Vermögen Beziehung hat; wie z. B. der Mensch und der Stein zur Sehkraft Beziehung haben unter dem Gesichtspunkte und dem Formalgrunde des Farbigen; das Farbige also ist der Gegenstand der Sehkraft. Alles aber wird in der heiligen Wissenschaft behandelt unter dem Gesichtspunkte Gottes. Denn entweder handelt sie über Gott selber oder über das, was auf Gott Beziehung hat als auf den Urgrund und den letzten Endzweck. Daraus folgt, daß Gott das „Subjekt“ dieser Wissenschaft ist. Dieses selbe wird auch offenbar aus den Principien dieser Wissenschaft, welche die Glaubensartikel sind. Denn diese sind ganz und gar über Gott. Ein und dasselbe „Subjekt“ aber gilt für die Principien einer Wissenschaft und für die ganze Wissenschaft; da ja in den Principien die ganze Wissenschaft der Kraft nach wie in einem Samenkorn enthalten ist.

Manche gaben nun allein acht auf das, was in der heiligen Wissenschaft behandelt wird; nicht aber, unter welchem Gesichtspunkte dies alles behandelt wird. Sie bezeichneten deshalb ein anderes Sein als „Subjekt“ dieser Wissenschaft: nämlich den wirklichen Inhalt und die äußeren Zeichen (Sacramente); oder die Thätigkeit der Erlösung; oder den ganzen Christus, Haupt und Glieder. Davon ist allerdings wohl die Rede in dieser Wissenschaft; aber nur insoweit dies alles Beziehung hat auf Gott.

c) Es verschlägt deshalb durchaus nichts, wenn wir von Gott als dem „Subjekte“ der heiligen Wissenschaft nicht wissen, was Er seiner Natur nach ist. Er bleibt trotzdem immer nach seinem wirklichen Sein, nach seiner reinsten, alles überragenden Thatsächlichkeit und nicht bloß als Grund dessen, daß etwas über die natürliche Vernunft hinaus offenbart werden kann, das „Subjekt“ der Theologie. Es handelt sich ja in unserer Theologie hier auf Erden zuvörderst darum, daß wir überhaupt Gott finden. Und dazu ist es vollauf genügend, wenn wir auf Grund der Offenbarung wissen, wie alles zu Gott zu führen geeignet ist, wie alles zu Gott Beziehung hat als zum unerschöpflichen Urgrunde und zum letzten Endzweck. Wir gebrauchen also in dieser Wissenschaft nicht zwar das Wesen oder die Natur Gottes selber als Ausgangspunkt und Grundlage, sondern die Beziehungen, welche die Werke Gottes, sei es im Bereiche der Natur sei es im Bereiche der Gnade, zu Ihm haben. Das geschieht aber auch in so manchen philosophischen Wissenschaften, daß betreffs der Ursache etwas bewiesen wird auf Grund der Wirkung, daß man also anstatt der Begriffsbestimmung oder des inneren Wesens der Ursache die Wirkung setzt.

Das angerufene Zeugnis der Schrift hat hier gar keinen Belang. Denn in der heiligen Wissenschaft ist alles andere, alles, was außer Gott existiert, mitinbegriffen; nicht etwa wie selbständige Teile derselben oder

als Untergattungen oder wie zum Wesen des Gegenstandes der Theologie von außen her hinzutretende Eigenschaften; wie etwa die Mathematik geteilt wird in Geometrie, Trigonometrie, Stereometrie u.; — vielmehr ist alles andere Gegenstand der Theologie, weil es in irgend einer Weise auf Gott zeigt.

Achter Artikel.

Die heilige Wissenschaft geht beweisend vor.

a) Das Gegentheil scheint wahr zu sein, daß nämlich Beweise in der heiligen Schrift keine Stätte finden. Dies behauptet ausdrücklich Ambrosius, der da sagt: „Verzichte auf Beweise, wo Glauben erfordert wird.“ In der heiligen Wissenschaft aber wird vor allem Glauben erfordert, weshalb es bei Johannes (20, 31.) heißt: „Das ist geschrieben, damit ihr glaubt.“ Aber auch angenommen, die Theologie gehe beweisend vor, so ruht ihre Beweiskraft entweder in der angerufenen Autorität oder in der Vernunft. Das erstere paßt jedenfalls nicht zu ihrem Adel; denn, wie Boëtius sagt, sind Beweise, welche allein auf Autorität, also auf den Ausspruch irgend eines anderen sich berufen, die wenigst werthvollen (com. super Topica Cic. lib. 6.), locus ab auctoritate est infirmissimus. Soll aber die Beweiskraft der Theologie sich auch auf die Vernunft stützen, so scheint das gegen ihren Zweck zu verstoßen. Denn „der Glaube hat da kein Verdienst, wo die menschliche Vernunft den Beweis führt“, wie Gregor der Große sagt (hom. 26. in Eu.). So würde man also schließen müssen, daß die heilige Wissenschaft auf wirkliche Beweise verzichtet.

Auf der anderen Seite aber sagt der Apostel (ad Tit. I. 19.) vom Bischöfe, „er solle danach streben, mit größter Treue auszudrücken, was die wahre Lehre in sich enthält, damit er so geeignet sei, zu ermahnen auf Grund gesunder Lehre und die, welche entgegen sind, mit Beweisen zu widerlegen.“

b) Ich antworte, daß keine Wissenschaft Beweise hat, um ihre Principien, von denen sie nämlich ausgeht, und auf die allein sie sich stützt, als wahre darzuthun; jede vielmehr beweist in ihrem Bereiche aus ihren Principien heraus andere Punkte. So auch will die Theologie keineswegs ihre Principien, also die Glaubensartikel, durch Beweise als wahre darthun; sondern sie geht umgekehrt von ihnen aus, um etwas anderes zu beweisen. So z. B. beweist der Apostel (I. Kor. 15.) aus der Auferstehung des Herrn Jesus Christus die allgemeine Auferstehung des Fleisches.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die untergeordneten philosophischen Wissenschaften weder ihre Principien beweisen noch gegen jenen, der sie leugnet, disputieren, sondern dies der höheren überlassen, welche diese Principien beweist; wie z. B. die Arithmetik dies thut gegenüber den Principien der Musik. Die höchste philosophische Wissenschaft aber, die Metaphysik, führt nur dann Beweise ins Feld; sie disputiert gegen jenen, der ihre Principien leugnet, nur dann, wenn der Gegner wenigstens etwas zugiebt. Gibt derselbe jedoch gar nichts zu, so hört jeder Streit auf, der mit Gründen geführt werden soll; denn es ist keinerlei gemeinsamer Boden mehr da. Sie kann nur die Gründe des Gegners als nichtige darthun.

Ähnlich verhält es sich mit der heiligen Schrift oder Theologie. Da

sie keine untergeordnete Wissenschaft, sondern vielmehr die höchste ist, stellt sie demjenigen, der ihre Principien, also die Glaubensartikel, leugnet, Gründe ihrerseits entgegen, wenn der Gegner etwas zugiebt von dem, was der Offenbarung gebaukt wird. So z. B. kämpfen wir gegen die Freilehrer und ihre Anhänger kraft der Aussprüche der heiligen Schrift und der Väter; kraft dessen nämlich, was beide Teile als maßgebend anerkennen; und den einen gemeinsam anerkannten Glaubensartikel stellen wir jenem entgegen, welcher den anderen leugnet, ohne welchen schließlich der erste gemeinsam anerkannte auch nicht bestehen bleiben kann. Glaubt aber der Gegner gar nichts von dem, was geoffenbart ist, so können ihm von seiten der heiligen Wissenschaft positive Gründe nicht mehr entgegengestellt werden; nimmt er doch nichts vom Fundamente und von der einzigen Existenzberechtigung der letzteren an. Es bleibt dann nur übrig, jene Gründe, welche er gegen den Glauben anführt, als nichtige darzulegen. Das aber ist immer und zwar von vornherein — a priori möglich. Denn da der Glaube auf der unveränderlichen Wahrheit beruht, die niemals irren kann, so ist es offenbar, daß die Gründe, welche gegen seine Wahrheit ins Feld geführt werden, keine wirklichen Beweise enthalten, sondern nichtig und in ihrer Wertlosigkeit darzuliegende Argumente sind.

c) Demgemäß verwechselt der Gegengrund, welcher an erster Stelle steht, die Glaubensartikel als Principien der heiligen Lehre mit den Anwendungen derselben auf anderes. Ihre eigenen Principien beweist keine Wissenschaft und also auch nicht die Theologie. Wohl aber beweist dieselbe aus ihren Principien die Existenz anderer Wahrheiten.

Was nachher entgegnet wird, ist wohl der Sache nach richtig, aber es wird dabei übersehen, daß es sich nicht um eine menschliche, sondern um die göttliche Autorität als den Ausgangspunkt und die Stütze der theologischen Beweise handelt. Nun ist wohl sehr schwach und ohnmächtig, was in der Autorität menschlicher Aussprüche, also in der Vernunft eines anderen Menschen, begründet ist; was aber seinen Halt und sein Fundament in der Offenbarung besitzt, das ist überaus fest und entbehrt nicht im mindesten der Würde und des Adels.

Gleichwohl bedient sich die heilige Wissenschaft nicht bloß der göttlichen Autorität, sondern auch der menschlichen Vernunft; zwar nicht, um die Glaubensartikel zu beweisen; ein solcher Beweis würde allerdings jegliches Verdienst des Glaubens ausschließen; — sondern um manches andere deutlich zu machen, was von der heiligen Wissenschaft gelehrt wird. Da also die Gnade durchaus nicht die Natur zerstört, sondern sie vielmehr vollendet; so muß auch die natürliche Vernunft dem Glauben dienen, gleichwie die natürliche gute Neigung des Willens der der Liebe nachfolgt. Deshalb sagt auch der Apostel (II. Kor. 10.): „Wir nehmen gesungen jeglichen Verstand, auf daß derselbe Christo diene.“ Und da her kommt es, daß die heilige Lehre auch die Aussprüche der Philosophen verwertet in Fällen, wo sie mit ihrer natürlichen Vernunft die Wahrheit erkennen konnten; wie z. B. Paulus (act. 17, 28.) als Beleg seiner Worte einen Ausspruch des Philosophen Aratus anführt: „So haben ja auch manche euerer Dichter gesagt: Das Geschlecht Gottes sind wir.“ Dergleichen Aussprüche gebraucht jedoch die heilige Lehre bloß als von außen her gegebene, gleichsam fremde, nicht aus ihren eigenen inneren Principien von selbst stiehende und deshalb nur als etwelche Wahrscheinlichkeit verleihende Beweisgründe. Der Stellen der kanonischen Schriften

bedient sich die Theologie als zwingender und maßgebender Autoritäts-
sprüche. Stellen aber aus den anderen Lehrern der Kirche führt sie an, wohl
als Autoritäten, die ihrem eigenen Schatze, dem der heiligen Lehre nämlich,
entnommen sind und nicht als ihr äußerliche, fremde; jedoch trotzdem will sie
damit keinen zwingenden Schluß zuwege bringen, sondern nur eine gewisse
Wahrscheinlichkeit begründen. Denn unser Glaube stützt sich auf die
Offenbarung, welche den Aposteln und den Propheten geworden; — und
nicht auf etwaige andere Offenbarungen, welche einzelne Lehrer der Kirche
erhalten hätten. Deshalb sagt Augustin (ad Hier. ep. 19. cap. 1.): „Nur
jenen Schriften habe ich gelernt, volle und geminderte Ehrfurcht zu er-
weisen, welche kanonische genannt werden; von ihnen glaube ich mit aller
Festigkeit, daß keiner von jenen, der sie geschrieben, geirrt hat. Andere
Schriftsteller lese ich in der Weise, daß, mögen sie auch große Heiligkeit und
tiefe Gelehrsamkeit besitzen, ich doch deshalb nicht ohne weiteres für wahr
halte, was sie behauptet oder geschrieben.“

Neunter Artikel.

Die heilige Schrift gebraucht mit Recht Bilder und Figuren.

a) Dieser Gebrauch scheint nicht gerechtfertigt werden zu können. Denn:
I. kann jener Wissenschaft, welche den höchsten Rang beansprucht, nicht das
gebühren, was der niedrigsten eigen ist. Der Gebrauch verschiedener Gleichnisse
und Figuren aber ist der niedrigsten aller Wissenschaften eigen, nämlich der
Poetik. Also scheint dies von der höchsten ausgeschlossen werden zu müssen;
II. wird durch einen solchen Gebrauch die Wahrheit verborgen, so
daß nur der tiefer Blickende sie wahrnimmt. Dagegen ist es die Aufgabe
der heiligen Wissenschaft, die Wahrheit gemeinverständlich zu offenbaren;
und denen, welche dieser Aufgabe gerecht werden, ist Belohnung verheißen,
wie Ekkli. (24, 21) sagt: „Die mich offenbar machen, werden das ewige
Leben besitzen;“

III. erscheint es durchaus passend, daß, um das Göttliche zu er-
klären, die erhabensten Kreaturen, soweit man sie erreichen kann, benützt
würden; denn sie sind Gott ähnlicher, haben deshalb mehr von Göttlichem
in sich und können somit das Göttliche auch besser erklären. Solche Bilder
und Figuren in der heiligen Schrift aber sind vorzugsweise aus den niedrig-
sten Geschöpfen und geschöpflichen Verhältnissen entnommen.

Auf der anderen Seite sagt der Prophet Oseas (12, 10.): „Ich
habe ihnen vervielfältigt die Gesichte und Erscheinungen und vermittelt der
Propheten habe ich ihnen Ähnlichkeiten meines Seins gezeigt.“ Lehren aber
etwas in Gesichten, Erscheinungen und vermittelt Ähnlichkeiten heißt nichts
anderes als Bilder und Figuren gebrauchen. Also erscheint für die Theo-
logie der Gebrauch von Bildern und Figuren als gerechtfertigt.

b) Ich antworte, daß es durchaus passend ist, wenn die heilige Schrift
oder überhaupt die heilige Wissenschaft Göttliches und Geistiges unter dem
Bilde körperlicher Dinge lehrt. Denn Gott sorgt für alle seine Kreaturen
gemäß der Natur einer jeden. Es ist aber für die Natur des Menschen
ganz und gar angemessen, daß er an der Hand des sinnlich Wahrnehmbaren
emporsteigt zu Geistigem, da ja alle unsere vernünftige Kenntnis von dem,
was die Sinne wahrnehmen, ihren Anfang nimmt. Deshalb ist es nach

jeder Richtung hin zuträglich, daß in der heiligen Schrift die rein geistigen Wahrheiten unter der Hülle von Bildern gelehrt werden, die aus der Körperwelt entnommen sind. Und dies meint Dionysius, wenn er schreibt (de cael. hier. c. 2.): „Anderß kann der Strahl des göttlichen Lichtes uns nicht leuchten als ringsum verhüllt durch die mannigfachsten heiligen Hüllen.“

Zudem ist die heilige Schrift dazu da, daß sie allen vorgelegt werde, wie der Apostel sagt (Rom. 1, 14.): „Den Weisen und den Einfachen gegenüber bekenne ich mich als Schuldner.“ Zu diesem Zwecke aber geziemt es sich, das Geistige unter dem Bilde körperlicher Dinge vorzulegen; damit so die Einfachen ebenfalls ein Verständnis gewinnen, da sie zum unmittelbaren Erfassen des Geistigen nicht befähigt sind.

c) Danach ergibt sich die Antwort auf das, was entgegengehalten worden ist.

I. Der Unterschied zwischen der Poetik im Gebrauche von Bildern und Figuren einerseits und der heiligen Schrift andererseits liegt auf der Hand. Jene gebraucht solche Figuren, damit sie durch die schöne Darstellungsform ergötze; diese aber wegen der Notwendigkeit und dem Nutzen, den sie darin sieht.

II. „Weit entfernt davon,“ schreibt Dionysius (de cael. hier. c. 11.) gegen den zweiten Einwurf, „daß der Strahl göttlichen Lichtes verlöscht und zerstört werde durch die Bilder aus der Körperwelt, mit denen er umhüllt erscheint, bleibt er vollaus im Glanze seiner Wahrheit; damit er nicht zulasse, daß die Vernunft, an welche die Offenbarung gerichtet ist, im Bilde stehen bleibe, sondern damit er sie erhebe zur Kenntnis geistiger Dinge und daß dann vermittelst dieser Vernunft andere erleuchtet würden.“ Daher kommt es auch, daß die heilige Schrift, was sie an der einen Stelle unter Bildern und Figuren lehrt, an der anderen mit klaren ausdrücklichen Worten widergibt. Das Verbergen selbst aber des Geistigen unter Figuren ist eine Übung für den Geist der Begabteren, die sich unterrichten wollen; und zugleich ein Schutz dafür, daß das Heilige von den Ungläubigen nicht verspottet werde. Darum heißt es Matth. 7, 6.: „Wollet das Heilige nicht den Hunden vorwerfen.“

III. Auf den dritten Gegengrund hat gleichfalls Dionysius schon geantwortet (de cael. hier. c. 11.): „Es ist weit passender, daß die heilige Schrift unter dem Bilde niedriger und verächtlicher Körper, (wie z. B. bei den Sacramenten durch das Wasser, das Öl ꝛc.) das Geistige ausdrückt als unter dem Bilde von Körpern, die hervorragender sind; und zwar zuvörderst: weil dadurch der menschliche Geist mehr der Gefahr des Irthums fern bleibt. Denn offenbar wird dieses Niedrige nicht als wirkliche Eigenschaft der Gottheit ausgesagt und somit ist der Wortsinne ausgeschlossen. Größer wäre schon die Gefahr, wenn unter dem Bilde mehr hervorragender Körper das Göttliche beschrieben würde, zumal für jene, die nichts Höheres als jene Körper sich auszubedenken vermögen. Ferner: weil diese Art und Weise des Gebrauchs von Figuren und Bildern jener Art Kenntnis von Gott mehr entspricht, welche wir in diesem Leben haben. Denn wir wissen vielmehr, was Gott nicht ist als was Er ist; und deshalb erzeugen die Bilder jener Körper, welche von Gott weiter abstehen und Ihm weniger ähnlich sind, in uns eine der Thatsächlichkeit mehr entsprechende Wertschätzung Gottes und zeigen mehr, was das eigentlich sei, was wir über Gott denken oder sprechen, daß es nämlich vielmehr Nichtkenntnis sei wie wirkliche Kenntnis. Endlich: weil durch diese Art Gebrauch das Göttliche vor den Unwürdigen leichter verborgen wird.“

Behnter Artikel.

Außer dem Wortfönn hat die heilige Schrift noch unter ein und der nämlichen Ausdrucksweise verschiedene Arten von Sinn.

a) Gegen diese Behauptung wird geltend gemacht zuvörderst:

I. daß in der heiligen Schrift verschiedenartiger Sinn ein und der nämlichen Ausdrucksweise gar nicht untergelegt sein kann; und

II. daß, wenn dies auch selber angenommen wird, die vier Hauptarten des Sinnes der heiligen Schrift nicht die folgenden sind: 1. der Wortfönn, 2. der allegorische, 3. der moralische, 4. der anagogische.

I. Ein verschiedenartiger Sinn ein und derselben Stelle ist schon deshalb nicht zulässig, weil dadurch Verwirrung und Unklarheit hervorgebracht werden muß; man wüßte ja nie, welchen Sinn man den verschiedenen Worten unterlegen solle. Es müßte dadurch alle Beweisraft der Schriftstellen nichtig werden, da die Irlehrer stets mit Recht behaupten könnten, sie legten die betreffende Stelle nach dem ober jenem Sinne aus und sie wiesen den anderen Sinn zurück. Die heilige Schrift muß aber klar und wirksam sprechen und ohne jeglichen Schein der Täuschung. Es kann also mit jeder Stelle nur ein Sinn verbunden werden.

II. Augustin erkennt jene Einteilung nicht an. Er sagt vielmehr (in lib. de utilit. credendi c. 3.): „Die Schrift, welche das Alte Testament heißt, wird nach vier Seiten hin erklärt: nach der Geschichte, nach der Aetiologie, nach der Analogie und der Allegorie.“ Diese vier Arten von Schriftklärung stimmen aber offenbar nicht mit der oben angeführten Einteilung. Also gilt letztere nicht oder ist wenigstens nicht unanfechtbar; zudem außer den vier genannten noch der parabolische Sinn existiert.

Auf der anderen Seite sagt Gregor der Große (20 moralia, c. 1.): „Die heilige Schrift ragt vor allen Wissenschaften hervor durch die besondere Art ihrer Redeweise; denn mit ein und demselben Ausdrucke erzählt sie, was geschehen und offenbar zugleich ein Geheimnis.“

b) Ich antworte, daß der Verfasser der heiligen Schrift Gott ist, dessen Gewalt sich nicht nur darauf erstreckt, daß Er Worte gebraucht, um etwas Bestimmtes zu bezeichnen (was ja auch der Mensch kann), sondern daß Er zudem die Ereignisse, die Thatsachen selber diesen Worten und ihrer Bezeichnung anpaßt. So geschieht es, daß hier ein durchgreifender Unterschied vorliegt zwischen der Ausdrucksweise in den anderen Wissenschaften und in der heiligen Wissenschaft. In allen anderen Wissenschaften nämlich bezeichnen nur die Worte etwas; hier aber, in der heiligen Wissenschaft, dienen auch die Ereignisse, die Thatsachen dazu, um Zeichen von etwas anderem zu sein.

Jene erste Bezeichnung also, wonach die Worte gleichwie in den anderen Wissenschaften etwas ausdrücken, gehört zum ersten Sinn: dem Wort- oder historischen Sinn. Jene andere Bezeichnung aber, wonach die durch die Worte ausgedrückten Thatsachen und Ereignisse wieder Zeichen von etwas anderem sind, ist der geistige Sinn, der sensus spiritualis. Derselbe ist begründet auf dem Wortfönn und setzt diesen voraus.

Der geistige Sinn aber wird wieder dreifach geteilt. So nämlich

sagt der Apostel (Hebr. 7.): „Das Alte Gesetz ist die Figur (also das Zeichen) des Neuen“ (und Kor. 8.: sed haec omnia in figuram continebant illis). „Das Neue Gesetz aber ist,“ wie Dionysius sagt (eocl. hier. c. 5.), „die Figur der zukünftigen Herrlichkeit.“ Innerhalb des Neuen Gesetzes nun selber ist alles das, was am Haupte, Christus, geschehen ist, ein Zeichen oder eine Figur dessen, was wir thun müssen. Gemäß dem also, daß das im Alten Gesetze Enthaltene Zeichen und Figur ist dessen, was im Neuen enthalten ist; besteht der allegorische Sinn. Gemäß dem, daß dasjenige, was an Christo geschehen oder an dem, was Christum vorbildete, Zeichen und Figur ist dessen, was wir thun müssen; besteht der moralische Sinn. Soweit aber dies alles Zeichen und Figur ist dessen, was in der ewigen Herrlichkeit enthalten ist; besteht der anagogische Sinn.

Da nun der Wortsinne jener ist, welchen der Autor meint, als der Autor der Schrift aber Gott daseth, der mit seiner Vernunft alles umfaßt, so „ist es gar nicht unzulässig“, wie Augustinus sagt (12 Conf. c. 18.), „wenn selbst der Wortsinne in ein und der nämlichen Stelle der Schrift ein mehrfacher ist.“

c) Daraus ergibt sich

1. daß durch den verschiedenartigen Sinn der heiligen Schrift keine Verwirrung, keine Unsicherheit in der Bedeutung der Worte entstehen kann; denn diese Verschiedenartigkeit besteht nicht deshalb, weil ein einzelnes Wort Vieles und Verschiedenes bezeichnet, sondern weil die durch die Worte bezeichneten Thatfachen und Ereignisse wieder Zeichen und Figuren anderer Dinge sein können. Damit ist auch gesagt, daß jeglicher andere Sinn sich auf den Wortsinne stützt; und nur aus diesem letzteren kann ein Beweis geführt werden, nicht aber aus der Allegorie, wie Augustin sagt (ep. 48. contra Vincentium Donatistam). Und wiederum geht damit nichts der heiligen Schrift verloren, daß der allegorische Sinn als Ausgangspunkt und Princip eines Beweises nicht gelten kann; denn nichts für den Glauben Notwendiges ist im allegorischen Sinne enthalten, was nicht an einer anderen Stelle in offener Weise nach dem Wortsinne gelehrt würde.

II. Der Gegensatz zur Einteilung Augustins ist nur ein scheinbarer. Der historische, ätiologische und analogische Sinn nämlich gehören alle drei zum Wortsinne. So schreibt Augustin selber: „Der geschichtliche Sinn besteht darin, daß ein Ereignis oder eine Thatfache einfach erzählt wird; — der ätiologische, daß die Ursache mit angegeben wird; wie dies der Herr thut, da Er z. B. erzählt, Moses hätte die Erlaubnis gegeben, die Ehefrau fortzuschicken, und hinzusetzt: wegen euerer Herzenshärte; — der analogische Sinn aber will nichts anderes als zeigen, daß die Wahrheit der einen Schriftstelle der der anderen nicht widerspricht. Nur den allegorischen Sinn stellt Augustin als den geistigen auf und faßt in diesem Worte die drei oben angeführten Arten zusammen.“ So begreift auch Hugo a S. Victore unter dem allegorischen den analogischen Sinn mit und stellt deshalb nur drei auf: den historischen, den allegorischen und tropologischen (3 Sententiar., prol. lib. 4. de sacr. c. 4.).

Der zuletzt im Einwurfe erwähnte parabolische Sinn ist miteinbegriffen im Wortsinne. Denn die Worte drücken Manches recht eigentlich aus, so daß sie wie sie dasethen, aufgefaßt werden müssen; manches Andere aber drücken sie unter einer Figur aus. Und dann ist nicht die Figur selber der Wortsinne, sondern das durch die Figur Ausgedrückte. So ist, wenn ich sage, „Heinrich der Löwe,“ der Wortsinne nicht, daß Heinrich ein

Löwe sei, sondern das durch die Figur „Löwe“ Ausgedrückte; der Wortfinn ist: Heinrich der Starke oder der Großmütige. Ebenso; wenn die heilige Schrift den „Arm des Herrn“ nennt, so ist der Wortfinn nicht, daß Gott einen körperlichen Arm hätte, sondern das, was durch dieses Glied ausgedrückt wird: die Thatkraft. So wird offenbar, wie mit dem Wortsinne der heiligen Schrift niemals etwas Falsches bestehen kann.

Zweites Kapitel.

Das Dasein Gottes.

Überleitung.

„Wie die ungestüme Gewalt vieler Wasser, die da überflschwemmen und sich verbreiten über die weite Erde“ (Js. 28), so erscheint überflutet die Erde mit allen ihren Geschöpfen von den Wassern des Heiles nach der oben gegebenen Erörterung über den Umfang und Zweck und die Verfahrungsweise der heiligen Wissenschaft. „Die Schleusen des Himmels sind geöffnet und ausbrechen alle Quellen des Abgrundes.“ Unter dem Herabströmen des fruchtbaren Regens der Offenbarung eilen die Kreaturen herbei, um desgleichen Quellen heiliger Kenntnis und Träger göttlichen Lichtes zu werden. Weit öffnet Thomas in den vorhergehenden Artikeln die Thore der Schöpfung und die Kreaturen bereiten sich vor, „einzutreten in den himmlischen Palast mit lautem Jubel und zu bekennen mit Freudegefängen“ das Dasein und die Herrlichkeiten des Dreieinigen.

„Soweit etwas Beziehung hat zum Urgrunde und zum Endzwecke, gehört es zu dieser Wissenschaft.“ So hatte Thomas den Umfang der heiligen Theologie bezeichnet. Aber was hat nicht Beziehung zum Urgrunde und zum letzten Zwecke? Vom höchsten der erhabenen Geister an bis zum letzten Wurme, der kaum am Boden zu kriechen vermag; von der glänzenden Sonne und den gewaltigen Fixsternen an bis zum Staublörnchen, das jeder Hauch des Windes bewegt; Licht und Finsternis, Leben und Tod, Anfang und Ende; überall bewegt, lebt, wirkt der allbarmherzige Urgrund. „Das Himmelreich ist gleich einer Frau, welche einen Drachmen verloren und die das Licht anzündet und in jede Ecke von oben bis unten hineinleuchtet.“ So, gerade so leuchtet hinein in die Schöpfung die geoffenbarte Wahrheit. Wo auch immer etwas Geschöpfliches, wo auch immer ein wenn auch noch so schwaches Sein ist, wo auch immer sich etwas regt, in die verborgensten Winkel hinein leuchtet die ewige Leuchte. Die Frau, welche die Leuchte hineinhält in alle Ecken und Winkel der Schöpfung, ist die heilige Wissenschaft. Der freie Willensakt erscheint in ihr angethan mit dem Herrscher-gewande der Gnade; die Vernunft glänzt und strahlt da im Hochzeitskleide des Glaubens; die natürliche Klugheit wird Weisheit, die Gerechtigkeit Liebe, die Stärke unüberwindliche Beharrlichkeit, die Mäßigkeit Herrschaft über sich selbst und alle Kreaturen. Heilige Theologie! Leuchte nur immer

hinein in die tiefsten Tiefen der Kreatur; du bringst dem Wissen vermehrte Herrlichkeit und dem Willen vollendete Festigkeit. Der flüchtige Gedanke selber entflieht dir nicht. Du sagst ihm: „Wir sind nicht imstande, etwas wie aus uns selber zu denken.“ Das leicht gesprochene Wort, du hältst es fest und sagst ihm: „Für jedes Wort müssen wir Rechenschaft geben.“ Und selbst die Sünde erscheint schamvoll vor dir. Du verkündest dem Sünder Erlösung und zeigst in der Sünde selber, wie Gott sie nur zugelassen, damit Er sich aller erbarme. „Gott hat alles in Unglauben eingeschlossen, damit Er sich aller erbarme!“

Daß niemand erwarte, die Offenbarung werde sich der natürlichen Forschung feindlich zeigen, die Gnade werde die Freiheit zerstören und das Gesetz Gottes alle übrigen Gesetze überflüssig machen. Was auch immer von Gott kommt, das kann nur jenes erhalten und stärken, was Gott selber geschaffen. Und wenn der Dreieinige nicht etwa bloß einzelne Geheimnisse, sondern geradezu Sich selber, sein eigenes Sein und Wesen offenbart, so kann in der geoffenbarten Wahrheit für alle andere Wahrheit und für alles Sein nur das schließliche Heim und die endliche Vollendung geboten werden.

Wonach strebt das Wissen? Nach Zuverlässigkeit, nach Klarheit. Hier nun in der Theologie wird ihm als tiefster Grund und als durchbringende Stütze geboten die göttliche Autorität, das Wesen Gottes selber. Wonach strebt die Freiheit? Nach Selbständigkeit. Nun hier, in der Theologie, giebt ihr die Hand das ewige Selbst, die Selbständigkeit von innerster Natur aus. Wonach strebt der Sinn? Nach Freude. Hier, in der Theologie, tritt mit der sinnlichen Natur in Gemeinschaft die ewige Freude und verheißt, indem sie sich selbst als Pfand anbietet, dem Fleische sogar unvergängliches Wohl. Rein; unser Gott ist kein Fremder für uns. Er ist kein Fremder für irgend welche Kreatur. Was Er thut, was Er offenbart, das ist jedem seiner Geschöpfe innerlich, innerhalb der ihm verliehenen Natur. „Rein Gott,“ ruft der Psalmist aus, „auf Ihn habe ich gehofft.“ Und wiederum: „Dein bin ich, errette mich.“

Er selber, unser Gott, hat die Schleusen des Himmels geöffnet und siehe da; überschwemmt ist worden die Erde, und zwar wunderbarerweise nicht nur von oben her, sondern auch von unten auf. Schau den heilsamen Regen, wie er vom Himmel herabströmt: Träger jener Fruchtbarkeit ist er, welche die leuchtenden Substanzen da oben für die wartende Erde enthalten. In den Boden überall dringt er hinein, in jeden Winkel, in jede Ecke; es vereinigt sich mit ihm die dort befindliche irdische Feuchtigkeit, von ihm läßt sie sich durchdringen, seine Kraft nimmt sie an und hält sich nun bereit, hundertfältige Frucht zu bringen. So etwa geht es mit den hochgewaltigen Wassern der Offenbarung. Kein Zwang, keine Ode, keine Pein kann von da oben kommen, wo nur Freiheit, Freude, Seligkeit ist. Wohl aber macht die Einwirkung von oben erst zu etwas Wirklichem das, was vorher nur vermögend war; nur in ihr ist wahrhaft Ruhe; sie allein verleiht jenen „Frieden, den niemand nehmen kann“.

Sieh; wie selbst die geringsten Kreaturen Glanz erhalten durch die geoffenbarte Wahrheit; ja wie nach den Worten des heiligen Dionysius gerade die niedrigeren Kreaturen als bevorzugt erscheinen, um das Göttliche zu verdeutlichen, zu befruchten, zu veranschaulichen. Einfaches Wasser tilgt alle Sünde; einfaches Brot dient zur Sättigung der Seele; gewöhnlichster Wein dringt bis ins Herz, um da unversieglige Freude zu bereiten. Kein Wunder, wenn nun alle Künste gleichsam vom Todeschlaf aufwachen und

freudig beginnen, den übrigen niedrigen Stoff so zu formen, daß er „die Ehre Gottes erzähle und seinen Ruhm laut verkündet“.

Auch der Sünde wird ihr schmutziges Gewand gewissermaßen abgezogen und es wird Stofflich ausgedrückt, wie auch sie, soweit sich in ihrem positiven Sein Gottes Einwirken offenbart, dem Ewigen und seinem Zwecke dient. Die Kunst hat begriffen den Wert der göttlichen Offenbarung. Drogen halten den Taufstein fest. Bevor der Christ das Innere der herrlichen Kathedrale sehen darf, muß er auf „Schlangen und Basilisken treten“, welche vor dem Portal am Boden ausgehauelt sind. Die Sinnbilder der Sünde verrichten das Sklavendienste im Hause Gottes; denn gezwungen dient der Sünder Gott.

So ist wahrlich „weit geworden die Erde, über welche sich in heilsamer Überschwemmung“, um alle Ode fruchtbar zu machen und „alles zu retten, was verloren war“, „die von oben gesandten Wasser der Offenbarung ergießen.“ „Jene Wasser, die über dem Firmamente waren,“ vereinigen sich in der heiligen Wissenschaft mit jenen, „die unter dem Firmamente sind,“ und vollenden nun sowohl die Geisterwelt als auch die Menschennatur sowie den dunklen Stoff selber.

Der heilige Kirchenlehrer hat durch die glänzende Zeichnung der Vorgänge der heiligen Theologie uns mit Begierde erfüllt, kennen zu lernen, was nun unter so erhabener Führung die Kreaturen uns verkünden werden. „Gott ist!“ Das ist ihr erster, über alles klarer Ruf. „Gott ist!“ Dies wiederholen sie so oft und mit solcher Entschiedenheit, daß die Väter lehren, die Kenntnis Gottes sei in unsere Natur eingepflanzt, miterzeugt, oder wie Damaszenus sagt (de fide orth. c. 3.), „eingesäet.“ „Gott ist!“ Das ist die Kenntnis, welche nach den Worten Gregors des Großen „jeder Mensch aus der Thatfache selbst, daß er ein vernünftiges Wesen ist, schöpfen muß“ (moral. 27. c. 3.). Allsogleich daß der Mensch zum Bewußtsein gekommen, melden ihm zu allererst diese Wahrheit die Geschöpfe und wie etwas Selbstverständliches schließt er sie aus ihnen. Fällt er von dieser Wahrheit ab, so ist es seine Schuld. „Das ist ein Kapitalverbrechen,“ sagt Cyprian (de venit. idoli), „denjenigen nicht anerkennen wollen, über den du nicht in Unkenntnis sein kannst.“ „Denn,“ fügt Augustin hinzu, „überall ist Gott unsichtbarerweise; aber überall ist er offen erkennbar. Niemand kann Ihn erkennen so wie Er ist; und niemandem ist es erlaubt; von Ihm nichts zu wissen“ (in psal. 83.). Deshalb klagt die Schrift: „Siehe aus Deinen Zorn über die Völker, die Dich nicht kennen und über die Reiche, die Deinen Namen nicht anrufen.“ (Ps. 78.) Und sie giebt den Grund der Schuld an: „Aus der Größe und Schönheit der Natur konnte vermittelst der Vernunft auf den Schöpfer geschlossen werden.“ (Sap. 9.)

Der heilige Thomas geht in der Beweisführung betreffs der Existenz Gottes wie immer den Mittelweg. Gott ist nicht vom inneren Wesen der Kreatur selbst heraus erkennbar; der Mensch erkennt nicht mit natürlicher Notwendigkeit, nicht a priori Gott. Er erkennt vielmehr Gott, weil die Kreaturen als Wirkungen Gottes auf die Existenz ihrer Ursachen schließen lassen. Im ersten Falle wäre ja das „Sprechen im Herzen: Es ist kein Gott“ (Ps. 10.), unmöglich. Im zweiten Falle ist die Behauptung, es gäbe keinen Gott, wohl möglich; jedoch mit der größten Leichtigkeit kann aus den Kreaturen nachgewiesen werden, daß dieselbe völlig grundlos ist, und daß die gegenteilige von allen Kreaturen und den allgemeinsten kreatürlichen Zuständen und Eigenschaften aus einstimmig aufgestellt wird.

Ob Thomas an diese Darlegung herangeht, giebt er an, wie er seine ganze Summa einteilt:

Da nun die heilige Lehre hauptsächlich durch die Absicht beherrscht wird, die Kenntnis Gottes zu verbreiten, und zwar nicht nur, insofern Er in Sich ist, sondern auch insofern Er als Urgrund und Endzweck aller Kreatur dasieht und zumal der vernünftigen, so werden wir handeln

I. über Gott,

II. über die Hinbewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott,

III. über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott hin ist.

Die Untersuchung über Gott teilt sich wieder in drei Teile. Denn erstens wird erwogen werden müssen das, was auf das Wesen Gottes Bezug hat; zweitens die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen; drittens das Ausgehen der Geschöpfe von Gott.

Die Behandlung des Wesens Gottes schließt in sich

1. die Frage, ob Gott ist,

2. wie Er ist oder vielmehr wie Er nicht ist,

3. alles jenes, was erforderlich ist, um zu wirken, also sein Wissen, Wollen und Können.

Erster Artikel.

Das Dasein Gottes wird nicht mit Naturnotwendigkeit erkannt.*)

a) I. Gegen diese Behauptung erklärt sich Damascenus (I. de fide orthod. c. 1. et 3.), der da behauptet: „Kraft der Natur wohnt allen die Kenntnis inne, daß Gott ist.“ Was aber kraft der Natur uns bekannt ist, das ist uns notwendigerweise aus sich heraus und ohne weiteren, vorhergehenden logischen Schluß bekannt; wie das bei den ersten Principien der Fall ist, z. B. beim Widerspruchsprincip. Also ist die Kenntnis vom Dasein Gottes vielmehr der Ausgangspunkt und das Princip aller logischen Schlüsse wie selber das Ergebnis vernünftiger Thätigkeit.

II. Ganz dasselbe geht aus rein vernünftiger Erwägung hervor, ohne daß eine Autorität in Anspruch genommen würde. Denn offenbar ist mit Notwendigkeit erkannt das, was jeder kennt, der das betreffende Wort hat mit Verständnis aussprechen hören. Wir sehen dies bei den ersten allgemeinen Grundprincipien. (Arist. I. post c. 2.) Denn wenn ich z. B. weiß, was das Ganze ist und was der Teil, so erkenne ich mit Notwendigkeit, daß das Ganze größer ist als einer seiner Teile. Sobald ich aber das Wort „Gott“ aufgefaßt habe, ist es auch sogleich gewiß, daß Gott Dasein hat. Denn mit der Auffassung des Wortes „Gott“ ist notwendig verbunden, daß ich auffasse das Größte und Gewaltigste, was gedacht und bezeichnet werden kann; größer und gewaltiger aber ist offenbar, was Dasein hat sowohl in der Auffassung als auch in subjektiver Thatsächlichkeit, wie jenes, was nur in der Auffassung, also nur in der Vernunft existiert. Also folgt, daß, wenn ich einmal das bloße Wort „Gott“ mit Verständnis habe aussprechen hören, daraus notwendig hervorgeht die Kenntnis vom Dasein Gottes.

*) Sgl. Schneider: „Natur, Vernunft, Gott“, Nr. 87, 89.

III. Zu demselben Ergebnisse gelangt die rein vernünftige Ermägung noch auf einem anderen Wege. Daß eine Wahrheit bestehe, ist rein aus sich heraus, unabhängig von allem anderen, somit also mit Notwendigkeit erkannt. Denn wer dies leugnen wollte, giebt zu, daß keine Wahrheit vorhanden sei. Besteht aber keine Wahrheit, so ist es trotzdem wahr, das nichts wahr ist. Ist aber etwas wahr, so muß jedenfalls eine Wahrheit bestehen. Gott aber ist die Wahrheit selber, schließt also alle Wahrheit in sich ein; sagt Er doch bei Johannes (14, 6.): „Ich bin die Wahrheit.“ Also ist es ohne weiteres und aus sich heraus erkannt, daß Gott wirkliches Dasein habe.

Auf der anderen Seite aber sagt der Psalmist (52.): „Der Thor sagt in seinem Herzen: Es ist kein Gott.“ Also ist es möglich, daß jemand das Dasein Gottes leugnet. Die Leugnung des Daseins Gottes aber wäre eine Unmöglichkeit; wenn dasselbe mit Notwendigkeit erkannt werden müßte. Denn niemand kann das Gegenteil von dem denken, was aus sich heraus evident ist; gleichwie niemand denken kann: „Der Teil ist größer als das Ganze, dessen Teil er ist.“ Das Dasein Gottes muß also zuvörderst bewiesen werden.

b) Ich antworte, daß auf doppelte Weise etwas aus sich heraus evident ist, also in sich selber das Licht besitzt, um erkannt zu werden: Einmal ist in dieser Weise etwas evident an sich allein betrachtet, nicht aber für uns; dann ist etwas evident an sich allein betrachtet, und auch mit Rücksicht auf uns.

Aus dem Grunde nämlich ist ein Satz aus sich selbst klar, daß das Prädikat im Wesen, also in der Begriffsbestimmung des Subjekts enthalten ist, wie z. B.: der Mensch ist ein sinnbegabtes Wesen; denn das „sinnbegabt“ ist in der Begriffsbestimmung „Mensch“ enthalten. Ist also allen bekannt, was seiner Natur nach das Subjekt sei und was das Prädikat, so ist ein solcher Satz mit absoluter Evidenz für alle klar. Das trifft z. B. bei den ersten Principien der Beweisführung zu. Denn da sind Subjekt und Prädikat Worte, welche jeder versteht, wie etwa Sein und Nichtsein beim Widerspruchsprincip, oder das Ganze und der Teil und in ähnlichen Fällen. Ist aber einigen nicht bekannt, was dem Wesen und der inneren Natur gemäß das Subjekt und das Prädikat sei, so wird der entsprechende Satz wohl an sich evident sein, nicht aber für jene, welchen das Wesen des Subjekts und des Prädikats unbekannt ist. Und so kommt es vor, wie Boëtius sagt (de hebdom.), „daß es so manche Auffassungen und Begriffe giebt, die an und für sich, aus sich heraus evident seien nur bei den Weisen, wie z. B. daß das Stofflose nicht im Raume sich befinde.“

So sage ich also, dieser Satz, „Gott ist,“ trägt, soweit es auf ihn allein ankommt, seine Evidenz in sich, ist aus eigenem Lichte klar. Denn Gott ist ja, wie später gezeigt werden wird, seine eigene Wirklichkeit, seine eigene Existenz; das Prädikat ist also ein und dasselbe wie das Subjekt. Wir aber wissen nicht, was Gott seiner Natur nach sei; also ist der Satz, „Gott ist,“ mit Rücksicht auf uns nicht aus sich heraus klar. Vielmehr muß er für uns bewiesen werden durch das, was wohl für uns, wenn auch nicht an sich in seinem Wesen lichtvoller ist: nämlich durch die Geschöpfe.

c) Danach erledigen sich die oben angeführten Gegengründe.

1. Die Kenntnis, daß Gott sei, ist allerdings von Natur und mit Naturnotwendigkeit in uns und quillt demgemäß unabhängig von den Kreaturen aus unserem Innern; aber nur insoweit ganz im allgemeinen Gott unsere Seligkeit ist. Denn von Natur verlangt der Mensch nach seinem

eigenen Wohle; und wonach er von Natur, also notwendig verlangt, das muß er von Natur, also notwendig kennen. Das besagt aber durchaus nicht, daß ich nun ohne weiteres erkenne, wie ein in thatsächlicher Bestimmtheit existierender Gott bestehe; gleichwie wenn ich sehe, daß ein Mensch mir entgegenkommt, dies noch nicht gleichbedeutend damit ist, daß ich in diesem Menschen von vornherein den Petrus erkenne; obgleich es wirklich der Petrus ist. Alle Menschen verlangen wohl nach ihrem eigenen Glück; aber das schließt nicht aus, daß für die einen dieses Glück die bestimmte Gestalt des Reichthums annimmt, für die anderen, die der sinnlichen Lust, für die dritten wieder eine andere. Danach jedoch gerade wird hier gefragt, ob die Kenntnis der Existenz jenes ganz in sich bestimmten Gottes, der alles Sein und alles Gut in seinem Einzelbestande einschließt, eine von vornherein notwendige sei; und nicht, ob ein allgemeines, in sich unbestimmtes, nebelhaftes Wesen existiere, was man etwa Gott nennen wolle.

II. Ganz dasselbe könnte als Antwort dienen auf den zweiten Einwurf. Denn manche haben gemeint, Gott sei ein Körper. Sie verstanden also unter dem Ausdrucke, „daß es etwas Größeres und Gewaltigeres nicht gäbe,“ keineswegs ein bestimmtes Sein, welches an Macht und Gewalt alles Sichtbare und Unsichtbare überrage, sondern sie verbanden mit dem Worte „Gott“ nur einen vagen Begriff. Aber selbst zugegeben, daß jeder mit diesem Namen wirklich und in aller Bestimmtheit den Begriff des möglichst Gewaltigen verbinde, so folgt daraus doch nur, daß er einen solchen Begriff sich gebildet habe; nicht aber, daß das dadurch Bezeichnete, also Gott, in der thatsächlichen subjektiven Wirklichkeit vorhanden sei; gleichwie daraus, daß ich den Begriff „goldene Berge“ habe, nicht folgt, daß solche in Wirklichkeit bestehen. Nur also unter der Voraussetzung, daß ein denkbar Größtes in der Wirklichkeit existiere, würde folgen, daß Gott in dieser Wirklichkeit auch das Dasein einschließe. Aber diese Voraussetzung geben jene nicht zu, welche das Dasein Gottes leugnen.

III. Die Antwort auf den dritten Einwurf ist genau dieselbe, wie auf den ersten. Es wird nicht geleugnet, daß die Kenntnis davon, es gäbe im allgemeinen eine Wahrheit, eine notwendige sei; die Kenntnis aber der Existenz einer ganz bestimmten Wahrheit, nämlich der ersten, ist keine von vornherein ohne weiteres notwendige.

Zweiter Artikel.

Das Dasein Gottes ist beweisbar.

a) Dies scheint falsch zu sein:

I. weil es ein Glaubensartikel ist, daß Gott existiere; und somit wird jeglicher Beweis davon nicht nur überflüssig, sondern unmöglich. Denn jeder Beweis bewirkt ein Wissen, läßt also das Bewiesene schauen; „der Glaube aber hat zum Gegenstande das nicht Erscheinende, also nicht zu Schauende,“ wie Paulus sagt (Hebr. 11.);

II. weil weder ein Beweis a priori noch a posteriori möglich ist; nicht a priori, weil das „Wesen“ Gottes uns unbekannt ist, also daraus keineswegs das „Dasein“ erschlossen werden kann; — nicht a posteriori, weil zwischen Gott und den Geschöpfen gar keine Proportion besteht, denn Gott ist unendlich, das Geschöpf aber endlich; zwischen Endlichem und Unendlichem

ist aber keine Proportion vorhanden, so daß etwa aus dem ersteren das letztere erschlossen werden könnte.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (Röm. 1.): „Das Unsichtbare Gottes wird durch das, was geschaffen worden ist, als existierend der Vernunft erschlossen.“ Dies wäre aber unrichtig, wenn die Geschöpfe nicht einmal das allererste, was überhaupt an Gott erkannt werden kann, nämlich sein Dasein darthäten.

b) Ich antworte, daß es eine doppelte Art Beweisführung giebt; nämlich eine a priori, welche vom propter quid eines Seins, also von der Kenntnis seines inneren Wesens ausgeht; und eine andere a posteriori, oder eine demonstratio quia, welche von dem ausgeht, was für uns klarer und deshalb früher ist; nämlich von den Wirkungen eines Seins. Denn wenn in einem Falle die Wirkung für uns klarer und bekannter vorliegt, als die wirkende Ursache derselben, so gehen wir von der Wirkung her zur Kenntnis der betreffenden Ursache vor. Aus jeder Wirkung aber wird, vorausgesetzt daß die Wirkung uns bekannter sei als die Existenz dieser Ursache, bewiesen, daß eine eigene Ursache dafür existiert, und zwar aus dem Grunde, weil die Wirkungen von der Ursache abhängen und somit, ist einmal eine Wirkung da, die Ursache davon vorher existieren muß. Also ist Gottes Dasein für uns erweisbar durch die Wirkungen, da sein Wesen uns unbekannt ist und somit ein Beweis a priori von vornherein ausgeschlossen erscheint.

c) I. Auf den ersten Einwand ist einfach zu erwidern, daß Gottes Dasein und anderes Derartige, wo die menschliche Vernunft zur Kenntnisnahme genügt, wie Rom. I. sagt, gar kein Glaubensartikel ist, sondern eine Voraussetzung für den Glauben, ein praecambulum fidei. So nämlich setzt der Glaube die natürliche Kenntnis voraus, wie der Einfluß der Gnade die Natur und im allgemeinen die Vollendung das zu Vollendende, das nämlich, was der Vervollkommnung untersteht. Nichts aber hindert es zudem, daß dasjenige, was an sich beweisbar ist und demnach Gegenstand des eigentlichen Wissens oder Schauens, zugleich von gewissen Menschen als Gegenstand des Glaubens betrachtet werde, welche nämlich den wissenschaftlichen Beweis nicht zu fassen vermögen.

II. Daß ein Beweis a priori hier der Natur der Sache nach nicht statthaben kann, ist bereits gesagt. Bei den Beweisen a posteriori oder aus den Wirkungen aber dient als Beweisgrund nicht zwar das innere Wesen; anstatt des Wesens oder der Begriffsbestimmung jedoch die Wirkung, wenn es gilt zu beweisen, daß die Ursache Existenz habe. Denn um zu beweisen, daß etwas existiere, muß ich zuvörderst als Beweismittel gebrauchen, was der Name bezeichnet; da ich erst erkennen muß, nach wessen Existenz überhaupt gefragt wird, ehe ich nachforsche, was für ein inneres Wesen es besitze. Namen aber werden Gott beigelegt aus dem, was Er gewirkt, wie später noch ausführlich gezeigt werden wird (Kap. 10). Also genügt es, um aus den Wirkungen das Dasein Gottes zu beweisen, daß ich als das Bekanntere, aus dem ich durch logischen Schluß das weniger Bekannte erschließe, daß ich somit als allgemeineren Beweisgrund nehme, was der Name Gott bezeichnet.

Die Proportion aber der Ursache mit der Wirkung ist hier gar nicht verlangt, da ich nicht aus dem Grade der Vollkommenheit der letzteren das innere Wesen der Ursache erkennen will; sondern nur deren Existenz. Dazu genügt jedoch eine einzige wie auch immer beschaffene Ursache.

Dritter Artikel.

Beweise für das Dasein Gottes.

a) I. Solche Beweise zu suchen, scheint von vornherein nutzlos zu sein. Denn wenn ein Sein unendlich ist, so schließt es sein grades Gegenteil von der Existenz aus. Unter „Gott“ wird aber etwas unendlich Gutes verstanden. Also müßte das Gegenteil vom göttlichen Sein, das Übel nämlich, in der Welt nicht existieren.

II. Dazu kommt, daß ein solches Wesen wie Gott ganz und gar überflüssig erscheint. Denn alles, was in der Welt existiert, kann durch andere Principien erklärt werden ohne die Voraussetzung einer Ursache wie Gott. In der That läßt sich, was mit natürlicher Notwendigkeit geschieht, zurückführen auf die Natur. Was aber aus Absicht geschieht, geht vom freien Willen oder von der Vernunft des Menschen aus. Also besteht keinerlei Notwendigkeit für die Annahme, es sei ein Gott.

Andererseits steht im Exod. 3, 14. als aus der Person Gottes selber gesprochen: „Ich bin, der ich bin.“

b) Ich antworte, die Existenz Gottes wird auf fünffachem Wege bewiesen.

1. Es ist gewiß und zwar bereits in der Erfahrung der Sinne begründet, daß manches in der Welt der Bewegung unterliegt. Was aber auch immer in Bewegung ist, das wird von etwas anderem in Bewegung gesetzt. Denn selbstverständlich wird kein Ding zur Erreichung dessen bewegt, was es bereits im Besitze hat; sondern offenbar bezweckt die Bewegung, das zu erlangen, was noch nicht thatsächlich besessen wird, wohl aber besessen werden kann. Bewegen jedoch kann etwas nur gemäß der Kraft, die es wirklich besitzt. Denn Bewegen will nichts anderes besagen, als ein Vermögen aus dem Zustande der Ruhe in den der Thätigkeit zu versetzen. Aus der Ruhe kann aber ein Vermögen nur dann zur Thätigkeit übergehen, wenn ein Sein, das bereits thatsächlich thätig ist, auf das betreffende Vermögen einwirkt, wie z. B. das Feuer, welches schon in Wirklichkeit warm ist, das Holz erwärmt, das da nur das Vermögen hat, warm zu werden. Denn es ist in der That unmöglich, daß etwas eine Vollkommenheit besitzt und dieselbe zugleich nicht besitzt. Was erst warm zu werden vermag, das ist thatsächlich kalt; hat aber das Vermögen, warm zu werden. Es ist demnach schlechthin eine Unmöglichkeit, das sich etwas ganz und gar in derselben Beziehung auf ganz dieselbe Art und Weise zugleich bewege und bewegt werde, somit in diesem Sinne sich selbst bewege; denn um zu bewegen, ist es erforderlich, daß es die entsprechende Kraft besitze, sowie etwas warm sein muß, um erwärmen zu können; um aber nach dem Besitze einer gewissen Vollkommenheit hin bewegt zu werden, darf es dieselbe nicht besitzen. Bewegen und bewegt werden sind also Begriffe, die sich gegenseitig, soweit es genau dasselbe Subjekt angeht, ohne Zweifel ausschließen; gleichwie das Feuer die Fähigkeit ausschließt, warm zu werden. So also ist es unumgänglich notwendig, daß, was auch immer in Bewegung ist, von anderem bewegt werde. Wenn nun aber dasjenige, was in Bewegung setzt, wieder selber in Bewegung ist, so muß auch dieses wieder von einem anderen den Anstoß zur Bewegung

erhalten. Es kann jedoch keineswegs in den bewegenden Kräften eine Reihe ohne Ende angenommen werden, da es in diesem Falle thatsächlich keine zuerst bewegendende Kraft geben würde, somit aber auch keine der folgenden bewegen könnte, insofern keine derselben bewegt, wenn sie nicht selber von der vorhergehenden den Anstoß erhalten hat, gleichwie der Stock nicht bewegt, wenn er nicht von der Hand in Bewegung gesetzt wird. Notwendigerweise also muß folgerichtig eine erstbewegendende Kraft angenommen werden, die selber völlig unbeweglich ist und sonach keiner andern bewegenden Kraft bedarf; diese aber ist nach dem Geständnisse aller Gott.

2. Der zweite Weg, auf welchem zur Anerkennung des Daseins Gottes gelangt wird, beruht auf dem Begriffe der bewirkenden Ursache. Wir finden nämlich in den uns umgebenden, sinnlich wahrnehmbaren Dingen eine geordnete Folge von bewirkenden Ursachen. Es kann nun jedenfalls nicht gesagt werden, daß etwas sich selber hervorbringe, da es einfach unmöglich ist, daß etwas früher sei als es ist. Gleicherweise ist es aber unmöglich, daß die Folge von bewirkenden Ursachen ununterbrochen ohne Ende sei, da in allen solchen bewirkenden Ursachen, die unter sich einen geordneten Zusammenhang haben, in denen also das eine die Ursache des andern ist, das Erste die Mittelursache hervorbringt und diese die letzte Wirkung zur Folge hat, mag nun eine einzige Mittelursache oder eine Mehrzahl angenommen werden. Wird nun die Ursache entfernt, so muß auch die Wirkung fort bleiben; giebt es also kein Erstes, so fällt auch die Mittelursache weg und folgerichtig zugleich die letzte Wirkung. Da aber bei einer endlosen Reihe von bewirkenden Ursachen keine erste bewirkende Ursache vorhanden sein kann, so kann es auch keine Mittelursache und demgemäß keine Schlußwirkung geben, was offenbar den Thatfachen widerspricht. Es existiert daher notwendig eine erste bewirkende Ursache, welche eben alle Gott nennen.

3. Der dritte Weg zur Anerkennung der Notwendigkeit des Daseins Gottes geht aus vom Möglichen und Notwendigen. Wir finden nämlich in den Dingen manches, was sein oder auch nicht sein kann; zeigt doch die Thatfache des Entstehens oder Vergehens, dem viele Dinge unterworfen sind, daß eine Möglichkeit vorhanden ist, zu sein, und zugleich die Möglichkeit, nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß, was so beschaffen ist, immer sei; weil, was in seiner Natur die innere Möglichkeit besitzt, nicht zu sein, zuweilen auch thatsächlich nicht ist. Wenn nun aber schlechthin alles die Möglichkeit hat, nicht zu sein, so war auch einmal nichts. Ist dies jedoch der Fall, so würde auch jetzt noch nichts sein, was offenbar falsch ist. Nicht also alles Sein schließt in sich die Möglichkeit ein, nicht zu sein, sondern es muß etwas sein, was mit Notwendigkeit existiert. Alles derartige hat nun die Ursache seiner Notwendigkeit entweder von außen oder nicht. Da aber auch hier keine Reihe ohne Ende angenommen werden kann, ebenso wenig wie rücksichtlich der wirkenden Ursachen, so muß ein Sein existieren, das ganz und gar aus seinem eignen Innern heraus notwendig ist und diese Notwendigkeit keinem äußeren Grunde verdankt, vielmehr sie in Allem, was notwendig ist, verursacht; dieses Sein aber nennen alle Gott.

4. Der vierte Weg, um zur sicheren Kenntnis des Daseins Gottes zu gelangen, geht von der Thatfache aus, daß in den Geschöpfen sich verschiedene Abstufungen des Seinsgrades vorfinden. Es wird nämlich ohne Zweifel in den Dingen ein höherer und ein niedrigerer Grad von Güte, von Wahrheit und von Seinswert gefunden. Eine solche Verschiedenheit kann aber

nur insoweit als möglich angenommen werden, inwiefern ein derartiger Grad mehr oder minder absteht von dem, was den entsprechenden Vorzug im unbedingten höchsten Grade besitzt; wie z. B. etwas im selben Grade warm ist, als es dem unbedingt und notwendig am meisten Warmen nahe steht. Es giebt also ein im höchsten Grade Wahres, ein ausschließlich höchstes Gut, ein schlechthin Ewiges; folgerichtig auch ein Sein, welches auf der ohne Zweifel höchsten Stufe steht. Denn was im höchsten Grade wahr ist, das ist auch im höchsten Grade Sein. Nun ist aber, was irgend eine Eigenschaft im höchsten Grade besitzt, die Ursache dieser selben Eigenschaft, insoweit sie sich in anderen Dingen vorfindet, wie z. B. das Feuer, das am meisten und unabhängig von allem warm ist, die Ursache der Wärme in allen übrigen Geschöpfen bildet. Also existiert ein höchstes Sein, das da wirkende Ursache des Seins und des Wahrens und des Guten, mit einem Worte aller Vollkommenheiten ist, die sich irgendwie oder irgendwo vorfinden.

5. Der fünfte Beweis für das Dasein Gottes geht von der Leitung der Dinge aus. Wir sehen nämlich, daß so manche Wesen, die der erkennenden Vernunft entbehren, wie z. B. alles Körperliche in der Natur, bei ihrer Thätigkeit einen Endzweck verfolgen; dies erhellt daraus, daß sie immer oder doch in den weitaus meisten Fällen auf ein und dieselbe Weise thätig sind, damit sie erlangen, was für sie vollkommen ist. Sonach werden dieselben nicht vom Zufalle getrieben, sondern durch eine bestimmte Absicht bis zur Erreichung des Zweckes geleitet. Mit Absicht aber zu einem bestimmten Zwecke leiten, kann nur ein mit Wille und Einsicht begabtes Wesen, gleichwie die bestimmte Richtung des Pfeiles den Schützen verrät. Also giebt es ein vernünftiges Sein, welches alle natürlichen Dinge, und zwar insoweit dieselben eben eine Natur haben, zum Zwecke geleitet; und dieses Sein nennen wir Gott.

e) I. Der Einwand hat recht damit, wenn er meint, man müsse Gott die Unendlichkeit zuschreiben. Aber eben aus dieser Unendlichkeit folgt, wie nichtig der Vorwurf ist. Augustin weist ihn mit folgenden Worten zurück (Enchir. c. 11.): „Da Gott im denkbar höchsten Grade gut, nämlich die Güte selber ist, so würde Er in seinen Werken keinerlei Übel zulassen; wenn Er dabei nicht in dem Grade allmächtig und gut wäre, daß Er das Übel selbst zum Guten wendete.“ Es geht also gerade aus der Unendlichkeit der göttlichen Güte hervor, daß der Herr Übel zulasse und von da her Gutes leite.

II. Der zweite Einwurf findet seine Widerlegung im fünften Beweise. Die Natur in jeglichem Dinge ist der Grund, daß das betreffende Ding, dieser Natur überlassen, immer nach einer ganz bestimmten Richtung hin thätig ist. Da sich aber niemand die Natur selber geben kann, so ist es notwendig, daß auch die bestimmte Richtung ihrer Thätigkeit nicht von ihr komme, sondern aus der leitenden Absicht einer höheren wirkenden Ursache stamme. Wo also eine Natur ist, da muß eine Ursache vorhanden sein, die über sie erhaben dasteht und deshalb frei aus sich heraus ihr die bestimmte Richtung der Thätigkeit verleihen kann. Da nun die Natur des einen Dinges mit der des anderen notwendig verbunden ist, muß eine erste Ursache bestehen, welche über alle naturnotwendige Thätigkeit erhaben ist und sie frei aus sich heraus hervorzubringen vermag.

In ähnlicher Weise zeigen die freien und vernünftigen Handlungen auf das Dasein Gottes als auf ihre vornehmste Ursache. Denn sie sind ver-

änderlich und dem Zufalle unterworfen. Der frei handelnde Mensch kann fallen. Was aber veränderlich ist und von sich aus sowohl sein als auch nicht sein kann, muß (vgl. den dritten Beweis) zurückgeführt werden auf ein erstes Princip, das da unbeweglich ist und innerlich notwendig.

(Vgl. zu diesen fünf Beweisen meine Erklärungen in: „Natur, Vernunft, Gott“.)

Drittes Kapitel.

Die Einfachheit Gottes.

Überleitung.

Thomas fängt nun an, in die einzelnen Verhältnisse und Zustände mit der Leuchte der heiligen Theologie hineinzuleuchten. In die tiefsten Tiefen leuchtet er mit grenzenloser Sicherheit hinein; denn seine Stütze ist das ewige Wort. Und was findet er? Das, was Job gefunden: „Der Tod und die Hölle sagen: Die Weisheit ist nicht in mir.“ (Job.) Alles stoffliche Leben endet im Tode, ist eingeschlossen im Tode; der Tod aber leugnet es geradezu sowohl als zeitlicher, der nur einen Augenblick dauert, wie auch als ewiger, der niemals aufhört, daß er sagen kann, was Gott sei.

Blicke in dich, Mensch! In welcher Weise kannst du aus dir selbst emporksteigen zur Erkenntnis Gottes? Leugne; verneine; sage von allem dem, was du in dir selber wahrnimmst: So ist Gott nicht. Du hast einen Körper, der in ewigem Wechsel fortwährend dahinstirbt. Wie viele freuen sich nicht an der Schönheit, welche die Sinne wahrnehmen! Wie viel Leid und Klage übernehmen die Menschen nicht, um an sinnlicher Freude teilzunehmen, um Schönes zu sehen, harmonisch Klangvolles zu hören, Kostbares zu schmecken! Das Leben setzen sie manchmal aus sinnlicher Lust daran. Wie schön, wie gut muß doch Gott sein, der selbst über die ohnmächtige Körperwelt so hinreichende Güter ausstreuen konnte! Ist Er selber aber körperlich? Nein! In Gott ist nichts zu beklagen. Der Prophet aber klagt: „Alles Fleisch ist wie Heu; wie die Blume des Felde, die heute blüht und morgen vergeht.“ Der Dulder Job jammert (c. 18.): „Der Mensch ist vom Weibe geboren; kurze Zeit nur lebt er und vielseitigen Elends ist er voll. Wie eine Blume sproßt er auf und er wird zertreten; wie ein Schatten entflieht er und niemals bleibt er im nämlichen Zustande.“ In Gott ist keinerlei Nichts. Der Körper aber hat Teile, von denen der eine nicht der andere ist. Sage, o Mensch, wenn du deinen Körper betrachtest: Nein; Gott ist zwar, aber so ist er nicht.

Dringe weiter vor bis zu deinem Geiste! Ist darin etwas, „worin Gott dir ähnlich wäre?“ Wiederum und mit aller Entschiedenheit: Nein! Wie vielen Unvollkommenheiten ist deine Seele ausgesetzt, schon deshalb, weil sie mit dem Körper eine nämliche einheitliche Natur bildet. Fehlt dir das Gesicht; — dank hast du auch keine Idee von den Farben. Fehlt dir das Gehör; — du weißt nicht was Ton ist. Die Krankheit macht für gewöhnlich auch den Geist elend. Der Schlaf, die Schwäche der Kindheit,

des Greifenalters, raubt ihm mehr als die Hälfte der Zeit. Es genügt eine Verwirrung im Gehirn, um die Flügel des Geistes zu lähmen. Er ist dann wie der in einer Schrift liegend, in welcher die Buchstaben wirt durch-einanderstehen; derselbe kann wohl an und für sich lesen, aber das Werkzeug dazu ist verfehlt. Der Eindruck, den der Jorn in die Sinne macht, ermangelt nicht seiner Folge für den Geist. Das unglücklichste Laster, das es giebt, feiert seine Triumphe selbst über den Geist, so grobfinnlich es für sich auch immer sein mag. Wer könnte nur einen Augenblick glauben, daß Gott unserm Geiste hierin ähnlich wäre! Nein, nein, sage: So ist Gott nicht.

Aber der Geist hat an sich hohe und reine Fähigkeiten. Seine Vernunft und sein freier Wille erwerben ihm Anspruch auf die Herrschaft über die sichtbare Welt. Schauen wir jedoch näher zu, so gilt es auch hier: „Er ist nicht in mir.“ Gott ist uns darin nicht im mindesten ähnlich, wenn auch die Vorzüge, die wir haben, von Ihm sind und somit wir ihm in etwa ähnlich sind. Was versteht denn unsere Vernunft? Was nicht ist. Den Stein z. B. versteht sie, weil sie weiß, worin er nicht Pflanze, nicht Luft, nicht Wasser ist. Die Pflanze versteht sie, insoweit sie sieht, worin selbe nicht Tier ist. Und kaum hat sie etwas verstanden, so schaut oder wenigstens ahnt sie es sogleich, daß noch weit mehr übrig bleibt; und daß, soweit sie versteht, sie nur dieses Eine versteht: daß alles, was sie versteht, im Vergleiche zu dem, was sie nicht versteht, nichts ist. Ja, gerade die Vernunft in der Seele ist das lebendige Zeugnis dafür, daß nichts in uns besteht, was uns nicht Veranlassung gäbe zu rufen: Soweit auch immer wir uns selber durchdringen, wir müssen sagen: So ist Gott nicht. Nur unser tieferes Nichts, nur unseren Abstand vom Wesen und von der Natur Gottes zeigt uns die richtig geleitete Vernunft.

Welch hohe Kraft liegt in der Freiheit! Aber auch hier werden wir bei tieferem Begreifen von uns selber abgewiesen und müssen sagen: So ist nicht Gottes Freiheit. Wir können elendiglich fallen! Also kommt es nicht von uns, wenn wir stehen; sonst würden wir ja immer stehen. Nein; die Freiheit gerade bezeugt uns am allermeisten, daß alle unsere Vermögen reine Vermögen sind; und daß sie des Einwirkens Gottes bedürfen, sollen sie überhaupt in etwa positiv thätig sein. Bedarf nämlich die höchste Fähigkeit in uns, die der Freiheit, ganz ausdrücklich des Einwirkens von seiten Gottes, damit sie sich selber und dem gesamten Menschen zum Besten wirke; wie vielmehr dann die weniger erhabenen! Hier ist es Zeit, mit der Kirche zu stehen: „O Herr, der Du weißt, daß die menschliche Gebrechlichkeit ohne Dich nur fallen kann, verleihe die Hilfe deiner Gnade, damit, was wir aus eigenen Kräften nicht vermögen, durch Deinen Beistand gelinge.“

Den Tod tragen wir in uns als unseren Gewalthaber; „täglich sterbe ich,“ ruft der Apostel; — Gott aber ist das Leben. Die Thorheit ist der Anteil unserer verdorbenen Natur; und nicht selten gefällt uns diese Thorheit noch dazu zum ewigen Zeugnisse, daß ohne den Beistand Gottes wir elendiglich fallen; — Gott aber ist die Weisheit. „Wie Wasser verfließt unser Leben,“ so große Ohnmacht ist unser Eigen; — Gott aber ist die Macht. „Von Natur sind wir Kinder des Jornes;“ — Gott aber ist ewiger Frieden. „Wie ein Nichts ist meine (ganze) Substanz vor Dir“ mit allen den Vermögen und Kräften, die ihr entquillen; so ruft der Psalmist. Denn Gott allein ist volles einfachstes Sein. „Nein,“ antwortete

der große Vorläufer Christi kurz; als man ihn fragte, ob er ein Prophet sei. „Rein!“ muß unsere Antwort sein; wenn es gilt, anzugeben, aus welcher unserer Kräfte auf das innere Wesen Gottes geschlossen werden kann, oder worin Gottes Natur der unsrigen ähnlich ist, also mit ihr etwas gemeinsam hat.

„Einfältig“ wird ein Mensch genannt, der vieles oder alles bedarf, um vollkommen zu sein; er ist einfach, d. h. der Dohnmacht nahe. „Einfach“ ist Gott, weil Er nur Fülle ist, nur Vollkommenheit, ohne den mindesten Mangel. Er ist groß, ohne Ausdehnung: Schöpfer des Alls, ohne irgend welchen Verlust: über alles erhöht, ohne einen Blatz einzunehmen: überall, ohne Ort: ewig, ohne Ziel nach außen: Er verändert alles und wird nie geändert: giebt fortwährend, ohne zu verlieren. Der Engel ist zwar rein geistig; aber sein Wesen bedarf noch mancherlei Eigenschaften und Vollkommenheiten, die da, gleichwie die Farben ein Kleid schmücken und doch nicht aus der Natur des Kleides fließen, sondern hinzugefügt sind, ähnlichermaßen nicht aus dem Wesen des Engels herausfließen, sondern demselben vom Schöpfer hinzugefügt werden. Voller Wunder ist die Substanz Gottes; denn es fehlt ihr nichts. Die Unermesslichkeit des Meeres strahlt in ihr; aber ohne dessen Eintönigkeit. Die bunte Schönheit des blumenreichen Feldes schmückt sie; aber ohne jede Vergänglichkeit. Der Diamant strahlt herrlich; aber manche ziehen den Smaragd vor, dessen eigentümlichen Glanz der Diamant nicht besitzt. Die Sterne verleihen der stillen Nacht jene Pracht, welche dem Herzen so wohl thut; aber ihre Beweglichkeit hindert den vollen Eindruck ihres glanzvollen Leuchtens. Nimm vom Meere, vom Felde, vom Diamanten, vom Smaragden, vom Rubin, vom goldleuchtenden Sterne, was dir daran gefällt; ziehe ab davon alles, was Mangel bedeutet, was fehlt. Vervielfältige die erhaltene Summe von Schönheit und Pracht Millionen Male. Zähle dazu den Glanz der Wissenschaft, die Kraft der Tugend, und all dies erhebe in die unbeschränkste, in die denkbar höchste Potenz; — und dann sage: Alles dies zeigt mir bloß, was Gott nicht ist. Alles das thut nur dar, wie Gott nichts bedarf, wie Er in unbegreiflicher Weise in seinem Sein alle die endlosen Wunder des Alls in einfacher Fülle vereinigt.

Diesen Gott liebe, o Mensch! Du findest in Ihm alles Schöne und Liebwerte, was die Erde bietet; denn dies alles ist ja sein Werk. Aber du findest zugleich noch unendlich mehr!

Non sum, „ich bin nicht,“ sagt die Kreatur einzeln ebensogut wie im Vereine mit allen anderen, wenn sie gefragt wird, welches Sein sie von sich aus zu eigen hat. Sum qui sum, Qui est, antwortet der Schöpfer: „Alles Sein bin ich.“ Dies erklärt theologisch Thomas im folgenden Kapitel:

Da also, so fährt er fort, wir nun erkannt haben, daß Gott ist, bleibt nur übrig, daß man von Ihm wisse, wie Er ist. Weil aber wir nicht wissen können, was Gott seinem Wesen nach sei, sondern vielmehr nur, was Er nicht sei; so können wir auch eigentlich nicht wissen, wie Gott ist; wohl aber, wie Er nicht ist. So wollen wir denn nun erforschen:

1. Wie Gott nicht ist; —
2. wie Er von uns erkannt wird; —
3. wie Er genannt wird.

Dann aber können wir wissen, wie Gott nicht ist, wenn wir von Ihm entfernen, was Ihm nicht zukommt; wie z. B. die Zusammensetzung,

die Bewegung u. dgl. So also sei zuerst gehandelt über seine Einfachheit; denn dadurch entfernen wir von Ihm die Zusammensetzung. Und weil was in den geschöpflichen Dingen einfach genannt wird, etwas Unvollkommenes ist und nur Teil eines größeren Ganzen, so folge dann die Behandlung seiner Vollkommenheit, darauf die seiner Unendlichkeit, ferner die seiner Unveränderlichkeit und endlich seiner Einheit.

Erster Artikel.

Gott ist nicht ein Körper.

Gegen diese Behauptung scheint sich die heilige Schrift selber zu erheben. Denn: Jeder Körper hat a) einen Umfang nach Breite, Tiefe, Höhe; b) eine Figur; c) Teile; d) eine gewisse Lage; e) die Eigenschaft, den Ort zu begrenzen. Alles dieses aber wird von der Schrift rücksichtlich Gottes behauptet. Denn sie sagt: a) „Höher als der Himmel ist Er; was willst du thun? Tiefer als die Hölle, woher willst du Kenntnis schöpfen? Länger als die Erde ist sein Maß und breiter als das Meer.“ (Job 11.) b) „Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse;“ denn die Figur wird Bild genannt nach Hebr. 1.: „Da Er der Glanz der Herrlichkeit ist und die Figur seiner Substanz,“ d. h. das Bild seiner Substanz. c) „Wenn du einen Arm hättest wie Gott,“ sagt Job 40.; und öfter der Psalmist, wie in 33, 16, 117: „Die Augen des Herrn wachen über die Gerechten;“ und „die Rechte des Herrn that Wunderwerke.“ d) Ich habe den Herrn sitzen gesehen“ (Isa. 6) und: „Es steht der Herr, um zu richten.“ (Isa. 13.) e) „Tretet zu Ihm heran und werdet erlauchtet.“ (Ps. 33.) Hier ist der Herr als örtliche Grenze bezeichnet, die man zu erreichen strebt; und in den folgenden Worten als solche, von der man sich entfernt: „Die von Dir zurückweichen, werden für die Erde eingeschrieben werden;“ um allein mit irdischen Gütern für ihr etwaiges Gute sich belohnt zu sehen.

Auf der anderen Seite aber sagt Johannes (4, 24): „Gott ist Geist.“

b) Ich antworte, daß Gott absolut nichts Körperliches sein kann. Das geht aus drei Gründen hervor.

1. Kein Körper bewegt, ohne daß er selbst in Bewegung gesetzt worden; wie die Induktion ergibt. Gott aber ist (vgl. Kap. 2. Art. 3) der erste Bewegter, der durchaus unbeweglich ist. Also ist Gott offenbar keinerlei Körper.

2. Es ist notwendig, daß das erste Sein unter allen anderen Seinsarten nur Thatsächlichkeit sei und in keiner Weise ein Vermögen, um noch etwas zu werden, in sich schließe. Denn obgleich, wie z. B. beim einzelnen Menschen, sobald es sich um ein und denselben Gegenstand handelt, zuerst der Zeit nach das Vermögen etwas zu thun, vorhanden sein muß, ehe die wirkliche Thätigkeit eintritt; so ist doch, wenn das Vermögen an sich, abgesehen von ein und demselben Gegenstande, mit dem Thätigsein an sich verglichen wird, ohne Zweifel das letztere, die Thatsächlichkeit, früher als das bloße Vermögen. Denn dazu, daß ein Vermögen vom Zustande des Vermögens in den der Wirksamkeit übergehe, gehört ein Sein, welches thatsächlich besteht und demnach auf das Vermögen einwirken kann; wie das Holz, welches das Vermögen hat warm zu werden, nicht von sich aus warm wird, sondern erst durch den Einfluß des Feuers, welches dagegen seinerseits nicht

mehr warm werden kann, sondern dem Wesen nach thatsächlich warm ist. Es ist aber oben gezeigt worden, daß Gott unter allen Seinsarten das erste Sein ist. In Gott kann also unmöglich ein Vermögen angenommen werden, um noch etwas thatsächlich zu werden. Alles Körperliche nun trägt immer ein solches Vermögen schon deshalb in sich, weil jeder Körper, so klein er ist, noch weiter, und zwar von sich aus ohne Grenzen geteilt werden und so thatsächlich kleiner sein kann. Also ist es unmöglich, daß Gott ein Körper sei.

3. Gott ist das erhabenste Sein (vgl. Kap. 2. Art. 3). Unmöglich jedoch kann ein Körper das edelste und erhabenste Sein genannt werden. Denn entweder ist der Körper lebend oder er ist es nicht. Der lebende Körper aber ist unstreitig erhabener als der ohne Leben. Hat nun ein Körper Leben aus dem Grunde allein, weil er ein Körper ist? Offenbar nicht! Denn sonst würde jeder Körper leben. So muß also der Körper durch ein anderes Prinzip leben, welches nicht vom Körper kommt; wie unser Körper lebt durch die Seele. Wodurch aber ein Körper lebt, das ist jedenfalls edler und erhabener als der Körper selber. Soll also Gott im Sein die absolut edelste und erhabenste Rangstufe einnehmen, so kann Er unmöglich Körper sein.

o) Die Antwort auf die Schriftstellen ergibt sich aus den im ersten Kapitel, Artikel 10 aufgestellten Prinzipien. a) Unter der Ähnlichkeit des Umfangs nach den drei Richtungen hin drückt die Schrift geistige Vollkommenheiten in Gott aus: durch die Tiefe die Kraft, das Verborgene zu erkennen; durch die Höhe die Erhabenheit der göttlichen Macht über alles; durch die Länge die ewige Dauer; durch die Breite den Liebesaffect Gottes, der sich auf alles erstreckt. Ober wie Dionysius sagt (de div. nom. c. 9.): „Unter der Tiefe Gottes wird die Unbegreiflichkeit seines Wesens verstanden; unter der Länge seine Kraft, die alles durchbringt; durch die Breite, daß seine Kraft sich noch immer weiter erstrecken kann und somit nicht im mindesten erschöpft ist.“

b) Nicht dem Körper nach trägt der Mensch das Bild Gottes in sich, sondern danach, wonach er vor allen Tieren hervortritt. Deshalb folgen auf die angeführten Worte diese anderen: „Damit er herrsche über die Fische des Meeres“ u. s. w. Der Mensch aber herrscht über die Tiere durch sein Urtheil und seinen Verstand. Danach also, was er Stoffloses in sich hat, ist er gemacht „nach dem Bilde Gottes.“

c) Das Auge wird von Gott ausgesagt, damit durch diese Ähnlichkeit sein geistiges Erkennen ausgedrückt werde, nicht etwa ein sinnliches. Und ähnlich gilt dies von den anderen erwähnten Körperteilen.

d) Ebenso wird von Gott das Sihen ausgesagt, um mittelst dieser Ähnlichkeit seine Unbeweglichkeit und seine Autorität auszudrücken; das Stehen dient zur Bezeichnung seiner Kraft, um zu überwinden, was sich seinen Absichten entgegenstellt.

e) Gott nähert sich der Mensch durch seine Liebesaffecte, nicht durch Schritte des Körpers; er entfernt sich ebenso von Ihm durch die Zustände seines Geistes. Unter der Ähnlichkeit des Körperlichen wird also der geistige Zustand ausgedrückt.

Zweiter Artikel.

Gott ist nicht zusammengesetzt aus Form und Stoff.

a) I. Daß Gott nicht zusammengesetzt wäre aus Stoff und Form, wie der Mensch es ist aus Leib und Seele; dagegen spricht die Schrift sich aus, welche Gott sowohl eine Seele zuschreibt: „Mein Gerechter aber lebt aus dem Glauben und wenn er sich dem entzieht, wird er nicht gefallen meiner Seele“ (Hebr. 1, 8.); als auch solche Zustände in Gott voraussetzt, welche einen Leib voraussetzen, wie Form, Freude ꝛ. „Und in Zorn entbrannte der Herr gegen sein Volk.“ (Ps. 105.)

II. Dann spricht dafür, daß Gott die angegebene Zusammensetzung wohl besitze, auch der Umstand, daß der Stoff das innerliche Princip des Einzelnen als solchen ist; wie z. B. die Form des Dreiecks immer die nämliche in allen Dreiecken ist, also vielmehr das Princip der allgemeinen Behauptung: das ist ein Dreieck; — wogegen der Stoff, wie Holz, Stein ꝛ. als das Princip davon erscheint, daß das eine Dreieck nicht das andere ist, sondern vielmehr als ein selbständig einzelnes sich von allen anderen unterscheidet. Gott aber ist ein Einzelfein; denn Er wird nicht wie die Form „Mensch“, „Dreieck“ ꝛ. von vielen Einzelbingen ausgesagt. Also ist Er nicht bloße Form, sondern trägt das Princip des Einzelfeins, den Stoff, in sich.

Auf der anderen Seite ist jegliches Ding, welches aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, ein Körper; denn dem Stoffe kommt als erste inwohnende Eigenschaft die Ausdehnung zu. Alles Ausgebehnte aber ist Körper. Gott ist jedoch kein Körper. Also duldet Er auch nicht in Sich die Zusammensetzung aus Stoff und Form.

b) Ich antworte, es sei ganz unmöglich, daß in Gott Stoff ist. Denn

1. Stoff heißt wesentlich nichts anderes als ein Vermögen haben, um etwas zu werden, was er noch nicht ist. Ein solches Vermögen ist aber nicht in Gott, wie in Kapitel 2, Artikel 3 gezeigt worden. Also ist in Gott keine Zusammensetzung aus Stoff und Form.

2. Alle Dinge, welche aus Stoff und Form bestehen, sind erst vollendet und demgemäß gut und erstrebenswert kraft ihrer Form; wie die Leinwand z. B. erst kostbar wird durch die Form, welche der Maler mit ihr verbindet. Was aber nur kraft eines anderen gut und erstrebenswert ist, das ist dies allein deshalb, weil ihm dieses andere, die Form nämlich, mitgeteilt worden; nicht weil es sie von sich selber hat. Das vorzüglichste Gut aber unter allem, was gut ist, und das absolut erste kann nicht aus dem Grunde gut sein, weil ihm dies von anderswoher mitgeteilt worden wäre; denn was aus seinem Wesen heraus, also soweit es ist, immer gut ist, das ist eher gut, als das, was erst kraft Mittheilung, also durch abhängige Theilnahme an etwas anderem gut ist. Unmöglich also ist in Gott Stoff und Form.

3. Jegliches Ding wirkt gemäß seiner Form. Der Stoff unter der Form „Mensch“ z. B. wirkt als Mensch; der Stoff unter der Form „Holz“ wirkt als Holz. Wie also sich etwas verhält zu seiner Form, im selben Grade nämlich als es von der betreffenden Form durchdrungen wird, so verhält es sich auch zu seiner eigenen Wirksamkeit. Was demnach zuerst und unabhängig von sich heraus wirkt; das ist auch zu allererst und vor allem

anderen eine Wesensform. Gott aber ist die allseitig erste wirkende Ursache, wie Kapitel 2, Artikel 3 nachgewiesen ward. Also ist Er nur Form und hat in Sich keinerlei Stoff.

c) I. Daraus ergibt sich von vornherein die Unrichtigkeit der Einwürfe. In der That heißt: „es gefällt meiner Seele“ rücksichtlich Gottes nur dies: „es gefällt so meinem Willen.“ Denn was wir für uns selber wollen, das ist aus unserer Seele. Die Beziehung also, welche unsere Seele zu unserem Wirken hat, wird als Ähnlichkeit benützt, um die Beziehung des geschöpflichen Willen zum Willen Gottes auszudrücken. Ebenso wird von Gott der Form ausgesagt auf Grund der Ähnlichkeit in der Wirkung. Denn es ist dem Erzürnten eigen, zu strafen.

II. Der Einwand aus der Philosophie bezieht sich offenbar auf Formen, welche ihrem Wesen nach geeignet sind, vom Stoffe getragen zu werden. Diese werden zu Einzeldingen durch den Stoff, der es seiner Natur nach mit sich bringt, daß er da, wo er ist, so ist, daß er nichts anderes sein kann; während die einige Form an sich betrachtet in mehreren, zahlreichen stofflichen Dingen ist, wie ja ein und dieselbe Form „Mensch“ in vielen Menschen sich vorfindet. Jene Form aber, die vom Stoffe gar nicht getragen werden kann, sondern für sich besteht, ist eben damit bereits eine einzelne, daß sie in keinem Stoffe Ausnahme findet, um da subjektives Sein zu erlangen. Eine solche Form nun ist Gott.

Dritter Artikel.

Gott als Einziger ist ganz dasselbe, was seine Natur oder sein Wesen ist.

a) Gegen diese Behauptung sind zwei Gründe geltend zu machen:

I. Nichts ist in sich selbst. Das Wesen oder die Natur Gottes, also die Gottheit, ist in Gott. Also kann Gott nicht sein Wesen oder seine Natur sein.

II. Die Wirkungen ähneln der Ursache. In den Geschöpfen aber ist nicht ein und dasselbe das Suppositum oder das innere Princip des Einzelneins und die allgemeine Natur des Dinges: der einzelne Mensch ist nicht die Menschheit. Also scheint dies auch in Gott nicht der Fall zu sein.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Wie sich aber das Leben zum Lebenden verhält, so die Gottheit zu Gott.

b) Ich antworte, daß Gott als Einzelwesen genau dasselbe ist wie seine Natur oder sein Wesen. Um dies recht zu verstehen, muß vorher bemerkt werden, daß in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen notwendigerweise die Natur oder das Wesen, als Princip des Allgemeinen, verschieden ist vom Suppositum als dem Princip des getrennten Einzelneins. Denn jene begreift nur in sich, was unter die Begriffsbestimmung der allgemeinen Gattung oder Art fällt; wie z. B. das Menschsein in sich begreift, was allen Menschen zukommt, nur also, was zum Begriffe Mensch gehört und wodurch jeder Mensch eben Mensch ist. Was aber zu diesem allen Menschen Gemeinsamen in Folge des einzelnen Stoffes hinzutritt und den einzelnen Menschen ausmacht, der sich von jedem anderen unterscheidet, also z. B. diese bestimmten Knochen, dieses Fleisch, die weiße oder die

schwarze Farbe u. dgl.; das ist nicht eingeschlossen in der Natur oder im allgemeinen Begriffe des „Menschsein“. Es ist aber eingeschlossen in dem, was ich als „diesen einzelnen Menschen“ bezeichne; und besitzt also der Ausdruck: „dieser einzelne Mensch“ oder „der Mensch“ als ein wirklich existierendes etwas, was der Ausdruck: „Menschsein“ nicht hat. Und demgemäß ist beides nicht durchaus gleichbedeutend: der (einzelne) „Mensch“ und das „Menschsein“. Vielmehr ist das „Menschsein“ das bestimmende Element (die pars formalis) dafür, daß der einzelne Mensch zur allgemeinen Gattung, zur Rangstufe „Mensch“ im Sein gehört; und dieses bestimmende formale Element prägt das Sein, dem es entspricht, allen im einzelnen Menschen befindlichen Eigenschaften und Zuständen auf, so daß alles dieses Einzelne im Menschen nicht tierisch, nicht pflanzlich, sondern rein menschlich ist.

Wo aber keine Zusammensetzung aus Stoff und Form besteht, wo also das Princip dafür, daß etwas als einzelnes existiert, nicht der Stoff unter bestimmten Dimensionen ist; sondern wo die an sich allgemeine Form in sich selber das Princip des Einzelseins besitzt; — da ist eine solche Form für sich allein auch das Suppositum. In ihr ist Suppositum oder Princip des Einzelseins nicht unterschieden von der Natur oder dem Princip für das Allgemeine. Natürlich ist aber bei derartigen Formen dann es auch unmöglich, daß mehrere Einzel Dinge ein und derselben nämlichen Natur der Gattung angehören; sondern vielmehr eine jede dieser Formen, aus welchen von selbst und nicht durch äußere Zuthat das Princip des einzelnen Fürsichbestehens fließt, füllt zugleich eine ganze Gattung aus.

Da nun also in Gott kein Stoff ist, so ist auch Gott seine Gottheit, sein Leben; seine Natur trägt in sich unabhängig das Princip des Einzelseins. Suppositum und Natur sind in Ihm daselbe.

o) I. Der erste Einwurf berücksichtigt nicht, daß nach unserer Rede-weise wir nur gemäß dem Zusammengesetzten über Einfaches sprechen können; denn wir sehen nur Zusammengesetztes und nur dieses vermittelt uns unsere Kenntnis. Deshalb gebrauchen wir konkrete Ausdrücke, damit wir Gottes wirkliches Einzelsein bezeichnen; und wir gebrauchen abstrakte, damit wir seine Einfachheit im Sein veranschaulichen. Daß wir von „Gottheit“, „Leben“ u. s. w. sprechen, das liegt nicht daran, daß in der Sache selber, in dem wirklichen Sein Gottes, eine Verschiedenheit wäre, wonach das eine nicht das andere ist; wonach „Gottheit“ nicht daselbe wäre wie „Gott“; — sondern dies liegt einzig an unserer Art und Weise der Auffassung und der Rede.

II. Die Wirkungen Gottes ahmen Gott nicht vollkommen nach; sie sind Ihm nicht vollkommen ähnlich; sondern nur soweit sie es vermögen. Zur Unvollkommenheit in dieser Nachahmung aber gehört es, daß das an sich Einfache nur durch mannigfache Zusammensetzungen dargestellt und veranschaulicht werden kann; und so besteht in den stofflichen Kreaturen der Unterschied zwischen Suppositum und Natur, während selbiger in Gott als der Ureinfaclieit nicht sich findet.

Vierter Artikel.

Das thatſächliche wirkliche Sein iſt in Gott ein und daſſelbe wie ſein Weſen oder ſeine Natur.

a) Daß in Gott nicht es ein und daſ nämliche ſei: die thatſächliche Exiſtenz und daſ innere Weſen; — ſcheint auſ zwei Gründen klar hervorzuſehen.

I. Wäre dieſ nämlich der Fall, daß daſ Sein in Gott mit dem Weſen Gottes durchaus zuſammenfiel, ſo würde zum einfachen Sein in Gott nicht daſ mindeſte hinzugefügt werden dürfen, damit eſ „Gott“ ſei; wie dieſ z. B. beim Menſchen, beim Tiere, beim Steine geſchieht, wo zum „Sein“ hintritt daſ Menſch-Sein oder daſ Tier-Sein oder daſ Stein-Sein, damit der Ausdruck verſtändlich werde. Ein Sein aber, zu dem nicht hinzugefügt wird behuſſ näherer Beſtimmung iſt kein anderes, alſ daſ Sein im allgemeinen (*esse commune*), waſ von allem dem, waſ iſt, auſgeſagt wird. Gott alſo würde ſeinem Weſen nach nur inſoweit und nur daſ ſein, waſ alle Dinge ſind, die irgendwie exiſtieren. Daſ wird aber Sap. 14 zurüdgewieſen, wo eſ heißt: „Den unmitteilbaren (der alſo nur Gott gegeben werden darf) Namen haben ſie Holz und Stein gegeben.“ Gottes Sein iſt alſo nicht ſein Weſen.

II. Von Gott können wir wiſſen, daß Er iſt; aber nicht, wie oder kraft welchen inneren Weſens Er iſt. Alſo iſt daſ Weſen Gottes nicht ein und daſſelbe wie ſeine Exiſtenz, wodurch eben beſagt wird, daß Er iſt.

Auf der anderen Seite aber ſagt Hilarius (7. de Trin.): „Daſ thatſächliche Sein der Exiſtenz tritt nicht wie ein *Accidens*, wie eine Eigenſchaft, zu Gottes Weſen von außen her hinzu; ſondern dieſes Sein ſelber iſt die für ſich beſtehende Wahrheit.“ Waſ alſo in Gott daſ Weſen oder die Natur innerlich auſmacht, iſt ſeine eigene Exiſtenz.

b) Ich antworte, Gott iſt nicht nur ſein eigenes Weſen; ſondern Er iſt auch ſein eigenes Sein, ſeine Exiſtenz; — daſ kann auf mehrfache Weiſe dargeſtan werden.

1. Waſ auch immer in irgend welchem Sein außer dem Weſen vorhanden iſt, daſ geht entweder hervor und iſt verurſacht von den Principien, welche daſ innere Weſen enthält; wie z. B. die Thatſache, daß der Menſch lachen kann auſ der Natur ſeines Weſens folgt, mag er auch thatſächlich niemals lachen; und wie in ähnlicher Weiſe ſich zum Weſen alle jene Zuſtate oder *Accidens* verhalten, welche dem Dinge ſeiner Gattung nach eigentümlich ſind und die deſhalb, gleichwie die Ausdehnung den Körper, daſ betreffende Ding ohne weiteren Einfluß von außen her immer begleiten und doch nicht daſ Weſen ſelbſt auſmachen; — oder eſ wird von einer außerhalb daſ Dinges ſtehenden wirkenden Urſache noch eigens zum Weſen hinzugefügt, wie die Wärme deſ Waſſers verurſacht wird vom Feuer.

Iſt alſo daſ thatſächliche Sein der Exiſtenz eines Dinges verſchieden von deſſen innerem Weſen, ſo muß eſ entweder auſ den Principien, welche im Weſen enthalten ſind, ſtießen; — oder eſ rührt von einer außerhalb ſtehenden wirkenden Urſache her. Daſ erſtere iſt unmöglich; denn nicht genügt dazu, daß daſ Ding ſich ſelber inſolge ſeines Weſens daſ Sein der Exiſtenz gebe, würde doch daſ betreffende Ding in dieſem Falle eher wirken, alſ

es thatsächlich wäre, also eher existieren, als es existiert, zugleich sein und nicht sein. Wo also das Sein der thatsächlichen Existenz nicht ganz dasselbe ist wie das innere Wesen, sondern von selbem unterschieden; da ist es verursacht von einem andern Sein.

Gott ist aber in keiner Weise verursacht, sondern ist die erste wirkende Ursache.

Also in Gott ist ganz das nämliche: das Sein der Existenz und das innere Wesen oder die göttliche Natur.

2. Das Sein der Existenz in einem Dinge ist jenes Element, welches die Wesensform oder die Natur zu einer thatsächlich existierenden macht. Denn wenn wir sagen „Güte“ oder „Menschsein“, so bezeichnen wir damit nichts Thatsächliches, außer wenn wir ausdrücken, diese bestimmte „Güte“ hier, dieses „Menschsein“ da sei in Wirklichkeit. Das Wesen oder die Natur selber also steht im nämlichen Verhältnisse zur Existenz oder zum thatsächlichen Sein selber wie das Vermögen zur thatsächlichen Wirksamkeit, sobald das Wesen nicht die Existenz oder das thatsächliche Bestehen selber ist. In Gott aber ist keinerlei Vermögen. Also ist auch sein Wesen ein und dasselbe wie das thatsächliche Sein der Existenz.

3. Gleichwie was vom Feuer erwärmt wird, nicht Feuer ist, sondern nur deshalb durchwärmt, weil es am Feuer Anteil hat; so ist jenes, was das Sein hat und nicht das Sein ist, nur deshalb, weil es am Sein Anteil hat. Gott aber ist sein eigenes Wesen, wie im vorhergehenden Artikel gezeigt worden. Wenn also in Ihm das Wesen nicht dasselbe ist wie das thatsächliche Sein der Existenz, so muß Er die Existenz haben durch Teilnahme am Sein und nicht kraft seines Wesens. Gott wird dann also einerseits nicht als das erste unabhängige Sein dastehen; und andererseits wird Er sein eigenes Wesen, d. h. das subjektiv tragende Princip in Ihm wird eben sein eigenes Wesen sein; was absurd ist. Denn Er wäre dann sein Wesen, ehe Er das Sein hätte; d. h. Er wäre und wäre nicht. Gott ist also nicht nur sein Wesen, sondern Er ist auch seine eigene Existenz, seine eigene Thatsächlichkeit, sein eigenes Sein.

c) I. Der erste Einwurf leidet an Zweideutigkeit. Denn daß zu einem Sein nichts hinzutritt, wie z. B. beim Mensch-Sein das Wesen „Mensch“, das kann auf doppelte Weise verstanden werden. Einmal: Es entspricht dem Sein seiner Natur nach, daß zu ihm nichts hinzugefügt wird; wie es z. B. der Natur des unvernünftigen Thieres entspricht, daß es keine Vernunft hat. Sodann: es liegt das nicht in der Natur des betreffenden Seins, daß zu ihm nicht etwas hinzutrete; wie z. B. nicht es in der Natur des „Sinnbegabten“ liegt, daß nicht zu ihm etwas hinzutrete; denn mit dem Ausbrude „sinnbegabt“ ist nicht zugleich gegeben weder daß zu ihm die Vernunft trete und so ein Mensch bestehe, noch daß zu ihm der Mangel der Vernunft trete und so ein Tier existiere. In der ersten Voraussetzung befindet sich das göttliche Sein. Denn seiner Natur als Sein entspricht es, daß nichts ihm hinzugefügt werde; es kann somit von niemanden, als von Gott ausgesagt werden. In der zweiten Voraussetzung befindet sich das Sein im allgemeinen; denn seiner Natur entspricht es, daß andere Bestimmungen hinzutreten; es kann deshalb von allem, was ist, ausgesagt werden.

II. Der zweite Einwurf verwechselt in der Aussage: „Gott ist“ den Akt des Seins, also die Thatsächlichkeit des Seins an sich, mit der bloßen logischen Verbindung von Subjekt und Prädikat, wo das „ist“ nur ein

Produkt des verbindenden Verstandes vorstellt. Im erstgenannten Sinne wissen wir weder das Sein Gottes noch sein Wesen; im zweitgenannten verbinden wir den Ausdruck „Gott“ mit dem Ausdruck „Sein“ auf Grund der gewirkten Kreaturen und deshalb ist der Satz „Gott ist“ logisch wahr.

Fünfter Artikel.

Gott wird von keiner Art, die innerhalb des Seins besteht, einbegriffen; Er tritt mit keinem Sein in formale Verbindung.

a) Gegen diese Behauptung streiten zwei Eigentümlichkeiten jener bestimmten Seins-Art, die wir „Substanz“ nennen; und somit scheint es, daß Gott unter der Art oder dem genus „Substanz“ stehe; wie z. B. Mensch und Tier unter der Art „sinnbegabt“ oder animal stehen. Die Substanz nämlich ist zuvörderst nichts anderes als ein Sein, welches für sich besteht und das somit keine That, keine Eigenschaft und kein Teil eines anderen Seins ist. Das kommt aber Gott im höchsten Grade zu; Er ist im höchsten Grade „für sich bestehend“. Sodann wird jegliches Ding gemessen durch ein Maß, welches zu seiner Art gehört; wie z. B. die Länge eines Körpers durch ein Längenmaß; die Zahlen durch eine Zahl. Gott aber ist das Maß aller Substanzen, wie es im Comm. zu Metaph. X. heißt. Also ist er der Art „Substanz“ zugehörig und darin einbegriffen.

Auf der anderen Seite ist eine solche Seins-Art gemäß der Auffassung der Vernunft immer früher als das, was in selbiger enthalten ist. Weder aber im tatsächlichen Sein noch gemäß der Auffassung der Vernunft kann etwas früher sein als Gott. Gott also ist in keiner „Art“ eingeschlossen und tritt mit keinem Sein in formale Verbindung.

b) Ich antworte, daß etwas in zweifacher Weise in einer „Art“ einbegriffen ist: Einmal im eigentlichen Sinne und ohne weitere Voraussetzung, wie die Gattungen „Mensch“ und „Tier“ z. B. einbegriffen sind in der Art „sinnbegabt“. Dann in dem Sinne, daß sich verschiedene Dinge auf etwas Gemeinschaftliches zurückführen lassen, wie die Principien oder Vermögen und der Mangel an etwas, was man haben möchte; so z. B. werden der Punkt und die Einheit, in deren Vermögen als Principien alle räumliche Maße und alle Zahlen eingeschlossen sind, auf die Quantität als auf die gemeinschaftliche Art zurückgeführt; und die Blindheit sowie jeder andere derartige Mangel auf die Art jenes Zustandes, dessen Thätigsein sie entfernen, die Blindheit also wird zurückgeführt auf die Art: Sehkraft.

In keiner der angegebenen Weisen aber kann Gott in irgend welcher mit anderem Sein gemeinschaftlichen „Art“ einbegriffen sein. Und daß Er in nichts enthalten ist, wie etwa die Gattungen in der gemeinschaftlichen „Art“, wird auf dreifachem Wege bewiesen.

1. Die Gattung wird gebildet durch die „Art“ und die „Differenz“, durch den Unterschied nämlich von der anderen Gattung. Immer aber verhält sich die „Differenz“, durch welche die Gattung hergestellt wird, zu jenem, wovon die „Art“ genommen wird, wie das bethätigende und bestimmende Element zum bestimmbareren Vermögen, wie der Akt zur Potenz. So z. B. wird „sinnbegabt“ (animal) genommen von der sinnlichen Natur im konkreten Sinne betrachtet, denn animal nennen wir das, was eine sinnliche Natur hat; „vernünftig“ aber wird von der geistigen Natur hergenom-

men; denn vernünftig ist, was eine geistige Natur hat. Das Geistige aber ist im nämlichen Verhältnisse zum Sinnlichen, wie das Bestimmende oder Bestätigende zum bestimmbareren Vermögen, wie der Akt zur Potenz; und so verhält es sich überall, so daß die „Art“ immer den Charakter eines noch weiter bestimmbareren Möglichen hat. In Gott aber ist mit der Thatsächlichkeit nicht die mindeste Bestimmbarkeit, kein Möglichsein verbunden, um etwas zu werden; in Ihm ist mit dem einfachen Seins-Akte keinerlei Potenz inbegriffen. Also ist auch nichts in Ihm, was Anlaß geben könnte, Ihn unter ein und dieselbe „Art“ mit anderem Sein zu bringen, so daß Er nur eine verschiedene Gattung wäre.

2. Da Gott sein eigenes thatsächliches Sein ist, wie gezeigt worden, so müßte, wenn Gott mit irgend einem Sein die „Art“ gemeinschaftlich hätte, diese „Art“ notwendig im „Sein“ bestehen. Denn die „Art“ bezeichnet das Wesen des Dinges, da durch selbe ausgebrächt wird, was das Ding eigentlich sei. Das Sein aber kann niemals eine „Art“ begründen, wie dies Aristoteles (3. metaph.) zeigt. Denn jegliche „Art“ besteht unter sich „Differenzen“ oder Gründe für verschiedene Gattungen, welche notwendig außerhalb der Art sind; könnten sie doch sonst keine Verschiedenheit begründen, da die „Art“ gemeinschaftlich, ihre Gattungen aber unter sich und von ihr verschieden sind. Keine „Differenz“ kann jedoch gefunden werden, welche außerhalb des Seins wäre; denn Nichtsein oder Nichts kann nicht „Differenz“ sein. Also kann Gott in keinerlei genus einbegriffen sein.

3. Alle jene Dinge, welche in der „Art“ zusammenkommen, haben demgemäß etwas Gemeinschaftliches ihrem Wesen nach; denn die „Art“ wird ausgesagt von einem Dinge, insofern dieses ein quod quid est, eine Natur oder ein Wesen hat; wie z. B. „sinnbegabt“ vom Menschen als die „Art“ dessen innerstem Wesen gemäß ausgesagt wird. Dem thatsächlichen Sein aber nach sind diese selben Dinge voneinander verschieden. Da ist nicht ein und dasselbe „Mensch“ und „Pferd“, was, wenn allein die „Art“ animal oder sinnbegabt in Betracht kommt, ganz dasselbe wäre, denn beide sind der „Art“ nach „sinnbegabt.“ Und nicht einmal das thatsächliche Sein dieses Menschen ist im einzelnen ein und das nämliche wie das thatsächliche Sein jenes Menschen. Also ist verschieden in allen diesen Beispielen das innere Wesen und noch mehr die „Art“ vom thatsächlichen Sein; denn nach dem ersteren sind sie dasselbe, nach dem letzteren, dem wirklichen Sein gemäß, sind sie verschieden. Wäre also Gott in einer „Art“ mit eingeschlossen, so müßte auch in Ihm das innere Wesen, zu dem ja die „Art“ gehört, verschieden sein von der thatsächlichen Wirklichkeit. Wesen und Sein müßten in Ihm getrennt sein, so daß das Wesen nicht das Sein und das Sein nicht das Wesen wäre. Das ist aber nicht der Fall. In Gott ist ein und dasselbe: Sein und Wesen. Also ist Er unter keiner mit andern Sein gemeinschaftlichen „Art“.

Daraus geht nun mit aller Evidenz hervor, daß Gott weder ein genus hat, noch eine die Gattung herstellende „Differenz“; und daß somit Er nur bewiesen werden kann vermittelst der Wirkungen. Denn jede Begriffsbestimmung oder Definition wird gebildet aus der „Art“, dem genus, und der Differenz. Der Beweisgrund und das Beweismittel für jeden anderen Beweis als den aus den Wirkungen ist die Definition oder der Begriff.

Daß aber Gott zudem nicht unter einer „Art“ ausgeführt werden könne dadurch daß man sein Sein darauf irgendwie zurückführt, ergibt sich bereits aus der Erwägung, daß das Princip (d. h. der Anfang), welches in

seinem Vermögen Anderes in sich enthält, und das da auf eine solche „Art“ sich zurückführen läßt, sich nicht weiter erstrecken kann als diese „Art“; wie z. B. der Punkt nur der Anfang einer zusammenhängenden Quantität ist und die Einheit nur der Anfang einer Quantität, deren Teile nicht mehr zusammenhängen, sondern voneinander getrennt sind. Gott aber ist das Princip für alles Sein schlechthin. Gott ist also in keinerlei „Art“, auch nicht als principium.

c) Der Einwurf faßt zuvörderst den Namen „Substanz“ durchaus falsch auf. „Substanz sein“ nämlich heißt nicht bloß schlechthin „Fürsichsein“; denn Sein für sich allein betrachtet kann keine „Art“ begründen, wie in Arg. 2. gezeigt worden. Es bezeichnet vielmehr das Wort „Substanz“ die Wesenheit oder Natur, der es zukommt, so, nämlich „für sich zu sein“. Dieses Sein der Existenz aber ist nicht das Wesen selbst in den geschaffenen Dingen. Also ist auch Gott nicht inbegriffen in der „Art“: Substanz. Was weiter vom Raße gesagt worden, das hat nur Geltung, wenn von einem proportionierten oder in gleichem Verhältnisse stehenden Raße die Rede ist. Gott aber ist kein solches Raß. Er wird nur deshalb „Raß der Substanzen“ genannt, weil jegliches Ding in dem Raße Sein besitzet, als es Gott nahe kommt.

Sechster Artikel.

Gottes Sein hat keine Eigenschaften, Zustände oder sonstige Thaten; es ist nichts als es selbst, sein eigenes Wesen.

a) Die Einwürfe gegen diesen Satz stützen sich auf zwei philosophische Grundsätze:

I. Der erste ist (Aristot. Phys. text. 27 et 30): „Was einmal Substanz ist, kann für kein anderes Sein zur Eigenschaft oder zu einer sonstigen That werden, welche von außen her zum Wesen träte. So wird z. B. mit diesem Satze bewiesen, daß die Wärme nicht die Substanz oder substantiale Wesensform des Feuers ist, sondern nur etwas aus dem Wesen des Feuers notwendig Folgendes, weil diese Wärme bei anderen Körpern nur eine Eigenschaft ist, welche zur inneren Substanz dieser Körper hinzutritt. Die Weisheit, die Macht u. dgl. sind aber bei uns nicht Substanz, sondern nur Eigenschaften; und sie werden zugleich Gott zugeschrieben. Also sind sie in Gott ebenfalls keineswegs Substanz, sondern zum Sein Gottes hinzutretende und außerhalb desselben stehende Eigenschaften oder Zustände; sonst könnten sie bei uns nicht bloße Eigenschaften sein.“

II. Der zweite philosophische Grundsatz ist: „Innerhalb jeglicher Art des Seins giebt es ein Erstes.“ Nun giebt es aber viele Arten von Accidentien oder Thaten, welche dem Sein nach nicht ein und dasselbe sind mit der betreffenden Substanz. Also würden viele Arten von Sein ohne Erstes bestehen, wenn solche Accidentien nicht in Gott ebenfalls Accidentien oder Eigenschaften wären.

Auf der anderen Seite ist es jedoch ebenfalls ein allgemeiner philosophischer Grundsatz, daß eine jede solcher Eigenschaften oder „Accidentien“ in einem „Subjekte“ ist als dem Sein, welches dieselben trägt. Gottes Sein aber kann ein solcher Träger anderen Seins nicht sein, „weil eine ganz in sich durchaus einfache Form oder Wesenheit“ nach Boetius (de

Trin. ante mod.) „kein anderes Sein als sich selber tragen kann.“ Also kann zu Gottes Sein nichts Zufälliges oder als Accidens hinzutreten.

b) Ich antworte, es ist nach dem, was eben dargethan worden, ganz offenbar, daß in Gott ein solches Accidens sich nicht vorfinde. Die Gründe dafür sind folgende:

1. Das einem „Accidens“ unterstehende Sein steht zu diesem „Accidens“ im nämlichen Verhältnisse wie etwas Bestimmbares zum Bestimmenden, wie die Potenz zum Akt. Der Mensch z. B., welcher die Eigenschaft oder das „Accidens“ der Wissenschaft trägt, ist anders bethätigt als jener, welcher nicht für dieses, sondern für ein anderes, etwa für das der Stärke Subjekt ist. Bestimmbar sein aber findet sich in Gott nicht. Also trägt Er kein derartiges Accidens, sondern ist nur und nichts anderes als sein Wesen.

2. Gott ist sein Sein. Nun kann wohl dasjenige, was etwas Beschränktes ist, noch etwas anderes als zu ihm Hinzutretendes, also als „Accidens“ tragen. Das Sein aber selber kann unmöglich noch etwas anderes als zu ihm Hinzutretendes besitzen. So z. B. kann was warm ist, auch etwas außer der Wärme besitzen, wie etwa die weiße Farbe; die Wärme selber aber kann nur Wärme haben.

3. Was an und für sich besteht, ist früher als das, was als Eigenschaft hintritt. Gott aber ist ohne alle weitere Voraussetzung und Bedingung in jeder Beziehung das erste und nur das erste Sein. Also kann Er nichts haben, was seiner Natur erst nachfolgt und an zweiter Stelle kommt. Auch Eigenschaften, welche aus dem inneren Wesen selber herausfließen, jedoch dem Sein nach nicht ein und dasselbe sind wie das innere Wesen; — wie z. B. es beim Menschen der Fall ist, aus dessen Wesen immer die Fähigkeit zu lachen folgt, ohne daß diese Fähigkeit ein und dasselbe wäre wie das Wesen Mensch, denn dieses ist im einzelnen Menschen immer als ein thatsächlich vorhandenes, die Fähigkeit zu lachen aber braucht gar nicht thatsächlich zu werden, der Mensch braucht nie wirklich zu lachen und behält doch die Fähigkeit dazu; oder wie aus dem Wesen des Körpers die That der Ausdehnung folgt und doch nicht mit dem Wesen des Körpers im Sein identisch ist, denn das Wesen eines einzelnen Körpers bleibt, solange der Körper dauert, immer dasselbe; die Ausdehnung aber wechselt; — auch solche, sagen wir, dem Wesen wie von selbst folgende Eigenschaften, die nicht das Wesen selber sind, dürfen in Gott nicht sein. Denn solche „Accidentien“ werden verursacht aus den Principien des Wesens oder der Substanz; während in Gott nichts Verursachtes sein kann.

c) I. Dem ersten Einwurfe fehlt die notwendige Voraussetzung. Denn die Weisheit, Kraft u. dgl. wird von Gott nicht in derselben Weise ausgesagt wie von uns. Es ist nicht die nämliche Weisheit der Substanz nach, die in Gott ist und die sich in uns vorfindet, wie es die gleiche Wärme ist, welche im Zimmer ist und im Feuer; was noch in Kapitel 13, Artikel 5 ausführlicher dargethan werden soll. Deshalb ist die Folgerung verkehrt, daß bei Gott jene Eigenschaften in derselben Weise, nämlich als „Accidentien“ sich finden, wie bei uns.

II. Der zweite Einwurf wendet den angeführten richtigen Grundsatz falsch an. Denn die Substanz ist früher als die „Accidentien“, sie ist die erste mit Rücksicht auf ihre Eigenschaften. Somit führen sich die Principien der „Accidentien“ zurück auf die Principien der Substanz. Gott aber ist wohl nicht inbegriffen in der „Art“: Substanz; — aber Er ist von allem Sein das erste Sein außerhalb aller Art.

Siebenter Artikel.

Gott ist ganz und gar einfach.

a) Es wird aus den Kreaturen, die doch, wie gesagt, für uns der einzige Schlüssel sind, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, keineswegs erschlossen, daß Gott über alle Begriffe einfach ist. Denn was von Gott ist, das ist Ihm ähnlich und ahmt Ihn möglichst nach; weshalb vom ersten Sein herrührt alles, was ist, und vom ersten Gute alles, was gut ist. Nichts aber giebt es in dem, was von Gott kommt, was durchaus einfach wäre. Also ist Gott nicht durchaus einfach. Dazu tritt, daß nur was am besten ist, Gott zugeschrieben werden muß. Bei uns aber nimmt das Zusammengesetzte einen höheren Rang im Sein ein als was einfach ist, wie z. B. die Elemente der Dinge weit niedriger im Sein stehen, als was daraus zusammengesetzt erscheint und die Pflanzen wieder niedriger stehen, wie die mehr zusammengesetzten Glieder des Tierreichs. Somit kann nicht gesagt werden, daß Gott durch und durch einfach sei.

Auf der anderen Seite sagt Augustin 6 de Trin. c. 6., daß „Gott wahrhaft und im höchsten Grade einfach ist“.

b) Ich antworte, daß Gott durchaus und ganz und gar einfach ist; und das wird vielfach bewiesen.

1. In Gott ist keine Zusammensetzung von ausgebehten Teilen; denn Er ist kein Körper. Er läßt keine Zusammensetzung aus Stoff und Form zu. In Ihm ist das Princip des Einzelsein, das Suppositum nämlich, ganz daselbe wie die Natur oder das allgemeine Wesen. In Ihm ist durchaus identisch: das Sein der Existenz und das Wesen. Er ist in keiner „Art“ einbegriffen, so daß Er bloß gemeinsam mit anderem Sein eine untergeordnete Gattung wäre. Keine Eigenschaft tritt zu seinem Sein hinzu, welche nicht dieses Sein selbst wäre. Also ist Er in keinerlei Weise zusammengesetzt und sonach durch und durch einfach.

2. Alles Zusammengesetzte ist als solches, wie auch immer es zusammengesetzt ist, erst unter Maßgabe der zusammensetzenden Elemente, von denen es abhängt, und ist nach diesen.

Gott aber ist das erste Sein (Kap. 2, Art. 3).

3. Alles, was zusammengesetzt ist, hat eine Ursache für die Zusammensetzung. Denn was an und für sich vom anderen verschieden ist, wird mit letzterem nicht eins, wenn nicht eine außenstehende Ursache die Verbindung bewirkt. Gott aber hat keine Ursache, welche sein Sein bewirkt, da Er die erstwirkende Ursache ist.

4. In jedem Zusammengesetzten ist Bestimmbares mit Bestimmendem, ist Potenz mit Akt. Denn entweder ist der eine von den Teilen bestimmbar mit Rücksicht auf den anderen; oder wenigstens stehen im selben Verhältnis alle Teile zusammen zum Ganzen. In Gott aber ist keinerlei Bestimmbares.

5. Jedes Zusammengesetzte ist etwas, was von einem seiner Teile nicht ausgesagt werden kann. Das ist in solchen Zusammensetzungen ganz offenbar, wo der eine Teil dem anderen unähnlich ist. Kein Teil des Menschen z. B. ist Mensch und kein Teil des Fußes ist Fuß. Selbst aber

auch in solchen Zusammensetzungen, wo die zusammensetzenden Teile einander ähnlich sind; wo also etwas vom Ganzen gilt, was auch vom Teile ausgesagt wird, wie z. B. jeder Teil der Luft Luft ist und jeder Teil des Wassers Wasser, giebt es etwas, was dem Ganzen zukommt, nicht aber einem einzelnen Teile. Denn wenn das Ganze des Wassers einen Kubimeter hält, so kann dies nicht von einem Teile ausgesagt werden. So ist also in jeder Zusammensetzung etwas, was nicht das Zusammengesetzte selber ist. Wenn dies nun aber auch gelten mag von dem, was eine Wesenheit oder einen Seinsgrund hat, daß es nämlich etwas besitzt, was es nicht selber ist (wie in der Wand, welche die weiße Farbe hat, etwas zugleich ist, was nicht zum Wesen der weißen Farbe gehört); so ist doch in diesem Wesen oder Seinsgrunde selber nichts, was ihm fremd wäre (in dem reinen Wesen der weißen Farbe z. B. ist nichts, was nicht weiß wäre). Gott aber ist die reinste Form; Er ist vielmehr sein Sein selber. Also kann Er in keiner Weise zusammengesetzt sein. Und diesen Grund berührt Hilarius (7. de Trin.) mit den Worten: „Gott, welcher die Kraft selber ist, wird nicht durch ohnmächtige Elemente zusammengehalten werden; wer da Licht ist, entsteht nicht aus dem Dunklen.“

c) Die Kreaturen selber verkünden die Einfachheit Gottes. Denn das ist wesentlich mit allem Verursachten verknüpft, daß es zusammengesetzt ist, und daß somit eine erste Ursache besteht, welche alles wirkt und sonach nicht selber zusammengesetzt sein kann; sonst würde sie wieder eine Ursache verlangen. Zum mindesten aber wird in jedem Verursachten eine Zusammensetzung sein zwischen dem Wesen und dem thatsächlichen Sein der Existenz. Denn kein Wesen im Verursachten kann sich selbst die Existenz geben; es wäre ja, ehe es wäre. Ebenso sind wohl die zusammengesetzten Dinge für uns besser als die einfachen; denn die Vollendung der Kreatur wird nicht in Einem gefunden, sondern in Vielem. Gottes Vollendung aber ist eine im höchsten Grade einfache; sie ist sein eigenes Sein.

Achter Artikel.

Gott wird nie mit anderem Sein zusammengesetzt.

a) Gegen diese Behauptung spricht die Autorität und die Vernunft.

I. Dionysius sagt (de cael. hier. cap. 4.): „Das Sein aller Dinge ist die Gottheit, welche über alles Sein erhaben ist.“ Das Sein aller Dinge aber tritt ein in die Zusammensetzung eines jeden Dinges. Augustin schreibt ebenso (de Verbis Dom. sermo 33): „Das Wort Gottes, also Gott selber, ist eine Form, welche nicht geformt worden ist.“ Die Form ist aber der bestimmende Teil im Zusammengesetzten. Also tritt Gott ein in die Zusammensetzung der Dinge.

II. Alle Dinge, welche irgendwie sind und nicht voneinander sich unterscheiden, sind ein und dasselbe. Gott aber und der Urstoff haben Sein und unterscheiden sich nicht voneinander. Also sind sie ein und dasselbe. Nun tritt der Urstoff als Element in die Zusammensetzung der Dinge ein. Also. Daß aber der Urstoff und Gott sich nicht voneinander unterscheiden, geht daraus hervor, daß beide einfach sind. Denn sollten sie voneinander sich unterscheiden, so müßten doch Unterschiede da sein; und in diesem Falle müßte eines von beiden zusammengesetzt sein. Da also Gott

einfach ist und auch der Urstoff, die materia prima, einfach ist; da zudem der letztere in die Zusammensetzung der Dinge als Element eintritt; so ist gar kein Grund vorhanden, warum Gott nicht in die Dinge als zusammengesetztes Element eingehen sollte.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (de div. nom. cap. 2): „Gott besitz nicht den Sinn des Gefühls wie überhaupt Er nichts hat, wodurch Er mit einem anderen Sein als Teil desselben Gemeinschaft hätte;“ und im Buche de causis heißt es: „Die erste Ursache leitet alles so, daß sie sich niemals mit etwas wie dessen Teil vermischt.“

b) Ich antworte, daß gegen diese Behauptung drei Irrtümer zu verzeichnen sind: Einige nämlich meinten, Gott sei die Seele der Welt, wie Augustin in 7. de civ. Dei erzählt; und darauf führt sich zurück die andere Meinung, daß Gott die Seele des die Bewegung des All leitenden Sternes sei. Andere behaupteten, Gott sei das Formalprincip innerhalb aller Dinge, also der bestimmende Grund in deren Wesen; dies soll die Ansicht der Alaritaner gewesen sein. Der dritte Irrtum war der des David von Dinando, der in höchster Thorheit annahm, Gott sei der Urstoff. Das alles ist in offenbarster Weise falsch. Gott kann nie als Teil eines Zusammengesetzten gelten weder als formales, bestimmendes Princip im Wesen eines Dinges noch als bestimmbares, materiales. Die Gründe sind folgende:

I. Gott ist die erste wirkende Ursache. Die wirkende Ursache ist aber niemals ein und dasselbe wie die innere maßgebende Form des gewirkten Dinges; höchstens kommen beide in der bestimmenden Gattung überein; wie z. B. der Mensch einen anderen Menschen erzeugt. Der bestimmbare Stoff aber ist weder ein und dasselbe (der Zahl nach) wie die wirkende Ursache, noch stimmt beides in der Gattung überein. Denn ersterer ist im Zustande des Vermögens, etwas zu werden; letztere aber ist in thatsächlichem Sein bestehend.

II. Gott ist die erste wirkende Ursache. Ihm also kommt es zu, vor jeglicher Voraussetzung und Bedingung, bloß auf sich angewiesen, zu wirken. Was aber in eine Zusammensetzung eintritt als Teil des Zusammengesetzten, dem kommt es als einem Teile und als einem reinen Elemente im Zusammengesetzten nicht zu, ohne alle Voraussetzung und für sich allein zu wirken; sondern es muß die Wirkung an erster Stelle vom Zusammengesetzten, vom Ganzen, ausgehen. Denn nicht die Hand wirkt, sondern der Mensch vermittelt der Hand; und es ist dem Feuer eigen zu wirken vermittelt der Wärme. Gott kann somit kein Teil in einem Zusammengesetzten sein.

III. Kein Teil eines Zusammengesetzten kann ohne weiteres die erste Stelle einnehmen im Sein; weder der bestimmbare Stoff noch die bestimmende Form, welches die ersten hauptsächlichsten Teile der zusammengesetzten Dinge sind. Denn der Stoff ist seiner Natur nach im Zustande des Vermögens, etwas zu werden. Was jedoch erst etwas zu werden vermag, das folgt dem bereits in wirklicher Thatsächlichkeit befindlichen Sein, dem Akt nämlich, nach. Die bestimmende Form aber, welche ein Teil im Zusammengesetzten ist, wird mitgeteilt. Sowie aber das Sein, welches nur Anteil hat an etwas, später ist als jenes Sein, welches ebendaselbe dem Wesen oder der Natur nach ist; wie also z. B. das warme Zimmer später ist, als die Wärme des Feuers, so ist auch das, was mitgeteilt worden, später als das, was ebendaselbe dem Wesen nach, also mit innerer Notwendigkeit ist.

Gott aber ist durchaus und nach jeder Richtung hin das erste Sein. Er kann also in keiner Weise den Teil eines Zusammengesetzten bilden.

c) I. Die Stelle des Einwurfes aus Dionysius kann gar nicht mißverstanden werden. „Die Gottheit, welche über alles Sein erhaben ist,“ sagt er ausdrücklich, betont also ganz bestimmt die Trennung Gottes von allem anderen Sein dem Wesen oder der Natur nach. Gott ist sonach „das Sein aller Dinge“, weil Er von allen die wirkende oder Exemplar-Ursache ist. Ebenso versteht Augustin unter dem persönlichen „Worte Gottes“ die Exemplarform aller Dinge.

II. Der zweite Einwurf hat darin recht, daß es einen eigentlichen Unterschied, eine „Differenz“, zwischen zwei Seinsarten, die beide durchaus einfach sind, nicht giebt. Das ist vielmehr den zusammengesetzten Dingen eigen. Der Mensch und das Pferd z. B. unterscheiden sich durch den Unterschied der Anwesenheit des vernünftigen Elementes im einen und durch den Mangel desselben im anderen. Demgemäß würde man besser sagen, der Urstoff ist etwas anderes und Gott ist etwas anderes (non differunt, sed diversa sunt). Denn der erstere ist reiner Bedarf an Sein und deshalb einfach in seiner Dhnmacht (vgl. „Natur, Vernunft, Gott“, Kap. 3, §. 1); Gott aber ist Seinsfülle und aus diesem Grunde einfach und unvermischt.

Viertes Kapitel.

Gottes Vollkommenheit.

„O Gott! Die Heiden brachen ein in Dein Erbe; Dein Heiligtum haben sie verunreinigt; Jerusalem erniedrigten sie zur Hüterin von Äpfeln.“ (Ps. 78.) So ruft voll Entsetzen der königliche Prophet aus, da er im Geiste sieht, wie die Menschen der hohen Gaben, welche Gott der Schöpfung verliehen, wie sie des Abglanzes der Vollkommenheiten Gottes hier auf Erden sich bedienen. Anstatt sie zu verbinden mit dem Urquell und dem Urstze aller Vollkommenheiten und sie so unendlich fruchtbar zu machen, folgen sie den Heiden, den in das Heiligtum der unsterblichen Seele eindringenden Leidenschaften nämlich; steigen sie hernieder in den Schmutz und erniedrigen sich selbst zu Hütern der allerniedrigsten Güter. Was sind denn Äpfel anders, als vom lebenspendenden Baume abgefallene und abgerissene Früchte! Was thut der Mensch also anders, wenn er die Güter der Erde, die wohl schwachen, aber immerhin von Gott kommenden und seine Herrlichkeit unbewußt preisenden Schönheiten der Natur und des Geistes, ohne das gesetzte Maß genießen will, als sie losreißen von ihrem Lebensbaume und hüten, was der Mühe einer so hohen Kreatur wie der Mensch ist, nicht wert erscheint!

„Zeichen“ nur sollen sein die Kreaturen, „Zeichen des völlig vollendeten Guten“; einladen nur sollen sie zu höherem Genuße; eine Gabe sind sie, die der Allmächtige dem Bettler giebt, auf daß er wieder komme und von Ihm mehr verlange und immer mehr bis zur uner schöpfligen Herrlichkeit! Mensch! Sei nicht so elendiglich genügsam, daß dich Vergänglichendes sättige. Mag der König in goldenem Wagen in das armfelige Städtchen kommen; so arm die Leute sind, sie schauen nicht auf die Pracht des Wagens. Den wollen sie

sehen, dem all dies gehört. Dessen Antlitz soll leuchten über sie, der mit so großem Wohlwollen und Weisheit sie regiert. Und du, Christ, du willst die wunderbare Schöpfung, wunderbar nur, weil die leitenden Fäden in der Hand der allmächtigen Liebe ruhen; du willst sie zerreißen, daß du das eine nimmst, damit du das andere, das unendlich Größere verlierst! In Gott haben ihren dauernden Sitz alle Schönheiten und Vorzüge des Geschaffenen; hier auf Erden gehen sie vorüber. Willst du nach dem Sonnenstrahl haschen, wo die Sonne dir zu Gebote steht? An einem Wassertropfen dir genügen lassen, wo das endlose Meer dich anfüllen will? Ein Staubkörnchen auflesen, wo „derjenige, dem die Erde gehört mit ihrer Fülle“, dein werden und zwar in innigster Weise ohne Ende dein werden will!

Deine Dñnmacht ist groß; aber nur deshalb, damit du eine Nacht genießeſt, welche durch die reinste, süßeſte Liebe, aus der sie fließt, als Geschenk des über alles Geliebten erst wertvoll werden soll. Tod herrscht in dir; aber nur deshalb, weil Leben ohne Ende dein Anteil werden soll und du dann um so mehr in Liebe zum Lebensspender jubeln und lobpreiſen wiſt, weil es dir mit deinen Kräften unmöglich war, es zu erlangen! Mühsal und Arbeit ist dein Loſ, das eines Sklaven; aber gerade deshalb sollst du die Freiheit im Ewigen deſto mehr erſehen; — denn je mehr der Mensch Mühe aufgewandt hat für die Erreichung eines Zweckes, deſto tiefer ist seine Freude ſpäter über den Sieg!

Die allſeitige Vollkommenheit Gottes enthülle ſich immer mehr deinem Weiße; dies wird dein wahrer Troſt ſein auf der irdiſchen Pilgerſchaft. Das Herz des Geizigen frohlockt beim Anblicke großer Schätze; das Herz des Ehrſüchtigen bei hoher Bevorzugung, die ihm zu teil wird. Das Herz des Menſchen, ſoll er anders der Wahrheit folgen, muß frohlocken beim Anſtaunen der Vollkommenheiten und des Schazes der Reichthümer Gottes; denn da ist eine Fülle, welche das wunde, nach Wahrheit und Liebe verlangende Herz über alles Ahnen hinaus gleichſam von der Wurzel her, mit allen Gütern zu übergießen vermag.

So jubelte jener, der da ſchrieb (Eoeli. c. 43.): „Verherrliche Gott, ſo viel auch immer ihr vermöget; Er iſt herrlich weit darüber hinaus und ſtaunenswert iſt ſeine Vollgewalt. Preiſet den Herrn und feiert Ihn mit Lobpreiſungen, wie es in eurer Macht liegt: größer iſt Er immerdar als jegliches Lob. Erhebet Ihn und Kraft wird euch erfüllen; und was verborgen in Ihm iſt, das iſt noch weit größer als dies alles!“

„Dir geziemt Lobgeſang, o Herr, in Sion,“ frohlockt der Pſalmiſt. Und andere leſen: „Dir geziemt es, daß alles vor Dir ſchweigt.“ *To decet ſilentium.* Hieronymus vereinigt beides: „Vor Dir ſchweigt der Lobgeſang.“ So muß unſer Preis ſein. Lobſingen; aber zugleich bekennen, daß unausſprechlich Gottes Herrlichkeit iſt. Preiſen; aber zugleich den eigenen Preis für nichts halten im Vergleiche zu dem Preise, der ertönen müßte.

Wie schön der honigsüße Lehrer ſchreibt: „Nenne Gott gut; nenne Ihn groß; nenne Ihn ſelig; nenne Ihn weiſe; nenne Ihn wie du wiſt: Er iſt. Das iſt für Ihn Sein, was da beſagt: dieſes alles zugleich ſein. Füge hundert andere ſolcher Vollkommenheiten hinzu; du entfernſt dich nicht vom Sein. Sprichſt du ſie aus; du haſt nichts zu Gott hinzugefügt. Sprichſt du ſie nicht aus; du haſt nichts an Ihm vermindert. Wenn du an dieſes Sein denkſt, das ſo ganz allein daſteht und ſo im höchſten Grade groß iſt;

meinst du nicht, daß, was auch immer dieses Sein nicht ist, daß dies vielmehr nicht ist als daß es ist?" (5 de consid. c. 6.)

Und Ambrosius im selben Sinne (L. de fide Trin. c. 7.): „Gott wird ausgesprochen; aber Er kann nicht ausgesprochen werden. Er wird gelobt; aber da erscheint es erst, wie Er nicht nach Gebühr gelobt werden kann. Es wird erklärt, was Er ist; aber Er wächst damit gleichsam, denn nur das eine wird klar, daß sein Wesen durch keinen Begriff erreicht werden kann.“

„Was ist Gott?“ ruft wiederum Bernardus aus, „Länge, Breite, Höhe, Tiefe. Länge ohne Verlängerung, Breite ohne Ausdehnung, überschreitend alle örtlichen und zeitlichen Schranken; und zwar nicht durch die ungeheure Größe seiner Substanz, sondern durch die einzig dastehende Freiheit seiner Natur; unerreichbare Höhe, unerforschliche Tiefe. Er ist Länge; denn es giebt keine geschöpfliche Vollkommenheit, die in seiner Macht nicht enthalten ist. Er ist Breite; weil Er alle seine Vollkommenheiten bis ins Unermessliche erweitert. Er ist Höhe; weil an Güte Er alles Maß der Kreatur übersteigt. Er ist Tiefe; denn je länger man Ihn betrachtet, desto mehr erscheint Er in seiner Unerforschlichkeit! Das Ansehen seiner majestätischen Größe wird getragen durch die Furcht vor so erhabener Hoheit, durchdrungen von der Liebe zur unermesslichen Majestät und bis zum unerforschlichen Herrscherthronen emporgehoben durch die Hoffnung auf eine glorreiche Ewigkeit.“

„Tritt, o Mensch, zu jenem Herzen heran, das wahrhaft voll ist von erhabenster Größe; und Gott wird verherrlicht werden“ (Ps. 73.). Deine Erhebung bis zum Herzen, bis zur Liebe Gottes, bis zur Würde eines Kindes Gottes ist zugleich die Verherrlichung des Höchsten; denn sie ist in erster Linie das Werk seiner Freiheit und Barmherzigkeit. Mache deine Seele nicht zur Hüterin von verächtlichen Gütern, die nur dadurch verächtlich geworden, daß sie getrennt sind von ihrer Wurzel und von ihrer Krone. Lasse sie hängen die schönen Früchte deiner guten Werke, die schönen Früchte der Gaben Gottes in deiner Seele; lasse sie hängen am Lebensbaume der Liebe Gottes. Reißest du sie herab durch Hochmut, durch das Gefühl des Wohlgefallens an dir selbst, durch vorzeitigen Genuß, mit einem Worte durch Mißbrauch, getrieben durch die mannigfachen Völker deiner inneren Leidenschaften; so werden sie zum Ras, das man hinauswirft und das nur den Leidenschaften, den Feinden deiner Seele und heines Wohles, den Teufeln selber Freude macht. „Und sie warfen vor die Leiber deiner Feinde den Vögeln des Himmels als Speise und den Tieren des Feldes das Fleisch deiner Diener.“

Vertraust du aber dies alles der Hand Gottes an, wie das Kind seine Spatspennige der Mutter; überläßt du Ihm alle Ehre; gebrauchst du nach seinem Willen und nach der Sprache deiner Bernunft die geschaffenen Güter; — alle Werke, die du in solcher Gesinnung thust, werden dann in der Hand des Allmächtigen wie Samenkörner sein, die, von der Liebe Gottes kraft unendlicher Vollkommenheit vervielfacht, die Frucht des ewigen Lebens dir bringen werden. Dann, wenn die Zeit der Prüfung vorüber, wenn zur Zeit des Todes „Blüten bereits aus der Erde sprossen“ wie Vorahnung ewiger Herrlichkeit, dann ist es Zeit, daß du „hinaufsteigst zur Palme, und die Frucht“, welche die Barmherzigkeit deines Gottes zuerst in dir vorbereitet, gereift und verherrlicht hat, „ergreifst“, um sie nie mehr von dir zu lassen. Lassen wir nun Thomas mit nüchternster Klarheit die Vollkommenheit Gottes auseinandersetzen.

Nachdem wir über die Einfachheit Gottes gehandelt, ist es zukünftig, über seine Vollkommenheit zu sprechen. Und weil jegliches Sein insoweit gut und erstrebenswert erscheint, als es vollkommen ist, werden wir zuerst die Vollkommenheit Gottes begründen und dann seine Güte besprechen.

Erster Artikel.

Gott ist vollkommen.

a) „Vollkommen sein;“ — das scheint von Gott nicht ausgesagt werden zu können;

I. weil Er der Schöpfer ist; denn „vollkommen“ heißt nichts anderes, als bis zum „voll“, bis zur Fülle kommen. Dies kommt aber nur der Kreatur zu, daß sie sich immer mehr entwickle; —

II. weil Gott das erste Sein ist. Denn das erste, wovon die Dinge beginnen, ist immer klein und gering, niemals vollkommen, wie z. B. der Same von Pflanze und Tier. Gott aber ist das erste Sein, wovon alles seinen Anfang genommen. Also ist er nicht vollkommen;

III. weil sein Wesen sein Sein ist. Das Sein aber erscheint als das unvollkommenste von allem. Denn es wird von allen Dingen ausgesagt und erhält von allen Seiten her weitere Bestimmungen, die es bethätigen und vollenden.

Auf der anderen Seite sagt der Heiland: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Matth. 5. 48.)

b) Ich antworte, daß, wie Aristoteles erzählt (12. Metaph.), einige alte Philosophen, z. B. manche Pythagoräer und Leucippus, dem ersten Princip die höchste Vollkommenheit und die größte Güte nicht zuschrieben. Der Grund davon liegt darin, daß diese Philosophen zum Gegenstande ihrer Forschung nur das Materialprincip der Dinge machten; jenes Princip nämlich, welches die Möglichkeit enthält oder ist, um etwas zu werden; wie der Marmor z. B. für das Standbild der stoffliche oder Materialgrund ist. Dieses Princip muß allerdings im höchsten Grade unvollkommen sein. Denn da der Stoff als solcher nur eine Möglichkeit enthält, um etwas zu sein und da erst durch das Einwirken von außen her in der tatsächlichen Wirklichkeit er etwas wird, so muß der Urstoff, also das erste Materialprincip, im höchsten Grade Möglichkeit enthalten; er darf nur im Möglichssein bestehen. Denn aus ihm kann alles Stoffliche werden, also trägt er an sich, in seiner Natur, keine bestimmte Thatsächlichkeit, und ist somit, da nur jenes vollkommen ist, was thatsächliches Sein und soweit es solches hat, durchaus und nach allen Seiten hin unvollkommen d. h. unvollendet.

Gott aber ist nicht das erste Materialprincip, sondern die erste wirkende Ursache. Als solche aber muß Er im höchsten Grade vollendet sein. Denn sowie der Stoff als solcher ein Möglichssein ist, um zu werden; so ist das Sein, welches einwirkt, wirklich oder thatsächlich. Daher muß das erste wirkende Princip im höchsten Grade thatsächlich sein und damit auch im höchsten Grade vollendet. Demgemäß nämlich wird etwas vollkommen oder vollendet genannt, wenn es Alles das thatsächlich und in Wirklichkeit hat, was ihm nach seiner besonderen Seinsweise zukommt.

c) I. Auf den ersten Einwurf antwortet Gregor der Große (moral. 26.): „Stammeln, wie wir können, preisen wir die Erhabenheit Gottes: denn

was nicht geendet ist, das kann im eigentlichen Sinne vollendet nicht genannt werden.“ Diese Bezeichnungen „vollkommen“, „vollendet“, drücken allerdings das Gewollte an und für sich nicht aus. Aber da jenes vollendet genannt wird, was früher im Zustande des Vermögens war, um etwas zu sein und nun gemäß seinem Vermögen thatsächliche Wirklichkeit hat, d. h. das nun besitzt, was es besitzen konnte; so drücken wir mit dieser Bezeichnung aus, daß Gott thatsächlich nichts fehlt, was Er besitzen kann.

II. Das Materialprincip, welches bei uns immer als mit Unvollkommenheit ausgestattet gefunden wird, kann nicht ohne weiteres das durchaus erste Princip sein. Ihm muß vorangehen etwas Vollkommenes. So geht dem Samen als dem Materialprincip für die Pflanze oder das Tier, als Princip, von dem er selber ausgeht, vorher eine Pflanze oder ein Tier. Denn vor allem jenem, was bloß möglich ist etwas zu werden, muß etwas thatsächlich Wirkliches bestehen; da nichts, was bloß möglich ist, aus sich selber heraus in die Wirklichkeit übergeht.

III. Der dritte Einwurf geht von einem falschen Princip aus. Das Sein selber ist überall vollkommen; es ist überall das, was in jedem Dinge am meisten vollkommen ist. Denn es ist im Verhältnisse zu allem anderen bestimmend, bethätigend. Nichts nämlich ist in bestimmter, thatsächlicher Weise als insoweit es existiert oder Sein hat. Deshalb ist das Sein selber an sich, nämlich die wirkliche Existenz eines Dinges, nichts anderes als die bethätigende Kraft und die Thatsächlichkeit für alle innerhalb dieses Dinges bestimmende Formen. Es ist deshalb nicht empfangend, sondern bethätigend; nicht bestimmbar, sondern in letzter Linie bestimmend; nicht verlangend und möglich, sondern gebend und der Grund, daß etwas als „wirklich“ bezeichnet wird. Denn wenn ich sage: das Sein des Menschen, das Sein des Pferdes oder das Sein irgend welchen Dinges; so bezeichne ich mit dem „Sein“ das bestimmende und empfangene Moment; nicht aber das Wesen oder den Zustand, dem es zukommt, zu sein; wovon also das Sein als bethätigendes, verwirklichendes Moment aufgenommen worden ist.

Zweiter Artikel

Gott enthält in Sich alles, was die Dinge in ihrer Gesamtheit an Vollkommenheiten und Vollendung haben.

a) Es scheint unmöglich, daß in Gott jegliche Vollendung sei, die auch immer in den Dingen gefunden werden könne. Denn:

I. Gott ist einfach; der Vorzüge aber in den Dingen sind viele und mannigfache.

II. Was einander entgegengesetzt ist, kann nicht zugleich innerhalb ein und desselben Dinges sich vorfinden. Die Vorzüge aber, deren die Dinge sich erfreuen, sind einander entgegengesetzt. Das geht schon daraus in allgemein geltender Weise hervor, daß jegliches Ding vollendet erscheint, vermittelst der „Differenz“, durch welche sein Gattungsbegriff hergestellt wird, wie der Mensch z. B. durch die „Differenz“ vernünftig. Diese „Differenzen“ aber — und deshalb heißen sie gerade „Differenzen“, Unterschiede — durch welche die gemeinschaftliche „Art“ in Gattungen zerfällt, wie die Art: „sinnbegabt“ in die Gattungen: Tier und Mensch durch die „Differenzen“: unvernünftig und vernünftig; diese „Differenzen“ sind einander entgegengesetzt.

Also können nicht die Vollkommenheiten aller Dinge in Gott sein; es wäre dies ebenso, wie wenn jemand Mensch und Tier zugleich wäre.

III. Leben ist vollkommener wie Sein; und Wissen ist vollkommener wie Leben. Gottes Wesen aber ist sein Sein. Also hat Er nicht in Sich die Vollkommenheiten des Lebens und des Wissens.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (de div. nom. cap. 5.): „Gott hat von vornherein und ohne weitere Voraussetzung in seiner einen Existenz alle Vollkommenheiten.“

b) Ich antworte, daß Gott alles, was an den Dingen vollkommen ist, in Sich enthält. Deshalb wird Er auch ganz ohne weiteren Zusatz und ohne jede Schranke vollkommen genannt. Denn Ihm fehlt kein Vorzug, der irgendwo sonst vorgefunden wird. Das wird in zweifacher Weise gezeigt.

1. Was auch immer an Vollkommenheit in der Wirkung sich vorfindet, das muß auch irgendwie in der wirkenden Ursache vorhanden sein; kann doch diese nicht das wirken, wozu sie nicht tatsächlich die Kraft hat. Es ist dies jedoch in der betreffenden Ursache entweder in der Weise enthalten, daß Wirkung und Ursache unter ein und dieselbe (univoco) Begriffsbestimmung fallen; wie z. B. der Mensch wieder einen Menschen erzeugt, welcher derselben Gattung angehört, also dasselbe Wesen hat, wie er, der Erzeuger; — oder in dieser anderen Weise ist es in der Ursache enthalten, daß wohl der Name der gleiche sein kann für Wirkung und Ursache, nicht aber der Gattungsbegriff, daß vielmehr die Ursache in wesentlich höherem Grade das enthält, was die Wirkung besitzt; wie z. B. die Substanz der Sonne alles das in wesentlich verschiedener, aber bei weitem höherer Weise in sich enthält, was auf Erden erzeugt wird durch den wirkenden Einfluß der Sonne.

Denn es ist offenbar, daß die Wirkung, bevor sie existiert, irgendwie in der Ursache besteht. In der wirkenden Kraft der Ursache aber vorherbestehen, das besagt nicht, daß die Wirkung in dieser Kraft ein unvollkommeneres Sein hat, sondern vielmehr, daß sie dort mehr Vollendung besitzt, als wenn sie in sich selbst besteht. Nur das Vorherbestehen in der Materialursache, im passiven Möglichen, um etwas zu werden (wie der „Zeus“ des Phidias z. B. im Marmor), nur ein solches Vorherbestehen ist unvollkommener als die Wirklichkeit; denn der Stoff als solcher ist von sich aus unvollendet. Die wirkende Ursache aber ist insofern vollendet, als sie wirkt (wie z. B. der „Zeus“ in der Kunstidee des Phidias vollkommen bestand, ehe der Marmor das entsprechende Gepräge trug; und wie er da in mehr vollkommener Weise, nämlich ohne die lästigen Schranken von Zeit, Ort, von seiten des Marmors und der Werkzeuge, bestand, ehe er in Wirklichkeit das künstlerische Sein hatte).

Gott aber ist die erste wirkende Ursache aller Dinge. Er muß also in weit höherem, wesentlich verschiedenem Grade die Vollkommenheiten der Dinge in sich enthalten, vollkommener sein, als diese in sich selbst wirklich sind. Und diesen Grund berührt Dionysius mit den Worten (de div. nom. cap. 5.): „Gott ist nicht dieses; und jenes ist Er nicht. Vielmehr ist Er alles wie die Ursache von allem.“

2. Dieselbe Wahrheit ergibt sich daraus, daß Gott das Sein selber ist, welches nur für sich und auf sich selber steht. Daraus folgt, daß Gott alle Vollkommenheiten des Seins, alles was im Sein an Vollkommenheit sich vorfinden kann, in Sich trägt. Denn es ist offenbar, daß, wenn ein warmer Gegenstand nicht die ganze Vollendung der Wärme hat, sondern

noch wärmer werden kann, dies daher kommt, daß demselben die Wärme nicht als eine allseitig vollendete mitgeteilt worden ist. Wäre jedoch die Wärme selber für sich bestehend und nur in sich allein den Grund des Warmseins besitzend, dann könnte ihr nichts fehlen von der Kraft der Wärme; sie wäre eben der Quell der Wärme und nicht etwas von einem anderen Sein Mitgeteiltes. Da also Gott das Sein selber ist und dieses Sein allein für, in und auf sich steht, so kann Ihm nichts fehlen von der Vollendung und der Kraft des Seins.

Die Vollkommenheiten aller Dinge aber sind am Ende nichts als die Vollendung des Seins; denn demgemäß ist ein Ding vollendet oder vollkommen, daß es irgendwie Sein hat. Also kann die Vollkommenheit keines Dinges in Gott fehlen. Und diesen Grund berührt Dionysius mit den Worten (de div. nom. c. 5.): „Gott ist nicht in gewisser Weise existierend; sondern ohne Voraussetzung und somit ohne Schranken, ohne jeglichen Zusatz und ohne irgend welche Bedingung hat Er von vornherein in seinem einfachen Sein selber immer nach der nämlichen Form des Seins alles was an Vollkommenheit gedacht werden kann, in Sich,“ und gleich darauf: „Er ist für alles was besteht das Wirklichsein.“

c) I. II. Auf den ersten und zweiten Einwurf antwortet Dionysius (de div. nom. c. 5.): „Gleichwie die Sonne die substantialen Vollkommenheiten der sichtbaren Dinge, ihre zahlreichen Eigenschaften, die so mannigfach untereinander verschieden sind, sie, die eine und sich immer gleiche und immer gleichförmig leuchtende, in sich selber gleichförmig von vornherein und ehe diese einzelnen Substanzen existieren in sich enthält; so müssen noch bei weitem mehr in der Ursache alles Seins gemäß ihrer natürlichen Einigung und Verbindung vorherbestehen die Vollkommenheiten aller Dinge.“ Was also voneinander unterschieden oder zueinander im Gegensatze ist in der eigenen geschöpflichen Wirklichkeit, das besteht von vornherein in Gott gemäß dessen reinstem und einfachstem Sein als Einheit und dies wirft durchaus keinen Schatten auf die Einfachheit Gottes.

III. Der dritte Einwand erledigt sich ebenfalls, wenn erwogen wird, wie Dionysius dazu anleitet (l. c.), daß wohl das Sein an sich vollkommener ist als das Leben und das Leben vollkommener als die Weisheit oder das Wissen gemäß dem Unterschiede, den die Vernunft in den Begriffen macht. Jedoch ist das mit Leben Seiende vollkommener wie das ohne Leben Seiende; denn das Lebende ist auch zugleich seiend, und der Weise ist zugleich lebend und seiend. Das konkret Seiende also lebt wohl nicht immer und ist nicht ohne weiteres weise, da es nicht erfordert ist, daß wer am Sein teilnimmt, auch zugleich an allen Arten und Weisen des Seins und an allen feinen Vollkommenheiten Anteil hat. Gott aber schließt in Sich Leben und Weisheit ein, weil Ihm keine irgend welche Vollendung des Seins mangelt.

Dritter Artikel.

Die Ähnlichkeit der Kreaturen mit Gott.

a) Dagegen, daß irgend eine Kreatur Gott ähnlich sein kann, scheint die Schrift selber zu sein und der Begriff des „Ähnlichen“.

1. Die heilige Schrift sagt (ps. 85.): „Niemand ist Dir ähnlich

unter den Göttern, o Herr.“ Jene Kreaturen aber, welche die Schrift „Götter“ nennt, sind unter allen anderen die hervorragendsten. Es kann also keine Kreatur eine Ähnlichkeit mit Gott besitzen.

II. Der Begriff „ähnlich“ erschließt ganz dasselbe. Denn 1. Ähnlichkeit besteht im Vergleichen. Ein Vergleichen aber kann nicht stattfinden zwischen zwei Dingen, welche durchaus verschieden sind, wie dies bei Gott und der Kreatur der Fall ist, die da nicht einmal die höchste „Art“, nämlich die Substanz, gemeinschaftlich haben (vgl. Kap. 3. Art. 5.). Also existiert auch keine Ähnlichkeit. 2. Ähnlich werden ferner speciell zwei Dinge genannt, welche dieselbe Form haben; wie z. B. zwei Dreiecke einander ähnlich sind, mag auch das eine von Holz, das andere von Papier sein. Gottes Wesensform allein aber ist das Sein selber. Also besteht auch aus diesem Grunde keine Ähnlichkeit. 3. Zwei einander ähnliche Dinge sind sich wechselseitig ähnlich; denn ähnlich ist das Ähnliche dem Ähnlichen. Ist also eine Kreatur Gott ähnlich, so muß auch Gott der Kreatur ähnlich sein. Dagegen eifert aber der Prophet (Isai. 40.): „Wem habt ihr Gott ähnlich gemacht?“

Auf der anderen Seite heißt es (Gen. 1, 26.): „Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit“ und Johannes sagt (1. Joa. 3, 2.): „Wenn Er aber erscheinen wird; dann werden wir Ihm ähnlich sein.“

b) Ich antworte, daß die Ähnlichkeit in Betracht gezogen wird gemäß der Gemeinsamkeit oder Verwandtschaft in der Form. Sonach ist, je nachdem in verschiedener Weise eine solche Gemeinsamkeit oder Verwandtschaft sich findet, eine verschiedenartige Ähnlichkeit vorhanden. Manche Dinge nämlich sind einander ähnlich, weil sie nicht nur die nämliche Form haben, sondern nach einer ganz gleichen Weise daran teilnehmen; diese Dinge sind einander gleich und nicht bloß ähnlich; wie z. B. zwei Gegenstände, die ganz gleichmäßig weiß sind, sich gleichen in der weißen Farbe; — und das ist die vollkommenste Ähnlichkeit. In anderer Weise werden ähnlich genannt zwei Dinge, welche wohl dieselbe Form haben, aber nicht in gleicher Weise; wie zwei Gegenstände z. B. sich ähneln in der weißen Farbe, von denen der eine mehr und der andere minder weiß ist; — das ist eine unvollkommene Ähnlichkeit. Drittens werden zwei Dinge ähnlich genannt, welche zwar in einer gewissen Form übereinkommen; aber das Wesen oder der Begriff dieser Form ist verschieden bei dem einen und bei dem anderen. Diese letztere Art Ähnlichkeit beschäftigt uns hier.

Es ist nämlich offenbar, daß eine jede wirkende Ursache, soweit sie wirkt, etwas herstellt, was ihr ähnlich ist. Da aber jegliches Sein wirkt gemäß der Form, welche es hat (das Feuer wirkt nicht als Wasser und die Pflanze nicht als Stein), so ist es notwendig, daß im Gewirkten vorhanden sei die Ähnlichkeit mit der Form der einwirkenden Ursache. Ist nun also die Ursache mit dem, was sie wirkt, in der nämlichen Gattung einbegriffen, wie der Mensch mit dem Menschen, so wird die Ähnlichkeit zwischen Wirkendem und Gewirktem in der Form bestehen innerhalb ein und desselben Wesens; wie der Mensch den Menschen zeugt. Enthält aber nicht ein und dieselbe Gattung die wirkende Ursache sowohl als auch ihre Wirkung, so wird gleichfalls eine Ähnlichkeit vorhanden sein; aber nicht innerhalb derselben Gattung oder desselben Wesens. So stehen wohl die Dinge, welche vermittelt des wirkenden Einflusses der Sonne auf Erden gezeugt werden, gemäß einer gewissen Ähnlichkeit der Sonne nahe; nicht aber in der Weise, daß sie das Wesen der Sonne empfangen und demgemäß ihr ähnlich werden; sondern

sie besitzen eine Ähnlichkeit mit der Sonne bloß gemäß einer entfernteren Art des Seins.

Besteht nun eine wirkende Ursache, die in gar keiner, auch nicht in der entferntesten „Art“ zusammen mit der Wirkung einbegriffen ist; so wird letztere in ihrer Ähnlichkeit von der wirkenden Ursache noch weiter absteigen. Die betreffende Wirkung wird mit ihrer Ursache weder in der Gattung ähnlich sein noch in einer allgemeineren Art; sondern gemäß einer gewissen Analogie wie etwa das Sein allen Dingen gemeinsam ist, trotzdem sie im Wesen und selbst in den allgemeinsten vorhandenen Arten sich nicht ähneln. Und so sind die Kreaturen, insoweit eben sie Sein haben, Gott ähnlich, wie dem ersten allgemeinen Princip alles Seins.

c) Sonach ist die Antwort gegeben auf die obigen Einwände.

I. Der Schrifttext wird von Dionysius bereits erklärt mit den Worten (do div. nom. cap. 9.): „Ganz dieselben Dinge sind nach einer Seite hin Gott ähnlich und nach der anderen unähnlich. Sie sind Ihm ähnlich, insofern sie Ihn nachahmen, wie sie dies eben können; denn vollkommen ist Er nicht nachahmbar. Sie sind Ihm unähnlich, insofern sie Mangel an Sein haben und somit von ihrer Ursache abfallen.“ Und zwar ist da nicht bloß ein Abfallen, das im mehr oder minder bestände; sondern weder die Gattung oder das Wesen noch irgend welche, wenn auch allgemeinste Art ist gemeinsam zwischen Schöpfer und Kreatur.

II. 1. Die Geschöpfe verhalten sich demgemäß zu Gott, wie zu jener einzig wirkenden Ursache, die außerhalb aller „Art“ steht und das allgemeine Princip alles Seins ist.

2. Sonach ist von keiner gemeinschaftlichen Form und von keiner numero ein und derselben Form die Rede, welche etwa die Einheit und damit die Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf herstellte. Es ist eine Ähnlichkeit, welche in der Analogie nur besteht; soweit nämlich Gott dem inneren Wesen nach Sein ist, das Geschöpf aber, weil ihm Sein von außen mitgeteilt worden.

3. Eine wechselseitige Ähnlichkeit hat nur dann statt zwischen zwei Dingen, wenn diese auf derselben Seinsstufe stehen; wie z. B. Kinder dergleichen Familie. Keinesfalls ist eine wechselseitige Ähnlichkeit vorhanden zwischen der Ursache an sich und der Wirkung. Der Vater selbst wird nicht dem Kinde gegenüber ähnlich genannt, sondern das Kind ist dem Vater ähnlich. Das Bild ist dem Menschen ähnlich; nicht der Mensch dem Bilde. So ist die Kreatur Gott ähnlich, nicht aber Gott der Kreatur. (Cf. Kap. 42. Art. 3.)

Fünftes Kapitel.

Das Gute im allgemeinen.

Überleitung.

„Und Er sah, daß alles gut war,“ sagt die Schrift vom Herrn, nachdem Er die Schöpfung hergestellt. „Nichts ist gut, außer Gott,“ so sprach die ewige Wahrheit selbst; und enthüllte damit den wahren wesentlichen

Charakter der geschöpflichen Güte oder des Guten im allgemeinen. „Rein;“ heißt es hier wieder ausdrücklich seitens der Kreatur, wenn sie gefragt wird, ob sie gut sei aus sich selbst, ob sie gut sei für sich selbst, ob das Gute bei ihr darin bestehe, daß es ihr notwendig und kraft ihrer Natur zukomme. Keine Kreatur hat solches Gute an sich, um sich selbst zufriedenzustellen. Alles Gute, was in der Schöpfung vorhanden ist, besteht nur darin, daß jegliche Kreatur einen Vorzug besitzt, ob dessen sie von anderen begehrt und ihr Besitz von anderen erstrebt wird. „Gut ist,“ sagt Thomas mit Entschiedenheit und führt es mit aller Schärfe durch, „Gut ist, was alle begehren.“ Wo in einem Sein ein Abglanz der ewigen Güte sich findet, die alle Geschöpfe begehren und welche selber noch nichts verlangt und die nichts will als Sich selbst; — da ist etwas Gutes im Geschöpfe; da wird es erstrebenswert. Und zwar wird es in der Weise erstrebenswert, daß von selbst bereits der unbewußte Zug nach dem Besitze der überaus erstrebenswerten Güte mit ihm gegeben ist.

Der Mensch braucht nicht unmittelbar über den Schöpfer selbst nachzudenken, um nach Ihm zu streben und Ihn zu verherrlichen; die Kreaturen selbst sagen ihm mit der einer jeden eigenen hochverständlichen Sprache: „Nicht in uns bleibe stehen; in uns ist keinerlei Gutes, was aus sich heraus befreibt.“ Ober bleibt der Mensch ruhig, wenn er solch geschaffenes Gute genießt und dabei jenes wahrhaft Gute außer acht läßt, wovon alles Teilgut kommt? Er braucht nur einen Augenblick dem Gedanken zu folgen: „jener Genuß ist bloß für mich;“ — oder er braucht dem Genuße sich nur einen Augenblick hinzugeben, als ob dieser irgend etwas Gutes für sich allein hätte; so wird die innere Unruhe und oft die innere Pein alsbald folgen. „Rein; nein!“ sagt Geld und Gut: ich bin kein Gut für mich: „Der Geizige wird nie gesättigt durch seinen Besitz.“ Je mehr er hat, desto unglückseliger ist er. Nur wenn Geld und Gut die gehörige Stelle angewiesen und der Zug zu jenem Guten, von dem nur ein Schatten in diesem Teilgute ruht, anerkannt wird; nur dann wird es mit wahrer Ruhe und Freude genossen.

„Rein; nein!“ sagt der Gegenstand der sinnlichen Lust, die Körperschönheit, Speise und Trank: „ich bin kein Gut für mich; folge vielmehr dem Schatten, den ich werfe; und es wird nicht mehr heißen: das Auge wird nicht satt zu sehen.“ Auch diese Gegenstände werden, wenn man dem von ihnen ausgehenden Schatten folgt, ihr wahres Innere aufthun und je nach ihrem Maße Ruhe und Freude verbreiten gemäß dem Ursprunge, den sie haben; anstatt daß sie, maßlosgenossen, die Ursache von Pein und Qual sind.

Ein geheimnisvoller Zug geht durch die Geschöpfe. Sie haben alle insgesamt ihre eigene Natur und mit dieser Natur besitzen sie eine gewisse Hinneigung. Diese Hinneigung nun richtet sich zuvörderst zu dem hin, der sie ins Sein gerufen und sie mit ihrer Natur beschenkt hat; dann aber richten sie sich kraft ihrer natürlichen Hinneigung aufeinander. Kein Geschöpf ist gut für sich allein. Bleibt es allein; dann ist es arm, elend und bedürftig. Das ist die Grundlage für einen zweiten geheimnisvollen Zug in der Schöpfung. Jegliches Geschöpf will einem anderen nützlich sein oder es ergötzen. Keines verleugnet seinen erhabenen Ursprung: „Das wahrhaft Gute nämlich, was alle verlangen,“ was allen nützt, alle erfreut. „Ein dreifach gewundenes Seil wird schwer zerrissen.“ Es liegt noch ein dritter geheimnisvoller Zug in den Geschöpfen vor. Arm sind sie, wenn sie jenes Gute nur sehen, was ihrer eigensten besonderen Natur entspricht. Wollen

ſie jedoch anderem dienen, mit ihrem Sein anderes ſtützen oder vielmehr ihre Subſtanz gleichſam verſchwinden laſſen, damit nur anderes beſſer und herrlicher ſei; dann werden ſie ſelbſt reicher. So weit ſie anderes ſtützen, werden ſie ſelber geſtützt. Am Reichthum des Alls nehmen ſie dann teil; denn gerade ſo reich iſt jeder, als er wahre Freunde hat, deren Beſitz auch der ſeinige iſt. Sie nehmen teil nicht nur ihrem Vermögen nach, ſondern auch in ihrer Thätigkeit an dem wahrhaft Guten, wie es perſönlich und ſubſtantiell, dem Weſen nach nur Gott ſelber iſt: „Das Gute erſtreben alle.“ „Rein“ ruſen dieſe Kreaturen mit aller Kraft, wenn man in ihnen ſelber etwas ſucht, um da endgültig ſtehen zu bleiben. Aber gerade dadurch gewinnen ſie das wahre Gute, das Gute durch Mittheilung, von dem es heißt: „Und Gott ſah, daß alles gut war.“

Das Waſſer iſt rein, klar, friſch, leicht beweglich! Iſt es dies Alles nur deßhalb, damit es die zu ſeiner eigenen Vollkommenheit erfordernden Eigenſchaften habe? „Rein!“ ſagt es. „Ich bin nicht für mich. Meine Güte beſteht nicht darin, daß ich die meinem Weſen dienenden Vorzüge beſitze. Durch dieſe Eigenſchaften aber werde ich erſtrebenswert. Andere verlangen nach mir und werden thätig um meinethwillen. Als Glied des Ganzen habe ich dieſe Vorzüge.“

In der Natur iſt alles mit Freuden thätig, weil alles Naturnotwendige von der Freude kommt. Die Natur verachtet ihre Ruhe; ſie iſt angezogen in ihrer ganzen natürlichen Reigung von einem anderen Sein. Mit Freuden ſtürzt der Strom berghoch herunter, ſtößt ſeine gewaltigen Fluten durch Flur und Feld und verliert ſich, nachdem er noch einmal gleichſam ſeine ganze Größe gezeigt, in den Ocean.

Er iſt zufrieden, ſeine Pflicht gethan zu haben, wenn auch ſein ganzer Beſtand gewiſſermaßen spurlos in die Unermeßlichkeit der Meeresfluten verſchwindet. Er hat erfreut durch ſeine Schönheit die Augen des Beſchauers; er hat Flur und Feld fruchtbar gemacht und noch vor ſeinem Ende hat er beide Arten Güte in beſonders hohem Grade beſeſſen. Aber auch in ſich ſelber wie geordnet war ſein Lauf, ſeine Waſſermaſſen wie regelmäßig zuſammengeſetzt, mit welcher Geduld trug er die Laſten, die man ihm anvertraute!

Die eine Subſtanz iſt innerhalb der Welt nur ein Glied; und ſie ſteht nur feſt kraft der Verbindung mit den anderen. Scheint nicht der hehre Wald ſeine kraftvolle Schönheit gleichſam zu fühlen! Wie ruhmgekrönte Rieſen ragen ſeine Bäume faſt in das Firmament hinein; wie ein Dom wölbt es ſich in ihm über dem Haupte des Wanderers; wie im trauten Heim ſingen da die Vögel, graſen die Hirſche, brummen die Käſer; welche majehätige Ordnung in ſeinem Samen, in ſeinem Wachſtum, in ſeinen Früchten! Aber auch er, der ſchöne Wald, lebt davon, daß er begehrtenswert, daß er nützlich, daß er angenehm iſt für Menſchen, Tiere und Pflanzen. Ohne dieſes Begehrtenswerte geht er ſelber unter.

Die Schöpfung vollendet ſich in ſich ſelber eben deßhalb, weil die eine Kreatur gemäß ihrer innerſten Natur und deßhalb von Herzen gern danach ſtrebt, der anderen zu nützen. Mit Aufwand aller Kraft wächſt die Pflanze. Warum? Damit ſie zur Nahrung diene. Und niemand trauert über ihren Untergang. Das iſt kein Tod, das iſt Freude, wenn geerntet wird. Denn dieſes iſt eben ein Gut auch für die Pflanze, daß ſie begehrtenswert, daß ſie anderen nützlich, daß ſie ein Glied in der Kette des Ganzen iſt. Darum hat ſie ihre Organe; darum nimmt ſie Nahrung; darum hat

ihr der Schöpfer Schönheit verliehen. Jegliches Ding ist mit einer solchen Natur ausgestattet, daß dasselbe, wenn es erlaubt wäre die Worte zu gebrauchen, naturgemäß nicht sucht, was „sein beschränkter Vorteil erfordert, sondern was zum Besten des anderen Seins dient“. Nichts ist auf sich angewiesen gut. Gott allein ist für sich gut. Er allein muß Sich selber wohlgefallen. Und weil Er das Princip alles Seins ist, so ist alles Andere gut, soweit es von Ihm es hat, gut zu sein. Und es nimmt in dem Grade daran teil gut zu sein, wie es infolge seiner Vorzüge als Ziel des Strebens von seiten anderen Seins dasteht. Das eine dient in der Schöpfung dem anderen; und alles zusammen wird in der Hand der menschlichen Vernunft geleitet zum Urquell und verbunden in der Gnade und später in der Herrlichkeit mit dem Urgute. „In der Vernunft seiner Hände, d. h. dessen, was Er gewirkt, geleitete Er sie,“ sagt der Psalm 77. Da ist es Zeit zu sagen: „Und Gott sah, daß alles sehr gut war,“ nämlich in die gegenseitige Liebe und Anhänglichkeit getaucht, so daß die Herrlichkeit der ewig wirkenden Güte überall durchscheint und so „Gott alles in allem“ vor aller Augen in seiner Güte sichtbar ist.

Ein so aufgefaßtes Gute im allgemeinen, wo das Gute der Anstoß zu lebendiger freudiger Thätigkeit, von der Verbindung des einen mit dem anderen und des Ganzen mit Gott ist, ein solches Gute beschreibt Thomas in den folgenden Artikeln:

Erster Artikel.

Gut ist nichts anderes als was begehrenswert ist.

Es entsteht hier zunächst die Frage, ob das Gute ein und dasselbe sei dem wirklichen Sein nach wie das Sein der Existenz; ob also ein Ding dadurch selbst schon, daß es existiert, auch gut sei.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein. Es scheint nämlich, daß nach der einen Seite der Wirklichkeit das Ding ist und daß es nach einer anderen gut ist. Denn:

I. Boëtius sagt: „Ich schaue in den Dingen etwas anderes als Grund, daß sie sind und etwas anderes als Grund, daß sie gut sind.“ Eine andere Wirklichkeit im Dinge ist deshalb das Gute und eine andere das Sein.

II. „Gut wird etwas genannt, wenn der innere Wesensgrund das Sein ist,“ heißt es im Buche de causis. Nichts jedoch ist der Wesensgrund seiner selbst im Bereiche des Geschöpflichen. Also darf nicht die Existenz als solche zugleich die Wirklichkeit des Guten sein.

III. Gut kann etwas mehr oder minder sein. Die Existenz aber hat ein Ding oder hat sie nicht; da besteht kein mehr und minder. Gut und Existenz ist also für die Wirklichkeit nicht gleichbedeutend.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (doctrina christ. lib. I. c. 32): „So weit wir sind, sind wir gut.“

b) Ich antworte, daß „Gutsein“ und „Existieren“ der Wirklichkeit nach ein und dasselbe sind; nur die Vernunft macht da einen Unterschied. Denn daß etwas „gut“ ist; dafür ist der Grund dies, daß es „begehrenswert“ erscheint; weil, wie Aristoteles sagt (I. Ethic.), „gut ist, wonach alles sich sehnt.“ Offenbar aber ist etwas insoweit begehrenswert als es vollendet ist; denn jedes Ding will seine eigene Vollendung, begehrt also nach dem, wodurch

es vollendet werden kann. In soweit aber ist etwas vollendet, inwieweit es tatsächliche Wirklichkeit hat. Denn kein Ding kann ein anderes in seinem Bereiche vollenden, welches nicht selber die vom Gewirkten erforderte Vollendung besitzt. Also ist etwas in soweit offenbar gut, inwieweit es Sein hat. Das Sein nämlich ist nichts anderes, als die tatsächliche Wirklichkeit eines jeden Dinges; wie früher erklärt worden. (Kap. 3. Art. 4.; Kap. 4. Art. 1.) Also ist dem wirklichen Sein nach das Gute und die tatsächliche Existenz ein und dasselbe. Jedoch besagt der Ausdruck „gut“, daß dieses Sein begehrenswert ist, somit zu anderem Sein in Beziehung steht; und das besagt der Ausdruck „Sein“ oder „Existenz“ nicht.

c) Demnach erklärt sich die Stelle aus Boetius. Denn nicht in derselben Weise wird etwas „gut“ genannt, wie von ihm das „Sein“ ausgesagt wird. „Sein“ nämlich besagt, daß etwas irgendwie tatsächlich bestesse. Das Tatsächliche aber steht gegenüber dem bloßen Vermögen. Danach also wird von etwas ausgesagt, es sei, wonach es in erster Linie sich unterscheidet vom reinen Vermögen, etwas zu werden. In erster Linie aber wird etwas aus dem Zustande eines reinen Vermögens entfernt durch das Sein, welches der substantialen Form im Dinge, also dem inneren Wesen folgt. Dadurch z. B. daß der einzelne Mensch das Wesen „Mensch“ hat, wird bewirkt, daß einfach und ohne weitere Umfchweife ausgesagt wird: der Mensch ist; denn in diesem Falle besteht nicht ein bloßes Vermögen mehr, Mensch zu werden. Was dann zu diesem einfachen Sein des Menschen noch hinzukommt; danach erhält der Mensch kein anderes Wesenssein; sondern er hat dann nur noch ein weiteres Sein nach einer anderen Richtung hin. Das „Menschsein“ bleibt aber die innere Grundlage. Wird gefragt, was er ist, so wird geantwortet, er ist Mensch, wenn er auch dazu noch weiß ist oder schwarz, weise oder dumm. Alle diese weiteren Zusätze ändern nichts daran, daß er immer einfach „Mensch“ ist, was er von Anfang war, seit er das Sein der Existenz hatte. Gemäß diesem Anfang ist somit etwas.

Das Gegenteil gerade findet beim „Guten“ statt. Denn „Gutsein“ bedeutet „begehrenswert“ sein. Begehrenswert sein aber kann nichts als dasjenige, was entsprechende Vollendung hat. Denn da jedes Ding seine eigene Vollendung will, so begehrt es nur nach dem, wovon diese Vollendung ausgehen kann, also nach dem, was bereits entsprechend vollendet ist. Vollendet sein aber und demgemäß begehrt werden, das hat nicht den Charakter des Anfangs, sondern des Endes, des Letzten.

Das also wird einfach und ohne weiteres „gut“ genannt, was endgültig vollendet ist. Was aber noch nicht an das Ende seiner Vollendung gekommen, mag es auch eine gewisse Vollendung besitzen, das wird nicht einfach und ohne weiteres „gut“ genannt, sondern es ist „gut“ nur nach einer gewissen Richtung und bis zu einem gewissen Grade, also mit Einschränkung, unter Bedingung.

Sonach wird von etwas einfach und ohne weiteres das „Sein“ ausgesagt gemäß seiner Wesensform, durch welche es vom einfachen Vermögen, etwas zu werden, von vornherein entfernt worden und nun auf einer gewissen Seinsstufe wirklich existiert. Gemäß dieser selben Wesensform aber wird etwas „gut“ genannt nicht einfach und ohne weiteres, sondern nur in gewisser Weise mit gewissen Zusätzen. „Mensch“ z. B. wird vom eintägigen Kinde einfach und ohne weiteres ausgesagt; aber „gut“ oder „vollendet“ nur nach Umständen, nämlich in soweit dem Kinde nichts fehlt zum einfachen und reinen Menschsein. „Gut“ aber ohne Bedingung

wird etwas genannt, was an das Ende der Entwicklung gekommen, was allseitig vollendet ist und zwar wird es dann einfach und ohne weiteres „gut“ genannt. Dagegen ist diese letzte Vollendung wieder nur ein gewisses, bedingtes Sein, was da zum einfachen, zu Grunde liegenden Wesenssein später hinzutritt. Ist der Mensch tugendhaft, weise, stark, angesehen zc., so heißt es einfach: er ist gut. Nach diesem selben Maßstabe wird aber nicht ausgesagt einfach: er ist Mensch; sondern mit dem Zusatz: er ist ein weiser zc. Mensch.

Boëtius kann seine Worte sonach mit Recht gebrauchen: „Ich sehe etwas anderes als Grund der einfachen Behauptung: es ist,“ des Seins, der Existenz; nämlich das Wesen als das erste, wonach etwas tatsächlich als seiend ausgesagt wird; — und „ich sehe etwas anderes als Grund der einfachen Aussage: gut“, vollendet; nämlich den letzten Akt, die Vollendung.

II. Danach ist auch der Ausdruck des lib. de causis zu verstehen. Das letzte Sein, der letzte Akt ist der Grund, daß man einfach sagt: gut ist es.

III. „Mehr oder minder gut“ wird ausgesagt, nicht als ob das Wesen sich änderte, sondern weil zum Wesen, also zum ersten Seinsakt, wonach ausgesagt wird: es ist; mehr oder minder große Vollendung, also vollendendes Sein hinzutritt; z. B. Wissenschaft oder Tugend.

Zweiter Artikel.

Gemäß der Auffassung der Vernunft ist „Sein“ früher, als das „Gute“.

a) I. Gegen diese Behauptung scheint Dionysius zu sein, welcher (de div. nom. cap. 5.) unter den Namen Gottes den Namen „der Gute“ früher setzt als den des „Seienden“. Den Namen aber wird die Stelle angewiesen gemäß der Auffassung. Also sagt die Vernunft zuerst das „Gute“ auf und dann das „Sein“.

II. Jenes ist gemäß der Auffassung der Vernunft früher, was auf einen weiteren Umfang sich erstreckt. Das „Gute“ aber erstreckt sich auf einen weiteren Umfang als das „Sein“. Denn „es erstreckt sich“ nach Dionysius (l. c.) „auf Seiendes und Nichtseiendes“. Also wird das „Gute“ früher ausgesagt als das „Sein“.

III. Nicht nur „Sein“ ist begehrenswert, sondern auch „Leben“, „Weise sein“ zc. Also scheint das Gute das Allgemeinere zu sein und das Sein nur eine einzelne Gattung in der gemeinsamen Art „Gut“. Das Allgemeinere ist aber für die Vernunft früher und bekannter, als das mehr Besondere. Zudem ist auch das Nichtsein manchmal begehrenswert. (Matth. 26, 24.)

Auf der anderen Seite sagt der lib. de causis (prop. IV.): „Das Erste im Beschaffenen ist das Sein.“

b) Ich antworte, daß „Sein“ der Auffassung der Vernunft nach früher ist als das „Gute“. Was nämlich für einen Seinsgrund der Name bezeichnet, das ist nichts anderes, als was die Vernunft von der Sache auffaßt und durch die Stimme ausdrückt. Das also ist dem objektiven Seinsgrunde nach früher, was früher in der Auffassung der Vernunft ist. Früher aber ist in der Auffassung der Vernunft das „Sein“, denn insofern

ist jegliches Ding erkennbar (9. Metaph.), als es tatsächliches Sein hat. Daher ist das „Sein“ der eigenste Gegenstand der Vernunft und ist das Ersterkennbare, auf Grund dessen erst Anderes erkennbar ist; wie etwa der Ton das Ersthörbare ist oder wie zuerst die Farbe sichtbar ist und auf Grund derselben nur der Körper. So also ist dem objektiven Seinsgrunde nach und demgemäß in der Auffassung der Vernunft früher das „Sein“ wie das „Gute“.

c) I. Die Stelle aus Dionysius erklärt sich daraus, daß dieser heilige Vater die göttlichen Namen auseinandersetzt, insofern sie Gott betreffen als wirkende Ursache des Seins. „Wir nennen Gott,“ sagt er selber, „gemäß den Kreaturen; wie wir die Ursache aus den Wirkungen heraus mit Namen belegen.“ Das „Gute“ aber, da seinen inneren formalen Seinsgrund der Charakter des Begehrten bildet, trägt in sich den Grund für die Zweckursache. Nun handelt aber der Wirkende immer nach einem Zwecke; und erst von dem Wirkenden hängt ab die Verbindung des Stoffes mit der Form, also die Bildung des Wesens. Sonach ist im Verursachen der Zweck die erste Ursache, die Einwirkung des Verursachenden die zweite und dann folgt erst die Form oder das Wesen in der Wirkung, welches aber dann von der Vernunft, sobald einmal die Wirkung existiert, gemäß dem tatsächlichen Sein der Existenz zuerst aufgefaßt wird. Deshalb also setzt Dionysius unter den Namen, welche die göttliche Ursächlichkeit bezeichnen, an erster Stelle den des „Guten“; denn der Zweck ist für den Verursachenden das Erstbewegende.

Zudem kann noch gesagt werden, daß nach den Platonikern (cf. „Natur, Vernunft, Gott“, Kap. 3, §. 2), welche im Urstoffe nicht unterschieden zwischen dem Mangel an jeder Form, also der Privation — und dem positiven Vermögen, etwas zu werden, und die somit den Urstoff als „Richtsein“ bezeichneten, die Mitteilung des „Guten“ sich weiter erstreckt als das „Sein“; denn dieser Urstoff, *materia prima*, nimmt am „Guten“ teil, aber nicht am Sein.

II. Daraus ergibt sich zugleich die Antwort auf den zweiten Einwand. Oder es kann gesagt werden, daß das „Gute“ sich weiter erstreckt als das „Sein“; nicht zwar in der Aussage (um die allein es sich hier handelt, denn es wird gefragt, was in der Auffassung der Vernunft, die ja bestehende Dinge zunächst zum Gegenstande hat, früher ist: das „Gute“ oder das „Sein“); sondern in der Verursachung. Wir müssen dann aber unter dem Nichtseienden nicht das verstehen, was in keiner Weise Sein hat, sondern was nur im Zustande des reinen Vermögens ist. Denn das Gute fällt mit dem inneren Grunde des Zweckes zusammen; zum Zwecke aber geordnet ist nicht nur das Existierende, sondern auch die Potenz dafür. Das Sein aber ist nur innerer Grund für die Existenz der Wesensform, sei es im Wesen selber, sei es in den Exemplarideen.

III. „Richtsein“ ist nicht an und für sich begehrenswert; sondern höchstens, insofern es als Entfernung eines Übels geedeutet wird. Das „Richtsein“ wird also dann nur nebenbei begehrt; was wahrhaft und direkt begehrt wird, ist das Sein, dessen das vorhandene Übel beraubt. Ebenso wird Leben, Weisheit etc. begehrt, insofern dies ein tatsächliches Sein hat; also ist immer ein gewisses Sein Gegenstand des Begehrens und mithin gut. Und somit ist nichts gut als das Sein.

Dritter Artikel.

Alles Sein ist, soweit es ist, gut.

a) Es scheint unmöglich, daß alles, was Sein hat, gut ist; und zwar aus vier Gründen:

I. „Gutsein“ fügt, wenn auch nur nach der Auffassung der Vernunft, etwas hinzu zum „Sein“. Alle Zusätze zum „Sein“ aber schränken dasselbe auf etwas Bestimmtes ein, wie z. B. der Zusatz: Substanz, Umfang, Eigenschaft zc. Das „Gutsein“ beschränkt somit das „Sein“. Es giebt also ein Sein, was nicht gut ist; sowie es ein Sein giebt, was nicht Substanz oder Eigenschaft oder Umfang ist.

II. Rein Übel kann ein Gut sein. Isaías (5, 20.) aber sagt: „Wehe euch, die ihr das Gute als Übel bezeichnet und das Übel als etwas Gutes.“ Es giebt sonach ein Sein, das Übel genannt wird. Nicht alles Sein ist also gut.

III. „Gutsein“ will heißen begehrenswert sein. Der Urstoff, die *materia prima*, aber ist nicht begehrenswert (cf. „Natur, Vernunft, Gott“, Kap. 3. §. 2. Nr. 70—75), sondern hat nur Vermögen, um etwas zu werden; begehrt also vielmehr nur selber. Es ist also der Urstoff kein „Gut“.

IV. „Den mathematischen Größen wohnt nicht der Charakter des „Gutsein“ inne;“ sagt Aristoteles (III. Metaph.). Solche Größen sind doch aber; sonst gäbe es über sie keine Wissenschaft. Also besteht ein Sein, was nicht gut ist.

Auf der anderen Seite sagt Paulus: „Jedliche Kreatur ist gut.“ (1. Timoth. 4.) Jegliches Sein aber, was nicht Gott ist, ist eine Kreatur. Also alles Sein ist gut.

b) Ich antworte, daß jegliches Sein, insoweit es Sein hat, thatsächlich besteht und somit demgemäß vollendet ist. Denn jegliche wirkliche Thätigkeit ist immerdar eine gewisse Vollendung. Was aber vollendet ist, hat insoweit den Charakter des Begehrenswerten und Guten. Also ist jegliches Sein, insoweit es Sein hat, gut.

c) I. Zwischen solchen Zusätzen zum Sein, welche von einer Substanz oder einer Eigenschaft oder dem Umfange zc. herrühren — und dem Zufage, den das „Gutsein“ zum „Sein“ hinzufügt, ist ein großer Unterschied. Denn die erstgenannte Art von Zusätzen schränken das Sein ein, indem sie dasselbe auf eine gewisse Natur oder Wesenheit anwenden. — So aber ist der Zusatz: „Gutsein“ nicht zu verstehen. Derselbe besagt nur, daß das Sein seiner Natur nach als Sein den Grund des „Begehrenswerten“, nämlich das Vollendete in sich hat, insoweit es thatsächlich und nicht bloß im Zustande des Vermögens ist. Das kommt dem Sein also zu, in welcher Substanz, Eigenschaft zc. es auch immer sich finde. Somit wird durch das „Gute“ das „Sein“ keineswegs eingeschränkt.

II. Rein Sein ist ein Übel, insoweit es Sein hat, sondern insoweit es ein Sein entbehrt, was ihm zukommen müßte. Ein Mensch wird z. B. schlecht genannt, nicht insoweit er Mensch ist, sondern insoweit er der Tugend entbehrt, die er eigentlich haben müßte. Ein Auge ist krank, nicht insofern dasselbe sieht, sondern insofern seiner Schärfe etwas fehlt.

III. Der Urstoff ist ein Sein nur dem Vermögen nach, weil er nur

etwas zu werden vermag und nichts Bestimmtes ist; also ist er auch ein „Gut“ nur dem Vermögen nach. Oder nach den Platonikern kann geantwortet werden, daß der Urstoff wohl ein „Nichtsein“ sei, weil er mit dem Mangel an wirklichem Sein verbunden ist; jedoch eine gewisse Mittheilung des „Guten“ in sich trägt, insofern er Beziehung zum „Guten“ hat. Deshalb gebührt es ihm nicht, begehrenswert zu sein, sondern vielmehr bedarf er des Wirklichseins.

IV. Die mathematischen Größen bestehen nicht für sich, getrennt von der Vernunft, in der positiven Wirklichkeit. Und wenn sie für sich beständen, so wären sie „gut;“ denn sie hätten „Sein“. Sie sind vielmehr nur gemäß der Vernunft und sehen ab von der positiv wirklichen Bewegung und vom Stoffe; und somit sehen sie auch ab vom Zweckgrunde, um dessentwillen ja eben die Bewegung im Stoffe stattfindet. Darum besteht in ihnen kein „Gutsein“. Und das ist gar nicht unzutraglich, daß in einem Sein, das da rein Erzeugnis der Vernunft ist und in der Vernunft allein vorhanden ist, kein „Gutsein“ sich findet. Denn die Auffassung der Vernunft und somit der objektive Seinsgrund für das „Sein“ ist früher als die für das „Gutsein“.

Vierter Artikel.

Das Gute in seinem Verhältnisse zum Zweckgrunde.

a) Es scheint nicht anzugehen, daß das Gute den Grund für die Zweckrichtung in sich trage. Denn

I. Dionysius sagt: „Das Gute wird gelobt als etwas Schönes“ (de div. nom. 4.). Das Schöne hat aber vielmehr innere Beziehung zur Formalursache, zum inneren Wesen des Dinges wie zum Zwecke. Das Gute hätte also viel mehr Beziehung zur Formalursache, die innerhalb des Dinges selbst steht, wie zur Zweckrichtung.

II. Das Gute ist der Anstoß für die Ausbreitung seines Seins, wie dies wieder aus Dionysius (de div. nom. 4.) geschlossen wird; denn er sagt, daß alles, was besteht, vom Guten kommt. Danach wäre also das Gute vielmehr in innerer Beziehung zur wirkenden Ursache.

III. Desgleichen schreibt Augustin (I. de doct. christ. c. 31.): „Weil Gott gut ist, sind wir.“ Von Gott aber sind wir ausgegangen, wie aus der wirkenden Ursache. Also wäre danach das Gute wiederum vielmehr die wirkende als die Zweckursache.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (II. Phys.): „Jenes, um dessentwillen etwas ist, das ist wie die Zweckursache und wie das Gute für das andere;“ wonach das Gute den maßgebenden Grund enthielte für die Zweckursache.

b) Ich antworte, daß, da das Gute nichts anderes ist als das, wonach alle Dinge streben, dies aber der Grund ist für die einzelne Zweckrichtung, offenbar das Gute den Grund für die Zweckursache in sich enthält. Jedoch bildet für das Wesen des „Gutsein“ die notwendige Voraussetzung das Wesen der wirkenden Ursache und das der Formalursache. Denn wir sehen, daß jenes Element, welches das erste beim Verursachen ist, als das zuletzt eintretende im Verursachten, in der Wirkung besteht. Das Feuer z. B. wärmt zuerst, ehe es in anderes Sein seine Form einprägt, ehe es also

verbrennt; während doch im Feuer selbst die Wärme erst folgt aus der substantialen Form des Feuers, und somit da, in der Ursache selber, nach dem Feuer ist.

Im Verursachen aber findet sich zuerst das Gute oder Begehrtswerte und der Zweck, der die einwirkende Ursache zum Handeln antreibt; an zweiter Stelle kommt die Einwirkung selber, welche auf das Hervorbringen der bestimmten Form gerichtet ist; und endlich ist diese letztere wirklich vorhanden; es besteht also das ihr entsprechende Wesen. Sonach muß im Verursachten die Reihenfolge die umgekehrte sein. An erster Stelle tritt da auf die Form oder das Wesen, mit anderen Worten das Formalprincip, durch welches das betreffende Ding sein bestimmtes Sein hat. An zweiter Stelle kommt die einwirkende Kraft, gemäß dem daß sie thatsächlich im Sein entsprechend vollendet ist, wie es sich der wirkenden Ursache gebührt; denn jegliches Ding ist dann vollendet, wenn es ein sich selber ähnliches erzeugen kann. Endlich folgt der Grund dafür, daß das Ding in sich Güte hat, worauf im betreffenden Sein sich die Vollendung gründet.

c) Daraus ergibt sich die Lösung der entgegengestellten Schwierigkeiten.

I. „Schönsein“ und „Gutsein“ ist, soweit das einzelne Subjekt dafür in Frage kommt, dasselbe; denn beide Eigenschaften sind in ein und derselben Wirklichkeit begründet; nämlich in der inneren Wesensform des fraglichen Seins, welches davon der Träger oder das Subjekt ist. Und demgemäß wird das Gute gepriesen als etwas Schönes. Im thatsächlichen Sein ist da kein Unterschied. Nach der Auffassung der Vernunft aber besteht ein solcher. Denn das Gute hat Beziehung zum Begehungsvermögen und somit ist es der innere Grund für die Zweckrichtung; nämlich das Begehren ist gleichsam eine Bewegung zur begehrten Sache hin. Das Schöne aber hat Beziehung zur Erkenntnis kraft. Schön wird ja genannt, was, wenn es gesehen wird, gefällt. Es besteht das Schöne deshalb im gebührenden Verhältnisse der Teile zu einander. Denn die Sinne gefallen sich in Dingen, welche gebührende Proportionen in ihren Teilen haben, wie in dem, was mit ihnen Ähnlichkeit hat; ist ja doch auch der Sinn in gewisser Weise Vernunft, sowie jede Erkenntnis kraft überhaupt. Und weil nun jegliche Kenntnis auf Ähnlichmachung beruht, die Ähnlichkeit aber (cf. oben) sich im eigentlichsten Sinne auf die Form, das Wesen bezieht; deshalb gehört das Schöne recht eigentlich zur Formalursache.

II. Daß das Gute der Anstoß für die Ausbreitung des Seins ist, dem es zugehört, kommt daher, weil es dazu bewegt, daß es erstrebt und erreicht werde; in der Weise nämlich, wie dies der Zweck thut.

III. Gut wird jemand genannt, der guten Willen hat; denn mittelst des Willens gebrauchen wir die Fähigkeiten, welche wir in uns haben. Deshalb nennt man nicht einen Menschen gut, der eine gute Vernunft hat, sondern der einen guten Willen besitzt. Der Wille nun hat Beziehung zur Zweckursache als zu seinem eigentlichsten Gegenstande, wie das Auge zu den Farben. Wenn also Augustin sagt: „Weil Gott gut ist, deshalb sind wir;“ so ist dies auf die Zweckursache zu beziehen.

Fünfter Artikel.

Das Wesen oder der innere Seinsgrund des Guten besteht: 1. in der Seinsweise, 2. in der inneren Seinsform, 3. in der Ordnung.

a) Dies scheint nicht so zu sein. Denn:

I. „Gutsein“ und „Sein“ unterscheiden sich gemäß der Auffassung der Vernunft. Alle diese drei Seinsarten: Maß, Form, Ordnung scheinen nun in der Auffassung des „Seins“ eingeschlossen zu sein. Denn Sap. 11, 21. heißt es: „Alles hast Du in Zahl, Gewicht und Maß eingerichtet;“ welche drei Elemente offenbar vielmehr zum „Sein“ gehören als zum „Gutsein“. Auf diese drei Elemente aber führt Augustin die oben genannten zurück, wenn er sagt (4. sup. Gen. ad litt. c. 3.): „Das Maß weist jedem Dinge die Seinsweise an; die Zahl bietet jedem Dinge die entsprechende Seinsform; das Gewicht zieht alle Dinge zur ruhigen Ordnung und zur Beharrlichkeit hin.“ Also gehören die drei fraglichen Elemente vielmehr in das Bereich des Seins als des Guten.

II. Die Seinsweise, die innere Seinsform und die Ordnung sind selber wieder etwas Gutes. Besteht also der Seinsgrund oder das Wesen des Guten in diesen drei Elementen, so müßte die Seinsweise wieder diese drei Elemente, — und dasselbe gilt von der Seinsform und der Ordnung — in sich enthalten; und so ginge es ohne Grenzen weiter.

III. Das Übel ist der Mangel an der gebührenden Seinsweise, Form und Ordnung. Das Übel hebt aber nicht vollständig das Gute auf. Also besteht letzteres nicht in diesen drei Elementen.

IV. Worin so recht eigentlich der Seinsgrund des Guten besteht, das kann niemals ein Übel genannt werden. Man spricht aber von einer schlechten Seinsweise, einer schlechten Form und Ordnung. Also besteht darin nicht das Gute.

V. Seinsweise, Form und Ordnung werden verursacht durch Maß, Zahl und Gewicht, wie Augustin oben hervorhob. Nicht alles, was gut ist, besitzt aber Maß, Zahl und Gewicht. Denn Ambrosius sagt (1. Hexaem. c. 9.): „Die Natur des Lichtes ist es, daß es nicht in Zahl, Gewicht und Maß geschaffen worden.“

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de natura boni c. 3.): „Diese drei Dinge: Seinsweise, Form und Ordnung sind in den geschaffenen Dingen gleichsam das Gute im allgemeinen. Und so ist da, wo sie groß sind, das Gute groß; wo sie klein, ist auch dieses klein; wo sie gar nicht sind, da ist kein Gut. Das könnte Augustin nicht sagen, wenn diese drei Elemente nicht der innere Seinsgrund des Guten wären.

b) Ich antworte, daß jegliches Ding als ein gutes bezeichnet wird, insofern es vollendet ist; denn demgemäß ist es begehrenswert. Vollendet aber wird etwas genannt, dem der besondern Art seines Seins gemäß nichts an der Vollkommenheit fehlt. Da nun aber jedes Ding, was auch immer es ist, auf Grund und nach Maßgabe seiner Wesensform ist; wie der einzelne Mensch z. B. das was er ist nur nach der Richtschnur seines Wesens „Mensch“ ist; und die Wesensform manches erfordert als Voraussetzung für ihr Sein und anderes als notwendige Folge, so muß, damit ein Ding vollendet und demnach gut sei, dasselbe 1. die Wesensform selbst haben;

2. das, was als Voraussetzung für deren Eintritt erfordert wird; 3. das, was selbiger mit Notwendigkeit folgt. Als Voraussetzung nun ist erforderlich die richtige Abmessung oder Bestimmung der Materialprincipien, wie z. B. die Abmessung des Marmors für das Einprägen der Form des „Zeus“ und ebenso die Abmessung der von außen her einwirkenden Principien, wie im gegebenen Beispiele die Vorbereitung der Werkzeuge; — und das wird bezeichnet durch den Ausdruck: „modus“, „Seinsweise“; denn zwei Menschen, welche beide die Wesensform „Mensch“ haben, sind oft gewaltig verschieden in der Seinsweise.

Die „Form“ aber selbst, welche unter der angegebenen Voraussetzung zum Dasein gelangt, heißt „species“ oder Wesen, denn kraft der Wesensform wird jegliches Ding einer bestimmten Gattung zugeteilt. Und deshalb wird gesagt, daß die Zahl der Form entspricht und sie darbietet (cf. oben Augustin); denn die Begriffe, durch welche die Gattungen wiedergegeben werden, sind wie die Zahlen. (8 Metaph.) Wie nämlich bei den Zahlen die Hinzufügung einer Einheit oder das Hinwegnehmen derselben die Art der Zahl verändert, so verändert in den Begriffsbestimmungen das Hinzufügen einer „Differenz“ wie z. B. „vernünftig“ zu „sinnbegabt“, oder deren Hinwegnehmen die Gattung.

Der Wesensform aber folgt die Hinneigung zum Zweck; entweder zur Thätigkeit oder zu ähnlichem. Denn jegliches Ding strebt, soweit es thatsächliches Sein hat, nach dem, was ihm die Vollendung sichert, gemäß seiner Wesenheit. Und das wird bezeichnet durch die Ausdrücke: Gewicht und Ordnung. Sonach besteht der Seinsgrund des Guten, soweit dieses Vollendung besagt, in der Seinsweise, Form und Ordnung.

Danach erheben sich leicht die Einwände.

c) I. Der erste berücksichtigt nicht, daß diese drei Elemente wohl zum „Sein“ gehören, und ihm folgen, aber nur insoweit als dieses „Sein“ vollendet oder thatsächlich ist; und demgemäß ist dasselbe eben gut.

II. Der zweite Einwurf übersieht, in welcher Weise diese drei Elemente als „gut“ oder auch als im Sein befindlich bezeichnet werden; nicht nämlich als ob sie selber für sich beständen und so eigenes Sein hätten; sondern weil vermittelt ihrer andere Dinge gut sind und sind. Deshalb dürfen sie keineswegs wieder andere Elemente voraussetzen, durch welche sie „gut“ wären. So wird die weiße Farbe nicht deshalb als ein Sein bezeichnet, weil sie etwa durch etwas Anderes selbständiges Sein hätte; sondern weil durch sie etwas ein zufälliges Sein hat, nämlich der weiße Gegenstand.

III. Jegliches Sein hält sich an eine innere maßgebende Form; und deshalb wird gemäß jeglicher Art von Sein eine Seinsweise, eine Form und Ordnung gewonnen. So hat der Mensch diese drei Elemente, soweit er Mensch ist. Er hat sie auch, soweit er weiß ist. Ebenso hat er sie wieder, insofern er tugendhaft, weise u. s. w. ist. Nun beraubt das Übel eines gewissen Seins nur; wie z. B. die Blindheit der Sehkraft beraubt. Es nimmt somit nicht alle Seinsweise, Form und Ordnung hinweg, sondern nur jenes Maß, welches das entsprechend mangelnde Sein begleitet hatte; also im gegebenen Beispiele nur jene Seinsweise, Form und Ordnung, welche der Sehkraft gefolgt war. Alle übrige bleibt bestehen.

IV. Es wird von schlechter Seinsweise, Form und Ordnung gesprochen, nicht als ob diese drei Elemente selber schlecht sein könnten; sondern entweder weil sie in geringerem Maße vorhanden sind als sie sein sollten,

oder weil sie bei Dingen sind, zu welchen sie nicht gehören; oder weil sie unpassend und unproportioniert sind.

V. Die Kraft des Lichtes erstreckt sich auf alles Körperliche insgesamt; und deshalb wird im Verhältnisse zu diesem Körperlichen gesagt, das Licht sei ohne Zahl, Gewicht und Maß, nämlich von den sichtbaren Kreaturen aus angesehen.

Sechster Artikel.

Das Gute wird zweckmäßig eingeteilt in das Anständige, Nützliche und Ergöbliche.

a) I. Gegen diese Einteilung scheint Aristoteles (I. Ethic. c. 6.) zu sein; denn er sagt, das Gute werde eingeteilt nach den zehn Prädicamenten. Die drei hier angegebenen Glieder des Guten können aber in ein und demselben Prädicamente sich finden; wie z. B. in dem der „Substanz“.

II. Wird eine „Art“ durch Gattungen geteilt, wie die „Art“ sinnbegabt durch die Gattungen: vernünftig und unvernünftig; so sind diese letzteren einander entgegengesetzt. Diese drei Glieder des Guten aber sind sich nicht einander entgegengesetzt; da vieles Anständige auch nützlich ist; und nichts Unanständiges oder Unehrbares wirklichen Nutzen gewährt.

III. Wo eines wegen des anderen aufgeführt wird; da ist am Ende nur eines. Das Nützliche aber ist kein Gut, außer wenn es dem Ergözen dient oder dem Anstande. Also darf gar nicht das Nützliche ein eigenes Glied sein in der Einteilung des Guten.

Auf der anderen Seite gebraucht Ambrosius (lib. I. de off. c. 9.) diese Einteilung.

b) Ich antworte, daß die erwähnte Einteilung zwar auf den ersten Blick nur eigen erscheint dem Guten, wie es der menschlichen Natur entspricht. Wer aber tiefer dieselbe erforscht, wird finden, daß sie dem „Guten“ an sich angepaßt ist, insoweit dieses wirklich „Gutes“ ist. Denn das Gute ist überhaupt etwas, weil es begehrenswert und demgemäß der Zielpunkt der Bewegung des Begehrens ist. Die Art und Weise der Begrenzung einer solchen Bewegung kann aber erwogen werden auf Grund der körperlichen Bewegung von Ort zu Ort. Letztere wird ohne weitere Bedingung begrenzt durch den schließlichen Zielpunkt. Sie kann aber auch zeitweise mit Rücksicht auf gewisse Umstände begrenzt sein durch einen Zwischen-Zielpunkt, der etwa in der Mitte liegt; wie wenn jemand, der eine Tagreise macht, sich ausruht zur Mittagszeit. Dieser Zwischen-Zielpunkt würde einen Teil der örtlichen Bewegung begrenzen; der eigentliche Zielpunkt jedoch die ganze. Nun kann auch noch dieser eigentliche Zielpunkt für das ganze Begehren in doppelter Weise aufgefaßt werden: entweder als die Sache selbst, zu der man will; mag dies ein Ort sein oder eine Form, die man haben möchte; oder auch als die Ruhe an diesem Orte oder im Besitze dieser Form.

So also würde, wenn wir zur Bewegung des Begehrens uns wenden, „nützlich“ genannt werden: der Zwischen-Zielpunkt, oder jenes Gut, welches man nur erstrebt behufs des Besizes eines anderen. Die Sache aber, welche das ganze Begehren als schließlicher Zielpunkt begrenzt, wäre als „anständig“ oder „ehrbär“ zu bezeichnen. Speciell die Ruhe im Besitze dieser Sache wäre das Ergöbliche.

I. Der erste Einwurf verwechselt das „Gute“; insoweit es dem wirklichen Sein nach ein und dasselbe ist mit dem Subjekte als dem Träger, und insoweit es eine eigene Auffassung in der Vernunft zur Folge hat. In ersterem Sinne wird es geteilt durch die zehn Präbilitamente, im letzteren als eigentlich „Gutes“ wie oben.

II. Dasselbe vergißt der zweite Einwurf. Nicht die Sachen sind bei dieser Einteilung einander entgegengesetzt, sondern die Gründe oder die Auffassungen der Vernunft. Jedoch werden auch im eigentlichen Sinne ergötzlich jene Dinge genannt, welche nur deshalb begehrt werden, weil sie Freude gewähren und die übrigens nicht selten schädlich und unanständig sind. Nützlich werden jene anderen genannt, welche nur erstrebt werden, weil sie zu einem anderen Gute führen; wie die bittere Medizin. Anständig wären dann jene endlich, die wegen ihrer selbst begehrt werden.

III. Der dritte Einwurf verkennt die bestimmte Gattung dieser Einteilung. Es ist keine Einteilung, wie die der Pflanzen in ihre verschiedenen Klassen, wo in einer jeden dieser Klassen ein und dasselbe Wesen der Pflanze wiederkehrt; es ist keine *divisio univoca*. Vielmehr besteht sie nur in einer gewissen Analogie; wie etwa das „Gesunde“ vom tierischen Körper und von der Medizin ausgesagt wird; zuerst und eigentlich nämlich vom Körper, dann aber als von der Ursache des „Gesunden“, nicht im eigentlichen Sinne, von der Medizin. So wird das „Gute“ ausgesagt zuerst vom „Anständigen“, das wegen seiner selbst begehrt wird; dann vom „Ergötlichen“ und endlich vom „Nützlichen“, das den ganzen Grund des Erstrebens nicht von sich selber, sondern von einem anderen Gute hat.

Sechstes Kapitel.

Die Güte Gottes.

Überleitung.

„Preiset Gott, denn Er ist gut und in Ewigkeit währt seine Barmherzigkeit.“ Wahrlich! Jetzt erst können wir so recht aufsteigen vom Nichts der Güte, welche die Geschöpfe aus sich selbst mitbringen, zum All der Güte, welche im Schöpfer thronen und von welcher Er mit höchster Freigebigkeit theilt. „Wenn Du, o Herr, Deine Hand aufhüfst, so werden sie alle mit Gütern erfüllt.“ „Er bringt Gras hervor auf den Bergen, Kräuter den Menschen zum Dienst; den Tieren des Feltes giebt Er ihre Speise und Futter den jungen Raben, die ihn anrufen.“

Wie doch diese Gelehrten der früheren Zeiten so tief hinabstiegen in das Innere der Kreatur, um daraus wieder emporzusteigen zur Verherrlichung des Schöpfers! Je tiefer sie hinabstiegen, desto mehr finden sie als Mitgift für die Kreatur von der geschöpflichen Seite aus das Nichts; und sie haben dann ihre Freude daran, daß sie einen Gott besitzen, der so vollendet, so

voll Güte, so voll aller Fülle ist, daß er allem im Ueberflusse giebt, das Sein eines jeglichen Dinges vorbereitet, es begleitet und vollendet.

Diese Einteilung schon des Guten in Seinsweise, Form und Ordnung bietet der Vernunft des Menschen gewissermaßen eine ganze Offenbarung des Herrlichen in der Güte Gottes.

Das Geschöpf ist gut, wenn es das hat, was zur Vorbereitung seines Seins, was als Voraussetzung desselben notwendig ist. Aber kann das von ihm, vom Geschöpfe kommen? Nein. Es ist ja noch nicht. Es hat noch kein Wesen. Und doch wird diese Voraussetzung erfordert von seinem Wesen. Wie die Mutter noch vor Geburt des Kindes die Wiege und das Bettlein mit aller Sorgfalt vorbereitet, damit das Kind ihres Busens ja recht weich gebettet sei, damit es Freude habe das erste Mal, daß es die Welt erblickt; — so thut Gottes Güte mit seinen Kreaturen. Wie ist so schön vorbereitet vom Himmel aus der Boden, um das Samenkorn zu empfangen!? Die gehörige Feuchtigkeit ist in denselben gelegt; der Regen des Himmels ist bestimmt, ihn zu nähren; der Bach, der Fluß, der mächtige Strom wird ihm von seiner munteren Lebenskraft mitteilen; die Sonne steht da, um seine Entwicklung zu befördern. Und das alles ist notwendig, muß vorher geordnet sein, wenn das Samenkorn fortkommen soll. Die ewige Güte hat sich selber gleichsam die Hände gebunden; oder vielmehr, sie kann nicht machen, daß außerhalb ihrer etwas Anderes sei wie das Nichts. Jegliche Kreatur muß von ihr empfangen, was notwendig ist, auf daß sie sei; was notwendig ist, daß sie sich entwickle; was notwendig ist, daß sie vollendet werde. Wie der Boden beschaffen ist, in welchem Grade die Sonnenwärme sich geltend macht, wie kräftig die Luft wirkt, mit welcher sanften und zugleich durchdringenden Gewalt das vorbeischießende Wasser und der Regen einfließt; — davon hängt es ab, in welcher Weise das Samenkorn sein Sein offenbaren, in welcher Weise es seine Form erhalten, wie es vollendet werden wird. Aber diese Seinsweise kommt nicht von der Pflanze, die ja noch nicht ist. Gottes Güte bereitet dies alles vor vermitteltst anderer Kreaturen.

Und nun die Wesensform selber, von welcher alle Schönheit, alle Kraft, alles Wirken in der betreffenden Kreatur kommt; von der diese letztere in stets sich gleichbleibender Weise, mag die Kreatur schon groß oder noch klein, bedürftig oder reich sein, fortwährend begleitet wird?! — Kann sich die Kreatur etwa eine solche Wesensform von sich allein aus geben? Aber gerade durch diese Wesensform allein ist die Kreatur erst, kann sie wirken, steht sie als Glied dieser und nicht jener Gattung da. Es würde ja, falls diese Form von der einzelnen Kreatur käme, letztere sein, ehe sie wäre; sie würde wirken, ehe sie wirken kann. Nein; die Güte des Schöpfers verleiht von neuem rein von sich aus die Wesensform und alle Form überhaupt, wonach die Kreaturen etwas zu leisten vermögen. Sie alle insgesamt, diese Formen, sind nichts als ein Ausfluß der Schönheit des Ewigen, ein ständiges Merkzeichen auf die göttliche Herrlichkeit hin: „Wenn sie so viel thaten, um die Schönheit der vergänglichen Geschöpfe zu erforschen und hochzuhalten; wie hätten sie doch nicht noch um so viel leichter den Urheber all dieser Schönheit finden können;“ der jedenfalls überaus schöner sein muß als all dies zusammen!

Mit dem aber begnügt sich noch nicht die unerschöpfliche Güte Gottes. Erscheint nicht die Schöpfung wie ein riesig großes Arbeitsfeld, in welchem jegliche Kreatur unaufhörlich ohne Rast thätig ist, sei es auf die eine sei es auf die andere Weise? Die Sonne leuchtet, das Wasser fließt, das

Feuer steigt, der Stein fällt, der Boden sproßt, das Grün erfrischt. Welch Leben pulsiert im kleinsten Grashalm! Welch wunderbare Einrichtungen zur Fortpflanzung im Innern der Pflanze! Jegliche Pflanze, jegliches Tier nährt sich und jedes hat eine andere Nahrung. Alles ist thätig, alles arbeitet, „nicht im wilden Kampf ums Dasein“ (das sind Lästerungen des Schöpfers); nein; in der freudigen Bethätigung der so verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen, die aus dem Wesen und der Form der Geschöpfe herausquellen und die da unter so großem Wechsel und so mannigfacher Veränderung die schönste Ordnung und Harmonie erzeugen.

Und wieder ist es hier die Güte des Schöpfers, welche aus sich heraus Ströme der Freude in das Innere der Kreatur eingießt, Ströme der Freude, um mit Lust thätig zu sein. Der Stoff ist träge; er möchte immer nach der Tiefe. Und die Form, die ihm verliehen, nimmt, sobald sie mit selbem vereinigt ist, die Natur des Stoffes an, wie der Lichtstrahl die Farbe des Glases annimmt, durch das hindurch er leuchtet. Sich selbst überlassen weiß alle Kreatur nur zu fallen, nur dahin zurückzusinken mit allem, was ihr gegeben, woher sie genommen worden. Die Güte Gottes öffnet von neuem ihre Schleusen und nachdem sie dem Geschöpfe gegeben, was erforderlich war, damit es überhaupt sei, nachdem sie ihm sein Wesen verliehen, damit das Sein gemäß der gehörigen Stufe ihm als eigen zugehöre, löst sie nun freische Thätigkeit in die geschaffenen Wesen und Fähigkeiten.

Deshalb ist das Thätigsein der Kreatur so natürlich; deshalb erfüllt es überall mit Freude und vermehrt die Schaffenskraft; deshalb geschieht es mit so großer Bereitwilligkeit. Das wahre Heim der Kreaturen ist Gott, die Güte Gottes. Was von da kommt, das ist ihnen so echt und recht natürlich. Was von oben kommt, das ist ihnen so echt und recht zu eigen, gehört ihnen zu; denn Gott allein kann wahrhaft etwas schenken, er ist das Sein. Die Trägheit, das Nichtsthun, das Abfallen von ihrer inneren Natur wird ihnen selber etwas Fremdes und Unnatürliches; mag auch immer der Stoff, den sie in sich tragen, seiner Natur nach träge und zum Sinken und Fallen geneigt sein. Denn die Natur ist, soweit ihr ein bestimmtes Sein zugehört, vom allein mächtigen Gott; und welche Thätigkeit von Gott kommt, die kann dieser Natur, die Er gegeben, nur gemäß sein, die muß dem Stoffe ganz und gar den Stempel ihrer Kraft aufdrücken. Gott kann Sich nicht selbst verleugnen. Er hat die gewisse Natur mit ihren bestimmten Fähigkeiten verliehen. Er kann von sich aus keine Thätigkeit verleihen, die in diese Natur einen Ihm selber fremden Widerspruch brächte, die da wider die Richtung dieser Natur wäre; mag letztere im einzelnen für sich allein genommen werden oder in ihrer natürlichen Verbindung resp. Unterordnung unter andere.

O wahrlich! „Preiset Gott, denn Er ist gut.“ Nicht das oder jenes Gut ist Er; Er ist gut.“ „Nimm hinweg dieses, nimm hinweg jenes; und du hast das unumschränkte Gut, das Gute selber, den Ursprung alles dessen, was gut ist in der Welt;“ sagt Augustin und nach ihm Anselm.

Je höher du hinaufsteigst, o Mensch, in der Würde und im Range der Kreaturen; desto eindringender offenbart sich die Güte Gottes; desto mehr empfangen die Kreaturen von der Güte Gottes. Denn sie stehen eben deshalb höher im Range, weil sie mehr dem Ausdruck der göttlichen Güte unterliegen. Die unvernünftigen Geschöpfe durchdringt Gott in der Weise mit der Wirkung seiner Güte, daß das eine derselben die Grenze seines Seins und seiner Thätigkeit und ebenso die bestimmende leitende Kraft für

das Thätigsein vom andern Geschöpfe her erhält. Aber in den vernünftigen freien Willen steigt Gott selbst mit seiner verursachenden Kraft gleichsam hinab; denn unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines andern Seins, giebt er da aus die Schätze seiner Güte und Gnade. Seine eigenste Wirkung bereitet da ohne vorhergehende Vermittlung irgend welchen andern Seins, alles vor, verleiht die innere Form und vollendet bis zur wirklichen Thätigkeit. Und eben deshalb, weil in dieser Weise die Wirkung Gottes den freien Akt ohne weitere Vermittlung erreicht, formt und vollendet, deshalb ist dieser innerlich wahrhaft frei, deshalb wirkt ihn die vernünftige Kreatur selbständig und ist er ihr Verdienst. Denn nur Gott ist die Freiheit, Selbständigkeit und Seinsfülle. Er allein kann in dieser Weise vermitteln seiner unmittelbaren Einwirkung machen, daß der Akt in keinerlei Abhängigkeit und Beschränkung seitens der andern beschränkten Kreaturen stehe und daß er zugleich wie nichts anderes dem Wirkenden zugehöre.

Im freien Akte wird die vernünftige Kreatur emporgehoben bis zur Güte Gottes selber, da Er ja seinem Wesen nach die Güte ist.

Erster Artikel.

Gott ist gut.

a) Gegen diese Behauptung spricht das Wesen des Guten in doppelter Weise:

I. Das Wesen des Guten besteht in der Seinsweise, in der Form und in der Ordnung. Gott aber kommt dies alles nicht zu; denn Er ist unermesslich und hat von seinem Wesen aus zu nichts Beziehung. Also ist Er nicht gut.

II. Das Gute wird von allem begehrt. Gott aber wird nicht von allem begehrt, denn nicht alle kennen Ihn. Also ist Er auch nach dieser Seite hin nicht gut.

Auf der andern Seite heißt es in den Klagebüchern Jeremiä (8, 25.): „Gut ist Gott denen, die auf Ihn hoffen; der Seele, die Ihn sucht.“

b) Ich antworte, daß „gut zu sein“ in vorzüglichster Weise Gott zukommt. Denn gut ist etwas, insofern es begehrenswert ist. Jegliches Ding aber begehrt seine eigene Vollendung. Die Vollendung jedoch und die Form der Wirkung ist nichts anderes, als eine gewisse Ähnlichkeit mit der einwirkenden Ursache, da jede wirkende Ursache, insofern sie wirkt, hervorbringt, was ihr ähnlich ist. Also ist die einwirkende Ursache selber begehrenswert und hat somit den Charakter des Guten. Was aber an ihr begehrt wird ist dies, daß sie ihre Ähnlichkeit mittheilt. Gott nun ist die wirkende Ursache von allem. Also ist es offenbar, daß Ihm es im höchsten Grade zukommt, gut zu sein. Deshalb sagt Dionysius von Gott als der erstwirkenden Ursache: „Gut wird Gott genannt, weil von Ihm alles, was besteht, hervorgeht.“

o) I. Der erste Einwurf übersieht, daß Seinsweise, Form und Ordnung nur dem geschaffenen Gute zukommen kann. Gott ist aber gut als Schöpfer. Ihm gebührt es sonach, dies alles dem andern Sein aufzulegen. Von Ihm kommt Seinsweise, Form und Ordnung im Geschaffenen.

II. Der zweite Einwurf ist vollständig zurückzuweisen. Jegliches Ding verlangt nämlich nach seiner eigenen Vollendung und damit schon ver-

langt es nach Gott, denn alle Vollendung im Geschöpflichen enthält oder ist vielmehr eine gewisse Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein. So nun giebt es manche Seinsarten, welche nach Gott verlangen gemäß der allgemeinen Erkenntnisform, die sie in angemessener Weise über Ihn selber haben; dies sind die vernünftigen Kreaturen. Andere giebt es wiederum, welche nach Gott verlangen gemäß dem, daß sie einzelne beschränkte Mitteilungen seiner Güte kennen; dies sind die sinnbegabten Kreaturen. Andere Seinsarten endlich besitzen nur die blind treibende natürliche Neigung ohne jede Kenntnis; diesen ist die entsprechende Neigung eingeprägt von einem höheren Wesen, das Kenntnis hat und welches sie auf diese Weise zum jedesmaligen Zwecke führt.

Zweiter Artikel.

Gott ist das höchste Gut.

a) Dies scheint zu streiten gegen den Begriff des „Höchsten“. Denn:

I. Der Zusatz „höchstes“ fügt etwas hinzu zum einfachen „Guten“; sonst würde er für jegliches Gute passen. Was aber ein Wesen hat, wogu etwas für das tatsächliche Sein hinzugefügt worden, das ist zusammengesetzt. Somit würde der Ausdruck „höchstes Gut“ für Gott eine Zusammensetzung bedeuten.

II. Gut ist, wonach alles verlangt und strebt. Gott allein aber wird von allem ohne Ausnahme begehrt; denn Er allein ist der Zweck alles Seins. Also ist Er nicht das höchste Gut, sondern eben nur allein das Gute. Das bezeichnet der Herr selber mit den Worten: „Niemand ist gut als Gott allein.“ (Luk. 18.) Also kann nicht von Gott ausgesagt werden, Er sei das höchste Gut; denn in diesem Falle müßten, des Vergleiches halber, noch andere Güter da sein.

III. Zudem kann auch aus diesem weiteren Grunde kein Vergleichen statthaben, weil Gott mit den anderen Gütern nicht in ein und derselben „Art“ einbegriffen ist. Was aber miteinander verglichen werden soll, das muß mindestens in ein und derselben Art sein. So kann die Säuigkeit nicht mit der Biene verglichen werden.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (I. de Trin. c. 2.): „Die Dreiheit der göttlichen Personen ist das höchste Gut, welches vom Geiste, der auf der höchsten Stufe der Reinheit steht, geschaut wird.“

b) Gott ist einfach und ohne weiteren Zusatz das „höchste Gut“; nämlich nicht nur innerhalb irgend welcher beschränkten Art oder irgend welcher Seinsstufe der Dinge. Denn deshalb wird von Gott das „Gute“ ausgesagt, weil jegliche auf irgend einer Seite begehrte Vollendung von Ihm herrührt als von der erstwirkenden Ursache. Die Wirkungen kommen aber nicht von Gott als von einer Ursache, deren Wesen mit dem Wesen der Wirkungen ein und dasselbe (univoco) wäre, wie der Mensch vom Menschen kommt; sondern wie von einer Ursache, welche mit ihren Wirkungen weder die „Art“ noch die „Gattung“ oder die Wesensform gemeinsam hat. Die entsprechende Ähnlichkeit nun vereinigt in der ersten Art von Ursachen, in den *causis univocis*, die wirkende Ursache mit der Wirkung. Der Mensch z. B. ist dem Menschen ähnlich, weil beide die eine Gattung haben. In der zweiten Art von Ursachen aber ist die mitgeteilte Vollendung nicht wesentlich gleichmäßig in der Ursache und in der Wirkung, sondern sie ist

in der Ursache in weit höherer Seinsweise; so wie die Wärme noch höher ist in der Sonne wie im Feuer. So ist es also erfordert, daß, insofern das Gute in Gott ist wie in der ersten Ursache aller Dinge, in der Ursache, die mit keiner Wirkung etwas der „Art“ oder der Gattung nach gemeinsam hat; es ist erfordert, daß das Gute in dieser Ursache im allerhöchsten möglichen Grade sei. Und deshalb ist Gott das höchste Gut.

I. Der erste Einwurf täuscht sich über die Bedeutung des Zusatzes „höchstes“ Gut. Dadurch wird nämlich zum Guten keinerlei Wirklichkeit hinzugefügt, in welcher eine Zusammensetzung des Seins begründet sein könnte; sondern nur die Beziehung zu den Kreaturen. Nur jene Beziehung aber ist in den Kreaturen eine thatsächlich wirkliche, welcher ein eigenes wirkliches Sein, nämlich das der Abhängigkeit, zu Grunde liegt. In Gott ist jedoch eine solche Beziehung einzig und allein gemäß der Auffassung der Vernunft; wie z. B. das Wissenswürdige Beziehung hat zur Wissenschaft, nicht weil es auf die Wissenschaft bezogen würde und von dieser etwas erhielt, sondern weil umgekehrt die Wissenschaft auf das Wissenswürdige bezogen wird und von diesem in ihrem Bestande thatsächlich vermehrt wird. So besteht also keine Zusammensetzung im thatsächlichen Sein Gottes auf Grund des Zusatzes: höchstes Gut.

II. „Nach dem Guten strebt alles“ darf nicht so aufgefaßt werden, als ob jegliches Gute von allem begehrt würde, sondern weil jegliches Ding, um begehrt werden zu können, den Charakter des „Guten“ hat. Gott aber ist gut allein kraft seines Wesens, nicht auf Grund von irgend welcher Mittheilung.

III. Gott ist das erste Princip aller der verschiedenen Seinsarten; und allein auf Grund dessen wird Er mit anderem verglichen, insofern nämlich des Uebermaßes an „Gut“, was Er hat.

Dritter Artikel.

Gott ist das Gute dem Wesen nach.

a) Es scheint dies nicht Gott allein eigen zu sein, daß Er das „Gute dem Wesen nach“ ist. Denn:

I. Das Eine, das Sein, das Gute ist mit Rücksicht auf das thatsächliche Sein, welches zu Grunde liegt, ein und dasselbe. Jegliches Ding aber ist ein einiges kraft seines Wesens. Also ist auch jedes Ding gut kraft seines Wesens.

II. „Alles strebt nach dem, was gut ist.“ Nun ist es aber gerade das Sein eines Dinges, was verlangt und begehrt wird; und für jedes Ding ist sein eigenes Sein Gut. Jegliches Ding aber hat Sein kraft seines Wesens. Also ist es gut kraft seines Wesens. Und so fordert nicht das Wesen Gottes allein, daß Gott gut ist, sondern das jeden Dinges.

III. Jegliches Ding ist gut auf Grund seiner Güte. Besteht also ein Ding, das nicht gut ist auf Grund seines Wesens, so ist seine Güte nicht sein Wesen. Diese seine Güte nun aber, die nicht sein Wesen ist, da sie doch etwas sein muß, muß jedenfalls wieder gut sein. Wodurch? Durch eine andere Güte, die wieder nicht ihr Wesen ist? Das würde endlos weitergehen; und nichts wird dann gut sein, da es kein erstes giebt. Oder soll man zu einer Güte gelangen, die nicht gut ist auf Grund einer anderen

Güte, sondern durch sich selbst, also durch ihr Wesen? Nun dann konnte man auch beim ersten Dinge gleich stehen bleiben und dann ist wieder jedes Ding auf Grund seines Wesens gut.

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (de hebdom. an omno quod est bonum est): „Alle anderen Dinge sind gut kraft Mittheilung“, also nicht kraft ihres Wesens.

b) Ich antworte, daß Gott allein gut ist kraft seines Wesens. Denn jegliches Ding wird gut genannt, inwieweit es vollendet ist. Die Vollendung eines Dinges ist aber eine dreifache. Zuvörderst ist es vollendet gemäß dem, daß es alles hat, um wirklich zu existieren. Dann ist es vollendet gemäß dem, daß zu seinem Sein manches hinzugefügt wird, damit es auch wie es seinem Wesen zukommt thätig sein kann. Endlich ist es vollendet gemäß dem, daß es irgendwo seine Ruhe findet als in dem Zwecke, für den es existiert. So z. B. ist die erstgenannte Vollendung beim Feuer die, daß dasselbe einmal seine substantiale Form, sein Wesen hat und demgemäß existiert. Die zweite Vollendung beim Feuer ist die, daß es warm ist, trocken, leicht und danach thätig sein kann. Die dritte ist die, gemäß welcher es in dem seiner Natur angemessenen Orte, nach dem es mittelst seiner Thätigkeit strebt, ruht.

Diese dreifache Vollendung aber kommt keinem geschaffenen Wesen zu auf Grund seines Wesens; sondern nur Gott. Denn Er ist 1. dem Wesen nach Sein, existiert also aus Sich selbst von jeher; 2. treten zu seinem Sein keine vom Wesen verschiedene Thaten: Eigenschaften, Zustände, hinzu; 3. Er hat zu nichts außerhalb Seiner selbst Beziehung wie zu seinem Zwecke, sondern Er selber ist für Sich und für alles der letzte Endzweck. Er allein also hat kraft seines Wesens die allseitigste Vollendung; Er allein also ist gut kraft seines Wesens.

c) I. Das Eine bringt nicht mit sich die Auffassung des „Vollendetes“, sondern nur des „Ungetheilten“; und dieses letztere kommt jeglichem Dinge zu kraft dessen Wesensform, welche im Dinge selbst die verschiedenen Materialprincipien zu einer ihr entsprechenden Seinseinheit verbindet. Die Wesenheiten der einfachen stofflichen Elemente nun haben Einheit sowohl im thatsächlichen Bestande als im Vermögen; sie können nur dies bestimmte Etwas und nichts Anderes. Die Wesenheiten der zusammengesetzten Dinge aber haben Einheit bloß im thatsächlichen Bestande, im Thätigsein, nicht im Vermögen; sie können Verschiedenes. Deshalb muß also jedes Ding eines sein kraft des Wesens; nicht aber gut, wodurch die Vollendung bezeichnet wird und keineswegs bloß das einfache Sein, die Existenz.

II. Ein jedes Ding ist zwar gut, insofern es thatsächliches Sein hat, also existiert. Aber das Wesen im geschaffenen Dinge ist nicht das thatsächliche Sein selber, sondern dieses thatsächliche Sein der Existenz ist eine That. Also ist auch kein geschaffenes Ding gut kraft seines Wesens.

III. Die Güte eines geschaffenen Dinges entspringt nicht dem Wesen desselben, sondern ist etwas hinzugefügtes: entweder das thatsächliche Sein selber oder eine hinzugekommene Vollendung oder die Beziehung zum Zwecke. Diese Güte aber wird „Sein“ genannt; sie ist etwas gleichwie das Sein selber. Sie ist jedoch in dem Sinne etwas, weil durch ihre Vermittlung etwas ist, nicht weil sie durch anderweitige Vermittlung etwas wäre. Deshalb wird die Güte gut genannt, nicht weil sie selbst etwas wäre, sondern weil kraft ihrer ein Ding gut ist; sie ist in anderer Weise gar nicht. Und somit fällt der Einwurf.

Vierter Artikel.

Alle Dinge sind gut kraft der göttlichen Güte.

a) I. Augustin schreibt (de Trin. 3.): „Gut ist dies und gut ist jenes, schaue das Gute selber, wenn du kannst; so wirst du sehen, daß Gott nicht gut ist durch anderes Gute, sondern daß Er allem Guten sein Gut ist.“ Jedes Ding aber ist gut durch eigenes Gute. Also jegliches Ding ist gut durch das Gute selber, was Gott ist.

II. Boëtius sagt (de hebdom.): „Alles wird gut genannt, insoweit es auf Gott Beziehung hat.“ Alles also ist innerlich im eigenen Sein gut kraft der göttlichen Güte.

Auf der anderen Seite ist alles gut; insoweit es Sein hat. Was aber Sein hat, von dem wird ausgesagt: „es ist“ kraft des eigenen Seins und nicht kraft des göttlichen. Also ist auch nicht alles gut durch die göttliche Güte, sondern durch die eigene.

b) Ich antworte: Nichts steht entgegen, daß in allem dem, was Beziehungen anbetrifft, etwas von außen her, nicht gerade wegen eines eigenen inneren Zustandes benannt wird. So wird etwas als im Raume befindlich bezeichnet wegen des außerhalb des betreffenden Dinges liegenden Raumes; und was gemessen worden, wird nach dem ihm äußerlichen Maße benannt.

Verschiedene Meinungen machten sich jedoch geltend in dem, was eigentlich, „absolut“ d. h. ohne unmittelbare Beziehung zu etwas Äußerlichem von einem Dinge ausgesagt wird.

Plato nahm für alle Dinge Ideen an, welche von den Dingen selber dem subjektiven Sein nach getrennt bestehen und nach welchen diese Dinge auf Grund der Teilname an deren, nämlich der Ideen, Sein benannt wurden. So würde also Sokrates „Mensch“ genannt, weil getrennt von ihm dem subjektiven Sein nach eine Idee „Mensch“ subsistiert; ähnlich würde es beim Pferde, bei der Farbe u. s. w. heißen. Für alle diese Dinge, welche an ein und derselben Gattung teilnehmen, bestand für Plato eine selbständige allgemeine Idee für sich. So stellte er denn auch eine selbständige Idee für das „Eine“, für das „Sein“ auf und nannte diese Idee das für sich bestehende „Eine“, das für sich bestehende „Sein“. Dieses aber selber, was da aus sich heraus und für sich das Eine und das Sein ist; dieses nannte er das höchste Gut; und danach hatte ein jedes der Dinge Einheit, Sein und war gut. Und weil „Sein“ dasselbe ist der Thatsächlichkeit nach wie „Gut“, so nannte er das „Für und an sich Gute“ Gott; und behauptete, alle anderen Dinge seien gut nur durch die Teilnahme an diesem ihnen an sich äußerlichen Gute; die Dinge hätten also rein zu eigen keinerlei Güte und würden nach nichts, was ihnen innerlich ist, gut genannt, sondern einzig und allein nach der selbständigen Idee „Gut“, welche außerhalb ihrer existiert, wie nach dem äußerlichen Maße etwas als gemessen bezeichnet wird.

Diese Meinung Platons mag nun, was die Gattung der Dinge angeht, falsch sein. Das aber ist ohne alle Einschränkung wahr, daß es ein höchstes, erstes Gut giebt, das da kraft seines Wesens „Sein“ und „Gut“ ist. Dem stimmt auch Aristoteles zu. Auf Grund des ersten dem Wesen

nach Guten nun kann jegliches Ding gut genannt werden, insoweit es demselben, wenn auch entfernt und sehr mangelhaft ähnlich ist.

So wird jedes Sein gut genannt 1. kraft der göttlichen Güte, denn diese ist die Exemplar-, die wirkende und die Zweck-Ursache alles Seins; 2. kraft der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Guten, welche innerhalb des geschöpflichen Seins besteht; und diese ist als formaler Grund im Dinge selbst die Ursache davon, daß dieses gut genannt wird; es ist die eigene Güte im Dinge, wie Augustin und Boetius hervorheben. So besteht also eine Güte, die außerhalb der Dinge ist und wonach sie die denominatio extrinseca: „gut“ tragen. Und es besteht eine Güte in jedem Dinge selber; nämlich das, wodurch es ähnlich ist dem Urprincip. Einerseits giebt es also eine Güte, wonach alle Dinge gut genannt werden; andererseits viele Arten von Güte, wonach die Dinge von sich aus gut heißen.

Siebentes Kapitel.

Die Unendlichkeit Gottes.

Überleitung.

Daß wir doch dem erhabenen Heiligen, dessen bedeutungsvollstes Werk wir hier lesen, so recht von ganzem Herzen folgten; wie er aus dem „Sein“ der Kreatur immer höhere, leuchtendere Vollkommenheiten des allmächtigen Schöpfers enthüllt! Was nützt das trodene Wissen, wenn es nicht mit Feuer entflammt das Herz, um Gott zu lieben, und um Gottes willen und so wie Er will, alle Geschöpfe. Unser Herz muß erglänzen, daß wir fortan nur Gott und in allem die Spur Gottes suchen. Nur nach Ihm als dem ruhevollsten Troste sollen wir verlangen; denn im Vergleich zu diesem Troste wird jeder andere auf Erden Bitterkeit und wird nur annehmbar wie die bittere Medizin, die auf den Rat des Arztes der Kranke nehmen muß, damit er das Wohl seines Leibes erlange. Dem Propheten müssen wir folgen, der da spricht: „An meiner Betrachtung wird sich das Feuer entflammen.“ Aber auf daß dieses Feuer leuchte, dazu bedarf es einer anderen Wärme, welche der Betrachtung vorangeht, wie das derselbe Prophet (ps. 38, 4.) beschreibt: „Mein Herz ward warm in mir.“

Die Not der Kreatur muß so recht vor unsere Seele treten; wie sie vor der Seele des heiligen Sängers stand, der in seinen erhabenen Psalmen nicht aufhört, Gott auf das inständigste zu beschwören: „Aus der Tiefe rufe ich zu Dir, Herr, erhöre meine Stimme“; „Aus meinem ganzen Herzen habe ich zu Dir gerufen“; „Herr! ich habe zu Dir geschrien, erhöre“; „Herr! erhöre mein Rufen und mein Schreien komme zu Dir“; — und der so in den verschiedensten Wendungen immer wieder dieselbe Wahrheit ausdrückt: die grenzenlose Not der Kreatur nämlich einerseits und das Bekenntnis der ungemessenen Seinsfülle andererseits.

Was ist in der That im wahren Sinne des Wortes dem Geschöpfe zu

eigen? Es kann immer mehr werden; es kann immer geringer werden. Das ist das Kreuz der Philosophie und überhaupt der modernen Wissenschaft, sagt einer ihrer Hauptvertreter: die Unendlichkeit. Die menschliche Substanz kommt innerhalb des stofflichen Weltalls niemals an das Ende ihrer Vollkommenheit; sie könnte fortwährend weiter kommen, wie hoch sie auch immer steht. Die menschliche Vernunft gelangt niemals an das Ende ihrer Ergebnisse; sie vermöchte stets immer mehr durchzudringen! Noch mehr! Wir können dieses „Kreuz“ bis in die positivste Naturwissenschaft hinein verfolgen.

Der Durchmesser der Sonne ist, wie Secchi schreibt, über hundertmal, ihr Körperinhalt fast $1\frac{1}{2}$ millionenmal größer als die Erde. Ihre Entfernung von der Erde beträgt gegen 21 Millionen Meilen. Eine mit immer gleicher Geschwindigkeit dahinfliegende Kanonenkugel würde 25 Jahre, ein Eisenbahnzug 400 Jahre gebrauchen, um zur Sonne zu gelangen. Der entfernteste der uns bekannten Planeten ist 7 Millionen Meilen von ihr entfernt und bewegt sich in 165 Jahren einmal um die Sonne, während die Erde nur 1 Jahr dazu bedarf. Der Raum also, den unser Sonnensystem im Weltall einnimmt, hätte hiernach einen Durchmesser von wenigstens 1400 Millionen Meilen. Aber außerhalb dieses Systems sind die Fixsterne, deren Entfernung von der Erde 206,265 mal größer ist als die der Sonne von uns. Und jeder dieser Fixsterne ist wieder der Mittelpunkt eines eigenen Systems wie unser Sonnensystem; so daß in dieser Masse das Maß unseres ganzen Planetensystems rein verschwindet. Nicht mehr jene Entfernung, welche das Licht in $8\frac{1}{2}$ Zeitminuten von der Sonne aus durchläuft, bildet die Maßeinheit des Weltraumes, sondern jene Entfernung, welche von demselben Lichtstrahle in vollen drei Jahren durchzestritten wird.

Und ständen nur die noch größeren Sterne in meßbaren Formen, dann könnten wir daraus wenigstens für die anderen einen bestimmten Maßstab ableiten und ihre relativen Entfernungen abschätzen, welche sich durch Photometrie und die Eigenbewegung der Gestirne in gewissen Verhältnisse bestimmen lassen würden. Wir würden in diesem Falle die Sterne zweiter und dritter Größe zc. in doppelten, dreifachen zc. Entfernungen sehen, und die äußersten Sterne Herschels befänden sich in so weiter Ferne, daß das Licht zehntausend Jahre brauchte, um diesen Weg zurückzulegen. Aber nicht einmal das ist uns vergönnt. Denn diese ganze Rechnung hat eine Bogenparallaxe von einer Sekunde zur Voraussetzung, und eine solche Parallaxe kommt jenen Sternen erster Größe nicht zu. Wie weit sie daher auch von uns entfernt sein mögen, einen noch weiteren unbegrenzten Raum erschließt diese Rechnung unserer Einbildungskraft.

Aber das nicht allein! Wir stehen, selbst das Stofflich-Sichtbare für sich allein betrachtet, vor einer doppelten Unendlichkeit; einer Unendlichkeit des Großen, welche das Teleskop offenbart und einer Unendlichkeit des Kleinen, welche das Mikroskop enthüllt. So wenig wir die Sterne eines Nebelflocken zählen können; ebensowenig können wir auch die Atome einer Zelle oder die einzelnen Teile einer Zimmerspore in Zahlen ausdrücken.

Man hat versucht, die Menge von Sauerstoff- und Wasserstoffatomen zu berechnen, die zur Bildung eines kleinen Wasserwürfels von $\frac{1}{1000}$ Zoll Breite nötig sind und hat 3 Tausend 900 Billionen (3,900'000'000'000) gefunden. Diese Zahl hält der nämliche Mikroskopiker, Sorby, nach einer vorgenommenen Rechnungskorrektur nur für eine annähernd genaue.

Alein das Wasser ist einer der minder zusammengesetzten Naturkörper!

Nehmen wir das Eiweiß, so ergibt sich, daß der Durchmesser des kleinsten Teilchens getrockneten Albumins den Durchmesser des Wasserwürfelchens im Rauminhalt 3,63 mal übertrifft. Dabei ist das erste solcher mikroskopischen Atome, die erste Keimzelle, sogleich derart eingerichtet, daß die eine einen Vogel, die andere einen Fisch, die dritte eine Pflanze hervorbringt ohne jegliches Zutun von außen her; daß also trotz der Kleinheit immer noch eine durchgreifende Verschiedenheit besteht.

So trägt die Schöpfung gleichsam sichtbar sowohl in jedem ihrer Glieder als in ihrer Gesamtheit den Stempel der Unendlichkeit. Alles kann größer sein, alles kann kleiner sein ohne Grenzen!

Es ist die Grenzenlosigkeit des Bedürfnisses! In diese Unendlichkeit im Bedürfnisse, dieses Entbehrens jeglicher für immer fest bestimmten Wirklichkeit, dieser Mangel innerhalb des Dinges selbst an dem, was allein vollenden, d. h. das Ende und die Fülle geben kann; — dies tritt in einer ganzen Ausdehnung erst lebendig vor Augen in der menschlichen Vernunft. Da, in der menschlichen Vernunft, da ruft die ganze Schöpfung mit ihrem grenzenlosen Werden nach dem Großen und nach dem Kleinen hin, da ruft sie „aus der Tiefe“, da „schreit sie“ zu dem, der nicht in ihr ist, aus dem sie aber geflossen und der allein, was Er begonnen, das Gute nämlich, vollenden kann.

In Ihm, in unserem Gott, ist nicht mehr ein Mangel, ein Bedürfnis ohne Ende; in Ihm ist Bestimmtheit, Wirklichkeit, Thatsächlichkeit in dem Sinne ohne Ende, daß nichts mehr da werden, nichts mehr da sich entwickeln kann. Das Geschöpfliche ist grenzenlos, weil außen für dasselbe es Schranken ohne Zahl, ohne Grenzen giebt; der Schöpfer ist ohne Ende, weil außer Ihm nichts ist. Das Geschöpf kann durch alles Beliebige von außen her geendet, in seinem Wirken gehindert werden. Der Schöpfer hat nur innerhalb seiner selbst, in seinem durchaus freien, von außen her durch nichts beeinflussten Willen, das Ende oder den Zweck seines Wirkens nach außen. Von Ihm steht geschrieben: „Und seiner Größe ist kein Ende“ (Ps. 144) und wiederum: „Groß ist Er und Er hat keine Grenzen.“ Die beiden Unendlichkeiten verhalten sich so zu einander, daß die im Geschöpflichen ohne Ende auf die des Schöpfers angewiesen; und daß ihr Bestehen, der unbegrenzte, d. h. vom Innern des Geschöpfes aus durch nichts geendete Mangel, der Beweis ist für das Bestehen unerreichbarer Fülle. Hören wir, wie Thomas dieses Verhältnis darlegt.

Erster Artikel.

Gott ist unendlich.

a) Dies scheint aus den Charaktereigentümlichkeiten des „Unendlichen“ hervorzugehen, daß es Gott nicht zukommen kann. Denn:

I. Das „Unendliche“ ist unvollkommen, gleichsam unvollendet, unfertig; ist seiner Natur nach Teil und Stoff, wie Aristoteles sagt (3. Physic.). Gott aber ist allseitig vollkommen. Also ist Er nicht unendlich.

II. „Endlich“ und „unendlich“ werden vom Umfange ausgesagt, der doch Gott nicht zukommt, da Er kein Körper ist.

III. Was in der Weise hier ist, daß es nicht anderswo ist, ist örtlich begrenzt. Was also in der Weise Sein hat, daß es nichts anderes

ist, das ist der Substanz nach begrenzt. Gott aber ist so, daß Er nichts anderes ist; denn Er ist weder Stein noch Holz. Also ist Gott nicht un- begrenzt oder unendlich nach seiner Substanz.

Auf der anderen Seite sagt Damascenus (L. de s. d. orth. c. 4.): „Gott ist unendlich, ewig und unermesslich.“

b) Ich antworte, daß die alten Philosophen insgesammt dem ersten Princip alles Seins Unendlichkeit zuschrieben (3. Phys.); und zwar mit Recht. Denn sie erwogen, daß alles was ist und noch weiter ohne Ende sein kann, vom ersten Princip ausgehe. Weil sie aber irrten betreffs der Natur des ersten Princip; deshalb war auch ihre Ansicht über den Charakter seiner Unendlichkeit falsch. Denn da sie als erstes Princip den Stoff ansahen, so legten sie ihm auch das dem Stoffe eigene Endlose bei und meinten, etwas endlos Körperliches, ein unendlicher Körper, sei das erste Princip aller Dinge.

Es ist also wohl zu erwägen, daß „unendlich“ (unbeendet) etwas aus dem Grunde ist, weil es nicht „geendet“ ist. Es wird aber gewissermaßen der Stoff in seinem Vermögen geendet durch die hinzutretende Form; wie der Marmorstoff durch den „Zeus“, so daß er nichts anderes mehr werden kann; — und die Form wird in gewissem Sinne „geendet“ durch den Stoff; wie z. B. die Form „Zeus“ nun nicht mehr „hölzern“ werden kann, da sie einmal einen „marmornen“ Bestand hat. Denn der Stoff ist, bevor er die Form erhält, im Zustande des Vermögens für viele andere Formen; hat er aber einmal eine erhalten, so wird er durch dieselbe „geendet“ in seinem Vermögen, er kann nicht zugleich eine andere haben.

Die Form wird ihrerseits auch „geendet“ durch den Stoff, insofern sie vorher gleichgültig war für viele Arten von Stoff; sobald sie aber im Stoffe ist, wird sie in bestimmter Weise die bestimmende Form einer ganz gewissen Sache.

Der Unterschied besteht jedoch darin, daß der Stoff vervollkommenet wird oder thatsächliches Sein bekommt durch die Form, welche ihn „endet“, begrenzt. Sonach hat das Unendliche, soweit es dem Stoffe zugeschrieben wird, den Charakter des Unfertigen, des Unvollkommenen; denn es steht auf derselben Stufe wie der Stoff, der ohne Form ist, der also nur im Zustande des Vermögens, nicht des wirklichen Seins sich befindet. Die Form aber wird nicht vervollkommenet durch den Stoff. Das Dreieck z. B. bleibt durchaus Dreieck, wenn es mit dem Holze verbunden wird; nur das Holz wird zu etwas bestimmt Geformten. Vielmehr wird die Weite der Form, kraft deren sie von sich aus betrachtet viele Arten von Stoff bestimmen konnte, auf diesen einen Stoff hin gelenkt und dadurch beschränkt. Sonach besitzt das Unendliche, soweit es allein von seiten der Form her erwogen wird, den Charakter des Vollkommenen und Vollenbeten; es ist nicht beschränkt auf einen bestimmten Stoff.

Das Sein aber ist das, was sich am meisten von seiten der Form her hält, denn alles wird von ihm für die thatsächliche Wirklichkeit in letzter Linie bestimmt. Da also das göttliche Sein von keinerlei Stoff getragen wird, sondern in Sich selbst für sich besteht; da Gott ferner sein eigenes Sein ist, so wird auch seine Bestimmtheit durch keinerlei Stoff beschränkt. Er ist deshalb unendlich in dem Sinne, daß Er ohne alle Schranken vollkommen und auf nichts außerhalb Seiner selbst in seinem für sich bestehenden Sein angewiesen ist.

I. Der erste Einwurf geht von der Unendlichkeit des Stoffes, also von dem ohne Ende Unvollkommenen oder Unfertigen aus.

II. Die Grenzen des Umfanges sind wie die Form desselben. Das Zeichen davon besteht darin, daß die Figur, welche nichts anderes ist als die Begrenzung des Umfanges, eine gewisse Form des letzteren bildet. Deshalb handelt dieser Einwurf ebenfalls vom Unendlichen, wie es dem Stoffe zukommt, also vom Mangel oder von Unvollkommenen ohne Ende.

III. Dadurch selber daß Gott das für sich bestehende Sein ist, erscheint Er als durchaus getrennt von allem anderen und deshalb als unendlich an Vollkommenheit, weil sein Sein von keinerlei Stoff getragen und beengt wird. Ebenso würde die „weiße Farbe“ dadurch allein von allen anderen weißen Dingen sich unterscheiden und in ihrer Weiße ohne Schranken sein, daß sie für sich allein bestände ohne in irgend einem Stoffe wie in einem Träger zu sein.

Bweiter Artikel.

Kein anderes Sein als Gott ist kraft des Wesens unendlich; und es kann auch kein anderes unendlich sein.

a) Diese Behauptung scheint der Vollkommenheit Gottes selber entgegen zu sein, anstatt selbe zu bestätigen. Denn:

I. Die Kraft eines Dinges steht im Verhältnisse zu dessen Wesen. Das göttliche Wesen aber ist unendlich. Also muß die Kraft Gottes auch Unendliches schaffen können, da der Umfang der Kraft durch die Wirkung offenbar wird. Und zwar muß Gott Unendliches in der Weise hervorbringen können, daß dieses ebenfalls wie Gott auf Grund und kraft der inneren eigenen Wesensform unendlich vollkommen ist. Also.

II. Was auch immer mit einer unendlichen Kraft ausgestattet ist, dessen Wesen muß auch unendlich sein; da letzteres ja Träger der Kraft ist. Die geschaffene Vernunft aber ist mit unendlicher Kraft ausgestattet; denn sie erfährt die allgemeine Idee, welche sich auf Einzeldinge ohne Ende erstreckt. Also ist jegliche vernünftige Substanz unendlich.

III. Der Urstoff ist etwas anderes wie Gott (Kap. 3. Art. 2. und Kap. 8. ad 3.). Der Urstoff aber ist unendlich seiner Natur nach. Also ist nicht Gott allein kraft seines Wesens unendlich.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (3. Phys.), daß das Unendliche aus keinem ihm fremden Princip sich ableitet. Alles aber, was besteht, beruht auf Gott als seinem Princip. Also ist nichts anderes unendlich wie Gott.

b) Ich antworte, daß außer Gott nichts unendlich sein kann, wenn dieses „unendlich“ ohne weitere Voraussetzung und ohne beschränkende Bedingung genommen wird. Dem steht jedoch nicht im Wege, daß es Dinge geben kann, welche nach einer gewissen Seite hin ohne Ende sind, nämlich unter einer beschränkenden Beziehung. Denn wird das Unendliche erwogen, insofern es vom Stoffe ausgesagt wird, so ist es offenbar, daß jegliches stoffliche Ding, das einmal wirklich besteht, eine gewisse Form hat, unter der und der gemäß es thatsächliches Sein besitzt; und so ist es „geendet“ durch die Form. Aber weil der Stoff, welcher unter der einen

substantialen Form dem thatsächlichen Sein nach steht, das Vermögen behält für viele andere Formen, welche zum Wesen hinzutreten; so wird von ihm zwar das „Geendet sein“ von vornherein ausgesagt und ohne weitere Voraussetzung. Damit besteht jedoch ein Vermögen ohne Ende, ein „Unendliches“ mit Rücksicht auf alle die Formen, welche hinzutreten können. So ist das „Holz“ endlich; es ist „geendet“ gemäß seinem Wesen; und danach wird ohne weiteres ausgesagt: das Holz ist etwas Endliches. Wird aber Rücksicht genommen darauf, daß es im Zustande des Vermögens ist für die verschiedensten Formen, die zum Wesen „Holz“ hinzutreten können, also auf die Figuren z. B. die es tragen kann, so ist das Holz nach dieser gewissen Seite hin, unter dieser Beziehung „unendlich“; denn es kann Dreieck werden, Viereck, Standbild von den beliebigen Personen x. Da giebt es also vom Holze aus keine bestimmenden Schranken, welche dem Vermögen für beliebige Figuren ein „Ende“ auflegen.

Sprechen wir nun vom „Unendlichen“, so wie es der bestimmenden Form und nicht dem Stoffe zukommt, so ist es offenbar, daß jene Dinge, deren Formen mit dem Stoffe zu einem Sein verbunden sind, rein und einfach „endlich“ sind, „geendet“; und in keiner Weise „unendlich“. Die Dreiecksform ist „geendet“, völlig bestimmt in sich; sie kann auch, während sie den Stoff bestimmt, zu nichts anderem, etwa zum Viereck bestimmen. Hier ist also von irgend welchem „Unendlichen“ nicht die Rede.

Sollte es aber Formen geben, welche nicht vom Stoffe getragen werden und mit demselben kein Sein bilden, wie man dies den reinen Geistern zuschreibt; so werden diese Formen nach dem Stoffe hin, also unter dieser Beziehung, nach dieser gewissen Seite hin „unendlich“ sein. Denn der Stoff wird nicht ihre Grenze bilden und sie nicht einschränken im Offenbaren ihrer Kraft. Da jedoch jede geschaffene Form in der Weise besteht, daß sie nicht ihr eigenes Sein ist und nicht um dem eigenen Sein subsistiert; so muß ihr Sein von etwas getragen werden, was nicht die Form selber ist; nämlich die Form wird begrenzt und gehalten werden von einer gewissen Natur oder einem bestimmten Wesen, was nicht das Sein selber ist. Daher findet sich auch hier, in der geschaffenen Wesensform, trotzdem sie keineswegs vom Stoffe getragen wird, nicht ohne weitere Bedingung Unendliches. Da also im Stoffe das einfach und ohne Rücksicht Unendliche nicht ist; da es auch nicht in der Form ist, welche mit dem Stoffe zu einer Einheit im Sein verbunden erscheint; und selbst nicht in irgend welcher geschaffenen Form, die doch immer von einer beschränkten Natur getragen werden muß und nur auf Grund dieser letzteren bestehen kann, insofern sie nicht das Sein selber ist und in sich selbst allein besteht; — so folgt, daß nur die ungeschaffene Form, die rein von sich aus Sein ist, unendlich sein kann in der Bestimmtheit und Thatsächlichkeit; nämlich von nichts außerhalb ihrer selbst irgendwie begrenzt zu werden vermag.

Daraus-ergiebt sich die Lösung der Schwierigkeiten:

c) 1. Es ist dies ganz und gar gegen das Wesen des Verursachenden, daß es sein Sein aus sich selber habe, somit auf Grund seines Wesens und deshalb notwendig sei. Also ist eine Unendlichkeit, die sich darauf stützt, daß die Wesensform ungeschaffen sei, daß sie in sich selber und nicht als Ausfluß eines anderen Seins subsistiere, gegen das Wesen des Geschaffenen. Sowie also Gott nicht machen kann, daß etwas Geschaffenes nicht geschaffen sei; — so kann Er auch nicht machen, daß ein ohne alle Voraussetzung und ohne alle Schranken Unendliches existiere.

II. Daß die Vernunft sich gewissermaßen auf Endloses erstreckt, kommt daher, daß sie ihrer Natur nach den Stoff ausschließt; weil sie entweder ganz und gar wie beim Engel vom Stoffe getrennt oder doch wenigstens ein rein vernünftiges Vermögen ist, welches wie beim Menschen seinem Wesen nach keines stofflichen Organes bedarf, um Vermögen zu sein. Sie ist also nur ein Vermögen, Endloses zu erkennen im einen Falle; sie ist da nicht thatsächliches unendliches Erkennen. Und im anderen Falle ist die Natur selbst, welche die Erkenntnisraft trägt, für diese letztere eine Grenze; denn eine solche Erkenntnisraft ist nicht das Sein selber.

III. Der Urstoff existiert nicht für sich allein in der Wirklichkeit, da er ja im Zustande eines reinen Vermögens ist und kein thatsächliches Sein besitzt; letzteres könnte doch nur gemäß einer gewissen Form bestehen, welche der Urstoff nicht hat. Er ist deshalb nicht so sehr geschaffen, als mitgeschaffen. Nichtsdestoweniger aber, auch davon abgesehen, nämlich gemäß seinem Vermögen betrachtet, ist er nicht einfach unendlich. Denn sein Vermögen erstreckt sich nur auf Formen innerhalb der sichtbaren Natur.

Dritter Artikel.

Kein Körper ist der Größe nach unendlich.

a) Es scheint, daß ein unendlich großer Körper thatsächlich existieren kann. Denn:

I. Die mathematischen Wissenszweige gebrauchen das unendlich Große; es wird nämlich in der Geometrie gesagt: Diese Linie sei unendlich. Man kann aber nicht behaupten, daß die mathematischen Wissenszweige auf falschen Anschauungen beruhen, wie Aristoteles (2. Phys.) sagt. Also giebt es eine thatsächlich unendliche Größe im Körperlichen.

II. „Unendlichsein“ ist nicht gegen das Wesen der körperlichen Größe. Denn „endlich und unendlich“ sind Eigentümlichkeiten des Umfanges. Also kann es etwas thatsächlich Unendliches im Körperlichen geben.

III. Die körperliche Größe kann ohne Ende geteilt werden. Also kann sie auch ohne Ende vergrößert werden. Denn der Gegensatz hat als Subjekt immer ein und dasselbe, an welchem er haftet. Wie also „schwarz und weiß“ als dem gemeinschaftlichen Subjekte von der Farbe ausgesagt wird; so kann das thatsächlich unendlich Kleine und ebenso das thatsächlich unendlich Große vom Körper ausgesagt werden.

IV. Der Umfang und der innere Zusammenhang der Teile in der Bewegung und in der Zeit rührt von der Größe eines Körpers her, welcher als Träger oder Subjekt der Bewegung dient. Das Unendliche ist aber nicht gegen das Wesen der Bewegung und der Zeit, da, was auch immer für ein unteilbarer Punkt in der Kreisbewegung und in der Zeit gekennzeichnet werden mag, derselbe Anfang einerseits und Ende andererseits ist. Also gegen die Natur der körperlichen Größe ist die thatsächliche Unendlichkeit durchaus nicht.

Auf der anderen Seite hat jeder Körper eine Oberfläche. Die Oberfläche aber ist die Grenze eines unendlichen Körpers. Dasselbe gilt von der Oberfläche im Verhältnisse zur Linie. Kein Körper also ist gemäß der Thatsächlichkeit und nicht nur dem Vermögen nach unendlich in der Größe.

b) Ich antworte zuvörderst, daß ein Unterschied besteht zwischen diesen

beiden Ausfagen: unendlich sein dem Wesen nach und unendlich sein der Größe nach. Denn gesetzt es bestände wirklich ein in seiner Größe unendlicher Körper, so wäre derselbe doch „geendet“ seinem Wesen nach; nämlich durch seine allgemeine Wesensform wäre er auf eine gewisse Gattung beschränkt, wie z. B. auf die des Feuers; und seinem Stoffe zufolge wäre er ein einzelner Körper. Es sind dies zwei voneinander verschiedene Fragen: ob etwas dem Wesen nach unendlich sei und ob es ein in der aktuellen Größe Unendliches gebe.

Ferner muß aufmerksam gemacht werden, daß die körperliche Größe, erschöpfend aufgefaßt, zwei Bedeutungen zuläßt: die nämlich der mathematischen Größe, wo der Umfang nur in Betracht kommt; und jene, welche der in der wirklichen Natur befindlichen, aus Stoff und Form bestehenden eigen ist.

Was die letztere Bedeutung anbelangt, so ist es klar, daß kein in der wirklichen Natur befindlicher Körper unendlich groß sein kann. Denn ein jeder solcher Körper hat eine ganz bestimmte substantiale Form: er ist Feuer oder Luft oder dergleichen. Eine in bestimmten Verhältnissen bestehende Form aber ist die Richtschnur für alle Eigenschaften und Zustände, die zum Wesen hinzutreten, also aller Accidentien. Unter diesen befindet sich nun auch der Umfang. Also muß auch der Umfang in bestimmten Verhältnissen sein; er muß der Bestimmtheit der inneren substantialen Form folgen. Es giebt also keine unendliche Größe in der wirklichen Natur. Ganz dieselbe Folgerung ergibt sich aus der Bewegung. Denn jedem Körper in der Natur ist eine bestimmte Bewegung eigen. Ein mit unendlicher Größe ausgestatteter Körper aber kann keine Bewegung haben. Und zwar kann er keine Bewegung haben in der Richtung einer geraden Linie. Denn in dieser Weise wird nur ein solcher Körper bewegt, der außerhalb des ihm gebührenden Ortes ist, will er doch eben durch solche Bewegung seinen Ruhepunkt erreichen. Ein Körper von unendlicher Größe aber nimmt alle Orte ein und somit ist er gleichgültig für jeden einzelnen Ort.

Auch keine Kreisbewegung kann er haben. Denn dafür ist erfordert, daß der eine Teil dahin komme, wo der andere bereits war, was bei einem unendlich großen Körper nicht möglich ist. Werden nämlich vom Mittelpunkte zwei Linien gezogen, so stehen dieselben voneinander um so weiter ab, je mehr sie verlängert werden. Ist also der Körper in seiner Größe unendlich, so müssen diese zwei Linien unendlich verlängert werden und sie müßten deshalb unendlich weit voneinander absehen. Dann aber kann der eine Teil an den Ort nicht kommen, den der andere verlassen; denn eine unendliche Entfernung kann nicht durchmessen werden.

Vom mathematischen Körper gilt daselbe. Wollen wir nämlich einen mathematischen Körper uns vorstellen, der tatsächlich existierte, so müssen wir uns selbst unter einer bestimmten Form vorstellen; denn nichts kann ohne Form als tatsächlich bestehend gedacht werden. Die Form aber, welche dem Umfange entspricht, ist die Figur; und so wird der Körper „endlich“ sein. Denn die „Figur“ wird von einem Körper ausgesagt, insofern er in gewissen Grenzen enthalten ist.

c) I. Die Geometrie hat nicht nötig, eine tatsächlich unendliche Linie vorauszusetzen; sondern sie nimmt eine beliebig begrenzte Linie, von der hinweggenommen werden kann, wie viel erforderlich ist; und eine solche Linie nennt sie „unendlich“.

II. Allerdings ist das Unendliche nicht gegen das Wesen der Größe

im allgemeinen; aber es ist gegen die Natur jeder bestimmten Gattung von Größe, also gegen die Natur dessen, was zwei Ellen oder drei Ellen lang oder kreisförmig u. s. w. ist. Es kann aber nichts innerhalb der „Art“ gemäß der thatsächlichen Wirklichkeit sein, was in keiner Gattung bestehen kann. Es ist also ein unendlich großer Körper unmöglich, weil dafür keine Gattung gefunden werden kann.

III. Jenes Unendliche, welches dem Umfange entspricht, ist das materiale Unendliche, also das Unfertige, was immer noch mehr werden kann. (cf. Art. 1.) Bei der Teilung des Ganzen nun hat man es mit dem Materialien, dem Unvollendeten, zu thun; denn die Teile sind gleichsam die Materialien, welche vom Ganzen her ihre Bestimmung erwarten. Durch das Hinzufügen aber nähert man sich dem Ganzen; und dieses letztere ist wie die bestimmende Form rücksichtlich der Teile. Deshalb findet sich nur bei der Teilung das Unendliche, nämlich das Unvollkommene, das immer mehr bestimmbare Unendliche. Bei der Vermehrung aber findet es sich nicht. Denn da würde es sich um das Unendliche halten, welches ohne Grenzen bestimmt und nicht mehr bestimmbar ist; dieses Unendliche aber entspricht dem Umfange nicht.

IV. Der vierte Einwurf gehört nicht hierher. Denn die Zeit und die Bewegung sind nur nach und nach gemäß ihren Teilen in Thatsächlichkeit; nicht als Ganzes, nicht nämlich als ob alle Teile zugleich thatsächlich wären. Hier aber handelt es sich um die körperliche Größe, insofern sie thatsächlich, mit allen Teilen zugleich, unendlich wäre. Etwas Aktuelles, was ohne Grenzen ist im Werden, d. h. immer mehr werden kann, wird nicht geleugnet. Denn das ist wie bei III. die materiale Unendlichkeit.

Vierter Artikel.

Es giebt in den Dingen nichts Unendliches der Zahl nach.

a) Das Gegenteil scheint wahr zu sein. Denn:

I. Was einmal im Zustande des Vermögens ist für das thatsächliche Sein; das kann auch wirkliche Existenz gewinnen. Die Zahl aber kann bis ins Unendliche vermehrt werden. Also kann es auch eine thatsächlich unendliche Zahl geben.

II. Davon ist ein Beispiel leicht gefunden. Von jeglicher Gattung kann ein Einzelbeing existieren. Die Gattungen in der „Art“: Figur aber sind unendlich. Also können an Zahl unendliche Figuren existieren.

III. Es besteht dafür gar kein Hindernis. Denn die Dinge, welche zu einander in keinem Gegensatz stehen, hindern sich nicht. Gesezt nun es gäbe eine gewisse Menge von Dingen; dazu steht nicht im Gegensatz, daß nicht noch viele andere existieren können. Also ist eine unendliche Zahl thatsächlich möglich.

Auf der anderen Seite heißt es im Buche der Weisheit (11, 21.): „Alles hast Du eingerichtet in Gewicht, Zahl und Maß.“

b) Ich antworte, daß über diesen Punkt eine zweifache Meinung bestand. Einige nämlich, wie Avicenna und Algazel, behaupteten, es sei wohl unmöglich, daß eine thatsächlich unendliche Menge an und für sich bestehe; aber wohl könne die Möglichkeit angenommen werden, eine solche Menge ergebe sich nebenbei. Und diesen Unterschied verstanden sie so. Sie nannten

eine unendliche Menge an und für sich, im Fall zu einem gewissen Ergebnisse es erfordert sei, daß eine unendliche Menge bestehe, dieselbe also beabsichtigt würde; — das sei unmöglich. Denn in diesem Falle würde das bezweckte Ergebnis von vorhergehenden unendlich vielen Elementen abhängen und könnte somit nie erreicht werden; da unendlich viele Elemente nicht durchgemessen werden können.

Nebenbei aber existiert eine solche unendliche Menge z. B., wenn einem Schmiede der Hammer zerbricht und er muß somit einen anderen nehmen. Dieser zerbricht wieder und so weiter. Denn das wäre hier nebenbei, daß eine unendliche Zahl von Hämmern gebraucht würde und es bestände deshalb kein Hindernis für das Ergebniss, dem der Hammer dienen soll. Würde jedoch in dem nämlichen Falle die Kunst des Schmiedens von der Seele abhängen; von der Seele dann die Hand, von der Hand der Hammer u. s. w. ohne Ende, so wäre dies eine unendliche Menge an und für sich, und es könnte das Ergebnis niemals zustande kommen.

Aber auch eine solche unendliche Menge nebenbei ist eine Unmöglichkeit. Denn jede Menge muß innerhalb einer Gattung stehen. Die der Menge entsprechenden Gattungen sind gemäß den verschiedenen Gattungen von Zahlen. Keine Gattung Zahlen aber, wie die Dreierheit, die Vierheit u. dgl. ist unendlich; denn jede Zahl ist eine Menge, welche durch die Einheit gemessen wird. Deshalb ist jede wie auch immer aufgefaßte unendliche Menge von vornherein eine Unmöglichkeit.

Ebenso ist jede Menge etwas Geschaffenes und jedes Geschaffene wird durch eine in allem bestimmte Absicht geleitet und zusammengefaßt; denn der da wirkt, der thut es nicht ins Blaue hinein. Also muß auch alles Geschaffene von einer bestimmten Zahl begleitet sein; und jene Menge, die nebenbei unendlich sein soll, ist wenigstens mit Beziehung auf Gott, den in allem erstwirkenden Grund, unmöglich.

Dabei kann es jedoch eine Menge geben, die dem Vermögen nach unendlich ist, d. h. immer mehr vergrößert werden kann. Denn die Vermehrung ist nur eine Folge der immer größeren Teilung eines Körpers; da, je mehr etwas geteilt wird, eine desto größere Menge von Teilen existiert. Gerade so also wie in der Teilung des zusammenhängenden Ganzen das Unendliche erfunden wird dem Vermögen nach, somit das material Unendliche, was immer noch mehr werden kann; so wird ganz in derselben Weise das Unendliche erfunden, nämlich das material Unendliche, also dem Vermögen nach in der Vermehrung der Menge; so zwar daß thatsächlich nur immer eine bestimmte Menge existiert, die jedoch immerdar vermehrt werden kann.

I. Der erste Einwurf fehlt durch Zweideutigkeit. Denn alles, was im Zustande der Möglichkeit ist, kann eben in der Weise nur Thatsächlichkeit gewinnen, in welcher es möglich ist. Jeder Teil des Tages z. B. hat Möglichkeit zu sein; aber nicht in der Weise, daß alle Teile des Tages Möglichkeit haben, inösesamt zugleich zu sein, sondern es kann nur ein Teil nach dem anderen Thatsächlichkeit gewinnen. Und so ist es bei der unendlichen Menge. Sie gewinnt Wirklichkeit in der Weise wie sie ist; nämlich so, daß das eine nach dem anderen kommt und nicht das Ganze zugleich; denn nach jeder thatsächlich bestehenden Menge kann ich mir eine andere als folgende und so ohne Ende denken.

II. Die verschiedenen Gattungen von Figuren haben Unendlichkeit auf Grund der Unendlichkeit in der Zahl. Es giebt dreiseitige, vierseitige u. Figuren. Wie also eine zählbare unendliche Menge nicht in der Weise

thatsächliche Wirklichkeit gewinnt, daß sie ganz zu gleicher Zeit sei, so auch nicht die Menge der Figuren.

III. Demnach befindet sich eben im vollkommenen Gegensatz die thatsächliche Unendlichkeit zu jeder bestimmten Gattung von Mengen; denn jede Art von Mengen besagt bereits dadurch selber Endlichkeit und Begrenztheit. Somit wird hier die gemachte Voraussetzung gezeugnet.

Achtes Kapitel.

Die Existenz Gottes in den Dingen.

Überleitung.

„Wer, der da einen Turm bauen will, überlegt nicht vorher, ob er genug besitze, um ihn zu vollenden!“ (Luk. 14.) So ermahnt der Heiland, wir mögen doch ja in uns eintreten und bei uns selber recht tief überlegen, wozu wir von uns aus fähig sind, damit wir demgemäß handeln! Ein gewaltiges Nichts gähnt uns aus der ganzen Schöpfung entgegen; — ein Nichts, was so manche in schwere Täuschungen führt; das aber richtig aufgefaßt um so mehr lehrt, die Hände zu falten und zu stehen: „Verlasse mich nicht, o Herr; Herr, blide auf mich, um zu helfen.“

Jener hatte sich von diesem Nichts täuschen lassen, der wohl „in aller Pracht und Herrlichkeit am Morgen der Schöpfung wie ein glänzendes Gestirn aufging;“ — aber auch hören mußte: „Wie bist du gefallen, Luzifer; bis in die Tiefen der Hölle ist hinabgestürzt worden deine Herrlichkeit!“

Alles, was den Geschöpfen der Urquell aller Güte verleiht, wird, sobald es die Kreatur in sich empfängt, nur wieder Vermögen, mehr zu empfangen und muß einladen, noch tiefer die eigene Nichtigkeit zu sehen und die allein wahrhaft wirkende Kraft des Herrn zu verherrlichen. Kein geschaffenes Vermögen, keine geschaffene Substanz ist von sich aus Quell der Wirklichkeit für sich selbst. Nichts, auch wenn es die Substanz und die Fähigkeiten des höchsten Geistes hätte, ist vermögend, von sich allein aus thätig zu sein. Das Geschöpf bleibt da stehen, wo die wirkende Ursächlichkeit des Schöpfers es verläßt; — es beginnt von da aus um so mehr zu fallen, je höher der Wert der Fähigkeiten ist, die es erhalten hatte. Mit allen seinen Vermögen bleibt auch das edelste Geschöpf vor dem Allgewaltigen ein Nichts; und es hat nur soweit wirkliches Sein und wirkliche Thätigkeit, als die wirkende Kraft des Urgrundes in ihm waltet.

Nimm der Pflanze das Sonnenlicht; — so herrlich auch immer sie war, sie verliert ihre Kraft, verdorrt, fällt in sich zusammen. Nimm der Substanz, nimm den Fähigkeiten des Geschöpfes die stete Einwirkung der göttlichen Kraft; — und so weit auch immer das Geschöpf von derselben sich fernhält, so weit zerfällt seine Substanz, werden ohnmächtig seine Vermögen, sinkt es schließlich zum Nichts hinab. Vom Wirklichen im Geschöpfe hängt alles in ihm Mögliche ab; — und das Wirkliche erfordert wieder

den Einfluß der einwirkenden Allmacht Gottes. So ist in jedem Geschöpfe der bethätigende Einfluß des Schöpfers der Wirklichkeit des Geschöpfes näher als das eigene Sein des Geschöpfes. Denn erst muß dieser Einfluß da sein, ehe das Geschöpf irgend ein Sein besitzt; diesem Einflusse erst entlehnt das eigene geschöpfliche Sein. Näher ist die wirkende Kraft des Herrn dem Geschöpfe als dessen Substanz; — denn diese Substanz gehört erst dann dem Geschöpfe, wenn dieses ein eigenes Sein hat, und dieses Sein setzt wieder den einwirkenden Urgrund voraus. Näher ist die wirkende Allmacht Gottes dem Geschöpfe als dessen eigene Vermögen und Fähigkeiten; — denn dieselben können nur an einer Substanz sich finden und nur von einer Substanz ausfließen; die Substanz aber ist nur insoweit wirklich, als das Geschöpf wirkliches Sein hat, und das letztere ist, so lange es ist, die beständige Wirkung der erstwirkenden Ursache.

Aber diese wirkende Kraft, was ist sie anders, als das Wesen Gottes selber! Gottes Wesen ist ja sein Sein, alles Sein ist Kraft, Gottes Wesen ist die einwirkende Kraft, die da Wirklichsein und demgemäß auch wirklich bestehende Vermögen giebt. Das ist wunderbar! Gottes Wesen ist näher dem Geschöpfe, wie dessen eigenes Sein, wie dessen eigene Substanz, wie dessen eigensten Vermögen; ist dem Menschen näher wie seine Seele, wie seine Vernunft, wie sein freier Wille; erst wenn dieses Wesen einwirkt, dann und insoweit wirkt der freie Wille, erkennt die Vernunft, ist thätig die Seele.

Und doch! Wie fern ist dieses Wesen Gottes wieder andererseits vom Geschöpfe! Hier reine Wirklichkeit, dort nur Vermögen; hier notwendig Seinsfülle, dort notwendig Nichts, wenn keine Hilfe kommt! Nur die Liebe des Schöpfers kann diesen großen, unermesslichen Abgrund überbrücken. Er hat Kreaturen hervorgebracht, nicht weil Er so mußte, sondern einzig und allein weil Er so wollte. Er erhebt die einen dieser Kreaturen vermittelt der anderen, nicht als ob er nicht jede Kreatur für sich allein leiten könnte; sondern damit Er die Schätze seiner Liebe verbreite. Die Kreaturen nehmen teil an seiner Weisheit, indem die eine die andere führt und vollendet. Sie nehmen teil an seiner Allmacht, indem sie das Vermögen zu wirken in sich selber tragen und somit selbstthätig sind. Sie nehmen teil an seiner Barmherzigkeit, indem die eine von dem, was sie zu viel hat, der anderen giebt, die zu wenig hat. Sie nehmen teil an seiner Gegenwart, denn immerdar ist die Substanz eines jeden Dinges gegenwärtig ganz und zugleich jedem einzelnen Teile, jeder Wassertropfen im Meere ist ganz und gar Wasser und nichts anderes. Die höheren Kreaturen aber nehmen teil an seiner Gegenwart, indem durch die Vernunft ihnen auch andere Seinsarten und vermittelt deren sie selbst mit ihren Vermögen und Fähigkeiten, mit ihrer Substanz als dem inneren Grunde des Seins, mit ihren einzelnen Handlungen und Thätigkeiten sich gegenwärtig sind.

In allem aber wird diese Ähnlichkeit mit sich selber, diese Teilnahme an den höchsten Vollkommenheiten je nach der Seinsstufe der Geschöpfe durch das einwirkende Wesen Gottes bewirkt, welches zuerst Sich selber als reines thätiges Sein durchaus erschöpfend mit aller inneren Notwendigkeit gegenwärtig ist; und das da kraft dessen auch allem dem, was es in Sich selber als dem vollendeten Princip jeglichen Anfanges und Fortschrittes und aller Vollendung sieht; in der vollen Ausdehnung des Seins gegenwärtig sein muß. In seinem reinsten Sein als dem wirkenden Princip von allem schließt Gott jede Wirklichkeit und Möglichkeit ein; sein reinstes Sein ist Ihm

beständig gegenwärtig; also muß es auch allem Wirklichen und Möglichen, soweit Wirklichkeit und Möglichkeit reicht, gegenwärtig sein.

„Wirf einen Schwamm ins unermessliche Meer,“ ruft Augustin aus, „daß das Wasser des Meeres ihn von allen Seiten durchdringe und seine Poren anfülle; — so etwa ist die Welt getaucht in die Unermesslichkeit Gottes.“ (I. Conf. 5.) — „Des Schöpfers Macht ist die Ursache für das Bestehen eines jeden Seins“, so wieder Augustin; „und würde die Kraft dieser Ursache einmal zu wirken aufhören, so würde jede Substanz und jegliches Wesen zu nichts werden. Denn Gott ist nicht wie ein Baumeister, der, nachdem er den Bau ausgeführt, ihn verläßt; sondern seine Kraft bleibt beständig bei den Kreaturen, um das zu erhalten, was Er geschaffen; und wir sind deshalb in Ihm, weil Er in uns wirkt.“ (4. de Gen. ad litt. 12.) „Weil nichts ohne Gott sein kann und erhalten werden kann im Sein, deshalb sind wir gezwungen zu bekennen, daß Gott überall und immer sei;“ sagt Anselmus (monol. 22.). „Ganz ist Gott über allem und doch nicht erhöht;“ so Gregor der Große; „ganz ist Er unter allem und doch nicht erniedrigt; ganz innerhalb von allem und doch nicht eingeschlossen; ganz außerhalb aller Dinge und doch nicht ausgeschlossen. Ganz oben alles leitend, ganz unten alles erhaltend, ganz innen alles anfüllend, ganz außerhalb alles umfangend.“ (2. mor. 12.) Die Bosheiten der Welt verderben Ihn nicht, die Seuchen der Welt verunreinigen Ihn nicht, die Strafen und Laster der Hölle thun Ihn nichts an. Er gleicht dem Sonnenstrahl, der in den Rot leuchtet und doch in strahlender Reinheit bleibt. Gott ist überall gegenwärtig, ungeschwächt in seiner Schönheit, Reinheit, Heiligkeit, Macht, Weisheit. Denn so spricht der heilige Dionysius: „Weil die innerliche Einfachheit, die Gott mit Sich hat, Ihn nie verläßt, deshalb bleibt Er alle Zeit in Sich selber, beständig, unbeweglich, allen Wechsel verursachend und selbst ohne Veränderung!“

Dermaßen ist Gott herrlich und so wirkt Er im Innersten der Kreaturen, damit wir uns beständig erinnern, wie wir seiner bedürfen. Und wenn wir wollen zumal den Turm der Vollkommenheit in unseren Seelen aufführen; dann sei der Reichtum Gottes unser Reichtum, die Macht Gottes unsere Macht, seine Weisheit, seine Liebe sei die unsrige. Alles außer Ihm genügt nicht! „Bauen wir ohne Ihn das Haus;“ dann werden wir es nicht zur Vollendung bringen können; „die Leute werden spotten und sagen: Schauet da einen Menschen; er hat begonnen und konnte nicht vollenden.“

Erster Artikel.

Gott ist wirkend im Innern der Dinge.

a) I. Gegen diese Annahme scheint die Schrift selber zu sein; die da sagt: „Erhaben über alle Völker ist der Herr“ (ps. 112.). Denn was oberhalb eines Dinges steht, das ist nicht innerhalb desselben.

II. Ebenso scheint Augustin diese Gegenwart zurückzuweisen; wenn es lib. 82. Quaest. 20. heißt: „In Gott ist vielmehr alles, als daß Gott in allem wäre.“ Denn was innerhalb eines Dinges, das wird von diesem umschlossen. Ist also Gott in den Dingen, so umschließen Ihn die Dinge nicht aber Er sie, wie dies aus seiner Natur als dem Princip des All folgen müßte.

III. Je größer die Kraft eines Seins ist, in desto größere Entfernung hin wirkt dieses Sein. Gottes Kraft aber ist die unstreitig größte. Also sein Wirken reicht bis in die weiteste Entfernung. Er braucht somit nicht den Dingen gegenwärtig zu sein.

IV. Die Teufel sind auch „Dinge“. Gott aber ist nicht in den Teufeln. Denn „keine Gemeinschaft hat das Licht mit den Finsternissen“. (2. Cor. 6.)

Auf der anderen Seite ist das Wirkende da, wo es wirkt. Gott aber wirkt in allem; wie der Prophet sagt (Isai. 26, 12.): „Alle unsere Werke hast Du in uns gewirkt.“ Also ist Gott innerhalb jeglichen Seins.

b) Ich antworte, daß Gott innerhalb eines jeden Dinges ist; nicht zwar als ein Teil von dessen Wesen und auch nicht als Eigenschaft oder als ein irgendwie zum Wesen hinzutretender Zustand, sondern in der Weise, wie der wirkende Grund da ist, wo er wirkt. Denn jegliches einwirkende Sein muß mit dem verbunden sein, wohin es unmittelbar einwirkt und es muß dieses von seiner Kraft berührt werden. Daraus leitet Aristoteles den Satz ab, daß das Bewegende und das Bewegte zugleich sein müssen; so lange nämlich nur dauert die Bewegung wie die bewegende Kraft mit dem Beweglichen verbunden ist. Gott aber ist kraft seines Wesens thatsächliches Sein. Also muß gerade das Wirklichsein der Geschöpfe seine eigenste Wirkung bilden; wie z. B. feurig machen die eigenste Wirkung des Feuers ist. Diese Wirkung aber verursacht Gott in den Dingen, nicht nur wann dieselben beginnen zu sein, sondern so lange sie im Sein erhalten werden; wie z. B. das Licht in der Luft von der Sonne verursacht wird, so lange die Luft erleuchtet bleibt. So lange also ein Ding Sein hat, muß Gott ihm gegenwärtig sein; und zwar gemäß der Weise, wie es Sein hat. Nun ist aber das Sein für ein Ding jenes Element, welches am meisten dem Dinge innerlich ist und was in alle Dinge am tiefsten eintritt; denn alles andere, Substanz und Vermögen oder Fähigkeiten, werden erst etwas Wirkliches, soweit die Bestimmung für ihre Thatfähigkeit vom Sein ausgeht. Es ist das formale, d. h. das am meisten und am tiefsten bestimmende Element in den Dingen für alles, was im Dinge sich findet. Also muß der wirkende Grund des thatsächlichen Seins der Existenz, Gott, am tiefsten in jedes Ding eintreten.

c) Die Einwürfe gehen alle von einem falschen Gesichtspunkte aus.

1. „Gott ist erhaben über alles Sein“ auf Grund der einzig hohen Vorzüge seines Wesens. Trotzdem oder vielmehr eben deswegen ist Gott innerhalb der Dinge als wirkender Grund ihres ganzen Seins; und bleibt getrennt von ihnen und erhaben über sie in seinem Wesen.

II. Der zweite Einwurf verwechselt das Körperliche mit dem Geistigen. Das Körperliche wird vom Orte umschlossen, in welchem es sich befindet. Das Geistige aber hält das zusammen, wo es ist; wie z. B. die Seele den Körper zusammenhält. So ist demnach auch Gott in den Dingen, indem Er sie als wirkende Ursache zusammenhält. Und in dieser Weise wird auch nach Analogie des Körperlichen gesagt, alles sei in Gott, insofern alles von der Macht Gottes umschlossen ist.

III. Das Wirken keiner Ursache erstreckt sich auf Entferntes, außer insofern sie das, was entfernt ist, durch Vermittlung anderer Ursachen erreicht; wie ich etwa durch einen Brief mittelst eines Boten auf eine entfernte Person einwirke. Gottes einzig große Kraft aber ist es, daß Er keinerlei vermittelnder Ursachen bedarf. Stellt Er deren irgendwie auf, so thut Er

es, um sie an seiner Macht teilnehmen zu lassen; und sonach aus Güte. Er wirkt unmittelbar in allem das Sein; und erst kraft des Seins können die Dinge selber wirken. Nichts ist also in der Weise von Gott entfernt, daß es nicht Gott in sich habe. Die Dinge werden als fern von Gott bezeichnet auf Grund ihrer Unähnlichkeit mit Ihm in ihrer Natur oder im Bereiche der Gnade; sowie Er kraft seiner Natur über alles ist.

IV. Danach ist auch in den Teufeln Gott; insoweit diese eine geistige Natur und dementsprechende Vollkommenheiten besitzen. Er ist nicht in ihnen; insoweit sie in ihrer Bosheit von Ihm abgewendet sind.

Zweiter Artikel.

Gott ist überall.

a) Das scheint falsch. Denn:

I. „Überall sein“ bezeichnet „an allen Orten sein“. „Im Orte aber sein kommt nicht dem rein Geistigen zu, sondern nur dem Körperlichen;“ wie Boëtius (de hebdom.) sagt. Also Gott, der kein Körper ist, kann nicht überall sein.

II. Wie sich die Zeit zur Aufeinanderfolge verhält, so der Ort zu dem, was dauert. Etwas Unteilbares in der vorübergehenden Handlung oder in der Bewegung (also ein Punkt) kann nicht in verschiedenen Zeiten sein. Also kann auch etwas Unteilbares in dem, was dauert, nicht in allen Orten sein. Gott aber ist etwas Unteilbares. Er ist also nicht überall.

III. Was irgendwo ganz ist, das ist nach keiner Seite seines Seins hin außerhalb dieses Ortes. Gott aber ist an dem Orte, wo Er ist, ganz. Also ist Er nicht anderswo.

Auf der anderen Seite sagt Gott selbst bei Jeremias (23.): „Himmel und Erde fülle ich an.“

b) Ich antworte, daß, da der Ort etwas Wirkliches ist, „im Orte sein“ in doppelter Weise verstanden werden kann: Nämlich entweder in der Weise wie die anderen Dinge; sowie z. B. ausgesagt wird, es sei etwas irgendwie in anderen Dingen, und so sind die Eigentümlichkeiten des Ortes z. B. im Orte; — oder in der Weise, wie dies eigentlich dem Orte zukommt, und so ist das an einem Orte Aufgestellte in diesem Orte.

Nach diesen beiden Seiten hin ist Gott unter gewissen Beziehungen in jedem Orte, also überall. Denn zuvörderst ist Er in jedem Dinge, insoweit Er demselben das Sein giebt, die Vermögen und die Thätigkeit; und da nun jegliches stoffliche Ding im Orte ist, so ist Gott auch in jedem dieser Dinge, insofern er ihm das Sein giebt und das Vermögen, einen Ort einzunehmen.

Ebenso sind die räumlichen Dinge im Orte, insoweit sie den Ort anfüllen. Und so füllt Gott jeglichen Ort an; nicht zwar wie ein Körper, da ein Körper den Ort dadurch anfüllt, daß er keinen anderen Körper für den nämlichen Ort zuläßt. Vielmehr füllt Gott demgemäß alle Orte an, daß Er allen räumlichen Dingen es giebt, daß sie alle Orte anfüllen.

c) I. Es darf kein Vergleich gezogen werden zwischen der Art und Weise, wie Körperliches einen Ort einnimmt und wie dies das Geistige thut. Die Körper nämlich thun dies vermittelt ihres Umfangs, der den Ort berührt; die Geister aber jedoch dadurch, daß sie Macht haben über ge-

wisses Räumliche. Gott, der reinste Geist, also ist an allen Orten, weil seine Macht sich auf alles Räumliche erstreckt.

II. In doppelter Weise besteht ein Unteilbares: Einmal als Grenze des Zusammenhängenden; wie der Punkt in dem was dauert, der Augenblick in der vorübergehenden Zeit; — und ein solches Unteilbare kann nicht in verschiedenen Orten zugleich sein, sowie auch nicht in verschiedenen Zeiten; denn es hat eben eine bestimmte Lage, mag das Dauernde in Betracht gezogen werden oder die Handlung des Bewegens. Dann aber giebt es ein Unteilbares, welches kein Teil eines stofflich zusammenhängenden Ganzen ist; und so sind unteilbare Größen: Gott, der reine Geist, die vernünftige Seele. Ein solches Unteilbare hat keine Beziehung zum zusammenhängenden Ganzen eines Stoffes, wie ein bestimmter Teil des letzteren, sondern nur insoweit seine Kraft sich auf dasselbe richtet. Und je nach dem dann seine Kraft sich auf Weniges oder Vieles, auf Kleines oder Großes richtet, ist es in wenigen oder vielen, in kleinen oder großen Orten.

III. Das „Ganze“ wird so genannt mit Rücksicht auf die Teile. Nun giebt es aber eine doppelte Art Teile: Es giebt Teile des Wesens; wie in den stofflichen Dingen Stoff und Form (z. B. im Menschen Leib und Seele) Teile des Wesens sind oder wie die „Art“ und die „Differenz“ als Teile des Gattungsbegriffes dastehen. Ferner giebt es Teile im Umfange eines Dinges. Wird das „Ganze“ im letzteren Sinne genommen, so kann weder es noch selbstverständlich ein Teil außerhalb des ganzen eingenommenen Ortes sein. Denn wie der Umfang gerade so der Ort.

Das ist aber nicht der Fall, wenn vom „Ganzen“ des Wesens die Rede ist. Das erscheint bereits bei den nebensächlichen Formen, die nicht das Wesen des Dinges selber bilden, sondern nur eine Eigenschaft desselben sind. Denn z. B. die „Weiße“ der Farbe ist ganz in jedem Teile der Oberfläche, wenn allein das Wesen der „weißen“ Farbe berücksichtigt wird; auch der kleinste Teil trägt ganz und gar das Wesen oder die Natur der „weißen Farbe“, ist durchaus weiß; ebenso durchaus und nicht in geringerem Maße wie das Ganze. Wird freilich nicht das bloße Wesen der „weißen Farbe“ berücksichtigt, sondern auch der Umfang, den sie zufällig hat, so ist sie nicht ganz in jedem Teile. In den geistigen Substanzen ist nur ein „Ganzes“ vorhanden gemäß dem Wesen und nimmermehr, auch nicht nebensächlich und zufällig, nach dem Umfange. Wie also die Seele ganz ist in jeglichem Teile des Körpers, so ist Gott ganz gegenwärtig in allem und jedem.

Dritter Artikel.

Gott ist überall kraft seines Wesens, kraft seiner Gegenwart, kraft seiner Macht.

a) Diese Art und Weise der Existenz Gottes in den Dingen scheint durchaus falsch angegeben. Denn:

I. Was kraft seines Wesens in einem Dinge ist, das bildet das Wesen des betreffenden Dinges. Gott aber bildet keines Dinges Wesen.

II. „Kraft seines Wesens“ in den Dingen sein, ist ebensoviel als diesen in nichts fehlen. „Kraft der Gegenwart“ in den Dingen sein, heißt ebenso nichts anderes als diesen in nichts fehlen.

Also beide Arten des „in den Dingen sein“ bedeuten dasselbe.

III. Gott ist das Princip aller Dinge ebensogut durch sein Wissen und Wollen wie durch seine Macht. Es wird aber nicht gesagt, Gott sei in den Dingen kraft seines Wissens und Wollens. Also darf auch nicht gesagt werden: „kraft seiner Macht.“

IV. Gleichwie die Gnade ein gewisser Zustand ist, der zur Substanz hinzutritt, um dieselbe zu vollenden; so giebt es noch viele solcher Zustände. Von Gott aber wird ausgesagt, Er sei in besonderer Weise in Einigen vermittelt der Gnade. Also müßte gemäß jedes anderen Zustandes, welcher den Menschen vollendet, auch eine neue Art Innewohnens von seiten Gottes existieren.

Auf der anderen Seite heißt es bei Gregor dem Großen (Sup. Ezechielem Rom. 8.): „Gott ist in allen Dingen kraft der Gegenwart, der Macht, des Wesens; in besonderer Weise aber ist Er in einigen kraft der Gnade.“

b) Ich antworte, daß Gott 1. in allen Dingen ist als wirkende Ursache; sohan ist Er 2. noch als Gegenstand des Erkennens und der Liebe in den vernünftigen Kreaturen, welche die Gnade besitzen; wie dies noch Kapitel 12, Artikel 4 erörtert werden wird.

Auf welche Weise Er aber nun in allen Kreaturen ist, das kann aus dem, was unter den Menschen geschieht, erschlossen werden.

Denn vom Könige wird gesagt, er sei im ganzen Reiche, nämlich nicht persönlich, sondern kraft seiner Gewalt oder Macht. Unter denen, aber, die vor ihm stehen, ist er kraft seiner Gegenwart; gleichwie jemand alle Gegenstände seines Zimmers vor seinem Blicke hat, wenn er auch nicht kraft seiner Substanz in jedem derselben ist. Kraft seiner Wesenheit oder Substanz ist aber jemand in dem Orte, welcher seine Substanz einschließt.

Es gab nun Manche, wie die Manichäer, welche behaupteten, das Geistige sei wohl Gott unterworfen, nicht aber das Stoffliche. Gegen diese wird behauptet: Gott sei überall kraft seiner Macht.

Anderer sagten, die Macht Gottes erstrecke sich wohl auf alles; aber die geringeren Körper, wie die hier auf Erden, seien nicht unter der weisen Providenz Gottes; aus deren Person Job (22.) sagt: „Gott umwandelt die Säulen des Himmels und hat keine Sorge um uns und um das, was uns angeht!“ Gegen diese wird behauptet, Gott ist überall durch seine Gegenwart.

Wieder andere meinten, nicht alles sei von Gott unmittelbar geschaffen, sondern nur die höchsten Kreaturen kämen von Ihm selbst; diese aber hätten die niedrigeren geschaffen. Gegen diese wird behauptet: Gott ist überall kraft seines Wesens.

So ist Er also in allen Dingen kraft seiner Macht; weil alle Ihm unterworfen sind. Er ist in allen kraft seiner Gegenwart, weil alle nackt und offen vor Ihm sind; Er ist in allen kraft seines Wesens, weil alle von Ihm das Sein haben.

I. Der erste Einwurf beruht auf Verwechslung. Nicht kraft des Wesens der Dinge ist Gott in den Dingen, sondern kraft seines Wesens; weil Er kraft seines Wesens, was ja Sein ist, für alle die Ursache des Seins ist.

II. Es kann etwas ganz und gut vor den Blicken einer Person sein, was nicht ihrer Macht unterliegt (wie z. B. Gott nicht die Sünde verursacht) und von ihr weit verschieden ist dem Wesen nach; deshalb werden die verschiedenen Art und Weisen unterschieden.

III. Der Natur des Wissens und des Wollens entspricht es, daß das Gewußte im Wissenben ist und das Gewollte im Wollenden. Gemäß dem

Wissen und Wollen sind also die Dinge mehr im Wissenden und Wollenden, als dieser, Gott, in den Dingen. Der Natur der Macht jedoch entspricht es, daß etwas anderes als was der Wirkende ist, gewirkt werde; somit wird der Wirkende gemäß der Macht auf etwas ihm Außerliches gerichtet. Und so heißt es: Gott sei in den Dingen auf Grund seiner Macht.

IV. Nur die Gnade bewirkt, daß Gott selber unmittelbar Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe wird. Deshalb ist es nur der Gnade eigen, eine besondere Art Gegenwart Gottes in den vernünftigen Kreaturen zu begründen; abgesehen freilich von der hypostatischen Vereinigung der zweiten Person in Gott mit der Menschennatur.

Vierter Artikel.

Nur Gott ist es eigen, überall zu sein.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Die allgemeine Idee oder der allgemeine Gattungsbegriff ist überall und immer. Ebenso verhält es sich mit dem Urstoff, der in allen Körpern ist. Gott aber ist weder ein Gattungsbegriff noch der Urstoff. Also nicht Er allein ist überall.

II. Die Zahl ist in den gezählten Dingen. Die ganze Schöpfung aber ist begründet auf der Zahl, wie dies aus Sap. II. hervorgeht. Also eine gewisse Zahl ist im ganzen Universum und sonach überall.

III. Das Weltall ist ein gewisses Ganze, ein vollendeter Körper; wie Aristoteles sagt (I. de caelo et mundo). Aber das Weltall ist überall; denn außerhalb seiner giebt es keinen Ort. Also nicht Gott allein ist überall.

IV. Wenn es einen unendlichen Körper gäbe, so wäre dieser überall; denn es gäbe außer ihm keinen Ort. Also ist es nicht gerade ein nur Gott eigener Vorzug, überall zu sein.

V. „Die Seele ist ganz in jedem Teile des Körpers und im ganzen Körper,“ sagt Augustin (6 de Trin. cap. 5.). Wäre also die Welt ein einziges lebendes Wesen, so wäre die Seele überall.

VI. Augustin sagt wiederum: „Wo die Seele sieht, da fühlt sie; wo sie fühlt, da lebt sie; wo sie lebt, da ist sie.“ (3. ep. ad Volusianum.) Die Seele aber sieht gewissermaßen überallhin; den ganzen Himmel sieht sie nach und nach. Also ist sie überall.

Auf der anderen Seite heißt es bei Ambrosius (I. de Spir. s. cap. 7): „Wer soll es wagen, den heiligen Geist eine Kreatur zu nennen, welcher in allem, überall und immer ist;“ was doch nur der Gottheit eignet.

b) Ich antworte, daß das „Überall sein“ ohne weitere Voraussetzung, also primo, und auf Grund des inneren Wesens, also per se, nur Gott zukommt. Ich sage: „ohne weitere Voraussetzung“ als Ganzes; denn was überall wäre, weil seine verschiedenen Teile verschiedene Orte einnehmen, das wäre überall unter der Voraussetzung, daß seine Teile an den verschiedenen Stellen sind; also nicht als Ganzes zuerst, sondern zuvörderst auf Grund seiner Teile. So etwa würde die weiße Farbe nicht „zuerst“ primo, ohne weitere Voraussetzung dem Menschen zukommen, der nur weiße Zähne hat; sondern man würde diesem Menschen die „Weiße“ zuschreiben auf Grund seiner Zähne.

Per se, nämlich wegen seines Wesens überall sein, bezeichnet, daß unter

allen Umständen dies statthat. Würde z. B. gesagt, das Gerstenkorn sei überall, wenn nichts anderes stofflich existiert, so wäre dieses „überall“ per accidens, nämlich unter der Bedingung, daß nichts anderes vorhanden ist, kein anderer Ort also existiert; es wäre das Gerstenkorn nicht kraft seines Wesens „überall“.

So nun also, primo et per se, kommt es nur Gott zu, überall zu sein. Denn möchte infolge dessen was existieren würde, auch noch so viel Raum entstehen; in all diesem Raum müßte doch Gott sein; denn nur kraft seiner, Gottes, Gewalt kann etwas existieren. Und Er wäre auch in diesen Räumen nicht auf Grund von Theilen, sondern als Ganzes, nach seinem ganzen Sein, kraft seines Wesens.

Danach erlebigen sich leicht die Einwürfe.

I. Das „Allgemeine“ und der „Urstoff“ sind wohl überall; sie haben aber nicht überall dasselbe wirkliche Sein. Da existieren sie als Möglichkeit, dort unter dieser oder jener Erkenntnis- oder Seinsform in der Wirklichkeit. In der erkennenden Vernunft ist das Allgemeine thatsächlich; außen bloß der Möglichkeit nach. Bald ist der Urstoff dem wirklichen Sein nach Pflanze, bald Tier zc.

II. Die Zahl ist nur zufällig im Orte, nicht auf Grund ihres Wesens; also höchstens per accidens überall, nicht per se. Zudem ist sie nicht ganz in jedem der gezählten Dinge, sondern nur gemäß einem Teile; also auch nicht primo.

III. Das ganze Weltall wäre überall weder primo, denn es wäre auf Grund seiner Teile; noch per se, denn würde Anderes geschaffen und wären deshalb andere Orte, so bestände es dort nicht.

IV. Die nämliche Antwort; denn es wäre ein solcher Körper überall auf Grund seiner Teile, also nicht primo.

V. In diesem Falle würde eine solche Seele wohl überall primo sein; aber nicht per se. Es wäre eben zufällig, daß sie in einem derartigen Körper sich findet. Es folgt dies nicht aus der Natur der Seele heraus; und würde ein anderer Körper geschaffen, so siele ihr „Überallsein“ fort.

VI. Daß die Seele irgendwo sieht, dieses „irgendwo“ kann in doppelter Weise verstanden werden. Zuvörderst kann es gelten von seiten des gesehenen Gegenstandes; und so ist es wahr, daß, wenn sie den Himmel sieht, sie etwas was am Himmel ist, sieht und etwas, was am Himmel ist, fühlt. Daraus folgt aber nicht, daß sie selber am Himmel lebe oder sei; denn leben und sein bezeichnen keinen Akt, der auf Auseres hingeht, der also in etwas Auserlichem seinen Gegenstand hat. Dann kann das „irgendwo“ gelten vom Akte des Sehenden, insoweit derselbe von diesem ausgeht; — und so ist es wahr, daß die Seele nur da sieht und fühlt, wo sie lebt und wo sie ist. Denn die Fähigkeiten sind eben da, wo die sie tragende Substanz ist; diese ist aber nicht überall.

Neuntes Kapitel.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Überleitung.

„Denn meine Tage haben sich geneigt wie der Schatten: und gleich verdorrtem Grase bin ich ausgetrocknet. Du aber, Herr, bleibst in Ewigkeit: und Dein Gedächtnis steht fest von Geschlecht zu Geschlecht. Die Himmel werden vergehen; Du aber bleibst; und alle Dinge werden gleich einem Kleide abgeschliffen werden. Du wirst sie verändern wie man ein Gewand ablegt und verändert werden sie werden: Du aber bleibst immerdar derselbe und Deine Jahre vergehen nicht.“ (Ps. 101.)

Daß wir nur immer festen Auges unser Elend anblicken, das ist der erste Schritt zur Verherrlichung Gottes. Damit ist nicht geholfen, daß wir uns selber vorlügen, wie hoch erhaben unsere Fähigkeiten seien, wie sehr selbst Gott sie achten und auf sie sehen muß. Eine falsche Ansicht über unsere Freiheit ändert es nicht, daß unsere Freiheit in der That keineswegs die des Schöpfers ist; nämlich von allen Seiten her Unabhängigkeit; — vielmehr tritt die thatsächliche Wirklichkeit dann um so verwirrender vor das Herz, denn sie kann nicht erklärt werden. Eine falsche Ansicht über die Erhabenheit unserer Vernunft ändert es nicht, daß dieselbe insolge unserer stofflichen Natur an die Schranken der sichtbaren Kreatur in ihrer thatsächlichen Äußerung gebunden ist. Die Erfahrung ist dann nur um so bitterer. Was ist der Grund davon, daß der Mensch in der Offenbarung so oft Schranken sieht, während sie der Quell des Unendlichen und Unermesslichen sein muß; da sie doch vom Unendlichen, vom wesentlich Unermesslichen unmittelbar kommt! Was ist der Grund, daß man nur mit Angst das Schiffelein seines Geistes auf das Meer der heiligen Mysterien steuert anstatt mit froher Hoffnung und innigstem Dankgeföhle gegen den offenbaren Gott auf den Fischfang reicher Verdienste und freudigen Trostes auszugehen! Was hindert es, daß wir im Geheze Gottes anstatt ein Hindernis unserer Freiheit und einen Gegensatz zur selben zu sehen, die Stimme mehr hören: „Steuere herauf auf die Höhe des Meeres“ *duc in altum!* O fürwahr: „Steige hinan, der Du in Sion das Heil verkündest!“ Nicht die Furcht, um die geträumte Unbeschränktheit und allseitige Selbständigkeit betrogen zu werden; nicht die Scheu, als ob wir um die vermeintliche Erhabenheit unseres Geistes kommen würden und liebgewordene Wahrheiten aufgeben müßten, muß uns Mißtrauen einflößen gegen die göttlichen Wahrheiten und da wo möglich Widerspruch finden, wo nur Geheimnis, also eine neue Quelle göttlichen Lichtes aus unserem Heim selber entgegenquillt. Nein; wir müssen unsere volle Ohnmacht entgegentragen der göttlichen Macht; unser Elend vorstellen dem göttlichen Arzte; unsere stete Veränderlichkeit zu einer Quelle unerschütterlichen Vertrauens machen auf die unverwüstliche Festigkeit Gottes.

Schau' auf das Meer! Da ist nur Wasser und immer wieder so weit das Auge reicht Wasser; und nach Jahrzehnten, nach Jahrhunderten

wird da dem Laufe der Natur nach Wasser gesehen werden, wie es jene gesehen, die vor uns waren. Schau' zum Firmamente da oben! Da ist Stern an Stern; und jeder verfolgt seine Bahn und vor Jahraufenden war es die nämliche Bahn, für jeden waren es dieselben Sternbilder und leiteten sie mit derselben Sicherheit die stetig wechselnde Zeit." Schau' auf Gott! Er ist der Mächtigste; keine Gewalt von außen hat Einfluß auf ihn, von außen her kann Er nicht verändert werden. Er ist die Fülle; in Ihm ist nichts, was nach außen treibt, um da Befriedigung zu suchen; von innen her ist ebenfalls keine Veränderung möglich.

Schau' auf dich und deine Umgebung! Da vergeht alles und Neues tritt an die Stelle. Die eine Pflanze macht der anderen Platz, das eine Tier weicht dem anderen. Raum entstanden eilt dieser gemischte Stoff dem Untergange entgegen. Und du selbst? „Niemand bist du derselbe;" Furcht folgt dem Hoffen und Hoffnung der Furcht. Jetzt freust du dich und bald weinst du bittere Thränen. Nun reich, morgen arm. Nun niedrig, morgen hoch. Der Sünder wird tugendhaft, die Tugend fällt elendiglich. „Die da Säulen der Standhaftigkeit zu sein schienen, stürzen;" und die da wie arme Thore vor der Welt wandelten, erreichen ihr Ziel!

Wende den Blick nicht ab von dir selbst, o Mensch, und deinem Nichts. Nicht mit Vertuschung der Sachlage ist dir geholfen; sondern mit der Überzeugung von der Wahrheit. Engel sogar sind gefallen einzig und allein, weil sie einen Augenblick vergessen hatten, daß sie von sich aus „elend waren und schwach und von gar keinem Werte;" weil sie einen Augenblick Gott verlassen hatte. Richt' dein Auge recht fest, wie dir das der Psalmist so häufig durch sein Beispiel lehrt, auf dein eigenes Schwanken auf deine eigene Veränderlichkeit; habe Furcht vor dem Einflusse deines nichtigen Ursprunges. Und dann fliehe zu Gott, der „nicht wie das Rind des Menschen ist, daß Er sich ändere"; (num. 23.); der von sich selber sagt: „Ich bin dein Gott, ich ändere mich nicht" (Malach. V.); den der Apostel preist mit den Worten: „Bei Ihm ist keine Änderung und auch nicht der Schatten eines Wechsels." Er verändert und wird nicht verändert; „wie die Sonne die gesunden Augen tröstet, die kranken peinigt, selbst aber dieselbe bleibt." Von Ihm empfang' Unveränderlichkeit. Mit Ihm zusammen wirst du selber unveränderlich. Er will geben, wolle empfangen. Und damit du dies könntest, mache dir immer einen größeren Begriff von deiner Schwäche und Ohnmacht; du wirst damit zugleich immer tiefer eindringen in die Überzeugung von Gottes Macht und Unveränderlichkeit. Nur soweit bist du etwas, als du von Ihm empfängst. Nur so weit bist du, als du mit Ihm eins bist. „Wer Gott anhängt, ist eines Geistes mit Ihm." (1. Kor. 6.)

Erster Artikel.

Gott ist unveränderlich.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Was sich selbst bewegt, ist in dem nämlichen Grade veränderlich. Augustin aber sagt: „Der Geist, der da Schöpfer ist, bewegt sich; weder aber im Raume, noch durch die Zeit hin." (8. de gen. ad litt. 20.)

II. Die Schrift sagt von der ungeschaffenen Weisheit (Sap. 7, 24.):

„Beweglicher als alle beweglichen Dinge ist die Weisheit.“ Gott aber ist die Weisheit. Also ist Er beweglich.

III. „Nahelkommen“ und „Sich entfernen“ bezeichnen eine Bewegung. Dies wird aber oft Gott zugeschrieben; wie z. B. *Jal.* 4, 8: „Tretet zu Gott heran und Er wird euch nahe kommen.“

Auf der anderen Seite sagt der Prophet *Malachias*: „Ich bin Gott und ändere mich nicht.“

b) Ich antworte, daß aus dem Vorhergehenden folgt, Gott ändere sich nicht. Und zwar in folgender Weise:

1. Gott ist reine Thatsächlichkeit, *actus purus*, ohne irgend welches Vermögen in sich zu enthalten, daß Er etwas Weiteres werde. Was aber sich ändert, das ist offenbar im Zustande der Möglichkeit, um etwas Weiteres zu werden. Also ist Gott notwendig unveränderlich.

2. Alles, was bewegt wird oder im allgemeinen von dem einen zu dem anderen übergeht, ist nach der einen Seite hin dasselbe bleibend und nach der anderen Seite hin im Wechsel begriffen; wie z. B. was vom Weißen zum Schwarzen übergeht gemäß der Substanz dasselbe bleibt. Ein und dasselbe Sein nämlich wird schwarz, nachdem es weiß gewesen war. Und so besteht in einem jeden solchen Dinge eine Zusammensetzung; denn das eine Element bleibt und das andere wechselt. Gott aber hat in sich keine Zusammensetzung, sondern ist durchaus einfach. Also ist Er nicht beweglich oder veränderlich.

3. Was bewegt wird oder veränderlich ist, kommt zu etwas, was es früher nicht hatte. Gott aber ist unendlich vollkommen seinem Wesen nach, besitzt in Sich alle Vorzüge des Seins. Also kann Er nichts erreichen, was Er nicht immer hatte. Und deshalb haben bereits unter den alten Philosophen manche angenommen, das erste Princip sei unbeweglich.

c) I. Augustinus spricht in dieser Stelle nach der Redeweise Platons, der da sagte, das Erstbewegende bewege sich selbst. Plato nannte ebenso jegliche Thätigkeit Bewegung, soweit nämlich auch von Bewegungen des Geistes gesprochen wird: vom Erkennen und vom Lieben. Weil also Gott Sich selbst erkennt und Sich selbst liebt, deshalb sagten sie von Ihm, Er bewege Sich selbst. Jene Bewegung und Veränderung aber, von welcher hier gesprochen wird, ist die eines Seins, welches die Möglichkeit hat, etwas Neues durch die Bewegung zu erreichen.

II. Von der Weisheit als von etwas Beweglichem wird in der Schrift gleichnißweise gesprochen; gemäß dem nämlich, daß sie eine Ähnlichkeit mit sich selber verbreitet bis zu den niedrigsten Dingen hin. Denn nichts kann gesunden werden, was nicht von der Weisheit ausgeht als der Exemplar- und wirkenden Ursache; wie ja auch die Kunstwerke ausgehen von der Weisheit des Künstlers. So also, insofern die Ähnlichkeit mit der göttlichen Weisheit stufenweise von der letzteren ausgeht und zwar von den höchsten Kreaturen an, die in höherem Grade teilnehmen an dieser Ähnlichkeit, bis zu den letzten, die weniger teilnehmen, besteht eine gewisse Stufenfolge und Bewegung der göttlichen Weisheit zu den Dingen hin; wie wir auch sagen, daß die Sonne bis zur Erde reicht, insofern ihr Lichtstrahl bis zur Erde dringt. So sagt Dionysius (*I. cael.* hier.), daß die ganze Entwicklung der Offenbarung Gottes zu uns komme vom Vater der Erleuchtungen her.

III. Dieselbe Erwiderung wird dem dritten Einwurfe gegeben. So wie gesagt wird, die Sonne verlasse das Zimmer oder trete hinein, weil

ein Lichtstrahl dies thut; so heißt es in derselben Weise von Gott, Er nähere oder entferne sich, weil wir den Einfluß seiner Güte empfangen oder von selbem abfallen.

Zweiter Artikel.

Unveränderlichsein ist Gott allein eigen.

a) Es scheint, daß auch anderen Wesen es zukommt, unveränderlich zu sein. Denn:

I. Aristoteles sagt: „In allem, was in Bewegung sich befindet, ist Stoff.“ Der Engel aber und die Seele ist stofflos. Also sind auch sie ohne Bewegung und sonach unveränderlich.

II. Was in Bewegung ist, das ist es deshalb, damit es einen Zweck erreiche. Manche Kreaturen aber sind bereits an ihrem Endziele angelangt. Also sind sie fortwährend unveränderlich.

III. Alles, was veränderlich ist, das ist auch mannigfach in sich. Die Wesensformen aber, wie die des Menschen, sind unveränderlich. Denn es heißt im lib. sex principiorum, cap. de Forma, princ.: „Die Form ist bestehend in einfacher und immer dieselbe bleibender Wesenheit.“

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de natura boni, o. I.): „Gott allein ist unveränderlich; was aber Er geschaffen hat, das ist veränderlich; denn es ist aus dem Nichts.“

b) Ich antworte, daß Gott allein ganz und gar unveränderlich ist; jede Kreatur aber veränderlich in gewissem Sinne. Denn man muß wissen, daß etwas in doppelter Weise veränderlich ist: einmal kraft des Vermögens, welches innerhalb des Dinges selber besteht, und dann kraft der Macht, welche in einem anderen Sein existiert. Denn alle Kreaturen waren, bevor sie Existenz hatten, in der Möglichkeit, nicht zu sein; und sie konnten deshalb in keiner Weise von irgend welchem geschaffenen Wesen ausgehen, da nichts Geschaffenes den hinreichenden Grund seines Seins in sich selber hat und somit nichts Geschaffenes notwendig, d. h. aus sich selber heraus ganz unabhängig von anderem ist. Gottes Macht allein konnte den Dingen Sein geben. Sowie es aber nun von Gottes Willen abhängt, den Dingen Sein zu geben; so hängt es auch von Ihm allein ab, dieselben im Sein zu erhalten. Denn nicht anders erhält Er sie im Sein als dadurch, daß Er ihnen immerfort Sein giebt. Würde Gott sonach sein Einwirken den Kreaturen entziehen, so würden diese insgesamt zu nichts werden, wie Augustin sagt (4. super Gen. ad litt. c. 12.). Sowie es also in der Macht des Schöpfers lag, daß die Dinge Existenz gewonnen haben, nachdem sie im Nichts gewesen, so steht es bei Ihm, daß sie nicht sind, nachdem sie im Sein erlangt. Demnach sind alle Kreaturen zum mindesten deshalb veränderlich, weil über ihnen die Macht des Schöpfers steht.

Wird jedoch die Möglichkeit in Betracht gezogen, welche die Kreaturen innerhalb ihrer selbst besitzen, so ist ebenfalls jegliche Kreatur in gewissem Maße veränderlich. Denn es besteht in einer jeden ein doppeltes Vermögen: ein Vermögen, auf anderes einzuwirken, also ein thätiges; und ein Vermögen, um etwas zu werden, also ein leidendes. Das letztere verstehe ich in dem Sinne, daß danach ein Geschöpf seine Vollendung erreichen kann entweder im Sein selber, so daß es also existiert, respektive in der Existenz

erhalten wird; oder für den Besitz des Endzweles. Wird nun das Vermögen für die Existenz erwogen und zwar soweit dieses im Dinge selber ist, so besteht von diesem Vermögen aus nicht in allen Kreaturen eine Veränderlichkeit; sondern nur in jenen, in welchen das Vermögen für das Sein überhaupt auch zusammen sein kann mit dem Nichtsein des betreffenden einzelnen Dinges.

Wir sehen dies in den niedrigeren Körpern. Da ist von ihnen selbst aus, in ihrem eigenen Innern, ein Drang nach Veränderlichkeit sowohl was das substantiale Sein, die Natur oder das Wesen des einzelnen Dinges betrifft; — denn der Stoff hat die Möglichkeit, diese bestimmte Natur, die er hat, wie z. B. Holz, auch nicht zu sein und dafür die Natur „Asche“ zu tragen; — als auch ist das Gleiche der Fall mit Rücksicht auf die zufälligen, von außen her hinzutretenden Formen; denn der Mensch z. B. kann von sich, von seiner Substanz aus auch schwarz anstatt weiß sein. Nur wenn eine solche Eigenschaft aus den Principien des Wesens selber folgt, so kann der Mangel an derselben nicht zusammen sein mit dem Bestande des Subjekts; der Schnee z. B. muß immer unveränderlich weiß sein.

Die Himmelskörper nun haben in sich keine Möglichkeit, eine andere Natur zu tragen; denn was sie möglich waren zu werden, das sind sie durchaus thatsächlich kraft der Wesensform geworden und bleiben es von sich aus. In ihnen ist, von ihnen selber aus, nur ein Möglichsein für Veränderung mit Rücksicht auf den Ort. Sind sie nämlich an der einen Stelle, so tragen sie in sich das Vermögen, an einer anderen zu sein.

Die stofflosen Substanzen aber, deren Träger oder Suppositum nicht vom Stoffe oder von stofflichen Verhältnissen herrührt, sondern die eigene reine Wesensform ist; wo also nicht wie im Menschen der Leib von der Seele als der Wesensform zuerst bethätigt wird und Leib und Seele dann zusammen eine natürliche Substanz bilden, welche im Zustande des Vermögens ist für das wirkliche Bestehen, für die Existenz; — diese geistigen Substanzen, wo die einfache reine Wesensform allein für sich ohne bestimmbareren Stoff die Substanz bildet, welche die Möglichkeit hat, das Sein der Existenz als Wirkung der ersten Ursache, des reinen thatsächlichen Seins der Substanz nach, zu tragen; diese Substanzen haben in sich Nichts, was mit dem Mangel an der thatsächlichen Existenz zusammen sein könnte; wie das Vermögen zu sein im Stoffe beim Menschen auch zusammen sein kann mit einem anderen einzelnen Sein, wie z. B. mit dem Sein der Leiche. Denn in der reinen Wesensform selber ist niemals ein Vermögen für irgend ein Nichtsein enthalten. Solche Substanzen haben als Natur bloß die eigene Wesensform. Also in ihrer Natur selber ist keinerlei Vermögen für ein Nichtsein. Entweder wird die Form oder Natur ihnen genommen; dann sind sie auch sofort nichts. Oder die Form, das Wesen bleibt; dann ist dieses unveränderlich gemäß dem Sein, soweit es auf sie selber ankommt. So sagt Dionysius (de div. nom. c. 4.): „Die geistigen Substanzen sind geschaffen als reine, nur in ihrer Wesensform seiende Substanzen, fern von Zeugung, von aller Reizung zum Anderssein; unförperlich und unstofflich.“

Trotzdem bleibt auch in diesen Substanzen eine doppelte Veränderlichkeit von ihnen selbst aus: 1. mit Rücksicht auf ihr Endziel; sie haben in sich die Möglichkeit, nach freier Wahl abzufallen vom Guten zum Bösen, wie Damascenus sagt (II. de fide orthod. c. 3. et 4.); — 2. mit Rücksicht auf ihren Ort; denn sie können im gegebenen Augenblicke ihre beschränkte Kraft auf einen Raum richten, auf den sie früher dieselbe nicht

richteten; was von Gott nicht gesagt werden kann, denn Er füllt den ganzen Raum mit seiner wirkenden Kraft an.

So ist also in jeder Kreatur auch von ihr selbst aus eine Möglichkeit für Veränderung; — 1. mit Rücksicht auf die Natur oder das substantiale Wesen selber, wie bei den niedrigen Körpern; — 2. mit Rücksicht auf den Ort, wie bei den Himmelskörpern; — 3. mit Rücksicht auf die Beziehung zum Endzweck und der Anwendung oder Richtung ihrer Kraft auf Verschiedenes, wie bei den reinen Geistern. Alle Kreaturen aber haben gemeinsam miteinander die Möglichkeit, eine Veränderung zu erfahren von außen her, von der Macht des Schöpfers, die ihnen entzogen werden oder bleiben kann. Im ersten Falle werden sie zu nichts; im zweiten bleiben sie in ihrem Vermögen für das Wirklichsein. Gott aber ist in keiner dieser angegebenen Art und Weisen veränderlich. Ihm ist schrankenlose Unveränderlichkeit zu eigen.

c) I. Der erste Einwurf hat zum Gegenstande die Veränderlichkeit mit Rücksicht auf die Substanz oder die hinzutretenden Eigenschaften (sub 1. et 2.). Es bleibt jedoch noch die Veränderlichkeit sub 3. Aristoteles spricht da von der Bewegung des Stofflichen.

II. Die Engel, also die guten Geister, haben Unveränderlichkeit auch rücksichtlich des Endzweckes; sie sind gemäß ihrem freien Willen daselbst angelangt. Es bleibt ihnen noch die Veränderlichkeit mit Rücksicht auf den Ort. Ihre Kraft kann sich bald auf diesen Raum, bald auf jenen richten.

III. Die Formen werden an sich unwandelbar genannt. Sie existieren aber nicht aus und an sich, worauf allein es hier ankommt. In dieser Weise existiert nur Gott. Wenn sie wirkliches Sein haben, finden sie sich in einer bestimmten Natur oder in einem Subjekte; und demgemäß sind sie, wie auseinandergesetzt, der Wandelbarkeit unterworfen. Sie werden nämlich nicht „Sein“ genannt, weil sie etwas sind; sondern weil vermittelst ihrer und kraft ihrer etwas ist; wie die Wand weiß ist vermittelst und kraft der weißen Farbe.

Zehntes Kapitel.

Die Ewigkeit Gottes.

Überleitung.

„Der da lebt in Ewigkeit, Er hat alles zugleich gemacht.“
(Eckh. 18.)

Die Ewigkeit ist die letzte unter jenen Vollkommenheiten Gottes, welche uns ohne weiteres durch den absoluten Mangel im Geschöpfe erschlossen werden. Alle Ohnmacht: die nämlich des Urstoffes, welcher nur so viel hat, um alles werden zu können, aber nichts wirklich Bestehendes aus sich heraus ist; — die der Substanz, welche gerade so viel hat, um auf einer gewissen Seinsstufe, wie z. B. auf der des Menschen etwas werden

zu können; auf eben dieser Seinsstufe aber an und für sich keinerlei Wirklichkeit ist; — die der Eigenschaften, welche weder etwas in sich haben, was in letzter Stelle das Sein selbständig zu tragen vermag, noch etwas von wahrer Wirklichkeit besitzen; — die des Principis für das Einzelne, das suppositum im Dinge selbst, welches wiederum nur vermag, das Einzelne als solches, als Individuum zu tragen; — alle diese und ähnliche Ohnmacht steht miteinander vereinigt und dadurch bis ins Unendliche vermehrt da, wenn es gilt, zu handeln, thätig zu sein, zu wirken.

Alles, was im Dinge an allgemeinen Seins-Elementen sich vorfindet, das offenbart sich zugleich und mit einem Male in der Thätigkeit. Der Urstoff durchbringt da mit seiner uneingeschränkten Möglichkeit ganz die Substanz; die Substanz ist ganz und zugleich gegenwärtig in allen Theilen des einzelnen Dinges und im Ganzen; das Einzelne trägt ganz und zugleich den Charakter und das Gepräge der Substanz; jede Eigenschaft tritt zur ganzen Substanz hinzu und offenbart die ganze Substanz; alles ist da in wunderbarer Weise miteinander durchdrungen und verschlungen. Obert kann nicht, was der Mensch augenblicklich wirkt, zu allem Möglichen werden, auf alles Mögliche Bezug haben? Konnte nicht alles Mögliche dazu beitragen, es zu wirken? Siehe da also, wie den einzelnen Akt der Urstoff durchbringt: die univertelle nämlich und doch durchaus positive Möglichkeit für das Sein. Ist es nicht der ganze Mensch, der da handelt und der da immerdar menschlich handelt? Trägt sich nicht im Wirken des Menschen der ganze einzelne Mensch aus, so daß die allgemeine Substanz durchaus vom einzelnen Menschen getragen wird und der einzelne Mensch wieder die ganze allgemeine Substanz durchbringt? Trägt die einzelne Thätigkeit die Eigenschaft der Weisheit, so wird sie dem ganzen Menschen seiner Substanz nach und gemäß seinem Einzelbestande zugeschrieben.

Alle diese verschiedenen Möglichkeiten stellen sich in der einzelnen Thätigkeit ganz und zugleich, wechselseitig in unsagbarer Weise umschlungen dar. Aber was wird nun eigentlich hierdurch, gewissermaßen wie in einer Summe vorge stellt? Alle Ohnmacht im Geschöpfe ganz und zugleich! Jegliche Thätigkeit offenbart diese vereinte Ohnmacht für das tatsächliche Sein. Gott wirkt im Geschöpfe; und Er wirkt zumal dies, daß das Geschöpf als solches auch wirkt. Aber was ist in diesem Wirken dem Geschöpfe, soweit es aus dem Nichts stammt, wahrhaft zu eigen? Hier offenbart sich erst in all seiner Bedeutung dieses Nichts.

„Was ist Gegenwart?“ fragt Augustin. „Während ich spreche, ist das Wort, welches ich ausgesprochen, bereits vorbei und dasjenige, welches ich sprechen werde, ist noch nicht.“ „Gewesen und wird sein,“ *suit et erit*; siehe da das Maß für die Thätigkeit der Geschöpfe. Was gewesen, das ist nicht mehr; was sein wird, das ist noch nicht. Immer das Nichts ist dieses Maß, soweit es auf das Geschöpf ankommt. „Vorher und Nachher“ nennt Thomas dieses Maß. Die Zeit ist das beständige fließende Maß. Nichts bleibt gemäß ihr bestehen. Vergangenheit und Zukunft hat die Zeit; Gegenwart hat sie nicht. Sprich: hier ist etwas. Während du sprichst, ist es schon nicht mehr das, was es im vorhergehenden Augenblicke war. „Wie das Wasser, welches dahinfließt, ist die Zeit,“ sagt der Heide, „du kannst keinen einzelnen Wassertropfen zweimal berühren.“

Es steht fest nur der Ewige; und in Ihm allein „steht die fließende Welle“ des Zeitlichen, *stetit unda fluens*. (Doutero. 32.) Nur der Ewige hat keine Teile, von denen der eine nicht der andere ist. Alles Sein ist Er; und

Er ist es zugleich. Ein Augenblick; — aber ein Augenblick, welcher immer bleibt, ist sein Maß. Nur wer sein Wirken an den Ewigen heftet, nur wer im Hinblick auf den Ewigen thätig ist und von ihm all sein Handeln in erster Linie bestimmen und leiten läßt; — nur dessen Handlungen gewinnen Beständigkeit; bleiben fest und dauerhaft im Meere der Ewigkeit; nehmen teil an dem instans perpetuum; erringen wahre Gegenwart.

Alles zugleich! Das ist das Merkzeichen der Ewigkeit. Die Ewigkeit wirft ihre Strahlen mitten in die Zeit. Daß man sich diese Vollkommenheit ja nicht als mühsige Ruhe vorstelle! Wenn im Wirken des Geschöpfes sich Urstoff und Substanz, Form und Stoff, Sein und Suppositum, Eigenschaft und Existenz so wunderbar durchschlingt, daß da alles zugleich sich vorstellt; — so ist dies gerade das specielle Wirken der Ewigkeit, es ist ein Strahl vom ewigen Lichte. Und wenn die Sonne da oben und das Meer da unten, wenn die entferntesten Gestirne dort oben und die Abgründe hier unten, wenn Pflanze und Tier, die Sandkörner am Meeresstrande und die Granitfelsen der hohen Gebirge; wenn alles in dieser unermessbaren Welt zusammenwirkt, daß das eine angewiesen ist auf das andere, daß das eine entlehnt vom anderen; das eine seinen Halt findet im anderen; wenn so alles im All sich vereint zu harmonischer Thätigkeit; — so ist dieses „ganz und zugleich“ wieder ein matter Strahl der Ewigkeit, die da gerade als Ewigkeit das ganze wirkende Sein Gottes in einem Augenblicke ohne Wandel messend zugleich erschöpft.

O Ewigkeit! Dein Name mag nur genannt werden, so ist das menschliche Herz wunderbar gerührt. Es fühlt, ohne sich davon genaue Rechenschaft geben zu können, wie hier das Heim aller Kreatur ist, wie nur hier unabänderliche Ruhe gefunden werden kann, wie hier in dir der tiefste Grund davon existiert, daß das Sein Gottes als ein durchaus einfaches, nie der Veränderung fähiges, immer nur auf sich selber wie auf den letzten Zweck gerichtetes besteht. Das Maß des Seins bestimmt den inneren Charakter dieses selben Seins. Ewigkeit besagt ein Maß, das in seiner reinsten Einfachheit durchaus allerschöpfend ist. Also ist gerade die Ewigkeit in Gott der innere maßgebende Grund für alle anderen Vollkommenheiten und zugleich das allüberragende Maß des geschöpflichen Seins.

Ist die geschöpfliche Thätigkeit so elend, daß sie alle im Dinge bestehende Ohnmacht von jeglicher Seite her ganz und zugleich vorstellt, so wende sich das Geschöpf nur immer dringender zum Ewigen. Er, der kraft seiner Ewigkeit es bewirkt, daß die allseitige Möglichkeit im Geschöpfe sich ganz und zugleich offenbart unter dem Maße der Zeit, im „Vorher und Nachher“, im „Gewesen und Wirdsein“, im Nichts mit einem Worte, damit Er uns zeige, was wir von uns haben; — Er wird auch wieder, wenn wir Ihm nahen und von uns selber fliehen, durch seine Ewigkeit in uns bewirken, daß unser Wirken in Ihm sei, in Ihm Bestand habe, daß vermittelt unseres Wirkens all unsere Vorzüge, die in der Zeit so leicht und schnell vorübergehen, in seiner Ewigkeit bleiben erhalten und da „ganz und zugleich“ wirklich erscheinen. „Er, der da in Ewigkeit lebt, hat alles zugleich gethan.“ (Cf. „das Wissen Gottes“. III. Abteil., 8. Kap., §. 1, u. 13. Kap., §. 1.)

Erster Artikel.

Die Ewigkeit ist der vollkommene Besitz des endlosen Lebens, der dieses Leben ganz und zugleich in sich begreift.

a) Diese Begriffsbestimmung des Boëtius scheint nicht zukünftig zu sein. Denn:

I. „Endlos“ ist etwas Negatives. Das Negative aber gehört nur zum Wesen dessen, was unvollkommen ist. Also darf dieser Ausdruck nicht in die Begriffsbestimmung der Ewigkeit gesetzt werden, welche etwas durchaus Vollkommenes vorstellt.

II. Die Ewigkeit ist eine Dauer. Die Dauer aber hat mehr Beziehung zum Sein wie zum Leben. Also ist der Ausdruck „Leben“ mangelhaft.

III. „Ganz“ wird nur etwas genannt, was Teile hat. Die Ewigkeit aber hat keine Teile. Also darf dieser Ausdruck nicht darin stehen.

IV. Mehrere Tage können nicht zugleich sein und auch nicht mehrere Zeiten. In der Ewigkeit aber werden mehrere Tage und mehrere Zeiten genannt; wie Richardus (5, 2.): „Sein Ausgang ist vom Beginne, von den Tagen der Ewigkeit;“ und Röm. (16, 25.): „Gemäß der Offenbarung des Geheimnisses, das da in den ewigen Zeiten verborgen war.“ Also ist die Ewigkeit nicht ganz und zugleich.

V. „Ganz“ und „vollkommen“ ist dasselbe. Einer dieser beiden Ausdrücke ist also überflüssig.

VI. „Besitzen“ gehört nicht zur Dauer. Die Ewigkeit aber ist eine Dauer. Also wird sie fälschlich als „Besitz“ gekennzeichnet.

Auf der anderen Seite steht die Autorität des Boëtius.

b) Ich antworte, daß, wie wir zur Kenntnis der einfachen Größen nur kommen können mittelst des Zusammengesetzten, so vermögen wir auch nur zu erkennen, was unter der Ewigkeit zu verstehen sei, mittelst der Zeit, die nichts anderes ist, als die Zahl der Bewegungen gemäß dem „Vorher“ und „Nachher“, d. h. gemäß dem, daß etwas schon vorhergegangen ist und etwas noch kommen wird; — nämlich gemäß der Bewegung, welche die entsprechende Thätigkeit des beweglichen, aus Teilen bestehenden Dinges ist. Denn da in jeder Bewegung Aufeinanderfolge ist und ein Teil hinter dem anderen steht, so liegt eben das Auffassen der Zeit darin, daß wir das Aufeinanderfolgende, also das, was vorher ist und was darauf nachher folgt, zählen, und das ist wieder nichts anderes als eben zählen das Vorher und das Nachher in der Bewegung. Gleichwie also im Zählen dieses Vorher und Nachher das Wesen und die Natur der Zeit besteht; so besteht im Auffassen dessen, was stets sich selber gleichförmig außerhalb aller Bewegung sich findet, das Wesen oder die Natur der Ewigkeit.

Ebenso wird jenes gemessen in der Zeit, das Anfang und Ende hat, wie Aristoteles (4. Physio.) sagt; und zwar aus dem Grunde, weil in allen jenen Dingen, welche beweglich sind, etwas als Anfang zu betrachten ist und etwas als Ende. Was aber ganz und gar unveränderlich ist und sonach auch in seinem Sein keine Aufeinanderfolge duldet, das hat weder Anfang noch Ende.

Aus zwei Elementen somit wird uns die Ewigkeit bekannt: 1. daraus daß, was in Ewigkeit ist, kein Ende hat, weder ein Ende nämlich nach dem

Anfange hin, von dem aus sein Sein begonnen hätte; noch ein Ende nach dem Schlusse hin, wo sein Sein nicht mehr wäre; — und 2. daraus daß im ewigen Sein keinerlei Aufeinanderfolge sich findet, daß es ganz zugleich ist.

c) 1. Es werden die einfachen Größen allerding's vermittelt der Leugnung des Zusammengesetzten begrifflich bestimmt, wie auch hier die Ewigkeit; und wie z. B. der „Punkt“ darin besteht, daß von ihm nichts als Teil bezeichnet werden kann. Das geschieht jedoch nicht deshalb, als ob nun wirklich ihr Sein dem Wesen nach eine Leugnung, eine Negation einschloesse; sie wären ja eben dann, da sie einfache Größen sein sollen, gar nicht. Vielmehr findet dies darum statt, weil unsere Vernunft zuerst das Zusammengesetzte auffaßt und somit zur Kenntniß des Einfachen gar nicht kommen kann, außer dadurch, daß sie in diesen einfachen Größen die Zusammensetzung leugnet.

II. Jenes Sein, welches wahrhaft ewig ist, hat oder ist vielmehr nicht nur Sein, sondern es ist auch etwas Lebendes. „Leben“ aber erstreckt sich gewissermaßen auf das Thätigsein, worauf sich das Sein an und für sich nicht erstreckt. Die lange Dauer nun scheint vielmehr ihren Grund zu haben im Thätigsein als nur im einfachen Sein; wie ja auch die Zeit im Zählen der Bewegungen, also der Thätigkeit des Stoffes besteht. Deshalb ist es genauer, in der Begriffsbestimmung der Ewigkeit „Leben“ zu setzen als „Sein“.

III. Die Ewigkeit wird „ganz“ genannt, weil ihr nichts fehlt; nicht als ob sie Teile hätte.

IV. Gott ist reiner Geist und wird doch mit Namen bezeichnet, die aus dem Körperlichen genommen sind; es sind dies eben in der Schrift Figuren, welche dazu dienen, das Sein Gottes in etwa verständlich zu machen. So wird nun auch die Ewigkeit, die da ganz zugleich ist, mit Namen bezeichnet, welche aus der zeitlichen Aufeinanderfolge genommen sind.

V. In der Zeit sind zwei Momente zu unterscheiden: 1. Die Zeit selber, welche wesentlich in der Aufeinanderfolge besteht; — und um dies von der Ewigkeit zu entfernen, wird gesagt „ganz zugleich“; 2. der Augenblick in der Zeit, das Nun der Zeit, welches nur unvollkommene Existenz hat, nämlich nur im Vermögen besteht für das Einwirken des Erstbewegenden in die Thätigkeit des Stoffes; — und um dieses Unvollkommene, Mögliche, von der Ewigkeit auszuschließen; wird in der Definition gesagt: „vollkommen“. (Cf. über das Verhältnis des Nun der Zeit zum Nun der Ewigkeit mein Werk: „das Wissen Gottes“, III. Abteilung, Kapitel 8, §. 1.)

VI. Was im Besitze gehalten wird, das hat man mit ruhiger Festigkeit. Um also das Unveränderliche und die Unmöglichkeit alles Mangels in der Ewigkeit auszudrücken, ist gesagt: Der Besitz.

Zweiter Artikel.

Gott ist ewig.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein und zwar auf Grund philosophischer und theologischer Autoritäten; auf Grund der Schrift und der Vernunft:

1. Was gemacht ist, kann nicht über Gott ausgesagt werden. Die

Ewigkeit aber ist etwas Gemachtes; denn Boëtius sagt (5. de consol. pros. ult.): „Das fließende „Run“ macht die Zeit; das stehende „Run“ macht die Ewigkeit.“ Augustinus schreibt gleichfalls (83. Quaest. 28.): „Gott ist der Urheber der Ewigkeit.“

II. Was vor der Ewigkeit ist und nachher, kann nicht durch die Ewigkeit gemessen werden. Gott aber ist „vor der Ewigkeit“, wie der lib. de causis sagt (prop. 2.); — Er ist „nach der Ewigkeit“, wie es Exod. 15, 18. heißt: „Gott wird herrschen in Ewigkeit und noch weiter.“ Also „ewig sein“ kommt nicht Gott zu.

III. Die Ewigkeit ist ferner ein Maß. Gott aber wird nicht gemessen. Er ist also nicht ewig.

IV. Zudem spricht die Schrift von Gott in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit. Dies könnte nicht geschehen, wenn Gott die Ewigkeit zuläme, die ja ganz zugleich ist.

Auf der anderen Seite heißt es im symbolum Athanasianum: „Ewig ist der Vater, ewig der heilige Geist.“

b) Ich antworte, daß das Wesen der Ewigkeit im notwendigen Zusammenhange steht mit dem Wesen der Unveränderlichkeit, gleichwie auch das Wesen der Zeit notwendig zusammenhängt mit der Bewegung. Da also Gott im höchstmöglichen Grade unveränderlich ist, so ist Er auch ebenso ewig. Und zwar ist Gott nicht nur ewig, sondern Er ist seine eigene Ewigkeit, obgleich kein anderes Ding seine eigene Dauer ist; denn Gott ist sein eigenes Sein, was ebenfalls nichts Anderem zukommt. Gott aber ist sein sich selbst immer gleichförmiges Sein. Also ist Er, wie Er sein Wesen ist, so auch seine Ewigkeit. Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwürfe.

c) I. Das „stehende Run“ macht allerdings die Ewigkeit; aber nur nach unserer Auffassung. Sowie nämlich in uns das Auffassen der Zeit verursacht wird dadurch, daß wir das beständige Fließen des „Run“ auffassen; denn immer etwas anderes ist dem tatsächlichen Sein nach der Mensch, das Wasser, das Feuer u. von einem Augenblicke zum anderen; — so wird in uns die Auffassung der Ewigkeit verursacht, insofern wir ein „stehendes Run“ auffassen; wo nämlich die Substanz immer das gleiche tatsächliche Sein hat oder vielmehr dieses Sein selber ist.

Der Ausdruck des heiligen Augustin aber wird verstanden von der Ewigkeit, insofern sie von Gott anderen mitgeteilt wird. Denn ebenso wie Gott seine Unveränderlichkeit mitteilt, thut er dies auch mit seiner Ewigkeit.

II. Dies gilt auch für den zweiten Einwurf. Gott ist vor der Ewigkeit, insofern Er sie mitteilt den stofflosen Substanzen. Deshalb wird auch ebendasselbe (lib. de caus.) gesagt, daß die „geistige Substanz Anteil hat an der Ewigkeit“. Im Exodus aber wird „Ewigkeit“ gesetzt für „Zeitperiode“; und so hat auch eine andere Übersetzung saeculum anstatt aeternitas. Somit will der Ausdruck besagen: Gott wird herrschen über die ganze Zeitdauer oder über jegliche Zeitperiode hinaus. Denn saeculum oder Zeitperiode ist eben nichts anderes als der Umfang der Zeit, welche einem beliebigen Dinge seiner Natur nach zukommt. (Arist. I. de caelo.) Oder es kann gesagt werden, daß, wenn auch eine Bewegung beständig, nämlich ohne Aufhören wäre, wie die alten Philosophen von den Himmelskörpern annahmen, daß selbst in diesem Falle Gott darüber hinaus herrscht, weil sein Reich, soweit es auf Ihn ankommt, „ganz zugleich“ ist.

III. Die Ewigkeit ist dem Sein nach Gott selbst. Nur also nach unserer Auffassung wird ausgesagt, Gott sei gemessen durch die Ewigkeit.

IV. Die Ausdrucksweise, mit der sonst verschiedene Zeiten bezeichnet werden, wird von der Schrift gebraucht, wenn sie über Gott spricht, weil Gottes Ewigkeit alle Zeiten umschließt; nicht als ob Er selber unter der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft litten.

Dritter Artikel.

Ewigsein ist Gott allein eigen.

a) I. Gegen diese Behauptung spricht die Stelle bei Daniel (12, 3.): „Die da zur Gerechtigkeit viele anleiten, werden glänzen wie die Sterne in endlose Ewigkeiten.“ Es gäbe aber nicht mehrere Ewigkeiten, wenn dies Gott allein eigen wäre, ewig zu sein. Gott ist also nicht allein ewig.

II. Desgleichen bei Matthäus (25, 4.): „Geht hin, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer.“ Also ist nicht Gott allein ewig.

III. Alles, was in sich notwendig ist, das ist ewig. Alle allgemeinen Principien aber für die Beweisführung, wie z. B. „der Teil ist kleiner als das Ganze, dessen Teil er ist“, sind ewig; — und ebenso alle bewiesenen Sätze. Also ist dies Gott nicht allein.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Fulgentius lib. de fido ad Petrum c. 6.) und Hieronymus (ad Damasum ep. 57.): „Gott allein hat keinen Anfang.“ Was aber keinen Anfang hat, ist ewig. Also Gott allein ist ewig.

b) Ich antworte, daß Gott allein es eigen ist, ewig zu sein; ebenso wie es Ihm allein eigen ist (Kap. 9, Art. 1 und 2), unveränderlich zu sein. Beides kann voneinander nicht getrennt werden. In selbem Grade aber, daß er anderen Dingen von seiner Unveränderlichkeit mitteilt, nehmen diese selben Dinge teil an seiner Ewigkeit. So haben nun einige Wesen in der Weise Anteil an seiner Unveränderlichkeit, daß sie von ihrer Substanz aus kein Vermögen dazu besitzen und in keinem der Elemente ihrer Natur eine Neigung oder innere Möglichkeit dafür haben, um nicht zu sein. Und in diesem Sinne wird bei Ecol. 1. von der Erde gesagt: „Die Erde steht fest in Ewigkeit.“ Ebenso wird in dieser Weise den reinen Geistern Ewigkeit zugesprochen: „Du erleuchteſt mit wunderbarer Helle von den ewigen Bergen aus.“ Andere Dinge werden von der Schrift „ewig“ genannt wegen der Länge ihrer Dauer, obgleich sie in sich und von sich aus zum Vergehen eilen; wie Deutero. 33, 15.: „Von den Äpfeln der ewigen Hügel.“ Andere endlich haben in noch höherem Grade Anteil an der Ewigkeit; insofern sie dem Sein und der Thätigkeit nach unwandelbar sind, wie die seligen Geister, Engel und Heilige, die Gott in seinem Worte schauen; denn „rückſichtlich dieser Anschauung bestehen in den Seligen keine flüchtigen Gedanken mehr“, sagt Augustin. (15. de Trin. c. 16.) Und von diesen wird gesagt: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den wahren Gott.“ (Joa. 17.)

c) I. Von mehreren Ewigkeiten wird demnach gesprochen, weil viele es giebt, welche kraft der Anschauung Gottes an der Ewigkeit teilnehmen.

II. Das Feuer der Hölle wird „ewig“ genannt, nur weil es eines Endes von außenher ermangelt; nicht weil es in sich irgend etwas Voll-

endetes böte. Eine Mannigfaltigkeit der Strafen enthält jedoch dieses selbe Feuer nach den Worten Job's: „Zu überaus großer Hitze werden sie übergehen, nachdem sie Kälte gefühlt haben als ob sie in Schneewässern wären.“ (Job 24.) Daher ist in der Hölle nicht eine wahrhafte Ewigkeit, sondern eine Zeit, die nicht von außen her geendet wird, wie der Psalmist sagt: „Ihre Zeit wird in die Jahrhunderte hinein ohne Ende dauern.“ (Ps. 80.)

III. Das „Notwendige“ in dem angeführten dritten Einwurfe bezeichnet eine gewisse Art und Weise der Wahrheit. Das Wahre aber ist, wie Aristoteles sagt, in der Vernunft. Demgemäß also ist alles Wahre und Notwendige insofern ewig als es in der ewigen Vernunft sich findet, die da nichts anderes ist als allein die göttliche. Also ist außer Gott nichts wahrhaft und unabhängig Ewiges.

Vierter Artikel.

Der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit.

a) Der Unterschied von Zeit und Ewigkeit scheint gar nicht vorhanden zu sein. Denn:

I. Unmöglich kann es zwei Maße zugleich für die Dauer geben, wenn nicht das eine ein Teil des anderen ist. Denn zwei Tage sind nicht zugleich und auch nicht zwei Stunden; vielmehr ist Tag und Stunde, also zwei Maße, gleichzeitig, weil die Stunde einen Teil des Tages bildet. Zeit und Ewigkeit sind aber zugleich; und jede von ihnen ist ein Maß. Da also die Ewigkeit kein Teil der Zeit ist, denn die Ewigkeit ragt weit hinaus über die Zeit und schließt sie vielmehr in sich ein; so scheint die Zeit ein Teil der Ewigkeit zu sein und nicht dem Wesen nach von ihr verschieden.

II. Aristoteles sagt (4. Physio.), das „Run der Zeit“ bleibe dasselbe während des Hinsießens der ganzen Zeit. Dies scheint aber das Wesen der Ewigkeit zu bilden, daß sie immer unteilbar ein und dasselbe ist während des Dahinsießens der Zeit. Also ist die Ewigkeit das „Run der Zeit“. Dieses letztere nun ist wieder nichts anderes dem Wesen nach als die Zeit. Also ist kein Wesensunterschied zwischen Zeit und Ewigkeit.

III. Das Maß der ersten, für jede andere im All maßgebende Bewegung ist auch im Grunde genommen das Maß für alle anderen Bewegungen; sagt Aristoteles (4. Phys.). Und somit scheint auch das Maß des ersten Seins das Maß für jegliches andere Sein zu bilden. Die Ewigkeit nun ist das Maß des ersten Seins, nämlich des göttlichen. Also scheint es auch das Maß alles anderen Seins zu bilden. Das Maß für das vergängliche Sein aber ist die Zeit. Also ist die Zeit Ewigkeit oder doch immer ein Teil davon.

Auf der anderen Seite ist die Ewigkeit dem Wesen nach ganz zugleich; in der Zeit ist wesentlich Aufeinanderfolge des Vorher und Nachher. Also ist die Zeit wesentlich nicht Ewigkeit.

b) Es ist ganz offenbar, daß Zeit und Ewigkeit nicht ein und dasselbe ist. Aber manche bezeichneten als den charakteristischen Wesensunterschied den Umstand, daß die Ewigkeit keinen Anfang und kein Ende habe. Dies ist jedoch nur ein nebensächlicher Unterschied. Denn vorausgesetzt daß die Zeit immer war und immer sein wird, wie das jene annehmen, welche (Boëtius lib. 6. pros. 4.) die Bewegung der Himmelskörper ohne Anfang und

Ende sein lassen; so würde doch der Wesensunterschied zwischen Zeit und Ewigkeit immer noch in seiner ganzen Kraft bestehen bleiben. Und dieser besteht darin, daß die Ewigkeit ganz zugleich ist, also nicht einen Teil des Seins nach dem anderen mißt, sondern auf einmal mit ihrem Wesen alles Sein erschöpft; ist sie doch das Maß für das dauernd unveränderliche Sein; — die Zeit aber besteht nur als Maß der Bewegung und somit des beweglichen veränderlichen Seins.

Wird jedoch bei dem obigen genannten, nebensächlichen Unterschiede auf das Gemessene, d. h. auf das Sein Rücksicht genommen, auf welches das Maß angewandt wird und nicht allein auf das Maß der Zeit selber in sich allein betrachtet; so ergibt sich ein anderer Schluß. Denn nur jenes Sein wird durch die Zeit gemessen, welches Anfang und Ende hat innerhalb der Zeit (4. Phys.). Bestände also die Bewegung der Himmelskörper von jeher, ohne nämlich jemals begonnen zu haben und ohne zu enden, so würde nicht diese ganze Dauer in ihrer Gesamtheit betrachtet durch die Zeit gemessen werden; da Endloses nicht meßbar ist. Die Zeit würde jedoch jeglichen einzelnen Umkreis messen, welchen die Himmelskörper machen, der da jedenfalls Anfang und Ende hat.

Und trotzdem bleibt da noch ein Umstand zu erwägen übrig und zwar auf beiden der Maße selbst. Vorausgesetzt auch nämlich daß die Zeit immer dauerte, so trägt sie doch immer dem Vermögen nach Anfang und Ende mit sich herum. Denn ich kann immer in der Zeit sowohl Anfang als Ende bemerklich machen, indem ich einige Teile derselben herausnehme; wie dies geschieht, wenn wir sagen: der Anfang oder das Ende des Tages oder des Jahres, was bei der Ewigkeit nicht statthat.

Alle diese Unterschiede sind aber nebensächlich im Verhältnisse zu dem ersten und wesentlichen, wonach die Ewigkeit ganz zugleich ist, nicht aber die Zeit.

I. Sonach würde der erste Einwurf gelten, wenn Zeit und Ewigkeit Maße wären, die zu ein und derselben Art von Maß gehörten. Das aber ist falsch.

II. Das zweite faßt das „Nun der Zeit“ unrichtig auf. Dieses „Nun der Zeit“ ist nämlich nichts anderes als das Bewegliche selber oder das die Bewegungen tragende Subjekt. Der Mensch, der sich bewegt, bleibt der nämliche Mensch am Anfange der Bewegung und am Ende. Wird das Wasser Dampf, so bleibt in dieser Bewegung das Vermögen, etwas Stoffliches zu sein, im Innern der Dinge ein und dasselbe. Es ist dies das einige „Nun der Zeit“, soweit es auf diese eine Bewegung ankommt; nämlich das eine tragende „Nun“ für die Zeit, deren das Wasser bedarf, um Dampf zu werden. Allem Werden und aller Bewegung im Stofflichen aber liegt als tragendes Subjekt zu Grunde der Urstoff, der die Möglichkeit ist, um alles zu werden. Und gemäß diesem einheitlichen Träger aller Bewegung, der immer unter einer bestimmten Wirklichkeit und sonach immer tatsächlich ein Bewegliches, ein einheitliches Subjekt für die Bewegung ist, andererseits aber stets das Vermögen oder die positive Möglichkeit behält, anders zu sein; gemäß diesem einheitlichen Urstoffe, der allen von sich aus vergänglichen Dingen zu Grunde liegt, giebt es ein stehendes „Nun der Zeit“. Dieses „Nun der Zeit“ ist nun immer ein und dasselbe, was das Subjekt, den Träger, also das Unvollkommene und Unfertige anbelangt; aber es unterscheidet sich von selbstem der Auffassung nach, insoweit dieses Subjekt für die Bewegung tatsächlich jetzt da ist und jetzt dort,

jetzt das ist und jetzt jenes. So ist nach dem Wirklichen hin dieses „Nun“ ein und dasselbe wie das tragende, im Zustande der Möglichkeit befindliche Subjekt; nach dieser Seite ist es stehend während der Bewegung. Es ist aber fliehend, wenn das bewegliche Subjekt bezogen wird auf die wirkliche thatsächliche Bewegung, denn dann ist dasselbe bald da bald dort. Also das Fliehen, d. h. das „In Bewegung sein“ von diesem „Nun“ selber ist die Zeit, soweit die Vernunft die thatsächliche Änderung im Plaze auffasst.

Die Ewigkeit aber bleibt ein und dieselbe nach jeder Seite hin. Ihr Subjekt, d. h. das göttliche Wesen, ist immer dasselbe und die Thatsächlichkeit dieses Subjektes, das Sein selber, ist ohne jede Änderung; denn das göttliche Wesen ist durchaus das göttliche Sein.

III. Die Ewigkeit ist das eigens entsprechende Maß für das sich selber stets gleichbleibende Sein. Die Zeit ist das Maß des veränderlichen Seins. Demgemäß also ein Sein sich von der inneren Gleichförmigkeit und Dauer entfernt, entfernt es sich von der Ewigkeit und wird der Zeit unterworfen. Das Sein der vergänglichen Dinge nun ist veränderlich. Also wird es nicht von der Ewigkeit als dem eigens entsprechenden Maße gemessen, sondern von der Zeit, die da nicht nur die thatsächliche Bewegung mißt, vielmehr auch die Ruhe dessen, was allerdings im Augenblicke nicht in Bewegung ist, aber dazu die natürliche Reigung besitzt.

Fünfter Artikel.

Der Unterschied zwischen Zeit und „Aevum“.

a) Ein Unterschied zwischen Zeit und „aevum“ scheint nicht zu bestehen. Denn:

I. Augustinus sagt (8. Super Gen. ad litt. c. 20, 22, 23), daß „Gott die rein geistigen Substanzen für die Thätigkeit bestimmt vermittelt der Zeit“. Das „Aevum“ aber soll das Maß sein für die geschaffenen, rein geistigen Substanzen. Also ist „Aevum“ ebensoviel als „Zeit“.

II. Zum Wesen der Zeit gehört es, ein Vorher und Nachher zu enthalten. Zum Wesen der Ewigkeit gehört es, ganz zugleich zu sein. Das „Aevum“ aber ist nicht Ewigkeit, denn Eccli. 1. heißt es, „daß die (ewige) Weisheit vor dem Aevum ist.“ Also hat letzteres ein Vorher und Nachher, ist nicht ganz zugleich und folglich ist es nichts anderes als eben Zeit.

III. Besteht im „Aevum“ kein Vorher und Nachher, so ist in ihm die Vergangenheit als solche auch nicht unterschieden von der Zukunft. Da es aber unmöglich ist, daß die rein geistigen Substanzen einmal nicht gewesen sind, so folgt daraus die Unmöglichkeit, daß ihre Natur keine Zukunft zulasse, denn ehe sie war, konnte man von ihr aussagen, sie wird sein; und ebenso ist es für eine solche Natur möglich, wieder in das Nichts zu sinken; was für ihren jetzigen Zustand ebenfalls eine Aussage für die Zukunft voraussetzt. Also ist in diesen Substanzen ein Vorher und Nachher und somit ist ihr Maß die Zeit.

IV. Die Dauer der durch das Aevum gemessenen Wesen ist für die Zukunft endlos. Ist also ein solches Maß wie das Aevum „ganz zugleich“, so giebt es ein Geschöpf, welches der Thatsächlichkeit nach unendlich ist, dessen endloser Bestand ganz zugleich ist. Das aber ist unmöglich.

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (3. de consol. metr. 9. princ.): „Der, nämlich Gott, befiehlt, daß die Zeit sich vom *Ävum* entfernt.“

b) Ich antworte, daß das „*Ävum*“ verschieden ist von Zeit und Ewigkeit als in der Mitte befindlich zwischen beiden.

Einige bezeichnen nun als Wesensunterschied, daß die Ewigkeit keinen Anfang hat und kein Ende; das „*Ävum*“ aber kein Ende wohl, jedoch einen Anfang; während die Zeit Anfang und Ende hat. Doch ist dies ein nebensächlicher Unterschied, wie bereits betont worden. Denn wenn auch diese rein geistigen Substanzen immer gewesen wären und immer sein würden oder wenn sie einmal in das Nichts sanken, was ja möglich ist, so müßte doch das „*Ävum*“ noch unterschieden werden von Zeit und Ewigkeit.

Anderer sagen, die Ewigkeit habe kein Vorher und Nachher, also keine Aufeinanderfolge in ihrem Sein; die Zeit habe ein Vorher und Nachher und zwar mit Entstehen und Vergehen, mit Neu und Alt; das *Ävum* aber habe wohl ein Vorher und Nachher, aber kein Entstehen und Vergehen, kein Neu und Alt.

Doch dies ist ein Widerspruch. Das erscheint ganz klar, wenn das Neu und Alt auf das Maß selber bezogen wird. Denn da das Vorher und Nachher in der Dauer nicht zugleich sein kann, so muß, soll anders das „*Ävum*“ ein Vorher und Nachher haben, wenn der eine Teil sich entfernt, der folgende herankommen. Und so wird Erneuerung im Messen und im Maße selbst sein, etwas Neues und Altes, gleichwie in der Zeit. Und ebenso thut sich dieselbe Unzuträglichkeit kund, wenn das Gemessene in Betracht gezogen wird. Denn warum wird ein der Zeit unterliegendes Ding alt? Weil sein Sein veränderlich ist. Und eben auf Grund der Veränderlichkeit dieses Seins, also dieses Gemessenen, besteht ein Vorher und Nachher im Maße. Ist also die durch das „*Ävum*“ gemessene geistige Substanz dem Neuen und Alten unzugänglich, so ist dies der Fall, weil ihr Sein unveränderlich ist. Dann aber kennt auch das entsprechende Maß in sich kein Vorher und Nachher; es ist nach dieser Seite nicht übereinstimmend mit der Zeit.

Demnach muß man folgendermaßen sagen. Die Ewigkeit ist das Maß des wesentlich dauernden, stets sich selber gleichbleibenden Seins. Soweit also etwas sich von der Dauer und der inneren Gleichförmigkeit entfernt, so weit steht es ab von der Ewigkeit. Manche Dinge entfernen sich nun dermaßen von dieser Dauer und Gleichförmigkeit, daß ihr Sein selber substantiell der Veränderung unterliegt oder vielmehr in der Veränderung besteht. Derartige wird von der Zeit gemessen, gleichwie jegliche Bewegung und auch das Sein des Vergänglichen. Andere Dinge entfernen sich weniger von der Dauer und Gleichförmigkeit. Ihr Sein der Substanz nach ist nicht Träger der Veränderung; und es besteht nicht im Entstehen oder Vergehen oder in beständiger Entwicklung nach der einen oder nach der anderen Seite hin. Jedoch ist mit ihnen Veränderlichkeit verbunden entweder in der thatsächlichen Lage oder dem Vermögen für die Existenz nach. So haben die Himmelskörper immer dasselbe substantiale Sein; jedoch dieses Sein ist verbunden mit dem thatsächlich beständigen Wechsel von Ort zu Ort. Und auch die reinen Geister gehen nicht von einer Substanz in die andere über; aber gemäß ihrer freien Wahl können sie vom Guten zum Bösen abfallen und ebenso den Ort wechseln, auf den die wirkende Kraft ihrer Natur sich richtet. Solche Substanzen also mißt das „*Ävum*“ und

deshalb steht es in der Mitte zwischen Ewigkeit und Zeit. Das substantiale Sein, welches von der Ewigkeit gemessen wird, ist weder in sich selber veränderlich noch mit Veränderlichkeit im Thätigsein verbunden. Die Zeit ist das Maß für das Veränderliche im substantialen Sein selber und hat deshalb ein Vorher und Nachher. Das „*Novum*“ aber hat kraft seines Wesens in sich selber kein Vorher und Nachher; aber nebensächlich kann mit Rücksicht auf die Thätigkeit das mit ihm verbunden werden. Die Ewigkeit hat weder in ihrem Sein ein Vorher und Nachher, noch duldet sie es an denselben.

c) I. Soweit der Gegenstand für die Reigung oder Affektion und für die Kenntnis auf seiten der rein geistigen Substanzen der Zeit unterliegt, also eine Aufeinanderfolge in sich selber gestattet, werden sie durch die Zeit gemessen. Deshalb sagt Augustin an derselben Stelle: Vermitteltst der Zeit in Thätigkeit gesetzt werden, heiße für diese Substanzen vermitteltst der Reigungen oder Affektionen in Thätigkeit sein. Inwiefern sie jedoch ihr natürliches substantiales Sein besitzen, werden sie durch das *Novum* gemessen; und insofern sie an der seligen Anschauung teilnehmen durch die Ewigkeit.

II. Das „*Novum*“ ist ganz zugleich ohne eine Aufeinanderfolge innerhalb des eigenen substantialen Seins. Es verträgt jedoch mit sich das Vorher und Nachher; ebenso etwa, wie der Lichtkraft, soweit er Sein hat, von der Sonne gemessen wird, soweit aber seine Thätigkeit auf ein grünes Glas sich richtet von der Intensität und dem Wechsel dieser Farbe.

III. Im Sein des reinen Geistes selber ist kein Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft. Er ist heute nicht groß, während er vorher klein war. Wohl aber ist ein solcher Unterschied vorhanden mit Rücksicht auf die angeführten Veränderungen, die vom Gegenstande herrühren, auf welchen die eine und selbe Kraft des reinen Geistes gerichtet ist. Wenn wir aber sagen, der reine Geist sei gewesen oder er werde sein, so rührt dies von der Auffassung unserer Vernunft her, die den reinen Geist betrachtet im Verhältnisse zu den Teilen der Zeit. Und wenn sie also sagt, der reine Geist sei oder sei gewesen, so setzt sie etwas voraus, mit dem zusammen dessen Gegenteil der Allmacht Gottes gleichzeitig nicht unterliegt. Wenn sie aber sagt: er wird sein, so setzt die Vernunft eben nichts als bestehend voraus und so der Macht Gottes unterliegend. Da also Sein und Nichtsein der Macht Gottes unterliegt, so kann Gott allerdings machen, daß das Sein des reinen Geistes nicht für die Zukunft existiere. Sie kann aber nicht machen, daß er nicht sei, während er ist oder daß er nicht gewesen sei, nachdem er existierte.

IV. Die Dauer des „*Novum*“ ist ohne Ende, weil ihr die Zeit kein Ende setzt. In dieser Weise also behaupten, daß etwas Geschaffenes unendlich sei, weil es von einem anderen Geschaffenen nicht geendet wird, das ist nicht unzutraglich.

Sechster Artikel.

Ist nur ein „*Novum*“?

a) Es scheint, daß mehrere „*Novum*“ sind. Denn:

I. Es heißt in den Apokryphen Esdras: „Die Majestät und Macht der „*Novum*“ ist bei Dir, o Herr.“

II. Für die verschiedenen Arten von Wesen, die durch das „*Atom*“ gemessen werden, müssen verschiedenartige Maße existieren. Von solchen Wesen sind aber die einen unter den stofflichen inbegriffen, nämlich die Himmelskörper; die anderen sind rein geistige Substanzen, nämlich die reinen Geister. Also giebt es mehrere „*Ata*“.

III. „*Atom*“ ist die Bezeichnung für eine Dauer. Denen also ein und dieselbe Dauer zugehört, denen ist auch ein *Atom* eigen. Aber nicht alle Wesen, welche durch das *Atom* gemessen werden, haben ein und dieselbe Dauer; weil die einen nach den anderen begonnen haben, wie dies besonders bei den menschlichen Seelen statthat. Also giebt es mehrere „*Ata*“.

IV. Dinge, welche nicht in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, scheinen nicht ein und dasselbe Maß zu haben. Denn darum gerade scheint eine einheitliche Zeit zu existieren für alle zeitlichen Dinge, weil von allen Bewegungen innerhalb des Stofflichen gewissermaßen die Ursache ist die Bewegung eines Centralkörpers, welcher vor allen anderen durch die Zeit gemessen wird. Die Wesen aber, welche durch das „*Atom*“ gemessen werden, hängen nicht ab voneinander; da ein reiner Geist nicht die Ursache des anderen ist. Also giebt es nicht ein *Atom* allein.

Auf der anderen Seite ist das *Atom* ein einfacheres, der Ewigkeit näherstehendes Maß wie die Zeit. Die Zeit aber ist eine einheitliche. Also scheint auch nur ein *Atom* es zu geben.

b) Ich antworte, daß darüber zwei Ansichten sich geltend machen: die eine meint, es gäbe nur ein „*Atom*“; die andere, es seien deren mehrere.

Sie sagen nun, es bestehe deshalb eine Einheit in der Zeit, weil ein und dieselbe Zahl existiert für alle gezählten oder zählbaren Dinge; da die Zeit ja Zahl ist (nach Aristoteles 4. Phys.). Aber das genügt nicht. Denn die Zeit ist kein abstraktes Gedankending; und ist nicht als solches eine Zahl außerhalb des Gezählten. Vielmehr existiert sie im Gezählten, sonst wäre sie nichts Zusammenhängendes. Zehn Ellen Tuch haben doch nicht ihren Zusammenhang auf Grund der Zahl, sondern auf Grund des Gezählten. Die Zahl aber, soweit sie im Gezählten existiert, ist nicht ein und dieselbe für alle Dinge; sondern ist verschieden in den verschiedenen Dingen.

Daher bezeichnen andere als Ursache der Einheit in der Zeit die Einheit der Ewigkeit, welche das Princip ist für alle Dauer. Und so wären alle Arten von Dauer ein und dasselbe, wenn einzig und allein ihr Princip, nämlich die Ewigkeit, in Betracht gezogen wird. Es wären aber viele verschiedene Arten von Dauer, wenn die Verschiedenheit erwogen wird, welche sie untereinander haben unter dem Einflusse des ersten Principis. Wieder andere meinen, die Einheit der Zeit käme aus dem einen Urstoffe, der da aller Bewegung (Art. 4. ad 2.) in erster Linie zu Grunde liegt und dessen Maß die Zeit wäre. Aber keine von den beiden letzten Annahmen erscheint gerechtfertigt. Denn jene Dinge, welche Einheit besitzen kraft eines sehr entfernten Principis, soweit es das Wesen betrifft, oder kraft eines ebenfalls sehr entfernten, allem gemeinsamen Subjekts, sind keine Einheit schlechthin, sondern nur unter einer gewissen Bedingung; nämlich unter der Beziehung auf das entfernte allgemeine Princip oder auf das ebenso entfernte allgemeine zu Grunde liegende Subjekt, welche beide mit den eigentlichen unmittelbaren Wesensformen der stofflichen Vergänglichkeit in keiner eigentlich

direkten formellen Gemeinschaft stehen; wie z. B. etwa das Auge kraft seiner engeren Natur im direkten Verhältnisse steht zur Sehkraft.

Demnach ist die wahre Ursache der Einheit in der Zeit die Einheit der ersten Centralbewegung, gemäß welcher, da sie die einfachste ist, alle anderen Bewegungen ihr Maß erhalten. So also steht die Zeit zu jener ersten Centralbewegung nicht nur im Verhältnisse des Maßes zum Gemessenen, sondern auch in dem einer Eigenschaft oder eines Zustandes zum tragenden, zu Grunde liegenden Subjekt. Zu allen anderen Bewegungen steht sie im Verhältnisse allein des Maßes zum Gemessenen. Deshalb wird sie gemäß der Vielheit der von ihr gemessenen Dinge nicht vervielfacht, weil ein Maß, das von der Vielheit in seinem Sein getrennt dasteht, viele Dinge messen kann. (Vgl. mein „Wissen Gottes“, III. Nr. 241.)

Nachdem dies also festgestellt worden, muß man wissen, daß über die rein geistigen Substanzen eine doppelte Ansicht bestand. Denn einige wie Origenes (I. Periarchon, c. 8.) meinten, daß alle in gewisser Gleichheit untereinander von Gott ausgingen; oder doch wenigstens sehr viele. Die Verschiedenheit in den Geistern sei nämlich aus ihnen selbst später gemäß dem Grade ihrer Treue gegenüber der Gottheit gekommen. Andere aber meinten; sie seien von Gott ausgegangen gemäß einer gewissen Rangordnung untereinander. Und dieses letztere scheint Dionysius zu behaupten, der da (de cael. hier. 10.) sagt, unter den rein geistigen Substanzen seien einzelne an erster Stelle, andere an tiefster, andere ständen zwischen beiden in der Mitte; und so sei dies denn auch wieder auf jeder einzelnen Rangstufe der Engel, so daß also dieses Verhältniß der Abhängigkeit der einen zu den anderen berücksichtigt werden müsse.

Nach der erst angeführten Meinung müßten nun viele „Även“ angenommen werden, weil danach die geistigen Substanzen insgesamt von Natur aus sich gleich sind und in keiner Abhängigkeit voneinander stehen. Nach der zweiten aber wäre nur ein „Ävum“ anzunehmen; denn ein jedes Sein wird gemessen durch das einfachere in seiner Art, das somit der Wesenseinfachheit in Gott näher steht. Das „Ävum“ der an Rang höchsten geistigen Substanz würde das Maß für alle folgenden Abstufungen sein. Und weil uns die zweite Meinung als wahrer erscheint, geben wir zu, es sei nur ein „Ävum“. (Kap. 47. Art. 2.)

I. „Ävum“ wird oft gesetzt für „Zeitperiode“ und so geschieht es in dieser Stelle.

II. Die Himmelskörper und die rein geistigen Substanzen sind wohl unterschieden in der „Art“ ihrer Natur. Darin aber stimmen sie überein, daß ihr substantiales Sein keiner Veränderung unterliegt, daß sie nicht vergänglich sind, nicht erzeugt werden und nicht sterben und danach mißt sie das „Ävum“.

III. Auch nicht alle zeitlichen Dinge fangen zugleich an, zu sein; und doch ist für sie alle die Zeit eine einheitliche auf Grund des Centralkörpers, dessen Bewegung durch die Zeit als durch einen ihm eigenen Zustand gemessen wird. Und ebenso haben alle Substanzen, welche das „Ävum“ als Maß besitzen, nur ein „Ävum“ auf Grund des ersten; wenn sie auch nicht alle zugleich angefangen haben.

IV. Daß ein Sein das Maß sei für viele andere, dafür ist nicht erforderlich, daß letztere in diesem Sein ihre Ursache sehen; sondern daß es einfacher und somit mehr zum Messen geeignet ist.

Elftes Kapitel.

Die Einheit Gottes.

Überleitung.

„Höre, Israel, der Herr, dein Gott, dein Herr ist ein einiger Gott.“ (Deut. 6, 4.) So rufen uns gleichsam nun, nachdem sie gefestigt worden in der Ewigkeit, mit dem großen Gesetzgeber die Kreaturen zu. „Wer wird das Herz des Menschen festhalten und wird es anheften, daß es ein wenig stehe?“ fragt der heilige Augustinus. (11. Conf. cap. 11.) „Der Glanz der Ewigkeit;“ antwortet er. Von der Ewigkeit her, vom Nimmer vergehenden und immer sich gleichbleibenden Augenblicke strömt Festigkeit in das lose Zeitliche. Von ihr aus wird der unaufhörliche Fluß zusammengehalten. Nur mit ihr verglichen giebt es ein Vor und Nach, giebt es überhaupt eine Zeit. Denn beständig strömt von ihrer Fülle die Einheit in die Teile des Sichtbaren und wird auf Grund derselben das Vor zum Nach gefügt, die Aufeinanderfolge und damit die Entwicklung ermöglicht.

Es liegt hier im Geschöpflichen eine Einheit vor, welche nur im Vermögen besteht; eine Einheit, welche, gleichwie ein Kaleidoskop, beständig gedreht, fortwährend neue Bilder giebt, so beständig andere Seiten des kreatürlichen Vermögens hervorkehrt und damit immer von neuem die Unerschöpflichkeit von Gottes Allmacht offenbart, aus welcher alles geflossen.

Welche Einheit! Sie ist dermaßen schön in der Schöpfung, daß die Menschen sich dadurch verleiten lassen, bei dieser stehen zu bleiben; anstatt zu denken, wie herrlich der Urgrund sein muß in seiner unerschütterlichen, unzerstörbaren Einheit, wenn schon das Vorübereilende, dem Tode Bestimmte mit solch majestätischer Gewalt und mit so großer Ruhe die wundervolle Einheit inmitten der verschiedenartigsten Teile zeigt. Das Wasser fließt seiner Natur nach hinab, das Feuer steigt empor, die Luft breitet sich aus! Aber siehe da; in der Pflanze vergessen diese Elemente ihrer eigenen Natur. Bis zur Krone steigt da die Feuchtigkeit empor, bis zur tiefsten Wurzel bringt die Wärme hinab, niemals sprengt die im Innern zusammengedrückte Luft das zarte Pflänzchen auseinander. Wie viel Kraftaufwand bedarf es für den Menschen, dasselbe in weit niedrigerem Maßstabe zu thun! Und hier geschieht es mit solcher Einheit, in solch friedvoller Ruhe, daß man auf den ersten Augenblick gar nicht daran denkt, es könnte anders sein. Es geschieht mit Freuden. Es geschieht kraft der Natur selber.

Woher kommt dies? Welch ungeahnte Gewalt überwindet mit solch kaumenswerter Leichtigkeit das Wesen selber dieser Elementarkräfte, soweit sie einzeln für sich betrachtet werden? Die Lebenskraft. Es soll, meint man gern, nichts über die Natur hinaus vorhanden sein! Ein Verbrechen möchte es scheinen in den Augen so mancher, von Schranken der Natur zu sprechen! Aber die Schranken sind da, bereits in den Elementarkräften. Nichts in der Welt kann es dem Wasser geben, seiner eigensten Natur

überlassen, nicht hinabzufließen. Nun aber steigt dasselbe in der Pflanze ebenso natürlich und ohne den mindesten Zwang empor! Wer dem Wasser die Natur gegeben zu fließen, der macht es ihm auch in der Pflanze natürlich, emporzusteigen. Er giebt jene Einheit der Pflanze, wir meinen jene Lebenskraft, welche das Vermögen besitzt, die natürlichen Gewalten der Elemente spielend zu überwinden.

Und wenn das Meer steigt mit allen seinen Wassermassen wie von riesigen Säulen nach und nach in die Höhe hinausgetragen; ist das nicht natürlich? Die Einheit der ganzen Schöpfung ist, wie man sich mit Recht rühmt, heute so genau nachgewiesen. Es wird so viel gesprochen von der Einheit der Naturkräfte. Der Himmel erzeugt hier auf Erden, die Erde offenbart die Pracht und den Inhalt der Himmelkräfte. Jeder Lichtstrahl ist ein Schatz von unbekanntem Elementen, welche darauf hinausgehen, die Erzeugnisse der Erde den himmlischen Substanzen, dem Stoffe der Gestirne ähnlich zu machen. Und doch ist diese Einheit offenbar in sich nur Vermögen, denn wie oft wird sie gestört. Und zudem wer leitet die Lichtstrahlen auf den bestimmten Flecken Erde; wer öffnet ihnen da den Eintritt in den Samen, in das sprossende Gräschen, daß sie es entwickeln und der Substanz ihres Himmelskörpers ähnlich machen; wer sagt der Blume, daß sie sich öffne und der Blüte, sie soll nur recht breit ihre Blätter ausstrecken, um Himmelsnahrung durch das Licht zu erhalten?! Es ist überflüssig, noch mehr hinzuzufügen. Wer seine Augen schließen will, der schließe sie. Aber die Einheit der einzelnen Dinge; die Einheit ganzer Seinstreife, die Einheit der gewaltigen Gesamtnatur; — sie ruft mit tausend Stimmen, lauter wie Meeresbrausen, uns zu: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, dein Herr ist ein einiger Gott.“ Nur jene makellose, stets thatsächliche und zum Wirken bereite Einheit konnte diese riesenhafte Einheit in den Vermögen der Natur herstellen. Nur diese erhabenste Einheit kann sie erhalten. Nur der einige Gott kann sie bethätigen, offenbar machen; denn nur Er, als einiger Gott hat die Kraft dazu: „Ziehe deinen Geist zurück und siehe; sie zerfallen und in Staub kehren sie zurück.“ (Ps. 103.) Kaum ist die Lebenskraft aus der Pflanze geschieden, so geht jedes Element gleichsam müde dessen, daß es nicht immer so konnte, seinen eigenen Weg. Doch betrachten wir nun, wie Thomas diese Einheit Gottes erklärt.

Erster Artikel.

Jegliches Sein ist thatsächlich eines.

a) Es lassen sich folgende Gründe dagegen geltend machen, daß jedes Ding eben deshalb, weil es existiert, auch Einheit besitzt.

I. Was nämlich einer bestimmten „Art“ von Sein angehört, das steht im Verhältnisse einer That zu jenem Sein, welches alle „Arten“ Sein umfaßt. Die Einheit aber gehört einer bestimmten „Art“ Sein an; ist nämlich das Princip oder der Anfang für die Zahl. Also ist sie nicht ein und dasselbe wie das Sein selber.

II. Besteht etwas als Unterabteilung und verursacht so im Gemeinsamen die Teilung, wie grün und gelb z. B. das Gemeinsame in der Farbe teilen, so enthält es etwas dem Gemeinsamen Hinzugefügtes. So ist es aber

mit dem „Einen“ der Fall. Denn die Unterabteilungen des Seins sind: „Eines“ und „Vieles“. Also ist „Eines“ nicht ein und dasselbe wie das Sein.

III. Wäre endlich „Eins“ gleich „Sein“, so würde es lächerlich sein, beides zu unterscheiden und zu sagen „Eins“ und „Sein“. Denn das würde eben nur heißen: „Sein“, „Sein“.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (de div. nom. cap. 9.): „Nichts unter den Dingen welche existieren besteht, was nicht Anteil hätte am Einen.“ Dies aber würde nicht der Fall sein, wenn dieses nicht der Wirklichkeit nach ein und dasselbe wäre: „Sein“ und „Eines“. Denn wäre es verschieden, so würde das „Eine“ die Ursache sein für die Beschränkung des Seins zu einer gewissen Art von Sein und nicht alles Sein würde „Eines“ sein; sowie nicht alle Farbe grün, sondern der Zusatz „grün“ die Farbe beschränkt zu einer gewissen Farbe hin.

b) Ja antworte, die Eigentümlichkeit, Eines zu sein, fügt zum Sein nichts Wirkliches hinzu; sondern verneint nur, daß das betreffende Sein in sich geteilt sei. Denn „Eines sein“ heißt nichts anderes als ungeteiltes Sein besitzen; nicht Teil eines anderen sein. Und daraus schon erhellt, daß Sein und Eines dasselbe sind. Denn jegliches Sein ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Was aber einfach ist, das ist ungeteilt und ist auch unteilbar. Was aber zusammengesetzt ist, das hat kein Sein, so lange die Teile voneinander getrennt sind, sondern nur insofern dieselben das Zusammengesetzte bilden. Deshalb ist es klar, daß jedes Ding Sein hat, insofern es ungeteilt ist; und daher kommt es, daß jedes Ding so lange sein Sein bewahrt, als es seine Einheit besitzt.

I. Die Täuschung, welche zum ersten Einwurfe geführt hat, ist diese, daß man meinte, das „Eine“, was da mit dem Sein zusammenfällt, sei dasselbe wie die Einheit, welche die Zahlen begründet. Pythagoras und Plato nämlich bemerkten, daß, was Sein hat, auch „eines“ ist; und daß dieses „Eine“ nichts hinzufügt zur Substanz des Dinges, sondern diese Substanz nur ausdrückt als eine ungeteilte; und schlossen daraus, so sei es auch der Fall mit der Einheit, welche das Princip der Zahlen bildet. Und weil jede Zahl aus Einheiten zusammengesetzt wird, nahmen sie an, die Zahl sei die Substanz der Dinge.

Avicenna aber behauptete das Gegenteil; daß nämlich die Einheit, welche tatsächlich zusammenfällt mit dem Sein, etwas Wirkliches hinzufüge zur Substanz des Dinges; wie z. B. die weiße Farbe etwas Wirkliches hinzufügt zur Substanz „Mensch“. Und er ging davon aus, daß ja die Einheit als Princip der Zahl etwas hinzufügt zur Substanz des Dinges; sonst wäre die aus Einheiten zusammengesetzte Zahl nicht der bestimmten „Art“ Quantität zugehörig, sondern hätte dieselbe Weite wie das Sein.

Beides ist offenbar falsch: das letzte, weil, wenn die Substanz eines Dinges durch etwas anderes, von ihr verschiedenes eine einige wäre, dieses andere wieder durch etwas anderes eines sein müßte, besitzt es doch auch seinerseits eine Einheit. So ginge es weiter ohne Ende; und es wäre dann die Substanz gar nicht Einheit. Deshalb ist dabei stehen zu bleiben, daß die Substanz durch und aus sich selbst eine ist; und daß demnach dieses Eine in Wirklichkeit zusammenfällt mit dem Sein der Substanz. Aber dieses Eine ist nicht dasselbe — und darin irrt die erste Meinung — wie die Einheit als Princip der Zahl; denn diese fügt zum Sein etwas hinzu, was zu der bestimmten „Art“: Quantität, einschränkt.

II. Es hindert nichts, daß etwas nach einer Seite hin eines sei und nach der anderen Seite hin vieles; wie z. B. was eines ist nach der Gattung vieles ist in Anbetracht der Individuen, welche darin enthalten sind. Es wird aber dann von etwas „das Unteilbare“ oder „Eine“ schlechthin ausgesagt werden und das „Viele“ unter gewisser Bedingung, wenn vom Wesen als von etwas „unteilbarem“ die Rede ist; oder von dem, was tatsächlich ungeteilt ist, wohl aber geteilt werden kann, wie das Ganze, welches die Möglichkeit hat, in seine Teile zerlegt zu werden.

Umgekehrt wird von etwas das „Viele“ schlechthin ausgesagt werden und das „Eine“ unter gewisser Bedingung, wenn etwas geteilt ist dem Wesen nach und ungeteilt nach der Auffassung der Vernunft oder in Anbetracht seines Principis, wie z. B. jene Dinge, welche viele sind der Zahl nach (z. B. Menschen) und eines der Gattung nach („Mensch“ z. B.).

Und so wird das Sein geteilt in „eines“ und „vieles“: „eines“ schlechthin simpliciter und „vieles“ in mancher Beziehung (secundum quid). Denn auch die Vielheit würde nicht bestehen, wenn sie nicht in mancher Beziehung am „Einen“ teilnähme (de div. nom. c. 1.): Was „viel“ ist den Teilen nach, ist „eines“ dem Ganzen nach. Was „viel“ ist in den Eigenschaften, ist „eines“ im tragenden Subjekt. Was „viel“ ist in Anbetracht der einzelnen Individuen, ist „eines“ in der Gattung. Was „viel“ ist in der Gattung ist „eines“ der „Art“ nach. Was „viel“ ist an verursachten Dingen, ist „eines“ im verursachenden Princip.

III. Ein einiges Sein ist nicht überflüssig zu sagen, weil das „Eine“ die Ungeteiltheit ausdrückt.

Zweiter Artikel.

Über den Gegensatz des „Einen“ zum „Vielen“.

a) Das „Eine“ und das „Viele“ stehen in gar keinem Gegensatz. Denn:

I. Wenn eines dem anderen entgegengesetzt ist, so wird das eine nicht vom anderen als Prädikat ausgesagt; wie z. B. das Schwarze nicht vom Weißen ausgesagt wird. Jede Vielheit aber ist in gewissem Sinne etwas „Eines“; das „Eine“ wird also von jeder Menge ausgesagt. Also besteht zwischen „Einem“ und „Vielem“ gar kein Gegensatz.

II. Nichts wird durch das gebildet, was zu ihm im Gegensatz sich befindet. Die Vielheit aber wird gebildet durch die Einheit. Also existiert da kein Gegensatz.

III. Ein einzelnes Ding ist nur einem anderen entgegengesetzt. Der Gegensatz zu „Vielem“ ist aber „Wenig“. Also ist es nicht das „Eine“.

IV. Wenn das „Eine“ zum „Vielen“ im Gegensatz steht, so ist dies derselbe Gegensatz wie zwischen dem Ungeteilten und Geteilten; also wie zwischen einem Zustande und dem Mangel an selbem: wie z. B. zwischen der Blindheit und dem Sehen; so daß das Ungeteilte der Mangel oder das Entbehren wäre und das Geteilte der Zustand selber. Das erscheint aber unzutraglich. Denn es würde folgen, daß das „Eine“ dem Begriffe nach später sei als die Vielheit und vermittelt der letzteren definiert würde; wie die Blindheit definiert wird als Mangel oder Entbehren des Sehens; da doch vielmehr die Vielheit vermittelt des „Einen“ definiert wird. So-

nach wäre ein Zirkelschluß vorhanden. Es giebt also keinen Gegensatz zwischen „Einem“ und „Vielem“.

Auf der anderen Seite sind zwei Dinge zu einander im Gegensatze, deren Wesen diesen Gegensatz voraussetzen. Das Wesen des „Einen“ aber besteht in der Ungeteiltheit, das des „Vieles“ in der Geteiltheit. Also ist ein Gegensatz vorhanden.

b) Ich antworte, daß „Eines“ dem „Vieles“ gegenübersteht, aber in verschiedener Weise. Denn die Einheit, welche das Princip der Zahl ist, also nur der Quantität als der „Art“ zugehört, steht im Gegensatze zur Vielheit, welche die Zahl ist, wie das Maß zum Gemessenen. Die Einheit ist ihrem Wesen nach das erste Maß; und die Zahl ist eine Vielheit, welche durch die Einheit gemessen ist. Das „Eine“ aber, insoweit es ein und dasselbe ist wie das Sein, steht im Gegensatze zur Menge, wie der Mangel an etwas zu diesem „etwas“; nämlich wie die Ungeteiltheit zur Geteiltheit.

c) I. Kein Mangel hebt ganz und gar das Sein auf. Denn Mangel oder Privation ist nach Aristoteles Verneinung in einem Subjekte, also in einem Sein. (IV. Metaph.) Der Mangel nimmt jedoch vom Sein immerhin etwas fort. Und sonach geschieht es beim Sein, daß auf Grund der Allgemeinheit des Seins, was ja nie und nirgends, wo überhaupt etwas ist, fehlen kann, der Mangel an Sein im Sein selber begründet ist; was sonst nicht geschieht. Denn bei der Blindheit bleibt nichts vom tatsächlichen Sein des Sehens bestehen und bei der Weiße nicht das Schwarze; es bleibt in diesen letzteren Fällen wohl das entferntere Subjekt: der Mensch, die Wand. Aber von dem Zustande selber, welcher mangelt, ist nichts da. Beim Mangel am Sein bleibt aber immer wieder Sein bestehen.

Und so wie es mit dem Sein sich verhält, so steht es auch mit dem „Einen“, mit dem Guten, was ja alles mit dem Sein in Wirklichkeit zusammenfällt. Der Mangel am Guten ist in etwas Gutem begründet; und ähnlich ist, wenn das „Eine“ entfernt wird, dieser Mangel von jenem „Einen“ getragen, was zurückbleibt; bliebe kein „Eines“ zurück, so bestände auch kein Sein und ohne Sein kein Mangel. Und daher kommt es, daß die Menge im gewissen Sinne ein „Eines“ ist; und das Übel nach einer Seite hin ein gewisses Gut und das Nicht-Sein (Mangel an Sein) gewissermaßen Sein.

Damit ist aber nicht ausgesprochen, daß der eine Gegensatz vom anderen als Prädikat ausgesagt wird. Denn das eine von diesen Prädikaten gilt schlechtthin ohne Voraussetzung und Bedingung; das andere nur gewissermaßen, nämlich nach einer Seite hin. Was nur gewissermaßen, also nur unter einer Beziehung Sein ist wie die Möglichkeit zu sein; das ist nimmermehr schlechtthin Sein. Und was Sein hat schlechtthin wie die Substanz, das ist Nicht-Sein gewissermaßen, nämlich mit Beziehung auf die Eigenschaften, Zustände und Fähigkeiten, die mit dem Sein der Substanz nicht gegeben sind, sondern zur selben hinzutreten. Ebenso was gut ist gewissermaßen, nach einer Seite hin, das ist böse schlechtthin und umgekehrt. Und ähnlich, was ein „Eines“ ist schlechtthin, das ist „Vieles“ in gewisser Beziehung.

II. Zweifacher Art ist das Ganze: es giebt ein aus gleichartigen Teilen bestehendes Ganze und ein anderes, welches aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist. Zur ersten Art gehört z. B. das Wasser, von dem jeder Teil wieder Wasser ist, wo also jeder Teil die Wesensform des Ganzen trägt. Dies ist das sogenannte zusammenhängende Ganze, das continuum.

Zur zweiten Art gehört z. B. das Haus, denn kein Teil eines Hauses ist wieder Haus und trägt somit die Wesensform des Ganzen. Und dies ist eine Vielheit oder Menge. Insofern also der Teil im letzteren nicht das Wesen des Ganzen hat, wird die Vielheit aus Einheiten zusammengesetzt, das Haus aus Nicht-Häusern. Nicht aber bilden die Einheiten die Vielheit, insofern sie ungeteilt sind, nicht kraft ihres Wesens als Einheit und somit nicht insofern sie der Vielheit als solcher entgegengesetzt sind; sondern insofern diese vielen Einheiten ein positives Sein zum Inhalte haben. Die Teile bilden das Haus, insofern sie körperlich sind; nicht jedoch als Nicht-Häuser oder der Geteiltheit ermangelnde Einheiten.

III. „Viel“ steht im Gegensatz zu „Einem“ kraft seines Wesens. Es steht im Gegensatz zu „wenig“, nur insofern es einen Überfluß bedingt; also nur gewissermaßen. Im ersten Sinne ist „zwei“ eine Vielheit; im zweiten nicht.

IV. Das „Eine“ ist im privativen Gegensatz zum „Vielen“. Es ist der Mangel an Vielem, insofern es dem Wesen von „Vielem“ entspricht, daß es geteilt ist. Somit ist die Geteiltheit früher dem Begriffe nach als die Einheit; da letztere eben im Mangel der Geteiltheit besteht. Dies hat aber seinen Grund nur in der Art und Weise unserer Auffassung; weil wir Einfaches einzig und allein mit Hilfe und vermittelt des Zusammengesetzten erfassen. So definieren wir den „Punkt“ als: was keinen Teil an sich hat oder was sich nicht teilen läßt oder als den Beginn der Linie. Die Vielheit aber, was ihren positiven Inhalt betrifft, folgt — ebenfalls nach unserer Vernunft — dem „Einen“. Nur für die Gewinnung der Idee geht die Geteiltheit voran. Denn voneinander Geschiedenes verstehen wir nicht als eine Menge oder Vielheit, außer insofern wir einem jeden der Geschiedenen eine Einheit beilegen. Deshalb steht die Einheit in der Definition der Vielheit; nicht aber die Vielheit in der Definition der Einheit. Die Geteiltheit aber ist in unserem Verstande unmittelbar insofern der einfachen Verneinung des Seins. So ist in unserer Vernunft zuerst die Auffassung des Seins; dann daß dieses Sein nicht jenes ist; dann die Geteiltheit; dann das Eine; dann die Vielheit.

Dritter Artikel.

Gott ist ein einiger Gott.

a) Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Es heißt bei I. Kor. 8.: „Viele sind der Götter und der Herrschaften giebt es viele.“

II. Das „Eine“ kann nicht von Gott ausgesagt werden, insofern es Princip der Zahl ist; denn Gott hat keinen Umfang. Er ist nicht quantus. Auch nicht das „Eine“, was mit dem Sein der Wirklichkeit nach zusammenfällt; denn dies ist dem Wesen nach ein Mangel, ein Entbehren der Geteiltheit. In Gott aber ist kein Mangel. Also ist Gott nicht ein einiger.

Auf der anderen Seite heißt es im Deuteron. 6. 4.: „Höre Israel, der Herr unser Gott, ist ein einiger Gott.“

b) Ich antworte, es gehe aus drei Gründen hervor, daß Gott ein einiger sei: 1. Es folgt aus seiner Einfachheit. Denn jenes, wodurch etwas Einzelnes gerade dieses Einzelne ist, kann offenkundig nicht mitgeteilt

werden. Jenes nämlich, wodurch z. B. Sokrates „Mensch“ ist, das kann vielen mitgeteilt werden; es giebt viele Menschen. Aber wodurch Sokrates dieser Mensch ist und nicht jener, das kann der Natur der Sache nach nur einer haben. Wenn also Sokrates durch ganz ebendaselbe „Mensch“ wäre, wodurch er dieser Mensch ist, so könnten, wie es nicht mehrere Sokrates giebt, auch nicht verschiedene Menschen existieren. Dies aber gerade kommt Gott zu. Er ist seine Natur, sein eigenes Wesen, wie Kapitel 3, Artikel 3 gezeigt worden. Er ist also kraft ganz desselben Momentes „Gott“, wodurch Er „dieser Gott“ ist. Unmöglich ist also eine Mehrheit von Göttern.

2. Dieselbe Wahrheit ergiebt sich aus der Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit. Gott begreift in sich, wie oben gezeigt worden, jegliche Vollendung des Seins. Wenn also mehrere Gottheiten vorhanden wären, müßten dieselben voneinander verschieden sein. Also etwas wird in der einen sein, was in der anderen nicht wäre. Stellte sich also dieses, wodurch sie sich unterscheiden, als eine Vollkommenheit heraus, so würde die eine Gottheit derselben ermangeln und so würde jene Gottheit, der diese Vollkommenheit fehlt, nicht durchaus vollendet sein. Unmöglich also ist die Annahme, es seien mehrere Gottheiten. So auch stellten die alten Philosophen, als ob sie von der Wahrheit gezwungen wären, schließlich immer ein einziges erstes Princip auf, dem sie Unendlichkeit zuteilten.

3. Dasselbe wird gezeigt durch die Einheit der Welt. Denn alle Dinge, welche in der Welt bestehen, finden sich so geordnet, daß das eine mit dem anderen wechselseitige Beziehung hat. Was aber voneinander verschieden ist, das kann nicht auf ein und dieselbe Ordnung zurückgeführt werden, außer wenn eine Einheit sie ordnet. Denn weit besser wird das Viele zu einer einheitlichen Harmonie verbunden durch „Eines“ als durch „Vieles“; insofern ja, was an und für sich in seinem Wesen eine Einheit bildet, auch von einer Einheit verursacht sein muß, die bereits von ihrem Wesen aus und kraft desselben ein einiges Sein ist oder vielmehr sein muß. Nur nebensächlich und absichtslos (nicht an und für sich) kann eine Vielheit Ursache oder Veranlassung für irgend welche Einheit sein. Da aber was das erste Sein ist, zugleich das vollkommenste sein muß und zwar nicht nebensächlich, sondern kraft des inneren Wesens; so ist es erforderlich, daß das erste Sein als Ursache der einen Ordnung in den Dingen auch kraft seines Wesens ein einiges ist. Und das ist Gott.

I. Der erste Einwurf übersieht, daß der Apostel sogleich darauf sagt: „Uns aber ist ein Gott.“ Er spricht also in der bezeichneten Stelle nach der Meinung jener, welche viele Götter verehrten in der Meinung, die Planeten und andere Gestirne seien Götter oder auch die einzelnen Teile der Welt.

II. Das „Eine“, insofern es Princip der Zahl ist, wird nicht ausgesagt von Gott, welcher keinen Umfang hat. Dieses „Eine“ ist in der Art der mathematischen Größen, welche ihrem tatsächlichen Sein nach im Stoffe existieren; vermittelt der Auffassung der Vernunft jedoch von dem bestimmten entsprechenden Stoffe absehen. Das „Eine“ aber, welches mit dem tatsächlichen Sein zusammenfällt, ist etwas Metaphysisches, über alle bestimmten und beschränkten Wesen Hervorragendes, was da, soweit es auf das Sein ankommt, vom Stoffe nicht abhängt. Wenn nun auch in Gott selber keinerlei Mangel an solchem Sein, was Er sonst haben könnte, vorhanden ist, so wird Er doch gemäß der Art und Weise unseres Erkennens von uns nur dadurch erkannt, daß wir die kreatürliche Seinsweise auf Ihn angewandt

leugnen und von Ihm entfernen. So sagen wir von Gott, Er sei unendlich, d. h. ohne Ende; unförperlich, d. h. ohne Körper; und ebenso sagen wir, Er sei einer, d. h. ungeteilt, ohne Geteiltheit.

Vierter Artikel.

Gott ist in einzig hervorragender Weise ein einiges Wesen.

a) Das wird bestritten. Denn:

I. Das „Eine“ wird ausgesagt gemäß dem Mangel der Geteiltheit. Ein solcher Mangel verträgt kein „mehr oder minder“. Also Gott ist nicht in höherer Weise ein einiger, wie andere Dinge, welche Einheit haben.

II. Nichts kann in höherem Grade unteilbar sein, als was unteilbar ist dem tatsächlichen Sein nach und auch in der Möglichkeit. So verhält es sich aber mit dem Punkt und mit der Einheit als Princip der Zahl. Da nun etwas in höherem Grade „Eines“ genannt wird, je nachdem es unteilbar ist, so ist Gott nicht in höherem Grade ein einiger wie der Punkt und die genannte Einheit.

III. Was kraft seines Wesens gut ist, das ist im höchsten Grade gut. Also was kraft seines Wesens „Eines“ ist, das ist im höchsten Grade „Eines“. Jegliches Ding aber ist ein einiges kraft seines Wesens, wie Aristoteles sagt (4. met.). Also jegliches Ding ist im höchsten Grade ein einiges. Gott also ist nicht in einzig hervorragender Weise ein einiger.

Auf der anderen Seite sagt Bernardus (5. de Consid. c. 8.): „Unter allen Dingen, von denen ausgesagt wird, sie hätten Einheit, steht an der unerreichbaren Spitze die Einheit der göttlichen Dreieinigkeit.“

b) Ich antworte: Da das „Eine“ nichts anderes ist wie ein „ungeteiltes Sein“, so muß was im höchsten Grade Einheit hat, auch im höchsten Grade Sein sein und im höchsten Grade unteilbar sein. Beides aber ist Gott. Er ist im höchsten Grade Sein, insoweit Er kein Sein hat, was durch irgend welches Wesen beschränkt oder durch etwas Anderes bestimmt wäre, zu dem es oder was zu ihm hinzuträte; sondern Er ist das subsistierende Sein selbst, welches von keiner Seite her eine Beschränkung oder Bestimmung erfährt. Er ist ferner im höchsten Grade ungeteilt; denn weder nach seinem tatsächlichen Sein noch gemäß irgend einer Möglichkeit hin wird Er irgendwie geteilt; da Er durchaus einfach ist.

I. Allerdings verträgt der Mangel, an und für sich betrachtet, keinen höheren oder minderen Grad; wohl aber wird, je nachdem sein Gegenstand, der Zustand nämlich, dessen er beraubt, ein „mehr oder minder“ annimmt, auch vom Mangel ein „mehr oder minder“ ausgesagt; wie die Blindheit mehr oder minder sein kann, je nachdem sie heilbar oder unheilbar ist; je nachdem also der Zustand des Sehens ein „mehr oder minder“ zuläßt. Gemäß dem also, daß etwas in höherem Grade teilbar ist oder in minderm Grade oder gar nicht; danach wird von etwas eine mehr oder minder große Einheit ausgesagt oder auch die höchste.

II. Der Punkt und die Einheit als Princip der Zahl sind nicht im höchsten Grade Sein, da sie nur auf Grund von etwas Anderem, nämlich auf Grund ihres Subjektes oder ihres Trägers Sein haben. Also ist keines von beiden im höchsten Grade Einheit: Das tragende Subjekt ist nicht im höchsten Grade „Eines“ wegen der Verschiedenheit zwischen den hinzu-

tretenden Zuständen und Eigenschaften und ihm selber; und ebensowenig sind es die letzteren.

III. Freilich ist jegliches Ding ein einiges auf Grund seines Wesens. Aber nicht alle Dinge verhalten sich gleichmäßig im Verursachen der Einheit. Denn das Wesen der einen ist aus vielen Elementen zusammengesetzt, das Wesen der anderen aber nicht.

Zwölftes Kapitel.

Die Art und Weise, Gott zu erkennen.

Überleitung.

„Alle Menschen sehen Ihn; ein Jeder schaut von ferne.“ (Job 36, 25.) Das ist der wahre zusammenfassende Ausdruck für die Art und Weise, in welcher der Mensch Gott zu erkennen vermag. In jeglichem Zustande kann er Ihn erkennen und immer erkennt er Ihn thatsächlich irgendwie; — aber ebenso muß er auch in jeglichem Zustande seiner Verbundenheit sehen, welche ungeheure Entfernung besteht zwischen ihm und Gott: „Er schaut von fern.“

Mit jedem Schritte schreitet der engelgleiche Lehrer voran. Wie können wir, da bisher festgestellt worden, daß die ganze Kreatur vielmehr Gott nicht ist als irgendwie sein inneres Sein offenbart; wie können wir nun Gott uns nähern? „Denjenigen Kreaturen,“ schreibt Dionysius (de div. nom. c. 4.), „welche nicht ganz bis ans Ende ihrer Substanz unmittelbar von der göttlichen Güte durchdrungen sind, hat Gott vermittelnde Vermögen gegeben, daß sie Ihm näher kommen können.“ Thomas hat so treffend die Natur der Einheit im Geschaffenen beschrieben. Gerade solche Artikel, welche anscheinend vom Hauptgegenstande etwas abliegen, zeigen so recht, eine wie tiefe Auffassung dem engelhaften Lehrer eigen war.

Wofür ist am Ende die Einheit in jedem Geschöpfe die Grundlage? Für das Erkennen. Was ist Erkennen? Einheit zwischen dem Gegenstande und dem Erkennenden. Die Natur der Einheit in den Geschöpfen mußte genau dargelegt werden; sonst war ein Verständnis dafür, wie das Erkennen Gottes von seiten des Geschöpfes geschehe und welche Stufen es zulasse, nicht möglich.

Die Einheit im Geschöpfe steht einerseits gegenüber der Einheit im Schöpfer; und andererseits steht sie gegenüber der Menge oder Vielheit. Sie ist etwas Unvollkommenes, Unfertiges, ein Mangel. Die Menge ist im Bereiche des Geschöpflichen das Positive, die Einheit das Negative oder Private; so hebt Thomas öfter hervor.

Und so muß die Einheit des Geschöpflichen beschaffen sein, soll sie anders die Grundlage für das Erkennen bilden. Schloße die Einheit im Geschöpfe Vollendung in sich, wäre sie also an sich Wirklichsein, so würde ein Erkennen sich als unmöglich erweisen. Denn worin besteht gerade die

innere Grundlage des Erkennens im Geschöpfe? Darin daß der Gegenstand des Erkennens innerhalb des Vernunftvermögens ist und mit demselben eine Einheit bildet, wie das Licht mit dem Beleuchteten. Wäre aber im Gegenstande die Einheit ihrem Wesen nach etwas subjektiv Wirkliches, Vollendetes, so könnte der Gegenstand nicht in die Vernunft treten; er wäre unveränderlich. „Außer dem, was ich im subjektiven Sein bin,“ sagt Thomas (Kap. 14, Art. 1.) z. B., Mensch „bin ich vermittelt des Erkennens noch etwas anderes“, z. B. Stein; denn ich behandle den Stein ganz gemäß seiner Natur, wie wenn ich selber Stein wäre; die Substanz des Steines ist also gemäß der Erkenntnis in mir. Weder aber könnte ich als Erkennender zugleich etwas anderes sein, und somit eine andere Natur in mir tragen, noch könnte der Gegenstand in mir sein; wenn die beiderseitige Einheit in der inneren Vollendung, in der reinen Wirklichkeit bestände; da ja nur auf Grund der innigsten Einheit ein Tätigsein möglich sein kann. Ich könnte dann wohl nach außen hin wirken; aber nichts von außen her in mich aufnehmen.

Die Einheit des Geschöpfes gründet sich, wie Thomas oben sagte, auf das Wesen. So weit das Wesen oder die Substanz des Dinges reicht, so weit erstreckt sich die Einheit. Dieses Wesen im Dinge aber ist allgemeines Vermögen. Es ist und bleibt innerhalb des Dinges immer im Zustande des Vermögens, der Potenz; immer an und für sich im Zustande des Unvollkommenen, der Bestimmbarkeit; — und deshalb ist auch die Einheit im Dinge etwas Unvollkommenes, weiter Bestimmbares und der bethätigenden Kraft Harrendes. Die Wirklichkeit des Dinges, seine tatsächliche Existenz besteht von diesem Wesen aus nur im Unterschiede vom andern; im Nichtsein des andern; darin, daß es nicht das andere ist; wie Thomas im Artikel 3 hervorhob: „Zuerst erkennt die Vernunft, daß etwas im allgemeinen ist; dann (das kommt gleich dahinter), daß es nicht das andere ist, also die Geteiltheit; dann, daß es ein einiges ist.“

Die Einheit im Geschöpfe, soweit sie ein wirkliches Einzelsein trägt, ist vom Wesen des Geschöpfes aus ein Nicht-das-Andere-Sein. Sie ist ein Zeugnis vom Geschöpfe aus, daß das Wesen desselben nicht aus sich selbst wirklich ist, müßte es ja doch in diesem Falle eine allgemeine allumfassende Wirklichkeit haben, da jede Wesenheit das Allgemeine unter seine eigensten Merkmale zählt. Das Wirklichsein ist vom Geschöpfe aus ein Nichts-Anderes-Sein, ein Nichtsein; und nur, soweit es auf den Schöpfer ankommt, ist es etwas Positives. So ist die Einheit als geschöpfliche Wirklichkeit, also als Einzelsein, ein Nichtsein; ein Mangel an Sein, nämlich ein Mangel an allem anderen Sein. Soweit es aber auf ihren inneren Grund im Geschöpfe ankommt, nämlich auf ihre innere Natur, so ist im Dinge das allgemeine Wesen nur ein Vermögen, Sein zu empfangen; aber nicht ein Vermögen, Sein zu geben.

Dieses Vermögen bildet für alles geschöpfliche Erkennen die gemeinschaftliche Grundlage. Das Erkennen ist nicht Gleichheit zwischen zwei einander fremden Faktoren. Nein; das Vermögen im Erkenntnisgegenstande, welches die Einheit trägt, von welchem Thomas sagt, kraft seiner besteht die Einheit (unum essentiali) ist als ein und dasselbe, als durch- aus das nämliche innerhalb der Vernunft des Erkennenden. Der Unterschied zwischen dem Bestande desselben außen im Dinge und dem Bestande desselben innen in der Vernunft besteht nur darin, daß es außen verbunden ist mit der einzelnen Wirklichkeit der Existenz und kraft derselben „nicht das andere“, wie oben Thomas bemerkte, „verschieden oder geteilt

vom anderen“ ist; innen aber in der Vernunft losgelöst sich findet von allen Elementen, welche es vom anderen trennen, also losgelöst von allem „Nichtsein“.

Danach gestalten sich die Stufen der Erkenntnis Gottes von seiten des Geschöpfes. Die natürliche Vernunft erkennt kraft des nämlichen Vermögens, welches im äußeren Dinge der unmittelbare, allgemeine Grund des Einzelbestandes, also der Grund davon ist, daß sich dieses äußere Ding vom Anderen unterscheidet, daß es das „nicht“ ist, was alles andere ist. Demnach hat die Vernunft, da ja ein vernünftiges Erkennen nur mittels des Grundes stattfindet, im natürlichen Bereiche zum unmittelbaren Gegenstande das einzelne Wirklichsein, d. h. das, was im Verhältnisse zum anderen geschöpflichen Sein „nicht“ das ist, was das andere ist. Kann somit dieses natürliche Erkennen zur Erkenntnis der inneren Natur des Schöpfers geleiten?

Unmöglich; zuerst von seiten des schöpferischen Seins. Es müßte ja dann die Wesenheit, auf der das schöpferische Wirklichsein im Innern des Schöpfers ruht, für die tatsächliche vernünftige Erkenntnis irgendwie rein Vermögen werden, kraft deren Anwesenheit im Innern der Vernunft diese den Schöpfer erkannte. Das „wesentliche“ Vermögen, Mensch zu sein, giebt eben nur das einzelne Sein des Menschen, soweit nämlich es auf die Gattung ankommt; und ebenso ergiebt das „Wesen“, also das allen Steinen z. B. gemeinsame Vermögen, Stein der Gattung nach zu sein, nur das Sein des Steines als solchen. In Gott ist nun gar kein solches Vermögen, welches vom Wirklichsein verschieden wäre; Er ist das Wirklichsein. Das Wirklichsein an sich kann aber gar keine Gemeinsamkeit des Seins begründen, denn es kann nie anders oder in einem anderen Zustande sein, wie es ist; es schließt keinerlei Vermögen oder Fähigkeit in sich ein. Es ist wesentlich ein einziges. Also kann es gar nicht im Bereiche der Natur von geschöpflichen Vermögen erkannt werden.

Daselbe ergiebt sich aus der Betrachtung der geschöpflichen Wirklichkeit. Diese ist im Verhältnisse zu allem anderen Geschöpflichen nur dadurch daß sie nicht das andere ist; also besteht diese Wirklichkeit im Verhältnisse zum Schöpfer nur darin, daß sie nicht das schöpferische Sein ist. Nur dies also ergiebt sich aus dem geschöpflichen Erkennen, soweit auch immer dies sich erstreckt. Daß ein Schöpfer ist, wird erkannt; denn das geschöpfliche Wesen sagt: nicht aus mir kommt die Wirklichkeit, ich habe nur Vermögen dafür. Aber wie das Sein des Schöpfers dem Wesen nach ist, das wird nicht erkannt; denn daselbe geschöpfliche Wesen sagt im Innern der Vernunft; so wie ich, ist der Schöpfer nicht. Nur Vermögen ist da vorhanden; während der schließliche wirkende Grund alles Seins nur reine Wirklichkeit sein kann und nicht das mindeste Vermögen etwas zu werden, in sich einschließen darf. Nur was der Schöpfer wesentlich nicht ist, erreicht in den natürlichen Grenzen die vernünftige Erkenntnis.

So weist die dem Geschöpflichen zu Grunde liegende Einheit von sich ab irgend welche innere Wesensgemeinschaft mit der rein wirkenden Einheit; denn sie, die erstere, ist nur Vermögen. Im selben Grade aber thut sie dar die Existenz dieser schöpferischen Einheit, ohne welche sie selbst als bloßes Vermögen nicht sein könnte.

Hier gilt das Wort der Schrift: „Was höher ist, als du; danach forsche nicht“ (Ekkli. 3.); und: „Das Auge hat nicht gesehen, das Ohr hat nicht gehört, was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben“ (1. Kor. 3.) und wiederum: „Gnade Gottes ist das ewige Leben.“

Aber aus der Art und Weise dieses natürlichen Erkennens geht auch

andererseits wie von selbst hervor, daß, wo Gott als die souveräne wirkende Ursache dies will, auch die menschliche Vernunft dazu kommen kann, „Gott selber zu schauen, wie Er ist.“ Denn das innere Wesen der Erkenntnis ist Vermögen für die thatsächliche Erkenntniseinheit, Fähigkeit für den wirklichen Erkenntnisakt. Woher aber ist verursacht dieses Vermögen? Von jener erstwirkenden Ursache, welche durch und durch thatsächlichen Erkenntnisakt ist. In ihrer Hand ist Vermögen alles Geschöpfliche, sowohl die erkennende Vernunft wie der natürliche erkannte Gegenstand. Die geschöpfliche Wirklichkeit besteht nur immer im Nichtsein, im Nicht-das-Andere-Sein. Also kann auch diese selbe rein wirkende Ursache die Vernunft so weit fähig machen, wie sie will. Denn diese Ursache ist rein Vernunft, rein wirkliches thatsächliches Erkennen dem Wesen nach im Verhältnisse zum Erkennen des Geschöpfes, dessen Wesen nur immer Vermögen ist.

Sie kann nicht machen, daß die geschöpfliche Vernunft im Bereiche des Natürlichen Gottes Wesen schaut; denn dazu müßte letzteres ein reines Vermögen sein. Sie kann demnach auch nicht machen, daß sie, die schöpferische Natur, wirklich innerhalb der Vernunft die bethätigende und maßgebende Form für das wirkliche Erkennen, die species intelligibilis sei in der Weise wie eine solche Form etwa das Wesen „Mensch“ ist. Wohl aber kann sie die Kraft der menschlichen Vernunft soweit stärken und erheben, daß diese fähig wird, zum Gegenstande ihres Erkennens die göttliche innere Natur, die reine Wirklichkeit zu haben.

Deshalb ist zu solchem Erkennen notwendig 1. die Vorbereitung der geschöpflichen Vernunft; und diese geschieht durch das Gewand der Herrlichkeit“ stolam gloriae induet eum; 2. ist notwendig die göttliche Natur als Gegenstand der Erkenntnis und zwar die göttliche Natur als solche ohne Vermittlung durch irgend welche Form; und 3. das Verlangen danach im Willen, welches einerseits auf keinerlei geschaffenes beschränktes Gut sich richtet, andererseits aber nur das ewige Gut erstrebt. Und dieses letztere, dieses Verlangen, beginnt hier auf Erden die Vorbereitung für die Herrlichkeit der seligen Anschauung. In ihm, in der „Liebe, welche vom heiligen Geiste ausgegossen wird in die Herzen“, reinigt sich die Vernunft durch den Glauben bereits hier auf Erden und lebt nicht mehr in und von den beschränkten Gütern, sondern hält bereits fest an der Hoffnung auf das allein wesentliche, wirkliche ewige Gut.

Dieses Verlangen bleibt im Himmel; wie der heilige Gregor der Große das so schön sagt in der Erklärung der Worte Petri (1. Petr. 1.): „Die Engel sehnen sich, das Antlitz Gottes zu schauen und doch schauen sie es bereits thatsächlich, wie der Herr sagt: Ihre Engel schauen immer das Antlitz meines Vaters. Denn dieses Verlangen ist von keiner Mühe und Arbeit begleitet; es ist beständig gesättigt; und sie sind gesättigt ohne Ekel, denn die Sättigung selber wird durch das Verlangen immer wieder von neuem entzündet.“ (18. moral. 18.)

„So sehen alle Menschen Gott; und doch sieht ein jeder, auf allen verschiedenen Stufen von ferne.“ In der natürlichen Erkenntnis erkennt die Vernunft auf Grund des Vermögens der natürlichen Substanzen, daß Gott ist und wirkt; — aber fern von ihr ist das Wesen Gottes. Im Glauben erkennt die Vernunft auf Grund der göttlichen Wahrheit ohne weitere Vermittlung, wie Gott seiner Natur nach getrennt sein muß von allem Wesen des Geschöpflichen und wie das letztere insgesamt im innersten Wesen auch, und nicht nur im Wirklichsein von sich allein aus nichts ist und

ohne jegliche Kraft dasteht. Aber fern ist das deutliche „Erscheinen der Herrlichkeit Gottes, um die ganze Seele zu sättigen“. (H. 16, 13.) Gott wirkt da wohl selber in der Seele; aber dieses Einwirken geht in erster Linie auf das Verlangen des Willens, welches vom Vergänglichen abgewendet allein auf Gott, „wie Er ist,“ sich richtet. Auf dem Willen ruht der Glaube. In der Herrlichkeit schaut die Vernunft mit aller Klarheit, vorbereitet, erhoben und gestärkt durch das Licht der Herrlichkeit, das Wesen Gottes selber ohne alle Vermittlung einer Idee oder etwas Ähnlichem von seiten Gottes; sie schaut daselbe so „wie es ist“ (1. Joh. 3.), „ohne Spiegel und ohne Hülle irgend welchen Rätsels, sondern von Angesicht zu Angesicht.“ (1. Kor. 13.) Und doch schaut auch da noch ein Jeder von ferne. Denn da wird es erst über alle Maßen der Vernunft klar, wie fern sie von sich aus Gott ist, wie weit der Abgrund sich aufthut zwischen dem Nichts und dem reinsten Sein. Eins ist sie mit Gott in der Herrlichkeit; aber die Kraft in dieser Vereinigung kommt — das erscheint da ganz klar — allein vom göttlichen Wesen, sowohl was das bis ins Unendliche erhobene Können der Kreatur anbelangt, als auch was die wirkliche Vereinigung betrifft. Das wird jetzt Thomas mit unvergleichlicher Schärfe und Tiefe darlegen.

Erster Artikel.

Die geschöpfliche Vernunft kann kraft und vermittelt seines Wesens Gott schauen.

a) Gegen diese Behauptung spricht zuvörderst die Schrift:

I. Bei 1. Joh. 4. heißt es: „Gott ist noch von Niemandem gesehen worden.“ Dazu sagt Chrysostomus: „Dieses Sein selber, was Gott ist, haben weder die Propheten gesehen noch die Engel noch die Erzengel. Denn wie könnte von dem, was seiner Natur geschöpflich ist, jenes gesehen werden, was seiner Natur nach nicht geschöpflich ist“ (hom. 14.). Dionysius sagt zu dem ebenfalls von Gott (I. de div. nom. cap. 1.): „Er ist weder Gegenstand der Sinne noch der Einbildungskraft, noch der Mutmaßung, noch der Vernunft, noch der Wissenschaft.“ Die Vernunft scheint ebenfalls gegen die behauptete Möglichkeit zu sprechen; denn:

II. Alles Unendliche, insofern es unendlich ist, ist unbekannt. Gott aber ist seinem Wesen nach unendlich. Also ist Er nach seinem innersten Wesen unbekannt.

III. Die geschaffene Vernunft hat zum Erkenntnisgegenstande nur das, was wirklich irgendwie existiert. Denn das erste, was von der Vernunft aufgefaßt wird, ist das wirkliche Sein. Gott aber ist nicht existierend, sondern über alles, was existiert, wie Dionysius sagt (de div. nom. cap. 1. et 2.). Also ist auch Gott über alle Vernunft.

IV. Es muß die Erkenntnisraft jedenfalls in einem gewissen Verhältnisse stehen zum Erkenntnisgegenstande; da letzterer die Vollendung der Erkenntnisraft ist. Zwischen Gott und der geschaffenen Vernunft aber besteht kein solches Verhältnis; denn die Entfernung zwischen beiden ist eine unendliche. Also ist ein Schauen des göttlichen Wesens für die geschaffene Vernunft unmöglich.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joh. 3, 2.: „Wir werden Ihn sehen, wie Er ist.“

b) Ich antworte. Jegliches Sein ist in dem Grade erkennbar als es thatsächlich besteht. Gott aber ist die reinste Thatsächlichkeit ohne die mindeste Beimischung irgend welchen Vermögens, um etwas zu werden. Also ist Er, soweit es Ihn anbetrifft, im denkbar höchsten Grade erkennbar. Nun tritt aber der Umstand hinzu, daß ein Sein, welches an sich betrachtet im höchsten Grade Erkennbarkeit hat, für manche Vernunft nicht erkennbar ist auf Grund des Überflusses an Erkennbarkeit im Verhältnisse zur erkennenden Kraft der Vernunft; wie z. B. die Sonne im höchsten Grade sichtbar ist, von den Nachtvögeln aber nicht gesehen werden kann wegen des Überflusses an Licht, den die Sonne im Verhältnisse zu dieser Art Augen hat. Das verführte manche zu der Annahme, es könne überhaupt keine geschöpfliche Vernunft Gott kraft seines Wesens sehen.

Dies aber ist irrtümlich und mit der natürlichen Neigung des Menschen nicht verträglich. Denn da die Seligkeit des Menschen in der höchsten Thätigkeit desselben besteht, welche die Thätigkeit der Vernunft ist; so würde, wenn diese Vernunft niemals Gottes Wesen schauen könnte, sie entweder niemals die Seligkeit erlangen oder diese Seligkeit würde in etwas anderem gefunden werden wie in Gott. Das ist aber gegen den Glauben.

Denn in Gott besteht die letzte Vollendung der vernünftigen Kreatur, wie auch Gott für sie das Princip des Seins ist. Insoweit nämlich ist etwas vollendet, inwieweit es an sein Princip hinanreicht.

Eben dieselbe Behauptung ist gegen die Vernunft. Denn es wohnt dem Menschen das natürliche Verlangen inne, die Ursache zu erkennen, nachdem man die Wirkung erkannt hat; und aus diesem Verlangen entsteht im Menschen das Staunen und die Bewunderung. Dieses natürliche Verlangen würde aber eitel sein, wenn die vernünftige Kreatur in ihrer Erkenntnis an die erste Ursache der Dinge, an das Wesen und damit an den Willen Gottes nicht heranreichte.

Also muß man ohne weiteres zugeben, daß die Seligen das Wesen Gottes schauen.

Die Einwürfe verkennen zum Teil den Sinn der gestellten Frage; zum Teil enthalten sie Zweideutigkeiten.

I. Die heilige Schrift und die dafür citirten Väter sprechen vom Begreifen Gottes, nicht vom Schauen des göttlichen Wesens. Das erstere, nämlich das Wesen Gottes in der gleichen Weise zu sehen, wie Gott sich selber in durchaus und voll erschöpfender Weise sieht, ist für jede Kreatur unmöglich. Deshalb sagt Dionysius kurz vorher: „Für alle indgesamt ist Gott unbegreifbar und Er ist nicht Gegenstand der Sinne“ 2c. Chrysostomus aber sagt gleich nach der angeführten Stelle: „Er (Johannes) nennt hier „Schauen“ die über alle Gewißheit erhabene Wissenschaft vom Vater und ein solches „Begreifen“, wie es der Vater (erste Person in Gott) hat vom Sohne.“ Der Unterschied ist klar. Ich kann wissen, was der Mensch seiner Natur nach sei und doch nicht voll begreifen, was alles in der Macht dieser Natur liegt oder was mit ihr alles geschehen kann. Das erstere ist mit Rücksicht auf Gott das Schauen seines Wesens; und dieses haben die Seligen. Das zweite ist das Begreifen; und dieses ist nur Gott eigen.

II. Der zweite Einwurf verwechselt die zweifache Art des Unendlichen. Das „ohne Ende“, das Unvollkommene und Unfertige, was auf seiten des Stoffes steht, insoweit dieser durch die Form noch nicht bethätigt ist, sondern der Vollendung harret; — dieses „Unendliche“ ist seiner

Natur nach ungelant; denn alle Kenntnis geschieht vermittelt einer bestimmten Form. Gott aber ist unendlich, weil Er als im höchsten Grade vollendet die bestimmende Wesensform in Sich selber ist.

III. Von Gott wird ausgesagt, Er sei nicht existierend; nicht als ob Er auf keine Weise Sein hätte, sondern weil Er über alles Sein erhaben ist, insoweit Er sein eigenes Sein ist. Daraus also folgt nicht, daß Er auf keine Weise erkennbar ist; sondern daß Er über alle Kenntnis hervorragt; und das ist nichts anderes, als daß Er nicht begriffen werden kann.

IV. Ein Verhältnis wird in doppelter Weise aufgefaßt: Einmal insoweit eine gewisse wechselseitige Beziehung besteht zwischen der einen Quantität und der anderen; und so sind das „doppelte“, „dreifache“, „gleiche“ Glieder oder untergeordnete Gattungen der Proportion. Dann aber wird jegliche wie auch immer beschaffene Beziehung des einen auf das andere auch unter den Namen „Verhältnis“ oder Proportion gebracht. Nach dieser letzten Art der Auffassung steht auch die Kreatur in einem Verhältnisse zu Gott: nämlich wie die Wirkung zur Ursache, wie das Vermögen zur bethätigenden Kraft. Und danach steht auch die geschaffene Vernunft zu Gott in einem gewissen Verhältnisse.

Bweiter Artikel.

Von Seiten Gottes besteht in der geschöpflichen Vernunft keine Ähnlichkeit, vermittelt deren das göttliche Wesen geschaut würde.

a) Es scheint, die geschöpfliche Vernunft könne nur auf Grund einer in ihr bestehenden Ähnlichkeit mit der Natur Gottes diese letztere schauen; wie sie auch sonst z. B. den einzelnen Menschen nur erkennt vermittelt der Erkenntnisform oder Idee „Mensch“. Denn:

I. Es heißt bei I. Joh. 3, 2.: „Wir wissen, daß, wenn Gott erscheinen wird, wir Ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn schauen, wie Er ist.“

II. Augustinus sagt (9. de Trin. 11.): „Wir erkennen Gott dadurch, daß eine gewisse Ähnlichkeit mit Ihm in uns entsteht.“

III. Die Vernunft ist, insoweit sie tatsächlich erkennt, nichts anderes als das, was und insoweit es tatsächlich erkannt wird; ebenso wie der tatsächlich erkennende Sinn das tatsächlich Wahrgenommene ist. Das Farbige z. B., welches vom Auge gesehen wird, ist, insofern es als losgelöst von allem anderen wie Umfang, Figur und ähnliches betrachtet wird, eben nichts anderes als das Lichtbild selber im Auge. Nur dann also erkennt der Sinn und ebensogut auf ihrer Stufe die Vernunft, wenn die Ähnlichkeit mit dem gekannten Einzelfein innerhalb der Erkenntnisraft sich vorfindet. Und diese Ähnlichkeit ist durchaus nichts anderes als jene eine entsprechende Form (beim vernünftigen Erkennen die Wesensform, beim sinnlichen Erkennen eine bloße Eigenschaft) zugleich innerhalb der Erkenntnisraft, welche im Dinge außen der maßgebende formale Grund für das Einzelfein ist. Wenn also Gott von der geschaffenen Vernunft gesehen werden soll, so muß in letzterer eine Ähnlichkeit mit Gott sich finden; d. h. es muß in ihr ein und dieselbe Form den wirklichen Erkenntnisakt bethätigen, welche außen in Gott der maßgebende Seinsgrund ist.

Auf der anderen Seite aber sagt Augustin (15. de Trin. 9.): „Wenn der Apostel sagt, wie im Spiegel und in Rätseln schauen

wir jetzt, so werden unter den Ausdrücken „Spiegel“ und „Rätsel“ alle möglichen Ähnlichkeiten bezeichnet, welche dazu geeignet sind, Gott zu erkennen.“ Schauen aber Gott kraft seines Wesens ist kein Schauen „im Spiegel und in Rätseln“, sondern steht demselben vielmehr entgegen. Also wird das göttliche Wesen nicht auf Grund von Ähnlichkeiten mit selbem gesehen.

b) Ich antworte, daß sowohl zum Schauen seitens der Sinne als auch zum Schauen seitens der Vernunft zwei Bedingungen erfordert werden. Es muß nämlich zuvörderst eine Kraft bestehen, die zu schauen vermag; und dann muß eine Vereinigung da sein zwischen dieser Kraft und dem geschauten Gegenstande. Denn keinerlei thatsächliches Schauen findet statt, ohne daß der geschaute Gegenstand in entsprechender Weise innerhalb der schauenden Kraft sich fände. Nun ist es bei den Dingen, welche das körperliche Auge schaut, ganz offenbar, daß der geschaute Gegenstand nicht kraft seines Wesens im Schauenden sein kann, sondern vielmehr nur kraft einer Ähnlichkeit; wie z. B. eine Ähnlichkeit des einzelnen Steines im Auge ist und durch diese Ähnlichkeit das Schauen bewerkstelligt wird; nicht die Substanz oder das Wesen des einzelnen Steines selber ist im Auge. Wäre nun das einzelne Sein, von dem nämlich das Princip der Sehkraft herrührt und jenes Sein, welches geschaut wird, ein und dasselbe, so würde der Sehende von diesem Sein sowohl das Vermögen oder die Kraft zu sehen haben als auch die Form oder Ähnlichkeit, welche das thatsächliche Sehen ermöglicht; wie z. B. wenn der Stein die Sehkraft des Auges verursachte, von ihm, vom Steine, sowohl die Kraft zu sehen im Auge käme und zugleich die Form oder Ähnlichkeit, vermitteltst deren thatsächlich gesehen würde.

Dies ist nun der Fall bei Gott. Er ist der Urheber oder das Princip der Vernunft als der geistigen Erkenntnisraft; und Er kann auch, weil im höchsten Grade erkennbar, von der Vernunft als Gegenstand geschaut werden. Da jedoch eine solche geschöpfliche Vernunft nicht das göttliche Wesen selber ist, so bleibt nur übrig, daß sie eine Ähnlichkeit mit Gott hat, kraft deren sie Anteil besitzt am Glanze der ersten, der schöpferischen Vernunft. Deshalb wird nun auch die geistige Erkenntnisraft des Geschöpfes als ein erkennbares Licht bezeichnet; denn sie kommt vom ersten, göttlichen Lichte. Und dies ist der Fall, mag es sich um das natürliche Erkenntnislicht handeln oder um das Licht der Gnade oder um das der Herrlichkeit.

So wird also zur Anschauung Gottes eine gewisse Ähnlichkeit erfordert auf Seiten der Erkenntnisraft; eine solche nämlich, durch welche die Vernunft hinlänglich kräftig wird, um Gott zu schauen (wie etwa für den Astronomen ein Teleskop erfordert wird, um die Sehkraft für die Erforschung der Sterne zu kräftigen; mit dem Teleskop aber ist noch nicht das Sternbild selber gegeben als Ähnlichkeit, durch welche von Seiten des Sternes das Anschauen ermöglicht wird; sondern es besteht damit nur eine Erhöhung der Sehraft).

Von der anderen Seite nun her, d. h. von Seiten des geschauten Gegenstandes existiert bei der seligen Anschauung keinerlei geschaffene Ähnlichkeit mit Gott. Das wird aus drei Gründen bewiesen: 1. sagt Dionysius (de div. nom. c. 1.), daß vermitteltst Ähnlichkeiten geringerer Ordnung im Sein nicht Dinge geschaut werden können, welche einer höheren Ordnung angehören; wie z. B. vermitteltst der Gestalt eines Körpers ich kein körperloses Sein erkennen kann. Um so viel weniger aber kann vermitteltst einer geschaffenen Form, wie hoch sie auch immer

sehen mag, das ungeschaffene Wesen Gottes gesehen werden. 2. Das Wesen Gottes ist sein tatsächliches Sein; und das kann keiner geschaffenen Form zukommen, daß sie von sich aus identisch wäre mit Wirklichsein und damit ganz unabhängig aus sich heraus tatsächliche Wirklichkeit hätte. Es kann also in keiner Weise eine geschaffene Erkenntnisform die Ähnlichkeit sein, welche geeignet wäre, das Anschauen des göttlichen Wesens zu vermitteln. 3. Das göttliche Wesen ist etwas Unumschränktes, in einer unendlich über jegliches Geschaffene hervorragenden Weise alles in sich enthaltend, was auch immer von der geschaffenen Vernunft bezeichnet oder verstanden werden kann. Dies kann aber unmöglich durch eine geschaffene Ähnlichkeit dargestellt werden. Denn jede geschaffene Form ist an sich beschränkt und bestimmt von außen her gemäß der Richtschnur und dem Wesen der Weisheit oder gemäß einer Kraft oder gemäß dem Wirklichsein oder dergleichen.

Sagen also, Gott werde vermittelt einer Ähnlichkeit von seiner Seite aus, d. h. durch eine Form, welche Ihn darstellt, ohne daß sie Er selber wäre, von der geschaffenen Vernunft geschaut; heißt ebensoviel wie, daß das Wesen Gottes gar nicht geschaut werde. Und dies ist ein Irrtum. Es wird zur Anschauung Gottes eine Ähnlichkeit erfordert von seiten der erkennenden Vernunft, wodurch diese nämlich in ihrer Kraft zu erkennen gestärkt und erhoben wird und sonach als Geschöpf höheren Anteil hat an der Vollendung Gottes. Das ist das „Licht der Herrlichkeit“, das lumen gloriae, von dem (Ps. 35, 10.) es heißt: „In Deinem Lichte werden wir das Licht schauen.“

Von seiten Gottes aber ist eine geschaffene Ähnlichkeit unmöglich, die da, wie etwa die Idee „Mensch“ den einzelnen Menschen dem Gattungsein nach vorstellt, das göttliche Wesen ausdrückt seinem unendlichen, in sich bestehenden Sein nach. Danach ist zu verstehen:

o) I. Die im ersten Einwurfe erwähnte Stelle. Sie spricht von der Ähnlichkeit, welche zur Stärkung der geschöpflichen Erkenntnisraft dient, vom lumen gloriae, welches die Kreatur als Kreatur in ihrem Vermögen Gott ähnlicher, weil stärker macht.

II. Augustin spricht an der in II. erwähnten Stelle von der Kenntnis Gottes hier auf Erden.

III. Das göttliche Wesen ist sein eigenes Sein. Sowie also die Ideen als Erkenntnisformen der Vernunft eins werden mit der Vernunft kraft eines gewissen tatsächlichen Seins, das sie selber nicht sind, sowie sie kraft dieses Seins die Vernunft zu formen vermögen und zum tatsächlichen Erkennen bringen; so wird die göttliche Wesensform eins mit der geschöpflichen Vernunft nicht als innere Form oder Idee der Vernunft — das kann ja Gott nie sein, das Wesen nämlich oder die innere maßgebende Form eines Geschöpfes, welcher das tatsächliche Sein durchaus angepaßt würde — sondern die göttliche Vernunft wird eins mit der geschöpflichen als etwas tatsächlich Erkanntes; und sie selber wirkt es unmittelbar durch sich selbst, daß die geschöpfliche Vernunft tatsächlich erkennt.

Dritter Artikel.

Das Wesen Gottes ist nicht Gegenstand körperlichen Schauens.

a) Auch die leiblichen Augen scheinen fähig zu sein, Gott zu schauen.
Denn:

I. Bei Job 19, 26. wird gesagt: „In meinem Fleische werde ich Gott sehen“ und 42, 5.: „Mit dem Hören meines Ohres habe ich Dich gehört; jetzt aber sieht Dich mein Auge.“

II. Augustinus schreibt (ult. de civ. Dei c. 29.): „Die Sehkraft jener Augen (der Seligen nach der Auferstehung des Fleisches) wird weit erhabener sein; nicht nur dem Grade nach, daß sie schärfer sehen, wie etwa nun die Adler oder wie man es von manchen Schlangenarten sagt (denn diese Tiere sehen doch immer nur Körper, wie groß die Schärfe der Sehkraft auch sein mag); sondern daß sie Unkörperliches sehen.“ Welches Auge aber Unkörperliches sehen kann, das kann auch erhoben werden zur Anschauung Gottes. Also die leiblichen Augen werden Gott sehen.

III. Gott kann von Menschen geschaut werden vermittelt der Ähnlichkeit in einem Gesichte oder in einer Erscheinung, wie Jesaias (6, 1.) sagt: „Ich habe den Herrn gesehen sitzend auf dem Throne.“ Eine solche Erscheinung oder ein solches Gesicht nimmt aber seinen Ausgang von den Sinnen; denn die Einbildungskraft, welche davon in erster Linie der Träger ist, besteht wesentlich darin, daß der äußere Sinn wie z. B. das Auge thätig ist nach dem Innern hin, wie Aristoteles sagt (III. de an. c. 3.). Also kann Gott von den Sinnen erreicht werden.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (lib. de videndo Deum ad Paul. ep. 112. c. 9.): „Niemand hat Gott den Herrn gesehen weder in diesem Leben, wie Er selber seinem Wesen nach ist, noch im Leben der Engel auf die Weise, wie dieses Körperliche durch unsere Augen erblickt wird.“

b) Ich antworte, daß Gott unmöglich vermittelt der Augen oder einer anderen sinnlichen Thätigkeit gesehen werden kann. Denn jede solche Fähigkeit ist die bethätigende und bildende Form innerhalb eines körperlichen Organs, wie etwa die Form der Marmorstatue den Marmor bildet und formt; und sonach kann keine sinnliche Fähigkeit ohne Stoff existieren, wie die Form der Statue nicht ohne den Marmor besteht; ohne das materielle Organ des Auges ist keine Sehkraft denkbar. Jede Fähigkeit ist aber in der Weise thätig, wie sie Sein hat, also wie sie ihrem Wesen nach besteht. Also kann auch die Fähigkeit jeglichen Sinnes für ihre Thätigkeit nur einen Gegenstand haben, welcher ihrem Wesen entspricht, mit dem Stoffe somit seiner innersten Natur nach verbunden ist und ohne Stoff nicht sein kann. Der Sinn erstreckt sich demgemäß dem Wesen nach nur auf Körperliches. Gott aber ist nicht körperlich. Weder vom Auge noch von der Einbildungskraft kann Er sonach als Gegenstand der entsprechenden Thätigkeit erreicht werden, sondern nur von der Vernunft.

c) I. Die Worte bei Job besagen nur, daß Job im Fleische befindlich, vom Fleische umkleidet, Gott sehen; nicht daß sein leibliches Auge Ihn schauen werde. Die Worte aber: „Mein Auge wird Dich sehen,“ gelten vom Auge des Geistes; wie auch Paulus schreibt (Ephes. 1, 17.): „Gott möge

euch den Geist der Weisheit geben, damit ihr Ihn anerkennt und erleuchtet seien die Augen eures Herzens.“

II. Die Stelle bei Augustin fragt und untersucht; sie entscheidet nicht. Das geht hervor aus dem, was vorhergeschickt wird: „Die Augen werden also ein weit anders geartetes Vermögen voraussetzen, wenn sie jene stofflose Natur sehen werden.“ Und später giebt er seine eigentliche Meinung: „Es ist sehr glaublich, daß wir dann (nach der Auferstehung) diese weltlichen Körper des neuen Himmels und der neuen Erde so sehen werden, daß wir Gott, wie Er überall gegenwärtig ist, wie Er alles, auch das Körperliche regiert, in hellster Klarheit schauen: nicht so wie wir jetzt, durch die sichtbaren Geschöpfe nämlich, Gott erkennen, sondern so wie wir jetzt jene Menschen, unter denen wir leben und zwar die da lebenskräftige Bewegungen ausführen, sogleich wie wir sie erblicken, mit den Augen sehen, und sehen, daß sie leben; nicht aber so, daß wir nur glaubten, dieselben hätten Leben.“ Daraus geht hervor, daß Augustin in der Weise von den Augen der Seligen ausfragt, sie schauten Gott, wie jetzt unsere Augen schauen das Leben irgend eines Menschen. Das Leben aber wird nicht mit körperlichem Auge gesehen, als ob es der eigentliche Gegenstand der betreffenden Sehkraft sei; sondern wie ein Gegenstand, der nur deshalb von der letzteren erreicht wird, weil er mit der Farbe als dem eigentlichen Gegenstande des Sehens untrennbar verbunden ist und zur Farbe somit hinzutritt; wie z. B. auch der Umfang eines Gegenstandes gesehen wird, nicht weil selbiger etwa der Gegenstand des Auges ist, sondern weil die Farbe des Körpers unter solchem Umfange sich darstellt und nur mit einem gewissen Umfange verbunden sich vorstellen kann. So wird also das Leben nicht direkt vom Sinne erfaßt, sondern zugleich mit der Thätigkeit des Sinnes von einer anderen Erkenntnis-kraft. Daß aber zugleich damit, daß die Körper gesehen werden, die Gegenwart Gottes durch die Vernunft aus ihnen heraus erkannt wird; das kommt von zwei Umständen her: 1. von der Schärfe der übernatürlich durch das lumen gloriae gehobenen Vernunft; und 2. davon, daß der Abglanz der Herrlichkeit Gottes in den erneuten Körpern wiederstrahlen wird.

III. In Gesichtern oder Erscheinungen wird nicht das Wesen Gottes gesehen; sondern es wird in der Einbildungskraft irgend eine Form hergestellt, welche Gott den Herrn gemäß einer gewissen Ähnlichkeit vorstellt; in der Weise, wie die Schrift Bilder gebraucht zur Bezeichnung der Vollkommenheiten Gottes.

Vierter Artikel.

Kraft der natürlichen Fähigkeit kann keine geschaffene Vernunft das Wesen Gottes schauen.

a) Gegen diesen Satz scheint sich Dionysius zu erklären, der da sagt: I. „Der Engel ist ein klarer, hellstrahlender Spiegel, der in sich aufnimmt, wenn so gesagt werden darf, die ganze Schönheit Gottes.“ Jegliches Sein wird aber geschaut, wenn sein Spiegel geschaut wird. Da also der Engel durch die Kraft seiner Natur sein eigenes Wesen, sich selber, zum Gegenstande der Erkenntnis hat, so erkennt Er auch kraft seiner Natur das Wesen Gottes.

II. Was an sich auf der höchsten Stufe der Erkennbarkeit steht, das

wird nur aus dem Grunde für uns weniger erkennbar, weil das erkennende Vernunftvermögen oder die leibliche Sehkraft in uns vielfache Schwächen hat. Diese Schwächen besitzt aber nicht die Vernunft des Engels. Da also Gott an sich im höchsten Grade erkennbar ist, so ist Er auch von der Vernunft des Engels am leichtesten und am ersten zu erreichen. Kann somit der Engel kraft seiner natürlichen Kräfte Anderes verstehen, was an sich weniger erkennbar ist, so folgt mit Notwendigkeit, daß er auch das, was an sich mehr erkennbar ist, nämlich die Natur Gottes als reine Erkennbarkeit versteht.

III. Der leibliche Sinn kann nicht soweit erhoben werden, daß er Untörperliches erkenne; weil dies über seine Natur hinaus wäre. Wenn es also über die Natur der geschöpflichen Vernunft wäre, Gottes Wesen zu schauen, so könnte überhaupt keine geschöpfliche Vernunft, wie hoch auch immer erhoben, zur Anschauung Gottes gelangen. Das ist aber, wie nachgewiesen, ein Irrtum. Also ist den natürlichen Kräften der Vernunft es entsprechend, die göttliche Natur zu sehen.

Auf der anderen Seite heißt es Röm. 6, 13.: „Gnade Gottes ist das ewige Leben.“ Das ewige Leben aber ist präcis die Anschauung Gottes nach jenen Worten (Joa. 17, 3.): „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den alleinigen Gott“ u. Gott schauen also kommt der geschöpflichen Vernunft zu kraft der Gnade und nicht kraft ihrer Natur.

b) Ich antworte; es ist unmöglich, daß irgend eine geschöpfliche Vernunft auf Grund ihrer natürlichen Kraft Gottes Wesen schaue. Denn die Kenntnis richtet sich im allgemeinen danach wie der erkannte Gegenstand innerhalb des Erkennenden ist. Ganz selbstverständlich aber ist der erkannte Gegenstand in der Erkenntnis kraft gemäß dem natürlichen Seinszustande des Erkennenden; wie der Lichtstrahl etwa im grünen Glase grün ist. Wie also die Art und Weise des Bestandes eines Seins, so ist auch die Art und Weise des Erkennens.

Wenn deshalb die Art und Weise des Seinszustandes eines Dinges die Art und Weise der Natur des Erkennenden überträgt, so muß die Kenntnis, deren Gegenstand jene Sache ist, auch übertragen die Natur des Erkennenden. Vielsältig aber ist die Art und Weise des Seins der Dinge.

Denn es giebt Seinsarten, deren Wesen oder Natur Sein hat nur unter den Einzelverhältnissen des Stoffes; wie die Natur oder das Wesen des Steines nur Sein haben kann unter den Schranken von Zeit und Raum. Und dazu gehören alle rein stofflichen Dinge. Andere Seinsarten aber giebt es wieder, deren Wesen oder Natur wohl nicht irgend welchen Stoffes bedarf, um für sich zu bestehen, also um Sein zu besitzen, die aber darum noch nicht ihr eigenes Sein sind, sondern nur Sein empfangen haben. Dazu gehören alle körperlosen Substanzen, welche wir mit dem Ausdrücke „reine Geister“ bezeichnen. Gott allein gehört es zu und dies ist seine Ihm eigenste Art und Weise des Seins, daß er sein eigenes für sich bestehendes Sein ist. Nach dieser dreifachen Abstufung der Art und Weise des Seinszustandes in den Dingen bestimmt sich die Art und Weise des Erkennens.

Unserer Vernunft ist es eigen, Vermögen einer Wesensform, der Seele nämlich, zu sein, welche, kraft der Natur an den Stoff gebunden, zugleich Wesensform im Stoffe ist, und sonach mit demselben, mit dem Körper, ein einheitliches Sein trägt. Also ist es ihr auch eigen und natürlich, solche Wesen unmittelbar zu erkennen, welche nur im Stoffe und, mit demselben zur

Wesenseinheit verbunden, Sein haben. Und daher entspringt es, daß unsere Seele zwei Arten von Erkenntnisvermögen hat: eine, der es natürlich ist, die Dinge zu erkennen, insoweit sie im Stoffe sind; — das sind die Sinne, in deren inneres Wesen und dementsprechende Thätigkeit das stoffliche Organ eintritt; sie erkennen nur das Einzelne und zwar als Einzelnes, weil der Stoff wesentlich ihre eigenste Thätigkeit trägt und gerade vom Stoffe es kommt, daß etwas nicht allgemein, sondern einzeln, z. B. dieses Pferd und nicht jenes ist. Die andere Art unserer Erkenntnisvermögen ist die Vernunft, deren innerlich wesentliche Thätigkeit losgelöst ist vom Stoffe und in deren Natur kein stoffliches Organ eintritt. Somit ist kraft der Vernunft es uns natürlich, wohl gleichermaßen nur Naturen oder Wesenheiten zu erkennen, die wirkliches Einzelfein im Stoffe haben; jedoch nicht in der Weise wie die Sinne, nicht nämlich insoweit diese Naturen einzelnes Sein haben im Stoffe, sondern inwiefern sie losgelöst sind von den Einzelbedingungen des Stoffes. Gemäß der Vernunft also können wir derartige Dinge nach der allgemeinen Seite hin erkennen in ihrer allgemeinen Gattungsnatur; was über die Fähigkeit der Sinne hinausgeht.

Der Vernunft der reinen Geister aber ist es natürlich, die Naturen oder Wesenheiten zu erkennen, welche nicht im Stoffe ihr einzelnes wirkliches Sein haben. Und dies geht hinaus über die Fähigkeit der Vernunft gemäß dem Seinszustande, den diese in unserer Seele als der bildenden Wesensform des Körpers und somit als in natürlicher Einheit mit dem Stoffe befindlich, im irdischen Leben besitzt.

Das Sein aber selber erkennen, insofern es an und für sich besteht, und nicht eine Natur hat, welche erst das Sein der wirklichen Existenz von außen her empfangen muß, um zu existieren, sondern insofern es seine eigene Natur aus sich heraus ist; dieses Sein zu erkennen, das kann als natürliche Kenntnis nur der göttlichen Vernunft allein zukommen und muß überragen alle andere natürliche Fähigkeit, etwas zu erkennen. Denn keine der geschaffenen Naturen ist ihr Sein; sondern eine jede hat nur kraft Mitteilung Sein empfangen. Also kann keine geschaffene Vernunft Gottes Wesen schauen, außer inwiefern Gott vermittelt seiner Gnade sich mit einer solchen Vernunft vereint und sich als Gegenstand des Erkennens ihr vorstellt.

c) I. Nach dem Gesagten ist das Wort des heiligen Dionysius wohl verständlich. Dem reinen Geiste ist es naturgemäß, Gott zu erkennen gemäß und kraft jener Ähnlichkeit mit ihm, welche im reinen Geiste selber wiederstrahlt. Gott aber erkennen kraft einer geschaffenen Form und Ähnlichkeit, das ist nicht dasselbe wie Gottes Wesen schauen, wie oben auseinandergesetzt worden. (Art. 2.) Also besteht keine Folgerung, der reine Geist erkenne kraft seiner natürlichen Fähigkeit die Natur Gottes.

II. Die Vernunft des reinen Geistes ferner hat allerdings keine Mängel und Schwächen im privativen Sinne, indem ihr je etwas fehlte, was sie im Bereiche der Natur besitzen könnte oder müßte; in den Tauseln selber blieb ja der Vernunft an sich betrachtet ihre natürliche Schärfe. Aber sie hat Mängel und Schwächen im negativen Sinne, indem sie im Verhältnisse zu Gott nicht die Vorzüge besitzt, welche in diesem reinsten Sein sich vorfinden.

III. Der Sinn ist durchaus stofflich; seine Thätigkeit selber als Vermögen ist durch das entsprechende Organ wesentlich bedingt. Seine Natur verbietet es positiv, daß er zur Kenntnis des Unstofflichen erhoben werde. Unsere Vernunft aber oder die des reinen Geistes ist gemäß ihrer Natur schon einigermaßen erhoben über den Stoff als das Princip des Einzelnen;

und somit kann sie auch, ist die dazu erforderliche wirksame Kraft da, über ihre Natur zu noch höherem Stofflosen erhoben werden. Und von diesem Unterschiede sehen wir bereits ein Zeichen darin, daß der Sinn, was er Konkretes, also als dieses besondere Sein, als diesen einzelnen Menschen erkennt, nicht in einer vom Stoffe losgelösten Weise, nicht als Abstraktes erkennen kann, nicht nämlich als allgemeine Natur. Die Vernunft aber kann vom Stoffe losgelöst als Allgemeines erkennen, was auch immer sie Konkretes auffaßt. Denn obgleich jene Dinge ihren Erkenntnisgegenstand bilden, welche ihre Wesensform im Stoffe und damit erst ein einzelnes wirkliches Sein haben, so löst sie doch das so aus Stoff und Form Zusammengesetzte in die Form und den Stoff auf und betrachtet die maßgebende innere Form für sich allein. Und ähnlich ist es der Fall mit der Vernunft des reinen Geistes. Denn obgleich es für ihn natürlich ist, das in einer Natur konkret bestehende wirkliche Sein zu erkennen, so kann er doch kraft der Vernunft das Sein selbst trennen; er kann erkennen, daß etwas anderes sein Sein ist und etwas anderes Er selber in seiner von den übrigen Dingen ihn unterscheidenden Natur.

Da also die Vernunft des Geschöpfes durch ihre Natur geeignet ist, die an und für sich konkret in der Wirklichkeit existierende Form und ebenso das Sein für sich allein abstrakt in einer vom Einzel-Wirklichen losgelösten Weise zu betrachten, so kann sie durch die Gnade erhoben werden, daß sie erkenne die für sich, durch sich und in sich allein subsistierende Substanz, welche von allem anderen Wesen getrennt ist, und das aus sich allein existierende, in sich bestehende Sein.

Fünfter Artikel.

Die geschaffene Vernunft bedarf behufs der Anschauung Gottes eines sie stärkenden geschaffenen Lichtes.

a) Gegen diese Annahme scheint bereits die Erfahrung zu sprechen. Denn:

I. Um das, was an sich unter diesen sichtbaren Dingen leuchtend ist, zu sehen, bedarf es keines besonderen verschiedenen Lichtes für das Auge. Das muß auch für das vernünftig geistige Gebiet gelten. Gott aber ist an und durch sich leuchtend. Also bedarf es, um Ihn zu schauen, keines besonderen weiteren Lichtes für die geschaffene Vernunft.

II. Auch scheint das im Titel Behauptete den vorhergesagten Ergebnissen zu widersprechen. Denn wird Gott durch Vermittlung von etwas anderem Geschöpflichen geschaut, so wird sein Wesen nicht geschaut. Es heißt aber Gott vermitteltst etwas Geschöpflichem schauen, wenn Er vermitteltst eines eigens dazu bewirkten Lichtes geschaut wird. Also wird Er in diesem Falle nicht dem Wesen nach geschaut.

III. Was geschaffen ist, kann für eine Kreatur auch natürlich sein. Wird also das göttliche Wesen vermitteltst eines geschaffenen Lichtes gesehen, so besteht dafür kein Hindernis, daß dieses letztere für eine andere Kreatur natürlich ist. Diese Kreatur würde dann keines weiteren Lichtes bedürfen, um Gott zu schauen. Es bestände somit eine Kreatur, die ohne ein solches ihr hinzugefügtes Licht auf natürliche Weise Gott schauen würde.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist: „In Deinem Lichte werden wir das Licht sehen.“ (Ps. 35, 10.)

b) Ich antworte, daß jegliches Sein, welches zu etwas erhoben wird, was seine Natur übersteigt, dazu durch einen Zustand vorbereitet werden muß, der über seine Natur erhoben ist, damit nämlich die Erhebung ihm wirklich zu eigen werde und nicht rein von außen her kommend etwas Gezwungenes sei; wie z. B. die Luft, wenn sie die Form des Feuers erhalten soll, zuerst durch die Wärme dazu vorbereitet wird, damit dieser Übergang etwas Natürliches sei und nicht den Charakter des Gezwungenen habe. Wenn nun aber eine geschaffene Vernunft das göttliche Wesen schaut, so wird dieses Wesen selbst der innere das Erkennen bewirkende Grund in der Vernunft; es tritt gleichsam an die Stelle der inneren Erkenntnisform oder Idee in die Vernunft. Es muß also ein über die Natur erhabener Zustand erst der Vernunft hinzugefügt werden dafür, daß sie zu solcher Erhabenheit erhöht werde und daß nun der Erkenntnisakt ein der geschöpftlichen Vernunft wirklich eigener, von allem äußeren Zwange entfernter sei. Da nun aber die natürliche Kraft der geschaffenen Vernunft nicht genügt, um Gott zu schauen, so muß durch die Gnade Gottes die Erkenntnis kraft vermehrt werden. Und diese Vermehrung der Erkenntnis kraft wird Erleuchtung genannt, wie wir auch das Erkennbare selber, den Gegenstand dieser Kraft, als Licht bezeichnen. Und von diesem Lichte sagt die Apokalypse (21, 23.): „Die Helle Gottes wird sie beleuchten,“ nämlich die Seligen. Und wiederum werden gemäß diesem Lichte die Seligen gottähnlich; d. h. die Form oder der unmittelbar maßgebende Grund ihres Erkennens ist der nämliche wie in Gott, die Natur Gottes: „Wenn Er erscheinen wird, werden wir Ihm ähnlich sein; und wir werden Ihn sehen, wie Er ist.“

c) I. Der erste Einwurf verwechselt die Vermittlung, welche vom Gegenstande ausgeht und durch welche, wie z. B. durch die Idee „Mensch“ das an sich Unerkennbare, wie der einzelne Mensch z. B., für die geistig vernünftige Erkenntnis erkennbar wird, mit jener Vermittlung, welche das Vermögen kräftigt und es geeignet macht für das Erkennen. Die erste Art der Vermittlung besteht nicht bei der Anschauung Gottes; denn Gottes Wesen ist an sich erkennbar, es braucht nicht erst erkennbar gemacht zu werden; — wohl aber die zweite. So bedarf auch das körperliche Auge des Lichtes, damit, was zwischen dem sichtbaren Gegenstande und dem Auge liegt, durchleuchtend sei und auf Grund dessen von der Farbe her bestimmt werde.

II. Dasselbe gilt als Antwort auf den zweiten Einwurf. Nicht eine Ähnlichkeit von seiten Gottes, eine Ähnlichkeit des göttlichen Wesens wird erfordert, damit letzteres darin gesehen werde; sondern eine Vollendung des Erkenntnisvermögens. Dieses *lumen glorioe* ist nicht so sehr ein Licht, in welchem wie etwa in einem Mittelwesen Gott gesehen wird, als vielmehr ein Vorzug, auf Grund dessen Gott Gegenstand des Schauens ist; wie etwa auch das körperliche Licht nicht das Bild des Gegenstandes in sich enthält und dem Auge darbietet; sondern vielmehr wird der Gegenstand als solcher unmittelbar gesehen, jedoch auf Grund des Lichtes vom Auge aus.

III. Der vorbereitende Zustand, um Feuer zu werden, die Wärme also, kann für kein anderes Sein als natürlich gelten als für jenes, welches die Form des Feuers hat, also Feuer ist. Sonach kann „das Licht der Herrlichkeit“ nur jenem Sein Natur sein, welches seinem Wesen nach Herrlichkeit ist. Denn kraft dieses „Lichtes“ wird eben die vernünftige Kreatur Gott, d. h. dem Wesen Gottes ähnlich.

Sechster Artikel.

Der eine sieht vollkommener als der andere das Wesen Gottes.

a) Dies scheint gegen die Schrift behauptet zu werden. Denn:

I. Es heißt 1. Joh. 3.: „Wir werden ihn schauen wie Er ist.“ Gott ist aber nur immer in ein und derselben Weise. Also kann Er auch nur von allen gleichmäßig gesehen werden und nicht von dem einen so und vom anderen anders.

II. „Ein und dieselbe Sache kann nicht,“ wie Augustin sagt (83. Qu. 82.), „der eine mehr als der andere verstehen.“ Alle aber, die Gott schauen, schauen ein und dasselbe, nämlich das Wesen Gottes; wird doch Gott kraft der Vernunft gesehen und nicht mit dem Sinne. Also ist die Klarheit, mit welcher Gott gesehen wird, für alle die nämliche.

III. Von zwei Seiten her kann es verursacht werden, daß der eine vollkommener als der andere etwas erkennt: Vom Gegenstande oder vom Erkenntnisvermögen. Vom Gegenstande rührt es in der Weise her, daß in der Vernunft des einen die Ähnlichkeit mit dem Gegenstande größer ist als in der des anderen; was hier nicht der Fall ist, da die Natur Gottes durch keine solcher Ähnlichkeiten geschaut wird, sondern unmittelbar. Soll aber die Verschiedenheit vom Erkenntnisvermögen herkommen, so würde daraus folgen, daß die Herrlichkeit desjenigen größer wäre, welcher von Natur eine größere Verstandesschärfe hätte. Das ist aber unzutraglich; denn es wird den Menschen versprochen, daß sie in der Herrlichkeit den Engeln gleich sein werden, die doch an Verstandesschärfe uns alle so sehr übertreffen.

Auf der anderen Seite besteht das ewige Leben in der Anschauung Gottes nach den Worten: „Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den alleinigen Gott“ 1c. (Joh. 17, 3.) Wenn also alle in vollkommen gleicher Weise Gottes Wesen schauen im ewigen Leben, so werden alle gleich sein. Das leugnet aber der Apostel (1. Kor. 15.): „Ein Stern ist unterschieden vom anderen in seiner Helle.“

b) Ich antworte, daß unter denen, die Gott schauen, der eine vollkommener als der andere das göttliche Wesen schauen wird. Dies ist aber nicht deshalb der Fall, weil die Ähnlichkeit, vermittelt deren Gottes Wesen geschaut wird, in dem einen vollendeter wäre wie im anderen, da in jenem seligen Anschauen keinerlei Ähnlichkeit von seiten des Gegenstandes her vermittelt. Vielmehr ist dies der Fall, weil die Vernunft des einen mehr Kraft haben wird als die des anderen. Diese Kraft wohnt aber der Vernunft nicht inne auf Grund ihrer Natur, sondern auf Grund des „Lichtes der Herrlichkeit“; welches die Ursache ist für eine gewisse Gottähnlichkeit.

Je mehr also die Vernunft Anteil haben wird an diesem „Lichte der Herrlichkeit“; desto vollkommener wird sie die göttliche Natur schauen. Der Anteil aber am „Lichte der Herrlichkeit“ wird bemessen nach dem Maße der Liebe. Denn wo mehr Liebe, da ist mehr Verlangen; das Verlangen aber macht jenen, der da verlangt, gewissermaßen geeignet und bereit für das Empfangen des ersehnten Gutes. Wer also mehr Liebe haben wird, der wird Gott vollkommener sehen und somit seliger sein (sowie derjenige, der einen schweren Körper hat, tiefer in ein und denselben Sitz fällt, wie jener, der weniger wiegt).

c) I. Das: „wie Er ist“ bestimmt die Art und Weise des Schauens von seiten des geschauten Gegenstandes, so daß verstanden werden muß: „Wir werden Ihn sehen, wie Er ist,“ d. h. sein wirkliches Sein, was da ist sein Wesen. Es bestimmt aber nicht die Art und Weise des Schauens von seiten des Schauenden, so daß etwa verstanden werden müßte: „Wir werden Ihn in gleichmäßig vollkommener Weise von uns aus sehen, wie auch seine Weise zu schauen vollkommen ist.“

II. Dasselbe gilt vom zweiten Einwurfe. Von seiten des erkannten Gegenstandes wird derselbe Gegenstand vom einen nicht besser verstanden wie vom anderen. Denn wer diesen einen Gegenstand so versteht, daß er meint, derselbe sei anders, wie er in Wirklichkeit ist; der sagt ihn nicht gut auf. Von seiten des Vermögens her kann der eine jedoch in mehr vollkommener Weise verstehen wie der andere.

III. Weder also von seiten des wirklichen Gegenstandes her noch von seiten verschiedener Ähnlichkeiten von Ihm besteht eine Verschiedenheit; da besteht vielmehr immer und ganz das eine und selbige Wesen Gottes unmittelbar ohne irgend welche Ähnlichkeit als Gegenstand. Der Grund für die Verschiedenheit im Grade der seligen Anschauung ist vielmehr einzig und allein die verschiedene Abstufung in der Teilnahme am „Lichte der Herrlichkeit“; nicht aber die verschiedene Abstufung im Grade der natürlichen Verstandesschärfe.

Siebenter Artikel.

Das Schauen der Seligen ist kein erschöpfendes Begreifen des göttlichen Wesens.

a) Es scheint nach dem Apostel, daß die Seligen wirklich Gottes Wesen durchaus begreifen. Denn:

I. Phil. 3, 12. wird gesagt: „Ich folge aber nach; ob ich nicht irgend wie begreife;“ und daß er nicht vergebens nachfolgte, sagt er gleichfalls (1. Kor. 9.): „So laufe ich in der Rennbahn, nicht ins Ungewisse hinein.“ Der Apostel also „begriff“ und in derselben Weise „begriffen“ andere, die er dazu ermahnt: „Laufet, daß ihr es begreift.“

II. Augustin erklärt näher dieses Begreifen (ad Paulin. ep. 112. o. 9.): „Jenes wird begriffen, was so als Ganzes gesehen wird, daß davon dem Schauenden nichts verborgen bleibt.“ Wird aber Gottes Wesen gesehen, dann wird, da es sich selber unmittelbar vorstellt, es als Ganzes in seiner ganzen Ausdehnung gesehen und nichts von selbst bleibt verborgen; zumal dasselbe durchaus einfach ist. Es wird also von allen begriffen, die es schauen.

III. Wird dagegen bemerkt, das Wesen Gottes werde wohl als ganzes gesehen, aber nicht ganz und gar; so läßt sich das Folgende geltend machen. Dieses „ganz und gar“ bezieht sich entweder auf die Anschauungsweise des Schauenden oder auf die Seinsweise des geschauten Gegenstandes. Aber im ersten Falle schaut er „ganz und gar“; denn er schaut mit der ganzen, ihm zu Gebote stehenden Erkenntnistraft. Im zweiten Falle schaut er auch „ganz und gar“; denn er sieht Gott wie Er ist ohne vermittelndes Bild. Also in jedem Falle schaut der Selige begreifend das ganze Wesen Gottes.

Auf der anderen Seite sagt Jeremias (32, 18.): „O Allmächtiger, groß und mächtig bist Du; Herr der Heerscharen ist Dein Name. Groß bist Du im Ratsschlusse und unbegreifbar ist Dein Gedanke.“ Also ist Gott unbegreifbar.

b) Ich antworte, daß „Gott zu begreifen eine Unmöglichkeit ist für jede geschaffene Vernunft; erfassen jedoch Gott mit dem Geiste wie auch immer, ist eine hohe Seligkeit“; wie Augustin (sermo 38. de verb. dom. cap. 3.) sagt.

Zur Erläuterung dessen ist zu erwägen, daß Alles, was begriffen wird, in ganz vollendeter Weise erkannt ist. In ganz vollendeter Weise aber erkennen, das besagt ebensoviel, wie einen Gegenstand soweit erkennen als selbiger erkennbar ist. Wenn somit etwas kraft eines zuverlässigen wissenschaftlichen Beweisgrundes erkennbar ist und ich kenne es nur kraft einer etwelchen Wahrscheinlichkeit, so begreife ich es nicht. Weiß z. B. jemand diesen Satz, das Dreieck hat zwei R, vermittelt eines festen Beweises, so begreift er denselben; kennt er jedoch nur Wahrscheinlichkeitsgründe dafür, oder nimmt er den Satz etwa nur an, weil weise Männer ihn festhalten, so begreift er denselben nicht; denn er erkennt ihn nicht mit der Vollkommenheit, wie er erkannt werden kann. Keine geschöpfliche Vernunft aber kann Gottes Wesen in jener Vollendung erkennen, wie dasselbe erkannt werden kann. Und das ist klar. Denn jegliches Sein wird insoweit erkannt als es thatsächlich Sein hat. Gott aber ist unbegrenztes, unendliches Sein. Er ist die reinste Thatsächlichkeit selber ohne die geringste Beimischung eines Vermögens, um noch etwas weiteres zu werden. Also ist er auch reine, unendliche Erkennbarkeit. Kein geschaffener Verstand aber kann Gott mit unendlicher Vollendung erkennen. Denn nur soweit schaut die geschöpfliche Erkenntnis kraft das Wesen Gottes, als sie das Licht der Herrlichkeit in höherem oder niedrigerem Grade trägt. Da also das geschaffene „Licht der Herrlichkeit“, welche Vernunft auch immer es in sich empfangt, nicht unendlich sein kann, so vermag auch keine geschaffene Vernunft Gott mit unendlicher Vollendung, nämlich soweit Gott erkannt werden kann, zu erfassen; und somit ist ein Begreifen der göttlichen Natur von seiten der geschöpflichen Vernunft unmöglich.

c) I. „Begriffen“ oder „Ergreifen“ kann in zweifacher Weise verstanden werden: einmal im eigentlichen Sinne, soweit das „Begriffene“ vom Begreifenden wahrhaft umgriffen und umschlossen ist; und so wird Gott nie begriffen, weder von einer Vernunft außer der seinigen, noch von etwas Anderem. Denn da Er unendlich ist, kann Er von nichts Geschaffenen und deshalb Endlichem eingeschlossen werden, so daß etwas Endliches Ihn in unendlicher Weise begriffe. Und darum handelt es sich hier. So dann wird von etwas ausgesagt, es werde begriffen, in uneigentlicher ausgedehnterer Weise, soweit nämlich das Begreifen dem Streben und Verfolgen gegenübersteht, im Sinne von „ergreifen“; wie ich jemanden „ergreife“, wenn ich ihn festhalte. So wird Gott von den Seligen „begriffen“, wie es Cant. 3. heißt: „Ich habe Ihn festgehalten und werde Ihn nicht mehr von mir lassen.“ Und in diesem Sinne spricht der Apostel. Dieses „Ergreifen“ ist einer der drei Vorzüge der verherrlichten Seele und entspricht dem Streben der Hoffnung, wie das Schauen dem Glauben und das Genießen der Liebe. Denn bei uns wird nicht alles dies besessen und festgehalten, was gesehen wird; weil bisweilen weit Entferntes oder unserer Gewalt Entzogenes gesehen wird. Und ebenso haben wir nicht immer Ge-

nuß an dem, was wir besitzen; weil manches nur Mittel zum Zweck ist und somit kein Ergötzen mit sich bringt. Diese drei Vorzüge aber haben die Seligen in Gott. Denn sie schauen Ihn; Ihn schauend halten sie Ihn sich gegenwärtig; und in ihrer Gewalt ist es, Ihn immer zu schauen und in der Fülle seiner Vollendung im Festhalten an Ihn Seiner zu genießen wie des letzten Endzweckes, welches alle Sehnsucht anfällt.

II. Nicht deshalb wird von Gott ausgesagt, Er sei unbegreifbar, als ob etwas von Ihm dem Schauenden verborgen bliebe; sondern darum, weil Er so vollkommen gesehen wird, wie Er vom betreffenden Geschöpfe gesehen werden kann. Im Falle z. B., daß ich einen Satz aus Wahrscheinlichkeitsgründen kenne, trotzdem er an sich wohl aus festen wissenschaftlichen Gründen erkannt werden kann, ist mir nichts am Satze selber unbelannt; aber trotzdem erkenne ich denselben nicht in der Vollendung, wie er erkennbar ist. Deshalb fügt Augustin zur obigen Stelle hinzu: „Begriffen wird, von dem nichts dem Schauenden verborgen bleibt oder dessen Grenzen umgriffen und umschlossen werden können.“ Denn dann werden die Grenzen des Gegenstandes durch das Erkennen umschlossen, wenn das letztere soweit reicht, als der Gegenstand erkennbar ist; also bis ans Ende.

III. Der Ausdruck: „Ganz und gar“ entspricht der Seinsweise des Gegenstandes, nicht der Art und Weise des Anschauens von seiten des Schauenden. Die ganze Seinsweise des Gegenstandes wird wohl gekannt; aber die Art und Weise, wie der Gegenstand Sein hat, ist nicht die Art und Weise des Erkennenden. Wer also Gott schaut, sieht wohl, daß Gott unendlich ist und unendlich erkennbar. Aber diese unendliche Weise zu sein, wie sie Gott eigen ist, die kommt nicht dem Erkennen des Schauenden zu, daß er nämlich selber in unendlich vollendeter Weise erkenne. So kann jemand wohl wissen, daß ein Satz mit zuverlässig wissenschaftlichen Gründen bewiesen werden kann; er selbst aber kennt diese letzteren nicht, sondern hat nur Wahrscheinlichkeitsgründe.

Achter Artikel.

Gott anschauen hat nicht zur Folge, daß alles, was in Gott ist, gesehen wird.

a) Dagegen scheint Gregor der Große zu sprechen: Denn er sagt (4. dial. cap. 33.):

I. „Was sollten jene nicht sehen, welche denjenigen schauen, der alles sieht.“ Gott aber sieht alles. Also muß jener, der Gott sieht, alles sehen.

II. Wer in einen Spiegel schaut, sieht alles, was darin wiederstrahlt. Alles aber, was ist und sein kann, glänzt in Gott wie in einem Spiegel, da Gott alles in Sich selber sieht. Wer also Gott sieht, der sieht Alles, was geschieht und was geschehen kann.

III. Wer das versteht, was höher und größer ist; der versteht auch, was niedriger und leichter ist. Alles aber, was Gott wirkt, ist niedriger wie Er selber, wie sein Wesen. Also wer Gott schaut, der schaut auch das, was weniger als Gott ist.

IV. Die vernünftige Kreatur verlangt ihrer Natur nach, alles zu wissen. Erkennt sie also, Gott schauend, nicht alles, so wird ihr natürliches Verlangen nicht beruhigt. Sie wird also in diesem Falle nicht selig sein.

Auf der anderen Seite schauen die Engel das Wesen Gottes und wissen doch nicht alles. Denn „die niedrigeren Engel werden nach Dionysius „vermitteltst der höheren gereinigt von ihrem Mangel an Wissen“ (7. de coel. hier.). Sie wissen nicht die freien Handlungen der Zukunft und ebenso nicht die Gedanken des innersten Herzens; denn das ist Gott allein eigen. Also schauen die Seligen nicht alles.

b) Ich antworte, daß die geschaffene Vernunft, trotzdem sie das Wesen Gottes schaut, nicht alles sieht, was Gott thut und thun kann. Denn es ist offenbar, daß etwas in Gott nur so gesehen wird, wie es in Gott ist. Alle Dinge aber sind in Gott wie die Wirkungen in der Ursache. Da ist nun weiter offenbar, daß je vollkommener eine Ursache gesehen wird, desto mehr Wirkungen als von ihrer Kraft ausgehend gesehen werden können. Denn wer eine hohe Vernunft besitzt, der sieht, kaum daß ein beweisendes Princip vorgestellt worden, als Folgen aus ihm sogleich eine Menge von Wahrheiten. Dessen Vernunft aber einen schwächeren Grad besitzt, der bedarf eines anderen, eines Lehrers, welcher ihm diese Wahrheiten einzeln hinstellt und eigens auf das eine leitende Beweisprincip jurüdführt. Jene Vernunft also erkennt notwendig ganz und gar alle in der Kraft der Ursache enthaltenen Wirkungen, welche diese Ursache vollständig erschöpfend durchbringt und umschließt. Dies kann aber rüdfichtlich Gottes von keiner geschaffenen Vernunft gesagt werden. Keine geschaffene Vernunft also sieht in Gott alles, was Er thut oder thun kann; denn das hieße die unendliche Kraft des göttlichen Wesens umschließen und begreifen. Vielmehr erkennt jede Vernunft um so viel mehr Dinge in Gott als sie mit mehr oder minder großer Vollendung sein Wesen schaut.

I. Gregor will bloß sagen, daß Gottes Wesen von sich allein aus genügend ist, um alles zu zeigen. Daraus folgt aber nicht, daß jede Vernunft nun auch alles wirklich sieht; denn wenn sie auch Gott schaut, sie begreift Ihn doch nicht.

II. Damit daß jemand in einen Spiegel schaut, ist nicht notwendig gegeben, daß er nun auch alles schaut, was der Spiegel wiedergiebt; es sei denn, daß er den Spiegel vollkommen mit seinem Blicke umschließt.

III. Jedenfalls ist es höher und größer, Gott zu schauen wie alles Andere zu erkennen. Aber danach wird hier nicht gefragt. Vielmehr ist der Satz so zu fassen: Es ist schöner und größer, Gott zu sehen und alles, was in Ihm Erkennbares sich findet; wie Gott zu sehen und nicht alles Andere in Ihm zu sehen, sondern nur weniges.

IV. Das natürliche Verlangen der vernünftigen Kreatur richtet sich darauf, alles zu wissen, was zur Vollendung der Vernunft gehört; und das sind die Arten und Gattungen der Dinge und ihre inneren maßgebenden Formalgründe. Dies aber wird jeder Selige kraft des göttlichen Wesens und in demselben sehen. Zu erkennen aber alle möglichen Einzelheiten, die sich ereignen oder sich ereignen können, und zu wissen alles, was man denkt und thut; das gehört nicht zur Vollendung der Vernunft und daraufhin richtet sich nicht ihr natürliches Verlangen. Und doch wenn auch Gott nur für sich allein gesehen würde als Quelle und Princip alles Seins und aller Wahrheit, so würde Er das natürliche Verlangen nach dem Wissen so sehr erfüllen, daß man nichts Anderes suchen und selig sein würde. Deshalb sagt Augustin (5. conf. 3.): „Unglücklich der Mensch, der alles Geschaffene weiß und Dich nicht weiß! Selig aber, der Dich weiß, mag er auch jenes nicht wissen! Wer aber Dich kennt und auch jenes, der ist deshalb nicht seliger; sondern er ist wegen Deiner allein selig.“

Neunter Artikel.

Die Seligen schauen, was sie in Gott schauen, nur kraft seines Wesens und nicht kraft anderer Ähnlichkeiten.

a) Was in Gott geschaut wird, das muß vermittelt der den geschauten Gegenständen entsprechenden Ähnlichkeiten geschaut werden. Denn:

I. Jegliche Kenntnis geschieht dadurch, daß der Erkennende dem Erkannten ähnlich wird. Nur nämlich wenn die Erkenntnis kraft, insoweit sie erkennt, das thatsächlich Erkannte ist, wird die thatsächliche Erkenntnis erzielt; sowie auch das Auge nur sieht, insofern die Pupille durch die Ähnlichkeit der Farbe geformt wird. Wenn also die Gott schauende Vernunft einzelne Kreaturen sieht, so kann dies nur vermittelt solcher Ähnlichkeiten geschehen; wie sie z. B. den einzelnen Menschen erkennt vermittelt der Ähnlichkeit, welche der einzelne Mensch hat mit der allgemeinen Gattung „Mensch“.

II. Das, was wir früher gesehen haben, behalten wir im Gedächtnisse. Paulus aber, welcher das göttliche Wesen geschaut (Augustinus 125. ep. Gen. ad litt. cap. 3.) erinnerte sich vieler Dinge, welche er darin geschaut, nachdem die Verzückung bereits vorüber war; denn er sagt: „Ich habe geheimnisvolle Worte gehört, welche der Mensch nicht aussprechen darf.“ Also mußten einige Ähnlichkeiten, vermittelt deren er geheimnisvolle Dinge in Gott geschaut, in ihm eingepreßt zurückgeblieben sein. Und aus eben dem Grunde mußte er, da er das Wesen Gottes schaute, diese selben Dinge vermittelt dieser Ähnlichkeiten geschaut haben.

Auf der anderen Seite wird auf einmal gesehen der Spiegel und was im Spiegel erscheint. Alles aber wird in Gott so gesehen wie in einem Spiegel, der alles Andere wiederstrahlt. Wenn also Gott vermittelt seiner Ähnlichkeit gesehen wird, sondern kraft seines Wesens allein, so kann auch das, was in Gott erscheint, nicht vermittelt einzelner besonderer Ähnlichkeiten oder Formen gesehen werden.

b) Ich antworte: Die da Gott in seinem Wesen schauen, sehen, was auch immer in Gott erscheint, nicht durch besondere Ähnlichkeiten und Formen, sondern durch die göttliche Natur selber, die mit der Vernunft vereint ist. Denn es wird Jegliches in der Weise erkannt, in welcher eine Ähnlichkeit von ihm innerhalb des Erkennenden sich findet. Das aber ist in doppelter Weise der Fall. Da nämlich, wenn verschiedene Dinge insgesamt ein und demselben ähneln, sie auch untereinander wechselseitig ähnlich sind, so kann die erkennende Kraft in zweifacher Weise dem Erkennbaren ähnlich werden: Einmal dadurch daß sie unmittelbar und direkt durch die Ähnlichkeit des einzelnen Dinges für das Erkennen geformt wird; und dann wird dieses Ding an und für sich erkannt. Dann dadurch daß die Erkenntnis kraft durch die Form jenes Dinges bestimmt wird, welchem das andere ähnlich ist; und in diesem Falle wird das einzelne Ding durch die Form dessen, was ihm ähnlich ist, erkannt. Denn eine andere Kenntnis ist die, durch welche der Mensch an sich erkannt wird, und eine andere, durch welche dieser selbe Mensch vermittelt seines Bildes erkannt wird. So also die Dinge erkennen, daß deren Ähnlichkeiten selber im Erkennenden sind, das will sagen, sie erkennen in ihnen selbst oder in ihren eigenen Naturen. Sie aber erkennen, insofern Ähnlichkeiten derselben in Gott vor aller Zeit existieren, das heißt

sie in Gott sehen. Und diese beiden Arten Erkenntnis sind verschieden. Also gemäß jener Kenntnis, durch welche die Dinge von den das göttliche Wesen Schauenden erkannt werden, sind diese Dinge nicht durch andere Formen und Ähnlichkeiten gekannt; sondern einzig und allein durch diese selbe Wesenheit Gottes, die mit der Vernunft geeinigt ist, durch welche auch Gott selber geschaut wird.

Deshalb wird auf den ersten Einwurf erwidert:

o) I. Die Ähnlichkeit zwischen den Erkennenden und den in Gott erkannten Dingen ist begründet in jener Ähnlichkeit, welche die erkannten Dinge mit Gott haben; insofern sie in seiner ursächlichen Kraft vor aller Zeit und in mehr hervorragender Weise wie in sich selber existieren.

II. Es giebt erkennende Kräfte in uns, welche aus vorher erfassten Formen andere Formen bilden können; wie die Phantasie aus der zuerst erfassten Form „Berg“ und aus der Form „Gold“ die Form „goldener Berg“ bildet; oder wie die Vernunft aus den vorhererfassten Formen der „Art“ und des „Gatungsunterschiedes“ die ganze Gattung sich bildet; und ebenso können wir uns aus der Ähnlichkeit eines Bildes die Züge jenes Menschen vorstellen, dem das Bild gilt. So konnte Paulus aus der Anschauung der göttlichen Natur selber sich Ähnlichkeiten von solchen Dingen bilden, die Er in Gott geschaut hatte, und die dann in Paulus zurückblieben, nachdem die Anschauung vorüber war. Ein solches Schauen aber mit Hilfe derartiger Ähnlichkeiten ist nicht mehr dasselbe wie jenes, durch das die Dinge in Gott gesehen werden, sondern wesentlich davon verschieden.

Behnter Artikel.

Was auch immer in Gott gesehen wird, das wird alles zugleich gesehen.

a) Es scheint nicht in der Ordnung, daß man vieles zugleich versteht oder einsehe. Denn:

I. Aristoteles schreibt (II. Topic. c. 4.): „Man kann wohl vieles wissen, aber nur eines immer tatsächlich verstehen.“ Was aber in Gott gesehen wird, das wird durch und durch verstanden. Also sehen die Seligen nicht alles zugleich in Gott.

II. Augustinus sagt (8. super Gen. ad litt.): „Gott bethätigt und bestimmt die rein geistige Kreatur vermittelt der Zeit;“ also vermittelt der Erkenntnis und der Reigung des Willens, denn andere Vermögen haben die reinen Geister nicht. Die Zeit aber bedeutet Aufeinanderfolge; und andererseits schauen die Engel das göttliche Wesen. Also verstehen dieselben das, was in Gott ist, in gewisser Aufeinanderfolge und richten danach ihren Willen ein; nicht aber zugleich.

Auf der anderen Seite sagt jedoch derselbe Augustin (15. de Trin. cap. 16.): „Nicht wandelbar werden dann sein unsere Gedanken und nicht von dem einen zum anderen sich wenden, sondern all unser Wissen werden wir auf einmal vor uns sehen.“

b) Ich antworte, daß, was auch immer im göttlichen „Worte“ gesehen wird, dies Alles zugleich und nicht mit einer gewissen Aufeinanderfolge erscheint. Zur weiteren Klarstellung möge man erwägen, daß, wenn wir nicht vieles zugleich verstehen können, dies darum statthat, weil wir das Viele vermittelt

verschiedener Ideen oder vieler maßgebenden Erkenntnisformen verstehen. Von solchen Ideen aber, welche voneinander verschieden sind, kann die Vernunft nicht tatsächlich zugleich geformt und für den entsprechenden Erkenntnisakt bestimmt werden; gleichwie ein und derselbe Körper nicht zugleich verschiedene Figuren tragen kann. Daher geschieht es, daß, wenn wir viele Dinge unter ein und derselben Idee verstehen können, wir dann auch vieles zugleich verstehen; wie z. B. die einzelnen Teile eines Ganzen unter Aufeinanderfolge und nicht zugleich verstanden werden, wenn jeder Teil für sich gemäß seiner eigenen Idee, unabhängig vom anderen, aufgefaßt wird. Werden aber alle Teile unter der Idee oder der Form des Ganzen zusammengefaßt, so sind sie alle zugleich und ohne Aufeinanderfolge Gegenstände des Verständnisses. Welche Dinge aber auch immer in Gott als erkennbare erscheinen; sie werden nicht verstanden kraft ihrer eigenen besonderen Ähnlichkeiten oder Formen und somit nicht kraft eigener einem jeden eigens entsprechenden Ideen, sondern (vgl. Art. 9.) kraft des einen Wesens und somit kraft der einen Ähnlichkeit in Gott. Also werden sie kraft der einen Form auch alle zugleich gesehen.

c) I. Eines verstehen wir immer nur, insoweit unsere Vernunft vermittelt einer Idee geformt ist. Vieles wissen wir, insofern die eine Idee viele Dinge umfaßt; wie in der Idee „Mensch“ wir das Vernünftige und Sinnliche erkennen und in der Idee „Haus“ das Dach und die Wände. So sehen wir alles zugleich in Gott, weil da die eine Wesenheit Gottes die Stelle der Idee vertritt.

II. Die Engel haben, soweit es ihre natürliche Kenntnis betrifft, die ihnen eingeborenen natürlichen Ideen; und gemäß diesen erkennen sie mit Aufeinanderfolge und werden betätigt und bestimmt durch die Zeit. Soweit sie die Dinge in Gott schauen, sehen sie dieselben als durchaus gleichzeitige.

Elfter Artikel.

Gottes Wesen wird in diesem Leben von keinem sterblichen Menschen geschaut.

a) Diese Behauptung scheint gegen die Schrift zu sein:

I. Genes. 32, 30. heißt es von Jakob. „Ich habe Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht.“ Das bedeutet aber offenbar, das Wesen Gottes schauen. Denn Paulus sagt (1. Kor. 13.): „Wir sehen hier im Spiegel und in Rätseln, dort aber von Angesicht zu Angesicht.“ Also scheint es, daß Gottes Wesen bereits in diesem sterblichen Leben gesehen werden kann.

II. Ähnlich sagt der Herr über Moses (num. 12, 8.): „Von Mund zu Mund spreche ich zu Ihm.“ Wer aber so mit dem Herrn spricht und nicht in Figuren und Rätseln, der sieht Gott. Gott sehen ist jedoch ebensoviel wie sein Wesen erkennen. Also kann jemand während dieses Lebens Gottes Wesen sehen.

III. Worin wir alles Andere erkennen und wodurch wir über das andere urteilen, muß uns vor allem anderen aus sich allein heraus bekannt sein. Wir erkennen aber schon jetzt alles Andere in Gott. Denn Augustinus sagt (12. Conf. c. 25.): „Wenn wir beide sehen, daß es wahr ist, was du sagst; und wenn wir beide sehen, daß es wahr ist, was ich sage; worin doch sehen wir dieses Wahre? Weder du siehst es in mir noch ich

in dir; wir beide aber sehen es in der über all unsere Vernunft hervorragenden unabänderlichen Wahrheit selber.“ Dasselbe drückt er im lib. de vera religione (c. 21.) aus: „Wir urteilen über alles gemäß der göttlichen Wahrheit“; und 12. de Trin. (c. 2.) sagt derselbe Augustin: „Es sei der Vernunft zugehörig, über diese körperlichen Dinge zu urteilen nach den unkörperlichen und ewigen Gründen; die da, wenn sie nicht über unserem Geiste wären, unveränderlich ohne allen Zweifel keineswegs sein würden.“ Also sehen wir Gott bereits in diesem Leben.

IV. Derselbe große Kirchenlehrer schreibt ferner (12. sup. Gen. ad litt. c. 25.): „Vermittelt des rein vernünftigen Anschauens werden die Dinge, welche in der Seele sind, kraft ihres Wesens gesehen.“ Das vernünftige Anschauen aber hat zum Gegenstande rein Vernünftiges; und dies nun wird nicht geschaut vermittelt besonderer Ähnlichkeiten, sondern kraft des inneren vernünftigen Wesens, welches in der Seele ist. Da also Gott seinem Wesen nach in unserer Seele gegenwärtig ist, wird auch sein Wesen von uns erkannt.

Auf der anderen Seite wird im Exodus (33, 20.) gesagt: „Rein Mensch wird mich sehen und zugleich leben“ und die Glossa fügt hinzu: „Wie lange man hier im irdischen Leben weilt, kann man wohl Gott sehen vermittelt einiger Ähnlichkeiten und Bilder; aber durch sein eigenes göttliches Wesen kann man Ihn nicht sehen.“

b) Ich antworte; diese beiden Dinge können nicht zugleich sein: Gottes Wesen schauen; und in diesem sterblichen Leben weilen. Der Grund davon ist, wie oben hervorgehoben worden, daß die Art und Weise des Erkennens der Art und Weise entspricht, wie die Natur der erkannten Sache wirkliches Sein hat. Unsere Seele aber hat, solange wir in diesem Leben uns befinden, ihr natürliches Sein nur in und mit dem körperlichen Stoffe. Also kann sie mit natürlichen Kräften nur das erkennen, dessen Natur oder Wesen Sein im Stoffe hat oder vermittelt solchen Seins erkannt wird. Nun ist es offenbar, daß vermittelt der Naturen, welche im Stoffe allein Existenz haben, das göttliche Wesen nicht erkannt werden kann. Denn es ist gezeigt worden, daß die Kenntnis Gottes, wie sie durch irgend welche geschaffene Ähnlichkeit oder durch ein geschöpftliches Bild erhalten wird, kein Schauen seines Wesens ist. Sonach ist es der menschlichen Seele, soweit sie in diesem irdischen Leben weilt, unmöglich, das Wesen Gottes zu schauen. Davon ist es ein Zeichen, daß unsere Seele um so mehr geeignet wird, solche Wahrheiten zu verstehen, die einigermaßen vom Stoffe losgelöst sind, je mehr sie von den Banden des Körperlichen entfernt erscheint. Daher kommt es auch, daß in Träumen und in Verzückungen, wo die Sinne sich zurückgezogen, Offenbarungen von Seiten Gottes mehr wahrgenommen werden und ebenso das Voraussehen der Zukunft in höherem Grade statthat. Daß also unsere Seele zur Anschauung der höchsten Wahrheit erhoben werde, nämlich des höchsten Gegenstandes, des göttlichen Wesens, während sie noch in diesem sterblichen Leben weilt, das ist eine reine Unmöglichkeit.

c) I. Nach Dionysius (de cael. Hier. c. 4.) hat die Schrift den Gebrauch, dann von jemandem zu sagen, er hätte Gott gesehen, wann und insoweit sinnlich wahrnehmbare und in die Phantasie eingeprägte Figuren gebildet worden sind, welche gemäß einer gewissen Ähnlichkeit eine göttliche Vollkommenheit vorstellen. Was also Jakob sagt, bezieht sich nicht auf das göttliche Wesen selber, das er „von Angesicht zu Angesicht gesehen“ hätte; sondern auf eine Figur oder ein Gleichnis, wodurch Gott irgendwie vor-

gestellt wurde. Und zwar gehört dies zur Natur eines hohen Grades der Prophetie, wenn Gott selber sprechend gesehen wird, mag dies auch nur im Gesichte geschehen vermittelt solcher Formen, welche in die Einbildungskraft eingeprägt werden; wie dies unten (II. II. Kap. 174) noch weiter erörtert werden soll. Es kann jedoch Jakob diesen Ausdruck auch gebrauchen auf Grund einer hohen, rein der Vernunft angehörigen Betrachtung, die ihn erhoben hätte über die gewöhnliche menschliche Erkenntnis.

II. Sowie Gott Wunder thut in den körperlichen Dingen, so hat Er auch über ihre Natur hinaus und ganz außergewöhnlicherweise die Seelen einiger Menschen, die noch im Fleische wandelten, aber von dem Gebrauche der Sinne entfernt waren, bis zur Anschauung seines Wesens erhoben; wie dies Augustin sagt (12. sup. Gen. ad litt. 26, 27, 28.) von Moses, dem Lehrer der Juden, und von Paulus, dem Lehrer der Heiden. Doch darüber eingehender später. (II. II. Kap. 175.)

III. Alles in Gott erkennen und nach Ihm beurteilen, hat keine andere Bedeutung wie die, daß wir vermittelt der natürlichen Leuchte unserer Vernunft, welche eben ein von Gott, der höchsten Vernunft, uns mitgeteiltes Geschenk ist, alles erkennen und beurteilen; gleichwie wir alles Sichtbare wahrnehmen und unterscheiden in der Sonne, d. h. vermittelt des Lichtes der Sonne und gemäß demselben. Daher schreibt Augustin (I. Soliloq. 8.): „Schauspiele oder Gegenstände der Wissenschaften können nicht anders gesehen werden als wenn sie gewissermaßen durch die ihnen eigene Sonne beleuchtet werden.“ Wie also, um etwas Sichtbares zu schauen, es nicht erfordert ist, daß wir das Wesen der Sonne vorher schauen; so ist es auch, um etwas Geistiges geistig zu schauen, nicht notwendig, daß zuerst das Wesen Gottes gesehen werde.

IV. Das vernünftige Schauen hat allerdings jene Dinge zum Gegenstande, welche kraft ihres Wesens in der Seele sind; aber sie müssen dann solchergestalt in der Seele sein, wie der erkannte Gegenstand oder überhaupt das Erkennbare in der Erkenntnisraft. So aber, nämlich als Gegenstand des Erkennens, ist Gott in der Seele der Seligen; nicht in unserer Seele. Da, in unserer Seele, ist Er, weil Er alles in ihr schaut, ihr das Sein und alle Vermögen giebt; also durch Gegenwart, durch sein Wesen und seine Macht, wie das früher erklärt worden.

Zwölfter Artikel.

Das Dasein Gottes als des Urgrundes kann vermittelt der natürlichen Vernunft erkannt werden, nicht sein Wesen.

a) Die natürliche Vernunft erscheint als ganz und gar unfähig, Gott in diesem Leben zu erkennen. Denn:

I. Boëtius sagt (5. de consol. prosa 4.): „Der Verstand faßt eine wesentlich einfache Form nicht auf.“ Gott aber ist eine in höchst vollkommenem Grade einfache Form, wie Kapitel 3, Artikel 7 gezeigt worden. Also zu seiner Kenntnis kann die natürliche Vernunft nicht gelangen.

II. „Ohne Hilfe der Einbildung oder des Phantasma versteht die menschliche Seele nichts,“ sagt Aristoteles. (3. de anima.) Gott aber ist nicht körperlich. Also kann über Ihn ein Phantasiebild nicht entstehen.

III. Die Kenntnis, welche durch die natürliche Vernunft gewonnen

wird, ist Guten und Bösen gemeinsam; gleichwie die Natur ihnen gemeinsam ist. Gott kennen aber ist nur den Guten eigen. Denn Augustin sagt (I. de Trln. 2.): „Die Schärfe des menschlichen Geistes ist zu ohnmächtig, um ein so hohes Licht festzuhalten, wenn ihr nicht die Gerechtigkeit des Glaubens reinigend zu Hilfe kommt.“ Gott also wird vermittelt der natürlichen Vernunft nicht erkannt.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (Röm. 1.): „Was rüchftlich Gottes erkannt ist, das ist in jenen offenbar;“ d. h. was von Gott erkennbar ist durch die natürliche Vernunft.

b) Ich antworte, daß unsere natürliche Vernunft in ihrem Erkennen von den Sinnen ausgeht. So weit also kann sie sich erstrecken, als sie angeleitet werden kann durch die sichtbaren Dinge. Aus diesen letzteren aber kann keineswegs unsere Vernunft bis dahin kommen, daß sie das göttliche Wesen schaue; weil die sichtbaren Dinge Wirkungen Gottes sind, welche die Kraft dieser ihrer Ursache nicht erschöpfen; wie z. B. der Mensch nur wieder einen Menschen erzeugen kann und somit nach dieser Seite hin dessen ursächliche Kraft erschöpft ist; ein höheres Wesen kann er nicht zeugen. Es kann somit aus den sichtbaren Dingen nicht die ganze Kraft der ersten Ursache erkannt und folgerichtig auch nicht das innere Wesen geschaut werden.

Solche sichtbare Dinge sind aber immerhin Wirkungen, welche von der Ursache abhängen; und deshalb können wir aus ihnen mit Sicherheit schließen: 1. daß Gott existiert, und 2. daß Er jene Vollkommenheiten besitzt, welche Ihm als erster Ursache, die an Kraft und innerer Natur alle Wirkungen überragt, zukommen. Sonach wissen wir von Ihm die Beziehung, welche Er zu den Kreaturen hat, daß Er nämlich von allen insgesamt die Ursache ist. Dann wissen wir, daß Er dem Wesen nach verschieden ist von aller Kreatur, insofern Er nichts von dem ist, was durch Ihn verursacht wird; und endlich, daß nichts von Ihm deshalb dem Wesen nach getrennt wird, als ob Er zu schwach wäre, um es zu besitzen, sondern weil Er alles in unaussprechlicher Weise hoch überragt.

Daraus ergeben sich leicht die Antworten auf die drei Einwürfe.

I. „Der Verstand faßt nicht die in sich einfache Form auf,“ daß er wisse, was eine solche Form dem Wesen nach wäre; jedoch so, daß er von ihr weiß, sie existiere.

II. In und vermittelt der Natur wird Gott erkannt mit Hilfe der aus der sichtbaren Natur geschöpften Phantasiebilder.

III. Gottes Wesen zu wissen, das kommt nur den Guten zu, da dieses Wissen der Gnade gedankt ist. Zu wissen aber, daß Er ist und daß Er sich wesentlich unterscheidet von der Kreatur, das kommt Guten und Bösen zu; denn das ist der einfachen Natur gedankt. Deshalb sagt Augustin (Retractat. lib. I. cap. 4.): „Ich billige nicht, was ich (Soliloq. I.) gesagt, nur die reinen Herzens sind, könnten die Wahrheit wissen; denn es kann geantwortet werden, auch viele Unreine wüßten manches Wahre.“

Dreizehnter Artikel.

Vermittelt der Gnade wird eine höhere Kenntnis Gottes erworben, wie vermittelt der rein natürlichen Vernunft.

a) Gegen diese Behauptung scheint sich Dionysius zu richten, wenn er schreibt:

I. „Jener, der da inniger mit Gott verbunden sein will in diesem Leben, muß mit ihm vereinigt sein wie mit etwas Unbekanntem.“ (Lib. I. de myst. thool. cap. 1.) Dasselbe sagt dann dieser Heilige von Moses, der doch eine hervorragende Stufe im Gnadenleben einnahm. Mit Gott aber vereinigt sein als mit einem Sein, dessen Wesen unbekannt ist, dies findet auch vermittelt der natürlichen Vernunft statt. Also verleiht die Gnade keinen höheren Grad der Erkenntnis Gottes.

II. Das Mittel für die Gnade und für die Natur, um zur Kenntnis Gottes zu gelangen, ist gleichermaßen ein und dasselbe; denn nur an der Hand von Phantasiebildern ist dies für den beiderseitigen Bereich möglich. Dies bestimmt ebenfalls Dionysius (de cael. Hier. cap. 1.): „In anderer Weise ist es für uns unmöglich, daß uns der Strahl göttlicher Weisheit leuchte, als in der Umhüllung heiliger und mannigfacher Bilder und Figuren.“ Also auch von dieser Seite her kann kein Unterschied begründet werden zwischen Natur und Gnade rücksichtlich der Kenntnis des Göttlichen.

III. Unsere Vernunft hängt Gott an durch die Gnade des Glaubens. Der Glaube aber scheint keine Kenntnis zu sein. Denn Gregor der Große sagt (hom. 26. in Evg.): „Was nicht gesehen wird, dem hängt man an vermittelt des Glaubens; nicht aber vermittelt der Anerkennung.“ Die Gnade also fügt zur Kenntnis keinen höheren Grad hinzu.

Auf der anderen Seite aber heißt es (1. Kor. 2.): „Uns aber hat es Gott durch seinen Geist geoffenbart,“ nämlich was keiner der Fürsten dieser Zeit, d. h. der Philosophen erkannte.

b) Ich antworte, daß die Gnade eine vollkommeneren Kenntnis von Gott uns vermittelt, wie die natürliche Vernunft. Das wird folgendermaßen einleuchtend. Die Kenntnis, welche uns durch die natürliche Vernunft vermittelt wird, erfordert ein Zweifaches: einmal Phantasiebilder, welche von den äußeren Sinnen sich herleiten; und dann das natürliche Licht der reinen Vernunft, durch dessen Kraft wir die reinen, vernünftig erkennbaren Wesenheiten vom Stoffe und dessen einschränkenden Bedingungen loslösen.

Und nach beiden Seiten hin steht die Gnade bei. Denn sowohl wird die natürliche Kraft unserer Vernunft, vermittelt deren sie geistig leuchtet, durch das Einfließen des Gnadenlichtes der Offenbarung gestärkt; — als auch werden bisweilen mit göttlichem Beistande Phantasiebilder in der Einbildungskraft geformt, welche das Göttliche unter sinnlichen Bildern besser darstellen wie dies von seiten jener Phantasiebilder geschieht, welche die bloße Natur formt. Dies sehen wir in den Gesichtern und Erscheinungen der Propheten. Und öfter werden sichtbare Dinge oder auch Worte geformt, welche direkt das Göttliche ausdrücken; wie z. B. bei der Taufe des Herrn der heilige Geist in der Form einer Taube gesehen ward und die Stimme des Vaters erscholl: „Das ist mein geliebter Sohn.“ (Matt. 3, 17.)

I. Allerdings erkennen wir kraft der Offenbarung der Gnade nicht von

Gott, was Er ist, d. h. sein Wesen; und so werden wir mit Gott vereint wie mit etwas Unbekanntem. Trotzdem erkennen wir Ihn in bei weitem mehr vollendeter Weise, 1. insofern mehrere und hervorragendere Wirkungen ungezeigt werden, die von Ihm als ihrer Ursache ausgehen; — und 2. insofern wir Ihm manches zuschreiben, zu dessen Kenntniss die natürliche Vernunft nicht hinanreicht; wie z. B. daß Er einer sei in drei Personen.

II. Aus den Phantasiebildern, mögen sie nun gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge von den Sinnen herrühren oder mit dem Beistande Gottes in der Einbildungskraft geformt sein, wird eine um so höhere und glänzendere Kenntniss geschöpft, je stärker im Menschen das wirkende Licht der Vernunft ist. Und da nun die Gnade jenes Licht der Vernunft stärkt, geht kraft der Offenbarung aus diesen Phantasiebildern eine vollendetere Kenntniss hervor.

III. Der Glaube ist insoweit wirkliche Kenntniss als die Vernunft durch den Glauben bestimmt wird, etwas Erkennbares zum Gegenstande zu haben. Diese Bestimmung aber zu einer ganz gewissen Kenntniss rührt nicht her vom Schauen des Glaubenden, sondern vom Schauen desjenigen, dem geglaubt wird. Und so ist nach der letzteren Seite hin im Glauben ein Mangel im Vergleiche zu jener Art Kenntniss, welche durch das Wissen vermittelt wird. Denn die Wissenschaft bestimmt den Verstand zu einem ganz gewissen erkennbaren Gegenstande hin auf Grund des Schauens und des Verständnisses der ersten allgemeinen Principien.

Dreizehntes Kapitel.

Die Namen Gottes.

Überleitung.

„Es überragt die über alles hohe Majestät Gottes jegliche Fähigkeit des gewöhnlichen Sprachgebrauches, denn mit mehr Wahrheit wird Gott gedacht als ausgesprochen, und Er selber ist wieder mit mehr Wahrheit als Er gedacht wird.“ So spricht Augustin (III. de Trin. cap. 4.). Und wiederum: „Was fragst du danach, daß es auf die Zunge komme, was noch nicht einmal in ein Herz gestiegen ist.“ (Ps. 85.) „Unausprechlich wird Gott genannt;“ so derselbe Kirchenlehrer (I. de doct. Christ. cap. 6.). „Ich weiß nicht, was da in den Worten für ein innerer Streit ist; denn wenn das unausprechlich ist, was nicht ausgesprochen werden kann, so ist es trotzdem nicht unausprechlich, weil es eben unausprechlich genannt werden kann.“

Augustin giebt bloß wieder, was die Schrift des öfteren sagt: „Was für einen Namen hast du,“ fragt Manue den Engel, der in der Person Gottes sprach; „wie sollen wir dich nennen, damit wir dich ehren? Warum fragst du nach meinem Namen, der da ist Wunderbar.“ Und Manue hatte es verstanden; er sagt: „Wir haben Gott gesehen.“ (Judic. 13.) Und wiederum setzt Izaías unter den Namen, die er dem fleischgewordenen Worte giebt, an die erste Stelle: „Und sein Name wird sein Wunderbar.“

Und wenn die Weisen der Welt und die von Gott selbst Erleuchteten einzig und allein von Gottes Herrlichkeit geschrieben hätten, vom Anfange der Welt an bis jetzt und fortführen bis ans Ende, sie würden noch immer für den Geist, der da fragt, was Gott sei und wie Er deshalb seinem Wesen entsprechend genannt werden müsse, nur Raum übrig lassen, daß er immer und immer wieder spreche: Wunderbar ist Er. Vereine die Engel des Himmels; nimm die erhabensten unter ihnen und vermehre ohne Grenzen ihre Zahl, daß sie beseligt in der ewigen Anschauung und getrieben durch die inbrünstigste Liebe solche Ehrentitel und Lobsprüche Gott erteilen, daß wir vor Erstaunen in Verückung gerieten; und daß sie fortfahren, darin jeden Tag die ganze Ewigkeit hindurch ohne Aufhören; — es wäre noch nicht hinreichend, um auch nur die Vollendung und Würde einer einzigen Vollkommenheit Gottes auszudrücken. Verwandle in Zungen die Sandkörnlein am Meere; gieß den erhabensten und durchdringendsten Geist jeglichem Wassertropfen im Ocean und in den mächtigen Strömen; gieße Seraphsflammen in ihr Inneres; und möchten sie das Lob Gottes gesungen haben, Jahrtausende Millionen Jahre hindurch — es bleibt zurück als Bezeichnung für Gott nur immer das Eine: Wunderbar. Nie kann mit Hilfe alles Geschöpflichen insgesamt der innere Grund der Herrlichkeit Gottes, wie selbiger in seinem Wesen liegt, gebührend ausgedrückt werden. Nichts, was Er gethan, vermindert seinen Reichtum; keine Anstrengung kostet Mühe seiner Macht; kein Plan verrät das Innerste seiner Weisheit. Nichts ist außerhalb seines Seins. Alles Sein ist von Ihm; und Er bleibt mit seinem Wesen, mit seiner Macht, mit seinem durchbringenden Blicke in jeglichem Sein erschaffend, erhaltend, vollendend.

Und doch bestehen für kein Wesen so viel Namen wie für Gott. Die Kreatur will als erste Frucht ihrer Kenntniß Gottes vereinigen die Ohnmacht mit der Fülle, die Schwäche mit der Stärke, das Nichts mit dem Sein, die Erde mit dem Himmel. Erkennen etwas ist nichts anderes als die Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten. Gott erkennen ist nichts anderes als die Einheit aller Kreaturen in Gott als deren erstem Grunde, in Gott als ihrem allübertagenden Ziele, in Gott als der Fülle gegenüber dem geschöpflichen Mangel. Die Namen Gottes sind heilig für die Kreatur. Sie drücken aus diese erhabenste Einheit, die einzigste Heilsquelle der Kreatur: die Verbindung des allseitig begrenzten Mangels mit der unbegreifbaren Unermüchlichkeit.

Gott ist die erstwirkende Ursache alles und jeden Seins, jeder Substanz, jedes Vermögens, jeder Handlung, „der da alles wirkt allein nach dem Rathschlusse seiner Güte.“ Und deshalb heißt Er „Herr“; nicht Herr eines Reiches, nicht Herr der Geister, nicht Herr der Weisheit, nicht Herr über seine Feinde; nein, unumschränkt, ohne jegliche Bestimmung heißt Er „Herr“. „Der Herr hat alles wohlgethan;“ „wie es dem Herrn gefällt;“ „der Herr hat beschloffen;“ so und ähnlich, ohne jemals Schranken anzudeuten, spricht die Schrift. Und treten zu dem Ausdruck „Herr“ Zusätze, so erläutern sie bloß diese Unumschränktheit der Herrschaft nach der Seite der Noth hin, in welcher Er angerufen wird: „Starker Herr, Herr der Heerschaaren, Mächtiger Herr, Herr der Allmacht“ u. s. w. heißt es da.

Diese Ursächlichkeit ist die allgemeinste Vermittlung für die Kreatur, um Gott zu verherrlichen und demgemäß zu benennen; und deshalb sind die Namen, welche von diesem Wege herkommen, die gebräuchlichsten.

Andere Namen bezeichnen, wie Gott alle Vorzüge der Kreaturen be-

sigt, aber in einer alles Denkbare überragenden Weise; und wie Er somit das natürliche Ziel oder die Vollendung jeglicher Kreatur bildet. So wird Er genannt die Allmacht, die Allweisheit, die Allbarmherzigkeit, die Allgüte. Gewiß ist die Kreatur vermögend. Viele Kreaturen sind weise; viele barmherzig, gütig. Aber was für Vermögen sind das? Solche, die rein aus sich selber gar nichts thun können, sondern immer erst den Anstoß zu jeder Thätigkeit von außen abwarten müssen. Was für Weisheit haben die Kreaturen, die wirklich deren besitzen! Eine von allen Seiten beschränkte. Nicht selten ist einer weise in der Erforschung der Natur; und steht als ein Thor da in der Wissenschaft Gottes. Weise ist oft der Mensch in der Baukunst und unwissend in der Philosophie. Und eine solche Weisheit selber, wenn sie auch wirklich besteht, wie oft ist sie nicht mit Schwäche verbunden, wie oft nicht mit Hergenshärte, wie oft ist nicht ihr Gegengewicht eine ganze Summe der ärgsten Unvollkommenheiten! In Gott ist aber die Weisheit nie arm, der Reichtum nie mit Thorheit verknüpft, die Macht immer weise, die Güte allmächtig und die Allmacht allgütig. Da oben hinaus wende dich, o Mensch, anstatt deine einseitigen guten Eigenschaften selbstgefällig zu bewundern; da lerne, deine Vorzüge vor deinen Augen zu vernichten, damit sie von oben, von ihrer Quelle her, ihre Vollendung erhalten. Soll deine Macht dauern, der Allmächtige muß sie stützen. Soll dein Überfluß nicht dein Unglück sein, der Allbarmherzige muß ihn mit dem Seinigen durchdringen. Soll deine Güte nicht Schwäche und Hinfälligkeit werden, die Allgüte muß dieselbe nähren. Da ist die wahre Vollendung, die allem, was in uns an Kraft und Vorzug besteht, die rechte Weihe giebt.

Und dieser Mangel selbst, der uns auf Schritt und Tritt begleitet, er legt auf unsere Zunge noch andere Namen Gottes, die unseren Blicken beständig gegenwärtig halten, wo der unerforschliche Born unseres Trostes sich findet. Die Kreatur ist begrenzt. Streiche für Gott alle Grenzen und nenne Ihn den Unendlichen. Die Kreatur ist auf Zeit und Ort beschränkt. Streiche alle zeitlichen und örtlichen Grenzen in Gott und nenne Ihn den Ewigen, den Unermesslichen. Die Kreatur eilt von sich aus zum Nichts. Nimm hinweg in Gott jegliche Möglichkeit zu fallen und nenne Ihn den Für-sich-bestehenden, den Aus-sich-seienden, den Grund ohne Grund, das Maß ohne Maß, das Leben ohne Tod, die Dauer ohne Aufeinanderfolge.

Und sollen wir noch weiter gehen? Thomas hat den Weg gezeigt. Die geschaffene Vernunft hat das natürliche Verlangen, also die ihrer Natur notwendige, gleichsam einen Teil ihrer Natur ausmachende Sehnsucht, alles zu wissen, alles Gute zu besitzen. Sie sehnt sich nach dem Unumschränkten, ohne sich selbst genaue Rechenschaft davon ablegen zu können. Sie sehnt sich nach dem Anschauen des göttlichen Wesens, denn der Wissensdrang nach allem, das Verlangen nach allem ist da allem endgültig gestillt, wo es keine weitere Frage mehr nach dem „Warum“ giebt, wo die Urquelle aller Ruhe und alles Trostes ist. Sie sehnt sich danach, wie der Hirsch nach dem frischen Wasserquell. Und sie kann sich den Gegenstand dieses Sehns nach einmal positiv vorstellen; sie kann mit allen ihren natürlichen Kräften um so weniger denselben suchen oder gar finden. „Der übernatürliche Zweck ist,“ sagt Thomas, „der geschaffenen Vernunft gemäß deren Anlage natürlich; und die Mittel, um zu selbem zu gelangen, sind übernatürlich,“ d. h. sie stehen nicht in der Gewalt des Menschen. Keine geschaffene Vernunft kann

einen anderen letzten Endzweck haben als die selige Anschauung; — und sie hat in sich nicht die Mittel zu deren Erreichung.

Sie kann Gott erkennen. Sie kann von der Kreatur zum Schöpfer emporsteigen. Sie kann erkennen, daß sie aus sich keine Kraft hat und daß selbst, um dies zu erkennen, nicht die Kraft von ihr selber kommt. Die Vernunft kann — und das ist der Grund, weshalb sie von Natur, und nicht weil sie erst dazu erhoben worden wäre, einen Zweck hat, der weit über ihre Kräfte geht, zu dessen Befignahme ihr alle Mittel von der Natur aus fehlen — sie kann erkennen die Fülle Gottes, wie Er allein die Kraft ist, Er allein die Vollenbung alles Seins, Er allein die reinste Liebe, welche von nichts Auserem getrieben nur aus Liebe wirkt. Die menschliche Vernunft ist mit Rücksicht allein auf ihren Zweck in einer schlechteren Lage wie die stofflichen Kreaturen. Der Löwe ist zufrieden mit seiner Beute, er ruht sich dabei aus; — er hat von der Natur die Mittel erhalten, sich derselben zu bemächtigen. Der Stein will nach unten; — und er hat die Mittel dazu, denn er ist schwer. Das Feuer will nach oben; — und es hat die Mittel dazu, es ist leicht. Freudig streckt die Eide ihre Äste aus, legt auseinander ihre Blätter und ladet ein die Vögel des Himmels, daß sie in ihr das Heim bauen. Die Mittel hat die Eide für alle ihre verschiedenen Zwecke. Der Mensch aber ist seiner Natur nach nirgend's ruhig; nirgend's findet er wahren Frieden. Hat er etwas, was er gesucht, so will er mehr.

Er will nach einem allumfassenden Gute; und kennt zu demselben weder den Weg, noch hat er die Kraft dazu, es zu besitzen. In der ganzen Natur findet sich dieses Gut nicht. Die ganze Natur kann ihm weder Licht gewähren noch Kraft, um es zu suchen. Jener aber, der dies kann, das ist kein Fremder für ihn. Er ist ihm näher, als er, der Mensch, sich selber. Er will mehr das Wohl des Menschen wie dieser. Mag es immerhin sein, daß die ganze Natur dem Menschen keinerlei Mittel gewährt, um seines Endzieles teilhaft zu werden. Das was mehr wert ist als die Natur; was mehr, besser und tiefer etwas zu eigen geben kann wie die ganze geschaffene Natur, die seinige, die menschliche, mitinbegriffen; was ihm seine Vernunft, seinen Willen, seine Seele, seine Natur zuerst verliehen und all dies jeden Augenblick erhält; — von da her, vom göttlichen Wesen, vom Herrn und Meister der Natur wird der Mensch auch die Mittel erhalten, damit er das, was seine eigene Natur, die ihm Gott gegeben, zum Zwecke hat, soll sie anders glücklich sein, auch wirklich erreiche. Von Ihm, vom „Gott seines Herzens“, wird Licht strömen in die Vernunft, Festigkeit in den Willen, Kraft in die Sinne. Daß der Mensch sein ganzes Sehnen nur auf Ihn richte, wozu die gesamte Natur ermahnt. Daß der Mensch nicht stehen bleibe beim Beschränkten, wo doch die gesamte Natur sagt: nicht ich kann Dich ansüllen. Daß er mit dem Psalmisten so recht von Herzen spreche: „Arm und hilflos bin ich vor Dir von meiner Jugend an!“

Die ewige Liebe giebt dem Menschen über alle Natur hinaus die Mittel, um zu seinem letzten Ziele zu gelangen. Die ewige Liebe, sagen wir, in ihrer ganzen innerlichen Freiheit, in ihrer ganzen unumschränkten Fülle, will den Menschen, den sie geschaffen, ohne daß niemand zu fragen wagte „Warum“, sie will ihn auch beseligen; und niemand darf fragen: Warum diesen und nicht jenen!“ In der Liebe soll der Mensch seine Heimat finden, in jener Liebe, die es in seine Natur bereits gelegt hat, daß kein beschränktes Gut ihn beruhige; damit er angeekelt durch das Endliche von ihr schließlich aufgenommen werde. Da ist der Grund für jene zärtlichsten Namen,

mit welchen wir Gott in der Schrift bezeichnet finden. „Vater“ wird Er genannt. „Wie eine Mutter,“ so sagt Er von sich selber. „Meine Hoffnung.“ „Mein Gott und mein Alles.“ „Meine Zuflucht.“ „Mein Schutz.“ „Mein Leben.“ „Mein Heil.“ „Mein Jesus, Retter.“ „O Gott, o mein Gott.“ „Mein Frohlocken“ u. s. w.

Und der Name der Namen? „Der da ist.“ Seinsfälle! Er faßt das Unermeßliche zusammen und das verursachte Sein; die Vollendung und das geschöpfliche Vermögen, die Gnade und die Natur. Denn was wird in allen sonstigen Namen ausgedrückt? Ein Sein: Ein schwaches Sein, ein stärkeres Sein, Freude, Trauer, Schranken, Grenzen, Zeit, Ort. Alles dies, woher die anderen Namen genommen werden, ist nur immer der Ausdruck von einer Seite des Seins her.

„Der da ist,“ das ist die unerschöpfliche Fülle. Doch hören wir darüber den unvergleichlichen engelhaften Lehrer.

Erster Artikel.

Gott kann auf Grund seiner Wirkungen Namen tragen; nicht auf Grund seines inneren Wesens.

a) Es scheint überhaupt kein Name Gott zuzukommen. Denn:

I. Dionysius schreibt (de div. nom. cap. 1.): „Weder hat Gott einen Namen, noch läßt Er eine Mutmaßung zu.“ Und Prov. 30. steht geschrieben: „Welches ist sein Name oder wie wird sein Sohn genannt!“

II. Jeder Name muß sich auf etwas Konkretes, nämlich auf ein für sich bestehendes wirkliches Sein richten; oder auf etwas Abstraktes, von der einzelnen Wirklichkeit losgelöstes. Aber die erste Art Namen geziemten sich nicht für Gott, da Er durchaus einfach, das Konkrete aber immer etwas Zusammengesetztes ist. Die zweite Art Namen kann gleichfalls von Gott nicht gelten, denn sie bezeichnen nicht etwas wirklich Bestehendes. Kein Name also kann Gott beigelegt werden.

III. Hauptworte drücken aus die Substanz des Dinges als Träger von Eigenschaften; Verben und Participien als Träger der Zeitdifferenz; Fürwörter als Träger eines Hinweises oder einer Beziehung. Nichts von allem dem kommt aber Gott zu, der keine von seiner Substanz verschiedene Eigenschaften hat, ohne irgend welche von außen hinzutretende Zuthat ist, außerhalb der Zeit steht und weder gefühlt werden kann noch bewiesen, so daß auf Ihn hingezigt werden könnte. Die Beziehungen oder Relationen lassen sich zudem immer auf etwas der eben erwähnten Dinge zurückführen.

Auf der anderen Seite heißt es im Exod. 15.: „Wie ein Kämpfer; Allmächtiger ist sein Name.“

b) Ich antworte, nach Aristoteles (I. Perih. cap. 1.) seien Worte Zeichen des geistigen Verständnisses; das Verständnis aber gründet sich und drückt aus die Ähnlichkeit mit den Dingen. Und so ist klar, daß Worte auf die zu bezeichnenden Dinge bezogen werden müssen gemäß dem Verständnisse, welches der Vernunft innewohnt. In welcher Weise also etwas von uns vermittelt der Vernunft erkannt werden kann, in der nämlichen wird es benannt. Gott aber kann im gegenwärtigen Leben nicht von uns kraft seines Wesens verstanden werden; wir erkennen sein Wesen deshalb

nicht. Vielmehr kennen wir Ihn nur gemäß der Beziehung, welche die Kreaturen zu Ihm, als zu ihrem ersten Princip besitzen und gemäß dem, daß wir den Mangel in den Kreaturen von Ihm entfernen und deren Vorzüge bis ins Unendliche dem wirklichen Sein nach erhöhen. Also kann Er von uns auch nur genannt werden in der Weise, wie die Kreaturen dazu anleiten, nicht aber so, daß irgend ein Name sein göttliches Wesen ausdrückte; wie etwa der Name „Mensch“ das menschliche Wesen bezeichnet so wie es ist, denn er bezeichnet die entsprechende Begriffsbestimmung, von welcher aus das innere Wesen bekannt gemacht wird. Den Seinsgrund nämlich, welchen der Name ausdrückt, enthält die Begriffsbestimmung.

I. Demnach sind die Worte des heiligen Dionysius aufzufassen von einem Namen, der das Wesen Gottes bezeichnen würde. Einen solchen Namen giebt es für Gott nicht.

II. Weil wir aus den Kreaturen zur Kenntnis Gottes aufsteigen und aus denselben heraus Ihn mit Namen bezeichnen, so erklären die Namen, welche wir Gott beilegen, das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes in der Weise wie stoffliche Kreaturen dazu anleiten können, deren Kenntnis unserer Natur entspricht. Nun ist in diesen Kreaturen das, was für sich besteht und vollkommen ist, was also nicht ein von anderen Kreaturen getragenes Sein hat, zusammengesetzt; die Form aber in ihnen, wodurch sie z. B. Mensch sind oder Stein oder Schwarz oder Weiß sind, ist nicht etwas gänzlich für-sich-bestehendes, sondern wird vielmehr von dem Für-sich-bestehenden als von ihrem Subjekte getragen. Und daher kommt es, daß alle Namen, mit welchen wir etwas vollständig für-sich-bestehendes, wie z. B. den einzelnen Stein, den einzelnen Menschen bezeichnen, konkret ihren Gegenstand ausdrücken, wie es dem wirklich existierenden Zusammengesetzten zukommt. Die Namen aber, welche zu dem Zwecke aufgelegt werden, daß damit eine gewisse einfache Form bezeichnet sei, welche nicht für sich in der Wirklichkeit besteht, sondern durch welche vielmehr etwas ist, heben etwas hervor nicht als für-sich-bestehend, sondern als „wodurch etwas ein Wesen, eine Eigenschaft, einen Zustand hat“; wie die „Weisheit“ etwas bezeichnet, wodurch ein Ding weiß ist. Gott nun ist sowohl durch und durch einfach, als auch für-sich-bestehend. Und so werden Ihm abstrakte Namen von der letztgenannten Art beigelegt, wie Weisheit, um seine Einfachheit hervorzuheben; und es werden von Ihm konkrete Namen, solche von der ersten Art beigelegt, damit sein vollkommenes Für-sich-bestehen ausgedrückt werde. Beide Arten Namen aber sind mangelhaft, um das zu bezeichnen, was Gott wirklich ist.

III. Die Substanz zugleich mit einer Eigenschaft bezeichnen heißt das Subjekt oder Suppositum bezeichnen als den Träger einer bestimmten Natur oder Form; wie z. B. den einzelnen Menschen als Träger der Menschennatur oder der Weisheit oder ähnlicher Formen. Von Gott aber werden konkrete Namen gebraucht, um sein vollkommenes Für-sich-bestehen, seine Subsistenz zu bezeichnen; und ebenso werden abstrakte Namen gebraucht, um seine Einfachheit hervorzuheben, daß Er nämlich nur reine Form ist. Zeitwörter und Participien werden Ihm beigelegt, weil Er alle Zeit in seiner Ewigkeit als Ursache einschließt. Wir können eben die einfache Ewigkeit nicht anders verstehen und nicht anders in Worten ausdrücken als mit Hilfe und auf die Weise der zeitlichen Dinge; wie wir ebenso das Einfache überhaupt nur an der Hand und in der Weise der zusammengesetzten Dinge definieren können. Demonstrative Fürwörter werden auf Gott angewendet gemäß dem, daß sie darauf hinweisen oder daß sie beweisen, was verstanden, nicht

aber was gefühlt wird. Und in derselben Weise, um unserer Vernunft nach ihrer Seinsweise das Verständnis zu erleichtern, bedienen wir uns der Beziehungswörter; immer aber in allen Fällen so, daß die Vernunft wohl weiß, diese Worte werden, soweit das wirkliche Subjekt in Frage kommt, nicht in derselben Weise aufgefaßt, sobald sie auf zusammengesetzte Dinge bezogen werden wie dann, wann sie auf Gott angewandt sind.

Zweiter Artikel.

Das Verhältnis der göttlichen Substanz zu den Namen Gottes.

a) Es scheint, daß keiner von den Namen Gottes gebraucht werden kann, um direkt die göttliche Substanz oder Wesenheit zu bezeichnen. Denn: I. Damascenus schreibt (I. de fide orth. c. 4.): „Die einzelnen Namen, welche von Gott ausgesagt werden, dürfen nicht so Geltung haben, daß sie zeigen, was Gott der Substanz nach sei, sondern vielmehr, was Er nicht sei.“ Eine Beziehung nur etwa dürfen sie ausdrücken oder etwas von dem, was von der Natur oder dem Wirken eine Folge ist.

II. Dionysius spricht im selben Sinne (de div. nom. c. 1.): „Du wirst finden, wie die Lobpreisungen der heiligen gottesleuchteten Männer allein dahin zielen, das, was von der göttlichen Gewalt behufs des seligen Endzweckes hervorgeht, zu offenbaren und die Benennungen Gottes zu loben und gebührend einzuteilen.“ Das will heißen, daß die betreffenden Namen voneinander unterschieden sind gemäß dem, was von Gott hervorgeht. Das drückt aber in keiner Beziehung die Natur Gottes aus.

III. Es wird etwas benannt, je nachdem es verstanden wird. Gott aber wird in diesem Leben nicht von uns verstanden seinem Wesen nach. Also wird Ihm auch kein Name beigelegt, der auf seine Substanz hinwiese.

Auf der anderen Seite sagt Augustinus (VII. de Trin. c. 1. et 7.): „Für Gott ist Sein dasselbe, was stark sein, weise sein und wenn du noch anderes von jener Einfachheit sagen willst, durch welche seine Substanz bezeichnet wird.“ Also alle solche Namen weisen auf die göttliche Substanz hin.

b) Ich antworte, daß solche Namen, welche von Gott etwas entfernen, also negativ von Ihm ausgesagt werden, oder welche die Beziehung der Kreaturen zu Gott bezeichnen, offenbar und ohne Zweifel in keiner Weise auf die Substanz Gottes Bezug nehmen. Ihr Zweck ist der, auszudrücken, daß Gott etwas nicht hat oder daß anderes sich auf Ihn beziehe.

Nicht so verhält es sich aber mit jenen Namen, welche ohne Beschränkung und positiv etwas über Gott ausagen; wie z. B. wenn Er gut, weise oder bergleichen genannt wird. Und da sind denn die Meinungen geteilt. Die einen sind der Ansicht, auch diese Namen seien positiv nur dem Anscheine nach oder auf den ersten Blick; wer jedoch tiefer die Sache erwäge, der sehe, daß durch solche Namen von Gott ebenfalls etwas lediglich entfernt wird. So z. B. wollen wir mit dem Namen „Leben“ bezeichnen, Gott sei nicht wie die leblosen Wesen. Dieser Meinung ist Rabbi Moses (im Buche doctor dubiorum). Andere wieder neigen sich dahin, zu sagen, es sei durch diese Namen nichts als die Beziehung ausgedrückt, welche die Kreaturen zu Gott haben. So z. B. wollen wir, wenn wir Gott gut nennen, damit ausdrücken, Er sei die Ursache aller kreatürlichen Güte.

... Beide Ansichten aber sind offenbar falsch: 1. weil nach keiner von

beiden ein Grund angegeben werden kann, warum diese Namen vorzugsweise von Gott ausgesagt würden, und nicht andere ähnliche. Denn Er ist gleichermaßen die Ursache der Körper wie der kreatürlichen Güte. Wenn Gott also gut genannt wird nur deshalb, weil Er die Güte verursacht, so müßte man Ihn ebenso „Körper“ nennen dürfen. Ebenso wird durch den Namen „Körper“ etwas von Gott entfernt nicht anders wie etwa durch den Namen „gut“; nämlich daß Gott nicht reines Vermögen, daß Er nicht bloßer Urstoff ist. Deshalb könnte Er also ebenso „Körper“ genannt werden, wie Er gut genannt wird, was aber nicht der Fall ist. 2. Es würde daraus folgen, daß alle Namen Gottes ihre eigentliche Bedeutung nur hätten in der Anwendung auf die Kreaturen und in der Anwendung auf Gott nur eine sehr bedingungsweise; wie z. B. die Medizin gesund genannt wird, nicht weil sie eigentlich gesund ist, sondern weil sie geeignet ist, die Ursache der Gesundheit zu sein, also bedingungsweise und nachträglich, nämlich unter Voraussetzung der eigentlichen wahren Bedeutung. 3. Die beiden Ansichten sind gegen die Absicht derer, die über Gott sprechen. Denn etwas Anderes wollen sie sagen mit dem Ausdruck „lebendiger Gott“, als dies allein, daß Er Ursache des Lebens sei oder von den leblosen Wesen sich unterscheide.

Deshalb ist die Sache anders zu begründen. Solche Namen wollen direkt die göttliche Substanz treffen; aber sie stellen dieselben nur unvollkommen dar. Das wird folgenvermaßen klar werden. Die Namen bezeichnen nämlich Gott in der Weise, wie unsere Vernunft Verständnis von Gott gewinnt. Unsere Vernunft nun erkennt Ihn so, wie die Geschöpfe Ihn darstellen. Gott aber hat von vornherein und ohne Bedingung alle Vollkommenheiten der Geschöpfe seiner Natur nach mit Notwendigkeit und in der höchsten Vollendung in Sich. Somit stellt Ihn jede Kreatur demgemäß dar und ist Ihm soweit ähnlich, als sie eine Vollkommenheit besitzt. Nicht allerdings stellt sie Ihn dar, wie der einzelne Mensch z. B. die Gattung „Mensch“ darstellt, also als ob Er derselben „Art“ oder derselben Gattung angehörte, sondern sowie jene Wirkungen die Kraft ihrer Ursache zeigen, welche ihrem Wesen nach weit unter ihr stehen; wie z. B. die Pflanzen und ähnliche Körper die Kraft der Sonne darstellen. Siehe oben Kapitel 4. Artikel 3.

In dieser Weise bezeichnet die eben erwähnte Art Namen die göttliche Substanz, freilich unvollkommen; sowie die Kreaturen auch unvollkommen die göttliche Substanz darstellen. Wenn also gesagt wird: Gott ist gut; so heißt das nicht: Gott ist die Ursache der Güte, oder: Er ist nicht schlecht. Vielmehr ist der Sinn dieser: Was wir in den Dingen als die Vollkommenheit der Güte bezeichnen, das ist vorher bereits im höchsten Maße in Gott; und neben der Güte sind noch viele andere Vollkommenheiten. Deshalb vielmehr weil Gott der Substanz nach gut ist, verursacht Er die Güte und nicht umgekehrt; dies sagt Augustin mit den Worten (I. de doct. christ. c. 31.): „Soweit Gott gut ist, sind wir.“

I. Damascenus sagt nur, daß keiner dieser Namen das bestimmt, was Gott dem Wesen nach sei. Er leugnet nicht, daß dieselben unvollkommen das Wesen Gottes bezeichnen, gleichwie auch die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott eine unvollkommene ist.

II. In der Bedeutung der Namen muß unterschieden werden, auf Grund von welchem Umstande sie ausgelegt werden, von woher sie kommen und wozu sie gegeben sind. So kommt z. B. der Name „Friede“ von „eingefriedet sein“; er wird aber gegeben, um den Zustand der Ruhe zu bezeichnen. Es ist das nicht dasselbe; sonst müßte überall da, wo etwas ein-

gefriedet ist, Frieden sein. So also ist zu sagen, daß diese Namen, um welche es sich hier handelt, wohl daher kommen, daß von Gott Anderes hervorgegangen ist. Denn wie nach der verschiedenen Art und Weise, in welcher die Kreaturen von Gott hervorgegangen sind, dieselben je nach ihren Vorzügen Gott darstellen, obgleich unvollkommen; so erkennt unsere Vernunft gemäß einer jeden Art dieses Hervorgehens Gott und benennt Ihn. Aber das besagt nicht, daß diese Namen Gott gegeben werden zu dem Zwecke, um das Verursachen der Kreaturen seitens Gottes auszudrücken, daß also mit dem Ausdrucke: Gott ist lebend, gesagt würde: von Gott geht das Leben aus. Viel mehr kommen diese Namen Gott zu, insoweit Er selber gemäß seiner Substanz das Princip aller Dinge ist und insoweit sonach seine Substanz im höchsten Grade das von ihr verursachte Leben einschließt, lebend ist.

III. Wir legen Gott keinen Namen bei, weil wir sein Wesen verstehen, sowie es in sich ist; sondern soweit es in den Kreaturen gemäß deren Vorzügen, wie auch immer unvollkommen, dargestellt erscheint.

Dritter Artikel.

Es giebt Namen, die im eigentlichen Sinne von Gott gelten.

a) Es scheint dies falsch zu sein. Denn:

I. Alle diese Namen, welche von Gott gelten, sind insgesamt von den Kreaturen hergenommen. Die Namen der Kreaturen aber werden nur im figurlichem Sinne von Gott ausgesagt: wie daß Gott ein Fels ist oder Löwe oder dergl. Also kein Name gilt von Gott im eigentlichen Sinne.

II. Kein Name wird im eigentlichen Sinne über jemanden gebraucht, von dem er mit mehr Wahrheit entfernt als ausgesagt wird. Alle diese Namen aber wie „gut“, „weise“, werden von Gott mit mehr Wahrheit entfernt wie ausgesagt; wie dies aus Dionysius hervorgeht (de cael. Hier. c. 2.). Also keiner gilt von Gott im eigentlichen Sinne.

III. Namen von Körpern werden sicher nur im figurlichen Sinne Gott beigelegt. Aber alle solche Namen wie die hier gewollten bringen stoffliche Verhältnisse wesentlich mit sich wie Zeit, Zusammensetzung und andere körperliche Verhältnisse. Alle diese Namen gelten somit von Gott im figurlichen Sinne.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (2. de fide in princ. prol.): „Es giebt Namen, welche offenbar das, was der Gottheit eigen ist, bedeuten und welche die klare Wahrheit der göttlichen Majestät ausdrücken; andere aber werden nur figurlich gemäß einer gewissen Ähnlichkeit von Gott gebraucht.“ Nicht also alle Namen gelten von Gott im figurlichem Sinne, sondern manche im eigentlichen.

b) Ich antworte, daß, wie bereits gesagt worden, wir Gott erkennen aus den Vorzügen, die den Kreaturen innewohnen. Dieselben sind freilich in unendlich dem Wesen nach erhöhtem Grade auch in Gott. Unsere Vernunft aber erfast sie nur, insoweit sie in den Kreaturen sich vorfinden und danach benennt der Mensch Gott. Deshalb ist in solchen Namen ein zweifaches Moment zu erwägen: einmal die Vollkommenheit selber, welche damit ausgedrückt ist wie die Güte, das Leben &c.; — und danach sind diese Vollkommenheiten im eigentlichen Sinne in Gott und zwar eigentlicher wie in den Kreaturen und werden von Gott nicht nebensächlich und unter Be-

bingung oder Beziehung auf anderes ausgesagt, sondern unbedingt und erst vorausgesetzt die Beziehung auf Gott von den Kreaturen aus. Dann kommt die Art und Weise wie sie bezeichnen in Betracht; — und nach dieser Seite werden sie nicht im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt, sondern insofern sie in den Kreaturen eine unvollkommene Seinsweise ausdrücken.

I. Manche Namen bezeichnen in der Weise die Vorzüge, welche von Gott in die geschaffenen Dinge ausgehen, daß die unvollkommene Seinsweise, die sie in letzteren besitzen, in der Bezeichnung mit eingeschlossen ist; wie z. B. der Name „Stein“ u. dergl. Solche Namen dürfen von Gott nur figurlich ausgesagt werden.

Andere jedoch drücken den betreffenden Vorzug unbedingt und unbeschränkt aus, ohne in sich irgend welche Unvollkommenheit notwendig einzuschließen, wie „gut“, „weise“. Solche Namen werden von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt.

II. Dionysius spricht da von der unvollkommenen Seinsweise, welche diese Namen für die Kreaturen ausdrücken. Diese Seinsweise wird gelehrt, wenn von Gott die Rede ist. Deshalb fügt Dionysius dort hinzu, daß Gott dem Sein nach über alle Substanz und über alles Leben ist.

III. Die Namen, welche im eigentlichen Sinne von Gott gelten, deuten wohl auf körperliche Verhältnisse hin, schließen dieselben aber in ihrer Bezeichnung nicht unbedingt ein und können deshalb unbedingt von Gott gelten. Solche Namen, welche in ihrer Bezeichnung selber körperliche Verhältnisse einschließen, gelten von Gott nur im figurlichem Sinne.

Vierter Artikel.

Die Namen Gottes drücken nicht alle dasselbe aus.

a) Die Namen Gottes müssen alle synonym sein. Denn:

I. Ein jeder von ihnen bezeichnet ganz dasselbe, da die Weisheit das Wesen Gottes ist und ebenso die Güte; und so gilt es für die übrigen Vollkommenheiten.

II. Wird dagegen eingewendet, diese Namen bezeichneten wohl der Sache nach dasselbe, aber drücken verschiedene Gesichtspunkte aus; so ist dies nicht. Denn der Gesichtspunkt, welchem nichts Bestimmtes in der Sache entspricht, ist an sich durchaus leer und bedeutungslos. Da also diesen verschiedenen Gesichtspunkten immer ein und dieselbe durchaus in sich einfache Sache entspricht, so sind sie als Richtschnur für die Namen Gottes völlig unnütz.

III. Mehr ist eine Einheit, was Eines ist der Sache und allen Beziehungen nach, als was bloß der Sache nach Eines ist. Gott aber ist im höchsten Grade ein einiger. Also ist Er nach jeder Seite hin und zwar der Sache und allen Beziehungen nach Einer. Und so drücken alle Namen Gottes immer ein und dasselbe aus.

Auf der anderen Seite wäre das Zusammenfügen solcher Namen, welche ganz dasselbe bezeichnen, eitel Spielerei; wie wenn gesagt würde: Sein Kleid und Gewand. Wären also alle Namen Gottes gleichbedeutend, so könnte Er füglich nicht noch „gut“ oder ähnlich genannt werden. Dagegen heißt es bei Jeremias 32, 19: „O Stärkster, Großer, Mächtiger; Herr der Heerschaaren ist Dein Name.“

b) Ich antworte, daß derartige Namen nicht gleichbedeutend oder synonym sind. Und zwar wäre dies leicht zu beweisen, wenn solche Namen Gott bloß beigelegt würden, um etwas von Ihm zu entfernen oder verschiedene Beziehungen der Kreaturen zu Gott auszudrücken. Denn so würden sie verschieden sein, je nachdem Verschiedenes von Gott entfernt oder verschiedene Beziehungen zu Gott seitens der Kreaturen existieren.

Aber auch nach der im Artikel 2 auseinandergesetzten Weise ist es klar, daß diese Namen nicht gleichbedeutend sind.

Denn was der Name bezeichnet, ist nichts anderes, als die Auffassung unserer Vernunft über die durch den Namen gekennzeichnete Sache. Unsere Vernunft aber, von welcher Gott aus den Kreaturen erkannt wird, bildet, um zu irgend welchem Verständnisse Gottes zu gelangen, in sich Auffassungen, welche den Vorzügen entsprechen, die von Gott zu den Kreaturen hin ausgehen. Diese Vorzüge nun existieren in vollster Einheit und Einfachheit von vornherein und vor allem anderen in Gott; in den Geschöpfen aber geteilt und gemäß mannigfaltigem Anteil. Sowie also den verschiedensten Vorzügen in den Kreaturen ein und dasselbe durchaus in sich einfache Princip entspricht; so entspricht den verschiedenartigsten Auffassungen der Vernunft die eine einfache Substanz, welche gemäß dergleichen Auffassungen unvollkommen vom Verständnisse erreicht wird. Und sonach bezeichnen die Gott beigelegten Namen wohl immerdar die eine einfache Sache; aber diese Namen sind keine Synonymen, denn sie bezeichnen diese Sache gemäß vielen und voneinander verschiedenen Auffassungen.

I. Gleichbedeutende Namen sind solche, welche dasselbe bezeichnen und gemäß derselben Auffassung. Namen nämlich, welche ein- und dasselbe zwar bedeuten, aber nach verschiedenen Auffassungen, drücken nicht ohne weiteres und ihrem Wesen nach ein Eines aus; da der Name die Sache nur bezeichnet vermittelt der Auffassung des Verstandes.

II. Die verschiedenen Beziehungen, welche durch die Namen ausgedrückt werden, sind nicht deshalb eitel und leer, weil ihnen immer das eine einfache Sein zu Grunde liegt. Denn durch alle solche Beziehungen wird dieses Eine immer wieder nach einer anderen Seite hin bekannt gemacht, obgleich stets unvollkommener Weise.

III. Das gehört eben zur vollkommenen Einheit Gottes, daß alle die verschiedenen Vorzüge, die in den Kreaturen sich vorfinden, in Ihm, in Gott, ein einiges, einfaches Sein sind. Und nach diesen verschiedenen unvollkommenen Vorzügen werden die Namen gebildet.

• Fünfter Artikel.

Die Namen, über Gott ausgesagt, bezeichnen nicht das gleiche Wesen wie in dem Falle, daß diese selben Namen von den Geschöpfen ausgesagt werden.

a) Es scheint, daß, wenn der gleiche Name von Gott und der Kreatur ausgesagt wird, dann auch dieser Name in der Kreatur ebendaselbe der Gattung nach bezeichne wie in Gott. Denn:

1. Wie die Vielheit immer sich auf die Einheit zurückführen läßt, so müssen sich auch die verschiedenen Arten in der Bedeutung eines Wortes zurückführen lassen auf eine einheitliche; wie z. B. im Falle, daß das Wort

„Hund“ vom Seehunde ausgesagt wird und ebenso vom wahren Hunde der Gattung nach, von jenem nämlich, der bellen kann, es notwenbig ist, daß dieser Ausdruck „Hund“ in seiner Anwendung für einzelne Wesen auf eine einige gleichartige Bedeutung sich zurückführen lasse; es bestände ja sonst keine feste Grundlage, warum ich diesen Namen auch anderen Wesen gebe, welche nicht bellen können, also der Gattung nach nicht Hunde sind; trotzdem aber hier und da Gestalt, Farbe oder sonstige Eigenschaften mit diesen gemein haben.

Nun finden sich mehrere Arten von Ursächlichkeiten (univokale), welche mit ihren Wirkungen die Art und manchmal auch die Gattung gemein haben, wie z. B. der Mensch den Menschen erzeugt. Andere Arten von Ursachen (äquivalenten) giebt es, bei denen das nicht der Fall ist, wo also die Ursache unter einer anderen Begriffsbestimmung sich findet wie ihre Wirkung; wie z. B. die Sonne die Ursache ist von der Erzeugung und dem Wachstum der Pflanze oder allgemeiner von der Wärme. Somit scheint es, daß alle solche Ursächlichkeiten, welche der letzteren Klasse angehören und demgemäß im Verhältnisse zu ihren Wirkungen keine gleichartigen sind, auf die Einheit und Gleichartigkeit im Verursachen zurückgeführt werden müssen, nämlich auf solche, welche zusammen mit ihren Wirkungen der gleichen Gattung angehören und deshalb mit selbigen das Wesen gemeinsam haben. Damit scheint sonach zugleich, daß von allen die erste Ursache mit ihren Wirkungen in der Gattung und dem entsprechenden Begriffen übereinkommt; daß somit, was von Gott ausgesagt wird, die ganz gleiche wesentliche Bedeutung hat, wie insofern es von den Kreaturen gilt.

II. Die zweitgenannte Klasse von Ursachen, welcher bloß der Name mit der Wirkung gemeinschaftlich ist, nicht aber die „Art“ oder Gattung, kann keine Ähnlichkeit begründen; denn dafür muß ja immer die maßgebende Richtschnur eben die gemeinschaftliche „Art“ oder Gattung oder Eigenschaft sein. Die Kreaturen aber sind Gott ähnlich. Denn es heißt (Genes. 1.): „Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit.“ Also scheint es, daß es Aussagen giebt, die von Gott und der Kreatur einer beiderseits gemeinschaftlichen Form (Eigenschaft, Gattungsform) gemäß ganz gleichmäßig gelten.

III. Das Maß ist immer gleicher Gattung wie das Gemessene (10 Metaph.). Gott aber ist für alles Sein das erste Maß. Also ist Er den Kreaturen gleichartig; und gelten dem angemessen die ihm beigelegten Namen gleichmäßig von beiden.

Auf der anderen Seite hat, was auch immer in der Weise von mehreren ausgesagt wird, daß nur das Wort ein und dasselbe ist, nicht aber das Verständnis und der Sinn, welcher dem inneren Wesen entspricht, eine ganz und gar ungleichartige Bedeutung in der Aussage; und nur ein Zufall veranlaßt die Gemeinschaftlichkeit des Namens, wie z. B. „Ausziehen“ von der Uhr gesagt wird und von einer gewissen Art und Weise, die Menschen zu verspotten. Kein Name aber kommt Gott zu, der nicht in durchaus wesentlich verschiedener Weise von Gott gelte und von der Kreatur. Denn die Weisheit z. B. ist in der Kreatur eine Eigenschaft, in Gott Wesen; Größe ist in der Kreatur Accidens und gilt meist nur vom Umfange, in Gott ist sie Macht und wiederum sein Wesen. Ist aber die „Art“, nach welcher bezeichnet wird, eine verschiedene, so ist dies auch der ganze innere maßgebende Seinsgrund im Dinge. Also ist Gott dem ganzen Sein nach völlig ungleichartig mit der Kreatur und die von beiden Seiten geltenden Namen

sind rein zufällig gemeinsam; denn nur der Klang des Wortes ist ein und derselbe.

II. Gott ist weiter entfernt von den Geschöpfen, wie die Geschöpfe untereinander. Zwischen manchen Arten von Geschöpfen aber ist nur der bloße Name gemeinsam. Also ist dies um so mehr im Verhältnisse zu Gott der Fall.

b) Ich antworte, es ist ganz unmöglich, daß von Gott und den Kreaturen etwas ausgesagt werde auf Grund des etwa beiden gemeinsamen Wesens oder Gattungsbegriffes. Denn jede Wirkung, von welcher die ganze Kraft der Ursache nicht erschöpft wird, ist dieser letzteren nicht ähnlich dem Wesen nach; sie kommt mit der wirkenden Ursache nicht in ein und derselben Gattung überein; sie erreicht die Natur des Seins der Ursache nicht; — wie z. B. das Sonnenlicht vermittelt seiner einen Kraft vielfache und verschiedenartige Formen in den stofflichen Dingen hier auf Erden hervorbringt, die aber weder einzeln noch zusammen an die Kraft der Sonne heranreichen. So sind nun die vielfachen und voneinander verschiedenen Vorzüge in den Dingen zwar insgesamt im Sein Gottes; aber in vollendetester, einfachster Weise.

Deshalb also bezeichnet ein Wort, welches einen Vorzug in der Kreatur meldet, diesen Vorzug, insoweit derselbe dem Wesen nach von anderen Vorzügen verschieden ist. Wenn z. B. vom Menschen ausgesagt wird, er sei weise, so bezeichnet man damit einen Vorzug, welcher verschieden ist von der Natur des Menschen, von seinen Fähigkeiten und von seinem wirklichen Sein u. dgl. Denn der einzelne Mensch bleibt Mensch, vernünftig, frei, er besteht in Wirklichkeit; mag er auch nicht weise sein.

Wird aber dieses selbe Wort „weise“ von Gott gebraucht, so wollen wir damit nicht etwas bezeichnen, was vom Wesen, von der Macht, vom Sein Gottes verschieden ist. Sonach umgreift und umschließt dieses Wort, soweit es vom Menschen gilt, genau das Sein, das von ihm bezeichnet wird. Man will damit nichts anderes anzeigen, als was das Wort „weise“ ausdrückt. Soll es aber von Gott gelten, so ist das nicht der Fall; sondern es wird damit ausgedrückt, daß die bezeichnete Sache ungreifbar ist und dem Wesen nach unendlich mehr noch in sich hat wie durch das betreffende Wort angezeigt wird. Also wird durchaus nicht auf Grund ein und desselben Wesens oder ein und derselben Natur das Wort „weise“ von Gott und dem Menschen gebraucht. Und daselbe kann von allen anderen Ausdrücken gesagt werden. Kein Name also wird in dieser Weise, nämlich *in voce*, von Gott und den Kreaturen ausgesagt.

Aber man muß auch das andere Extrem vermeiden; als ob in den bezeichneten Fällen nur einzig und allein der Name, der äußere Klang des Wortes, für die Kreatur und Gott gemeinsam wäre. In diesem Falle würde es nämlich unmöglich sein, aus den Kreaturen in etwa Gott zu erkennen. Es würde dann die Bemühung, aus den Kreaturen Gott bekannt zu machen, auf derselben Stufe stehen, wie etwa die, aus den Eigenschaften des Tieres „Widder“ auf die des Sternbildes „Widder“ zu schließen. Das aber ist sowohl gegen Aristoteles, der (8. Phys.) vieles von Gott aus den Geschöpfen her beweist; und ebenso gegen den Apostel, der da (Rom. 1. 20.) will, daß man aus dem Sichtbaren zur Kenntnis des Unsichtbaren emporsteige.

Es muß deshalb so gesagt werden: Derartige Namen gelten von Gott und der Kreatur gemäß einem gewissen Verhältnisse zwischen Gott und

den Kreaturen. Dies kann aber in zweifacher Weise bei solchen Namen eintreten: einmal, je nachdem vieles Beziehung hat zu Einem; wie z. B. „gesund“ ausgesagt wird von der Medizin und vom Urin, insoweit beides zusammen in gemeinschaftlicher Beziehung steht zur Gesundheit des tierischen Körpers und zu derselben sich gemäß einer gewissen Proportion verhält; die Medizin nämlich als Ursache der Gesundheit, der Urin als deren Zeichen. Dann aber kann das Verhältnis auch so eintreten, daß das eine zum anderen im Verhältnisse steht und nicht beides zu einem dritten; wie dies gilt vom tierischen Körper und von der Medizin, insofern die Medizin die Ursache der Gesundheit ist, welche im tierischen Körper thatsächlich waldet. Und in dieser Weise wird nun, also gemäß einer gewissen Analogie, von Gott und den Kreaturen das Gleiche ausgesagt; und somit weder deshalb, weil beide Teile ein und dasselbe Wesen und somit ein und dieselbe Begriffsbestimmung hätten, pure univoce; noch darum, weil ohne irgend einen Grund bloß ein gleicher Name vorhanden wäre, pure aequivoce.

Denn wir benennen Gott nur auf Grund der Kreaturen. Und somit wird das, was gleichmäßig von Gott und den Kreaturen Geltung hat, ausgesagt gemäß der Beziehung, die alle Kreaturen insgesamt zu Gott haben, weil Er ihr Princip und ihre Ursache ist, wo alle Vorzüge der Dinge von vornherein ausnahmslos und in hervorragendstem Grade bestehen; wie etwa die Gesundheit im Tiere sich findet und in der Medizin als in der Ursache, und somit der tierische Körper Beziehung hat zur Medizin, wenn auch das Wesen beider völlig ungleich ist. Damit ist die rechte Mitte gefunden. Denn bei einer solchen Analogie, wie sie zwischen Geschöpf und Schöpfer vorhanden ist, besteht kein gemeinschaftliches Wesen, wie bei den rein univoken Dingen; — aber es ist auch nicht der Name allein gemeinschaftlich, wie bei den rein äquivoken. Vielmehr beruht die mehrfache Anwendung des einen Namens auf der wirklichen Verschiedenheit des Verhältnisses, welches all diese betreffenden Dinge zu Einem einhalten; wie z. B. das Gesunde, welches vom Urin ausgesagt wird, dem Zeichen der Gesundheit gilt; und das Gesunde, welches von der Medizin ausgesagt wird, der Ursache der Gesundheit.

c) I. Wohl müssen vieldeutige Ausdrücke schließlich auf eine Grundbedeutung zurückgeführt werden, die am Ende von mehreren Dingen auf Grund des gemeinsamen Wesens und Gattungsbegriffes, also univoce gilt; jedoch hat dies nicht gleichmäßig Wahrheit für die verschiedenen Klassen der einwirkenden Ursachen selber. Es geht da die einwirkende Ursache, welche nicht unter denselben Gattungsbegriff fällt, mit Notwendigkeit voran jener, der da mit der Wirkung die Gattung gemeinsam ist. Die erstere nämlich ist die allgemeine Ursache der ganzen Gattung und kann somit in der Gattung keineswegs mitinbegriffen sein, da nichts den formalen inneren Seinsgrund sich selber geben; also sein kann, ehe es ist. So ist die Sonne wohl Ursache der Erzeugung und Entwicklung hier im Stoffe, ist aber selber außerhalb aller Erzeugung und alles Wachstums. Die zweitgenannte Klasse von Ursachen gehört zusammen mit ihren Wirkungen der nämlichen einen Gattung an, verursacht also nicht speciel und direkt das allgemeine Sein der Gattung, sondern wirkt nur insoweit ein als das Gewirkte etwas Einzelnes, Besonderes, für Zeit und Art Beschränktes ist, und bildet so den Grund, daß das Einzelne als solches Anteil hat an der Gattung. Also kann die wirkende Ursache der ganzen Gattung gar nicht innerhalb der Gattung sein; und ist deshalb notwendig dem Wesen nach geschieden vom Gewirkten, ist eine

„äquivokale“. Doch wird diese Ursache besser eine „analogische“ genannt, da sie nicht bloß den reinen Namen gemeinsam hat mit der Wirkung; sondern etwas sich selber Ähnliches bewirkt und sonach eine Beziehung besteht zwischen der Wirkung und ihr. Ähnlich werden auch alle Ausagen in der Rede nicht auf ein gemeinschaftliches „Univokum“ in letzter Linie zurückgeführt, sondern auf ein gemeinschaftliches „Analogisches“. Denn von allem wird das Sein ausgesagt; dieses aber gründet sich nicht auf einen gemeinschaftlichen inneren Seinsgrund, auf die eine Gattung oder Art, sondern beruht auf der Beziehung, welche alle Geschöpfe als seiende untereinander und zu Gott als dem einen Princip besitzen.

II. Die Ähnlichkeit der Kreaturen mit Gott ist unvollkommen; denn sie erstreckt sich weder auf die Einheit in der „Art“ noch in der Gattung.

III. Gott ist nicht das gleichgeartete nächste Maß der Dinge; sondern das über alles hervorragende erste, dem alle übrigen Maße unterstehen.

Die beiden Gründe der Gegenseite schließen wohl aus, daß von Gott und den Kreaturen das Gleiche auf Grund der gemeinschaftlichen Gattung ausgesagt werde; nicht aber beweisen sie, daß bloß der Name nach dem äußeren Klange der Worte gemeinsam sei.

Schöffer Artikel.

Das Verhältnis der Namen zu einander.

a) Alle Namen, welche Gott beigelegt werden, kommen an erster Stelle den Kreaturen zu und erst an zweiter Stelle Gott. Denn:

I. Wir benennen etwas, je nachdem wir es erkennen; sind doch die Worte nach Aristoteles Zeichen des Verständnisses. An erster Stelle aber erkennen wir die Kreaturen. Also kommen auch ihnen vor allem diese Namen zu.

II. „Gott nennen wir dies oder jenes gemäß den Kreaturen,“ sagt Dionysius (div. nom. c. 1.). Die Namen, welche wir Gott geben, legen wir aber zuerst den Kreaturen bei; wie z. B. Löwe, Fels etc. Also haben sie Wahrheit und Bedeutung für das Bekanntwerden Gottes erst an zweiter Stelle.

III. Alle Namen, welche gemeinhin Gott gegeben werden, gebühren Ihm nach Dionysius, weil Er die Ursache von allem ist (de myst. theol. c. 1.). Was aber nur deshalb so genannt wird, weil es die Ursache ist, das trägt den Namen erst an zweiter Stelle und nicht an sich; wie das Gesunde, welches von der Medizin als der Ursache der Gesundheit ausgesagt wird und vom tierischen Körper als dem Eize derselben an und für sich vom tierischen Körper gilt und erst an zweiter Stelle und zwar mit Beziehung auf diesen von der Medizin.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (Eph. 3. 18.): „Ich beuge meine Kniee vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, von dem her alle Vaterschaft genannt wird im Himmel und auf Erden.“ Und das selbe scheint von allen derartigen Namen aus dem gleichen Grunde gesagt werden zu müssen.

b) Ich antworte; bei jedem Namen, welcher mehreren Dingen beigelegt wird, aber nicht jedem einzelnen aus demselben Grunde, sondern einer Analogie zufolge, muß die Beziehung auf das Eine, das Maßgebende,

worauf die Analogie beruht und wonach die Bezeichnungen sind, berücksichtigt werden. Dieses Eine muß dann in der Begriffsbestimmung aller anderen Dinge stehen, soweit der Name von ihnen gilt. Und weil die Begriffsbestimmung den Grund bildet für den Inhalt des Namens, so muß der betreffende Name an erster maßgebender Stelle von jenem Dinge gelten, welches in die Begriffsbestimmung der anderen Dinge mit Rücksicht auf die Anwendung des Namens eintritt; und erst an zweiter Stelle wird ebendieselbe Name von jenen Dingen gelten, welche in gewisser Reihenfolge mehr oder minder Beziehung haben zu dem ersten. So z. B. tritt das Gesunde, wie es vom tierischen Körper ausgesagt wird in die Begriffsbestimmung des Gesunden, was von der Medizin gilt, denn diese wird erst gesund genannt mit Beziehung auf die Gesundheit des tierischen Körpers als die Ursache derselben; und der Urin wird ähnlicher Weise gesund genannt mit Beziehung auf den tierischen Körper als ein Zeichen derselben. Demgemäß wird das Gesunde an erster Stelle und ohne weitere Beziehung vom tierischen Körper ausgesagt; und erst an zweiter Stelle von allem jenem, was Beziehung auf diesen hat.

Alle Namen sonach, welche figürlich von Gott gelten, werden an erster Stelle von den Kreaturen ausgesagt und erst an zweiter von Gott, denn sie bezeichnen nur gewisse Ähnlichkeiten in Gott mit jenen; nicht daß diese Namen einen Vorzug in Gott ausdrücken. Denn wenn z. B. von der „lachenden Wiese“ gesprochen, so heißt das nicht, daß in der Wiese etwas wirklich Lachendes wäre, sondern dieselbe verhält sich in der Pracht ihrer Blüten ähnlich wie ein Mensch, der lacht; es besteht da eine gewisse Proportion. So wird nun der Ausdruck „Löwe“ von Gott gebraucht; denn das bezeichnet nur, daß Gott in seinen Werken große Kraft zeige, ähnlich wie der Löwe in den seinigen. Und daher ist es klar, daß derartige Ausdrücke, soweit sie Gott zuertheilt werden, in ihrer Bezeichnung nur durch jenes begrifflich definiert werden können, was von den Kreaturen gesagt wird. Hier muß das der Kreatur Zukömmliche in die Begriffsbestimmung der Bezeichnung treten, die sich auf Gott richtet.

Was aber die anderen nicht figürlich gebrauchten Namen anbetrifft, so würden auch diese von Gott nicht an erster Stelle und ohne Beziehung auf das Kreatürliche gelten, wenn durch dieselben, wie das oben die Meinung einzelner war, nur die ursächliche Kraft in Gott ausgedrückt würde. In diesem Falle würde, wenn man sagt: „Gott ist gut,“ diese Redeweise nur heißen: Gott verursacht das Gute; und so müßte in die Begriffsbestimmung des Guten, soweit dies über Gott ausgesagt wird, immer die Güte der Kreatur eintreten; sollte anders das Prädikat „gut“ in seiner Anwendung auf Gott verstanden werden.

So ist es aber nicht. Derartige Ausdrücke bezeichnen direkt das Wesen Gottes und nicht nur seine verursachende Kraft. Denn wenn gesagt wird: Gott ist gut oder weise, so will man damit nicht allein sagen, Er sei die Ursache der Güte oder Weisheit, sondern es finde sich dies von vornherein und zu allererst und nicht erst kraft einer Beziehung auf etwas Kreatürliches in Ihm und zwar in aller Vollendung. Demgemäß werden solche Ausdrücke an erster Stelle von Gott gesagt. Es wird damit ausgedrückt, daß deren Bezeichnung in Gott ist, ehe sie von den Kreaturen ausgesagt werden, welche die damit bezeichnete Vollkommenheit erst von Gott haben als Theilnahme an der entsprechenden göttlichen wahrhaftigen Vollkommenheit. Was jedoch das anbetrifft, woher diese Ausdrücke genommen sind, so werden

zuerst die Kreaturen damit benannt, weil wir erst vermittelt deren Gott erkennen. Deshalb ist auch die Art und Weise wie sie bezeichnen von den Kreaturen entlehnt und diesen zulänglich. (Vgl. Art. 3.)

I. Der erste Einwurf berücksichtigt nur, woher die Namen genommen sind, nämlich aus der Kenntnis der Kreaturen; und da werden sie natürlich zuerst den letzteren beigelegt werden. Wird aber erwogen, was zu bezeichnen sie berufen sind, so kommen sie zuerst Gott zu, dem Quell aller Vollkommenheiten.

II. Der zweite Einwurf spricht nur von den figürlich gebrauchten Namen; und diese bezeichnen an erster Stelle die Kreatur und erst unter Beziehung auf diese Gott.

III. Solche Namen, von denen hier die Rede, bezeichnen nicht nur die verursachende Kraft Gottes, wie etwa das Gesunde von der Medizin ausgefagt wird; sondern seine Substanz.

Siebenter Artikel.

Gott kann in der Zeit Namen tragen, welche Er von Ewigkeit her nicht hat.

a) Diese Behauptung scheint gegen das eben Bewiesene sich zu wenden. Denn:

I. Solche Namen, welche den Beziehungen der Kreaturen zu Gott entspringen, bezeichnen wie eben gesagt zu allererst und vor aller Beziehung die Substanz Gottes. Deshalb sagt Ambrosius (lib. I. de fide c. 1.): „Dieser Name Herr ist ein Name für die Macht Gottes, welche die göttliche Substanz selbst ist; und der Name Schöpfer drückt das Wirken Gottes aus, welches ein und dasselbe wie das göttliche Wesen ist.“ Aber die göttliche Substanz ist nicht zeitlich, sondern ewig. Also solche Namen kommen Gott nicht zu erst im Laufe der Zeit, sondern von Ewigkeit.

II. Wenn einem Sein etwas erst zukommt nach einer gegebenen Zeit, so kann dies, was ihm zukommt, als etwas Gewordenes bezeichnet werden; denn was z. B. erst mit der Zeit weiß ist, das wird zu etwas Weißem. Gott aber kommt nicht zu, was erst geworden ist. Also kommt Ihm kein Name erst nach einer gegebenen Zeit zu.

III. Wenn es wahr ist, daß einige Namen erst nach gegebener Zeit auf Grund von Beziehungen der Kreaturen zu Ihm von Gott ausgefagt worden: dann muß dies von allen derartigen Namen gelten, denn der gleiche Grund besteht für alle. Unter den Namen aber, welche eine Beziehung der Kreaturen zu Gott bedingen, finden sich solche, welche von Ewigkeit her Gott zukommen; wie z. B. es bei Jeremias (31. 3.) heißt: „In ewiger Liebe habe ich dich geliebt;“ und ebenso hat Gott die Kreaturen von Ewigkeit her gewußt. Also auch andere Namen, wie „Herr“, „Schöpfer“, gelten Gott gegenüber von Ewigkeit her.

IV. Derartige Namen bedingen eine Beziehung. Dieselbe muß nun etwas Wirkliches sein entweder in Gott oder nur in der Kreatur. Es kann aber nicht sein, daß diese Beziehung ihre Wirklichkeit, weshalb nämlich sie wirklich Beziehung ist, nur in der Kreatur habe. Denn in diesem Falle würde Gott Herr genannt werden auf Grund des anderen Ihm gegenüberstehenden Teiles der Beziehung. Nichts aber wird so benannt von seinem

Gegenüber. Der Obere z. B. wird nicht Oberer genannt, weil in seinem Untergebenen die wirkliche Grundlage für diese Beziehung ist; sondern weil Er es thatsächlich an sich hat, Oberer zu sein. Ebenso wird der Vater nicht davon Vater genannt, weil der Sohn das Wirkliche des Sohnes hat, sondern weil Er, der Vater, es thatsächlich an sich hat, Vater zu sein. Es bleibt also dabei, daß die Beziehung, auf Grund deren Gott „Herr“ genannt wird, in Ihm, in Gott selber, das entsprechende Wirkliche hat. In Gott aber ist nichts Wirkliches erst kraft des Verlaufes einer gewissen Zeit; da Er über alle Zeit erhaben dasteht. Solche Namen also trägt Gott nicht der Zeit nach.

V. Wird eingeworfen, daß die Beziehung „Herr“, welche in irgend einer Herrschaft von Seiten Gottes begründet sein muß, nur der Auffassung nach in Gott und nicht gemäß der Wirklichkeit, wie etwa durch die wirkliche „Weisheit“ etwas weisheitlich genannt wird; so folgt, daß Er nicht wirklich „Herr“ ist, sondern bloß der Auffassung gemäß.

VI. In Beziehungen, welche nicht wechselseitig sind und deren beide Teile somit auf Grund ihrer Natur nicht wie z. B. Vater und Sohn zugleich bestehen müssen, in welchen sonach der eine Teil ganz gut ohne sein Gegenüber sein kann; — in solchen Beziehungen kann der eine Teil existieren ohne den anderen wie z. B. der Gegenstand des Wissens existiert ohne das Wissen. Aber die Beziehung zwischen Gott und der Kreatur ist keine wechselseitige ihrer Natur nach. Also kann etwas von Gott behauptet werden mit Beziehung auf die Kreatur, trotzdem letztere nicht existiert. Und so werden Namen, wie „Herr“, „Schöpfer“, Gott beigelegt von Ewigkeit und nicht erst in der Zeit.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (5. de Trin. 16.), daß diese Bezeichnung „Herr“ erst der Zeit nach Gott zukommt.

b) Ich antworte, daß einige Namen, welche der Beziehung der Kreaturen zu Gott entspringen, erst im Verlaufe der Zeit Gott beigelegt werden konnten und nicht von Ewigkeit.

Zu dessen Klarstellung sei zuvörderst bemerkt, daß einige Annahmen, die Beziehungen überhaupt seien nichts Wirkliches, in der Natur der Dinge Existierendes, sondern einzig und allein ein Ergebnis der Vernunft. Das ist jedoch ein offener Irrtum schon deshalb, weil die Dinge selber untereinander, unabhängig von unserer Vernunft, in natürlicher Ordnung und Wechselbeziehung stehen.

Es ist aber festzuhalten, daß, insofern die Beziehung im allgemeinen zwei Endpunkte besitzt, sie sich in dreifacher Weise dazu verhält, ob sie in der Natur Wirklichkeit hat, oder ob sie nur ein Erzeugnis der Vernunft ist: 1. Bisweilen ist sie nach Beziehungen hin nur ein Erzeugnis, ein Ding der Vernunft; dann nämlich, wann zwischen zwei Dingen eine Beziehung statthaben kann allein gemäß der Auffassung der Vernunft, wie z. B. wenn wir sagen: Ein Ding ist sich selbst gleich. Denn soweit die Vernunft zweimal ein und dasselbe Ding auffaßt, stellt sie es für sich selbst als zwei Dinge hin und nimmt so ein Verhältnis des Dinges zu sich, dem Dinge selber, wahr. Und ähnlich verhält es sich mit allen Beziehungen, welche existieren zwischen Sein und Nichtsein; diese bildet die Vernunft, insofern sie das Nichtsein wie ein Sein sich vorstellt. Eben dasselbe gilt von allen Beziehungen, welche einem Akte der Vernunft folgen, wie die der „Art“ und der Gattung u. dgl.

2. Bisweilen hat aber ganz im Gegenteil die Beziehung nach beiden Endpunkten hin betrachtet, Wirklichkeit in der Natur; dann nämlich, wann

ein Verhältnis besteht zwischen zwei Dingen gemäß jener Wirklichkeit, die beiden Endpunkten innewohnt. Dies ist der Fall bei allen Beziehungen, welche auf den Umfang sich gründen, wie groß und klein, doppelt und halb u. dgl. oder auch bei denen, welche sich gründen auf Geben und Empfangen, wie das Bewegende und Bewegliche, Vater und Sohn u. dgl.

3. Endlich ist zuweilen die Beziehung mit Rücksicht auf den einen Endpunkt eine wirkliche und mit Rücksicht auf den anderen ein bloßes Gedankending. Das findet statt, wann die beiden Endpunkte nicht ein und derselben Seinsordnung angehören; wie z. B. der Sinn und das Wissen Beziehung haben auf das sinnlich Wahrnehmbare und das Wissenswerte. Denn die sinnlich wahrnehmbaren und die für den Geist erkennbaren Dinge sind Seinsarten, welche ihrer eigenen Natur nach subsistieren und nicht zur Seinsart: Sinn oder Wissen, gehören. Und deshalb ist wohl im Sinn und im Wissen die Beziehung eine wirkliche, nämlich eine in der Natur dieser Vermögen begründete, gemäß dem daß sie dazu bestimmt sind, die Dinge sinnlich oder vernünftig wahrzunehmen. Aber die Dinge selber sind an sich betrachtet außerhalb dieser Seinsordnung. Deshalb besteht in denselben keinerlei besondere Wirklichkeit, welche sie zum Sinn und zum Wissen hinbezüge oder hinbestimme; sondern ihre Beziehung zum Wissen und zum Sinn ist von ihnen aus nur ein Gedankending, insofern diese Gegenstände die Vernunft als Endpunkte der Beziehungen von Sinn und Wissen auffaßt. Aristoteles sagt demnach mit Recht, daß die Dinge als in Beziehung stehend ausgesagt werden zum Sinn und Wissen, nicht auf Grund einer Wirklichkeit in ihnen, die sie zum Sinn und Wissen hinziehe, sondern weil umgekehrt im Sinn und Wissen etwas Wirkliches besteht, was die natürliche Bestimmung habe, die Dinge zu erkennen (6. Metaph.). Und ähnlich wird nicht von einer Säule gesagt, sie sei rechts, außer wenn jemand sie zur rechten Seite hat, so daß in Letzterem das Wirkliche in dieser Beziehung vorhanden ist, nicht aber in der Säule.

Da nun also Gott außerhalb aller kreatürlichen Ordnung steht und alle Kreaturen Beziehungen haben zu Ihm, nicht aber umgekehrt, so ist offenbar, daß die Kreaturen von ihrer Wirklichkeit aus zu Ihm hingeordnet werden; in Gott aber selbst ist keinerlei Wirkliches, was Ihn zu den Kreaturen hinbezüge. Nur die Vernunft faßt Ihn auf als Endpunkt der Beziehungen in der Gesamtnatur. Und so ist gar kein Hindernis dafür vorhanden, daß jene Namen, welche auf Grund der Beziehungen der Kreatur zu Gott über Ihn ausgesagt werden, im Verlaufe der Zeiten Gott zukommen und nicht von Ewigkeit. Denn sie bedingen keine Änderung in Gott, sondern entspringen nur aus Änderungen in der Kreatur; gleichwie für den Menschen die Säule zur Rechten steht, nicht weil an der Säule eine Änderung vorgegangen wäre, sondern weil der Mensch seinen Platz geändert hat.

1. In den Ausdrücken, welche den Beziehungen gewidmet sind, muß ein allgemeiner Unterschied gemacht werden. Denn einige unter denselben bezeichnen die Beziehung selbst; wie z. B. Herr und Knecht, Vater und Sohn; dies sind Beziehungsworte ihrer Natur nach. Andere bezeichnen solche Substanzen, mit denen Beziehungen verbunden sind; wie z. B. bewegend und beweglich, Haupt und Glieder u. dgl.; diese sind Beziehungsworte nur der Redeweise nach. Demgemäß muß auch zwischen den Namen Gottes ein Unterschied gemacht werden. Denn manche bezeichnen die Beziehung selbst zwischen Gott und der Kreatur; wie der Name „Herr“; — und diese Art Namen richten sich nicht unmittelbar auf die Be-

zeichnung der göttlichen Substanz, sondern nur mittelbar; indem sie dieselbe voraussetzen, wie die Herrschaft voraussetzt, daß Macht vorhanden ist. Andere aber bezeichnen unmittelbar die göttliche Substanz und nebenbei nur eine Beziehung, welche mit der göttlichen Substanz verbunden ist; wie „Erlöser“, „Schöpfer“; — und derartige Namen drücken aus eine Thätigkeit Gottes, die ja wieder substantiell das göttliche Wesen ist. Beide Arten von Namen werden Gott der Zeit nach beigelegt, soweit die Beziehung, sei es als Hauptsache sei es nur als Folge, in Betracht kommt, also die Veränderung in der Kreatur; sie gebühren aber Gott von Ewigkeit her, soweit sie, sei es mittelbar oder unmittelbar, das göttliche Wesen bezeichnen.

II. Die Beziehungen, welche von Gott der Zeit nach ausgesagt werden, sind in Gott nur vermittelt der Auffassung der Vernunft. Also wird auch das „Werden“ und „Gewordensein“ von Gott nur nach der Auffassung der Vernunft ausgesagt, da an Ihm sich nichts ändert; so z. B. heißt es Psalm 89: „Herr! Zuflucht bist Du uns geworden.“

III. Die Thätigkeit der Vernunft und des Willens ist innerhalb des Erkennenden und Wollenden. Deshalb werden solche Namen, durch welche die mit einer solchen Thätigkeit verbundenen und ihr allein folgenden Beziehungen bezeichnet werden, von Ewigkeit her Gott beigelegt; — jene Namen aber, durch welche die von der Thätigkeit des Wissens und Wollens ausgehenden und auf die äußeren Wirkungen sich erstreckenden Beziehungen bezeichnet werden, gelten von Gott der Zeit nach wie Erlöser, Schöpfer u. dgl.

IV. Die Beziehungen, welche durch derartige Gott beigelegte Namen bezeichnet werden, sind in Gott nur gemäß der Auffassung der Vernunft; der andere Endpunkt derselben ist in den Kreaturen dem wirklichen Sein nach. Das ist aber gar nicht unzutraglich, daß gemäß solchen Beziehungen, welche Wirklichkeit haben allein in den Dingen, Gott der Zeit nach benannt werde; freilich soweit die Vernunft den anderen Endpunkt der Beziehung als in Gott bestehend mitaufsaßt; so daß von Gott deshalb Beziehungen zur Kreatur ausgesagt werden, weil es der Kreatur in Wirklichkeit eigen ist, auf Gott bezogen zu werden. So wird nach den Worten des Aristoteles (5. Meta) der Gegenstand des Wissens deshalb als in Beziehung stehend zum Wissen ausgesagt, weil es zur Natur des Wissens gehört, auf den Gegenstand hingeordnet zu sein.

V. Gott also steht in Beziehung zur Kreatur, weil diese ihrer wirklichen Natur nach auf Ihn bezogen wird und in ihrem ganzen Sein Ihm unterworfen ist. Daraus folgt, daß Gott nicht bloß gemäß der Auffassung der Vernunft, sondern wirklicher „Herr“ ist, in derselben Weise, wie in voller Wirklichkeit die Natur es an sich hat, Ihm unterworfen zu sein.

VI. Um zu erkennen, ob Beziehungen unter zwei Dingen von Natur wechselseitig seien, so daß aus der Setzung des einen die des anderen sich ergibt und das eine nicht ohne das andere sein kann, muß man nicht die Dinge betrachten, deren Einsordnung gemäß die Beziehungen ausgesagt werden, sondern die Bezeichnung der Beziehungsworte selber. Wenn nämlich das Verständnis des einen das des anderen einschließt und umgekehrt; dann sind sie der Natur nach notwendig zugleich; wie doppelt und halb, Vater und Sohn u. dgl. Wenn aber wohl in dem Verständnis des einen das des anderen enthalten ist, aber nicht umgekehrt; dann werden sie nicht der Natur nach zugleich sein. In diesem letzten Falle steht das Wissenswerte in seinem Verhältnisse zum Wissen; denn wissenswert wird etwas

genannt, weil es gewußt werden kann oder auch nicht; es schließt also das Wissen thatsächlich nicht mit ein. Wissen aber wird ausgesagt, weil jemand einen Gegenstand thatsächlich weiß; oder doch weil er die Wissenschaft davon in sich zu einer thatsächlichen machen kann. Vom Wissen also wird dem Begriffe nach der Gegenstand notwendig mit eingeschlossen. Somit existiert das Wissenswerte oder der Gegenstand des Wissens unabhängig vor dem Wissen; und nur wenn thatsächlich ein Akt des Wissens besteht, ist der Gegenstand zugleich mit dem Wissen. Denn thatsächlich gewußt ist etwas nicht, wenn nicht ein Wissen davon vorhanden ist. Obgleich nun Gott also vor den Kreaturen besteht und von Ewigkeit „Herr“ sein kann, d. h. die Macht oder das Vermögen dazu hat; weil jedoch im Verständnisse des Ausdrudes „Herr“ eingeschlossen ist, daß ein „Knecht“ existiert, so sind diese beiden Beziehungsworte „Herr“ und „Knecht“ der Natur nach zugleich, und deshalb war Gott nicht thatsächlich „Herr“, ehe die unterwürfige Kreatur bestand.

Achter Artikel.

Der Name „Gott“ bezeichneth die Natur Gottes.

a) Der Name „Gott“ scheint nicht ein Name der göttlichen Natur zu sein. Denn:

I. Damascenus schreibt (in lib. orth. fidei cap. 12.): „Der Name Gott (*Θεός*) kommt von *θείν* d. i. erhalten und erwärmen alles, was geschaffen ist; oder von *ἀΐεσθαι*, d. h. glühen, denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer; oder von *θεᾶσθαι*, d. h. erblicken.“ Dies aber gehört alles zur Thätigkeit. Dieser Name „Gott“ (*Θεός*) also bezeichneth vielmehr die Thätigkeit wie die Natur Gottes.

II. Demgemäß wird etwas benannt, wonach es erkannt wird. Gottes Natur aber ist unbekannt. Also ist „Gott“ kein Name für die göttliche Natur.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (de fide, lib. 2. prol. cap. 8.), daß der Name „Gott“ der Name für die göttliche Natur sei.

b) Ich antworte, daß jenes Moment, von dem der Name her genommen ist, nicht immer zusammenfällt mit jenem anderen, wozu er beigelegt wird. Wie wir nämlich das Wesen eines Dinges aus dessen Eigenschaften und Thätigkeiten erkennen, so benennen wir auch die Substanz eines Dinges bisweilen von einer Eigenschaft oder Thätigkeit her. So benennen wir das Wesen der Zufriedenheit von einer mehr äußerlichen Bedingung oder Eigenschaft her, daß nämlich nur, wenn das Geschöpf in den ihm angewiesenen Grenzen „eingefriedet“ bleibt, es „Zufriedenheit“ hat. Wir bezeichnen jedoch mit dem Worte das Wesen der Zufriedenheit selber: die innere Ruhe und Freude. Wenn aber Dinge oor uns stehen, welche an und für sich durch ihr eigenes Wesen uns bekannt sind, wie „Wärme“, „Kälte“, „Weißer“ u. dgl., so benennen wir sie nicht von etwas anderem her; und somit fällt in diesen Dingen zusammen das Moment, von woher der Name genommen wird und jenes andere Moment, wozu er dient.

Gott nun ist seiner Natur nach uns unbekannt. Er wird uns erst bekannt aus seiner Thätigkeit oder aus seinen Werken. Von da her also nur können wir Ihn benennen. Sonach ist dieser Name „Gott“ eine Benennung der Thätigkeit Gottes, wenn man in Betracht zieht das Moment, von dem her der Name beigelegt ist. Denn derselbe wird genommen von der allgemeinen

Vorsehung der Dinge. Alle nämlich, die von Gott sprechen, wollen jenes Wesen Gott nennen, welches Fürsorge trägt für alles Sein. Deshalb sagt Dionysius (do div. nom. cap. 12.): „Die Gottheit ist es, welche alles sieht in ihrer Fürsorge und vollkommenen Güte.“

Von da her also ist der Name genommen und Gott beigelegt; derselbe dient aber dazu, die göttliche Natur zu bezeichnen.

Daraus ergibt sich leicht die Antwort auf die Einwürfe:

I. Was Damascenus in der angeführten Stelle aufzählt, das alles gehört zur Vorsehung, von der aus der Name „Gott“ genommen worden.

II. Insoweit wir die Natur eines Dinges aus dessen Eigenschaften und Thätigkeiten zu erkennen vermögen, können wir daselbe auch benennen. Weil wir also z. B. aus dem Umstande, „eingefriedet“ d. h. innerhalb der vom Schöpfer gesteckten Grenzen zu bleiben, das Wesen der Zufriedenheit erkennen und demnach wissen können, was Zufriedenheit sei; so bezeichnet dieses Wort „Zufriedenheit“ das Wesen oder die Natur selber der Zufriedenheit. Denn es drückt aus den Begriff der Zufriedenheit, durch welchen wir wissen, was Zufriedenheit sei; bezeichnet doch der Name, welcher den Begriff einschließt, immer auch den formalen Seinsgrund, das Wesen also im Dinge selbst. Aus den Werken Gottes aber können wir nicht wissen, was Gott an sich in seiner innersten Natur sei; sondern nur, daß er als das erste Princip aller Dinge auch jegliche Vorzüge der Kreaturen in hervorragendstem Maße in sich einschließt. Und in dieser Weise bezeichnet der Name „Gott“ die göttliche Natur als ein über Alles hervorragendes Sein, welches der Grund von allem und von allen geschöpflichen Wesen der Natur nach getrennt ist. Das wollen die bezeichnen, welche den Namen „Gott“ aussprechen.

Neunter Artikel.

Der Name Gott ist unmittelbar.

a) Dies scheint vollständig unrichtig zu sein. Denn:

I. Wem die Sache mitgeteilt wird, welche der Name bezeichnet, dem kann auch der entsprechende Name gegeben werden. Dieser Name „Gott“ aber bezeichnet die göttliche Natur, welche vielen mitgeteilt wird; wie Petrus (1, 4.) sagt: „Große und kostbare Verheißungen sind uns unverdient geworden; damit wir dadurch zu Teilnehmern werden an der göttlichen Natur.“ Also kann auch der Name „Gott“ mitgeteilt werden.

II. Nur die Eigennamen sind nicht mittelbar. Dieser Name aber „Gott“ ist kein Eigename, wie z. B. Petrus; sondern ein Titel oder Zusatz, wie das daraus hervorgeht, daß er eine Mehrzahl hat. „Ich sprach: Götter seid ihr,“ heißt es ja Ps. 81. Also ist dieser Name mittelbar.

III. Der Name „Gott“ wird Gott beigelegt von seiner Thätigkeit her, der göttlichen Fürsorge. Andere Namen aber, welche von der Thätigkeit her Gott beigelegt werden, sind mittelbar, wie „gut“, „weise“ etc. Warum also der Name „Gott“ nicht?

Auf der anderen Seite sagt das Buch der Weisheit (14, 21.): „Holz und Stein haben sie gegeben den unmitteilbaren Namen: Gott.“

b) Ich antworte, daß ein Name in zweifacher Weise mittelbar ist: einmal im eigentlichen Sinne; dann in der Weise einer Ähnlichkeit. Im eigentlichen Sinne mittelbar ist ein Name, der dem Ganzen nach, was er

bezeichnet, vielen Dingen zukommen kann. In der Weise einer Ähnlichkeit ist er mittheilbar, insoweit das, was er bezeichnet, nicht sowohl dem Ganzen nach, sondern nur einer Eigenschaft gemäß, welche darin enthalten ist, mitgeteilt werden kann. So wird dieser Name „Löwe“ allem jenem Sein im eigentlichen Sinne beigelegt, worin die Natur „Löwe“ sich vorfindet; er wird uneigentlich, einer gewissen Ähnlichkeit zufolge, jeglichem Sein beigelegt, worin sich nur etwas, etwa eine Eigenschaft des Löwen, findet wie die Kühnheit oder die Stärke; dies ist die figurliche Anwendung des Namens „Löwe“.

Dabei muß nun erwogen werden, welche Art von Namen im eigentlichen Sinne mittheilbar sind. Und um das zu bestimmen, erinnere man sich, daß jegliche Form, welche von einem besonderen Einzelwesen, als vom suppositum, getragen als einzelne existiert, vielen Dingen gemeinsam ist, sei es in der Wirklichkeit sei es wenigstens in der Auffassung der Vernunft. So ist die menschliche Natur vielen Menschen gemeinsam in Wirklichkeit und zugleich nach der Auffassung der Vernunft; die Natur der Sonne aber ist nicht vielen gemeinsam in Wirklichkeit, jedoch kann sie von der Vernunft gedacht werden als in vielen existierend. Denn die Vernunft erkennt die Natur jeglicher Gattung, indem sie dieselbe vom einzelnen löst. Sonach sieht das Existieren in einem Suppositum oder als ein einziges Exemplar in der Wirklichkeit — und das Existieren in mehreren supposita oder in mehreren Exemplaren außerhalb des Verständnisses, welches die Vernunft von der allgemeinen Natur der Gattung hat; dieselbe sieht von einigem und mehrerem ab. Und es kann somit das Verständnis der Natur der Gattung ganz wohl bestehen mit mehreren Exemplaren derselben Gattung.

Aber anders verhält es sich mit dem, was im engsten Sinne Princip des besonderen Einzelsein ist; mit dem also, woher das einzelne es hat, ein einzelnes zu sein. Das ist der eigensten Natur nach vom anderen geschieden. Jeder Name, der da beigelegt wird, um ein einzelnes als etwas einzelnes zu bezeichnen, ist seiner Natur nach unmittheilbar, sowohl der Wirklichkeit als der Auffassung der Vernunft nach. Denn es kann gar nicht aufgefakt werden die Mehrzahl dieses einzelnen Individuums. Kein Name also, welcher zur Bezeichnung eines Individuums dient, ist mittheilbar im eigentlichen Sinne, sondern nur nach Maßgabe einer gewissen Ähnlichkeit; wie z. B. jemand Achilles genannt werden kann, weil er in der Tapferkeit dem Achilles ähnlich ist.

Jene Formen und Naturen nun, welche nicht durch ein ihnen fremdes Princip, wie den Stoff, Einzelsein erlangen, sondern in sich selber dieses Princip haben; die also dadurch zugleich als einzelne selbständige existieren, daß sie Formen oder Naturen sind, wie z. B. die reinen Geister, könnten nicht mittheilbar sein, weder der Wirklichkeit noch der Auffassung der Vernunft nach, wenn sie an und für sich selbst, soweit sie in sich selber sind, verstanden würden; oder höchstens nach Maßgabe einer Ähnlichkeit, wie dies über die Individuen bereits gesagt worden. Wir können jedoch solche rein einfache Formen und Naturen nicht verstehen, soweit sie in sich selber Sein haben, sondern fassen sie auf nach Weise der zusammengesetzten Dinge, deren Form und Natur im Stoffe sich vorfindet. Und deshalb geben wir ihnen entsprechende Namen, welche konkret eine Natur oder Form bezeichnen als eine im Stoffe existierende. Und somit ist, soweit allein es auf die Namen ankommt, unsere Weise sie beizulegen ganz dieselbe für

die Bezeichnung der Natur der zusammengesetzten Dinge und für die Bezeichnung der Natur jener einfachen, für sich ohne Stoff bestehenden Formen.

So also, da dieser Name „Gott“ beigelegt worden, um die göttliche Natur zu bezeichnen, diese aber thatsächlich mittelbar nicht ist, folgt notwendig daraus, daß dieser Name „Gott“ der Wirklichkeit nach, die er bezeichnet, mittelbar nicht ist. Das hindert aber keineswegs, daß, da dieser Name von der Natur Gottes kommt und die Natur oder Wesensform als solche immer als eine mittelbare gedacht werden kann, daß, sage ich, der Name „Gott“ in der Meinung der Menschen mittelbar sein kann; daß die Menschen mehrere sich denken können, welche die Natur Gottes haben; wie man sich mehrere Einzelegistenzen denken kann, welche die Natur der Sonne hätten, so daß mehrere Sonnen wären. Und so heißt es Gal. 6.: „Denen, die kraft ihrer Natur nicht Götter sind, dienet ihr,“ wozu die Glossa bemerkt: „Götter nicht der Natur nach, sondern in der Meinung der Menschen.“

Nichtsdestoweniger ist auch thatsächlich dieser Name „Gott“ mittelbar, nicht zwar nach dem Ganzen, was er bezeichnet; sondern nach Maßgabe einer gewissen Ähnlichkeit, so daß „Götter“ genannt werden, die an irgend etwas Göttlichem der Ähnlichkeit nach Anteil haben.

Wenn es jedoch einen Namen gäbe, der zur Bezeichnung Gottes diene; nicht von seiten der Natur oder Substanz Gottes, nicht also auf Grund der Vollkommenheiten, welche Gott anderem Sein mitteilt, sondern auf Grund der eigenen Subsistenz, jenes Principis also, wodurch Er dieses „einzelne Etwas“ ist und getrennt von allem dasteht; nicht von seiten der Ursächlichkeit sonach, sondern auf Grund seines abgeschlossenen Fürsichbestehens, so würde dieser Name, der von da her Gott beigelegt wäre, nach allen Seiten hin, auch was Ähnlichkeit betrifft, unmittelbar sein; wie dies vielleicht das Tetragrammaton der Juden war. Es wäre also dann ebenso als wenn ich jemand einen Namen gebe, einzig und allein insoweit er dieses Einzelwesen, z. B. Petrus, ist.

I. Die Natur Gottes ist nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mittelbar.

II. Dieser Name „Gott“ ist kein Eigename, wie Petrus, Achilles; denn er bezeichnet die göttliche Natur als eine, welche in Gott ist, obgleich Gott in Wirklichkeit seiner Natur nach weder allgemein noch im Sinne des Kreatürllichen einzeln ist.

Denn die Namen entsprechen nicht unmittelbar und direkt der wirklichen Seinsweise; sondern der uns eigenen Erkenntnisweise. Und doch ist der Name unmittelbar — das erkennen wir — wenn die uns zugängliche Wirklichkeit erwogen wird.

III. Diese Namen „gut“, „weise“ sind wohl Gott beigelegt von den Vollkommenheiten her, die von Gott ihren Ausgang haben in die Kreaturen; nicht aber sind sie beigelegt zur Bezeichnung der göttlichen Substanz, sondern der entsprechenden Vollkommenheiten selbst, wie diese unumschränkt in Gott sind. Und deshalb sind sie auch der Wirklichkeit nach vielem Sein mittelbar. Dieser Name „Gott“ aber ist beigelegt von der Gott allein eigentümlichen Thätigkeit her, welche wir beständig erfahren und er dient zur Bezeichnung der göttlichen Natur.

Behnter Artikel.

Der Name „Gott“ schließt in seiner Bezeichnung nur ein Verhältnis in sich ein zwischen Gott und den Geschöpfen.

a) Es scheint, mit dem Namen „Gott“ sei ganz dieselbe Bedeutung zu verbinden, mag er auf Grund der inneren Natur Gottes oder der Teilnahme an selbiger oder nach der Meinung der Menschen gebraucht werden. Denn:

I. Wo Verschiedenheit ist in der Bedeutung eines Wortes, da steht nicht die Behauptung schroff gegenüber der Verneinung; die Zwei- oder gar Vieldeutigkeit ist ja ein Hindernis für den Gegensatz. Der Katholik aber, der da sagt: das Gözenbild ist nicht Gott; steht im entschiedensten Gegensatz zum Heiden, der da sagt: Das Gözenbild ist Gott. Also auf beiden Seiten wird dem Namen „Gott“ die völlig gleiche Bedeutung beigelegt.

II. Gleichwie das Gözenbild nur der Meinung nach Gott ist und nicht in Wahrheit, so wird der sinnliche Genuß Glück genannt nach der Meinung und nicht in Wahrheit. Das Wort „Glück“ oder „Seligkeit“ ist also völlig gleichbedeutend, mag es nach der wahren Wirklichkeit oder nach der Meinung gebraucht sein. Also ist auch das Wort „Gott“ völlig gleichbedeutend in beiden Fällen.

III. Gleichbedeutend werden die Worte genannt, deren Inhalt als ein und derselbe aufgefaßt wird. Der Katholik aber spricht den Namen „Gott“ aus und versteht darunter etwas Allmächtiges, über Alles zu Bereyrendes. Und daselbe versteht darunter der Heide. Also völlig gleichen Inhalt hat das Wort für beide.

IV. Auf der anderen Seite: Was in der Vernunft ist, das stellt eine Ähnlichkeit dessen vor, was in den Dingen ist (I. Perih. c. 1.). Aber wenn ein Bild als „Tier“ bezeichnet und ein wirkliches Tier ebenso genannt wird; so ist da bloß der Name gemeinsam und die Bedeutung eine völlig ungleichartige. Also ist auch zwischen der Benennung des Gözenbildes und der des wirklichen Gottes nur einzig der Name gemeinsam; die Bedeutung ist eine durchaus ungleichartige.

V. Niemand kann bezeichnen, was er nicht irgendwie kennt. Der Heide aber kennt nicht den wahren Gott. Also wenn er sagt: Das Gözenbild ist Gott, so bezeichnet er nicht den wahren Gott. Denselben bezeichnet aber der Katholik, wenn er sagt, es sei nur ein Gott. Also ist die Bedeutung des Wortes „Gottes“ in allen solchen Fällen, wo es sich um Wahrheit oder eine vereinselte Meinung handelt, eine durch und durch ungleichartige, wo nur der Name ein und derselbe bleibt.

b) Ich antworte, das Wort „Gott“ werde in den drei angegebenen Fällen weder gleichbedeutend noch völlig ungleichartig in der Bedeutung, sondern „analogisch“ gebraucht. Das ist aus folgendem offenbar: Gleichbedeutenden Worten liegt ein und das selbe Wesen zu Grunde; sie haben völlig gleichen Inhalt, wie z. B. das Wort „Mensch“, wenn es von Petrus und Paulus gebraucht wird. Völlig ungleichartige Worte in ihrer Bedeutung haben einen gänzlich verschiedenen Inhalt; wie das Sternbild „Widder“ und das Tier „Widder“. In den Worten aber, welche unter Anwendung der Analogie gebraucht werden, ist es erfordert, daß das betreffende

Wort in einer bestimmten Bezeichnung aufgefaßt in die Begriffsbestimmung des nämlichen Wortes eintritt, insoweit dieses etwas Anderes bezeichnet; wie z. B. das „Sein“, welches von der Substanz ausgesagt wird, in die Begriffsbestimmung des „Seins“ eintritt, gemäß dem es von der hinzutretenden, von der Substanz getragenen Eigenschaft, vom „Zufälligen“, oder „Accidenz“ ausgesagt wird; und wie das vom tierischen Körper ausgesagte Gesunde mit zur Begriffsbestimmung gehört, welche das Gesunde im Urin und in der Medizin kennzeichnet. Denn vom Gesunden im tierischen Körper ist das Gesunde im Urin ein Zeichen; das in der Medizin eine Ursache. So geht es auch in der vorliegenden Frage. Denn dieser Name „Gott“, inwiefern er vom wahren Gotte gilt, ist ein Glied in der Begriffsbestimmung dessen, was vermitteltst Teilnahme oder Mitteilung Gott genannt wird und dessen, was nach der Meinung als Gott gilt. Im ersten Sinne wird Gott das genannt, was eine Ähnlichkeit hat mit dem wahren Gotte; im zweiten Sinne wird Gott genannt das, von dem einzelnen Menschen meinen, es sei der wahre Gott. So ist die Bedeutung des Namens „Gott“ eine verschiedene; aber die eine von ihnen wird begründet durch die Bezeichnung der anderen.

c) I. Die Vielsachheit in den Namen richtet sich nicht danach, wovon der Name ausgesagt wird; sondern nach dem, was er bezeichnen soll. Denn dieser Name „Mensch“, wovon auch immer er ausgesagt wird, ob wahr oder falsch, hat in jedem Falle immer dieselbe Art und Weise zu bezeichnen. Nur in dem Falle wäre eine Vielsachheit im Namen „Mensch“; wenn der eine damit einen Menschen bezeichnen wollte und der andere einen Stein oder sonst etwas Mensch nännte. Daher ist klar, daß der Katholik im offenen Gegensatz sich befindet zum Heiden, der da sagt: Dieses Götzenbild ist Gott. Denn beide wollen mit dem Worte „Gott“ dasselbe, nämlich den wahren Gott bezeichnen. Der Heide will nicht sagen, sein Götzenbild sei nur nach seiner Meinung Gott; er würde ja dann recht haben, da auch die Katholiken bisweilen sich des Ausdruckes so bedienen; wie z. B.: „Alle Götter der Heiden sind Teufel.“ (Ps. 95.)

II. Dieselbe Antwort gilt von II. und III. Auch da wird gesprochen von der Verschiedenheit in dem, von wo her ausgesagt wird; und nicht von der Verschiedenheit in der Bezeichnung, worauf es hier ankommt.

IV. Das gemalte und das wahre Tier werden keineswegs von einem Worte ganz ungleichartig in ihrem Inhalte bezeichnet, das etwa für beide nur den Klang gemeinsam hätte. Aristoteles nennt hier das „Analoge“ (vgl. oben) „equivof“; und gebraucht es so in einem weiteren Sinne. Auch das Sein, was man ja unter Analogie von der Substanz, der Accidenz, der Quantität, Relation u. s. w. gebraucht, wird manchmal als ein „Aquivolum“ angesehen.

V. Die Natur Gottes kennt weder der Katholik noch der Heide. Beide aber kennen Ihn irgendwie als über Alles hervorragende Ursache. Und demgemäß kann der Heide so gut wie der Katholik das Wort „Gott“ in derselben Bezeichnung brauchen. Wer aber Gott in keinerlei Weise kennt, der kann Ihn auch nicht nennen; oder er würde eben nur Worte sagen, ohne eine Bedeutung damit zu verbinden.

Erster Artikel.

Dieser Name „Der da ist“ bezeichnet am eigensten Gott.

a) Das scheint dem über den Namen „Gott“ Gesagten entgegen zu sein. Denn:

I. Der Name „Gott“ ist unmitteilbar. Der Name „Der da ist“ aber ist dies nicht. Also ist der letztere nicht am eigensten Gott entsprechend.

II. Dionysius sagt (de div. nom. c. 3.): „Daß man Gott den Guten nennt, das ist im hervorragendsten Grade die Offenbarung alles dessen, was von Gott ausgeht.“ Dies aber kommt am meisten Gott zu, daß Er das Princip aller Dinge ist. Also der Name „gut“ ist Ihm am meisten eigen.

III. Gott wird genannt gemäß der Beziehung zu den Kreaturen; denn Er wird von uns nur vermittelt der Kreaturen genannt. Aber der Name „Der da ist“ birgt keine Beziehung zu den Kreaturen in sich. Also ist derselbe nicht am meisten Gott eigen.

Auf der anderen Seite antwortet der Herr Exod. 3, 15. auf die Frage des Moses: „Und wenn sie mich fragen, wie ist sein Name; was soll ich ihnen sagen? So sollst Du ihnen sagen: Der da ist, hat mich zu euch gesandt.“ Also ist dies der am meisten Gott eigene Name.

b) Ich antworte, daß der Name „Der da ist“ am besten dem Sein Gottes entspricht. Dies geht aus drei Gründen hervor:

1. Dieser Name bezeichnet nicht eine reine Natur oder Form, sondern das Sein selber. Da aber das tatsächliche Sein gerade das Wesen Gottes ist, und da dies nichts Anderem zukommt, so ist es offenbar, daß unter allen anderen Namen dieser: „Der da ist“ am eigensten von Gott gilt.

2. Alle anderen Namen bezeichnen bloß etwas in Gott oder sie fügen zu dem göttlichen Sein, um dessen Verständnis zu erleichtern, etwas, freilich nur nach der Auffassung der Vernunft, hinzu; und scheinen so eine Bestimmung gewissermaßen auszudrücken, welche zum göttlichen Sein tritt. Unsere Vernunft aber kann auf dem irdischen Pilgerwege Gott nicht erkennen, soweit Er an sich ist; sondern in welcher Weise auch immer sie über Gott bestimmt, es mangelt in ihrer Weise zu erkennen und sich auszudrücken immer etwas im Vergleiche zu dem, was Gott an und für sich ist. Je umfassender somit und unbeschränkter die Ausdrucksweise ist, desto mehr ist sie dem Sein Gottes entsprechend. Deshalb sagt Damascenus (l. de fido orth. c. 12.): „Der vorzüglichste und hauptsächlichste Name unter allen jenen, die Gott gegeben werden, ist: Der da ist. Denn er drückt das Sein aus, welches Gott in aller Fülle in sich enthält gewissermaßen wie ein unermessliches und in nichts beschränktes Meer der Substanz.“ Durch jeden anderen Namen wird eine gewisse Seite der göttlichen Substanz ausgedrückt. Dieser Name „Der da ist“ aber richtet sich auf keine einzelne Vollkommenheit des Seins Gottes, sondern ist von sich aus offen für alle insgefamt; und deshalb bezeichnet derselbe ein unendliches Meer der inneren Substanz.

3. Dieser Name brückt das Sein in der Gegenwart aus und dies kommt am allermeisten Gott zu, für den keine Vergangenheit und keine Zukunft besteht, wie Augustin sagt (5. de Trin. c. 2.).

e) I. Der Name „Der da ist“ eignet sich mehr für Gott, wenn darauf Rücksicht genommen wird, wovon er hergenommen ist, nämlich vom

Sein; und darauf, was er in seiner Bezeichnung einschließt. Der Name „Gott“ eignet sich mehr, wenn berücksichtigt wird, wozu er Gott beigelegt ist, nämlich, um seine Natur zu bezeichnen. Das „Tetragrammaton“ eignet sich in noch höherem Grade mit Rücksicht darauf, daß es die Unmittelbarkeit Gottes, jenes Moment gerade, das da Gott abschließt von allem anderen und zu einem Einzelwesen macht, ausdrücken soll.

II. „Gut“ kommt am meisten Gott zu, insofern Er Ursache ist; aber nicht in ausschließender Weise. Denn das absolute Sein wird dem Charakter der verursachenden Kraft vorausgesetzt.

III. Nicht alle Namen brauchen die Beziehung zu den Kreaturen in ihrer Bezeichnung einzuschließen. Vielmehr genügt es, daß sie Gott beigelegt sind auf Grund von Vollkommenheiten, die von Gott ausgegangen sind und auf die Kreaturen sich erstrecken. Unter diesen Vollkommenheiten aber ist die erste: das Sein; und von ihr wird der Name genommen: „Der da ist.“

zwölfter Artikel.

Über Gott kann Affirmatives behauptet werden.

a) Dagegen sagt Dionysius:

I. „Wahr ist, was deshalb von Gott behauptet wird, damit von Ihm etwas entfernt oder geleugnet werde; etwas Affirmatives von Ihm zu behaupten, ist unzulänglich.“ (De cael. hier. c. 2.)

II. Boetius schreibt im selben Sinne (de Trin.): „Die einfache, für sich bestehende Form kann nicht Subjekt sein.“ Gott aber ist im höchsten Grade einfach. Also kann Er nicht in dem Sinne Subjekt sein, daß von Ihm etwas Positives behauptet wird.

III. Jegliches Verständnis, welches seinen Gegenstand anders auffaßt, wie er ist, muß als ein falsches bezeichnet werden. Gott aber hat ein Sein ohne irgend welche Zusammensetzung; die Vernunft dagegen kann nur mittels der Zusammensetzung etwas positiv behaupten. Also scheint über Gott keinerlei positiver Satz gebildet werden zu können.

Auf der anderen Seite kann der Glaube nichts Falsches vorstellen. Derselbe stellt aber Sätze vor, welche von Gott etwas Positives behaupten, wie daß Er dreieinig, allmächtig ist. Also können affirmative Sätze über Gott im wahrhaft eigensten Sinne gebildet werden.

b) Ich antworte, daß letzteres der Fall ist. Zu besserer Klarstellung dieser Behauptung möge berücksichtigt werden, daß in jeglichem affirmativen Satze, der wahr sein soll, das Prädikat und das Subjekt in irgend welcher Weise ein und dasselbe bezeichnen müssen, soweit es auf das wirkliche Sein ankommt, und Verschiedenes, soweit es die Auffassung der Vernunft betrifft. Und das ist offenbar, sowohl bei Sätzen, in welchen vom Subjekt eine Eigenschaft, ein Zustand oder im allgemeinen etwas Zufälliges ausgesagt wird, als auch bei jenen, in welchen das vom Subjekte Ausgesagte dessen inneres Wesen betrifft. So ist z. B. der einzelne Mensch und das Weiße ein und dasselbe in der Wirklichkeit. Es unterscheidet sich aber der „Mensch“ vom „Weißen“ der Auffassung der Vernunft nach; denn anders wird der Mensch begrifflich bestimmt und anders das Weiße. Und ähnlich verhält es sich, wenn ich sage: Der Mensch ist ein sinnbegabtes Wesen. Denn jenes selbe, was „Mensch“ ist, ist der Thatfächlichkeit nach auch das „Sinnbegabte“.

Im selben einzelnen Menschen ist nämlich sowohl die sinnliche Natur vorhanden, die er mit dem Tiere gemein hat; als auch die vernünftige, auf Grund deren er „Mensch“ genannt wird. Somit ist auch hier das „Einzeln“ ein und dasselbe, welches als Suppositum das Prädikat und zugleich das Subjekt trägt; verschieden aber sind die Seiten, nach denen hin die Vernunft ihre Auffassung bildet.

Und selbst in Sätzen, in welchen ein und dasselbe von sich selber ausgesagt wird, findet sich dies in gewisser Weise. Denn die Vernunft nimmt dann das Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird, vom Suppositum, dem Träger und Princip des Einzelseins, her; und von der Natur der Form oder im besonderen des Wesens, was vom Suppositum getragen wird, nimmt sie das Prädikat, was ausgesagt wird. Damit also ist das Prädikat immer auf seiten der Form, das Subjekt auf seiten des einzelnen Trägers der Form, des suppositum.

Dieser Verschiedenheit sonach, welche in der Auffassung der Vernunft begründet ist, entspricht die Mehrzahl von Prädikat und Subjekt; die Identität aber im wirklichen Sein wird ausgedrückt durch die Zusammensetzung selber, welche die Vernunft macht. Gott nun ist die reinste Identität im wirklichen Sein, denn Er ist durchaus einer und einfach. Unsere Vernunft aber erkennt Ihn auf Grund verschiedener Auffassungen, da sie Ihn nicht schauen kann, soweit Er an sich Sein ist.

Obgleich nun die Vernunft vermittelt verschiedener Auffassungen Gott erkennt, so erkennt sie doch, daß diesen verschiedenen Auffassungen immer ganz und gar ein und dasselbe in der Wirklichkeit entspricht. Jene Mehrzahl also, welche dem Standpunkte der menschlichen Vernunft entspricht, wird dargestellt durch die Mehrzahl im Subjekt und Prädikat; und jene Einreihigkeit stellt die Vernunft dar durch die Zusammensetzung, durch das Bindewort „ist“.

I. Die Stelle bei Dionysius ist dahin zu erklären, daß kein Name mit Gottes Natur verträglich ist gemäß der Art und Weise, wie er bezeichnet; nicht gemäß dem, was er bezeichnet. (Art. 3.)

II. Unsere Vernunft kann einfache, für sich bestehende Formen nicht erkennen, insoweit dieselben in sich selbst Sein haben. Nur nach der Art und Weise, wie sie das Zusammengesetzte versteht, kann sie zum Verständnisse dieser einfachen Seinsformen gelangen. Und daher faßt sie eine solche einfache Form anstatt des Subjektes auf; und teilt ihr etwas zu, was die Stelle des Prädikates vertritt.

III. Der dritte Einwurf ist zweideutig, je nachdem das „anders“ ausgesagt wird. Soll der betreffende Satz besagen: Wer da mit seiner Vernunft auffaßt, daß die Sache anders sei als sie ist, der saßt falsch auf; — so ist dies richtig; paßt aber nicht hierher. Denn unsere Vernunft faßt, indem sie über Gott einen positiven Satz zusammensetzt, nicht auf, daß Gott zusammengesetzt sei, sondern sie erkennt dadurch eben, daß Gott durchaus einer und einfach ist. Wird aber mit dem Satze gesagt, daß es unserer Vernunft ihrer Seinsweise gemäß eigen ist, anders vorzugehen, nämlich vermittelt der Zusammensetzung, wie das einfache Sein Gottes in sich ist oder wie Gott erkennt, so ist der Satz, wie er im Einwurfe steht, falsch; die Verschiedenheit zwischen dem Vorgehen der Vernunft und zwischen der Art und Weise wie die Dinge in der That Sein haben hat nicht zur Folge, daß sie das wirkliche Sein der Dinge nicht als das erkennt, was es ist. Denn unsere Vernunft erkennt die unter ihr stehenden stofflichen Dinge nach ihrer,

der Vernunft, stofflosen Weise. Damit erkennt sie aber nicht, daß die Dinge stofflos sind, sondern vielmehr, daß sie ihrer Natur nach durchaus vom Stoffe getragen werden. Und ähnlich erkennt sie das über ihr stehende einfache Sein vermittelt der Zusammensetzung. Nicht aber erkennt sie, daß dieses Sein zusammengesetzt ist.

Vierzehntes Kapitel.

Das Wissen Gottes.

Überleitung.

„Wie Pfeile sind sie, in der Hand des Mächtigen; selig der Mann, der sein Verlangen anfällt aus ihnen.“ (Ps. 126.)

Wahrlich selig, wer da anfällt das Verlangen seiner Natur, seiner unsterblichen Seele, mit jener Kraft allein, welche vom Allmächtigen stammt! Selig, wer in den Kreaturen, die Gott ihm zum Gebrauche gegeben, ebenso viele feurige Pfeile verehrt, welche die Liebe des Allmächtigen ihm sendet! Selig, wer die Trübsale des Lebens, die Prüfungen auf der irdischen Pilgerfahrt, nicht mit Unmut annimmt und mit Unzufriedenheit trägt, sondern auch in ihnen helleuchtende Pfeile sieht, die wunderbarerweise nicht allein ausgehen von der Hand des Allmächtigen, sondern auch wieder zu Ihm zurückleiten oder vielmehr, wie der Psalmist treffend andeutet, mit all ihrer Liebeskraft nur immer „in der Hand des Mächtigen“ bleiben; sind wir doch immerdar und leben wir in Gott!

Die „Theologie“ will „Gott“ vor allem die Ehre geben. Thomas hat in den ersten zehn Kapiteln gezeigt, wie die Kreaturen erklären, was Gott nicht sei. Er hat im elften, zwölften und dreizehnten Kapitel dargethan, wie die Kreatur vermittelt der Vernunft alles verschiedenartige Sein einigen, zur Kenntnis Gottes benützen und gemäß ihrer Kenntnis Gott preisen, also zu Gott zurückkehren kann. Jetzt fängt Thomas an zu zeigen, wie unergründliche Vollkommenheiten Gott besitzet, um nicht nur die allgemeine Substanz und die Vermögen dem Geschöpfe zu gewähren, sondern um auch selber unmittelbar die Vernunft und den freien Willen zu leiten, die Erkenntnis- und Willensakte in erster Linie zu wirken und vermittelt dessen all seine Kreatur zu Sich, zu seiner Liebe, zu seiner Verherrlichung heranzuziehen. Denn eben die Verherrlichung Gottes ist das Beste, das Ziel der Kreatur selber.

Lange hat sich Thomas aufgehalten bei der Erklärung der Namen Gottes. Wie vielleicht in keiner Untersuchung hat er nach allen Seiten hin geprüft. Er konnte sich gleichsam gar nicht von dem wunderbaren Schauspiel trennen, daß hier aus der Tiefe, mitten vom Stoffe her, inmitten von allerlei Unvollkommenheiten und Mangel so mannigfach der Preis Gottes ertönt und zu Gott emporsteigt. Thomas gefiel sich darin, immer wieder zu betonen, daß gerade die Unvollkommenheit der Kreatur, ihr

Mangel, ihr Nichts am lauteſten die Herrlichkeit der alles ſpendenden Liebe Gottes mitten in der Vernunft verkünden. In Gott ſind alle Vollkommenheiten dem Weſen nach, durchaus geeint und nichts iſt am geſchaffenen Sein vollkommen; nichts überhaupt iſt in dieſem, was nicht aus der Vollkommenheit Gottes flöſſe; und eben danach benennen wir Ihn.

Iſt die Kreatur? Das kommt rein von Gott. Lebt ſie? Das iſt nur der Fall kraft der Mittheilung von Gott. Wirkt ſie? Erkennt ſie? Will ſie mit Freiheit? Nur das iſt die Kreatur, nur das wirkt ſie, nur das gehört ihr ſelbſtändig, was und ſoweit Gott es in ihr bewirkt durch ſeine Gegenwart. Das iſt der Inhalt des letzten Kapitels und in tauſend Wendungen lehrt er immer von neuem wieder. Die Kreatur benennt Gott, je nachdem ſie ihre eigene Unvollkommenheit ſich recht vergegenwärtigt und als den Urſprung aller ihrer Vorzüge Gott ſieht.

Es giebt kein Geſetz von ſeiten Gottes, welches als Hindernis der Freiheit des Geſchöpfes gegenüberſtände; ſondern vielmehr „ſelig der Mann, den Du erzieheſt, o Herr, und den Du belehrſt über Dein Geſetz.“

Es giebt kein freies Wirken, was im Einwirken Gottes ein Hindernis finden könnte; wohl aber ſingt der Pſalmiſt: „Herr, im Lichte Deines Antliques werden ſie wandeln; und in Deinem Namen werden ſie frohlocken den ganzen Tag; und erhöht werden ſie werden in Deiner Gerechtigkeit; — denn Dir gehört alle Ehre und aller Ruhmesglanz ihrer Kraft und in Deinem Ratſchluffe wird ihr Herz erhöht werden.“

Auf Grund des göttlichen Geſetzes gerade ſowie eben auf Grund der barmherzigen Einwirkung Gottes in das Herz, wird dieſes frei und weit: „Und beobachten werde ich Dein Geſetz ohne Unterbrechung und in Ewigkeit: Und ich werde dann mit Freude und Frohlocken wandeln auf weiter Flur, denn ich habe geforſcht nach Deinen Geboten.“

Dieſen Weg wandelt Thomas; und er führt ihn nicht, wie Manche fürchten, ins „dornenreiche Dickicht“, wo der Fuß ſich in den Dornen der Widerprüfche wundtut und wo das Herz verrottet in der Dürre des Zweifels. Nein; dieſer Weg führt ihn immer näher der allſeitigen Fülle und immer näher deshalb zur Theilnahme an unermeßlichem Troſte.

Unſere Armut iſt glorreich; wenn ſie vor den Schöpfer tritt mit der Sehnuſucht, bereichert zu werden. Unſere Not iſt glanzvoll; wenn ſie vor der Urvollkommenheit erſcheint, um da zu ſchöpfen. Unſer Nichts wird Sein, unſer leeres Vermögen Vollendung, unſer Tod Leben; wenn wir unſere Arme der ewigen Liebe entgegenſtreden. Deshalb ſehen wir in den Pſalmen ſo wunderbar gemiſcht die Schilderung der eigenen Hilflosigkeiſt mit dem Jubel über die Herrlichkeit Gottes. „Arm und elend bin ich; — der Herr hat mich aufgenommen.“ „Gott, mein Gott, blicke auf mich; — warum haſt Du mich verlaſſen“ ſo beginnt es in Pſ. 21. und: „Bei Dir ſei mein Preis in der großen Verſammlung der Heiligen; meine Wünſche werde ich offenbaren vor Deinem Antlique. Die Armen werden eſſen und werden ſatt werden und den Herrn werden preiſen, die Ihn ſuchen. Leben werden ihre Herzen in Ewigkeit. Dem Herrn gehört die Herrſchaft, Er gebietet über die Völker;“ ſo heißt es am Ende, denn „meine Seele wird Ihn loben und meine Werke ſollen Ihm dienen!“

Und ſo miſcht ſich in jedem Pſalme das Rufen nach Hilfe mit der Freude an Gott; die Furcht und Flucht vor ſich ſelber mit der heiligen Furcht vor Gott; die Armut der Erde mit dem Reichthum des Himmels.

Sichtbar iſt dieſes Verhältniß hervorgetreten im Erlöſer. Nicht ſo gerade

seine leibliche Armut, nicht der Spott und Hohn, den Er erduldet, nicht seine Schmerzen haben uns erlöst; nein, sein Tod: nämlich die persönlich gewordene Hilflosigkeit der Kreatur. Und täglich tritt uns dies vor Augen im geheimnisvollsten Opfer, wo der Tod des Herrn den Mittelpunkt bildet. Täglich tritt uns die glorreiche Armut der Kreatur vor Gott entgegen in den Sakramenten, deren äußere Gestalten so niedrig sind und deren inneres Walten so ungemessen mächtig. Täglich hören wir es vieltausendfach entgegenklingen, was der heilige Paulus schreibt: „Nicht daß wir fähig wären, etwas zu denken, als ob wir für uns allein dafür genügten; nein, all unser Genügen ist in Gott.“ „Wer unterscheidet dich, Mensch; wenn es nicht Gott ist.“ Gott muß in uns wirken, wenn und insofern wir wirken sollen. Das ist die Ehre der vernünftigen Natur. „Es bewegt mich,“ so Augustin, „sagst du, daß jener zu Grunde geht und jener nicht; es bewegt, wie es nur immer einen Menschen bewegen kann. Willst du die Wahrheit wissen; auch mich bewegt dies, weil ich Mensch bin. Wenn du aber Mensch bist und ich bin Mensch; so höre: O Mensch; wer bist du, daß du mit Gott rechest. Wenn das Tier sprechen könnte und sagen: Warum hast du aus mir ein Tier und aus jenem einen Menschen gemacht; würdest du nicht mit Recht zornig werden und rufen: O Tier, was willst du mit Gott rechten? Und du zwar bist ein Mensch, aber vor Gott hast du nicht mehr Recht wie ein Tier; o, daß du nur vor Ihm wie ein Tier wärest, ein Lamm seiner Weide.“ (De verb. Dom. sermo 11, cap. 4.)

Hören wir nun, wie Thomas diese neue Art Vollkommenheiten Gottes schildert, welche Ihn in der Leitung und im Einwirken auf die Thätigkeit der vernünftigen Kreatur bestimmen; von welchen Gott uns mittheilt, damit wir Ihm darin ähnlich werden. Unsere Hoffnung und unser Vertrauen auf einen so unendlich vollkommenen Gott wird in uns vermehrt werden und wir werden fühlen, wie der Psalmist recht hat, der da sagt: „Wie Pfeile in der Hand des gewaltigen Gottes: Selig der Mann, der aus ihnen sein Verlangen anfüllt.“

Text des heiligen Thomas.

Wir handeln jetzt von der Thätigkeit Gottes, nachdem das Nötige über seine Substanz gesagt worden ist. Und zwar wird zuerst von jenem Wirken gehandelt werden, welches im Wirkenden bleibt, also vom Wissen und vom Wollen. Darauf werden wir von jenem anderen Wirken sprechen, das zum Gegenstande die äußeren (geschaffenen) Dinge hat, also von der Macht Gottes, dem Princip dieser Art von Thätigkeit. Da aber das Wissen gewissermaßen Leben ist, wird nach dem göttlichen Wissen das Leben Gottes behandelt. Und weil das Wissen zum Gegenstande das Wahre hat, gilt es, auch von der Wahrheit und vom Falschen zu sprechen. Und endlich, da alles Erkennen im Erkennenden ist und die maßgebenden Seinsgründe der Dinge, insofern sie in Gott sind, „Ideen“ heißen, so folgt unmittelbar auf die Untersuchung über das Wissen Gottes jene von den göttlichen Ideen.

(Anmerkung. Wir verweisen für alle eingehenden Erklärungen der Ausdrücke des heiligen Thomas und für die Anwendung seiner diesbezüglichen Lehre auf den Molinismus und die verschiedenen Arten des Pantheismus hier auf das Specialwort: „Das Wissen Gottes“, welches bei G. J. Manz in vier Abteilungen vor kurzem erschienen ist.)

Erster Artikel.

In Gott ist Wissenschaft.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein, da

I. Wissenschaft ein Zustand ist, der in der Mitte steht zwischen dem reinen Vermögen der Vernunft, wie ein solches auch im kleinen Kinde ist, und zwischen dem Akte des Wissens, wonach jemand seine in ihm bestehende Wissenschaft lebendig macht. Ein solcher Zustand aber kommt Gott nicht zu. Also ist in Ihm keine Wissenschaft.

II. Ferner: Was verursacht ist, findet sich nicht in Gott. Was aber den Gegenstand der Wissenschaft bildet, ist verursacht; denn es sind dies die durch regelrechte Schlussfolge aus den allgemeinen Principien geschöpften Wahrheiten. Also ist Wissenschaft nicht in Gott.

III. Jede Wissenschaft erstreckt sich auf das Allgemeine oder auf das Besondere. In Gott aber ist weder ein Allgemeines noch ein Besonderes. (Kap. 3, Art. 5.) Also ist in Ihm keine Wissenschaft.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (Röm. 11.): „O Erhabenheit der Reichthümer der Weisheit und Wissenschaft Gottes.“

b) Ich antworte, Gott besitzt das Wissen in seiner höchsten Vollendung. Um davon sich klar zu überzeugen, ist zu erwägen, daß die Wesen, welche etwas zu erkennen vermögen, von den anderen, denen das nicht möglich ist, in folgendem Punkte sich unterscheiden. Die letzteren nämlich haben nur ihre eigene Substanz, während das erkenntnisfähige Wesen dazu berufen ist, auch die Substanz eines anderen Dinges in sich zu haben, denn die Substanz oder Natur des Erkannten ist im Erkennenden. Daraus geht hervor, daß die Natur jener Wesen, welche aller Erkenntnis bar sind, mehr eingeschränkt oder beengt ist; die Natur der erkenntnisfähigen Wesen aber eine größere Weite hat und sich auf vieles richtet; weshalb Aristoteles sagt, die Seele sei gewissermaßen alles. Nun liegt aber der Grund des Beschränktheits der Substanz im Stoffe. Deshalb hatten wir schon früher gesagt, daß die Substanzen sich insoweit den Grenzen oder Schranken entziehen und der Unendlichkeit nahelkommen, inwieweit sie vom Stoffe losgelöst sind. Demnach ist im allgemeinen die Losgelöstheit vom Stoffe für ein Ding der maßgebende Grund von dessen Erkenntnisfähigkeit und nach dem Grade solcher Stofflosigkeit richtet sich der Grad der Erkenntnisfähigkeit. So sind z. B. die Pflanzen gar nicht des Erkennens fähig, weil sie ganz an den Stoff gebunden sind. Der Sinn aber kann etwas erkennen, weil er Bilder der äußeren Dinge ohne deren subjektiven Stoff in sich aufzunehmen vermag; und die Vernunft kann dies in noch höherem Grade, weil sie in höherem Grade vom Stoffe getrennt und völlig ihrer Natur nach unvermischt ist. Gott aber ist im schlechthin höchsten Grade stofflos und deshalb steht Er auch auf der schlechthin höchsten Stufe des Wissens.

c) I. Die Vollkommenheiten, welche von Gott in die Kreaturen ausfließen, sind in unendlich höherer Weise in Gottes Sein. (Kap. 6, Art. 4.) Also muß bei jedem Namen, der von einem geschöpflichen Vorzuge hergenommen wird, um Gott beigelegt zu werden, die unvollkommene Seinsweise entfernt werden, welche dieser Vorzug in den Kreaturen besitzt. Und demnach ist die Wissenschaft in Gott keine zum Wesen hinzutretende Eigenschaft oder

ein dementsprechender Zustand, sondern sie ist Substanz und reinste Thatsächlichkeit.

II. Vorzüge, welche in den Kreaturen als vielfache und voneinander getrennte existieren, sind in Gott Einheit und Einfachheit. Der Mensch hat nun unter verschiedenen Gesichtspunkten verschiedenartige Kenntnisse. Denn soweit er die allgemeinen Principien auffaßt, hat er „Verständnis“. Soweit es die durch Schlußfolge aus den Principien hervorgehenden, zuverlässig gekannten Sätze anbelangt, hat der Mensch „Wissenschaft“. „Weisheit“ wird es genannt, wenn er seine Kenntnisse auf die höchste Ursache in dem betreffenden Seinskreise zurückführen kann; und Klugheit oder Gabe des Rats, soweit er sein eigenes Wirken zweckgemäß einzurichten vermag. Diese verschiedenartigen Kenntnisse sind aber insgesamt in Gott einfachste Einheit, wie dies in Artikel 7 erklärt werden wird. Also kann das eine und einfache Wissen Gottes mit allen diesen Namen bezeichnet werden; so freilich, daß von allen diesen Namen, sollen sie anders von Gott gelten, entfernt werde, was Unvollkommenes in ihrer Bezeichnung sie begleitet; und beibehalten werde, was Vollkommenes sie ausdrücken. Demgemäß heißt es bei Job (12, 13.): „Bei Ihm ist Weisheit und Stärke, und Er hat Rat und Verständnis.“

III. Das Gewußte ist im Wissenden gemäß der Seinsweise des Wissenden. Und da sonach die Seinsweise der göttlichen Wissenschaft höher ist wie die der Kreatur; deshalb richtet sich die Aussage, die über Gott gemacht wird, rücksichtlich der Wissenschaft nicht nach der Weise der kreatürlichen Wissenschaft und ist demnach weder eine allgemeine noch eine besondere, weder Zustand noch Vermögen noch ähnliches dergleichen.

Zweiter Artikel.

Gott versteht Sich selber.

a) Gegen diese Behauptung spricht zuvörderst eine Stelle aus dem lib. de causis:

I. „Jeder Wissende, der da weiß sein Wesen, kehrt in vollständiger Rückkehr zurück zu seinem Wesen.“ Gott aber geht aus seinem Wesen gar nicht heraus. Also kann Er auch nicht dahin zurückkehren. Und so kommt es Ihm nicht zu, sein Wesen zu wissen.

II. „Verstehen ist eine Art Empfangen oder Leiden und Bewegtwerden,“ heißt es bei Aristoteles (de anima lib. 3.); die Wissenschaft zudem ist ein Ähnlichwerden mit dem Gewußten und das Gewußte ist die Vollendung des Wissenden. Nichts aber wird bewegt oder empfängt oder wird vollendet von sich selber; und wie Hilarius (III. de Trin.) sagt, „ist nichts sich selber ähnlich.“ Also ist keine Wissenschaft von sich selber in Gott.

III. Wir sind Gott am meisten ähnlich gemäß der Vernunft, wie Augustin erklärt (15. de Trin. c. 1.; 6. super Gen. ad litt. c. 12.); „der Geist trägt das Bild Gottes.“ Unsere Vernunft aber erkennt sich nicht selber außer vermittelt und im Maßstabe dessen, daß sie Anderes erkennt. Also Gott erkennt sich nicht, außer etwa dadurch, daß Er anderes erkennt.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 2, 11.: „Was Gottes ist, weiß niemand als der Geist Gottes.“

b) Ich antworte, Gott erkennt Sich durch Sich selbst. Um das zu

veranschaulichen, muß erwogen werden, daß bei jener Thätigkeit wohl, die sich nach außen richtet, also außen ihren Zweck und ihr nächstes Ziel findet, der Gegenstand auch außen besteht, wie z. B. der Gegenstand der Thätigkeit des Schreiners der außerhalb des Arbeitenden befindliche Stuhl ist; bei allem Wirken aber, welches sich innerhalb des Wirkenden oder Handelnden vollzieht, ist der Gegenstand der einzelnen Wirksamkeit auch innerhalb dessen, der da thätig ist und in demselben Maße ist ein eigentliches Wirken oder Thätigsein vorhanden, in welchem der Gegenstand innerhalb des wirkenden Seins sich vorfindet. Deshalb hat Aristoteles recht, zu sagen, das thatsächlich von den Sinnen Wahrgenommene sei der Sinn selber, insofern dieser thatsächlich wahrnimmt; und ebenso sei das vernünftig Erkannte die erkennende Vernunft selber. Denn aus keinem anderen Grunde erkennen wir sei es mit den Sinnen sei es mit der Vernunft, als weil das geistige oder sinnliche Bild die Vernunft oder den Sinn innerlich bethätigt. Nur in dem Sinne also ist das sinnliche oder geistige Erkennen verschieden vom erkennbaren Gegenstande, als auf der einen Seite das erkennende Vermögen und auf der anderen das Sein des erkannten Gegenstandes weiterer Entwicklung fähig, d. h. in potentia ist. Gott aber ist keinerlei Entwicklung zugänglich, in Ihm ist kein Schatten von Potentialität; also muß in Ihm das Erkannte und das Erkennende nach allen Richtungen hin ein und dasselbe sein. Das geht nämlich soweit, daß Gott 1. niemals ohne die bethätigende, eine bestimmte Form gebende Idee sein kann, wie dies bei unserer Vernunft der Fall ist, wenn sie z. B. im Schlafe nur verstehen kann, thatsächlich aber nicht versteht; 2. daß bei Ihm diese Idee nicht im geringsten verschieden ist von der Substanz seiner Vernunft, wie dies von uns gilt, sobald wir thatsächlich verstehen; daß 3. die bethätigende Idee das substantielle Sein der erkennenden Vernunft durchaus selber ist; das Gott also auf diese Weise Sich ganz und gar und einzig und allein durch Sich selber erkennt.

c) 1. Zurückkehren zu seinem inneren Wesen will nichts anderes besagen als daß die Sache nicht in etwas anderem ihr Fremden, wie z. B. im Stoffe, sondern kraft ihres eigenen Wesens für sich selbständig bestehe. Denn es breitet sich die Wesensform, wie z. B. die Menschennatur, über den Stoff gleichsam aus, wenn sie demselben das bestimmte Sein verleiht und ihn dadurch vollendet. Insofern aber diese Form in sich selber Sein besitzt, kehrt sie zu sich zurück. Die sinnlichen Fähigkeiten also, die da nur kraft eines stofflichen Organs thätig sind und ihrem innersten Wesen nach dieses betreffende Organ erfordern, erkennen sich nicht selbst; wie das aus der Betrachtung der einzelnen Sinne sich ergibt. Die vernünftigen Fähigkeiten haben jedoch eigenes, selbständiges Sein und erkennen deshalb sich selbst. Deshalb wird somit in genannten Buche gesagt „wer sein Wesen lennt, kehrt zu seinem Wesen zurück.“ Fürsichbestehen aber kommt im höchsten Grade Gott zu. Er also ist, um diese Redeweise zu gebrauchen, im höchsten Grade „zurückkehrend zu seinem Wesen,“ indem Er Sich selbst durch und durch erkennt.

II. Empfangen oder leiden und bewegt werden unter einer bethätigenden Ursache hat, wenn es vom vernünftigen Verstehen ausgesagt wird, nicht dieselbe Bedeutung, als wenn es vom Stofflichen gilt. Denn Verstehen oder Einssehen ist an und für sich nicht die Thätigkeit des an sich Unvollkommenen, was von außen her maßgebend bestimmt wird; sondern die des Vollkommenen, das in seiner Thätigkeit in sich bleibt. Daß aber die Vernunft vollendet wird vom Wissenswerten und selbem ähnlich wird,

das kommt jener Vernunft zu, die ihrer Seinsweise nach bisweilen nur im Zustande des reinen Vermögens ist und demnach bisweilen nur verstehen kann; die sonach nicht die Thätigkeit des Verstehens von Natur zugleich mit diesem Können hat. Denn nicht als thatsächlich verstehende Vernunft ist sie vom Gegenstande, vom Wissenswerten, verschieden; sondern weil sie an sich nur vermögend ist, zu verstehen und erst durch die bestimmende innere Erkenntnisform, durch die Idee, dem Gegenstande ähnlich werden muß. Diese letztere ist eben die Ähnlichkeit mit dem Wissenswerten und vollendet das Vermögen in der nämlichen Weise, wie die bestimmende Wesensform im Vermögen außen im Dinge dieses vollendet. Die göttliche Vernunft aber ist nimmermehr im Zustande des Vermögens; und so wird sie durch den Gegenstand des Wissens nicht vollendet und nicht ihm ähnlich gemacht; sondern sie ist ihre eigene Vollendung und ihr Verstehen oder Wissen selber.

III. Unser Vernunftvermögen hat von Natur keine einzelne bestimmte Erkenntnisthätigkeit, sondern ist vielmehr reines Vermögen im Bereiche des Erkennens; etwa wie der Urstoff an sich nur Vermögen hat für irgend ein bestimmtes Sein im Bereiche der Natur und erst vermittelt der Wesensform thatsächliches Sein erhält. Die menschliche Vernunft kann deshalb nur demgemäß vernünftig thätig sein als sie bestimmt und bethätigt wird durch die Erkenntnisform oder durch die Idee eines Dinges. Und in dieser Weise versteht sie sich selber sowie sie Anderes versteht. Denn offenbar erkennt sie ihr eigenes Verstehen dadurch, daß sie das Wissenswerte versteht und sie erkennt so vermittelt der Thätigkeit ihr eigenes Vermögen. Gott aber ist nicht wie ein Vermögen im Bereiche des Seins oder im Bereiche des Erkennens; sondern wie reinste Thätigkeit. Also erkennt Er durch keine Ihm fremde Erkenntnisform und gemäß keiner; sondern Er versteht Sich selber durch Sich selber.

Dritter Artikel.

Gott begreift voll erschöpfend Sich selber.

a) Gott scheint Sich nicht vollständig zu begreifen. Denn:

I. Augustin sagt (lib. 83. quaest. qu. 14.): „Was sich begreift, ist für sich beendet und begrenzt.“ Gott aber ist allseitig unbegrenzt. Also begreift Er Sich nicht.

II. Wird dagegen eingewendet, daß Gott wohl im Verhältnisse zu uns unendlich sei, nicht aber sich selbst gegenüber; so wird geltend gemacht, daß mit mehr Wahrheit etwas Sein hat, insofern es bei Gott Sein hat, als insofern es bei uns ist. Wenn also Sich selbst gegenüber Gott begrenzt ist, bei uns aber unbegrenzt; so wird Er mit mehr Wahrheit begrenzt sein als Er unbegrenzt ist. Das ist aber falsch. Also ist auch falsch, daß Gott sich erschöpfend begreift.

Auf der anderen Seite sagt Augustin l. c.: „Wer sich selber erkennt, der begreift sich auch.“ Gott aber erkennt Sich. Also begreift Er Sich auch.

b) Ich antworte, daß Gott Sich selber vollkommen begreift. Das erhellt aus folgendem. In dem Falle wird etwas ganz und gar begriffen, wenn alles daran erkannt wird, was erkennbar ist, und man somit bis an das Ende der Erkenntnis, soweit dieser Gegenstand reicht, gelangt. Das geschieht z. B., wenn ein beweisbarer Satz mit Gewißheit erkannt wird und

nicht bloß aus Wahrscheinlichkeitsgründen. Nun ist es aber offenbar, daß Gott Sich selber so vollkommen erkennt, wie Er vollkommen erkennbar ist; denn jegliches Ding ist erkennbar in derselben Weise, wie es thatsächliches Sein besitzt. Nichts wird nämlich erkannt, insoweit es im Zustande der Möglichkeit ist, sondern weil und insofern es thatsächliche Wirklichkeit hat, wie dies im IX. Metaph. gezeigt wird. Soweit aber reicht die Erkenntnisthraft Gottes, wie weit sein Sein Thatsächlichkeit hat; denn gerade deshalb ist in Gott Erkenntnis, weil Er frei und völlig getrennt ist nicht nur von jeglichem Stoffe, sondern auch von allem Vermögen und sonach ohne jede Entwicklungsfähigkeit besteht. Daher ist es offenbar, daß Gott Sich selbst soweit erkennt als Er erkennbar ist; und somit begreift Er Sich vollkommen.

c) I. Wenn „Begreifen“ im wörtlichen Sinne genommen wird, so bedeutet es etwas, was noch ein anderes Sein in sich hat und dieses umschließt; wie meine Hand den Stein z. B. umgreift. Und in diesem Sinne muß alles was be- und umgriffen wird, begrenzt sein. So aber wird es nicht von Gott ausgesagt, daß seine Vernunft etwa ein anderes Sein sei, wie Er selbst; und daß sie so Ihn habe und umschließe. Solche Nebeweisen sind in der Weise zu verstehen, daß von Gott das Unvollkommene darin entfernt wird. Denn sowie von Gott gesagt wird, Er sei in Sich selbst, weil Er von nichts außerhalb Seiner selbst zusammengehalten wird, so wird Er von Sich selbst voll und ganz begriffen, weil an Ihm nichts ist, was Ihm verborgen sei. „Das Ganze wird im Anschauen begriffen, wenn es so geschaut wird, daß nichts von ihm dem Schauenden verborgen ist“ sagt Augustin (ad Paul. ep. 112. c. 9.).

II. „Gott ist Sich gegenüber begrenzt;“ das ist nach einem gewissen Verhältnisse zu verstehen. Denn ähnlich wie sich etwas Begrenztes zur geschöpflichen Vernunft verhält, indem es über die Grenzen der letzteren im Erkennen nicht hinausgeht; — so verhält sich Gott zu seiner Vernunft, indem nichts in Ihm über das Erkennen der Vernunft hinausgeht und so noch weiter Erkennbares übrig bliebe.

Nicht aber in dem Sinne wird Gott Sich selbst gegenüber begrenzt genannt, als ob Er selbst verstehe, Er sei begrenzt.

Vierter Artikel.

Die Substanz Gottes ist sein Verstehen.

a) Dies scheint nicht der Fall sein zu können. Denn:

I. Verstehen ist eine gewisse Thätigkeit. Thätigsein aber bedeutet etwas, was vom thätigen Sein ausgeht; und dies tritt bei der Substanz nie ein. Von ihr geht vielmehr etwas aus, als daß sie innerhalb des Seins im Dinge von etwas ausginge, da sie ja allem, was im Dinge ist, zu Grunde liegt. Also Verstehen ist in Gott nicht dasselbe wie die Substanz.

II. Wenn jemand versteht, daß er verstehe, das bedeutet nicht, etwas verstehen, was an erster, leitender Stelle Gegenstand des Verstehens und so Grund wäre für das übrige Verstehen. Es ist dies vielmehr etwas Nebensächliches, was dem an erster Stelle Verstandenen folgt oder es begleitet und auf das hauptsächlich Verstandene sich gründet. Wenn also Gott sein eigenes Verstehen ist, so wird dies so sein als wenn wir erkannten,

daß wir verstehen. Und so wird das Verstehen Gottes nichts Großes, Maßgebendes sein.

III. Jegliches Verstehen schließt ein, daß etwas verstanden wird. Wenn also Gott in der Weise Sich selbst versteht, daß Er nichts Anderes ist als eben dieses Verstehen, so versteht Er eben, daß Er versteht und dieses Verstehen, daß Er versteht, wird sich wieder darauf richten, daß Er eben versteht und so bis ins Endlose. Das Verstehen Gottes ist also nicht seine Substanz.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. c. 7.): „Das ist für Gott Sein, was da ist weise sein.“ Weise sein aber ist eben nichts anderes als Verstehen. Also Gottes Verstehen ist sein Sein und da dieses Sein seine Substanz ist, so ist das göttliche Verstehen die göttliche Substanz.

b) Ich antworte, daß ganz notwendigerweise das Erkennen Gottes seine eigene Substanz ist. Denn vorausgesetzt das tatsächliche Erkennen Gottes wäre verschieden, so müßte nach XI. Metaph. etwas anderes sein die Thätigkeit und die Vollendung der göttlichen Substanz und etwas anderes diese Substanz selber; vielmehr verhielte sich letztere zum tatsächlichen Erkennen, wie die Potenz zum Akt, wie ein Vermögen zu seiner Entwicklung und Vervollkommnung. Das aber ist ganz und gar unmöglich. Denn Erkennen ist die Vollendung und die Thätigkeit des Erkennenden. Das ist aber so zu verstehen. Wie nämlich oben hervorgehoben worden, ist der Akt des Erkennens nicht nach außen gerichtet, als ob er etwas Außerliches be-thätigte oder vollendete, wie etwa der Meißel den Marmor, sondern bleibt innerhalb des Erkennenden als dessen eigenste Thätigkeit und Vollendung, gleichwie das Wirklichsein die Vollendung des Existierenden ist. Wie nämlich das wirkliche Sein der Existenz zur inneren Wesensform entsprechend hinzu-tritt; die Pflanze z. B. ganz wirkliche Pflanze in der Existenz wird und nicht das mindeste andere; so verhält sich auch das tatsächliche Erkennen zur inneren Erkenntnisform oder zu dem inneren Erkenntnisgrunde, zur Idee. In Gott aber ist die innere Wesensform nichts anderes als sein Wirklichsein; und diese innere Wesensform ist zugleich, wie bereits erwiesen, für Gott der bestimmende Erkenntnisgrund, die *specios intelligibilis*, also folgt mit Notwendigkeit, daß das Sein Gottes sein tatsächliches Erkennen ist.

Somit ist klar, daß in Gott 1. die erkennende Vernunft; 2. der erkannte Gegenstand; 3. der innerlich bestimmende Erkenntnisgrund; 4. das tatsächliche Erkennen selbst durchaus ein und dasselbe sind; und daß die Thatsache, daß Gott erkennend ist, nimmermehr eine Vielheit in Gott bedingt.

c) I. Verstehen oder Erkennen ist eine Thätigkeit, welche im Wirken den bleibt. Von einem Ausgehen ist da von vornherein keine Rede.

II. Wenn jenes Verstehen aufgefaßt wird, was bloß von einem Vermögen ausgeht, also nicht für sich selbständig dasteht; so versteht man nichts Großes, wie z. B. wenn es sich um unser Verstehen handelt. Und deshalb besteht hier keine Ähnlichkeit, da Gottes Verstehen für sich bestehend, da es reine Selbständigkeit ist.

III. Demnach ist auch das Verstehen Gottes, weil es eben durchaus für sich bestehendes unabhängiges Sein ist, nicht das Verstehen von etwas Anderem; sondern es ist nur es selbst und damit ist ein endloses Vorgehen ausgeschlossen.

Fünfter Artikel.

Gott erkennt Anderes als Er selbst ist.

a) Gegen diese Annahme sprechen die Worte Augustins:

I. „Nichts schaut Gott, was außerhalb Seiner selbst wäre“ (lib. 83. quæst. qu. 46.). Was aber etwas Anderes ist, wie Gott, das ist außerhalb des göttlichen Seins. Also schaut Er nichts Anderes als was sein göttliches Sein ist.

II. Das Erkannte ist die Vollendung des Erkennenden. Erkennt also Gott Anderes, als Er selbst ist, so würde Er nicht in Sich vollendet sein.

III. Die bestimmte Gattung des Erkenntnisaktes hängt vom erkannten Gegenstande ab. Sonach wird auch das Erkennen selber um so erhabener sein, je erhabener der Gegenstand desselben ist. Gott aber ist dem Sein nach sein Erkennen. Also erhält Gott, falls Er etwas Anderes erkennt als Er ist, die Gattung seines Seins von außen; was unmöglich ist. Also versteht Er nichts Anderes, als Sich selbst.

Auf der anderen Seite heißt es Hebr. 4.: „Alles ist klar und nackt vor seinen Augen.“

b) Ich antworte, daß notwendigerweise Gott anderes Sein erkennt als Er selber ist. Offenbar nämlich erkennt Er in vollkommener Weise Sich selbst; sonst wäre sein Sein nicht vollkommen, da ja in Ihm eben Erkennen Sein ist. Wenn aber etwas in ganz vollkommener Weise erkannt wird, so ist damit notwendig verbunden, daß auch die darin enthaltene Kraft erkannt wird. Die Kraft irgend welchen Dinges aber kann nicht vollkommen erkannt werden, wenn nicht das klar aufgefaßt wird, worauf dieselbe sich erstreckt oder was sie verursacht. Deshalb muß somit offenbar Gott alles Andere, was nicht Er selbst ist, erkennen; denn seine göttliche verursachende Kraft erstreckt sich schlechthin auf alles, da Er die erste Ursache alles dessen ist, was Sein hat. Das wird nun noch klarer, wenn jemand hinzunimmt, daß das Sein der ersten wirkenden Ursache, nämlich Gottes, sein Erkennen ist. Welche Wirkungen demnach auch immer in Gott, wie in der ersten wirkenden Ursache vorher existieren, sie müssen in Ihm sein Erkennen sein und alles muß in Ihm bestehen, als Erkennbares, wie z. B. alles im Menschen nach der Art und Weise des menschlichen Seins erscheint. Denn was in einem Anderen ist, das ist daselbst vorhanden nach der Seinsstufe jenes Seins, in welchem es ist.

Um aber zu bestimmen, von welcher Beschaffenheit jene Kenntnis in Gott ist, vermöge deren Er Anderes erkennt, muß erwogen werden, daß in doppelter Weise etwas erkannt wird: einmal wie es in sich selbst ist und dann gemäß dem Sein, welches es in einem Anderen hat. In sich selbst wird es erkannt, wenn es vermittelt des eigenen Gattungsbegriffes erfaßt wird, insofern dieser die Richtschnur und das Maß des entsprechenden einzelnen Seins ergiebt und nichts anderes; gleichwie wenn das Auge den Menschen direkt vermittelt der menschlichen Gestalt sieht. Im anderen aber wird etwas gesehen, wenn es vermittelt dessen, worin es enthalten ist, gesehen wird, wie der Teil vermittelt des Ganzen; oder wie der Mensch im Spiegel

gesehen wird vermittelt des Spiegels oder wie auch immer es gesehen mag, daß etwas im anderen gesehen wird.

So muß also gesagt werden, Gott erkennt Sich selbst in und vermittelt Sich selbst; weil sein eigenes Wesen der Formalgrund für die Erkenntnis Seiner selbst ist. Anderes aber als Er selbst ist, erkennt Er nicht in diesem Anderen oder vermittelt dieses Anderen, sondern in Sich, soweit sein Wesen die Ähnlichkeit alles dessen in sich enthält, was nicht Er selbst ist.

c) I. Das Wort Augustins ist nicht dahin zu verstehen, daß Gott nichts anschaute, was außerhalb wäre; sondern dahin, daß Er die Dinge, welche außerhalb seines Seins sind, nur in Sich selbst als die Wirkung schaut, wie dies eben auseinandergesetzt worden ist.

II. Das Erkante ist die Vollendung des Erkennenden; nicht insoweit das Erkante in seiner Substanz außen besteht, sondern insoweit es als Erkenntnisform, als Idee, innerhalb des Erkennenden ist. Der Stein nämlich ist seiner Substanz nach nicht in der Seele, sondern gemäß der Erkenntnisform, gemäß der vom einzelnen losgelösten Idee. Die Dinge aber, welche außerhalb des göttlichen Seins sind, werden von Gott erkannt, insoweit Gottes Wesen die Ideen und Formen derselben in sich enthält, wie dies eben gesagt worden. Also nichts Anderes ist die Vollendung der göttlichen Vernunft wie das göttliche Wesen selber.

III. Das tatsächliche Erkennen erhält nicht seine bestimmte Gattung durch das was im Anderen verstanden wird, sondern durch das an erster leitender Stelle Erkante, in welchem und kraft dessen das Andere verstanden wird. Insofern nämlich ist der Gegenstand der formale maßgebende Grund und die Richtschnur des Erkennens, insoweit die entsprechende Erkenntnisform im Innern der Vernunft das Princip der vernünftigen Thätigkeit ist. Denn jegliche Thätigkeit erhält ihre bestimmte Gattung von dem, was das Princip der Thätigkeit ist, wie die Erwärmung von der Wärme. Durch jene Erkenntnisform also wird die vernünftige Thätigkeit einer gewissen Gattung zugeteilt, welche in der Vernunft macht, daß diese tatsächlich versteht. Und das ist die Erkenntnisform des an erster leitender Stelle Verstandenen, auf Grund dessen nämlich Anderes verstanden wird. Dies ist aber in Gott sein Wesen, in welchem alle geschaffenen Formen als in ihrem Princip eingeschlossen sind. Also erhält Gott oder sein Versehen durch nichts anderes seine bestimmte Gattung, als durch das eigene Wesen.

Sechster Artikel.

Gott erkennt Anderes als Er selbst ist nach dessen eigenstem Sein.

a) Gegen diese Behauptung läßt sich geltend machen:

I. Gott erkennt Anderes als Er selber ist, insoweit es von Ihm herührt. Alle anderen Dinge aber, die von Ihm herkommen, sind so in Ihm, wie in der ersten und allgemeinen Ursache. Da nun dieser Weise gemäß sie erkennen nichts anderes heißt als sie im allgemeinen, ihrem allgemeinen Sein nach erkennen und nicht nach dem Sein, worin sich das eine vom anderen und Alles von Gott unterscheidet, so kennt Gott die Dinge nur im allgemeinen; inwieweit sie nämlich einfach und überhaupt sind; nicht aber insoweit sie dies oder jenes sind.

II. Das Wesen der Kreatur ist ebensoweit entfernt vom Wesen Gottes,

wie das Wesen Gottes von dem der Kreatur. Vermittelt des Wesens der Kreatur aber kann nicht erkannt werden das Wesen Gottes; also auch nicht durch das Wesen Gottes das der Kreatur. Und da nun Gott nichts erkennt außer auf Grund seines Wesens, so kann Gott die Kreatur nicht gemäß dem ihr eigentümlichen Wesen erkennen; d. h. Er erkennt sie nur im allgemeinen.

III. Gott kann nicht die Dinge nach deren eigenem Seinsgrunde erkennen. Denn Er erkennt nur vermittelt seines Wesens; das göttliche Wesen aber ist nicht das eigene Wesen vieler und verschiedener Dinge. Also erkennt Er nur im allgemeinen, daß sie sind.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (Hebr. 4, 12.): „Das Wort Gottes bringt vor bis zum Unterschiede zwischen Geist und Seele; bis zur Geschiedenheit, welche die Nerven und Muskeln vom Marke trennt; Er unterscheidet die Gedanken des Herzens und die sie leitenden Absichten; keine Kreatur ist unsichtbar vor seinen Augen.“ Danach kennt also Gott die Kreaturen, soweit sie voneinander unterschieden sind, d. h. nach ihrem eigensten Sein.

b) Ich antworte, daß in diesem Punkte manche geirrt haben, die da behaupteten, Gott erkenne anderes Sein, als Er selber ist, nur im allgemeinen, nur insoweit nämlich, als diese Dinge ebenfalls Sein haben. Gleichwie nämlich das Feuer, falls es sich selbst erkannte als Quelle der Wärme, dann auch die Natur der Wärme wüßte und alle anderen Dinge, insoweit sie warm sind; so soll Gott, insofern Er sich als das Princip des Seins erkennt, auch die Natur des Seins und alle anderen Dinge erkennen, insoweit sie eben nur im allgemeinen sind. Doch so kann sich die Sache nicht verhalten. Denn etwas nur im Allgemeinen erkennen und nicht insoweit jedes Ding ein besonderes Sein für sich hat und von den anderen unterschieden ist, das heißt dasselbe in unvollkommener Weise erkennen. Deshalb fängt auch unsere Vernunft, die aus dem Zustande eines reinen Vermögens zum tatsächlichen Erkennen gelangt, in ihrer Kenntnis vom allgemeinen an und erkennt zuerst in unklarer Weise, nämlich nur was den Dingen gemeinsam ist, wie z. B. daß etwas ist oder sich bewegt u. s. w.; und erst nach und nach bringt sie durch bis zur Kenntnis alles dessen, wodurch der Erkenntnisgegenstand ein besonderes, vom anderen unterschiedenes Sein hat; denn unsere Vernunft schreitet vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voran. Würde also Gott ebenso nur im allgemeinen die Dinge erkennen, nämlich daß sie alle nur einfach sind, so wäre sein Wissen nicht ein allseitig vollkommenes und folgerichtig wäre auch sein Sein nicht vollkommen, was alles gegen das bereits Dargestehane verstößt.

Gott also muß die anderen Dinge, die nicht Er selbst sind, erkennen, insofern sie ein besonderes, von allem anderen geschiedenes Sein haben und nicht bloß gemäß dem, was allem gemeinschaftlich ist. Und damit nun diese Wahrheit recht klar werde, muß erwähnt werden, wie einige, die da zeigen wollten, daß Gott vermittelt der Einheit, nämlich vermittelt ein und derselben species intelligibilis vieles erkennt, sich mehrfacher Beispiele bedienen: wie etwa daß, wenn der Mittelpunkt eines Kreises sich selbst erkannte, derselbe auch alle Linien erkennen würde, deren Ausgangspunkt er ist; oder wenn das Licht sich selbst erkennen würde, ihm auch alle Farben bekannt sein müßten.

Diese Beispiele jedoch sind wohl mit Rücksicht auf einen Punkt ähnlich, denn sie gehen aus von der allumfassenden Ursächlichkeit. Darin aber sind sie mangelhaft, daß von jenem allgemeinen Princip, welches sie erwähnen, die Vielheit und Verschiedenheit nicht verursacht wird, soweit es auf die

Berufung dessen ankommt, worin das eine vom anderen sich unterscheidet. Sie berücksichtigen nur die Frage nach der Ursache dessen, was dem einen wie dem anderen gemeinschaftlich ist. Denn die Verschiedenheit zwischen den Farben rührt nicht vom Lichte allein her, sondern hat ihren Grund in der verschiedenen Beschaffenheit des beleuchteten Gegenstandes; und ähnlich hängt die Verschiedenheit der Linien von ihrer verschiedenen Lage ab und nicht allein vom Mittelpunkte. Und da her rührt es, daß eine solche Vielheit und Verschiedenheit nicht erkannt werden kann in ihrem Princip gemäß dem, was das eine zum Unterschiede vom anderen Eigenes hat, sondern allein gemäß dem, was dem einen mit dem anderen gemeinsam ist. In Gott aber ist dies nicht so. Denn was auch immer ein Geschöpf an Vollkommenheit besitzt, das alles ist von vornherein vor allem Geschöpflichen in Gott; und Gott schließt es in Sich ein in unendlich hervorragender Weise. Nun muß aber nicht nur das, was den Kreaturen gemeinsam ist, als Vollkommenheit betrachtet werden, sondern auch das, worin sich die eine von der anderen unterscheidet; wie z. B. erkennen, leben und dgl., wodurch die nicht erkennenden und nicht lebenden Seinsarten, von denen sich unterscheiden, die da leben und erkennen. Und so ist ganz ohne Ausnahme jede Seinsform, der gemäß irgend welche beliebige Sache ihre Eigenart hat und ein von anderem unterscheidendes besonderes Sein besitzt, als etwas Vollkommenes anzusehen. In dieser Weise also existieren alle Dinge, ehe sie ihr eigenes subjektives Sein haben, von vornherein in Gott nicht nur gemäß jenen Vollkommenheiten, welche ihnen gemeinsam sind, sondern auch gemäß jenen anderen, in denen sich das eine vom anderen scheidet.

Und da nun Gott alles Vollkommene in Sich enthält, so steht das Wesen Gottes in Beziehung zu den Wesenheiten aller Dinge nicht etwa wie das allgemeine zum Besonderen, wie z. B. die Gattungsort „Mensch“ zum einzelnen besonderen Menschen, oder wie die Einheit zu den verschiedenen Zahlen und der Mittelpunkt zu den Linien; sondern wie die vollkommene Thätigkeit zur unvollkommenen, wie wenn ich sagen wollte, wie der Begriff „Mensch“ zum Begriffe „Tier“ oder wie die Sechszahl als eine vollkommene Zahl zu den unvollkommeneren, die in ihr enthalten sind. Es ist aber ganz offenbar, daß die vollkommene Thätigkeit das Mittel ist für die Erkenntnis der minder vollkommenen und zwar nicht nur dafür daß letztere im allgemeinen also in dem, was ihnen gemeinsam ist, erkannt werden, sondern auch im besonderen, in dem, was sie unterscheidet von anderen, im Abstände nämlich von der vollkommenen; wer da die Natur der Sechszahl kennt, der weiß ja auch den besonderen Charakter der Dreizahl. Da also in dieser Weise das Wesen Gottes Alles in sich besitzt, was auch immer Vollkommenes im Wesen eines jeden von Ihm verschiedenen Dinges sich vorfindet und noch bei weitem mehr, so kann Gott in sich selber alle Dinge nach ihrem besonderen Sein, durch welches sie sich voneinander und von Gott unterscheiden, erkennen. Denn die eigene besondere Natur eines jeden Seins wird danach bemessen, in welchem Grade und in welcher Art und Weise es an der göttlichen Vollkommenheit teilnimmt. Gott aber würde nicht in vollkommener Weise Sich selbst erkennen, wenn er nicht jede Art und Weise wüßte, in welcher andere Dinge an seiner Vollendung Anteil nehmen können. Zudem würde Er auch nicht die Natur des Seins in aller Vollkommenheit durchdringen, wenn Er nicht wüßte, in wie vielfach gearteter Weise etwas sein kann. Daher ist es ganz klar, daß Gott alle Dinge erkennt, ein jedes nach seinem besonderen Sein, wodurch es sich unterscheidet von anderen.

c) I. Etwas so kennen wie es im Erkennenden ist, das hat einen zweifachen Sinn. Erstens: daß es gekannt ist nach dem Sein, das es im Erkennenden hat. Und so ist es falsch. Das Auge z. B. kennt den Stein nicht nach dem Sein, das der Stein im Auge hat. Es sieht nicht das im Auge befindliche Lichtbild des Steines, sondern es erkennt nach ihm dem Sein, das selbiger außen hat. Und wenn auch die Vernunft den Stein zugleich erkennen kann als Idee, nach dem Sein nämlich, das er in der Vernunft hat, so ist doch damit zugleich vorausgesetzt, daß sie zuvörderst und direkt den Stein kennt nach dem Sein, welches er außen an sich hat. Zweitens: Wird das „wie“ im Erkennenden aber auf den Erkennenden selber bezogen, so ist der Satz richtig. Denn je vollkommener der Gegenstand vermittelt der Erkenntnisform oder der Idee die Vernunft bethätigt und durchdringt, desto vollkommener wird selbiger erkannt.

So ist also zu sagen: Gott erkennt die Dinge nicht nur nach dem Sein, das sie in Ihm haben; sondern dadurch selber, daß Er in Sich selbst die Dinge zusammenhält, erkennt er sie in deren eigener Natur und zwar desto vollkommener je vollkommener sie in Ihm sind.

II. Das Wesen der Kreatur steht im nämlichen Verhältnisse zum Schöpfer wie das Unvollkommene zum Vollendeten. Durch das Unvollkommene kann aber nicht das Vollendete erkannt werden.

III. Das Nämliche kann nicht auf der gleichen Seinsstufe den formalen Seinsgrund für dem Wesen nach Verschiedenes bilden. Gottes Wesen aber ist erhaben über die Seinsstufe aller Kreatur. Also kann Er angesehen werden als der eigenste Seinsgrund für jede Kreatur, insoweit in verschiedener Weise die verschiedenen Kreaturen seine Vollkommenheiten nachahmend mehr oder minder ausdrücken.

Siebenter Artikel.

Gottes Wissenschaft erkennt nicht das eine aus dem anderen.

a) Das Gegenteil scheint richtig zu sein: Denn

I. Aristoteles sagt (2 Top. cap. 4.): „Solange die Wissenschaft Zustand bleibt in der Vernunft, kann vieles verstanden werden; wird aber der Erkenntnisakt einmal wirklich gesetzt und demgemäß der Zustand gleichsam lebendig gemacht, so kann man tatsächlich nur eines erkennen.“ Gottes Wissen aber ist kein Zustand, sondern Thatsächlichkeit. Also kann Er nicht vieles zugleich erkennen; Er kann nicht Sich und das Andere zugleich erfassen, sondern muß von der Kenntnis des einen zur Kenntnis des anderen gelangen.

II. Die Wirkung aus der Ursache erkennen ist der Wissenschaft eigen, insoweit sie das eine aus dem anderen schließt, diskursiv ist. Gott aber erkennt alles andere durch Sich selber, wie die Wirkung aus der Ursache. Also ist seine Wissenschaft eine diskursive.

III. Gott erkennt jede Kreatur in vollkommenerer Weise als wir. Wir aber erkennen in den geschaffenen Ursachen deren Wirkungen und gelangen so von der Kenntnis der Ursachen zur Kenntnis des Verursachten. Also ist es ähnlich in Gott.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (15. de Trin. cap. 14.): „Gott sieht nicht bald dies bald jenes im einzelnen und besonderen; sondern alles sieht er zugleich.“

b) Im göttlichen Wissen ist keinerlei Aufeinanderfolge. Das erhellt so. In unserem Wissen nämlich ist eine doppelte Art discursus. Einmal gemäß der einfachen Aufeinanderfolge, wenn wir z. B., nachdem wir etwas verstanden haben, uns dazu wenden, etwas anderes zu verstehen. Dann gemäß der Ursächlichkeit, wie wenn wir z. B. von Principien ausgehen und auf diesem Wege zu bestimmten Schlüssen gelangen. Die erste Art der Aufeinanderfolge oder des discursus ist bei Gott keinesfalls statthaft. Denn was wir unter vielen Erkenntnisgegenständen in dem Falle eines nach dem anderen verstehen, wenn ein jedes für sich genommen wird, das verstehen wir alles zugleich, wenn wir es in einem zusammengefaßt sehen; wie z. B. wenn wir die Teile im Ganzen schauen oder verschiedene Dinge zusammen im Spiegel. Gott aber sieht alles in dem einen, was Er selbst ist. Also ist keine Aufeinanderfolge in dem, was Er versteht, sondern alle Dinge sind seinem Schauen zugleich gegenwärtig. Aber auch die zweite Art des discursus kann Gott nicht zugeschrieben werden. Denn erstens setzt diese Art Aufeinanderfolge die erste voraus; denn die da ausgehen von Principien und vordringen bis zu Schlüssen, haben nicht beides zugleich vor sich. Dann aber ist diese Art discursus für Gott nicht geziemend, weil jener, der sich seiner bedient, vom bekannten zum unbekanntem vorgeht. Daher ist es ganz offenbar, daß, wenn der erste Teil, das Princip, gekannt wird, der zweite Teil, der Schluß, als terminus noch nicht gekannt ist und daß somit dieses zweite nicht sowohl im ersten erkannt wird, sondern aus dem ersten heraus und infolge der Kenntnis des ersten. Der Schlusspunkt aber dieser Art von discursus besteht darin, daß das zweite, die conclusio, im ersten gesehen wird, wenn nämlich die Wirkungen auf ihre Ursachen zurückgeführt sind; — und dann hört der discursus auf. Da nun also Gott, was Er wirkt, in Sich selbst sieht wie in der Ursache, so ist unmöglich seine Kenntnis eine diskursive.

c) I. Eines ist das göttliche Erkennen allerdinge: das alleinige Verstehen seines eigenen Seins, seiner selbst. Vieles kann jedoch verstanden werden in dem einen; wie eben auseinandergesetzt worden.

II. Gott erkennt nicht die Wirkungen kraft der Kenntnis, die Er von der Ursache hat; sondern Er erkennt sie in der Ursache.

III. Die Wirkungen der geschaffenen Ursachen sieht Gott wohl in diesen Ursachen weit besser wie wir; aber die Kenntnis der Wirkungen wird bei Ihm nicht verursacht durch die Kenntnis der Ursachen, wie bei uns.

Achter Artikel.

Die Wissenschaft Gottes ist die Ursache der Dinge.

a) Gegen diese Behauptung sind die Worte des Origenes:

I. „Nicht deshalb wird etwas sein, weil Gott weiß, es werde sein; sondern Gott weiß es, bevor es geschieht, weil es zukünftig ist“ (super epist. ad Rom. quos vocavit, hos et..).

II. Ist die hinreichende Ursache da, so folgt auch die Wirkung. Gottes Wissen ist aber ewig. Sollte es also die Ursache der Dinge sein, so wären diese von Ewigkeit.

III. „Der Gegenstand des Wissens, das Wissenswerte, ist früher als das Wissen und ist sein Maß;“ heißt es bei Aristoteles (metaph. 12.) Was

also nachher ist und gemessen, das ist das Wissen. Demgemäß kann das Wissen nicht die Ursache vom Gegenstande des Wissens, also vorher sein, sondern der Wissensgegenstand wird vielmehr vom Wissen als bereits bestehend vorausgesetzt.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (15 de Trin. 13): „Alle Kreaturen insgesamt, die stofflosen wie die stofflichen, weiß Gott nicht, weil sie sind; sondern sie sind, weil Gott sie weiß.“

b) Ich antworte, daß das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist. Denn das göttliche Wissen verhält sich gerade so zu allen geschöpflichen Dingen, wie das Wissen des Künstlers zu den entsprechenden Kunstwerken. Das letztere aber ist die Ursache der Kunstwerke deshalb, weil der Künstler vermittelt seiner Vernunft wirkt. Darum muß die in der Vernunft befindliche Erkenntnisform, die Idee, ebenso das Princip der Thätigkeit sein, wie die Wärme das Princip der Erwärmung ist.

Dabei ist jedoch zu erwägen, daß die reine innere Seinsform, insoweit sie innerhalb dessen bleibt, dem sie das Sein verleiht, nicht gleichbedeutend damit ist, daß sie ein Princip der Thätigkeit bildet, sondern ein solches Princip erst insoweit wird, als sie zur Wirkung hinneigt; und in ähnlicher Weise bedeutet die Idee als Form des Erkennens nicht ein Princip des Thätigseins, soweit diese Idee im Erkenntnisvermögen sich findet; sondern vielmehr erst dann, wenn sie mit der Hinneigung zur Wirkung verbunden ist; diese Hinneigung aber geht vom Willen aus. Denn da die bestimmende Erkenntnisform von sich aus gleichmäßig auf Schwarz und weiß, kurz und lang, schwer und leicht, d. h. ohne Unterschied auf die Glieder eines Gegenstandes gerichtet ist, denn ein und dieselbe Wissenschaft umfaßt den ganzen Gegenstand und nicht bloß ein Glied desselben, so würde keine Wirkung entstehen, weder schwarzes gewirkt werden noch weißes, weder langes noch kurzes u., wenn nicht der Wille zu etwas bestimmte.

Es ist aber ganz offenbar, daß Gott durch seine Vernunft die Dinge verursacht, da Erkennen in Ihm Sein ist; und deshalb ist es notwendig, daß sein Wissen die Ursache der Dinge ist, je nachdem es den Willen mit sich verbunden hält. Und das ist der Grund, weshalb das Wissen Gottes, insofern es die Ursache der Dinge ist, genannt zu werden pflegt das Wissen, welches billigt, (*scientia approbationis*).

c) I. Origenes spricht mit Rücksicht auf jenes Wissen, dem es nicht zukommt, verursachend zu sein außer in Verbindung mit dem göttlichen Willen. Übrigens ist sein Ausdruck zu verstehen von der bloßen Folge. Wenn nämlich etwas zukünftig ist, dann folgt aus dieser Gewißheit, daß Gott es gewußt hat; die zukünftigen Dinge verursachen aber es nicht, daß Gott sie kennt.

II. Die Wissenschaft Gottes ist Ursache der Dinge gemäß dem, wie diese in der Wissenschaft Gottes sind. Sie sind aber nicht darin als solche, die von Ewigkeit her existieren sollten; Gott weiß sie nicht als von Ewigkeit existierende. Also sind die Kreaturen nicht deshalb ewig, weil das Wissen Gottes ewig ist.

III. Die Dinge der Natur sind das Maß unseres Wissens, welches von denselben als seinem Gegenstande abhängt. Aber diese Dinge der Natur selbst sind gemessen und verursacht durch das Wissen Gottes. So steht das Haus z. B. gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Wissen des Künstlers, von dem es verursacht worden, und dem Wissen jener, die von ihm, vom Bestande des Hauses her, ihre Kenntnis desselben ableiten.

Neunter Artikel.

Gott hat auch Kenntniss dessen, was nicht ist.

a) Gott kann nur wissen, was Sein hat. Denn:

I. Das Wissen hat zum Gegenstand nur das Wahre. „Wahr“ aber und „Sein“ ist dem Wirklichen nach ein und dasselbe. Also Gegenstand des göttlichen Wissens ist nur was Sein hat.

II. Wissen beruht auf Ähnlichkeit zwischen dem Gegenstande und dem Wissenden. Nicht-Sein hat aber keine Ähnlichkeit mit Gott, der reines Sein ist. Was also nicht ist, kann nicht gewußt werden von Gott.

III. Die Wissenschaft Gottes ist die Ursache des Gewußten. Das Nicht-Sein hat aber keine Ursache. Also ist es nicht gewußt von Gott.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (Röm. 4, 17.) von Gott: „Der da ruft, was nicht ist ebenso wie das, was ist.“

b) Ich antworte, daß Gott alles weiß, was auch immer ist und wie auch immer es sein mag. Nichts steht aber im Wege, daß alles jenes, was nicht einfach Sein hat, von dem also nicht ohne weiteres und ohne Umschweife ausgesagt werden kann: es ist; daß dies in irgend einer Weise sei. Es ist nämlich schlechthin alles jenes, was thatsächliches Sein hat. Was aber nicht thatsächliches Sein hat, das ist entweder in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur; — und dieses letztere ist entweder ein wirkendes, gebendes, oder ein leidendes, empfangendes; es ist ein Vermögen für irgend welche Meinung oder für künstlerisches Bilden oder um etwas irgendwie auszudrücken. Was auch immer also vermittelst der Kreatur zu etwas werden oder was gedacht oder ausgesprochen werden kann; oder auch was Gott selber thun kann, dieses alles erkennt Gott, wenn es auch thatsächlich kein Sein hat. Und demgemäß ist es richtig zu sagen, Gott habe ein Wissen auch von dem, was nicht ist.

Nun ist aber bei allem diesem, was nicht ist, ein Unterschied zu bemerken. Manches nämlich ist wohl nicht thatsächlich, aber es ist gewesen oder es wird sein. Dieses alles aber erkennt Gott vermöge seines Wissens der Anschauung. Denn das Erkennen Gottes, das ja identisch ist mit seinem Sein, wird durch die Ewigkeit gemessen, die da, ohne Aufeinanderfolge in sich selbst bestehend, die ganze Zeit umfaßt. Folglich richtet sich der Blick Gottes als ein gegenwärtiger in alle Zeit ohne Ausnahme und in alles, was und zu welcher Zeit auch immer es ist, wie in etwas ihm Gegenwärtiges. Manches aber ist in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur, was niemals gewesen ist, noch jemals sein wird, und keinerlei thatsächliches Sein hat: und in dieser Beziehung erkennt Gott nicht vermittelst des Wissens der Anschauung, sondern des einfachen Verständnisses der simpliciter intelligentiae. Und dies wird darum gesagt, weil dasjenige, was bei uns gesehen wird, ein vom Sehenden verschiedenes, getrenntes Sein hat.

c) I. Inwiefern was nicht ist, sein kann, hat Wahrheit das, was keine Wirklichkeit hat. Denn es ist wahr, daß derartige ein Vermögen hat, thatsächlich zu sein.

II. Gott ist das Sein selber. Inwiefern also etwas ist, hat es Ähn-

lichkeit mit Gott, wie etwas insoweit warm ist als es an der Wärme Anteil hat. Und so ist Gott ähnlich, was das Vermögen hat, zu sein.

III. Die Wissenschaft Gottes ist in Verbindung mit dem göttlichen Willen die Ursache der Dinge. Deshalb hat nicht fortwährend Wirklich sein alles, was Gott als Gegenwärtiges oder Zukünftiges weiß, sondern nur, was und wie Er will, daß es sei. Und so ist es in der Wissenschaft Gottes, daß etwas sein kann.

Behuter Artikel.

Gott kennt die Übel.

a) Das scheint schon deshalb unrichtig zu sein; weil

1. „eine Vernunft, welche niemals im Zustande des bloßen Vermögens oder Könnens ist,“ wie Aristoteles sagt (3. de anima), „nicht den Mangel an Sein, also nicht das Vermögen, Sein zu besitzen und letzteres trotzdem thatsächlich nicht zu haben, erkennen kann.“ „Das Übel aber ist,“ nach Augustin (Enchir. c. 11; III Confes. c. 7.), „ein Mangel an Gutem.“ Also da die göttliche Vernunft nie im Zustande des Vermögens, sondern ganz reine Thatsächlichkeit ist, erkennt sie die Übel nicht.

II. Jegliches Wissen ist entweder verursacht vom Gewußten oder es verursacht das Gewußte, also seinen Gegenstand. Das Übel aber ist weder die Ursache der göttlichen Wissenschaft noch von selbiger verursacht. Also ist es nicht von Gott gewußt.

III. Was erkannt wird, das wird dies auf Grund seiner Ähnlichkeit oder auf Grund eines Gegensatzes, in welchem es sich befindet; wie z. B. das Schwarze auf Grund des Gegensatzes zum Weißen erkannt wird. Was Gott aber erkennt, das erkennt Er vermitteltst seines Wesens. Nun ist das göttliche Wesen weder dem Übel ähnlich, noch steht es zu selbem im Gegensatz (vgl. „Wissen Gottes“ Bb. III. Kap. 11.); „denn,“ sagt Augustin (12. de Civ. Dei, c. 2.), „zum göttlichen Wesen steht nichts im Gegensatz.“ Also kennt Gott die Übel nicht.

IV. Was nicht kraft seiner selbst, sondern vermitteltst von etwas anderem erkannt wird, ist unvollkommen gefannt. Das Übel nun wird nicht kraft des Übels von Gott erkannt, sonst wäre ein Übel in Ihm selber, da Er nur vermitteltst Seiner selbst erkennt und das Gefannte zudem im Erkennenden sein muß. Wird es aber vermitteltst eines anderen erkannt, nämlich vermitteltst des Guten, dann ist die Kenntnis davon eine unvollkommene; dies aber kann auch nicht sein, da in Gott nichts Unvollkommenes besteht. Also kennt Gott das Übel nicht.

Auf der anderen Seite heißt es in den Proverbien 15, 11. „Die Hölle und das Verderben ist vor Gott.“

b) Ich antworte, daß, wer etwas in ganz vollkommener Weise kennt, auch alles wissen muß, was dem Gegenstande seiner Kenntnis begegnen kann. Es giebt nun aber gewisse an sich gute Seinsarten, denen es begegnen kann, daß sie durch das Übel verderben werden. Also würde Gott nicht in vollkommener Weise diese Seinsarten kennen, wenn er nicht ebenso das Übel erkannte. Jegliches aber wird erkannt, je nachdem es Sein hat. Nun besteht das Sein des Übels darin, daß es ein Entbehren des Guten ist. Also dadurch selber daß Gott das Gute erschöpfend erkennt, muß Er

auch das Übel erkennen, gleichwie vermittelt des Lichtes die Finsternis erkannt wird. Daher sagt Dionysius: Gott schaut das Übel vermittelt Seiner selbst und nur vom Lichte aus sieht Er die Finsternis.

c) I. Die Stelle bei Aristoteles ist dahin zu verstehen, daß jene Vernunft, welche nicht im Zustande des Vermögens ist, den Mangel nicht erkennt vermittelt des Mangels, welcher in ihr sich vorfindet. Das ist nämlich in Übereinstimmung mit dem, was er gesagt hatte, daß der Punkt und jedes Unteilbare vermittelt des Mangels an Teilbarkeit oder Geteiltheit erkannt wird. Denn derartige Formen, die zugleich einfach sind und unteilbar, finden sich nicht, da sie eben nur im Vermögen etwas zu werden ihrem Wesen nach bestehen und von sich aus nichts Thatsächliches sind, da sie also nur einfach in ihrer Dhmacht sind; sie finden sich natürlich auch nicht anders als dem Vermögen nach in der Vernunft vor. Denn wären sie thatsächlich in ihrer Vernunft, so würden sie nicht vermittelt des Mangels erkannt werden. Gott also erkennt nicht so das Übel vermittelt eines Vermögens, etwas Weiteres zu werden, also vermittelt eines Mangels an Sein, der in Ihm wäre; sondern durch das Gute, das dem Übel entgegensteht.

II. Das Wissen Gottes ist nicht die Ursache des Übels; es ist die Ursache des Guten, wodurch die Kenntnis des Übels vermittelt wird.

III. Das Übel ist nicht im Gegensatze zum Wesen Gottes; denn dieses ist dem Verderben nicht ausgesetzt. Es steht aber entgegen als Mangel dem Guten, was Gott verursacht; und dadurch, daß Gott das Gute, also seine Wirkungen erkennt, erkennt Er auch den Mangel, den Gegensatz zum Guten, die Übel.

IV. Was an sich gar nicht erkennbar ist, das wird nicht unvollkommen erkannt, wenn es durch etwas Anderes erkannt wird. Das Übel ist aber an sich gar nicht erkennbar; denn sein Wesen ist es, Mangel an Gutem zu sein. Und somit kann es weder erkannt noch begrifflich bestimmt werden anders als durch das Gute.

Elfter Artikel.

Gott erkennt die einzelnen Dinge als einzelne.

a) Dies scheint gegen die Vollkommenheit der göttlichen Vernunft zu sein. Denn:

I. Die göttliche Vernunft ist einfacher und vom Stoffe weiter entfernt wie die unstrige. Die letztere aber erkennt das Einzelne nicht als solches auf Grund ihrer Stofflosigkeit; vielmehr „ist der Gegenstand der Vernunft“ nach Aristoteles (2. de anima) „das Allgemeine, der Gegenstand der Sinne das Einzelne als solches“. Also erkennt noch weniger Gott das Einzelne als solches.

II. Nur jene Kräfte in uns richten sich auf das Einzelne als solches, welche in sich solche Formen aufnehmen, die von den stofflichen Existenzbedingungen, wie Zeit, Ort, Umfang, nicht losgelöst sind. Das Lichtbild z. B. steht zusammen mit diesen stofflichen Bedingungen im Auge. Gott aber ist auf der höchsten Stufe der Stofflosigkeit. Also nimmt Er solche Formen nicht in Sich auf und erkennt somit nicht das Einzelne.

III. Jegliche Kenntnis geschieht auf Grund einer Ähnlichkeit. Eine Ähnlichkeit aber zwischen Gott und dem Einzelnen als Einzelnem scheint in

Gott nicht angenommen werden zu dürfen; da das Princip des Einzelnen der Stoff und somit nur reines Vermögen ist, um etwas zu werden, zwischen welchem und der reinen Thatsächlichkeit, wie sie in Gott ist, offenbar keine Ähnlichkeit besteht.

Auf der anderen Seite heißt es prov. 16, 2. „Alle Wege der Menschen liegen offen vor seinen Augen.“

b) Ich antworte, daß Gott Einzelnes erkennt. Alle Vollkommenheiten nämlich, die in den Geschöpfen vorgefunden werden, sind in Gott von vornherein vorhanden und zwar in einer höheren Seinsweise. Einzelnes erkennen gehört aber zu dem, was wir an Vollkommenheit in uns besitzen. Also muß notwendigerweise Gott das Einzelne erkennen. So betrachtet es auch Aristoteles für unzulänglich, daß etwas von uns erkannt werde, was Gott seinerseits nicht erkenne; und er argumentiert gegen Empedocles, daß Gott ja höchst unwissend sein müsse, wenn er die Zwietracht nicht künnte. Jene Vollkommenheiten jedoch, welche in den niedrigen Seinsarten geteilt existieren, sind in Gott in höchster Einheit und Einfachheit vorhanden und aus diesem Grunde erkennt Gott sowohl das Einzelne als auch das Allgemeine vermittelt seiner in höchster Einfachheit bestehenden Vernunft, während wir durch ein anderes Vermögen das Allgemeine und vom Stoffe losgelöste und durch ein anderes das Einzelne im Stoffe Befindliche erkennen.

Auf welche Weise jedoch diese im höchsten Grade einfache Erkenntnisweise rücksichtlich des Einzelnen in Gott zu denken sei, das wollten einige Gelehrte darthun und meinten, daß Gott das Einzelne erkennt auf Grund und vermittelt des Erkennens der allgemeinen Ursachen. Denn in keinem Einzelnen findet sich etwas vor, was nicht von einer allgemeinen Ursache herrührte. Zum Beispiel: Wenn ein Astronom alle Bewegungen der Himmelskörper mathematisch wüßte, so könnte er vorhererkennen alle zukünftigen Sonnenfinsternisse. Das genügt jedoch in keiner Weise. Denn die Formen und Vollkommenheiten, welche das Einzelne vermittelt der allgemeinen Ursachen erhält, mögen wie auch immer miteinander verbunden werden; sie werden nicht zu etwas Einzelnem, wenn nicht der Stoff sie dazu macht. Wer sonach den Sokrates erkannte dadurch, daß derselbe weiß ist oder des Sophroniskus Sohn oder was auch sonst anstatt dessen genommen wird, der würde ihn nicht erkennen, insofern Sokrates dieser (einzelne) Mensch ist. In der eben angegebenen Weise würde also Gott das Einzelne nicht kraft und in dessen Einzelheit, nicht eben als Einzelnes erkennen.

Andere noch behaupteten, daß Gott das Einzelne erkenne dadurch, daß Er allgemeine Ursachen für besondere einzelne Wirkungen gebrauche. Das ist aber nun gar nichts. Denn niemand kann etwas zu irgend welcher besonderen Wirkung gebrauchen oder auf eine solche anwenden, wenn er diese letztere nicht vorherkennt. Ein solcher Gebrauch oder eine solche Anwendung kann also kein Grund sein, Einzelnes oder Besonderes zu erkennen; sondern setzt vielmehr die Erkenntnis des Einzelnen voraus.

So muß denn diese Kenntnis anders erklärt werden. Da nämlich Gott die Ursache der Dinge kraft und vermittelt seines Wissens ist, so erstreckt sich so weit das göttliche Wissen, als sich erstreckt seine verursachende Kraft. Da nun die thätige verursachende Kraft Gottes sich nicht nur auf die Formen erstreckt, welche den Grund abgeben für das Allgemeine, sondern auch auf den Stoff, der den Grund abgiebt für das Besondere, Einzelne; so erscheint es notwendig, daß das Wissen Gottes sich bis auf das Einzelne erstreckt, da dieses eben erst durch den Stoff ein Einzelnes wird. Denn

da Gott kraft seines Wesens Anderes als Er selbst ist erkennt, inwiefern dieses Wesen nämlich als das bewirkende Princip alles anderen Seins dessen Ähnlichkeit ist, erscheint es unbedingt erfordert, daß das Wesen Gottes das volllauf hinreichende Princip für die Kenntnis alles dessen ist, was durch dasselbe geschieht; nicht nur gemäß den allgemeinen Formen, sondern auch gerade insoweit das Einzelne als Einzelnes erwogen wird. Das Wissen des Künstlers könnte hier als Beispiel benützt werden, wenn durch dasselbe das Kunstwerk seinem ganzen Sein nach hervorgebracht würde und nicht bloß die demselben gegebene Form.

c) I. Unsere Vernunft löst die Erkenntnisform oder die allgemeine Idee von allen Einzelheiten und deren Principien los. Es kann da also keine Ähnlichkeit bestehen zwischen unserer Vernunft, resp. deren vom Stoffe losgelöster Erkenntnisform, und den Einzelheiten oder deren Principien. Deshalb erkennt unsere Vernunft nicht die Principien des Einzelnen in den Dingen; denn sie kann nur erkennen, soweit ihre Erkenntnisform reicht, vermittelst deren sie thatsächlich erkennt; — und diese Erkenntnisform ist nur deshalb eine solche, weil sie die Principien des Einzelnen, das suppositum als innere Möglichkeit für das Einzelne, von sich ausschließt. Die Erkenntnisform Gottes aber ist nicht deshalb stofflos, weil sie vom Stoffe absteht; sondern aus und durch sich selbst. Sie ist das Princip aller Principien im Seienden, mögen diese die Gattung begründen oder das Einzelsein; durch sie, also durch sein Wesen, erkennt Er als wirkendes Princip alles Einzelne.

II. Dasselbe gilt als Antwort auf den zweiten Einwand. Stoffliche Seinsbedingungen hat die Erkenntnisform Gottes nicht; aber ihre wirkende Kraft erstreckt sich auf Stoffliches und Stoffloses.

III. Insoweit der Urstoff etwas werden kann, hat Er dies von Gott und ist Ihm danach ähnlich.

Bzwölfter Artikel.

Gott erkennt Endloses.

a) Das scheint gegen das Wesen des Endlosen. Denn:

I. „Endlos ist jenes, wobei, was auch immer davon genommen oder erfaßt wird, noch etwas übrig bleibt,“ wie Aristoteles (III. Phyr.) sagt. Und Augustinus (12. de Civ. Dei 18.) schreibt: „Was durch das Wissen umschlossen wird, ist dadurch selber beendet.“ Endloses aber kann kein Ende haben. Also kann es nicht erkannt werden.

II. Es kann auch nicht angenommen werden, daß das, was endlos für uns ist, für Gott begrenzt erscheint. Denn das Wesen des Endlosen besteht darin, daß es nicht durchmessen werden kann, und das des Begrenzten im Gegenteil darin, daß es durchmessen werden kann. Das Endlose aber kann weder vom Unendlichen noch vom Begrenzten durchmessen werden, wie 6. Physic. bewiesen wird. Also kann das Endlose nicht geendet sein für das Unendliche und endlos für das Begrenzte.

III. Die Wissenschaft Gottes ist das Maß dessen, was gemußt wird. Gegen das Wesen des Endlosen aber ist es, gemessen zu werden. Also wird es nicht gemußt von Gott.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (12. de Civ. Dei 18.):

„Obgleich für endlose Zahlen keine Zahl ist; so ist doch auch dies nicht unbegreifbar für jenen, dessen Wissen von keiner Zahl gemessen wird.“

b) Ich antworte, daß, da Gott nicht nur mit unfehlbarer Sicherheit weiß, was thatsächliche Existenz hat, sondern auch, was noch im Zustande des Vermögens sich befindet, was also entweder von seiten der Kreatur oder von seiner Macht aus geschehen kann; und, da dies offenbar unendlich viele Dinge umfaßt, deshalb notwendig behauptet werden muß, Gott wisse ohne Ende vieles.

Und mögen auch manche die Ansicht haben, das Wissen der Anschauung habe von seiten Gottes nicht ohne Ende viele Dinge zum Gegenstande, da es nur jene Dinge umfaßt, die einmal wirklich waren oder thatsächlich existieren oder existieren werden, die Welt aber nicht von Ewigkeit sei und auch nicht in Ewigkeit dauern werde, soweit es auf die Bewegung und Erzeugung der einzelnen Dinge ankomme, daß also auch eine gewisse Grenze für die wirkliche Existenz der letzteren bestehen müsse; — so ist dem gegenüber doch daran festzuhalten, daß Gott auch vermittelt des Wissens der Anschauung endlos viele Dinge erkenne. Denn Er erkennt auch die Gedanken und Wünsche der Herzen, die bei der Unsterblichkeit der vernünftigen Geschöpfe bis ins Unendliche sich vervielfältigen werden.

Das hat nun darin seinen Grund. Das Wissen eines jeden entspricht in seiner Ausdehnung durchaus der Beschaffenheit jener Erkenntnisform, welche das innere Princip für das einzelne Erkennen ist. Denn das Bild, das im Sinne ist, giebt nur die Ähnlichkeit eines einzelnen Dinges wieder und so wird vermittelt desselben nur etwas Einzelnes erlannt. Die Erkenntnisform der Vernunft aber, die Idee, ist die Ähnlichkeit des betreffenden Dinges mit Rücksicht auf die Natur der allgemeinen Gattung, an der ohne Ende viele Einzel Dinge teilnehmen können, so daß unsere Vernunft kraft der Idee „Mensch“ gewissermaßen ohne Ende viele einzelne Menschen erkennt, zwar nicht insoweit sie voneinander verschieden sind, wohl aber insoweit sie alle die gemeinschaftliche Gattung tragen; denn die Idee „Mensch“ in unserem Verstande ist nicht die Ähnlichkeit der Menschen in ihren Einzelheiten, sondern in den Principien ihrer Gattungen. Das Wesen Gottes aber, kraft dessen die göttliche Vernunft erkennt, ist die ausreichende Ähnlichkeit alles dessen, was ist und was sein kann, nicht nur soweit es die gemeinsamen Principien anbelangt, sondern auch mit Rücksicht auf alles das, was das einzelne zum einzelnen macht. Daraus folgt, daß das Wissen Gottes sich auf endlos zahlreiche Dinge erstreckt und zwar nicht nur auf das ihnen Gemeinsame, sondern auf das, wodurch sich das eine vom anderen unterscheidet.

c) I. Das Wesen des Endlosen kommt dem Umfange, der Quantität zu. Zur Natur der Quantität aber gehört die Aufeinanderfolge in den Theilen. Das Endlose also erkennen nach der Weise des Endlosen heißt einen Teil nach dem anderen erkennen — und so wird das Endlose als solches nie gelangt; denn immer können noch weitere Teile bezeichnet werden. So aber erkennt Gott nicht; nämlich nach der Richtschnur einer Aufeinanderfolge, nach und nach. Vielmehr erkennt Er alles zugleich. Und deshalb besteht für Ihn kein Hindernis, das Endlose zu erkennen.

II. Das Durchmessen, so daß von dem einen ins andere übergegangen wird, schließt in sich die Aufeinanderfolge der Theile ein; und in dieser Weise kann Endloses nicht durchmessen werden, weder vom Begrenzten noch vom Unendlichen. Um aber voll zu begreifen, genügt verhältnismäßige Gleichheit;

denn das wird voll begriffen und umschlossen, von welchem außerhalb des Begreifenden nichts übrig bleibt. Und in dieser Weise ist es nicht gegen die Natur des Endlosen, daß es vom Unendlichen umschlossen wird. Und demgemäß ist richtig, wenn gesagt wird, was in sich endlos wird, das sei mit Rücksicht auf das alles umfassende Wissen Gottes begrenzt, d. h. umschlossen; nicht aber, daß es gleichsam durch den Übergang von einem zum anderen in den Teilen durchmessen würde.

III. Das Wissen Gottes ist nicht das Maß der Dinge, wie ein dem Umfange entsprechendes Maß etwa gleich der Elle; eines solchen Maßes allerdings entbehrt das Endlose als solches. Es mißt vielmehr die Wissenschaft Gottes den inneren Seinsgrund, das Wesen und die Wahrheit der Dinge. Denn jegliches hat so viel von Wahrheit in seiner Natur, als es gewissermaßen nachgebildet ist dem Wissen Gottes und somit das letztere nachahmt; gleichwie das Kunstwerk es macht, inwiefern es der Kunst des Meisters entspricht. Existierten nun auch wirklich Vielheiten, welche That-sächlichkeit ohne Ende in der Zahl wären, wie z. B. ohne Ende viele Menschen; oder ein Umfang ohne Ende, wie z. B. nach der Meinung der Alten, wenn die Luft eine Ausbreitung ohne Ende hätte; so ist doch offenbar, daß all dies eine bestimmte Natur haben müßte, denn das Sein dieser Dinge würde existieren gemäß den Grenzen ganz bestimmter Naturen. Und danach wäre all dieses meßbar gemäß der Wissenschaft Gottes.

Dreizehnter Artikel.

Gott erkennt mit Gewißheit das zukünftig Zufällige.

a) Dagegen spricht der Grundcharakter sowohl der Wissenschaft Gottes wie des Zufälligen oder Freien. Denn:

I. Von einer mit Notwendigkeit wirkenden Ursache gehen Wirkungen hervor, die unter dem Bande der Notwendigkeit stehen. Gottes Wissen aber ist die Ursache der gewußten Dinge. Da dieselbe also notwendig ist, darf sie auch nur Notwendiges wissen.

II. Jeder Bedingungsatz, dessen Vorderatz mit der Bedingung notwendig ist, bedingt auch im Folgesatz die Notwendigkeit. Denn so verhält sich der Vorderatz zum Folgesatz wie die Principien zu den aus denselben hervorgehenden Schlüssen. Aus notwendigen Principien folgen aber notwendige Schlüsse. (1. Postos.) Nun ist dieser Bedingungsatz wahr: Wenn Gott wußte, dieses Zufällige werde zukünftig sein, so wird es sein; denn Gottes Wissen umfaßt nur Wahres. Der Vorderatz ist hier notwendig, sei es weil das Wissen Gottes ewig ist sei es daß er die Vergangenheit betrifft: Wenn Gott wußte. Also schließt auch der Folgesatz Notwendigkeit ein. Also ist, was auch immer Gott weiß, im Bande der Notwendigkeit eingeschlossen.

III. Alles, was von uns wirklich gewußt wird, ist notwendig, soweit es gewußt wird; denn wirkliche Wissenschaft besteht nur über das, was thatsächlich gewiß ist, also nicht anders sein kann. Gottes Wissenschaft aber ist gewisser als die unsrige. Also kann nichts zukünftig Zufälliges von Gott gewußt werden, da nichts für die Zukunft Zufälliges mit Notwendigkeit und demgemäß mit unumstößlicher Sicherheit Sein hat.

Auf der anderen Seite heißt es im Ps. 32, 15: „Der da die Herzen derselben einzeln bilde; der da mit Gewißheit erkennt ihre Werke,“ nämlich

der Menschen. Die Werke der Menschen aber sind frei, also nicht notwendig. Also weiß Gott das Zufällige oder Freie.

b) Ich antworte, daß, da oben gezeigt worden, wie Gott alles weiß nicht nur was thatsächlich ist, sondern auch was in seinem Vermögen oder in dem der Kreatur sich vorfindet, darunter aber manches dem Zufall oder der Freiheit Unterworfenen vorhanden ist, daß also Gott auch die zukünftigen und freien Akte und überhaupt das Sein, insofern es zufällig und in „Zukunft“ ist, erkennt.

Dabei ist zu erwägen, daß diese Art von zukünftigem Sein in doppelter Weise betrachtet werden kann; einmal in sich selber, insofern es bereits thatsächliche Existenz hat, und so angesehen ist es nicht zukünftig, sondern gegenwärtig; und es ist nicht nach einer von beiden Seiten hin, nach dem Nichtsein oder dem Sein, eine Bestimmung erwartend, sondern nach einer ganz bestimmten Seite hin ist es bestimmt. Und deshalb ist es, so ausgefaßt, einer unsehlbar sicheren Kenntnis unterworfen, wie dem Gesichtsinne das Sichtbare; z. B. wenn ich sehe, daß Sokrates sitzt. In anderer Weise kann es betrachtet werden insofern es in seiner Ursache ist. Und dann ist es noch zukünftig und nicht nach einer Seite hin bestimmt; denn es ist der kontingenten Ursache wesentlich, von sich aus für den Gegensatz offen zu sein. So nur ist das Zufällige einer unsehlbar sicheren Kenntnis nicht zugänglich. Wer also eine Wirkung nur in einer solch kontingenten Ursache erkennt, besitzt von ersterer nur eine wahrscheinliche Kenntnis. Gott aber kennt alles Zufällige nicht nur insofern es in seinen Ursachen ist, sondern auch insofern ein jegliches von dergleichen Dingen thatsächlich eigene Existenz hat.

Und wenn auch die zufälligen Dinge und die freien Handlungen nur nach und nach in gewisser Aufeinanderfolge thatsächliche Existenz gewinnen; so erkennt Gott deshalb nicht das eine nach dem anderen, sowie dies bei uns der Fall ist, sondern Er erkennt sie alle zugleich. Denn seine Kenntnis hat ihr Maß in der Ewigkeit, wie ja auch gleichmäßig sein Sein; die Ewigkeit aber, die da ganz und zugleich besteht, umfaßt alle Zeitdifferenzen. Daher sind alle Dinge, welche in der Zeit existieren, von Ewigkeit her Gott gegenwärtig; nicht nur aus dem Grunde, weil Er deren inneren Seinsgrund in seinen Ideen Sich gegenwärtig hat, wie sich manche ausdrücken; sondern vielmehr weil sein Schauen von Ewigkeit sich auf alles erstreckt, soweit es in seiner Gegenwärtigkeit steht. Daher ist es ganz offenbar, daß das Freie und im allgemeinen alles Zufällige mit unsehlbarer Gewißheit von Gott erkannt wird. Denn alles das liegt wie gegenwärtig offen vor dem göttlichen Auge; und trotzdem ist es zufällig und zukünftig im Verhältnisse zu den nächsten Ursachen.

c) I. Allerbing's ist die höchste Ursache notwendig; die Wirkung kann jedoch zufällig sein auf Grund dessen, daß die nächste Ursache mit Zufälligkeit wirkt. So ist die Entwicklung der Pflanze zufällig auf Grund der nächsten Ursache, die ihrer Wirkung ermangeln kann; während die im Bereiche des Stofflichen erste Ursache, die Bewegung der Sonne, mit Notwendigkeit wirkt. Ähnlich sind die Wirkungen, welche Gegenstand des göttlichen Wissens sind, zufällig wegen der nächsten mit Zufälligkeit wirkenden Ursachen; und trotzdem ist das Wissen Gottes, also die höchste Ursache, notwendig.

II. Einige sagen, daß dieser Vorderatz: „Gott mußte, dieses Zukünftige trete zufällig ein“ in sich keine Notwendigkeit einschliesse, sondern ebenfalls zufällig sei; weil derselbe, obgleich er über Vergangenes aussage, trotz-

dem eine Beziehung habe zum Zukünftigen. Aber dies nimmt selbigem nicht die Notwendigkeit. Denn was Beziehung zum Zukünftigen hatte, von dem ist es eben notwendig, daß es diese Beziehung hatte; möchte auch das Zukünftige nicht gefolgt sein. Andere sagen, dieser Vorderatz sei zufällig, weil er zusammengesetzt ist aus zwei Gliedern, von denen das eine notwendig ist, das andere zufällig; und somit folge der Charakter des Ganzen dem schwächeren Teile; wie etwa dieser Satz zufällig ist: Sokrates ist ein weiser Mensch. Das ist aber nun erst recht nichts. Denn wenn gesagt wird: Gott hat gewußt, dieses Zukünftige werde eintreten, so ist das Zufällige, was im „Zukünftig“ eingeschlossen wird, nicht ein wirklich integrierendes Hauptglied des Satzes, sondern nur der materielle Inhalt des Zeitwortes oder Prädicats. Seine Zufälligkeit oder Notwendigkeit trägt nichts dazu bei, daß der Satz selber notwendig sei oder zufällig, wahr oder falsch. Denn es kann eben so wahr sein, daß ich gesagt habe, Sokrates läuft oder Gott ist, als es wahr sein kann, daß ich sagte, der Mensch ist ein Esel; und ganz derselbe Grund waltet ob beim Notwendigen und Zufälligen. Deshalb muß gesagt werden, der Vorderatz sei absolut und ohne weiteres notwendig. Und trotzdem folgt nicht, wie einige behaupten, daß der Folgesatz von vornherein und ohne weiteres notwendig sei, weil der Vorderatz nur die entfernte Ursache des Folgesatzes ist, der da wegen des nächsten Grundes zufällig ist. Aber auch das will nichts sagen. Denn ein Bedingungssatz wäre falsch, dessen Vorderatz die entfernte notwendige Ursache ist und der Folgesatz eine zufällige Wirkung; wie wenn ich z. B. sagen wollte: Wenn die Sonne sich bewegt, wird die Pflanze hervorsprossen. Und deshalb muß anders gesagt werden. Wenn nämlich im Vorderatze etwas ausgesprochen ist, was zur Thätigkeit der Seele gehört, so ist auch der Folgesatz aufzufassen, nicht wie selbiger an sich ist, sondern gemäß dem, daß er in der Seele ist. Etwas anderes ist nämlich das Sein der Sache an sich und das Sein der Sache in der Seele. Wenn ich z. B. sagen wollte: Wenn die Seele etwas versteht, so ist dies, was sie versteht, stofflos; so ist dies dahin aufzufassen, daß es stofflos sei, soweit es in der Vernunft ist, nicht nach dem Sein, das ihm außen innewohnt in sich selbst. Und ähnlich wenn ich sage: Wenn Gott etwas gewußt hat, so wird es sein; so ist dies dahin zu verstehen, daß der Folgesatz sein wird, wie und soweit es der göttlichen Wissenschaft unterliegt; nämlich soweit er in seiner Wirklichkeit vor der göttlichen Wissenschaft gegenwärtig ist. Und demgemäß ist er notwendig ebensogut wie der Vorderatz; denn jegliches was ist, das hat, während es thatsächlich besteht, es notwendig zu sein; wie in I. Perih. gesagt wird. Das Gegenteil würde heißen: Es ist und ist zugleich ist.

III. Jene Dinge, welche gemäß der Zeitfolge ins thatsächliche Dasein treten, werden wohl von uns eines nach dem anderen verstanden; von Gott aber in der Ewigkeit, welche über aller Zeit steht, zugleich. Uns also, weil wir das in Zukunft Zufällige erkennen insofern es dies ist nämlich in Zukunft, kann dies niemals gewiß sein; wohl aber kann es Gott gewiß sein, dessen Erkennen in der Ewigkeit ist. So sieht derjenige, welcher auf der Straße wandelt, nicht diejenigen, welche hinter ihm kommen. Jener aber, welcher von einer Anhöhe aus den ganzen Weg vor sich hat, sieht mit seinem Blicke gleichzeitig alle Vorüberwandelnden. Und deshalb muß das, was von uns mit Zuverlässigkeit gewußt wird, Notwendigkeit in sich einschließen auch soweit es an sich ist; wie z. B.: der Mensch ist ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen. Denn was an sich sein kann oder nicht sein kann, also an

sich zufällig ist, das können wir, sobald es in der Zukunft liegt, nicht wissen. Was aber von Gott gewußt wird, das muß notwendig sein gemäß der Weise, wie es der göttlichen Wissenschaft unterliegt; nicht aber darf es dies immer an und für sich sein, insofern es von den nächsten Ursachen abhängt. Deshalb pflegt auch auf diesen Satz: Alles von Gott Gewußte ist notwendig, eine Unterscheidung angewandt zu werden. Denn entweder gilt dies vom sachlichen Inhalte; oder von der Behauptung, von der Aussage selber. Wenn es vom sachlichen Inhalte verstanden wird, so ist das Prädikat vom Subjekte zu trennen, der Satz ist (in sensu diviso) falsch; denn sein Sinn ist: Jedes Ding, welches von Gott gewußt wird, ist notwendig. Wenn der betreffende Satz aber von der Aussage allein verstanden wird, dann ist das Subjekt mit dem Prädikat zu verbinden; er ist dann wahr, und der Sinn ist folgender. Diese Aussage: was von Gott gewußt wird, ist notwendig; — diese Aussage ist notwendig; — notwendig nämlich, insoweit das von Gott Gewußte der Wissenschaft Gottes unterliegt, derselben also gegenwärtig ist.

Doch einige wollen dies nicht annehmen. Sie sagen, eine solche Unterscheidung könne wohl gemacht werden bei Formen oder Eigenschaften, welche vom Subjekte trennbar sind; wie wenn ich sage: das Weiße (wie z. B. das Kleid) ist möglich schwarz zu sein, was wohl der Behauptung oder der Aussage nach falsch ist; denn was einmal ist, das ist notwendigerweise nicht sein Gegenteil; was weiß ist, das ist unmöglich zugleich schwarz. Dem wirklichen Sachverhalte nach aber ist es wahr. Denn die wirkliche Sache (z. B. das Kleid), welche weiß ist, kann auch schwarz sein; die Behauptung aber, das Schwarze sei weiß, ist niemals wahr. In Eigenschaften jedoch, welche vom Subjekte untrennbar sind, könne diese Unterscheidung nicht gemacht werden; wie wenn ich sage: der schwarze Rabe sei möglich weiß zu sein, weil dies dann nach beiden Seiten hin falsch wäre. Gewußt aber sein von Gott, das ist untrennbar von der gewußten Sache; denn was von Gott gewußt ist, das kann keineswegs etwas Nicht-Gewußtes sein.

Dies würde mit Recht entgegengehalten werden können, wenn das, was ich als gewußt bezeichne, irgend eine Eigenschaft mit sich brächte, welche der Sache, dem Subjekte innewohnte, wie das Schwarze dem Raben. Das ist aber nicht der Fall. Das Gewußtsein besagt nur eine Thätigkeit des Wissenden; und so kann der gewußten Sache, obgleich dieselbe immer gewußt wird, etwas nach dem ihr eigenen Sein an und für sich beigelegt werden, was sie nicht hat, insoweit sie unter der Thätigkeit des Wissenden steht; wie z. B. das material ausgedehnte Sein in Zeit und Ort dem Steine an sich beigelegt wird; nicht aber insoweit er der Erkenntnis der Vernunft unterliegt und als allgemein bestimmende Erkenntnisform, als *Zoe*, innerhalb der Vernunft ist.

Vierzehnter Artikel.

Gott kennt die Urteile oder Sätze, welche wir bilden.

a) I. Dies kommt allerdings unserer Vernunft zu, Urteile zu bilden; denn dieselbe kann nur dadurch erkennen, daß sie das eine mit dem anderen zusammensetzt oder das eine vom anderen trennt. So aber erkennt die göttliche Vernunft nicht. Also kennt sie nicht die Sätze, die wir behufs unserer Aussagen bilden.

II. Jegliche Kenntnis geschieht kraft einer Ähnlichkeit. In Gott aber besteht keine Ähnlichkeit mit solchen Sätzen, da Er ganz einfach ist.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 93,11: „Der Herr kennt die Gedanken der Menschen.“ Solche Urteile aber sind enthalten in den Gedanken der Menschen. Also kennt sie Gott.

b) Unsere Vernunft kann einzelne Sätze bilden; Gott aber erkennt alles, was in seiner eigenen Macht ist oder in derjenigen des Geschöpfes; also kennt Gott alle Sätze, welche die Vernunft zu formen vermag.

Sowie aber Gott das Stoffliche in stoffloser Weise kennt und das Zusammengesetzte vermittelt der höchsten Einfachheit, so weiß Er auch nicht die Sätze, welche die Vernunft sich formt, gleich dieser letzteren auf die Art, daß Er benötigt, das Prädikat mit dem Subjekte zu verbinden oder demselben es abzupprechen, um das Ergebnis gegenwärtig zu haben. Vielmehr versteht Gott Jegliches vermittelt des einfachen Verständnisses, indem nämlich das innere Wesen eines jeden seinem Erkennen gegenwärtig ist; wie z. B. wir alles verstehen würden, was vom Menschen ausgesagt werden kann, wenn uns in erschöpfender Weise gegenwärtig wäre, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Letzteres ist aber bei uns nicht der Fall. Denn unsere Vernunft schließt von einem auf das andere deshalb, weil die Idee als *species intelligibilis*, als innere maßgebende Erkenntnisform in der Vernunft, so das eine vergegenwärtigt, daß nicht das andere damit zugleich gegenwärtig ist. Daher kommt es, daß, wenn wir auffassen, was der Mensch ist, wir damit nicht zugleich auffassen, was noch Anderes dem einzelnen Menschen zukommt als sein Wesen; sondern daß wir dies erst geteilt und in einer gewissen Aufeinanderfolge verstehen. Und deshalb müssen wir das, was wir voneinander getrennt und eines nach dem anderen verstehen, zu einer Einheit erst verbinden, was eben durch die Bildung eines Satzes geschieht.

Die Form der göttlichen Vernunft aber, nämlich das Wesen Gottes, ist hinreichend, um schlechthin alles zu zeigen. Also dadurch daß Gott sein eigenes Wesen erkennt, versteht Er das Wesen alles dessen, was Sein hat, und weiß alles, was jeglichem Dinge begegnen kann.

c) I. Gott kennt solche Urteile oder Sätze nicht nach der Weise, wie wir sie bilden.

II. Das Zusammensehen in den Urteilen bezeichnet irgend ein Sein der Sache. Gott aber ist durch sein Sein, was sein Wesen ist, die Ähnlichkeit alles dessen, was durch unsere Urteile und Sätze bezeichnet wird.

Fünftehnter Artikel.

Gottes Wissen ist unveränderlich.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Das Wissen hat Beziehung zum Gegenstande. Was aber die Beziehungen der Kreaturen zu Gott ausdrückt, wird von Gott erst im Verlaufe der Zeit ausgesagt: wie „Herr“, „Schöpfer“. Also ist das Wissen Gottes veränderlich gemäß der Veränderung der Kreaturen.

II. Gott kann mehreres wirken als Er wirkt. Also kann Er auch mehreres wissen. Somit ist Sein Wissen veränderlich.

III. Gott wußte, daß Christus werde geboren werden. Jetzt weiß Er, daß Christus geboren worden ist. Also nicht was auch immer Er

gewußt hat, das weiß Er; denn Er weiß nicht mehr, daß Christus geboren werden wird.

Auf der anderen Seite sagt Jakobus (I. 17): „Bei Gott ist keine Änderung und nicht der Schatten eines Wechsels.“

b) Da das Wissen Gottes seine Substanz und diese seine Substanz unveränderlich ist, wie früher gezeigt worden, so muß auch sein Wissen durchaus unveränderlich sein.

c) I. Ausdrücke, wie „Herr“, „Schöpfer“, schließen in sich ein Beziehungen der Kreaturen, soweit diese in sich selber sind. Das Wissen Gottes aber schließt ein diese Beziehungen, soweit sie in Gott sind. Denn danach ist jegliches Verstandene thatsächlich erkannt, gemäß dem es im Erkennenndem ist. Die geschaffenen Dinge sind aber in Gott unwandelbar und unveränderlich; nur in sich selber wandelbar und veränderlich. Oder noch anders. „Herr“, „Schöpfer“ und Ähnliches drückt Beziehungen aus, welche dem Wirken Gottes folgen, insofern dieses in den Kreaturen selber ein Ende hat, insofern also diese in sich sind. Und deshalb werden sie verschiedentlich ausgesagt gemäß dem Wechsel der Kreatur. „Wissenschaft“, „Liebe“ u. dgl. drückt aber Beziehungen aus, welche dem Wirken Gottes folgen, insofern dieses in Gott endet, also in Gott Sein hat. Und deshalb werden sie unwandelbar von Gott ausgesagt.

II. Gott weiß auch das, was Er machen kann und doch thatsächlich nicht macht. Daraus also, daß Er mehr hervorbringen kann, als Er hervorbringt, folgt nicht, daß Er mehr wissen kann als Er weiß; es müßte denn dies auf das Wissen des Anschauens bezogen werden; gemäß welchem Er weiß, was zu einer gewissen Zeit thatsächlich Sein hat. Daraus aber daß manches sein kann, was nicht ist; und daß nicht sein kann, was ist, folgt nicht die Veränderlichkeit in seinem Wissen, sondern nur dies, daß Er die Veränderlichkeit der Dinge kennt.

Nur wenn etwas thatsächliches Sein erhielte, was Gott früher nicht gekannt hätte, nun aber kennt, wäre sein Wissen veränderlich. Das aber kann nicht sein. Denn was auch immer zu gewisser Zeit Wirklichkeit hat, das sieht Gott in seiner Ewigkeit. Wird also etwas vorausgesetzt als zu irgend welcher Zeit im Dasein befindlich, so muß es auch als von Ewigkeit her in Gott gewußt vorausgesetzt werden. Gott kann also nicht mehr wissen als Er weiß und nicht nachher wissen, worüber Er vorher in Unkenntnis war.

III. Die alten Nominalisten meinten, es sei dies ganz derselbe Satz: Christus wird geboren, Christus ist geboren worden, Christus wird geboren werden; denn es sei dieselbe Sache, die damit ausgedrückt wird. Und danach würde Gott, was Er als geschehen gewußt hat, allerdings auch als gegenwärtig geschehend wissen und in seinem Wissen wäre demgemäß kein Wandel. Doch diese Ansicht ist falsch. Denn 1) die Verschiedenheit der Teile in einer Aussage verursacht die Verschiedenheit der Aussage selbst; 2) würde folgen, daß, wenn ein Satz für eine Zeit wahr sei, er es für immer sein müßte; was gegen Aristoteles ist, der da (Praedic. cap. 1. de subst.) sagt: Der Satz „Sokrates sitzt“ ist nur wahr, so lange er sitzt.

Deshalb ist zuzugeben, daß der Satz falsch ist: Was auch immer Gott gewußt hat, das weiß er; wenn dies auf den Inhalt des Satzes bezogen wird. Doch folgt daraus kein Wandel in seinem Wissen. Sowie nämlich ohne Veränderung im göttlichen Wissen es geschieht, daß Gott weiß, eine und dieselbe Sache sei zuweilen und zuweilen nicht, so ist dies ebenso der Fall, daß Gott weiß, ein und derselbe Satz sei zu einer gewissen Zeit wahr

und zu einer anderen Zeit falsch. Freilich würde das Wissen Gottes einen Wechsel zulassen, wenn Er Prädikat und Subjekt zusammensetzen müßte oder voneinander trennen; wie das bei uns geschieht. Darum ist unsere Kenntnis nach zwei Seiten hin dem Wechsel unterworfen: 1. mit Rücksicht auf Wahrheit und Falschheit; wie wenn, nachdem die Sachlage gewechselt hat, wir darüber dieselbe Meinung wie früher haben; 2. mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Ansichten; wie wenn wir zuerst urtheilen, daß Jemand sündigt und dann urteilen, daß er nicht mehr sündigt.

Sechzehnter Artikel.

Spekulatives und praktisches Wissen ist in Gott.

a) Gott scheint über die Dinge kein spekulatives Wissen zu haben. Denn: I. Sein Wissen ist die Ursache der Dinge; was dem spekulativen Wissen nicht zukommt.

II. Das spekulative Wissen vollzieht sich dadurch daß man die Ideen vom Stoffe und seinen Bedingungen löst; welche Wirksamkeit der göttlichen Vernunft gleichfalls nicht zukommt.

Auf der anderen Seite muß alles, was erhabener ist, Gott zugeteilt werden. Das spekulative Wissen ist aber edler und erhabener wie das praktische (Metaph. in principio). Also ist es in Gott.

b) Es giebt eine Art Wissen, die nur spekulativ ist; und eine andere, die nur praktisch; und eine dritte Art Wissen, was nach einer Beziehung hin als spekulativ, nach einer anderen aber als praktisch bezeichnet werden kann. Um das klarzustellen muß man erwägen, daß ein Wissen in dreifacher Weise spekulativ genannt werden kann: 1. Von seiten des erkannten Gegenstandes, wenn dieser vom Wissenden nicht gemacht werden kann, wie es z. B. mit dem Wissen der Menschen der Fall ist, welches zum Gegenstande hat die Natur oder die göttlichen Dinge; — 2. soweit es auf die Art und Weise des wissenschaftlichen Vorgehens ankommt; wie z. B. es beim Baumeister der Fall ist, wenn dieser bei sich die einzelnen Teile des Hauses, das Material dazu und dessen Dauerhaftigkeit u. dgl., Studiums halber prüft, die einen Elemente voneinander trennt und die anderen miteinander zusammensetzt; und wenn er dies alles einem das Ganze beherrschenden und allen Teilen gemeinsamen Plane unterordnet, ohne daß dabei die Absicht bestände, wirklich ein Haus zu bauen. Denn das, was an und für sich gewirkt werden kann, in dieser Weise betrachten, heißt, es spekulativ erwägen und nicht insoweit es gewirkt werden kann; wirken nämlich heißt die Form dem Stoffe einprägen, also das an sich allgemeine zum einzelnen machen; nicht aber von den einzelnen Teilen zum Allgemeinen emporsteigen; — 3. mit Rücksicht auf den Zweck; denn der auf das Wirken gerichtete, also der praktische Verstand, ist von dem rein spekulativen durch den Zweck verschieden, sagt Aristoteles, da der erstere das Wirken, resp. das Gewirke zum Zwecke hat, des letzteren Ziel aber die Betrachtung der Wahrheit ist. Wenn deshalb ein Baumeister erwägt, in welcher Weise ein Haus gemacht werden kann, ohne daß er jedoch den Bau eines wirklichen Hauses damit bezweckt, wenn er also den Gegenstand seines Wissens rein zu seinem Vergnügen betrachten will; so wird mit Rücksicht auf den Zweck diese Erwägung rein spekulativ sein und doch über

einen Gegenstand sich verbreiten, der an und für sich ausführbar ist, und somit gewirkt werden kann. Jenes Wissen also, was spekulativ ist wegen des Gegenstandes selber, das ist nur spekulativ. Das Wissen aber, welches spekulativ ist gemäß der Art und Weise des Vorgehens oder gemäß dem Zwecke, ist nach einer gewissen Seite hin spekulativ und nach einer anderen Seite hin praktisch. Wird es aber auf das Wirken als auf seinen Zweck bezogen, so ist es ohne alles weitere nichts als praktisches Wissen.

Danach hat also Gott über Sich selbst nur ein spekulatives Wissen; denn Er kann nicht gewirkt werden.

Über alles andere hat aber Gott sowohl ein spekulatives Wissen als auch ein praktisches. Dasselbe ist spekulativ, soweit es die Art und Weise des Vorgehens angeht: denn was wir spekulativ in den Dingen erkennen dadurch, daß wir zusammensetzen und trennen, binden und teilen und demgemäß vom Einzelnen zur Kenntnis des Allgemeinen gelangen; das alles erkennt Gott auf einmal und in wesentlicher Vollendung.

Über jenes aber, was er wohl machen kann, niemals aber wirklich macht, hat Gott kein praktisches Wissen, insoweit dieses so genannt wird vom Zwecke, den es hat. Ein solches praktisches Wissen jedoch hat Gott über alles jenes, was Er in irgend welcher Zeit macht. Die Übel nun können allerdings in keiner Weise von Ihm verursacht werden, fallen jedoch unter sein praktisches Wissen ganz so, wie es beim Guten der Fall ist; insoweit Er nämlich die Übel erlaubt oder hindert, oder sie zum Guten zu wenden weiß. Ebenso fallen ja auch beispielsweise die Krankheiten unter das praktische Wissen des Arztes, inwieweit sie derselbe heilt.

c) I. Das Wissen Gottes ist die Ursache alles anderen, aber nicht seiner selbst. Und ein Teil der möglichen Dinge besteht thatsächlich zu irgend welcher Zeit; ein anderer Teil kann von Gott ausgehen, wird aber nie Wirklichkeit.

II. Daß das Wissen von den geschaffenen Dingen her genommen wird, ist der spekulativen Wissenschaft nicht wesentlich; sondern ihr bloß eigen, insoweit sie eine menschliche ist.

Zum Gegeneinwurf: Über das, was gewirkt werden kann oder gewirkt ist, würde man eine vollkommen ausreichende Wissenschaft nicht haben, wenn man es nicht könnte, insoweit es dem Wirken zugänglich ist. Das Wissen Gottes aber ist allseitig vollkommen. Also hat Er nach dieser Seite hin ein praktisches Wissen und nicht bloß ein spekulatives. Er entfernt Sich aber damit nicht vom Uebel der spekulativen Wissenschaft. Denn alles Andere sieht Er in Sich selbst. Er selbst aber ist Gegenstand spekulativen Wissens. Und so hält Er im spekulativen Wissen von Sich selbst eingeschlossen das spekulative und praktische Wissen rücksichtlich aller anderen Dinge.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Ideen oder Vorbilder in Gott.

Überleitung.

„In meine Hände habe ich Dich geschrieben: und Deine Mauern sind vor meinen Augen immer;“ sagt der Herr selber trostvoll zu seiner geliebten Seele. (Isai. 49, 16.) Die eben vorgestellten Wahrheiten vergegenwärtigen uns die Tiefe und die umfassende Tragweite dieser Worte des Propheten. „Ich habe beobachtet Dein Gesetz und Deine Zeugnisse; denn alle meine Wege sind vor Deinem Antlitze;“ so hatte bereits der Psalmist dieselbe friedreiche Lehre ausgedrückt. Die große Heerstraße der Zeit, in welcher alle einzelnen Wege der Kreaturen münden, umgreift der Ewige mit einem Blicke von der erhabenen Feste seiner Ewigkeit aus. Adam ist nach seinem wirklichen Sein für die Zeit seiner Existenz ebensogut dem einen Blicke des Ewigen gegenwärtig wie Judas, wie der Antichrist für die Zeit der seinigen. Und Er, der Ewige, ist nicht wie ein Felsen am Ströme, an dem Tropfen um Tropfen vorüberrollt und der immer derselbe bleibt. Nein; alle diese Wassertropfen der zeitlichen Dinge sind insgesamt zugleich gemäß ihrer Wirklichkeit vor Ihm. Etwa wie Jemand, der auf einer Anhöhe befindlich, die ganze Reihe der unten auf der Straße Vorüberwandelnden, zugleich mit seinem Blicke umfaßt, während jene, welche vorüberwandeln, ihre Hintermänner nicht sehen und einer nach dem anderen schreitet; — so geht alles vor Gott vorüber. Alles schaut er im gleichzeitig Alles umfassenden Momente der nie anfangenden und nie endenden Ewigkeit. Mit Rücksicht auf die nächsten unmittelbaren Ursachen besteht Aufeinanderfolge; vor der ersten Ursache ist alles zugleich!

Das ist ja so natürlich. Gott schaut nämlich nur deshalb, weil Er wirkt. Sein Schauen bringt erst hervor was ist; und erst auf Grund dessen steht jegliches Sein gegenwärtig vor seinem Antlitze. Sein Schauen aber ist sein ewiges allumfassendes Sein; es ist sein Wirken selber. Welche Majestät und ganz staunenswerte Kraft seines Schauens! Er schaut — und die Abgründe brechen hervor aus der Tiefe. Er schaut — und die Sonne steht da am Firmamente mit allen Milliarden Sternen. Er schaut — und es sproßt und blüht auf der Erde, mit Wonne durchmischt der Adler die Luft und brüllt der Löwe nach Beute. Er schaut — und siehe da; jegliches Ding ist thätig gemäß seinem eigenen Wesen, gemäß den ihm gesetzten nächsten Ursachen. In sich betrachtet und im Verhältnisse zu seinen nächsten Ursachen entwickelt es sich, hat Aufeinanderfolge, wächst und nimmt ab, entsteht und vergeht; trotzdem aber bleibt alles wirkliche Sein, das es besessen, immer gleichmäßig vor Gottes Antlitze. Es wogen auf und nieder gleichsam die geschöpflichen Vermögen und stoßen an hie und da an das ewige Wirklichesein. Sie nehmen dann insoweit selber an der Wirklichkeit teil, bleiben aber in sich immerdar nur Vermögen, fähig zu sein, fähig nicht zu sein.

Und ein weiteres trostreiches Geheimnis, das wie eine unüberwindliche Festungsmauer uns beschützt, offenbart der Prophet: „Dich habe ich

in meine Hände geschrieben;" gerade so wie der Psalmist betont hatte: „Wunderbar ist geworden deine Wissenschaft aus mir.“

Gott schaut und wirkt wesentlich anders wie die Kreatur. Die Kreatur erfährt zuerst die allgemeinen Wesenheiten, die Vermögen; und nach dieser Richtschnur wirkt sie das Einzelne und schaut es dann. Gott wirkt dadurch, daß Er schaut. Das Schauen richtet sich aber immer auf das Einzelne als solches. Gott schaut nicht zuerst die geschöpflichen Vermögen und Wesenheiten, um dann auf Grund dessen das einzelne Wirkliche zu bestimmen.

Nein; Er schaut zu allererst Sich selbst, das reinste einzelnste Sein. Und in Sich selbst schaut Er die einzelne Wirklichkeit des Geschöpfes und erst auf Grund derselben, in dieser Wirklichkeit schaut Er eingeschlossen die entsprechenden allgemeinen Wesenheiten und Vermögen. Von der Möglichkeit geht die Kreatur aus und gelangt zur Wirklichkeit; von der einzelnen Wirklichkeit geht der Schöpfer und aus dieser Wirklichkeit fließt im Geschöpfe alles Mögliche. „Mich, den einzelnen Menschen, hat Er in Seine Hände geschrieben.“ Aus dieser Wirklichkeit ergibt sich alles, was an Vermögen und Fähigkeit in mir ist, nicht daß sich für Gott meine Wirklichkeit auf der Möglichkeit aufbaute. „Aus mir wird wunderbar sein Wissen.“ Mein einzelner Akt ist zu allererst von Gott geschaut, wie derselbe hervorgeht aus der geheimnisvollen Schatzkammer der göttlichen Liebe. Er ist im Wirken von Gott aus zuerst; aus dieser Wirklichkeit erst fließt in der Kreatur, soweit sie von Gott abhängt, Kraft in das Vermögen; und in dieser Wirklichkeit schaut Gott den darin enthaltenen Grad des Vermögens.

Das Einzelne lehrt dem Schöpfer eine andere Seite zu wie uns. Was sind für unsere Vernunft die einzelnen Steine, die da lose zerstreut am Wege liegen? Was sind die Pinsel und die Farben, welche in ihrer Unordnung das Zimmer des Malers verunstalten? Nichts sind sie als einzelne. Daß das eine nicht ist das andere; das ist kurz alles, was ihr Einzelne bildet. Erst wenn die Vernunft erwägt, wie die Teile im Steine zusammengehalten werden durch die allgemeine innere Natur des Steines; wie Farbe und Umfang bedingt ist durch diese selbe Natur; wenn sie erwägt, in welcher Weise kraft seiner Natur der Stein in Verbindung treten kann mit der Luft, mit dem Wasser, mit dem Feuer x. Dann erst ergibt sich für sie etwas Positives. Aber das ist zugleich auch nicht mehr im Geschöpfe das Einzelne als solches. Das ist nicht mehr das Getrenntsein von allem anderen. Das ist vielmehr eine positive Möglichkeit im Steine selbst, von innen aus die Bildung und Entwicklung des Steines irgendwie zu leiten; und diese Möglichkeit, die innere Natur ist allen Steinen gemeinschaftlich. Kommt der einzelne Stein als einzelner in Betracht, so ist nur das Nicht-das-Andere-Sein für das geschöpfliche Erkennen maßgebend.

Wie aber, wenn nicht die kalte Vernunft, sondern das Künstlerauge auf solchen Steinen, auf solch zerstreut daliegenden Farben ruht! Da setzen sich sogleich diese Steine eben als einzelne zum kühnen gotischen Bogen zusammen. Da gewinnen diese Farben, eben weil sie einzelne sind, weil die eine nicht die andere ist, allsobald die Gestalt eines Madonna-Bildes. Die Kunst fragt an erster Stelle nicht nach dem inneren Wesen, wie viele Teile etwa daselbe hat, wie es sich in Arten und Gattungen gliedert. Auf das Einzelne geht sie in Farbe, Gewicht, Umfang, Gestalt. Und dieses Einzelne findet als solches seinen Platz und seine positive Geltung im Ganzen des Kunstwerkes.

So ein Künstler ist Gott; nicht zwar mit Rücksicht auf irgend welches schon fertiges Sein, sondern mit Rücksicht auf alles und unter Voraus-

setzung von nichts. Nichtsein ist für die geschöpfliche Vernunft das wirkliche Sein; ein Unterschiedsein nur vom anderen. Das allgemeine Vermögen allein existiert für sie; es ist ihr eigentlicher Gegenstand. Und in der That eilt ja auch das wirkliche einzelne Sein stets vorüber. Es ist nichts, denn es bleibt nicht; und nur das innere Vermögen wie Wesenheit, Vernunft, Wille bleibt und kann dauernd erfaßt werden. Warum eilt das Wirkliche vorüber? Warum kann die Schärfe unseres Geistes das Wirklichsein nicht festhalten? Es mangelt diesem Sein zu viel!

Das Einzelne ist nur dann etwas Positives im Sein, wenn es als Teil zum Teile und wenn die Teile im Ganzen sind. In Gott allein findet es schließlich das Ganze; in Gott, von dem es ausgegangen und durch das Nichts gedungen ist, findet es Wahrheit und Wirklichkeit. In Gott findet es die Ehre, die ihm gebührt. Hier liegt das Grund-Welt-Rätsel vor. Alles wird hier in der Schöpfung von der Wirklichkeit getragen und ist ein Ausfluß davon. Mag ein Vermögen noch so groß sein; es kann nur existieren, falls eine Wirklichkeit und mag es die geringste sein, es trägt. Alles Sichtbare umfaßt unser Auge; groß, umfassend ist sein Sehvermögen. Und ist es nicht in der Wirklichkeit auf etwas, wenn auch auf den geringsten Gegenstand, gerichtet, so ist es völlig unnütz. Die ganze Welt umfaßt unsere Vernunft, Sichtbares und Unsichtbares, Vermögen und Wirklichkeit, Wesen und Zufälligkeit; aber diese Vernunft ist an sich nur Vermögen. Der kleinste wirkliche Akt ist genügend, dieses gewaltige Vermögen dem Leben zu übergeben. Und doch ist diese überall einfließende einzelne Wirklichkeit für unsere Vernunft unfaßbar. Keines es festhaltenden Grund nämlich trägt das Einzelne als solches in sich. Diesen Grund hat es allein in Gottes Willen.

Gott ist der eigentliche Künstler im geschaffenen Einzel-Sein. Er schaut in Sich selber die einzelnen Wirklichkeiten. Er schaut, wie viele Vermögen und Fähigkeiten in ihnen enthalten sind und aus ihnen in das Nichts fließen können. Er fügt sie zusammen zum erhabenen Kunstwerke des Weltalls, zum geheimnisvollen Bau der himmlischen Stadt Gottes. Da tritt das Einzelne in lebendige Beziehung zum anderen; da gewinnt es Kraft und Macht; und fällt es sich selbst überlassen, d. h. vereinzelt, uns gegenüber dem Nichts zu, so steigt es dagegen hier an der mächtigen Vaterhand gemäß den Kunstideen Gottes empor aus dem Nichts zu seinem Ehrenplatze in der Ewigkeit.

Hier ist die Quelle alles Wunderbaren in der Wissenschaft Gottes. „Alle meine einzelnen Wege sind vor Deinem Blicke.“ „Er hat die Himmel gemacht in seinem Verstande.“ „Mit dem Verstande seiner Hände hat er sie geleitet.“ „Die Welt ist unsichtbar bereitet im Worte Gottes, auf daß aus den unsichtbaren Dingen die sichtbaren würden;“ so bestätigt Paulus den Pfälzern. „Ich habe Dich in meine Hände geschrieben.“ Die unsichtbaren Engel sind erhaben in ihrer Natur, reich an Wissen, gewaltig an Macht, dauernd in Ewigkeit! Denn so entspricht es dem ewigen Vorbilde der wirkenden Kunstidee in Gott. Die sichtbaren Kreaturen sind allseitig beschränkt, stofflich an Zeit und Ort gebunden, unfähig selbst, sich von sich allein aus zu bewegen! Gerade so aber sind sie ähnlich dem Wesen Gottes, wie es für sie die göttliche Idee mit sich bringt. Leben durchbringt den Menschen, frisch schauen seine Sinne hinaus in Gottes Natur und bringen Nahrung dem Geiste; das Wesen der Dinge kann er durchbringen; mit Freiheit wollen sein ewiges Ziel; Gott erkennen, seinen liebevollen Schöpfer, Ihn lieben als sein höchstes Gut! In den Ideen Gottes sind als in der

ersten maßgebenden Richtschnur alle seine Werke ewig vorgebildet; dem Wesen Gottes werden sie unter der leitenden Kraft Gottes selber ähnlich gestaltet.

Was würde man von einem Maler sagen, der da einzig und allein sein Anlich schauend tausend verschiedenartige Bilder herstellte! Gott schaut allein sein Wesen; und Millionen und abermals Millionen Kreaturen gehen hervor, von denen jede verschieden von der anderen ist; jede in eigener Weise dem Wesen Gottes ähnelt; und die da alle zusammen nur ein Abglanz sind des ewigen göttlichen Wesens und zwar ein so schwacher nichts-sagender Abglanz, daß sie alle nur verkünden, was Gott nicht ist.

Da ist dein Heim; o Mensch! Da ist deine Wohnung bereits gebaut und wunderbar schön eingerichtet, im Wesen Gottes selber, das du einst schauen sollst, wie es ist: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen,“ sagt der Herr. Da, zu diesen himmlischen Tabernakeln, zur wahrhaftigen Ähnlichkeit mit dir selbst hin lenke, soweit du es nur immer erkennen kannst; deine Schritte; damit du nicht endest in eitlem Wohlgefallen an dir selbst, sondern nur immer auf Gott und seine Macht vertraust und Ihn allein ehrest. Denn „in seine Hände hat Er dich geschrieben.“

Nur etwas, nur eine einzige Art von Werken ist nicht in Ihm; sie haben kein Vorbild in Ihm. Zur Verrichtung derselben kommt dir nicht die Kraft und das Ziel im einzelnen von der bestimmenden Gewalt Gottes: das ist die Sünde. Alles Übrige und mag es der Tod selbst sein, befestigt du oder es vollzieht sich an dir, weil die leitende und vorbildende, die künstlerisch wirkende und vollendende Idee davon, zu allererst in Gott ist. Hören wir Thomas.

Erster Artikel.

In Gott bestehen maßgebende Vorbilder des Geschöpflichen oder Ideen.

a) Dies scheint gegen die Autorität des heiligen Dionysius und gegen die Natur der Idee zu sein. Denn:

I. Dionysius sagt (de div. nom. c. 7.): „Gott erkennt nicht die Dinge gemäß einer Idee.“ Ideen aber werden nicht angenommen außer behufs der Erkenntnis. Also sind in Gott keine Ideen.

II. Gott erkennt alles in Sich selbst und kraft seines Wesens. Also bedarf Er keiner Idee.

III. Die Idee wird angenommen als das leitende Princip des Erkennens und der Thätigkeit. Dazu aber ist in Gott völlig ausreichend sein eigenes Wesen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Hb. 83. Quaest. qu. 46.): „Eine solche Kraft liegt in den Ideen, daß, wer sie nicht verstanden hat, weise nicht genannt werden kann.“

b) Ich antworte, daß es durchaus notwendig ist, in Gott Ideen anzunehmen.

Denn was *idea* im Griechischen heißt, das wird im Lateinischen „Form“ genannt. Unter „Ideen“ werden also Formen einzelner Dinge verstanden, welche außerhalb des subjektiven Bestandes dieser Dinge existieren. Eine solche Form, die da außerhalb des Dinges existiert, dient zu einem doppelten Zwecke: Einmal ist sie das Modell oder Exemplar des Dinges,

dessen Form sie vorstellt; dann ist sie für die Kenntnis dieses selben Dinges das maßgebende Princip, welchem gemäß ausgesagt wird, daß die Formen der erkennbaren Dinge innerhalb des Erkennenden sind.

Und nach beiden Seiten ist es notwendig, in Gott Ideen anzunehmen. In allen Dingen, welche nicht dem Zufalle ihr Dasein verdanken, ist es nämlich erforderlich, daß die Existenz der betreffenden Form den Zweck und das Ende der Erzeugung eines jeden bilde. Der einwirkende Grund nun würde nicht behufs der Erzeugung eine Form wirken, wenn und soweit derselbe nicht die Ähnlichkeit der Form in sich besäße. Das aber findet sich in zweifacher Weise vor: Einmal so, daß in manchen wirkenden Ursachen die Form des zu erzeugenden Dinges gemäß dem natürlichen subjektiven Sein vorherbesteht, wie in allen jenen, welche vermittelt ihrer Natur einwirken; der Mensch erzeugt z. B. den Menschen und das Feuer Feuer. In anderen aber ist diese Form, gemäß deren er thätig ist, im Einwirkenden gemäß nur dem erkennbaren Sein; wie z. B. die Ähnlichkeit des Hauses vorherbesteht im Erkennen des Erbauers; und diese Ähnlichkeit kann als Idee des Hauses bezeichnet werden, weil der Künstler den Bau ihr ähnlich gestalten will. Die Welt aber dankt nicht dem Zufalle ihre Entstehung, sondern geht von Gott als von einer vernünftigen Ursache aus. Also muß in der göttlichen Vernunft die Form sich finden, deren Ähnlichkeit gemäß die Welt gemacht worden. Und darin besteht die Natur der Idee.

I. Gott erkennt die Dinge nicht vermittelt einer Idee, die Ihm von außen her zukäme. Und deshalb mißbilligt Aristoteles die Meinung Platons (III Metaph.) von den Ideen, als ob dieselben rein für sich beständen und nicht innerhalb einer Vernunft.

II. Gott erkennt kraft seines Wesens Sich und Anderes. Aber dies ist nicht das Princip des Thätigseins rücksichtlich Seiner selbst; sondern nur rücksichtlich des Anderen. Und so hat sein Wesen den Charakter einer Idee nicht im Verhältnisse zu sich selbst, sondern zum anderen.

III. Gott ist nach seinem Wesen die Ähnlichkeit aller anderen Dinge. Und deshalb ist die Idee in Gott nichts anderes wie sein Wesen.

Zweiter Artikel.

In Gott sind mehrere Ideen.

a) Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Die Idee in Gott ist sein Wesen. Sein Wesen ist aber nur eines. Also auch seine Idee.

II. Die Idee ist das Princip für das Erkennen und für das Wirken in der Weise, wie etwa dies in ihrem Bereiche die Kunst und die Weisheit ist. In Gott aber sind nicht mehrere Künste und mehrere Arten Weisheit; also auch nicht mehrere Ideen.

III. Wird gesagt, die Beziehung auf die Kreaturen begründe die Mehrzahl der Ideen; so steht dagegen fest, daß die Mehrzahl der Ideen jedenfalls von Ewigkeit her ist. Wenn also mehrere Ideen in Gott sich vorfinden, während doch die Kreaturen zeitlich sind, so wird in diesem Falle vom Zeitlichen aus Ewiges begründet werden.

IV. Diese Beziehungen, also die Ideen, sind dem wirklichen Sein nach entweder bloß in den Kreaturen oder auch in Gott. Wenn sie bloß in den

Kreaturen dem wirklichen Sein nach sind, so ist die Mehrzahl der Ideen nicht von Ewigkeit, da sie vermehrt werden nur gemäß den Beziehungen zu den Kreaturen. Sind sie dem wirklichen Sein nach auch in Gott, so besteht eine wirkliche Mehrzahl in Gott außer der Mehrzahl der Personen; und dies ist gegen Damascenus (lib. I. de fide orthod. c. 9, 10, 11.), der da sagt: „In Gott ist Alles Einheit außer der Unerzeugtheit, der Erzeugung und des Ausganges.“ So ist also in Gott nur eine Idee.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (lib. 83. Quaest. qu. 46.): „Die Ideen sind gewisse, an erster Stelle maßgebende Formen oder feststehende und unveränderliche Gründe für die Dinge; denn sie selber, diese Ideen, sind nicht gemacht und sind deshalb ewig, in ihrem Verhalten immer dieselben und eingeschlossen im göttlichen Verständnisse. Während sie selber nun weder entstehen noch vergehen, wird doch alles, was entstehen und vergehen kann und was thatsächlich entsteht und vergeht, nach ihnen geformt.“

b) Ich antworte, daß die Notwendigkeit es erheischt, mehrere Ideen in Gott anzunehmen. Zu dessen Klarstellung ist zu erwägen, daß bei einer jeden Wirkung Jenes im eigentlichen Sinne beabsichtigt ist vom Ersteinwirkenden, was den letzten Zweck des Gewirkten vorstellt; wie z. B. die Ordnung des Heeres als eines Ganzen durch die Maßregeln des Heerführers beabsichtigt wird. Das Beste aber in den Dingen, also ihr letzter Zweck, ist das Wohl aller Geschöpfe als eines Ganzen. (12 Metaph.) Diese Ordnung also im All, worin das Wohl des Ganzen besteht, ist im eigentlichen Sinne von Gott bezweckt und ist nicht ein Ergebnis des Zufalls, als ob etwa die einen wirkenden Ursachen den anderen regellos folgten. Das Letztere nahmen manche an, die da meinten, Gott habe nur die erste Kreatur geschaffen und diese die zweite und so weiter in gewisser, aber nebensächlicher Reihenfolge. Danach hätte Gott also nur eine Idee, nämlich die des Erstgeschaffenen. Ist aber die Ordnung des Weltalls als eines Ganzen von Gott unmittelbar und recht eigentlich bezweckt, so muß Er davon, von diesem Ganzen, eine Idee haben. Die Idee von einem Ganzen aber kann man nicht haben, wenn man nicht die Ideen aller jener Teile besitzt, die das Ganze bilden; wie z. B. der Erbauer eines Hauses die Idee des ganzen Hauses nicht haben könnte, wenn ihm nicht die eigenst entsprechende Idee eines jeden Teiles bekannt wäre. So müssen also in Gott eigene Ideen sein von allen Dingen, die Teile des All sind. Das sagt Augustin (l. c.): „Alle Dinge sind nach eigenen Musterideen geschaffen.“

Daß aber dies der göttlichen Einfachheit nicht entgegensteht, ist leicht für jenen zu sehen, der da erwägt, wie die Idee des Gewirkten in der Vernunft des Einwirkenden ist nicht als Erkenntnisform, kraft welcher erkannt wird, die da in der Vernunft bestimmend und bethätigend vorhanden ist; sondern vielmehr als Gegenstand des Erkennens. Die Form des Hauses im Geiste des Baumeisters ist ein von diesem verstandener Gegenstand, nach dessen Ähnlichkeit er gestaltet. Wegen die Einfachheit der göttlichen Vernunft aber ist es nicht, daß sie vieles erkennt; sondern dies wäre es, wenn ihr Erkennen vermittelt verschiedener Ideen innerlich bestimmt und bethätigt würde.

Das kann auch noch folgendermaßen erläutert werden. Gott erkennt in vollkommenster Weise sein Wesen. Er sieht deshalb, daß von seinen Vollkommenheiten in verschiedener Weise mitgeteilt werden kann; denn in dieser Weise ist es erkennbar. Eine jede Kreatur aber hat eine eigene Wesensform und einen eigenen Seinsgrund, wonach sie Anteil hat an den Voll-

kommenheiten Gottes. So also kennt Gott sein Wesen als den eigensten Grund und als die Idee der bestimmten Kreatur, insoweit diese letztere an den Vollkommenheiten des göttlichen Seins Anteil hat und sonach Gott ähnlich ist. Und so verhält es sich mit allen Kreaturen. So erkennt Gott also mehrere Gründe für die den einzelnen Kreaturen eigene Seinsweise und hat somit mehrere Ideen.

c) I. „Idee“ will nicht das göttliche Wesen als solches, soweit es in sich ist, bezeichnen; sondern insoweit es die Ähnlichkeit in sich enthält für diese oder jene Kreatur. Sonach werden mehrere Ideen angenommen, je nachdem aus der durchaus einen göttlichen Wesenheit mehrere Seinsgründe rücksichtlich der Kreaturen erkannt werden.

II. „Kunst“ und „Weisheit“ werden ausgesagt nicht als Gegenstand, welcher verstanden wird, sondern als Erkenntnisform, vermittelt deren die Vernunft in ihrem eigenen Innern bestimmt und bethätigt wird. „Idee“ aber bedeutet vielmehr das was Gott erkennt, also den Gegenstand des Erkennens. Gott nun versteht kraft ein und desselben Aktes vieles und zwar nicht nur gemäß dem Sein, was ein jedes der verstandenen Dinge in sich selber außen hat; sondern auch insofern letztere verstanden, also in der Vernunft sind, und das ist: mehrere Gründe für das einzelne Sein der Dinge erkennen. So wird vom Baumeister gesagt, er verstehe die Form des Hauses, das da außen für sich mitten im Stoffe aufgeführt werden soll; und damit ist zugleich gesagt, daß er versteht oder kennt das Haus. Dann aber erkennt er auch diese selbe Form des Hauses, als Gegenstand seines Nachdenkens, seiner Spekulation, als eine von ihm verstandene. Und so erkennt er, daß er diese Form kennt. Er erkennt dann nicht nur das materielle Haus; sondern auch die Idee selber des Hauses ist ausdrücklich und unmittelbar Gegenstand seines Erkennens geworden. Gott aber erkennt nicht nur vermittelt seines Wesens viele Dinge; sondern Er weiß auch, daß Er viele Dinge durch sein Wesen erkennt. Und das will sagen: Wissen, daß viele Seinsgründe oder viele Musterideen in Ihm sind.

III. Solche Beziehungen, von denen der dritte Einwand spricht, werden nicht verursacht von den Dingen, sondern die göttliche Vernunft ist davon der Grund, die das Verhältnis sieht, in welchem ihr Wesen zu den Dingen steht.

IV. Die Beziehungen, welche die Mehrzahl der Ideen veranlassen, sind nicht in den Dingen, sondern in Gott; und trotzdem sind sie keine Beziehungen der Thatsächlichkeit nach, wie jene, welche die Dreieit der Personen begründen, sondern es sind Beziehungen, die von Gott erkannt werden.

Dritter Artikel.

Gottes Ideen beziehen sich auf alle von Gott erkannten Dinge als die eigenen Seinsgründe und die Richtschnur derselben.

a) I. Das muß schon deshalb falsch sein, weil in Gott keine leitende Idee für das Übel ist; sonst würde in Gott ein Übel sein. Das Übel wird aber von Gott erkannt. Also nicht von allem, was Er erkennt, hat Er eine entsprechende Idee.

II. Gott kennt die Dinge, welche weder waren noch sind noch sein werden. Von solchen Dingen giebt es aber keine Idee; wie Dionysius (de div. nom. cap. 4.) sagt: „Die göttlichen Willensdekrete, welche die bestim-

menden und bewirkenden Ursachen der Dinge sind, bilden das Exemplar für die geschaffenen Dinge." Also von dem, was nicht ist, war und sein wird, was also nicht bestimmt und bewirkt wird, giebt es keine Exemplar-idee; und doch kennt Gott dies alles.

III. Gott erkennt den Urstoff, von dem als etwas rein Formlosem auch keine Exemplaridee existieren kann.

IV. Gott erkennt nicht nur die Gattungen, sondern auch die „Arten“ und die Einzeldinge als solche und ebenso die Eigenschaften und Zustände der Dinge, welche zum Gattungswesen hinzutreten. Von diesem allem aber besteht nach Plato, welcher, wie Augustin (l. o.) sagt, zuerst die Ideen erfunden hat, gar keine besondere Idee. Also erkennt Gott vieles, ohne davon eine eigene Idee zu haben.

Auf der anderen Seite aber sind die Ideen in Gott nichts anderes als Gründe für jegliches geschaffene Sein. Jedes geschaffene Sein aber ist von Gott nach einem eigenen Grunde geschaffen, der es trennt vom Übrigen und zu einem besonderen Gliede des Alls macht. Also hat Gott entsprechende Ideen von allen Dingen, die Er erkennt.

b) Ich antworte, daß Plato Ideen annahm sowohl als Principien, um die Dinge zu erkennen, als auch für die Entstehung der Dinge. Also nach beiden Seiten hin hält sich die Idee; nur daß wir dieselbe als in der göttlichen Vernunft befindlich ansehen. Und zwar gehört sie, insofern sie Princip für das Werden der Dinge ist, der praktischen Kenntnis an; und kann somit als Muster, Exemplar betrachtet werden. Insofern sie aber Erkenntnisprincip ist, muß man sie so recht eigentlich als maßgebenden Seinsgrund betrachten und kann sie so auch zur spekulativen Kenntnis gehören. Als Muster oder Exemplar also steht sie in Beziehung zu allen Dingen, die Gott für irgend eine Zeit wirkt. Als Erkenntnisprincip steht sie in Beziehung zu allem, was Gott erkennt, mag auch vieles davon niemals in die Wirklichkeit übergehen; und zwar steht sie zu all diesem in Beziehung, soweit es erkannt wird, ein jedes nach seinem eigensten Seinsgrund und als Gegenstand der Spekulation oder bloßer Anschauung.

I. Das Übel wird erkannt vermittelst des Guten, dessen es beraubt; denn der Mangel ist sein Seinsgrund. Also durch das, was wegen der Sünde mangelt, wird es erkannt. Deshalb besteht vom Übel keine eigene Idee, weder als Exemplar oder Muster noch als Seinsgrund.

II. Rücksichtlich dessen, was weder ist noch war noch sein wird, hat Gott kein praktisches Wissen; Er weiß nur, daß Er es wirken kann. Nach dieser Seite hin also besteht keine eigene entsprechende Idee, insofern diese Exemplar oder Muster ist, sondern nur insofern sie den Charakter eines Seinsgrundes hat; also nur als Princip des Erkennens, oder genauer des Erkenntnis; nicht des Wirkens.

III. Plato nahm nach einigen einen ungeschaffenen Urstoff an; und demgemäß wollte er nicht, daß diesem Urstoffe eine „Idee“ zuläme, gemäß deren erst er Sein empfinge; die „Idee“ war für ihn vielmehr Ursache für das Wirkliche zusammen mit dem Urstoffe. Wir aber nehmen an, daß der Urstoff von Gott geschaffen ist. Da jedoch der Urstoff, obwohl von sich aus unfähig, sich die Form, um wirklich zu bestehen, selber zu geben, niemals ohne irgend welche Form wirkliches Sein hat, so entspricht ihm ganz die nämliche Idee, welche dem aus Stoff und Form Zusammengesetzten als Richtschnur dient. Denn aus sich heraus hat der Urstoff weder Sein noch Erkennbarkeit.

IV. Die „Arten“ können keine andere Idee haben wie die Gattung,

gemäß dem daß die Idee als Muster oder Exemplar betrachtet wird. Denn keine „Art“, wie z. B. sinnbegabt, existiert, ohne einer bestimmten Gattung zugegehören, wie Mensch oder Tier. Von den Eigenschaften und Zuständen, welche die Gattung dem Wesen nach immer begleiten, wie das Vernunft- oder das Willensvermögen den Menschen oder der Umfang die Körper, gilt naturgemäß die gleiche Idee wie vom Subjekte also von der Gattung, zu der sie hinzutreten, denn diese findet sich niemals ohne diese Eigenschaften oder Zustände. Solchen Eigenschaften aber, welche mit der Gattung nicht gegeben sind, sondern bald hinzutreten bald nicht, wie „weiß“ oder „schwarz“ beim Menschen, müssen eigene Ideen entsprechen. So bewirkt auch der Baumeister vermitteltst der Form des Hauses all jenes Übrige, was von Anfang an das Haus begleitet, wie Treppe, Thüre, je nachdem das Haus für etwas bestimmt ist. Was aber noch hinzukommt, wenn das Haus bereits fertig da steht, wie Gemälde, Standbilder u. dgl., davon besteht eine andere mit dem Hause selber nicht gegebene Idee. Die Einzelbinge als solche aber hatten nach Plato keine andere Idee als leitende Vertreterin ihres Seins wie die Idee der Gattung: einerseits weil das Princip des Einzelfeins der Stoff ist, dem nach Plato keine Idee entsprach und der ungeschaffen war oder vielmehr zugleich mit der Idee als Ursache für das Sein der Gattung galt; andererseits, weil die Absicht der Natur auf die Gattung sich richtet und das Einzelne aus keinem anderen Grunde hervorbringt, als damit vermitteltst dessen die Gattungen erhalten würden. Doch die göttliche Vorsehung erstreckt sich nicht nur auf die Gattungen, sondern auch auf die Einzelnwesen; darüber jedoch unten Kap. 22, Art. 3.

Sechzehntes Kapitel.

Die Wahrheit Gottes.

Überleitung.

Es mag jemand schon viele Male der feierlichen Kompletten beigewohnt haben; immer bleibt es ein tief ins Herz greifender Augenblick, wenn nach den prachtvollen und majestätischen Psalmentönen eine helle klare Knabenstimme langsam und feierlich den Wechselgesang intoniert, daß er durch die ganze Kirche bis in die Herzen der Gläubigen hineinklinge: „In Deine Hände befehle ich meinen Geist, o Herr; Du hast mich erlöst, Herr, Gott der Wahrheit.“

Das trostreiche: „Da ich zu Ihm rief, hat mich erhört der Gott der Gerechtigkeit; in der Versuchung hat Er mein Herz erweitert;“ — das gebetsinnige: „Auf Dich, Herr, habe ich gehofft, laß mich in Ewigkeit nicht zu Schanden werden; befreie mich in Deiner Gerechtigkeit;“ das triumphierende: „Wer im Beistande des Höchsten sein Heim hat; unter dem Schutze des Gottes der Himmel wird Er verweilen;“ — das frische, dankvolle: „Siehe da; nun preiset den Herrn, alle Knechte des Herrn,“ ist verklungen. Wie

glühende Pfeile sind die erhabenen Worte dieser Psalmen mitten aus der Versammlung der Heiligen nach oben gedrungen. Getragen von neuem, tief gekräftigtem Vertrauen auf Gott hat das christliche Volk zu Gott dann seine Hände erhoben, um neue Gnaden, neuen Schutz zu erbitten. Es hat gesungen:

Nun geht das Tageslicht zu End',
 Herr, unler Schöpfer, heh', wir seh'n
 Nach Deiner milden Gütigkeit,
 Sei uns zum Schutz und Heil bereit.
 Die bösen Träume seien fern,
 Unreine Silder sollen stieh'n
 Und uns're Feinde stoß' zurück,
 Daß uns're Körper bleiben rein.
 Das gieb, o Vater aller Macht,
 O Sohn, der ganz dem Vater gleich,
 Du unser Trost, o heil'ger Geist,
 Der herrscht in alle Ewigkeit.

Der Priester hat im Namen der Kirche das Flehen des Volkes geweiht. Er hat laut die Macht Gottes gepriesen mit den Worten des Propheten. In heiliger Abendstille ertlang es von seinen Lippen: „Du aber bist in uns, o Herr, und Dein heiliger Name ist angerufen über uns: verlasse uns nicht, Herr unser Gott.“

Da ertönt es von Kinderlippen, „denn aus dem Munde der Kinder hat Er Sich Lob bereitet;“ — es klingt wieder in den weiten Hallen und jeder der Gläubigen bringt gleichsam die Werke des Tages dem Herrn dar und empfiehlt sich für Leben und Tod dem Allwaltenden: „In Deine Hände, o Herr, befehle ich meinen Geist; errette mich Herr, o Gott der Wahrheit.“

In welch bessere Hand können wir so am späten Abende unsere Werke niederlegen als in die Hand jenes Gottes, der sich vorzugsweise den „Gott der Wahrheit“ nennt! Wo wäre ein Platz so weit, so schön, so fest, so stark, wie die ewige Wahrheit. Darauf schaue hin, Christ, in den schweren Trübsalen des irdischen Lebens! Die Wahrheit leitet alles. Alles, was geschieht, aufgenommen die Sünde in sich betrachtet, ist Wahrheit. Gott ist dem Wesen nach Wahrheit. Was aber ist die Wahrheit? Übereinstimmung von Schein und Sein; Einheit von Zweck und Mittel, von Wesen und Wirklichkeit, von Rede und That. Gott leitet Alles; Er „schickt seine Engel, daß dein Fuß an keinen Stein stoße“. In seinen Ideen sind die Vorbilder deiner geringsten Gedanken, aller deiner kaum gesprochenen Worte. Er giebt selber die Kraft, um danach dich zu bilden. Er bewirkt, daß du dies frei aus dir heraus mit aller Selbstständigkeit thust. Er wird dir nichts senden, was nicht ein Mittel ist zum letzten Zwecke; was da nicht ausdrücken soll nach außenhin seine innere Herrlichkeit; was nicht in Ihm, der Wahrheit selber, seinen Halt hat und somit auch Halt und Dauer gewähren kann.

Die Menschen denken sich unter Gott, — und so ist es ihnen durch die Natur selber eingepreßt —: das Allermächtigste; in der größten Not rufen sie Ihn wie instinktmäßig an; Er soll helfen, wenn niemand es mehr kann. Das Allerweiseste, den Urheber aller Ordnung und alles Zusammenwirkens; das Allgütigste und Allbarmherzigste, aber auch zugleich die unverleßbare Gerechtigkeit selber stellen sie sich unter Ihm vor. An Gott, wie an den Felsen der Ewigkeit, wo kein Wandel, kein mehr und minder, kein vor und nach mehr möglich, richtet sich in

allem Leid auf, oft unbewußterweise, ihr letzter Mut; — und setzen wir leider hinzu, auch ihr Murren bricht sich schließlich an diesem Felsen und wird im Innern zu verzehrendem Jorn.

Entspricht dem Allem, entspricht solch hohen Ideen das Dasein Gottes? Vermehre diese Macht soweit du willst, erhebe diese Weisheit, soviel du willst; über alles was an Vollkommenheit gedacht werden kann, ist Gott erhaben. Er ist die Wahrheit. Was Er selbst ins Menschenherz gelegt hat, daß es über Ihn denke, alles Vollkommene, das ist Er; und Er ist es weit darüber hinaus. Sein Wesen ist die Wirklichkeit selber. Wie Er erscheint in den Kreaturen, so ist Er auch in Sich. Schein ist in Ihm nicht getrennt vom Sein; nicht das Wesen von der Wirklichkeit, daß Er mehr sein könnte, als Er ist, mehr wollte, als Er Kraft hat. Er ist der Zweck von allem; Er zeichnet jeglichem in dessen Natur die Mittel vor, um angemessen den Zweck zu erreichen. Er verleiht noch über die Natur hinaus Macht und Kraft seinen Geschöpfen, daß ihr Streben nicht vergeblich sei.

Wohin auch immer gesehen wird: Er ist nicht nur die Wahrheit, nein, Er ist deren unerschöpflicher Born. Alle Wahrheit ist nur dann Wahrheit, insoweit sie an Ihm teilnimmt; so wie alles Sein durch Ihn allein Sein ist. Die Dinge nehmen an der Wirklichkeit nur teil, insoweit Gott sie ihnen giebt, der alle Wirklichkeit dem Wesen nach ist; während die Dinge ihrem Wesen nach nur Möglichkeit besitzen, thatsächlich zu sein. Die Dinge nehmen demnach auch an der Wahrheit teil, soweit die ewige Wahrheit es ihnen verliehen hat, welche die Wahrheit dem Wesen nach ist.

Und Gott erkennt auch, daß Er die Wahrheit ist; und daß alles Andere allein von Ihm Wahrheit hat. Alle Wahrheit in der Kreatur liegt vor seinen Augen. In nichts kann Er betrogen werden, so wie Er in nichts betrügen kann. Eher verliert das Licht sein Leuchten, das Feuer seine Wärme, ehe die Worte Gottes auch nur ein Pünktchen an Wahrheit einbüßen. Sein Wort bleibt in Ewigkeit. Von Ewigkeit ward den Gerechten das Reich der Herrlichkeit bereitet. Sie werden es hören, daß wahr ist, was der Herr verheißt: „Geht ein,“ so wird Er ihnen sagen, „in das Reich, das euch bereitet ist, ehe die Welt war.“ Ewige Strafe ist den unbußfertigen Sündern angedroht. Und mögen sie auch jetzt aus eigener Schuld sich täuschen und gern daran zweifeln; sie werden schrecklich ausgerätelt werden, denn ihnen gilt das Wort des Herrn: „Geht, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches (ihr Unglückseligen, nicht euch in erster Linie, sondern) dem Teufel bereitet ist.“ Überall wird dann auch äußerlich erscheinen, was Er von Ewigkeit her ist: der Gott der Wahrheit.

Erster Artikel.

Das Verhältnis der Wahrheit zur Vernunft und zu den Dingen.

a) Die Wahrheit scheint mehr den Dingen innewohnen, als der Vernunft. Denn:

I. Augustin (8. Soliloq. cap. 5.) mißbilligt diesen Ausdruck: „Wahr ist das, was gesehen wird;“ weil danach die Steine, welche in der Erde verborgen sind, deshalb nicht wahre Steine wären, weil sie nicht gesehen würden. Er mißbilligt (l. c.) ebenso jene andere Definition: „Wahr ist, was sich so verhält, wie es dem Erkennenden erscheint, wenn derselbe es er-

fennen will und kann;“ weil daraus hervorginge, daß nichts wahr wäre, wenn niemand es erkennen könnte. Schließlich bestimmt er begrifflich das Wahre so: „Wahr ist das, was ist.“ Und damit scheint die Wahrheit mehr in den Dingen zu sein, wie in der Vernunft.

II. Das auch immer wahr ist, dies ist kraft der Wahrheit wahr. Wenn also die Wahrheit nur in der Vernunft sich vorfindet, so wäre nichts in anderer Weise, als je nach dem es verstanden wird. Und dies wäre der Irrtum der alten Philosophen (vgl. 11 Metaph.), die da sagten, alles sei wahr, je nach dem es erscheine. Danach würde, was sich gegenseitig widerspricht, auf beiden Seiten zugleich wahr sein, da von verschiedenen Menschen es verschieden aufgefaßt würde; der eine vom fraglichen Dinge das Gegenteil denke dessen, was der andere denkt.

III. Wenn etwas seine Beschaffenheit oder sein Wesen irgend einem Sein als seinem Grunde verdankt, so ist dieses selbe Wesen oder diese selbe Beschaffenheit in höherem Grade im letzteren, im Grunde nämlich enthalten als im ersteren, was vom Grunde abgeleitet ist. (1. Posterior.) Auf Grund dessen aber ist eine Aussage oder eine Meinung wahr, weil das entsprechende Ding, auf welches die Aussage sich richtet, so ist oder nicht ist. Also ist die Wahrheit mehr in den Dingen wie in der Vernunft.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (Metaph. lib. 6.): „Das Wahre oder das Falsche ist nicht in den Dingen, sondern in der Vernunft.“

b) Ich antworte, daß, sowie etwas insofern „gut“ genannt wird als das Begehrungsvermögen darauf sich richtet, so wird etwas demgemäß „wahr“ genannt als die Vernunft sich darauf richtet. Darin ist jedoch ein Unterschied zu beachten. Denn die Erkenntnis geschieht insoweit, als das Erkannte im Erkennenden ist; das Begehren aber geschieht insoweit, als der Begehrende sich hinneigt zum begehrten Gegenstande in dessen subjektivem, außenstehenden Sein. Danach ist also das Ziel, welches für das Begehrungsvermögen die Grenze bildet, das Gute, in dem erstrebten Dinge. Das Ziel aber, welches für das Erkennen die Grenze bildet, ist im Erkennenden, respektive innerhalb der Vernunft.

So wie aber der maßgebende Grund des Guten in dem erstrebten Dinge ist, insoweit dieses Beziehung zum Begehrungsvermögen hat und so das Wesen des Guten vom außenstehenden Dinge sich ableitet; so wie also das Begehrungsvermögen „gut“ genannt wird, weil und insofern es auf das Gute sich richtet; — so ist es auch, insofern das Wahre in der Vernunft sich findet und diese gleichförmig wird dem verstandenen Dinge, notwendig, daß der maßgebende Grund des Wahren innerhalb der Vernunft sei und daß somit der Charakter oder das Wesen des Wahren im außenstehenden Dinge aus der Vernunft heraus sich ableite. Deshalb wird dann ein verstandenes Ding wahr genannt, weil und insofern es Beziehung hat zur Vernunft.

Ein solch verstandenes Ding aber kann in doppelter Weise aufgefaßt werden als in Beziehung stehend zur Vernunft. Dasselbe hat 1. Beziehung zu jener Vernunft, von der es in seinem Sein abhängt; und diese Beziehung ist per se, d. h. ohne weitere Voraussetzung, vielmehr ist sie vorausgesetzt von allen anderen ähnlichen Beziehungen. Das gleiche Ding hat 2. Beziehung zu jener Vernunft, seitens deren es erkannt werden kann; und diese Beziehung ist nebensächlich per accidens, eine auf die erstgenannte begründete. So würden wir sagen, die Beziehung des Hauses zum Bau-

meister gehöre zur ersten Gattung; die Beziehung des Hauses zu jenem, der es nur sich ansieht, zur zweiten.

Ein Urtheil aber über irgend welche Sache wird nicht aus dem Nebensächlichen genommen, sondern aus dem Wesentlichen. Und so geschieht es, daß Kunstwerke „wahr“ genannt werden mit Rücksicht auf unsere Vernunft; denn ein Haus wird „wahr“ genannt, wenn es in seiner Form der Ähnlichkeit entspricht, welche davon in der Vernunft des Baumeisters besteht; und eine Rede-weise wird als „wahr“ bezeichnet, je nachdem sie der Ausdruck wirklicher Auffassung der Vernunft ist. In ähnlicher Weise sind die Dinge in der Natur „wahr“, insoweit sie ähnlich sind den Formen oder Ideen in der göttlichen Vernunft; wie z. B. ein Stein „wahr“ ist, wenn er die Natur in sich hat, welche ihm gemäß der vorherbestehenden Auffassung der göttlichen Vernunft zukommt. So also wird ein jedes Ding „wahr“ genannt, je nachdem es Beziehung hat zu der Vernunft, von der es in seinem Sein abhängt; und somit ist die Wahrheit in erster Linie in der Vernunft, in zweiter Linie in den Dingen, insoweit diese Beziehung haben zu einer Vernunft als zu ihrem Princip. Demgemäß wird nun die Wahrheit in verschiedener Weise begrifflich bestimmt. Denn Augustin (de vera Relig. cap. 36.) sagt: „Wahrheit ist jenes Moment, wodurch gezeigt und erklärt wird das, was Sein hat;“ und Hilarius ähnlich (d. de Trin.): „Das Wahre offenbart und erklärt das Sein.“ Diese beiden Definitionen gehören der Wahrheit an; insoweit sie in der Vernunft ist. Der Wahrheit des Dinges aber, insoweit dieses der Vernunft gleichförmig ist, entspricht folgender Ausdruck: „Das Wahre ist die höchste Ähnlichkeit mit dem Princip ohne irgend welche Unähnlichkeit.“ (Augustin l. c.) Ähnlich definiert Anselm (dial. de Verit. cap. 12.): „Wahrheit ist Gradheit, insoweit diese von der Vernunft allein wahrnehmbar ist;“ denn „gerade“ ist, was mit dem Princip übereinstimmt. Avicenna sagt gleichfalls: „Wahrheit ist für ein jedes Ding die Eigentümlichkeit seines Seins, wie dieselbe ihm bestimmt worden.“ Wenn aber gesagt wird, Wahrheit sei Gleichheit zwischen dem Dinge und der Vernunft, so kann das zu beiden Seiten gehören.

e) I. Augustin spricht an dieser Stelle von der Wahrheit der Dinge und schließt davon als nicht notwendig aus die Beziehung zu unserer Vernunft. Denn was nebensächlich ist, davon wird bei jeder Definition abgesehen.

II. Die alten Philosophen hatten nicht erkannt, daß alle Dinge von einer ersten leitenden Vernunft herrührten, sondern meinten, sie kämen von Zufalle. Und da sie sahen, daß die Wahrheit mit sich bringe die Beziehung zur Vernunft, waren sie gezwungen, das Wesen des Wahren in die Beziehung der Dinge zu unserer Vernunft zu setzen. Die Unzulänglichkeiten, die damit verbunden sind, werden hier vermieden, da das absolut Wahre in den Dingen der Natur aus der Beziehung zur göttlichen Vernunft herrührt.

III. Die Wahrheit in unserer Vernunft kommt allerdings von den Dingen und wird von denselben in uns verursacht. Aber daraus folgt nicht, daß das Wesen der Wahrheit in erster Linie in den Dingen gefunden werde; wie etwa auch unsere Gesundheit von der Medizin verursacht wird und doch nicht die Gesundheit in erster Linie und dem Wesen nach von der Medizin ausgeht. Denn die Kraft der Medizin, nicht ihre Gesundheit verursacht, daß wir geheilt werden; sie ist kein gleichartiges Wesen mit der Gesundheit des tierischen Körpers. Und ähnlich verursacht

in uns das Sein, das wirkliche, thatsächliche Sein der Dinge die Wahrheit. Nicht daß die Dinge wahr sind, ist die Ursache der Wahrheit in unserer Vernunft, sondern daß sie Seinskraft haben. Deshalb sagt Aristoteles: „Die Rede ist wahr deshalb, weil das Ding, von dem sie gilt, so ist;“ und nicht sagt er, weil das Ding wahr ist.

Zweiter Artikel.

Die Wahrheit ist bloß insofern in unserer Vernunft, als diese Prädikat und Subjekt zusammensetzt oder voneinander trennt.

a) I. Gegen diesen Satz spricht sich Aristoteles anscheinend aus, wenn er sagt (III. de anim.): „Die Sinne, insofern sie den ihnen eigenen Gegenstand auffassen (wie das Auge das Licht), sind immer wahr, sie fassen immer richtig auf; und so ist auch die Vernunft immer wahr, insofern sie das Wesen der Dinge in sich aufnimmt.“ Zusammensetzen oder trennen kommt aber der Vernunft nicht zu, insofern diese das Wesen des Dinges für sich allein, also „Mensch“, „Holz“ zc. auffaßt. Also nicht einzig und allein in der Thätigkeit des Verbindens und Trennens ist Wahrheit.

II. Jaak sagt (in lib. de definitionibus): „Wahrheit ist die Gleichheit zwischen dem Dinge und der Vernunft.“ Wie aber die Auffassung des im Satze oder im Urtheil Zusammengesetzten, z. B. der Mensch ist weiß, dem äußeren Thatbestande entsprechen kann, so auch die einfache Auffassung des Wesens „Mensch“, „weiß“. Also ist da ebensogut Wahrheit wie im Sinne, welcher rein die äußere Erscheinung des Dinges auffaßt.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (6 Metaph.): „Richtet sich die Vernunft auf das Wesen nur und auf Einfaches, so ist da keine Wahrheit, weder im Gegenstande noch in der Vernunft.“

b) Ich antworte, daß das Wahre, wie eben gezeigt worden, gemäß seinem Wesen immer in der Vernunft ist. Da aber jegliches Ding wahr ist, je nachdem es die seiner Natur entsprechende Form zu eigen hat, so ist es notwendig, daß die Vernunft, insofern sie erkennt, wahr ist, je nachdem sie die Ähnlichkeit des erkannten Dinges in sich hat; und diese Ähnlichkeit ist die bestimmende Form in der erkennenden Vernunft als einer erkennenden. Dies ist der Grund, weshalb die Wahrheit definiert wird als Gleichheit des Dinges und der Vernunft, denn eben die nämliche Form, welche außen im subjektiven Einzelsein die wesentlich bestimmende Richtschnur ist, bildet die bestimmende Richtschnur auch im thatsächlichen Erkenntnisalthe. Verschiedenheit ist nur da, insofern beides einzelne Wirklichkeit hat. Auf Grund dieser gleichen Form ist Ähnlichkeit oder genauer Gleichheit zwischen dem einzelnen Dinge und der Vernunft, insofern diese erkennt; und diese Gleichheit erkennen, das heißt, die Wahrheit erkennen.

Diese aber erkennt der Sinn nicht. Das Auge hat zwar in sich die Ähnlichkeit des Sichtbaren; nicht aber erkennt es den Vergleich zwischen dem einzeln Sichtbaren und zwischen ihm selber, dem Auge, insofern es das Sichtbare auffaßt. Die Vernunft aber erkennt die Gleichförmigkeit zwischen ihr und dem erkannten Gegenstande. Sie erkennt dies aber nicht, insofern sie das Wesen des Dinges für sich allein auffaßt. Nur wenn sie urtheilt, daß die Sache sich so verhalte wie die Form ist, welche sie in sich aufgefaßt hat; dann erkennt sie und sagt sie die Wahrheit. Das aber thut

sie nur auf Grund dessen, daß sie zusammensetzt das eine mit dem anderen oder das eine vom anderen trennt. Denn in jedem solcher Sätze schreibt sie eine vom Prädikat bezeichnete Form entweder der vorliegenden Sache, welche durch das Subjekt ausgedrückt ist, zu, oder entfernt sie von selbem.

Deshalb ist wohl die Vernunft „wahr“, insoweit sie das Wesen eines Dinges einfach und allein auffaßt; und ebenso ist der Sinn „wahr“, der den ihm eigenen Gegenstand auffaßt; aber nicht als ob eine von beiden Fähigkeiten das Wahre erkannte oder sagte. Und ähnlich verhält es sich mit den bloßen Worten z. B. „Mensch“, „weiß“, zc. Demgemäß ist wohl die Wahrheit im Sinne oder in der so, wie eben auseinandergesetzt, verstandenen Vernunft; — aber sie ist gerade so wie in einem Dinge, was „wahr“ genannt wird; was also die gemäß seiner Natur ihm gebührende Form hat, z. B. der Stein, die Pflanze oder Ähnliches. Nicht jedoch wird dies in der Weise „wahr“ genannt, wie in der Vernunft, insoweit diese tatsächlich bewußterweise erkennt das Erkennbare. Und das bedeutet der Ausdruck „wahr“. Denn die Vollendung der Vernunft ist das Wahre als etwas Gesamtes. Und deshalb, genau ausgedrückt, ist die Wahrheit in der Vernunft, insofern sie zusammensetzt und trennt, d. h. das Prädikat vom Subjekt behauptet oder entfernt; nicht aber insofern sie einfach das bloße Wesen auffaßt.

Dritter Artikel.

„Sein“ und „wahr“ sind sachlich ein und dasselbe.

a) Dagegen spricht:

I. Das Wahre ist seinem eigensten Wesen nach in der Vernunft; das Sein aber in den Dingen. Also fällt beides dem wirklichen Sein nach nicht zusammen.

II. Was sich auf das Sein ebenso gut erstreckt, wie auf das Nichtsein, kann nicht als ein und dasselbe betrachtet werden wie das Sein. Das Wahre aber erstreckt sich auf Sein und Nichtsein; denn wahr ist, daß etwas Sein hat und wahr ist es auch, daß etwas nicht Sein hat. Also „Sein“ und „wahr“ sind nicht dasselbe.

III. Wenn das eine die Grundlage bildet für das Verständnis des anderen, so fallen beide anscheinend nicht zusammen. Das Wahre aber bildet die Grundlage für das Verständnis des Seins; denn nur, weil das Sein wahr ist, wird es verstanden. Also ist beides nicht dasselbe.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (2 Metaph.): „Ganz das gleiche Verhältnis haben die Dinge zum Sein und zur Wahrheit.“

b) Ich antworte, daß, sowie das Gute seiner Natur nach Begehrndwert ist, so besitzt das Wahre Beziehung zur Erkenntnis. Ein jedes Ding aber hat soviel an Sein als es Erkennbarkeit hat. Und deswegen sagt Aristoteles (3. de anima), „die Seele, die da, sei es dem Sinne sei es der Vernunft nach, erkennt, ist gewissermaßen alles.“ Und wie deshalb sachlich das Sein und das Gute zusammenfällt, so auch ebenfalls das Sein und das Wahre. Nur fügt das Gute die Beziehung zum Willen hinzu, es macht das „Begehrndwerte“; das Wahre aber fügt zum Sein hinzu die Beziehung zur Vernunft. Beide Beziehungen aber gründen in ein und demselben wirklichen Sein.

c) I. Das Wahre ist sowohl in den Dingen wie auch in der Vernunft.

(Art. 1.) Das Wahre aber, wie es in den Dingen ist, fällt durchaus zusammen mit der inneren Substanz des Dinges; und das Wahre, was in der Vernunft ist, fällt zusammen mit dem wirklichen Sein, wie das Offenbarmachende mit dem Geoffenbarten. Insoweit das Gold z. B. seiner Natur des Goldes gemäß Wirklichsein hat und in der Weise wirklich ist, wie die innere Natur oder Substanz die Richtschnur angeht; — insoweit ist das Gold wahr jener Wahrheit nach, die in den Dingen ist; und insooweit besagt das Wahre ebenso viel als daß das Gold gerade so in der einzelnen Wirklichkeit ist wie die innere Substanz besagt. Das Wirklichsein des Goldes offenbart aber auch die Art und Weise der inneren an und für sich umfaßbaren Substanz als einer reinen Möglichkeit; denn die Substanz ist so im Wirklichsein und das Wirklichsein wieder wird so getragen von der Substanz, daß nichts im Dinge sich vorfindet, was nicht substantiell Gold wäre und nichts, was nicht dieses wirkliche Gold wäre. Insofern also das Wirklichsein des Goldes in der Vernunft die zu Grunde liegende Substanz offenbart, so daß ausgesagt werden kann: „Das ist Gold;“ insofern ist das Wahre in der Vernunft und fällt zusammen mit dem Sein des Goldes wie das Offenbarende mit dem Geoffenbarten. Ich sage dann auf Grund der aufgefaßten Wirklichkeit: dieses Gelbe, Leuchtende u. s. w. ist eine Einheit mit dem an und für sich verborgenen, jetzt aber durch die Wirklichkeit geoffenbarten Wesen „Gold“. Erst in der Vernunft gewinnt sonach das Einzelne zusammen mit dem Allgemeinen, das Wirkliche der Existenz zusammen mit dem Möglichen der inneren Substanz, eine rechte Einheit; das eine ist nach verschiedenen Beziehungen das Offenbarsein des anderen.

Es kann jedoch auch gesagt werden, daß das Sein in den Dingen ist und in der Vernunft gleichwie das Wahre; jedoch ist das Wahre in erster Linie und maßgebenderweise in der Vernunft und erst unter Beziehung auf die Vernunft in den Dingen. Das Sein aber verhält sich umgekehrt; es ist in erster Linie in den Dingen. Diese Verschiedenheit hat aber ihren einzigen Grund in der Auffassung von den verschiedenen Beziehungen seitens der Vernunft.

II. Das Nichtsein hat nichts in sich, um erkannt zu werden; es wird erkannt, insoweit die Vernunft es erkennbar macht. Sonach ist immerhin das Wahre nur im Sein begründet; denn das Nichtsein ist nur eine gewisse Auffassung der Vernunft, die da wieder schließlich vom Sein veranlaßt wird.

III. Wenn gesagt wird, daß das Sein nicht erfasst werden kann außer auf Grund dessen, daß das Wahre erfasst worden ist, so läßt dies ein doppeltes Verständnis zu. Einmal so: daß das Sein nicht erfasst werde, ohne daß das Wahre diese Auffassung begleite; — und in diesem Sinne ist es wahr. Dann so: daß das Wesen des Seins nicht erfasst werde, ohne daß vorher das Wesen des Wahren erfasst sei, daß ich also zuerst erkennen und aussagen müßte: Dies ist wahr, ehe ich aussagen kann: Das ist; — und so ist es falsch. Wohl aber kann umgekehrt das Wahre nicht erfasst werden, ehe nicht vorher das Sein der Vernunft gegenwärtig ist; denn das Sein ist im Begriffe des Wahren vorausgesetzt. Und ähnlich ist es, wenn das Erkennbare zum Sein in Beziehung gebracht wird. Denn kein Sein kann verstanden werden, ohne daß dieses Sein erkennbar sei. Und doch kann die Vernunft auffassen, daß nämlich etwas ist, ehe sie auf-

faßt, dieses selbe sei Gegenstand der Vernunft. Das verstandene Sein ist wahr; aber nicht verstehe ich damit, daß ich das Sein verstehe, zugleich das Wahre.

Vierter Artikel.

Nach der Auffassung der Vernunft ist das Wahre früher als das Gute; und nicht das Wahre stützt sich für das geschöpfliche Erkennen auf das Gute, sondern vom Guten wird das Wahre vorausgesetzt.

a) Dagegen scheint jedoch schon der Wesenscharakter des Guten zu sprechen. Denn:

I. Was höher steht in der Allgemeinheit, das ist eher in der Auffassung der Vernunft; wie z. B. diese eher auffaßt, daß ihr Gegenstand im allgemeinen Sein hat, als daß er weiß oder schwarz, lebend oder leblos, Mensch oder Tier ist. Das Gute aber ist allgemeiner als das Wahre, denn das Wahre ist nur ein gewisses, besonderes Gute; nämlich das Gute für die Vernunft. Also ist das Gute früher in der Auffassung wie das Wahre.

II. Das Gute ist in den Dingen; das Wahre aber in der Vernunft, soweit diese nämlich Prädikat und Subjekt miteinander verbindet oder voneinander trennt. Das objektive äußere Sein ist aber mit allem, was in ihm ist, vor der Auffassung und vor dem, was und insoweit es in der Vernunft sich vorfindet. Also ergibt sich der gleiche Schluß.

III. Die Wahrheit ist eine besondere Gattung unter den Tugenden (III. Ethic. c. 7.). Die Tugenden aber alle sind im Guten enthalten. Also ist die Wahrheit nur eine besondere Gattung des Guten und somit ist letzteres eine höhere Allgemeinheit und eher aufgefaßt wie das Wahre.

Auf der anderen Seite ist das, was in mehreren ist, früher in der Auffassung. Zuerst fasse ich z. B. das „Menschliche“ auf, was allen Menschen gemeinsam ist; und dann erst die näheren Bestimmungen, wie „schwarz“, „weiß“, die im einzelnen nicht allen Menschen zukommen. Das Wahre aber ist in manchen Dingen, wo kein Gut ist; nämlich in den mathematischen Größen. Also wird das Wahre früher als das Gute aufgefaßt.

b) Ich antworte, daß das Wahre und Gute wohl, was die tatsächliche Seinsunterlage betrifft, zusammensallen; denn ein und dasselbe Sein ist zugleich wahr und ist gut. Für die Auffassung der Vernunft aber besteht zwischen beiden ein Unterschied. Und nach dieser Seite hin ist ohne weitere Voraussetzung das Wahre früher wie das Gute. Dies ergibt sich aus zwei Erwägungen: 1. Das Wahre steht dem Sein näher als das Gute und dieses letztere ist früher als das Gute; da ja „gut“ vom Sein ausgesagt wird. Denn das Wahre bezieht sich auf das Sein an sich der Substanz nach; und es bezieht sich unmittelbar darauf. Das Wesen des Guten aber folgt dem Sein erst, insoweit dieses in gewisser Weise vollendet ist; denn erst insoweit ist es begehrenswert. 2. Folgt das Begehren seiner Natur nach dem Erkennen. Da also das Wahre Beziehung hat zur Erkenntnis, das Begehrenswerte zum Begehren; so ist in der Auffassung notwendig das Wahre die Voraussetzung für das Gute. Danach lösen sich die Einwürfe.

I. Der Wille und die Vernunft nämlich schließen sich gegenseitig ge-

wiffermaßen ein. Denn der Wille will, daß die Vernunft erkenne; und die Vernunft hat zum Erkenntnisgegenstande den Willen. So also ist in den Dingen, welche als Gegenstand des Willens dastehen, auch das als etwas Begehrtes enthalten, was Gegenstand der Vernunft ist und umgekehrt. Deshalb verhält sich im Bereiche des Begehrten, des Guten, die Wahrheit wie ein besonderes Gut und das Gute überhaupt als das Allgemeine und umgekehrt. Daraus also, daß die Wahrheit ein einzelnes besonderes Gut ist, folgt, daß das Gute im Bereiche des Begehrten früher, weil allgemeiner ist; nicht aber folgt, daß es ohne weitere Voraussetzung, unbedingt, früher in der Auffassung sei.

II. Insofern ist etwas der Auffassung nach früher, als es früher Gegenstand der Vernunft ist. Die Vernunft aber erfährt zuerst das Sein, nämlich daß etwas ist; dann, daß sie dies erfährt; schließlich erfährt sie, daß das Sein begehrt ist. Also zuerst in der Auffassung steht das Sein; dann das Wahre; zuletzt das Gute; mag auch das Gute in den Dingen sein.

III. Die Tugend, welche Wahrheit heißt, ist nicht dasselbe, wie die Wahrheit an sich; sondern ist eine gewisse Wahrheit, gemäß welcher der Mensch in seinen Worten und Thaten so sich zeigt, wie er ist. Die Wahrheit des Lebens aber wird so genannt, insofern der Mensch in seinem Leben erfüllt, wozu er durch die göttliche Vernunft bestimmt ist. Die Wahrheit der Gerechtigkeit heißt so, insofern der Mensch gegenüber seinem Nächsten das hält, wozu ihn die Gesetze verpflichten. Sonach ist aus diesen besonderen einzelnen Wahrheiten nicht vorzugehen, um etwas über die Wahrheit im allgemeinen oder dem Wesen nach zu bestimmen.

Fünfter Artikel.

Gott ist die Wahrheit.

a) Dagegen spricht das oben Geltendgemachte. Denn:

I. Es wurde eben bewiesen, daß die Wahrheit in der Vernunft sei, insofern diese zusammensetzt und trennt. Gott aber kommt es nicht zu, in dieser Weise zu erkennen. Also ist da keine Wahrheit; und noch weniger ist Er selbst die Wahrheit.

II. „Wahrheit ist“ nach Augustin (de vera Relig. c. 36.) „die Ähnlichkeit mit dem Princip.“ Gott aber steht es nicht zu, irgend welchem Princip ähnlich zu sein. Also ist Er nicht die Wahrheit.

III. Was über Gott ausgesagt wird, gilt von Ihm, weil Er die erste Ursache von allem ist; wie das Sein Gottes alles Sein, seine Güte alle Güte verursacht. Wenn also in Gott Wahrheit ist, so wird alles Wahre von Ihm verursacht sein. Es ist aber wahr, zu sagen, daß jemand sündigt. Das wird also von Gott sein; was offenbar falsch ist.

Auf der anderen Seite heißt es bei Johannes (14, 6.): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“

b) Ich antworte, daß die Wahrheit in der Vernunft sich vorfindet, insofern diese die Sache auffaßt, wie sie ist; und in der Sache ist sie, insofern diese der Vernunft gleichförmig sein kann. Dies aber ist im höchsten Grade bei Gott der Fall. Denn sein Sein, also die Sache, ist nicht nur fähig, gleichförmig zu sein mit dem tatsächlichen Erkennen, sondern ist

durchaus ein und dasselbe mit dem Erkenntnisakte. Sein Erkennen ist die Ursache und das Maß für jedes andere Sein und für jedes andere Verstehen; sein eigenes Sein aber ist sein Erkennen. Also ist in Ihm nicht bloß Wahrheit; sondern Er ist die höchste und erste Wahrheit.

e) I. In der göttlichen Vernunft findet sich allerdings kein Zusammenlegen und Trennen, wie in der unstrigen. Gott aber urteilt über alles aus Prädicat und Subjekt Zusammengesetzte und kennt alles dies gemäß seines einfachen Erkenntnisaktes und in dieser Weise ist in Ihm Wahrheit.

II. Die Wahrheit in unserem Verstande besteht darin, daß selbiger gleichförmig ist seinem Princip, nämlich den Dingen, von welchen die Kenntnis in ihm verursacht wird. Die Wahrheit der Dinge besteht darin, daß sie ihrem Princip entsprechen, nämlich der göttlichen Vernunft. Dies aber kann im eigentlichen Sinne nicht gelten von der göttlichen Wahrheit; außer etwa gemäß dem, daß die Wahrheit als Eigenschaft dem „Sohne“ zugeschrieben wird, der im „Vater“ sein Princip hat. Wenn wir aber von der Wahrheit sprechen als dem Wesen Gottes zugehörig, kann der Ausdruck Augustins nur so auf sie angewandt werden, daß die im Satze ausgesprochene Beziehung in eine entsprechende und dasselbe besagende Verneinung aufgelöst wird; wie etwa: Der Vater ist von Sich selber, weil Er nicht von einem anderen ist, also nicht in einem anderen sein Princip hat. Ähnlich kann die göttliche Wahrheit eine Ähnlichkeit mit dem Princip genannt werden, insoweit das göttliche Erkennen nicht im mindesten unähnlich ist dem göttlichen Sein.

III. Mangel und Nichtsein haben nicht aus sich selber Wahrheit, sondern nur in der Auffassung der Vernunft. Jede Auffassung der Vernunft aber ist von Gott. Was auch immer also an Wahrheit darin ist, wenn ich sage: „Jener begeht eine Sünde der Unreinheit;“ das alles ist von Gott. Wenn aber nun daraus geschlossen wird: „Also die Sünde der Unreinheit von Gott,“ so ist einfach eine falsche Schlussfolge vorhanden.

Sechster Artikel.

Das Verhältnis der einen Wahrheit in Gott zu den Wahrheiten, gemäß denen die Dinge wahr sind.

a) Es scheint nur eine Wahrheit zu bestehen, gemäß welcher alles Andere wahr ist.

I. Augustin nämlich schreibt (14. de Trin. cap. 8.; 15. l. c. cap. 1.): „Außer Gott ist nichts größer als die menschliche Vernunft. Die Wahrheit aber ist größer wie die menschliche Vernunft. Denn sonst würde der Mensch über die Wahrheit urteilen, während er tatsächlich gemäß der Richtschnur der Wahrheit urteilt.“ Gott allein ist nun die Wahrheit. Also ist Er auch die einzige Wahrheit und es besteht keine andere außer Ihm.

II. Anselm sagt (de verit. cap. 14.): „Wie sich die Zeit zu den zeitlichen Dingen verhält, so verhält sich die Wahrheit zu den wahren Dingen.“ Es giebt aber für alles Zeitliche nur eine Zeit. Also giebt es auch nur eine Wahrheit.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist (11, 2.): „Zerteilt sind worden die Wahrheiten von den Kindern der Menschen.“

b) Ich antworte, daß in einer gewissen Beziehung nur eine Wahrheit besteht, nach deren Richtschnur alle Dinge wahr sind; in anderer Beziehung

aber ist dies nicht der Fall. Wenn nämlich ein Prädicat gleichartig ausgefagt wird von vielen Dingen, so findet sich dasselbe in allen diesen Dingen gemäß seinem inneren formalen Seinsgrunde; wie z. B. das „sinnbegabt“ gleichartig, nämlich mit ganz gleichem Verständnisse, ausgefagt wird von den Gattungen „Mensch“ und „Tier“. Wenn aber etwas nur nach einem gewissen Verhältnisse ausgefagt wird von vielen, so ist es in einem dieser vielen Dinge wohl seinem wahren formalen Seinsgrunde nach, nämlich in jenem, auf Grund dessen die anderen so benannt werden; wie das Gesunde ausgefagt wird vom tierischen Körper, von der Medizin und dem Urin. Nicht als ob die Gesundheit ihrer Natur und ihrem Wesen nach in noch etwas Anderem sich fände, wie im tierischen Körper; aber von der Gesundheit des letzteren wird die Medizin „gesund“ genannt und der Urin gleichfalls als die sie bewirkende oder die Gesundheit bezeichnende Ursache. Und obgleich nun die Gesundheit ihrer Natur nach weder in der Medizin noch im Urin sich findet, so ist doch thatsächlich in beiden etwas, welches der Grund ist, daß das eine zur Gesundheit mitwirkt, das andere sie bezeichnet.

Nun ist aber bereits gesagt worden, daß die Wahrheit ohne weitere Voraussetzung, früher wie in allem anderen, in der Vernunft sei und erst mit Beziehung darauf in den Dingen, soweit sie nämlich Beziehung haben zur göttlichen Vernunft.

Sprechen wir also von der Wahrheit, soweit dieselbe gemäß ihrer Natur und ihrem inneren Seinsgrunde innerhalb der Vernunft sich findet, so sind je nach den verschiedenen geschaffenen Vernunftkräften viele Wahrheiten und ebenso sind viele Wahrheiten in einem und selben Verstande je nach den verschiedenen erkannten Gegenständen. Und deshalb sagt die Glossa zu Ps. 11 (Augustin zu derselben Stelle): „Herzstückelt sind die Wahrheiten von den Menschenkindern, weil, wie von einem menschlichen Antlitz viele Ähnlichkeiten hervorgehen in den verschiedenen Spiegeln, in welchen es widerstrahlt; so von der einen göttlichen Wahrheit sich viele Wahrheiten ergeben.“

Sprechen wir aber von der Wahrheit, soweit sie in den Dingen ist, so sind sie alle wahr kraft einer Wahrheit, welcher nämlich ein jegliches Ding seiner Natur und seinem Sein nach entspricht und ähnlich ist. Und so sind wohl viele Wesenheiten der Dinge; eine aber ist die Wahrheit der göttlichen Vernunft, gemäß welcher sie alle wahr genannt werden.

e) I. Die Seele urteilt nicht nach jeglicher Wahrheit, sondern nach der ersten urteilt sie über alle Dinge, insoweit diese im Spiegel der Geschöpfe widerstrahlt; nämlich nach den ersten Principien, die sich immer gleich bleiben. Sonach ist jedenfalls diese erste Wahrheit größer als die Seele. Und doch ist auch die geschaffene Wahrheit, welche in unserer Vernunft ist, größer als die Seele; — nicht zwar unbedingt, wohl aber, insofern sie die Vollendung der Vernunft ist; wie auch die Wissenschaft größer als die Seele in dieser Beziehung genannt werden kann. Wahr aber ist es unter allen Umständen, daß von allem, was selbständiges, d. i. für sich bestehendes Sein hat, nichts außer Gott größer ist als der vernünftige Geist.

II. Der Ausspruch Anselms bezieht sich auf die Dinge, insofern sie wahr genannt werden in Beziehung auf die göttliche Vernunft.

Siebenter Artikel.

Die geschaffene Wahrheit ist nicht ewig.

a) Dagegen scheint Augustin zu sein, der da sagt:

I. „Nichts ist mit mehr Recht ewig, wie das Wesen des Kreises oder die Wahrheit: $2 + 3 = 5$ “ (2. do lib. arb. cap. 8.). Das sind aber geschaffene Wahrheiten. Also geschaffene Wahrheiten sind ewig.

II. Alles, was immer ist, ist ewig. Die allgemeinen Begriffe aber sind überall und immer dieselben; wie z. B. der Begriff „Mensch“; der Satz: „Der Teil ist kleiner als sein Ganzes“ zc. Also sind sie ewig. Also ist auch der Begriff „wahr“ ewig, der am allgemeinsten Geltung hat.

III. Was gegenwärtig in diesem Augenblicke wahr ist, das war immer in der Weise wahr, daß es einmal in der Zukunft sein würde. Wie aber die Wahrheit, wie sie jetzt im Augenblicke besteht (z. B. Petrus sieht), eine geschaffene ist, so auch die Wahrheit, welche von einem Satze für die Zukunft gilt. Also manche Wahrheiten sind ewig.

IV. Alles, was des Anfanges und Endes entbehrt, ist ewig. Die Wahrheit aber aller Sätze im allgemeinen entbehrt des Anfanges und des Endes. Denn sollte die Wahrheit einen Anfang genommen haben, da sie vorher nicht gewesen wäre, so war es doch wahr, daß diese einzelne Wahrheit nicht bestand; und das war jedenfalls kraft irgend welcher Wahrheit wahr; — und so bestand eine Wahrheit, ehe sie begann. Und ähnlich wenn angenommen wird, die Wahrheit wird ein Ende haben. Denn diesfalls wird es wahr sein, daß die betreffende Wahrheit nicht bestche. Also ist die Wahrheit an sich, ob ungeschaffen oder geschaffen, ewig.

Auf der anderen Seite ist Gott allein ewig. (Kapitel 10, Artikel 3.)

b) Ich antworte, daß die Wahrheit in den betreffenden Sätzen keine andere Wahrheit ist als die der Vernunft. Ein solcher Satz ist nämlich in der Vernunft und ist in der gesprochenen Aussage. Gemäß dem nun, daß derselbe in der Vernunft ist, hat er an und für sich und ohne weitere Voraussetzung Wahrheit. Gemäß dem aber, daß er in den Worten ausgesprochen wird, heißt er ein „wahrer Satz“, weil er das Zeichen für eine Wahrheit der Vernunft ist und nicht wegen einer Wahrheit, welche etwa in der materiellen Unterlage, dem Hauche der Worte, wie in einem Subjekte als dem unabhängigen Träger wäre; wie z. B. der Urin gesund genannt wird, nicht wegen der Gesundheit, welche in ihm ist, sondern wegen der Gesundheit des tierischen Körpers, die er anzeigt.

So ist nun schon bereits gesagt worden, daß die Dinge wahr genannt würden gemäß der Wahrheit, die der Vernunft innewohnt. Wenn also keine Vernunft ewig wäre, so würde keine Wahrheit ewig sein. Weil aber nur die göttliche Vernunft ewig ist, so hat auch nur in ihr die Wahrheit ewige Dauer. Und daraus folgt nicht, daß etwas Anderes ewig sei, wie Gott, denn die Wahrheit der göttlichen Vernunft ist ja Gott selbst. (Art. 5.)

I. Das Wesen des Kreises und „ $2 + 2 = 5$ “ haben ihre Ewigkeit in der göttlichen Vernunft.

II. Daß etwas überall sei und immer, kann in doppelter Weise verstanden werden: Einmal so, daß etwas aus sich selber ganz unabhängig dies an sich hat, sich auf alle Zeit und allen Ort zu erstrecken; und so

kommt dies Gott zu, immer und überall zu sein. Dann so, daß etwas in sich selber nichts hat, wodurch es auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort hingelenkt würde; also der Mangel an Bestimmtheit, wonach es von sich aus an jedem Orte sein kann und zu jeder angenommenen Zeit, macht da das „überall“ und „immer“. So wird dem Urstoff z. B. die Einheit zugeschrieben; jedoch nicht deshalb, weil er von sich aus nur eine einzige Wesensform hätte, wie der Mensch z. B. einer ist wegen der Einheit seiner Form; sondern weil der Urstoff in sich gar keine Form hat, wodurch sich die einen Seinsarten von den anderen unterscheiden würden. Und so wird von diesen allgemeinen Begriffen das „überall und immer“ ausgesagt, insoweit sie absehen von aller Bestimmtheit in Zeit und Ort. Daraus aber folgt nicht, daß sie ewig seien, außer in der Vernunft und soweit diese ewig ist.

III. Was jetzt im Augenblicke besteht, war deshalb zukünftig, ehe es bestand, weil es in seiner Ursache bestimmt war, daß es sein werde. Wird diese Ursache fortgenommen, so war sein Dasein nicht zukünftig. Die erste Ursache aber allein ist ewig. Also nur insoweit das Zukünftige in der ewigen Ursache bestimmt war, daß es Dasein haben werde, war es zukünftig. Und diese Ursache ist Gott allein.

IV. Unsere Vernunft ist nicht ewig, und deshalb ist auch die Wahrheit der Sätze, die wir bilden, nicht ewig; sondern sie fing an. Und ehe eine solche Wahrheit bestand, war es nicht wahr zu sagen, es bestehe eine demgemäße Wahrheit, außer in der ewigen Vernunft. Erst jetzt vielmehr mit dem Augenblicke, daß der Satz geformt wird, ist es mit Rücksicht auf unsere Vernunft wahr, daß diese Wahrheit früher nicht bestand. Und diese Wahrheit, daß es erst jetzt wahr ist zu sagen, es sei vorher nicht wahr gewesen, hat keine Stütze und keinen Grund etwa in der Sache selbst, sondern nur in unserer Vernunft. Denn diese Wahrheit bezieht sich auf das Nichtsein. Das Nichtsein aber hat es nicht aus sich, daß es wahr ist, sondern nur aus der Vernunft, die da wahrnimmt, daß etwas nicht sei. Also insoweit ist es wahr zu sagen, eine Wahrheit habe nicht bestanden, als wir auffassen, daß das Nichtsein dem Sein vorangegangen ist.

Achter Artikel.

Die Wahrheit der göttlichen Vernunft allein ist unveränderlich; nicht die der geschöpflichen.

a) Die Wahrheit scheint an sich unveränderlich zu sein. Denn:

I. Augustin sagt (2. de lib. arb. cap. 12.): „Die Wahrheit ist nicht ähnlich dem Geiste, sonst wäre sie veränderlich, wie dieser es ist.“

II. Was nach jeglicher Veränderung gleichermaßen übrig bleibt, ist unveränderlich; wie der Urstoff ungezeugt ist mit Rücksicht auf die geschaffenen Dinge und danach auch von keiner beschränkten Ursache vernichtet werden kann, also unvergänglich ist. Denn nach jeder Erzeugung und jedem Vergehen bleibt er übrig als die stets gleichmäßige Grundlage für weiteres Entstehen und Vergehen von einem aus dem anderen. Die Wahrheit aber bleibt immer dieselbe nach jeder Veränderung, weil es immer wahr ist, das Sein oder Nichtsein eines Dinges zu behaupten.

III. Wenn die Wahrheit eines Satzes sich ändert, so geschieht dies

auf Grund der veränderten Sachlage. In dieser Weise wird sie aber nicht geändert. Denn Anselmus sagt (de verit. cap. 5.): „Die Wahrheit ist eine gewisse Gradheit oder ein Aufrechtstehen, insofern ein Ding das erfüllt, was von ihm in der göttlichen Vernunft sich findet.“ Dieser Satz aber: „Sokrates sitzt,“ empfängt dies von der göttlichen Vernunft, daß er bezeichnet, Sokrates sitzt. Also bezeichnet er ganz dasselbe, wenn auch Sokrates aufgestanden ist. Und so wird die Wahrheit keines Satzes geändert.

IV. Wo ein und derselbe Grund besteht, ist auch ein und dieselbe Wirkung. Ein und dieselbe Sache aber ist der Grund für diese drei Sätze: Sokrates sitzt, er wird sitzen, er hat gefessen. Also besteht auch immerdar ein und dieselbe Wahrheit in diesen drei Sätzen. Es ist aber nun notwendig, daß einer dieser drei Sätze für den Augenblick wahr sei. Also mag Sokrates sitzen oder nicht; die Wahrheit bleibt unverändert in jedem Falle dieselbe. Und das nämliche gilt von allen Sätzen.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 11, 2: „Zerstükkelt sind worden die Wahrheiten von den Kindern der Menschen.“

b) Ich antworte; die Wahrheit ist dem Wesen nach in der Vernunft. Die Dinge werden wahr genannt nur kraft der Beziehung derselben zu einer Vernunft. Somit ist die Veränderlichkeit der Wahrheit zu erwägen, je nach der Veränderlichkeit der jedesmaligen Vernunft. Und die Wahrheit der Vernunft besteht darin, daß dieselbe Gleichförmigkeit hat mit den erkannten Dingen.

Diese Gleichförmigkeit kann nun einer doppelten Veränderung unterliegen; wie auch jede andere Ähnlichkeit auf Grund einer Veränderung in einem der beiden Glieder eine Änderung erleidet. So verändert sich die Wahrheit von seiten der Vernunft, insofern jemand von derselben Sache bald diese bald eine andere Meinung hat; — es verändert sich die Wahrheit von seiten der erkannten Sache, insofern, während das Verständnis dasselbe bleibt, die äußere Sachlage sich ändert. Wo demgemäß von keiner Seite eine Änderung herkommen kann, weder von der Vernunft und ihrer Auffassung noch von dem Zustande des verstandenen Dinges; da ist volle Unveränderlichkeit in der Wahrheit. Und diese kommt allein Gott zu, dessen Erkenntnis sein eigenes Sein, also sein eigener Gegenstand ist. Die Wahrheit unserer Vernunft aber ist veränderlich; nicht gerade weil sie selbst die Trägerin der Veränderlichkeit sei, sondern weil unsere Vernunft vom Wahren zum Falschen hin verändert wird; so nämlich können solche Erkenntnisformen als veränderlich bezeichnet werden. Denn insoweit die Dinge selber der ewigen Vernunft ähnlich sind, ist mit ihrer Wahrheit Unveränderlichkeit verbunden.

o) I. Augustin meint die ewige Wahrheit.

II. Sein wird, insofern es auf die Wirklichkeit ankommt, ganz ebenso ausgesagt, wie das Wahre. Wie also das Sein nicht an sich erzeugt wird oder vergeht, sondern unter Voraussetzung einer Bedingung, insofern nämlich dieses oder jenes bestimmte Sein erzeugt wird oder vergeht, so auch wird die Wahrheit geändert; nicht als ob keine Wahrheit mehr zurückbliebe, sondern jene bestimmte Wahrheit besteht nicht mehr, welche früher bestand.

III. Jeglicher Satz hat nicht nur Wahrheit nach der Weise, wie jedes Ding sie hat, sondern auch noch in besonderer Weise, insofern er für die Wahrheit der Vernunft eine Bezeichnung ist. Die Wahrheit aber besteht in der Gleichförmigkeit des Dinges mit der Vernunft. Wird also diese Gleichförmigkeit fortgenommen, so ändert sich auch die Wahrheit. So ist dieser Satz: Sokrates sitzt, wahr sowohl der Wahrheit der Sache, nämlich der Wahrheit,

die in Sokrates ist, nach; als auch der Wahrheit der Bezeichnung gemäß. Steht nun Sokrates auf, so bleibt die erste Wahrheit: der wahre Sokrates. Aber es besteht nicht mehr die zweite: Sokrates kann nicht mehr als sitzender bezeichnet werden; und geschieht es, so ist der Satz falsch.

IV. Die äußere Sachlage verhält sich nicht gleichmäßig, wenn Sokrates sitzt oder nachdem und bevor er gegessen hat. Und demgemäß ändert sich auch die Wahrheit, welche von dieser äußeren Sachlage für die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verursacht worden ist. Es kann also der eine von den drei Sätzen wahr sein; und doch ist die Wahrheit dabei eine veränderte.

Siebzehntes Kapitel.

Aber das Falsche.

Überleitung.

„Selig der Mann, dessen Hoffnung der Name Gottes ist: und der nicht blickt auf Eitelkeiten und falsche Sinnlosigkeiten.“ (Ps. 39.)

Wie sollte ein solcher Mann nicht selig zu preisen sein, welcher immer die Wahrheit als die Richtschnur seines Handelns nimmt! Denn damit hat er zugleich Gott zu seiner Richtschnur, der die Wahrheit selber ist und der da alles Wahre, was in den Dingen ist, bis auf die wahren Aussagen hin, als sein eigenstes Eigentum beansprucht. Es giebt keine Wahrheit außer Gott; sei es daß sie in seinem Sein enthalten ist sei es daß Er sie bewirkt, indem Er der Wirkung seine Ähnlichkeit aufsprägt. Erst von Gott hat jegliches Ding, hat jeglicher Satz seine Wahrheit; und eine Wahrheit, welche Gott als „objektiv“ vom Gegenstande selbst aus entgegenträte, ohne daß sie den Charakter des Wahren Ihm schuldet, giebt es nicht. Wer also der Wahrheit folgt, der folgt eben damit den Spuren der Gottheit.

Und wie muß ein solcher Mann zudem selig sein, da er in sich eine Natur trägt, die mehr als alle sichtbaren Dinge zum Wahren durchaus drängt! „So sehr,“ sagt Augustin (Enchir. 7.) „flieht die vernünftigste Natur zurück vor dem Falschen, daß getäuscht zu werden selbst jene fürchten, welche selber ihrerseits gerne täuschen.“ Selig also ist ein solcher Mann, der nicht auf das Falsche blickt, denn er führt damit zugleich sein eigenes Herz der Ruhe entgegen; so ist auch das Auge zufrieden, wenn ein schönes Farbengebilde ihm entgegentritt.

Wie kommt es dann aber, wenn vom Gegenstande sowohl, von Gott also, her als auch vom eigenen Innern aus der Mensch zur Wahrheit, gewissermaßen instinktmäßig, getrieben wird, daß der Prophet klagt: „Höret das Wort des Herrn, ihr Kinder Israels, des Herrn Gericht bricht herein über die Erde. Denn weder Wahrheit, noch Barmherzigkeit, noch die Wissenschaft von Gott ist auf Erden. Fluch und Lüge . . . haben die Erde erfüllt!“ Wie kann das Falsche solche Herrschaft gewinnen, daß selbst jene, die da aufgestellt

sind zur Leitung, gemäß dem Falschen leiten; wie der Prophet trauert: „Deine Propheten haben Falsches für dich gesehen und Thörichtes; und den Mund haben sie nicht aufgethan, daß sie dich zur Buße ermahnten; falsche Unterstellungen und falsche Ergebnisse haben sie für dich geschaut.“ Und der Psalmist wiederum klagt wie über ein allgemein verbreitetes und geradezu unheilbares Übel: „O Kinder der Menschen; bis wohin wird euer Herz schwer sein; daß ihr die Eitelkeit liebet und nach der Lüge forschet!“

Woher kommt es, daß die Wahrheit von allen Seiten den Menschen umgiebt von den Dingen und von der eigenen Vernunft aus, von dem eigenen Urtheil und der eigenen Thätigkeit her; — und daß trotzdem, wie schon die tägliche Erfahrung lehrt, die Lüge, das Falsche so sehr anzieht! Die Wahrheit selber ist davon wieder der unschuldige Grund, insoweit der Mensch es verschmäht, ihr ganz zu folgen und bei einem Teile derselben für sich endgültig stehen bleibt. Nichts kann schließlich anziehen, wie die Wahrheit, wie das Gute.

„Im Bilde geht der Mensch vorüber.“ In imagine pertransit homo. Plato sagt in seiner Beschreibung eines Staates (de republ. c. 7.): „Wenn eine tiefe und weite Höhle unter der Erde wäre, in welcher etliche Menschen geboren wären und auf dem Boden lägen, ohne den Kopf erheben zu können; und gesetzt nun, mitten in dieser Höhle wäre eine große Fadel, bei deren Licht man an der Wand sähe den Schatten und die Bildnisse der Dinge, welche wahrhaft auf Erden sind; — diese unglücklichen Leute, welche den Schatten anschauten, würden vermeinen, daß diese Bildnisse etwas wären, weil sie niemals etwas Dauerhafteres und Vortrefflicheres gesehen hätten. Wenn aber einer von ihnen aus diesem finsternen Orte in unsere Welt hineintreten würde, so möchte er sich verwundern in Anschauung der Sonne, der Sterne, der Elemente und anderer Kreaturen; ja er würde aufs äußerste verachten, was er zuvor in seiner finsternen Höhle gesehen hätte, vielmehr würde er selbiges für einen Scherz und leere Eitelkeit erachten gegenüber den wahren Wunderdingen der Natur.“

„Im Bilde geht der Mensch vorüber.“ Schau' in das vorüberfließende Wasser; die Welle nimmt im nämlichen Augenblicke die Form deines Antlitzes an und strahlt sie wieder, in welchem sie an deinem Auge vorüberrollt. Sie rollt vorüber; dein Bild hat sie getragen.

Vermögen, Möglichkeit hat Gott der Natur zu eigen gegeben. Er allein ist reine Wirklichkeit. Aber das Vermögen der Natur nimmt teil an dieser Wirklichkeit, wenn es unter dem belebenden und wirksamen Blicke des Herrn der Welt sich befindet. Ohne Ende ist das Vermögen; eigen ist es dem einzelnen Geschöpfe in beschränktester Weise; gleichsam fremd ist ihm das Wirkliche. Denn kaum hat es sich durch eine Wirklichkeit offenbart, so schüttelt es dieselbe auch schon ab, um gleich darauf wieder unter einer anderen Wirklichkeit zu erscheinen. Der Herr offenbart seine Macht durch das Vermögen der Kreatur; und um dieses Vermögen als einen Abglanz von Ihm selbst, als ein Vermögen ohne Ende zu zeigen, wechselt diese Möglichkeit beständig ihr äußeres Gewand. „Das Wahre im eigentlichen Sinne, das Wahre dem Wesen nach,“ hatte oben Thomas gesagt, „ist das, was da offenbart die zu Grunde liegenden, die nach Offenbarung, nach Außerung rufenden Vermögen;“ manifestativum manifestati. Darin besteht die Wahrheit, daß das Vermögen der Natur beständig aufgefaßt wird unter der wirkenden Gewalt dessen, der ihm seinen Anfang gegeben. Ein Vermögen, das da immer daselbe bleibt, wie etwa die menschliche Natur, wie die Natur des Wassers, der

Luft u. dgl., ist dann wahr, wenn es in seiner stets wechselnden Wirklichkeit immer die Krone des Höchsten trägt, immer auf den zeigt, der es gemacht. Es ist falsch, es fällt von seinem hohen Ursprunge ab, wenn es stehen bleiben möchte bei einer einzelnen Wirklichkeit. Halte die Hand gegen jene Schatten, welche die Höhle Platons beleben, die Bildnisse fahren fort, einzuwirken; aber für dich sind sie keine schönen Bildnisse mehr, sondern Herrgebilde. Halte den Tropfen auf, der vorbeischießt mit deinem Bildnisse geschmückt; er wird dir weder dein Bildnis zeigen, noch ein anderes; zerfließen wird er in einige wirre Farben getaucht; — und dann ist es vorbei. Wie kleinlich erscheint die Wirklichkeit des Goldes; vom Staube ist es geboren. Aber das Gold ist; — und unter dieser Wirklichkeit zieht es an, mag es auch nur ein Staubkorn sein; es offenbart sein inneres Vermögen. Und daß es zehnmal so groß sei oder hundertmal so groß; — hätte dich, dieses Vermögen für die Wirklichkeit zu halten. Heute schreibt der Arzt eine süße Medizin vor, morgen eine bittere. Für dich, o Mensch, willst du der Wahrheit getreu bleiben, ist es notwendig, daß du das Maß, welches der Schöpfer den Vermögen durch die Wirklichkeit beilegt, fortwährend einhältst. Läßt du dich verführen, willst du die Vermögen festhalten mit ihrem Charakter „ohne Ende“, so erklärst du dadurch nur, wenn auch wider Willen oder unbewußt, die anziehende Kraft der Wahrheit um so mehr, die selbst in diesen Vermögen, in den einfachen, noch nicht wirklichen und deshalb wertlosen Vermögen liegt, in solchen Vermögen, die da nur können etwas Wirkliches sein oder auch es nicht können. Du erkennst diese Wahrheit in deiner Vernunft an, die nach dem Unendlichen sich sehnt und im Endlosen, wo dies auch immer ist, ihre Vollendung sieht; — du selbst aber bist in Wirklichkeit inmitten des Falschen. Das Vermögen ist für dich kein wahres Vermögen mehr. Denn du hältst es zu deinem eigenen Nachtheile auf, damit es nicht mehr leiste und in höherem Grade anziehe. Die Wirklichkeit, die schnell vorüberweilt, kannst du nicht fassen, denn schon ist eine andere da. Du bist im Leeren; ein bloßes leeres Vermögen, eine schillernde Seifenblase schwebt vor dir; rührst du sie an, so platzt sie entzwei. „Warum suchst du nach Eitlem?“ sagt der Psalmist. Du bist in der Lüge. Endloses Gold möchtest du, endlose Ehre, endlose Freude; das ist die Stimme deiner Vernunft, deren Gegenstand das Endlose ist. Aber du selbst hältst fest an diesem einzelnen Erscheinen, an dieser einzelnen Wirklichkeit des Goldes, der Ehre, der Freude. Du klammerst dich an eine bestimmte begrenzte Einzelheit an, die am Ende, insoweit du sie festhalten willst, gar nicht wahrhaft besteht. Du folgst der Stimme deiner Sinne, die nur das Einzelne, Beschränkte, Wirkliche mit allen seinen Schranken sehen. Und so verlierst du beides: Vermögen und Wirklichkeit. Das Falsche allein bleibt dir; das Nichtseiende bleibt dir; du umfaßt das Nichts.

Die endlosen Vermögen sind für dich in dem Falle allein endlos, wenn sie dich zum unendlichen Gute führen. Und sie führen dich zum unendlichen Gute, wenn du sie so an dir vorbeischießen läßt, daß das Bild des Höchsten, sein Wille, sein Gebot stets darauf thront. Bist du heute reich; sei es so, daß du auch morgen mit der Armut zufrieden bist; — das ist die Wahrheit. Bist du heute gesund; freue dich dessen so, daß auch die Krankheit dich nicht morgen in deiner Zufriedenheit stört. Bist du heute in Ehren; wolle nicht das Endlose im bloßen Vermögen festhalten; das wäre das Falsche. Steige vielmehr hinauf auf den Sprossen der Wirklichkeit bis dahin, wo der ewig Wahre selber die von Ihm geschaffenen Ver-

mögen in ihrer eigentlichen Kraft offenbart; und zeige so, daß innere Ehre auch mit der äußeren Schande bestehe, ja dadurch nur um so vollgewaltiger werde; daß der wahre Reichtum im Innern durch äußere Armut nicht gestört werden könne.

Schein mit Sein verwechseln, das ist das Falsche. Der Schein kommt vom Wahren; und er lockt eben deshalb an, weil er vom Wahren kommt; er ist, soweit er vom Wahren kommt, Wirklichkeit. Aber Schein wird er, wenn der Mensch ihn festhalten möchte. Wesen mit Wirklichkeit, Vermögen mit Thatsächlichkeit verwechseln, das ist das Falsche. Im Mittel den Zweck sehen, das ist das Falsche; was jedoch trotzdem immer in der Wahrheit seine Kraft hat und deshalb um so schmälicher es für dich macht, wenn du in ihm, im Falschen, deine Richtschnur erblickst.

„Im Bilde geht der Mensch vorüber,“ in *imagino pertransit homo*. War es „falsch“, daß die Gottheit im Erdser als Dhytmacht erschien; daß Leben im Tode zeitliche Wirklichkeit gewann; der von den Engeln angebetete Ruhmesglanz in Spott und Hohn äußerlich sich offenbarte? Nein, das war nicht falsch! Denn „im Bilde Gottes geht der Mensch vorüber“. Und was für eine Wirklichkeit der Herr den von Ihm geschaffenen Vermögen aufprägen will, daß sie darin vor der Schöpfung erscheinen; das ist das Wahre, das ist der Weg zum Wahren. Denn nur insoweit etwas von Gott kommt, ist es wahr.

Oder war es nicht in der That die höchste Macht, welche durch die äußere Wirklichkeit des Todes getragen wurde? Die ganze Welt ist von dieser Macht überwunden worden. Die Welt gehorcht dem Tode Christi. Alles geschöpfliche Vermögen hat sich in seinem höchsten Glanze geoffenbart, es hat sich gedehert in der scheinbar so armseligen Wirklichkeit des Todes.

Sieh' da, wo das Falsche herrührt! Der Mensch meint, seine Vermögen seien groß und herrlich, wenn sie in ihrer Größe und Herrlichkeit auch erscheinen vor den anderen Kreaturen, die ihn umgeben. Nein; so ist es nicht. Mag der einzelne Mensch im Vergleiche zu den anderen Kreaturen noch so klein, noch so verächtlich der wirklichen Erscheinung nach sein; — gehorcht er Gott, sind seine Fähigkeiten thätig unter der einzig kräftigen, immerdar aufrechtstehenden Wirklichkeit des göttlichen Wesens; so ist er groß, er ist gewaltig, er ist unabhängig. Er gebraucht dann die geschöpflichen Vermögen außer ihm nicht, je nachdem sie vorübergehen und etwas sein können oder auch nicht sein können; er sammelt ihre ganze wirkliche Kraft in sich auf. Denn dessen Kraft leitet sie zu ihm und zu seinem Gebrauche durch die verschiedensten Wirklichkeiten, die Er verleiht, hindurch; Er leitet sie gemäß seiner eigenen Wahrheit, gemäß der Wahrheit der Dinge, gemäß der erhabenen menschlichen Natur selber, der da die Wahrheit und die Fülle ist, von dem alle andere Wahrheit und alle Vollenbung, wie der Schatten vom Lichte kommt.

Und deshalb ist in der That „selig der Mann, der auf seinen Gott vertraut und der nicht blickt auf die falschen Sinnlosigkeiten und auf die Lüge“.

Erster Artikel.

Das Verhältnis der geschaffenen Dinge zum Falschen.

a) Das Falsche ist nicht in den Dingen. Denn:

I. Augustin sagt (2. Solil. cap. 8.): „Wenn wahr ist das was ist, dann wird keiner leugnen, daß nirgends das Falsche zu finden ist.“

II. „Falsch“ kommt von „Fälschen“ oder „Täuschen“. Die Dinge aber täuschen nicht, wie derselbe Augustin sagt (de vera relig. cap. 33.), „denn sie zeigen uns, was sie kraft ihrer Gattung sind.“ Also das Falsche ist nicht in den Dingen.

III. Wahr werden die Dinge genannt mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft, insoweit sie derselben ähnlich sind. Jegliches Ding aber ist, soweit es Sein hat, Gott ähnlich und ahmt Ihn nach Kräften nach. Also ist in den Dingen nur Wahrheit und nichts Falsches.

IV. Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c. cap. 34.): „Jeglicher Körper ist ein wahrer Körper und eine falsche Einheit; denn er möchte die Einheit wohl nachmachen, aber er ist keine Einheit.“ Jegliches Ding aber ahmt die göttliche Einheit nach; und steht zugleich weit davon ab. Also in allen Dingen ist Falsches.

b) Ich antworte, da das Falsche und Wahre zu einander im Gegensatz stehen, so muß da zuerst das Falsche gesucht werden, wo in erster Linie die Wahrheit ist, nämlich in der Vernunft. In den Dingen aber ist Falsches oder Wahres nur mit Beziehung und mit Rücksicht auf die Vernunft. Und weil jegliches Ding ohne weitere Voraussetzung von vornherein benannt wird gemäß dem, was ihm seinem Wesen gemäß an und für sich zukommt; nur nebenbei aber und unter gewissen Beziehungen benannt wird nach dem, was zu dem vorhandenen Wesen als Eigenschaft oder Zustand hinzutritt; wie z. B. der Mensch ohne weiteres „Mensch“ genannt wird kraft seines Wesens; „weiß“ aber nur mit Beziehung auf die Farbe; — so kann ein Ding von vornherein und ohne weitere Voraussetzung „falsch“ genannt werden nur kraft der Beziehung, die es zu jener Vernunft besitzt, von der es seinem ganzen Wesen und Sein nach abhängt; mit Rücksicht aber auf eine Vernunft, von der es nicht im Sein abhängt, kann es nur verhältnismäßig und unter Bedingung als ein falsches bezeichnet werden. Nun hängen aber die Dinge im Bereiche der Natur ab von der göttlichen Vernunft; die Kunstwerke von der menschlichen. Und so werden letztere einfach und ohne weitere Bedingung und Voraussetzung falsch genannt mit Rücksicht auf die menschliche Vernunft; die Dinge der Natur aber mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft.

In den Dingen kann also, soweit sie Glieder der Natur sind und sonach mit Rücksicht allein auf die göttliche Vernunft falsch genannt werden könnten, nichts Falsches sein; denn was auch immer in den natürlichen Dingen geschieht, das leitet sich ab von der Anordnung der höchsten Ursache, der göttlichen Vernunft. Nur etwa in den freien Akten kann Falsches gefunden werden, da es in deren Gewalt steht, sich der Bestimmung Gottes zu entziehen und von derselben abzufallen; — dies ist das Übel der Schuld; wonach der Psalmist (Ps. 4, 3.) sagt: „Was liebt ihr das Leere, Eitle und forschet der Lüge nach.“ Dem gegenüber wird im Gegen-

sage die tugendhafte Thätigkeit die Wahrheit des Lebens genannt, insofern sie unterliegt der Anordnung und Bestimmung Gottes, wie bei Johannes es heißt (3, 21.): „Wer die Wahrheit thut, der kommt zum Lichte.“

Mit Rücksicht auf unsere Vernunft jedoch werden die Dinge der Natur verhältnismäßig und nicht absolut falsch genannt und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal: gemäß dem Wesen des Bezeichneten, so daß jenes als etwas Falsches in den Dingen ausgesagt wird, was durch die Rede oder durch die Auffassung falsch wiedergegeben wird. Nach dieser Weise wird „falsch“ genannt jedes Ding, insofern das von selbigem ausgesagt wird, was ihm nicht zukommt; wie wir sagen würden, der Meter sei ein falsches Maß für den Kreis, soweit er nicht hinreicht, um den Kreis ganz zu messen oder wie Augustin sagt (2. Solil. c. 10.), „ein wahrer Tragöde ist ein falscher Hektor;“ und ebenso wird etwas wahr genannt, je nach dem man von selbigem aus sagt, was ihm seinem Wesen nach wirklich zukommt.

Ferner wird etwas „falsch“ genannt mit Rücksicht auf das, was dadurch verursacht wird. So heißt „falsch“, was geeignet ist, eine falsche Meinung zu erzeugen. Und weil es uns eingeboren ist, nach dem, was äußerlich erscheint, zu urteilen — hat ja doch unsere Kenntnis ihren Ursprung in den Sinnen, die in erster Linie und gemäß ihrer Natur auf die äußerlich erscheinenden Eigenschaften sich richten — deshalb werden jene Dinge, welche in ihrer äußeren Erscheinung Ähnlichkeit haben mit anderen, rücksichtlich dieser letzteren „falsch“ genannt. In dieser Weise ist die Galle falscher Honig und das Zinn falsches Silber. Und demgemäß sagt Augustin (7. Solil. c. 6.): „Wir nennen falsch jene Dinge, welche wir im Äußern als den wahren ähnlich auffassen.“ Ähnlich drückt sich Aristoteles aus. (5 Metaph.) Und danach wird ein Mensch „falsch“ genannt, insofern derselbe falsche Meinungen oder falsche Reden liebt; nicht aber deshalb, weil er deren bilden kann, da sonst auch weise Männer so bezeichnet werden müßten.

c. I. Ein Ding wird „wahr“ genannt mit Rücksicht auf die Vernunft, insoweit es ist; „falsch“ insoweit es nicht ist. So ist der wahre Tragöde ein falscher Hektor. Sowie also in den Dingen, welche Sein haben, nach gewisser Seite hin ein Nichtsein gefunden wird, so ist in denselben auch ein gewisser Ausgangspunkt für das Falsche.

II. Die Dinge täuschen nicht kraft ihres Wesens. Sie geben nur Anlaß zur Täuschung, insoweit sie eine Ähnlichkeit mit dem besitzen, womit sie nicht das Wesen gemeinsam haben.

III. Die Dinge sind nicht an und für sich falsch ihrem Wesen nach, mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft; wohl aber sind sie nebensächlich falsch mit Rücksicht auf unsere Vernunft.

IV. Nicht wo irgend welche Ähnlichkeit ist, wird ein Ding falsch genannt; sondern wo diese Ähnlichkeit geeignet erscheint, eine falsche Meinung zu erzeugen, wenigstens in manchen.

Bweiter Artikel.

Das Verhältnis der Sinne.

a) In den Sinnen scheint nichts Falsches zu sein. Denn:

I. Augustin schreibt (de vera Relig. c. 33.): „Da nun alle Sinne gerade in der nämlichen Weise melden, in welcher sie von außen her beein-

flußt werden, so weiß ich nicht, was wir noch weiteres von denselben verlangen sollen.“ Also scheint es, daß wir durch die Sinne keineswegs in Irrtum geführt werden und daß somit nichts Falsches in ihnen sich findet.

II. Aristoteles sagt desgleichen (4 Metaph.): „Das Falsche sei nicht dem Sinne eigen, sondern vielmehr der Einbildungskraft.“

III. In der einfachen Auffassung ist weder Falsches noch Wahres; sondern nur im Zusammengesetzten, wo Prädikat mit Subjekt verbunden wird. Den Sinnen aber ist es nicht eigen, zu verbinden oder zu trennen. Also besteht in denselben nichts Falsches.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (2. Solil. c. 6.): „Es ist wohl offenbar, daß wir in allen Sinnen durch hinreichende Ähnlichkeit getäuscht werden.“

b) Ich antworte, man muß das Falsche in den Sinnen nicht in anderer Weise suchen, als in der nämlichen, wie daselbst die Wahrheit ist. Die Wahrheit aber ist in den Sinnen nicht so, als ob der Sinn die Wahrheit erkannte; sondern insofern er eine wahre Auffassung über das sinnlich Wahrnehmbare in sich besitzt. Und dies ist deshalb der Fall, weil der Sinn die Dinge auffaßt, wie sie sind. Somit wird Falsches im Sinne sich vorfinden, je nachdem derselbe die Dinge auffaßt oder beurteilt anders wie sie sind. Wie dies geschehen kann, muß untersucht werden.

Der Sinn verhält sich im Erkennen der Dinge ebenso, wie eine Ähnlichkeit der Dinge in ihm sich vorfindet. Eine solche Ähnlichkeit von irgend welchem Dinge ist nun im Sinne in dreifacher Weise: Einmal von vornherein und ohne Bedingung, *per se und primo*, wie im Auge z. B. die Ähnlichkeit der Farbe ist und so verhältnismäßig in den anderen Sinnen. Das ist das *sensibile proprium*. Dann: ohne Voraussetzung und Bedingung, *per se*, aber nicht vor allem und von vornherein, *primo*; wie im Auge z. B. die Ähnlichkeit der Figur oder Größe ist, jedoch nur auf Grund der Farbe, die ohne diese Begleitung der *sensibilia communia* sich nicht vorstellt. Schließlich weder von vornherein, *primo*, noch ohne Bedingung und Voraussetzung, *per se*, wie im Auge z. B. die Ähnlichkeit des Menschen ist, insofern nämlich es zufällig diesem Gefärbten eignet, Mensch zu sein.

Mit Rücksicht nun auf den jedem Sinne seiner Natur nach eigentümlichen Gegenstand, das *sensibile proprium*, wie also die Farbe es für das Auge, der Schall für das Ohr ist, hat der Sinn nichts Falsches, außer etwa zufällig der üblen Lage des betreffenden Organs zufolge, wegen deren der Sinn die Wirksamkeit des Gegenstandes nicht genügend in sich aufnehmen kann; wie z. B. der Künstler nur unvollkommen seine Form einprägt, wenn das Holz, der Marmor, das Material im allgemeinen schlecht ist. So scheint den Kranken das Süße bitter zu sein, weil ihre Zunge nicht gut disponiert ist.

Soweit es aber die beiden anderen Seiten der im Sinne befindlichen Ähnlichkeit, also die *sensibilia communia* und das ganz Zufällige anbelangt, so kann da, selbst wenn das materielle Organ nichts zu wünschen übrig läßt, etwas Falsches sich einschleichen; denn der Sinn hat keine direkte und unmittelbare Beziehung darauf, sondern nur auf Grund von Beziehungen, die er zu anderen Fähigkeiten hat, richtet er sich auf dieses.

I. Daß der Sinn beeinflusst wird, ist eben nichts anderes wie sein tatsächliches Wahrnehmen. Weil also der Sinn so meldet, wie er von außen beeinflusst wird; deshalb irren wir nicht im Urteilen, daß wir sinnlich wahrnehmen. Weil aber der Sinn manchmal anders beeinflusst wird, wie

die Sache thatsächlich ist, so folgt, daß er uns anders meldet, wie die Sache thatsächlich ist. Und so täuschen wir uns nicht über das Wahrnehmen selbst, wohl aber öfter über die zu Grunde liegende Sachlage.

II. „Falsch“ ist der Sinn darum nicht, weil er rücksichtlich des ihm eigentümlichen Gegenstandes, wie der Farbe für das Auge, nicht getäuscht wird. Der Einbildungskraft aber wird das „Falsche“ zugeschrieben, weil sie die Ähnlichkeit auch eines entfernteren Dinges vorstellt. Wenn deshalb jemand sich auf die Ähnlichkeit eines Dinges so richtet, als ob diese das Ding selber wäre, so kommt da etwas Falsches heraus. Aus diesem Grunde sagt Aristoteles (6 Metaph.), „die Schattenbilder in den Träumen seien falsch, insofern die Dinge nicht gegenwärtig sind, deren Ähnlichkeit sie tragen.“

III. Der Sinn hat nicht in dem Sinne Falsches in sich, als ob er das Falsche und Wahre erkannte.

Dritter Artikel.

Die Vernunft in ihrem Verhältnisse zum Falschen.

a) Das Falsche ist nicht in der Vernunft. Denn:

I. Augustin (83. Quaes. 32) sagt: „Jeder, der sich täuscht, hat kein Verständnis in dem, worin er sich täuscht.“ Das Falsche muß aber doch in einem Verständnis sein, gemäß dem wir uns täuschen. Also ist im Verständnis und somit in der Vernunft nichts Falsches.

II. Aristoteles (III. de anima) schreibt: „Die Vernunft ist immer gerade.“ Also ist sie nicht falsch.

Auf der anderen Seite schreibt letzterer (III. de anima): „Wo ein Zusammensetzen und ein Trennen der verschiedenen Verständnisse oder Auffassungen sich findet, da ist auch Wahres und Falsches.“ Also ist Falsches in der Vernunft.

b) Ich antworte, daß, wenn ein Ding thatsächliches Sein hat auf Grund seines Wesens oder seiner Form, so hat die Erkenntnisraft thatsächliches Erkennen kraft der Ähnlichkeit in ihr mit der erkannten Sache. So wie deshalb kein Ding im Bereiche der Natur von jenem Sein sich entfernt, das es vermittelt und gemäß seiner Form besitzt; wie es aber wohl sich entfernen kann von einzelnen mehr zufälligen Eigenschaften, die zum Wesen hinzutreten oder von manchem anderen, was im Gefolge ist; wie z. B. der Mensch es verlieren kann, daß er zwei Beine hat, nicht aber, daß er Mensch ist; — so hat die Erkenntnisraft im Erkennen keine Schwäche oder Ohnmacht rücksichtlich jenes Dinges, durch dessen Ähnlichkeit sie innerlich bestimmt oder bethätigt ist; wohl aber kann eine solche Schwäche eintreten rücksichtlich dessen, was im Gefolge ist oder was zu dieser Ähnlichkeit, ohne von Natur aus notwendig damit verbunden zu sein, hinzutritt. So wird auch der Sinn nicht getäuscht rücksichtlich des ihm allein eigentümlichen Gegenstandes, wie das Auge nicht den Schall irrtümlich auffaßt und das Ohr ebenfowenig die Farbe. Rüksichtlich dessen jedoch, was diesen Gegenstand begleitet, wie Figur, Größe, Dide, Dünne zc. oder was im Gefolge ist, kann ein Irrtum eintreten. Der Gegenstand aber, welcher der Vernunft allein und keiner anderen Fähigkeit eigentümlich ist, das ist das Wesen oder die Natur des Dinges, wonach vom Dinge ausgesagt wird: es ist dies oder jenes; es ist ein Mensch oder

eine Pflanze. Rückfichtlich dieses Gegenstandes also ist in der Auffassung der Vernunft kein Irrtum möglich; sie kann weder als ihren eigentlichen Gegenstand die Farbe noch den Schall u. dgl. auffassen, sondern die innerste Natur des Dinges immer.

Im Zusammenfetzen aber und im Trennen, also im Urteilen, kann sie sich täuschen, indem sie dem Dinge, dessen Wesen sie erfasst hat, etwas zuschreibt, was demselben nicht zugehört oder gar, was ihm entgegengesetzt ist. Denn hier steht die Vernunft im selben Verhältnisse zu ihrem Gegenstande wie die Sinne zu den *sensibilia communia*, zu dem allen sinnlichen Auffassungen Gemeinschaftlichen oder zu Zufälligkeiten.

Es besteht dabei immerhin der Unterschied, daß im Sinne das Falsche nicht als etwas Erkanntes ist. Die Vernunft aber hat nicht nur als Ergebnis des Zusammenfetzens und Trennens etwas Falsches in sich; sondern sie erkennt dasselbe auch, obgleich nicht präcis oder sich bewußt, als etwas Falsches.

An und für sich also kann in der Vernunft Falsches nur sein rückfichtlich der zusammenfetzenden oder trennenden Thätigkeit. Es kann jedoch nebensächlich und insoweit diese Thätigkeit damit vermischt ist, auch im reinen Erfassen des Wesens, also des der Vernunft eigentümlichen Gegenstandes, Falsches sich hineinmischen; und zwar auf doppelte Weise: Einmal; insofern der Mensch die Begriffsbestimmung des einen Dinges von dem anderen aussagt; wie z. B. wenn er die Begriffsbestimmung des Kreises vom Menschen aussagte; so daß das Wesen der einen Sache, das er als wahres, entsprechendes in sich hat, einer anderen Sache zugeteilt wird, deren Wesen er für sich betrachtet auch entsprechend in sich hat. Dann; insofern er Teile einer Begriffsbestimmung oder eines Dinges mit Teilen eines anderen verbindet, so daß etwas zusammenkommt, was nicht zusammenpaßt; wie wenn über den Menschen die Begriffsbestimmung gebildet würde: ein „sinnbegabtes, vernünftiges, vierfüßiges Wesen“. Dieses Verständnis wäre falsch, weil es falsch gewesen ist zusammenzusetzen: „Ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen ist Vierfüßler.“

Also kann im Erkennen der Wesenheiten etwas Falsches in der Vernunft sein, nicht zwar an und für sich, von vornherein; aber im Gefolge des Zusammenfetzens und Trennens. Sonst ist die Vernunft in der einfachen Aufnahme solcher Wesen, wie Mensch, Tier u., entweder stets wahr oder sie sagt dieselben gar nicht auf.

c) I. Das Wesen des Dinges ist der eigenste Gegenstand der Vernunft; und deshalb wird von uns im eigentlichen Sinne gesagt, wir verstehen etwas, wenn wir es auf das in uns respektive in unserer Vernunft bestehende Wesensbild zurückführen und so darüber urteilen. Und so geschieht es in Sätzen, wo nichts Falsches sich findet. Demgemäß ist das Wort Augustins zu verstehen: „Jeder, welcher sich täuscht, versteht nicht das, worin er sich täuscht“; d. h. seinem Verständnisse ist das innere in der Vernunft bestimmende Wesen nicht vermittelt des Urteils gegenwärtig. Nicht aber ist es dahin zu erklären, daß jemand in keiner Thätigkeit der Vernunft sich täuscht.

II. „Die Vernunft ist immer gerade“ rückfichtlich der allgemeinen Principien und der einfachen Erfassung des Wesens. Denn die allgemeinen Principien sind aus sich selbst ohne weiteres erkannt, weil das Prädikat zum Wesen des Subjekts gehört. Diese allgemeinen Principien umfaßt Aristoteles gewöhnlich mit dem Namen: „Vernunft“, „Einsicht“, „Verständnis“, *intellectus principiorum*.

Vierter Artikel.

Der Gegensatz zwischen Wahr und Falsch.

a) Wahr und falsch scheint in keinem wechselseitigen Gegensatz zu stehen. Denn:

I. Wie Sein und Nichtsein steht sich Wahr und Falsch gegenüber. „Wahr“ ist nämlich nach Augustin „was ist“. Sein und Nichtsein sind aber in keinem wechselseitigen Gegensatz; sondern stehen im Verhältnisse wie Vollendung und Mangel. Also besteht auch kein solcher Gegensatz zwischen Wahr und Falsch.

II. Das eine Glied im wechselseitigen, konträren oder positiven Gegensatz ist nicht im anderen. Das Falsche aber ist im Wahren; „denn,“ wie Augustin sagt (Solil. lib. 2. cap. 19.), „der Tragödie wäre kein falscher Dektor, wenn er kein wahrer Tragödie wäre.“

III. Gott wird das Falsche entgegengestellt. „Der göttlichen Substanz aber,“ schreibt Augustin (12. de civ. 2.) „steht nichts Positives gegenüber.“

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (1. Perih.): „Der falschen Meinung stände gegenüber die wahre.“

b) Ich antworte: Wahr und Falsch stehen sich im positiven konträren Gegensatz gegenüber und nicht nach der Meinung mancher wie Bejahung und Verneinung. Zur Klarstellung sei bemerkt, daß die pure Verneinung weder etwas in sich enthält noch eines bestimmten Subjektes bedarf. Und deshalb kann sie vom Seienden und vom Nichtseienden ausgesagt werden; wie z. B. gesagt wird der Nichtsehende und Nichtsitzende. Es ist dies der kontrabitorische Gegensatz. Der Gegensatz des Mangels oder der Privation enthält wohl nichts Positives in sich; aber das bestimmte Subjekt, worin derselbe sich findet, ist mit ihm gegeben. Denn es ist eine „Verneinung im Subjekte“ (4 Metaph.); „blind“ wird nur das genannt, was geeignet und dazu von Natur passend ist, was also in sich das Subjekt hat für das Sehen. Der positive, konträre Gegensatz aber enthält etwas in sich, was er entgegensezt; und zugleich bestimmt er sich das Subjekt, wo er ist. „Schwarz“ z. B. ist eine bestimmte Gattung in der Farbe.

Das Falsche nun enthält positiv etwas in sich, was es entgegensezt. Denn deshalb wird ein Ding falsch genannt, weil es scheint, etwas zu sein, was es nicht ist; oder nicht zu sein, was es ist; und weil so es als die positive Grundlage für die entsprechende Aussage dasteht. Denn wie das Wahre in sich enthält die der Sache voll und ganz entsprechende Auffassung der Vernunft, so das Falsche die nur anscheinend entsprechende. Und so ist der Gegensatz zwischen Wahr und Falsch ein positiver, konträrer.

c) I. Was in den Dingen ist, das ist die Wahrheit der Sache; — was als aufgefaßt in der Vernunft sich findet, das ist das Wahre in der Vernunft, welche der maßgebende Sitz der Wahrheit ist. Sonach ist auch das Falsche als solches das, was nicht erfaßt worden. Sein aber erfassen und Nichtsein erfassen, das schließt einen konträren, positiven Gegensatz ein, wie Aristoteles in 11. Perih: beweist, daß dem Sage: Das Gute ist gut, positiv konträr gegenübersteht der Satz: Das Gute ist nicht gut.

II. Das Falsche ist nicht begründet im Wahren, insoweit dieses sein Gegensatz ist, wie auch das Übel nicht in dieser Weise begründet ist im gegenüberstehen-

den Guten; sondern beides ruht wie im Subjekte in einem Guten oder in einem Wahren. Und das trifft deshalb zu, weil das Wahre und Gute der Gegensatz ist zum Falschen und zum Übel, und weil sie zugleich mit dem zu Grunde liegenden wirklichen Sein zusammensallen; denn dasselbe Sein, was da ist, ist auch gut und wahr, insoweit es Sein hat. Wie aber jeder Mangel in einem Subjekte ruhen muß, was Sein hat; so ruht jedes Übel in etwas Gutem und jedes Falsche in etwas Wahrem; — und somit ist, da der Wahrheit und dem Falschen das eine positive Sein zu Grunde liegt, der Gegensatz ein konträrer, positiver.

III. Zu Gott steht nichts im Gegensatz, soweit Er an sich betrachtet wird. Denn in seiner Vernunft kann nichts Falsches sein. Aber nach unserer Auffassung über Ihn hat Er einen Gegenpart. Denn der wahren Meinung über Ihn steht gegenüber die falsche. Und so werden die Götzenbilder (Jerom. 8, 8., Glossa Hieronymi „id est idola“) Bögen genannt und werden sie der göttlichen Wahrheit gegenübergestellt, insoweit die falsche Meinung über die Götzen gegenübersteht der wahren über den einen Gott.

Achtzehntes Kapitel.

Das Leben Gottes.

Überleitung.

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben;“ sagt der Heiland von Sich selber. Welches ist dieser Weg, der da der Wahrheit entspricht und zum Leben führt; welcher gewissermaßen sichtbar im Heilande erschienen ist? „Ich blickte hin und siehe; nichts war vorhanden des Blickes Würdiges;“ hatte der Prophet von Ihm geweissagt. „Überliefert bin ich worden und ich ging nicht von mir selbst heraus; meine Augen waren versiegt vor Mangel und Hilflosigkeit;“ hatte in der Person Christi der Psalmist (87.) geklagt. Der Herr hat in seinem Leibe das Wort Jeremiae ausgedrückt (cap. 4.): „Ich hatte geschaut und nicht war der Mensch.“

Das ist der Weg der Wahrheit für die Kreatur. Je mehr sie ihr eigenes Nichts erkennend begreift, desto mehr nähert sie sich der barmherzigen Fülle. Empfangen kann sie von Gott; nicht aber Ihm etwas geben. Immer mehr wahr werden kann sie durch die Teilnahme an Gottes einwirkender Kraft; aber keine Wahrheit hat sie von sich aus. Mit den Sinnen erkennt der Mensch wohl das Einzelne, Wirkliche; aber so, daß ihm eindringlicher vor Augen tritt das Schattenhafte in selbigem zugleich mit den zum Nichts hinsinkenden Schrauben, zusammen mit dem absoluten Nichts-Anderes-sein; — daß ihm das Wirkliche mehr und mehr erscheint, nicht wie etwas Selbständiges, sondern als „Zeichen zum Guten“, als Glied des Ganzen. Mit der Vernunft tritt das Endlose des Vermögens in ihn ein; aber so, daß es von sich aus keinerlei Wirklichkeit mit sich bringt. Das Endliche soll der Mensch leiten gemäß dem Endlosen, für das Be-

Schränkte soll ihm das Schrankenlose maßgebend sein, für das einzelne Wirkliche das innere Wesen, das doch nur Möglichkeit ist! Wer verbindet da im Menschen, respektive in seiner Kenntnis, das Unendliche mit dem Endlichen, da er selber endlich ist? Wer leitet in ihm diese hohen Vermögen, die auf alles hin gerichtet alles erkennen, alles besitzen wollen; da er doch selber, der schwache Mensch, nur ein Wesen ist, das heute Sein hat und morgen nicht?

Je näher das geschöpfliche Wesen dem Einflusse Gottes steht, desto mehr Sein gehört ihm dem Vermögen nach. Desto mehr kann es; desto selbständiger, losgelöster ist es von den Banden der Kreatur; und desto mehr wirkt in ihm die wahre Freiheit, die wahre Lebendigkeit.

Gewaltig ist das Meer! Aber in all seiner Majestät wie träge! Eine Welle wartet auf die andere, um fortgetrieben zu werden. Kein Tropfen hat in sich irgend welche Bewegungskraft für sich selber. Wohin die äußere Gewalt treibt; dahin fließt oder zerfließt er.

Wie lieblich und freudig aber steht bereits die Blume des Feldes da. Anzulachen scheint sie den Beschauer. Zu spotten scheint sie über den dahersausenden Orkan, der bergehoch die Wogen des Meeres anschwellt. Regenschauer strömen auf sie nieder. Aber ungebeugt breitet sie nur immer mehr ihre Blätterchen aus, um zu empfangen; und frischer als je schaut sie nachher drein. Nichts kann weiter in sie eindringen als bis dahin, wo sie selber beginnt, für ihr Sein und ihre Thätigkeit das Princip zu bilden. Regen, Wind, Sonnenschein, alles wird verwandelt von diesem winzigen Pflänzchen, sobald es nur ihr nahe kommt, in sein eigenes, in Pflanzen-Sein; alles dient der Pflanze zur Nahrung, zum Fortbestehen, alles zur Erhaltung ihrer schmudreichen Gattung.

Das Leben nämlich fängt mit ihr an; und damit nimmt sie bereits teil an einer der erhabensten Vollkommenheiten Gottes: Sie beginnt sich selbst Zweck zu sein und schließt demgemäß und im selben Grade daß sie Selbstzweck ist, den Anstoß zur Bewegung in sich ein. Sie nährt sich selber, sie wächst selber, sie pflanzt fort ihre eigene Gattung. Sie dient nach dieser Richtung keiner anderen Kreatur; sondern nur sich selber. Der Herr, welcher in ihr wirkt, giebt dem Pflänzchen es, daß es bei jeder Thätigkeit in den beregten Schranken Anteil hat an seinem eigenen Leben; und daß es selbständig dasteht gegenüber den anderen leblosen Kreaturen.

Das Tier besitzt noch ein höheres Leben. Es bewegt sich von sich selber von Ort zu Ort. Es besitzt bereits Gewalt über anderes Sein, das ihm dienen muß und im Tiere seinen Zweck sieht. Die Farbe dient dem Tiere, daß es seine Beute erspähe und sich deren bemächtigt. Der Schall warnt es, daß es der Gefahr, die ihm droht, sich entziehe. Vermittelt des Geschmacks wird die Nahrung ihm angenehm. Tiefer bringt da das Einwirken Gottes vor und umfassender ist die Theilnahme am Leben Gottes. Selbständiger schon wie das der Pflanze ist des Tieres Sein und seine Wirksamkeit.

Der Mensch aber hat geistiges Leben. Seinen letzten Zweck hat er im einzelnen weder in sich selbst noch in irgend einer Kreatur. Gemäß dem Endlosen urteilt er; das Unbeschränkte erweitert seinen Blick. „Herrschen soll er über die Vögel des Himmels, die Tiere des Feldes, die Fische des Meeres.“ Alles soll eintreten in seinen persönlichen Endzweck, was auch immer innerhalb der sichtbaren Natur enthalten ist. Von ihm geht in der sichtbaren Natur der Anstoß aus. Zu sich und zu seinem Gesamtwohl leitet er in höchster Selbständigkeit die Gesamtheit. Er selber ist der Weg, durch

welchen alle Kreatur im Stoffe zur ewigen Wahrheit gelangt, wo sie dann ihr lebendiges Muster, ihre Exemplaridee, ihr Heim, das, worin sie lebt und belebt, erreicht und zusammen mit und im Menschen Anteil hat an der Lebensfülle.

Das Leben des Menschen ist groß, weit umfassend, hoch erhaben. Aber wie mannigfache Schranken sind doch noch mit selbem verbunden! Schnell endet es; und seine Entwicklung geht durch tausend Hindernisse. Das All will der Mensch. Noch mehr! Was über dem All als einzelnes Sein erhaben ist, danach strebt er. Wie mühsam aber muß er bei den stofflichen Dingen gleichsam um Erkenntnis betteln! An die Körperwelt ist er gewiesen in seinem Erkennen; nach außen hin muß er sich wenden, um die Pforten der Unendlichkeit zu finden; — und noch dazu sind diese Dinge an sich wieder ohnmächtig, ihm zu helfen. Sie zeigen ihm ja nur etwas Farbe, nur etwas Figur, eine gewisse Ausdehnung; und er will Unendlichkeit. Mehr als eine andere Kreatur ist er nach oben gewiesen, daß er von da her für sein Handeln jene Selbstständigkeit, jene leitende Kraft erhalte, welche unter dem äußeren Gewande des Stoffes bis zum Vermögen ohne Ende vordringt und daß er somit nach dieser Richtschnur, nach jenem Können, was im innersten Wesen jeder Kreatur liegt, zu seinem eigenen Wohle und zum Wohle des Ganzen Alles leite. Der Unendliche muß dem Menschen seine Kraft geben; Er, der das Wohl des Menschen und das Wohl des Ganzen selber ist; Er, der da, wo er einwirkt, Sein, Fülle und Selbstständigkeit bringt im Maße seines Einwirkens; — Er selber muß das im Stofflichen schlummernde Endlose dem geschaffenen Blicke zeigen, mitten durch alle stofflichen Einzelheiten im Innern des Menschen hindurch leuchten und den Anstoß zur Thätigkeit geben, damit alles geleitet werde zur dauernden Teilnahme an der ewigen Lebensfülle. Er allein ist nur Er selbst, Er allein ist wirklich sein; Er, unser Gott, hat wahrhaftiges einziges Leben, eigenes Sein, ist Sich selber Anfang, Sich selber Zweck. Er ist thätig, wo auch immer es Leben giebt; Er giebt da den Anstoß zur Thätigkeit und ist jener Endzweck, in welchem alle Kreatur je ihr eigenstes Ziel findet. Er bewirkt es eben durch sein Eingreifen, daß die Lebensfähigkeit, die Selbstbestimmung, jene Bestimmung, welche von der Kreatur zu Gunsten ihres eigenen Wohles je nach ihrer Seinsstufe ausgeht, Vermögen der Kreatur wird, ihr eigens zugehört, ihr Können vermehrt und ihr in Ewigkeit zugehört wird.

Er ist jenes Leben; von dem der Psalmist sagt: „Mein Herz und mein Fleisch haben gejubelt dem lebendigen Gott entgegen.“ Dieses Leben ist all unsere Hoffnung: „Ich hoffe auf den lebendigen Gott,“ heißt es beim Apostel. Dieses Leben ist Wahrhaftigkeit: „So wahr Gott lebt,“ schwört der Prophet Elias; und in der Apokalypse heißt es: „Und er schwur bei dem, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Der Herr aber selbst: „So wahr ich lebe, spricht der Herr.“ (Ezechiel 18.)

Und wenn du in Todes Schatten wandelst und Bitterkeit und Angst dein Herz erfüllt, dann denke, daß Er, von dem die Kirche jubelnd singt: „Den König, dem alles lebt, Ihn wollen wir anbeten,“ daß Er nicht will den Tod des Sünders, sondern daß er sich belehre und lebe;“ denn „nicht der Gott der Toten ist Er, sondern der Gott der Lebendigen“.

„Was gemacht ist, das ist in Ihm Leben.“ „Was ist dies?“ ruft Augustin aus. „Die Erde ist gemacht; aber die Erde selber, die gemacht ist, sie ist nicht Leben! In der ewigen Weisheit steht in geistiger Weise der Seinsgrund, die Exemplaridee, nach der und durch welche die Erde gemacht ist;

und diese Exemplaridee ist Leben. Was also in Ihm gemacht ist, das ist Leben. Gebt acht! Der Bau ist im Künstler, der Bau steht in der Ausführung da. In der Ausführung ist er nicht Leben; im Künstler ist er Leben; denn er lebt im Geiste des Künstlers.“ „Lerne zu leben dein ganzes Leben,“ ermahnt Seneca (de brev. vitae c. 7.). „Rauch ist dein Leben und es erkohlet ein wenig“ (Sal. 4.); festige es am ewigen Leben. „Der Eitelkeit ist der Mensch gleich und wie der Schatten vergehen seine Tage.“ Die Kreaturen eilen wie vorüberfliegende Vögel an dir vorbei; halte aus ihnen bei dir an nur jenes, was aus dem ewigen Leben dir wie ein Zeichen daraushin zukommt. Und „wenn die Bitterkeit der Schmerzen deiner Seele groß ist, so wird auch im selben Grade groß sein der Trost, mit dem das ewige Leben dich erfreuen wird“.

„Ich weiß nicht, wie es begreiflich machen, daß wer auch immer sich selbst liebt und nicht Gott liebt,“ schreibt der große Augustin; „daß dieser auch nicht sich selber liebt; und wer andererseits nicht sich selbst liebt und Gott liebt, daß der sich selber liebt. Denn wer nicht leben kann von sich, der stirbt jedenfalls dadurch, daß er sich selbst liebt; es liebt also nicht sich selbst, wer sich so liebt, daß er nicht lebe. Wenn aber jener geliebt wird, von dem das Leben kommt, so liebt jener, der sich nicht selbst liebt, dadurch eben selber mehr sich selbst; denn er liebt deshalb nicht sich selbst, damit er den liebe, von dem ihm Leben kommt.“ (Tractat. penult. in Joan.)

Erster Artikel.

Nicht alle Dinge in der Natur leben.

a) Das Leben scheint allen Dingen der Natur gemeinsam zu sein. Denn:

I. Aristoteles sagt, die Bewegung sei gewissermaßen wie das Leben für alle Dinge, die existieren, Natur. Also da alles in der Natur in Bewegung ist, nimmt auch alles am Leben teil.

II. Die Pflanzen leben, weil sie in sich selber das Princip für die Bewegung haben, soweit diese auf das Wachsen und das Abnehmen sich erstreckt. Die Bewegung von Ort zu Ort aber ist vollkommener und nur auf Grund ihrer besteht die Bewegung des Wachsens und Abnehmens in der Pflanze. Da also alle Körper ein Princip in sich schließen für die Bewegung von Ort zu Ort, so scheint es, daß alle Körper leben.

III. Unter den Körpern innerhalb der Natur sind die Elemente die weniger vollkommenen. Ihnen wird aber Leben zugesprochen, wie z. B. das Wasser „lebenbiges Wasser“ genannt wird. Also wohnt es auch den anderen Körpern inne.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (de div. nom. c. 6.): „Die Pflanzen stehen auf der letzten Stufe des Lebens.“ Die unbeseelten Körper aber stehen niedriger wie die Pflanzen. Also haben die gewöhnlichen Körper kein Leben.

b) Ich antworte, daß aus den Wesen, welche offenbar und ohne Zweifel Leben haben, entnommen werden kann, welchen Seinsgattungen es zukommt, zu leben, und welchen dies nicht zukommt. Leben haben nun offenbar die Tiere, wie bereits Aristoteles (de plantis lib. I. c. 1.) sagt. Wonach also die Tiere leben, danach muß bestimmt werden, worin sich die lebenden Wesen von den leblosen unterscheiden.

Zunörderst nun sagen wir, das Tier lebe, wenn es anfängt, aus sich von innen heraus Bewegung zu haben. Und so lange wird es als lebend bezeichnet, so lange eine solche Bewegung erscheint. Wann aber dasselbe aus sich heraus keine Bewegung mehr hat, sondern vielmehr von außen her den Anstoß zur Bewegung erhalten muß, soll anders es in Bewegung sein; dann wird geurteilt, es sei tot, es mangle ihm also das Leben. Daraus geht hervor, daß jene Wesen eigentlich Leben haben, welche gemäß irgend einer Art von Bewegung sich aus sich selbst, von innen heraus bewegen; sei es daß man unter Bewegung die Thätigkeit des Unvollendeten versteht, was da, an sich nur Vermögen, der Entwicklung bedarf, um vollendet, d. h. thätig zu sein, also des Stofflichen; sei es daß unter Bewegung die Thätigkeit des Vollendeten, des an sich und in sich Bethätigten, verstanden werde, wie z. B. das geistige Auffassen, das Fühlen, wo die Thätigkeit nicht aus dem Bedürfnisse, sondern aus der Fülle, aus dem nach dieser Seite hin Vollendeten fließt. So also werden lebendig genannt jene Wesen, die in sich selber die Bestimmung für die einzelne Bewegung haben, sie nicht von außen empfangen und somit je nach der verschiedenen Stufe des Lebens sich selbst bestimmen. Jene Wesen aber, in deren Natur nichts ist, wodurch sie sich selber zu irgend einer Bewegung oder zu einer Thätigkeit bestimmen, können nicht lebend genannt werden, außer etwa kraft einer gewissen Ähnlichkeit.

c) I. Jener Ausdruck des Aristoteles kann entweder von der Bewegung der Himmelskörper verstanden werden oder von der Bewegung im allgemeinen. Nach beiden Seiten hin wird kraft einer gewissen Ähnlichkeit die Bewegung als das Leben der Körper in der Natur bezeichnet; nicht aber weil da ein eigentliches Leben statthätte. Denn die Bewegung der Himmelskörper ist für das All der körperlichen Kreaturen gleichsam was die Bewegung des Herzens für den tierischen Körper ist, durch welche das Leben bewahrt wird. Und ähnlicher Weise verhält sich im allgemeinen jede natürliche Bewegung zu den Dingen der Natur wie gewissermaßen eine Ähnlichkeit der Lebensthätigkeit. Wenn sonach das ganze körperliche All ein einziges Tier wäre, so daß nämlich das Princip der Bewegung innerlich bestände, wie manche annehmen, so wäre die Bewegung, welche aus diesem Principe folgte, das Leben aller natürlichen Körper.

II. Leichten oder schweren Körpern, die eben nur diese Eigenschaft des im gegenseitigen Verhältnisse Leichten oder Schweren haben, kommt es nicht zu, in Bewegung zu sein außer insoweit sie außerhalb des ihnen eigentümlichen Ortes sind. Sind sie in dem ihnen eigenen oder natürlichen Orte, so ruhen sie. Den Pflanzen aber und allen anderen lebenden Wesen ist es Natur, gemäß ihrer Seinsstufe Lebensbewegung zu haben; und soweit sie von dieser Bewegung sich entfernen oder gänzlich ruhen, entfernen sie sich ihrer Natur nach vom Leben oder entbehren es ganz. Und außerdem sind die reinen Körper bloß in Bewegung kraft äußeren Anstoßes, sei es daß dieser vom Bewegenden ausgeht oder vom Zeugenden, der die Form giebt. Die lebendigen Körper aber bewegen sich selbst.

III. Lebendiges Wasser wird genannt, was beständig fließt; totes, was steht, wie in den Cisternen. Dies geschieht nach einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Leben. Denn die in Bewegung seienden Wasser scheinen sich zu bewegen. Jedoch bewegen sie sich nicht aus sich heraus. Denn sie haben für diese Bewegung das Anstoß gebende nächste Princip nicht in sich; sondern von der Ursache haben sie es, die sie erzeugt hat.

Zweiter Artikel.

Leben und sein Verhältnis zum Thätigsein.

a) Leben scheint nicht Thätigkeit zu sein. Denn:

I. Nichts wird eingeteilt, außer durch etwas, was zur selben Art gehört. Leben aber wird eingeteilt nach gewissen Thätigkeiten, wie Aristoteles deren vier unterscheidet: Nahrung gebrauchen, fühlen, in Bewegung sein von Ort zu Ort, auffassen oder verstehen. Also ist das Leben selbst Thätigkeit.

II. Das thätige Leben wird unterschieden vom beschaulichen Leben. Beide Arten aber unterscheiden sich nur gemäß gewisser Thätigkeit. Also ist das Leben Thätigkeit.

III. Gott erkennen ist Thätigkeit. Das bedeutet aber „Leben“, wie es bei Johannes (17.) heißt: „Das ist das ewige Leben, Dich erkennen u.“

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles: „Leben ist für die lebenden Wesen dasselbe wie Sein.“ (2. de anima.)

b) Ich antworte, unsere Vernunft (Kap. 17. Art. 3.), deren eigenster Gegenstand das Wesen des vorliegenden Dinges ist, geht in ihrer positiven Kenntnis von den Sinnen aus, deren eigenster Gegenstand im einzelnen immer etwas ist, was außen erscheint, wie Süßigkeit, Farbe, Schall u. Daher kommt es, daß wir beständig aus dem, was äußerlich erscheint, zur vollen Erkenntnis und Bergegenwärtigung des Wesens gelangen. Und weil wir die Dinge auf die Weise benennen, wie wir sie verstehen, so legen wir meist auf Grund dessen, was außen erscheint, dem Wesen selber einen Namen bei. Sonach werden derartige Namen bisweilen im eigentlichen Sinne genommen, nämlich für jene Wesenheiten, zu deren Bezeichnung sie erfunden worden; bisweilen aber werden sie angewendet auf jene äußeren Erscheinungen und Eigenschaften, von denen sie hergenommen sind. Dies ergibt sich aus dem Worte „Körper“. Dieses Wort ist erfunden, um eine gewisse Art von Substanzen oder Wesen zu bezeichnen, deshalb weil dieselben immer unter den drei Dimensionen erscheinen. Zuweilen aber wird, freilich uneigentlich, dieses selbe Wort auch gebraucht zur Bezeichnung der drei Dimensionen selbst, insoweit unter „Körper“ eine Art von Quantität im Gegensatz zur Linie, Fläche u. verstanden wird.

Dies gilt nun auch vom Leben. Denn der Name ist genommen von etwas äußerlich Erscheinendem, nämlich vom Sich-selbst-bewegen. Er ist aber nicht erfunden, um dies auszubräuen; sondern die Substanz selbst, der es zugehört, daß sie sich selbst bewegt oder sich selbst zu gewisser Thätigkeit bestimme, soll dadurch bezeichnet werden. Und demgemäß heißt „Leben“ nichts anderes als in einer derartigen Natur „sein“; und das Leben bezeichnet dieses selbe, nur in einer von Einzelnem losgelösten, in abstrakter Weise; wie dieser Ausdruck „Lauf“ das Laufen selber in abstrakter Weise bedeutet. Sonach ist „lebend“ ein Prädikat, das mit der Substanz des Lebenden gegeben ist und nicht eine dazu nebensächlich hinzutretende Thätigkeit. Bisweilen jedoch wird „leben“ im weniger eigentlichen Sinne genommen für einzelne Thätigkeiten des Lebens, von denen das Wort selber hergenommen worden; und danach bemerkt Aristoteles: „Leben sei an erster Stelle fühlen oder geistig verstehen.“

I. Aristoteles nimmt hier das Wort für Thätigkeiten des Lebens.

Ober es kann auch gesagt werden, daß Fühlen, Verstehen bisweilen steht für das Sein selber der Wesen, welche in dieser Weise thätig sind, nicht immer für die Thätigkeit an sich allein. Demnach würde (9. Ethic.) Fühlen, Verstehen heißen: die Natur haben, um zu fühlen, zu verstehen. Und auf diese Weise werden vier Stufen der lebendigen Wesen unterscheiden: Manche lebende Wesen haben nur die Natur, Nahrung zu nehmen und, da dies natürlicherweise daraus folgt, zu wachsen und abzunehmen. Andere haben die Natur, zu fühlen, wie die unbeweglichen Thiere, z. B. Muscheln. Andere noch haben die Natur, sich von Ort zu Ort zu bewegen, wie die vollkommenen Thiere. Andere endlich können vernünftig verstehen, wie die Menschen.

II. Lebensthätigkeiten werden jene Thätigkeiten genannt, für welche das den Anstoß gebende Princip im thätigen Dinge ist, so daß das betreffende Wesen sich selbst zu dieser Thätigkeit bestimmt. Nun geschieht es aber auch, daß einzelne Menschen nicht nur solche Principien von Natur aus in sich haben, sondern auch gewisse Neigungen, welche eine bestimmte Art Thätigkeit angenehm machen; und deshalb wird auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit gesagt, daß eine solche Thätigkeit, welche dem Menschen angenehm ist und zu welcher er, wie vermittelt einer zweiten Natur, kraft der inwohnenden Neigung sich wendet, in welcher er also wirkt und sein ganzes Leben einrichtet, sein Leben sei. Deshalb heißt es von den einen, sie führten ein wollüstiges Leben; von den anderen, ihr Leben sei anständig. Und darauf gründet sich der Unterschied zwischen thätigem und beschaulichem Leben. Danach beantwortet sich auch der dritte Einwurf.

Dritter Artikel.

Gott kommt es im höchsten Grade zu, zu leben.

a) Es scheint, daß es nicht angeht, Gott das Leben zuzuschreiben. Denn:

I. Leben haben jene Dinge, welche von sich selbst aus sich bewegen. Von Gott aber kann nicht ausgesagt werden, daß Er sich bewege. Also hat Er auch kein Leben.

II. In allen Wesen, welche leben, muß ein Princip des Lebens angenommen werden; wie II. de anima gesagt wird. Die Seele sei des lebenden Körpers Ursache und Princip. Gott aber hat kein Princip.

III. Das Princip des Lebens in den uns umgebenden Dingen ist die Pflanzenseele, die nur im Körperlichen sich vorfindet. Gott aber ist nichts Körperliches. Also hat Er kein Leben.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist (88, 3.): „Mein Herz und mein Fleisch haben gefrohlockt zum lebendigen Gott hin.“

b) Ich antworte: Es muß hier erwogen werden, daß von einem Dinge das Leben ausgesagt wird, inwieweit es aus sich heraus und nicht rein infolge des Anstoßes von außen her thätig ist. Je vollkommener also dies von einem Sein ausgesagt werden kann; desto mehr kommt demselben das Leben zu. Im Verhältnisse aber der bewegenden Kräfte zu den bewegten machen sich hier drei verschiedene Gestaltungen geltend.

1. Der Zweck bewegt zuvörderst den Wirkenden. Die hauptsächlich und in erster Linie einwirkende Ursache aber ist jene, welche vermittelt ihrer eigenen Form wirkt; — und zwar thut sie dies auch manchmal durch ein

Werkzeug, das dann nicht durch die Kraft seiner eigenen Natur im Einwirken geleitet wird, sondern vielmehr durch die Kraft der hauptsächlich und in erster Linie einwirkenden Ursache; dem Werkzeuge kommt dann also nur die Ausführung der Absicht zu, welche letztere der erst einwirkenden Ursache innewohnt.

So bestehen manche Dinge, die da wohl lebend sind, also von sich selber aus sich bewegen; die aber weder die Form noch die Absicht in sich selber haben, sondern nur wie Werkzeuge zur Ausführung der Bewegung dienen und nach einem ihnen an und für sich fremden Zwecke hingeeordnet sind. Die Form, gemäß deren sie sich bewegen, ist ihnen von der Natur, also von außen gegeben; der Zweck ist ihnen gleichfalls von der Natur, also von außen mitgeteilt. Sie haben nach beiden Seiten hin die Bestimmung für das einzelne Thätigsein nicht in ihrer Gewalt. Zu dieser Klasse lebender Wesen gehören die Pflanzen, welche nach der von Natur ihnen innewohnenden Form sich selbst bewegen zum Wachsen oder zum Abnehmen hin.

2. Die zweite Klasse umfaßt solche lebende Wesen, welche nicht rein ausführend sich verhalten rücksichtlich dessen, was in der Bewegung von und aus ihnen selbst kommt; sondern welche zugleich die Form durch sich selbst, durch ihre Thätigkeit erlangen, nach welcher die Bewegung stattfindet. Dazu gehören die Tiere, in denen das Princip der einzelnen Bewegung nicht unmittelbar die von der Natur erhaltene Wesensform ist, sondern jene, welche die Sinne vermitteln. Je vollkommener somit ihre Sinne sind, desto vollkommener bewegen sie sich selbst. Denn jene Tiere, die nur den Tactsinne haben, bewegen sich einzig und allein, indem sie sich ausdehnen oder zusammenziehen, wie die Muscheln; sie überragen wenig die den Pflanzen eigentümliche Bewegung. Andere Tiere aber, welche den Sinn in mehr vollkommener Weise besitzen, so daß sie nicht nur erfassen das, was sie berührt, sondern auch was fern von ihnen ist, bewegen sich gemäß der in das Auge oder das Ohr u. dgl. aufgenommenen Form von Ort zu Ort. Diese zweite Klasse kommt mit der ersten darin überein, daß auch die von ihr eingeschlossenen lebenden Wesen nicht den Zweck der einzelnen Bewegung sich selber vorstellen und bestimmen; sondern nur die betreffende Form in sich aufnehmen als Richtschnur der Bewegung, den Zweck aber, sei es in der Sättigung oder Fortpflanzung oder in etwas anderem durch die Natur von außen her in sie eingepreßt enthalten und sich sonach kraft des Instinktes zu dem hinbewegen, dessen äußere Form der Sinn aufgefaßt hat.

3. Dies letztere, nämlich den Zweck des einzelnen Wirkens sich vorzustellen, ist nur jenen lebenden Wesen eigen, welche mit Vernunft und Verstandnis begabt sind, die also das Verhältnis des Zweckes zu ihnen selbst und dessen, was zum Zwecke dient, erkennen und demgemäß sich bestimmen. Den Zweck aber erkennt nur die Vernunft, weil nur sie das Wesen des Dinges, also die tiefste Richtschnur desselben in ihm selber, auffaßt und somit ermeßen kann, was dem Dinge und der eigenen Natur zum Wohle dient, da die Vollendung des inneren Wesens im Dinge für jedes Ding in seinem Thätigsein der letzte Zweck ist. Die äußeren Eigenschaften sind nur Mittel für diesen Zweck.

Die größere Vollendung des Lebens findet sich sonach in jenen Seinsarten, welche neben der Erkenntnisform (hier neben der allgemeinen Idee, welche das Wesen vertritt) auch den Zweck in sich haben und ihn sich selber bilden. Das Zeichen von der Richtigkeit dieses Hauptunterschiedes zwischen

den drei Lebensstufen ist dieses, daß die Erkenntnisraft in ein und demselben Menschen die sinnlichen Kräfte anregt und diese letzteren dann jene Vermögen bewegen, welche nur der Ausführung dienen. Denn so sehen wir es auch in der Verbindung der Künste untereinander, daß die Kunst, welche über den Gebrauch des Schiffes z. B. bestimmt, also über seinen Zweck, die Steuereunst nämlich, jener Kunst die Regeln angiebt, welche dem Schiffe die geeignete Form giebt; und diese wieder setzt in Bewegung die anderen Künste, welche ausführend wirken und den Stoff disponieren.

Obgleich nun aber unsere Vernunft zu Manchem sich selbst bestimmt, so ist ihr doch in vielem Anderen der Zweck von der Natur, also von außen vorherbestimmt. So muß sie die ersten allgemeinen Principien anerkennen; und sie kann nicht anders als den letzten Zweck, nämlich das eigene Wohl wollen. Die menschliche Vernunft muß also nach dieser Seite hin wieder von einem anderen Sein außerhalb ihrer selbst bestimmt und bewegt werden.

Jenes Sein somit, das da sein eigenes Erkennen und Verstehen ist; und für welches das, was es kraft seiner Natur hat, von keinem anderen bestimmt und geordnet wird; dieses Sein hat den ersten Rang im Leben inne. Ein solches Sein ist aber Gott. Und somit ist in Gott im höchsten Grade Leben. Das zeigt auch Aristoteles (12 Metaph.). Nachdem er dargethan, daß Gott erkennt, schließt er, Gott habe das vollkommenste und ewige Leben, weil sein Erkennen das höchste und stets thätigste Erkennen, weil es niemals bloßes Vermögen ist.

I. Es giebt eine doppelte Art Thätigkeit (9 metaph.): die eine hat ihr Ende in einem außenliegenden Stoffe, wie z. B. wärmen, schneiden; die andere bleibt im Sein oder im Vermögen selber, was thätig ist, wie z. B. fühlen, erkennen. Der Unterschied ist dieser, daß die erstere Thätigkeit nicht als die Vollendung dessen erscheint, was thätig ist, sondern als die Vollendung des bewegten und bearbeiteten Stoffes; die zweite aber ist die Vollendung dessen, der thätig ist. Weil demgemäß die Bewegung als die Bethätigung und Vollendung des Beweglichen und Bearbeiteten erscheint, dessen also, was die Bewegung an ihrem Ende aufnimmt, wird die zweite Art Thätigkeit, insofern sie die Bethätigung und Vollendung dessen selber ist, der da wirkt und von dem das Thätigsein ausgeht, ebenfalls einer gewissen Ähnlichkeit zufolge Bewegung genannt, so daß im ersten Falle, wo es sich um die Bethätigung und Formung des unvollendeten Stoffes handelte, die Bewegung als die Vollendung des Beweglichen bezeichnet werden muß; während im zweiten Falle, wo es sich um die Thätigkeit und Vollendung des Thätigen selber handelt, die Bewegung als Vollendung eben dieses Thätigseindenden bezeichnet wird. So also, in dieser letzten Weise, bewegt sich auch Gott, indem seine Thätigkeit sein inneres Wesen und ohne Grenzen all seine Vollendung ist.

II. Gott ist sein Sein und sein Erkennen; und sonach ist Er auch sein „Leben“. Und deshalb lebt Er so, daß Er kein Princip hat, um leben zu können, wohl aber für alles Lebende das erste Princip ist.

III. Das Leben findet sich bei uns in der vergänglichen Natur, welche der Nahrung bedarf, um erhalten zu bleiben. Deshalb besteht hier kein Leben ohne die Pflanzenseele. Das hat aber keine Bedeutung für körperlose Naturen.

Vierter Artikel.

Alle Dinge sind Leben in Gott.

a) Dagegen scheint zu sprechen:

I. Der Apostel schreibt: „In Ihm sind wir, leben wir und bewegen wir uns.“ (Act. 117.) In Gott aber ist nicht Alles Bewegung. Also ist da auch nicht Alles Leben.

II. Alle Dinge sind in Gott wie in der ersten Musterursache. Alle Dinge müssen deshalb ähnlich sein ihrem Muster. Nicht alle aber haben in ihrem eigenen Sein betrachtet Leben. Also sind nicht alle Dinge in Gott Leben.

III. Augustin (de vera Relig. c. 20.) schreibt: „Eine lebende Substanz ist besser, als eine nicht lebende.“ Wenn also die Dinge, die hier ihrem eigensten Sein nach nicht leben, in Gott Leben haben, so scheinen sie mit mehr Wahrheit in Gott zu sein, wie in sich selbst. Das ist aber falsch. Denn in sich sind sie thatächlich; in Gott aber nur dem Vermögen nach.

IV. Wie alles Gute, was geschieht, von Gott gewußt wird und ebenso alles, was irgend einer Zeit nach Sein hat; so muß es sich ebenso mit dem Übel verhalten, und mit dem, was Gott machen kann, aber niemals macht. Wenn also alle Dinge Leben in Gott sind, insoweit sie von Gott gewußt werden, so sind auch die Übel und Alles, was geschehen kann, aber niemals geschieht, Leben in Gott.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joh. 1, 4: „Was gemacht worden, war in Ihm Leben.“ Alle Dinge aber außer Gott sind gemacht. Also sind sie alle in Gott Leben.

b) Ich antworte, daß wie auseinandergesetzt worden, „Leben“ für Gott ein und dasselbe ist wie „Erkennen“ oder „Verstehen“. Erkennen aber in Gott ist ein und dasselbe wie die Vernunft und der erkannte Gegenstand. Was auch immer also in Gott ist als Verstandenes oder Erkanntes, das ist sein „Leben“. Da aber alle Dinge, welche Gott gemacht hat, in Ihm als etwas Verstandenes oder Erkanntes sind, so folgt daraus, daß alle in Ihm „Leben“ sind.

c) I. Die Kreaturen sind in zweifacher Weise in Gott: Einmal, insoweit sie in ihrem Sein bewahrt und erhalten werden durch die Kraft Gottes; wie wir sagen, es sei etwas in uns, was in unserer Macht steht; — und so spricht der Apostel; denn unser „Sein“, unser „Leben“ und unser „Bewegtwerden“ wird von Gott verursacht. In dieser Weise sind die Kreaturen in Gott, insoweit sie in ihren eigenen Naturen subsistieren.

Dann sind die Kreaturen in Gott, wie im Erkennenden; — und so sind die Kreaturen in Gott, insofern da die maßgebenden Gründe, also die leitenden Ideen ihres Seins sich finden. Diese aber sind nichts Anderes als das göttliche Wesen. Die Dinge also sind als in Gott seiend das göttliche Wesen. Und weil das letztere wohl Leben ist, nicht aber Bewegung, so sind alle Dinge Leben in Gott.

II. Was nach einem Muster gemacht ist, das muß diesem gleichen gemäß der leitenden Form; nicht aber in der Art und Weise zu sein. So hat z. B. die Form des Hauses eine andere Seinsweise im Geiste des

Architekten, wie wenn es als im Stoffe befindlich betrachtet wird. Dort ist es stofflos und sonach verständlich für den vernünftigen Geist; hier ist es stofflich und nur den Sinnen an und für sich zugänglich. Somit sind auch die Seinsgründe jener Dinge, welche hier an und für sich nicht leben, in der göttlichen Vernunft Leben, weil sie da das göttliche Sein haben.

III. Wenn zu den natürlichen Dingen nicht der Stoff gehörte, sondern nur die Wesensform, so könnte ruhig zugegeben werden, daß in jeder Weise diese Dinge ein wahreres Sein in Gott haben wie in sich selbst. Deshalb nahm auch Plato an, die für sich bestehende Idee „Mensch“ sei der wahre Mensch; der einzelne stoffliche Mensch sei nur ein nachgemachter. Weil aber zu den natürlichen Dingen wesentlich der Stoff gehört; so muß gesagt werden, daß sie wohl in der göttlichen Vernunft ein wahreres Sein besitzen, rein an sich im Wesen betrachtet, wie in sich selber; denn da haben sie das ungeschaffene Sein und in sich selber ein geschaffenes. Wird aber Rücksicht darauf genommen, daß dieses bestimmte Sein existiert in seinen stofflichen Verhältnissen unter Zeit und Ort, Figur und Größe, also z. B. dieser Mensch, dieses Pferd zc., so haben sie wahreres Sein in sich selber als in der göttlichen Vernunft; denn zur Wahrheit des Menschen gehört das stoffliche Sein und dieses haben sie nicht in der göttlichen Vernunft. So hat z. B. das Haus ein weit erhabeneres Sein im Geiste des Künstlers wie im Stoffe; mit mehr Wahrheit wird aber das stoffliche Haus als Haus bezeichnet, wie jenes, das im künstlerischen Geiste sich vorfindet. Denn jenes hat Thatsächlichkeit; dieses aber besteht nur im Vermögen.

IV. Die Übel sind wohl inbegriffen in der göttlichen Wissenschaft, aber nicht als von Gott geschaffenes oder von Ihm bewahrtes oder seinen Seinsgrund in Gott besitzendes Sein. Denn sie werden erkannt von Gott auf Grund des Guten, dessen sie berauben. Also kann nicht gesagt werden, die Übel seien Leben in Gott. Was aber niemals Sein hat, von dem kann allerdings gesagt werden, es sei Leben in Gott, insofern „Leben“ nur „Erkennen“ bezeichnet, insofern dies also von Gott verstanden wird; nicht aber inwiefern Gott als wirkendes Princip gilt.

Neunzehntes Kapitel.

Das Wollen Gottes.

Überleitung.

„Alles hat Gott wegen Seiner selbst gethan!“ Prov. 26.

Ist das ermunternd für uns? Es ist die einzige Ermunterung in der Ode dieses irdischen Lebens. Und immerdar müssen wir allen anderen Trost auf diesen zurückführen: „Wir sagen Dir Dank, o Herr, wegen Deiner großen Herrlichkeit;“ so frohlockt die Kirche in unserem Namen auf die Versicherung hin, daß Gott nur Sich selbst zum Zwecke seiner Thätigkeit haben könne. Wir sind in Wirklichkeit, nur soweit das wirkende Auge Gottes

uns schaut. Was nützt uns die Weite unserer Vernunft, unseres Willens, die Herrschaft über alle Kreaturen, welche in diesen Vermögen liegt; wenn Gott, das rein Wirkliche, nicht die wirkliche Thätigkeit giebt. Was nützt es dem Auge, daß es Wunderbares zu sehen vermag, wenn finstere Nacht ringsherum ist und kein Lichtstrahl dieses Vermögen bethätigt. Nur soweit der Lichtstrahl daselbe bethätigt, ist es etwas.

Noch mehr! Wenn wir den Blick zu uns und zu den Geschöpfen wenden, da finden wir wohl zuerst Vermögen, etwas zu werden, und dann Thätigkeit. In der Wirklichkeit aber liegt die Sache anders. Immer muß jegliches Vermögen seinerseits als Vermögen von einer Wirklichkeit getragen werden, soweit auch immer es sein mag. Die Wirklichkeit schließt, soweit sie von Gott kommt, das Vermögen in sich ein: entweder so, daß sie daselbe begründet oder so, daß sie daselbe bewahrt und offenbart. Jedes Vermögen ruht schließlich auf einer Wirklichkeit. Das weiteste erhabenste Vermögen ist als reines Vermögen noch weniger fähig, von sich aus zu sein, wie die geringste Wirklichkeit; steht es ja dem Sein noch weit mehr fern als das geringste wirkliche Sein. Das Wirkliche aber besteht nur dadurch, daß Gott schaut; es wird erst durch den schaffenden Blick Gottes. Im Wirklichen nun ist wieder das Vermögen eingeschlossen. Und dieses Vermögen entwickelt sich nach Maßgabe des Wirklichen, des von der reinen Wirklichkeit, vom reinen Erkennen Gewirkten; es wird mehr lebendig oder minder lebendig, weiter für das Thätigsein oder enger dafür, je nach dem Gewirkten, worauf es ruht.

Nur aber Vermögen ist unser eigenes Sein. Im Vermögen allein besteht unser Eigentum. Daß wir etwas können, das unterscheidet uns einerseits vom Nichts, das nichts kann. Das unterscheidet uns andererseits von Gott, der die Fälle der Wirklichkeit ist.

Unser ganzes Sein ist also Vermögen. Das Vermögen ist immer eingeschlossen in einer Wirklichkeit. Alle Wirklichkeit kann nur immer vom Einwirken des allein rein Wirklichen kommen. All unsere Ehre ist also die Herrlichkeit Gottes. Daß Gott wegen Seiner selbst wirkt, daß Er wirkt, um Wirkliches, um Teilnahme an seinem eigenen Wirklichsein zu verbreiten; das ist unsere Ehre, das ist unsere Vollenbung, bei welcher sich das Wesen Gottes wohl in seiner unendlichen Seinsfülle durch und durch abhebt vom Wesen des Geschöpflichen, wo aber die verursachende Kraft Gottes aufs innigste verbunden ist mit dem Verursachten.

So weit, bis zu diesem trostreichen Punkte, bis hinauf in die Nähe Gottes hat uns Thomas geführt von den einfachsten, jedem zugänglichen Begriffen an. Lang ist der Weg vom Innern des Festlandes bis zum weiten Meere. Viele Länder mußt du durchstreifen, um zum Ziele zu gelangen. Und wer soll dir die Richtung angeben? Das Meer siehst du nicht. Was sollst du thun, um dahin zu kommen und deinen Blick in seine Unermeßlichkeit zu versenken. Gehst du aufs Geradewohl, so läufft du Gefahr, nach langem Wege wieder an derselben Stelle schließlich zu sein, von welcher du ausgegangen bist oder auf solche Plätze zu stoßen, wo weder ein Vorwärts noch ein Rückwärts möglich ist. Folge dem Laufe der Quelle. Es wird dir freilich Mühe kosten, deinen Pfad ihm anzupassen. Bald wird sich das Wasserchen durch schwierige Bergschluchten drängen, bald verweisen von hohen Felsen sich herabstürzen. Es gilt jedoch nur im Anfange, den Mut nicht zu verlieren. Das Wasserchen wird zum Bach, der Bach zum Flusse, der Fluß zum gewaltigen Strome. Stolz fließen alsdann seine Wasser dahin

durch Völker und Nationen. Daß dies der Weg zum Meere ist, daran ist nun kein Zweifel mehr möglich.

So etwa geht es mit den Principien des heiligen Thomas. Wenige Principien sind es, mit denen er vorangeht. Wir haben sie so oft gebraucht gefunden. Groß waren die Schwierigkeiten, welche im Beginne überwunden werden mußten. Alles Sein muß zu Gott zurückgeführt werden. Es giebt nicht zwei Ur-Sein. Nur Einer kann die wahre Seinsfülle in Sich haben. Was am geschöpflichen Sein wirklich ist, das muß von Gott verursacht werden. Und ist es von Gott verursacht, so rührt auch alles Vermögen, soweit es positiv ist, von Gott her. Dem Geschöpfe gehört es zu, „auch nicht sein zu können.“ Ihm gehört es zu, sogleich zu fallen, wenn Gott daselbe mit seiner einwirkenden Ursächlichkeit verläßt. Es besteht im Menschen kein Vermögen und keine Kraft, welche an und für sich gleichgültig sich verhielte gegen gut und böse; vermittelt welcher der Mensch ganz ebensogut das Gute thun kann wie das Böse, so daß nur etwa ein äußerlicher Beistand Gottes notwendig wäre, um das Gute zu vollenden. Nein; der Wille im Menschen hat nur Kraft für das Gute. Er ist von Gott und kann deshalb nur auf Gott wieder zeigen und zu Ihm führen. Fällt der Mensch — und der Wille kann „auch nicht sein“, wie jedes Vermögen — so fällt der Mensch zugleich von der eigenen Willenskraft ab; er ist Ohnmacht dann und zwar volle Ohnmacht!

Doch darüber noch später! Der heilige Thomas ist dem reinen Quell seiner so einfachen Principien gefolgt. Immer größer, gewaltiger ward der Quell; immer umfassender erschien die Ewigkeit, die Einheit, die Erkennbarkeit, das Wissen, die Wahrheit, das Leben Gottes. Wesen und Zufall, Vernünftiges und Vernunftloses, Lebendes und Lebloses, Sein und Nichts muß Ihm dazu dienen, daß die Kreatur ihren Schöpfer benennen, Ihn preisen kann. Und trotzdem; mag sie so weit vorschreiten, wie sie will; mag sie die Staffeln der Leiter, welche die Dinge der Natur aufsteilen, noch so hoch emporklettern; sie kann Ihn nie würdig benennen, wie seine Unendlichkeit es verdiente. Nur was Er nicht ist, dafür allein steht als Zeuge und Zeichen das *Al* da. Das ganze innere Meer des Unendlichen steht unberührt da; wir können es nicht erreichen. Daß aber der Strom der Zeitlichkeit dazu hinzuführen vermag, diese Sicherheit haben wir. Denn alle Seinsgründe des Geschaffenen, woraus es Sein, Leben und Thätigkeit in maßgebendster Weise zieht, sind in Gott; sie sind in Ihm Leben; sie sind in Ihm Erkennen, Weisheit. Gott erkennt Sich als Wirkenden und zugleich erkennt Er das Gewirkte in Sich, daß es allein von und in Ihm Sein hat. Er erkennt etwas als außerhalb Seiner selbst befindlich nur deshalb, weil Er niemals Nichts ist, dies alles aber dem wirklichen Sein nach, soweit es außer Ihm besteht, thatsächlich Nichts ist; und soweit es als Eigentum Sein empfangen hat, nur Vermögen ist von sich aus, nicht zu sein.

Nun aber fragt Thomas nach dem Momente in Gott, welches sein Wirken im einzelnen bestimmt. Er fragt, wo in Ihm selber die Ursache ist, daß dies ist und jenes nicht; dies so weit kommt und jenes weiter. Er fragt nach dem bestimmenden Grunde des göttlichen Wirkens. „Nichts Unreines darf in den Himmel eintreten.“ Nichts Geschöpfliches darf für den Urgrund alles Seins auch nur im entferntesten einen Schatten von Einfluß ausüben. Nicht daß Gott sehen möchte, was ein Geschöpf thun würde, sich selbst überlassen; da braucht Gott nicht einmal Gott zu sein, um das zu wissen. Jede geschöpfliche Vernunft sagt bereits: Nur fallen kann das Geschöpf, inwie-

weit von dem Einwirken Gottes abgesehen wird; nur zu Nichts werden. Fern also bleibe aller Einfluß des Geschöpflichen von der schließlichen Entscheidung, wie solche Gott giebt! Der bestimmende Grund für alles Einwirken Gottes ist einzig und allein und ohne alle weitere Rücksicht der Wille Gottes. „Seine Ratschlüsse sind ein weiter Abgrund.“ Ja gewiß; ein für jedes sterbliche Auge unzugänglicher und durchaus unermesslicher Abgrund! Aber es ist ein Abgrund der Güte, eine Unermesslichkeit der Liebe! Wollen heißt wohl sein. Gott will, d. h. Er will unser Wohl sein. Er ist das Wohl; und nur Er ist Wohl und außer Ihm kann keiner Kreatur wohl sein. Was Er bestimmt, was Er will, das kann nur aus dem Wohle entspringen und kann nur zum Wohle führen.

Und wenn der Psalmist ausruft: „Schredlich sind die Ratschlüsse des Herrn mit den Kindern der Menschen,“ so will er uns damit nur daran erinnern, wie wir an dieses Wohl Tag und Nacht denken sollen, wie der Wille, das Wohl Gottes unsere Betrachtung sein soll ohne Unterbrechung. „Wie die Augen der Magd gerichtet sind auf die Hand der Herrin,“ so sollen unsere Augen und unsere Herzen gerichtet sein ohne Aufhören auf den geringsten Wink des Willens Gottes. Von diesem „Wohle“ sich abzuwenden; das ist das Schredliche! Du kannst fallen, o Mensch, siehe da das Furchtbare! Sündigen kannst du; und die Sünde, die Schuld gehört dir allein. Denn dein ist die Vernunft; du konntest im Bereiche deiner Natur erkennen, was dem Willen Gottes gemäß zu thun war. Dein ist das freie Willensvermögen! Du konntest Gott ansehen um seine Hilfe und „nicht eher aufhören mit deinem Flehen, bis Er dich gesegnet hätte“.

Nur wenn das ewige Wollen dich in deiner einzelnen Thätigkeit leitet; wenn du nicht von Ihm abfällst „auf dem Wege“, wie Jeremias sagte, mit freiem Willen; nur dann kommst du zum Wohle.

Aber wird dieses Wollen dich immer bestimmen, dich immer leiten; wird Gott dir treu bleiben? Er ist ja das „Wohl“. Er kann nicht anders seiner Natur nach als das Wohl und die Vollendung der Geschöpfe wollen, denn seine Werke sind sie. Von diesem „Wohle“ sind sie ausgegangen; haben sie alle Kraft; zu ihm wollen sie zurück. Und selbst wenn sie saßen, rufen noch alle Kräfte in einer solchen unglücklichen vernünftigen Kreatur nach ihrem Wohle: Die Vernunft murren, der Wille schlägt aus gegen die elenden Banden, die ihn fesseln; der Gewissensbiß zeigt den göttlichen Ursprung der vernünftigen Kräfte, welche der Sünder niederhält.

„Nicht du wirst mich in dich verändern,“ hörte Augustin die Stimme des Herrn; „sondern du wirst verändert werden in mich.“ „Die göttliche Liebe,“ ruft der heilige Bonaventura aus, „neigt sich nicht zum anderen, sondern neigt anderes und zieht es zu Sich.“ (III. dist. 32. qu. 1.) „Wie also,“ fragt Bernardus, „liebst Du uns, wenn Du nicht kraft der Liebe uns liebst? Deine Liebe aber ist Deine Güte: Du liebst uns, insofern Du bewirkt in uns, daß wir Dich lieben; wir kraft unserer Reigung, Du aber, indem Du unsere Reigung mit Dir zu Einem machst.“ (Solil. 12.) Und sermo 3. Pentec.: „Alles hat Gott wegen Seiner selbst gethan; und alles hat Er gethan wegen der Seinigen; anders aber wegen Seiner selbst und anders wegen der Seinigen. Alles thut Er wegen Seiner selbst, indem Er nur aus Seiner Güte, um keines anderen Gutes willen, wirkt; — und alles thut Er wegen der Seinigen, zu deren Nutzen nämlich.“ „Nichts befiehlt Gott,“ so Augustin (tom. 3. Exoeptar. nr. 39.), „was Ihm von Nutzen sei, sondern was dem nützt, dem Er befiehlt und deshalb ist Er wahrhaft Herr.“

Und Thomas (C. G. III. 18.): „Gott, der erste Urgrund aller Dinge, wirkt nicht in der Weise, daß er selbst durch sein Wirken etwas für Sich erlangen will; sondern damit Er durch sein Wirken mittheile.“ Hier aber eingehender:

Erster Artikel.

In Gott besteht ein Wille.

a) Ein Wille scheint in Gott völlig überflüssig zu sein. Denn:

I. Der Gegenstand des Willens ist das Gute und der Zweck. Gott aber kann kein Zweck zugeschrieben werden. Also ist in Gott kein Wille.

II. Der Wille ist ein Begehren. Das Begehren aber richtet sich auf einen Gegenstand, den man nicht hat und bezeichnet eine Vollkommenheit, die sich in Gott nicht finden kann. Also ist in Gott kein Wille.

III. Der Wille ist nach Aristoteles (8 do an.) „ein bewegendes Element, das selber von etwas Anderem in Bewegung gesetzt worden. Gott ist aber der unbewegliche, Alles Bewegende.“ (8 Phys.) Also ist in Gott kein Wille.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (Röm. 12, 2.): „Damit ihr erprobet, welches der Wille Gottes sei.“

b) Ich antworte, daß in Gott Wille sei, sowie in Ihm Vernunft ist; denn der Wille begleitet die Vernunft.

Sowie nämlich jegliches Ding in der Natur thatsächliches Sein hat vermittelt seiner Wesensform; so ist die Vernunft eine thatsächlich erkennende vermittelt ihrer Erkenntnisform. Jedes Ding aber hat dieses Verhältnis zu der bestimmenden Form seiner Natur, daß, wann es dieselbe nicht besitzt, es danach strebt; und besitzt es selbige, in ihr Ruhe hat. Dasselbe gilt von jeder natürlichen Vollendung, die nichts Anderes als das Gute für die Natur ist. Dieses Verhältnis nun wird im Bereiche der Dinge, welche der Erkenntnis ermangeln, naturnotwendige Hinneigung genannt. Sonach steht auch die vernünftige Natur im selbigen Verhältnisse zur Erkenntnisform in der Vernunft, daß sie nämlich, wenn sie dieselbe besitzt, in ihr ruht; wenn sie derselben entbehrt, danach strebt; — und diese beide Momente eben gehören dem Willen an. Und demgemäß besteht ein Wille in jedem Wesen, das erkennt; wie eine tierische Neigung da besteht, wo Sinne sind.

Damit muß nun in Gott ebensogut „Wille“ sein, wie Vernunft; und wie sein Erkennen sein Sein ist, so auch sein Wollen.

c) I. Obgleich in Gott nichts Anderes ist der Zweck und Er selbst, so ist Er doch der Zweck von allem, was von Ihm geschaffen wird; und zwar ist Er dies kraft seines Wesens, da Er kraft seines Wesens gut ist. Das Gute aber ist das Wesen des Zweckes.

II. Auch unser Wille ist nicht bloß in der Weise bethätigt, daß er danach strebt, was er nicht hat; sondern er ergötzt sich auch und ruht aus in dem, was er besitzt. Und diese letzte Thätigkeit allein hat der Wille Gottes, welcher sein Gut immer hat, da sein Willen sein Sein ist.

III. Wenn der Gegenstand des Wollens außer halb des Vollenden ist, so wird der Wille natürlich dadurch bewegt oder angetrieben. Gott aber ist seine eigene Güte. Also wird Er bloß von Sich aus bestimmt. Nur in dem Sinne kann von Ihm ausgesagt werden, Er bewege Sich selbst; wie (vgl.) das Erkennen und Wollen gewissermaßen kraft einer gewissen Ähnlichkeit „Bewegung“ genannt wird.

Zweiter Artikel.

Das Verhältniß des göttlichen Wollens zum anderen Sein.

a) Es scheint, Gott wolle nichts Anderes. Denn:

I. Das göttliche Wollen ist das göttliche Sein. Gott aber ist nichts Anderes wie Er selbst. Also will Er auch nichts Anderes.

II. Der Wollende wird angeregt vom Gewollten (3 de anima). Will also Gott etwas Anderes als Sich selbst, so wird Er von außen her bestimmt.

III. Wenn dem Wollenden etwas genügt, sucht er nach nichts Anderem. Gott aber genügt vollaus seine eigene Güte. Also will Er nichts Anderes.

IV. Der Willensakt ist je nach den gewollten Gegenständen ein vielfacher. Will also Gott anderes und Sich selber, so folgt, daß sein Willensakt ein vielfacher sei und folglich auch sein Sein, was ja sein Wollen ist. Das aber ist unmöglich.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (I. Thess. 4.): „Das ist Gottes Wille, eure Heiligung.“

b) Ich antworte, Gott will nicht nur Sich selbst, sondern auch anderes; was offenbar wird, wenn die im ersten Artikel gebrauchte Ähnlichkeit Berücksichtigung findet. Denn jegliches Ding der Natur hat nicht nur eine natürliche Neigung rücksichtlich des eigenen Guten, daß es dasselbe zu erlangen sucht, wenn es nicht in seinem Besitze ist und sich darin ergötzt, sobald es in dessen Besitze sich findet; — sondern es strebt auch danach, das eigene Gute mitzuteilen, soweit es möglich ist. Sonach sehen wir, daß jegliche Ursache, insofern sie thatsächliches Sein hat und gehörig vollendet ist, etwas herstellt, was ihm selber ähnlich ist. Das also gehört ebenfals zum Wesen des Willens, daß jemand das Gute, was er hat, anderem mitteilt, soweit es ihm möglich ist, soweit nämlich seine Natur es erlaubt.

Das muß aber im höchsten Grade dem göttlichen Willen eigen sein, von welchem vermittelt gewisser Ähnlichkeiten jegliche Vollendung abgeleitet wird. Wenn also die Dinge der Natur, insofern sie im Sein vollendet sind, ihr Gutes anderem mitteilen; so entspricht dies noch weit mehr dem göttlichen Willen, daß Er sein Gutes vermittelt einer gewissen Ähnlichkeit anderem mitteilt, soweit es möglich ist, mit anderen Worten, soweit seine Natur es zuläßt; und da die Natur Gottes nichts anderes eben ist als Wollen, denn Wollen ist Sein in Gott, so heißt dies, soweit Gott will. Niemand kann über seine Natur hinaus. Gottes Natur ist Güte, ist Wollen, ist Wille. Also kann Gott nicht anders sein Gutes mitteilen, als soweit es möglich ist, soweit Er nämlich will und nicht veranlaßt durch irgend welches äußere Moment. So also will Gott Sich und anderes; Sich selber als Zweck, das Andere aber als zweckdienlich, insofern es dazu dient, daß an seiner Güte auch anderes Sein teilnimmt.

I. Thatächlich ist allerdings das Wollen Gottes dem wirklichen Sein nach ganz dasselbe wie das Sein, aber die Auffassung und damit die Art und Weise der Bezeichnung ist eine andere. Denn wenn ich sage, Gott ist, so wird damit keine Beziehung zu etwas ausgedrückt; wie wenn ich sage, Gott will. Deshalb will wohl Gott anderes wie Sich selber, ist aber nicht anderes als Er selbst.

II. Was wir wegen eines Zweckes wollen, das erachten wir nur aus

dem Grunde für ein Gut, weil es dem Zwecke dient; und es regt da also nur der Zweck an. So will z. B. wer einen bitteren Trank nimmt darin nichts als den Zweck, die Gesundheit. Da also Gott anderes nur will auf Grund des Zweckes, nämlich auf Grund seiner Güte, so ist nur Er selbst der Grund seines Wollens. Wie Er anderes erkennt dadurch, daß Er sein Wesen lenkt; so will Er anderes dadurch, daß Er seine Güte will.

III. Deshalb folgt auch nicht daraus daß Er anderes will, als ob Ihm seine Güte nicht genüge; dies würde nur folgen, wenn Er anderes wollte, nicht auf Grund seiner Güte. So ist auch die Vernunft Gottes vollkommen und doch erkennt Er in ihr anderes.

IV. Somit ist auch das Wollen in Gott ein einiges, weil Er die Vielheit nur will auf Grund seiner einen Güte.

Dritter Artikel.

Der Wille Gottes und die Freiheit.

a) Daß Gott alles, was Er will, mit Notwendigkeit will, scheint aus folgendem hervorzugehen:

I. Alles, was ewig ist, ist notwendig. Was aber Gott will, das will Er von Ewigkeit; sonst wäre sein Wille veränderlich. Also will Er alles mit Notwendigkeit.

II. Gott will anderes als Er selbst ist, nur auf Grund seiner Güte. Seine Güte aber will Er notwendig. Also auch das andere will Er kraft Notwendigkeit.

III. In Gott kann nichts sein außer seiner Natur, denn Er ist seine Natur. Da es Ihm somit natürlich ist zu wollen, was Er will, so muß Er dies notwendig wollen. Denn was Gott natürlich ist, ist notwendig, da Gott seiner Natur nach das Princip aller Notwendigkeit ist.

IV. Was nicht notwendig ist, das ist möglich, auch nicht zu sein. Wenn es also für Gott nicht notwendig ist, das zu wollen, was Er will; so ist es möglich, daß Er es auch nicht will und möglich daß Er will, was Er tatsächlich nicht will. Also wird Gottes Wille unbestimmt, gleichgültig, indifferent sein für Sein und Nichtsein und somit unvollkommen.

V. Zudem muß, wenn der Wille Gottes an sich unbestimmt und indifferent ist, derselbe von außen her von etwas Anderem aus bestimmt werden; und so wird Er eine Ursache anerkennen müssen, die vor Ihm besteht.

VI. Was Gott weiß, das weiß Er mit Notwendigkeit. Der Wille Gottes ist aber ebensogut sein Wesen wie das Wissen Gottes das göttliche Wesen ist. Also will auch Gott mit Notwendigkeit.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (Ephes. 1, 11.): „Der da alles wirkt gemäß dem Rathschlusse seines Willens.“ Was aber aus dem Rathschlusse hervorgeht, also das Ergebnis einer Beratung ist, das geschieht nicht aus Notwendigkeit.

b) Ich antworte, daß „notwendig“ etwas in zweifacher Weise genannt wird: Einmal in unbeschränkter, absoluter Weise; — dann unter gewisser Voraussetzung und nur in Beziehung auf etwas. Notwendig im ersten Sinne ist etwas auf Grund des Verhältnisses, in welchem die termini, Subjekt und Prädikat, zueinander stehen; sei es daß das Prädikat in die

Begriffsbestimmung des Subjekts eintritt, wie z. B. „der Mensch ist sinnbegabt“, sei es daß das Subjekt zum Wesen des Prädikates gehört und dieses weiter erklärt, wie z. B.: die Zahl ist entweder gleich oder ungleich. So aber ist es nicht notwendig, daß „Sokrates sitzt“. Letzteres ist also nicht ohne alles weitere notwendig, sondern nur unter der Voraussetzung daß er einmal nun sitzt, ist es notwendig, daß er nun nicht sitzt; denn dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein in derselben Beziehung.

Wird dieser Unterschied auf Gott angewendet, so ergibt sich, daß Er seine eigene Güte gemäß der ersten Art Notwendigkeit will, weil diese der eigenste Gegenstand seines Willens ist; wie unser Wille ebenfalls mit Notwendigkeit das Glück im Allgemeinen will und wie für das Auge die Farbe oder das Befärbte als gewollter Gegenstand notwendig ist. Anders aber wie Er selbst, will Gott, insofern es auf seine Güte wie auf den Zweck sich bezieht. Was aber Mittel zum Zwecke ist, das wollen wir nicht notwendig, außer wenn ohne dasselbe der Zweck nicht erreicht werden kann; wie wir z. B. das Schiff wollen, wenn wir über das Meer müssen, oder die Speise, um zu leben. Wenn aber der Zweck ohne diese Mittel bestehen kann, so wollen wir die betreffenden Mittel nicht mit Notwendigkeit; wie z. B. wir das Pferd nicht mit Notwendigkeit wollen, wenn wir einen Spaziergang vorhaben, denn ohne ein solches können wir den gewollten Zweck erreichen.

Daraus folgt, daß der Wille Gottes, der in sich ganz vollendet ist und nichts außer sich selber notwendig hat, nichts Anderes mit Notwendigkeit will gemäß der ersten Art Notwendigkeit, nämlich ohne alles Weitere und von vornherein. Wohl aber kann Er keineswegs nicht wollen unter der Voraussetzung daß Er einmal will; denn sein Wille ist unveränderlich.

I. Damit erlebte sich der erste Einwurf. Gott will allerdings von Ewigkeit und unveränderlich; aber nicht mit absoluter Notwendigkeit; sondern vorausgesetzt daß Er einmal so und nicht anders will.

II. Die Güte Gottes kann ohne alles Andere sein. Also wenn auch Gott auf Grund seiner Güte anderes will, so folgt nicht, daß Er mit Notwendigkeit will.

III. Gott ist es durchaus nicht von vornherein natürlich, daß Er etwas Anderes will, wie das, wozu Er notwendig hinneigt. Es ist Ihm aber auch nicht gegen die Natur oder unnatürlich; sondern freiwillig.

IV. Die Beziehung einer in sich notwendigen Ursache zur Wirkung ist manchmal nicht notwendig. Dies findet aber statt, nicht wegen eines Mangels und einer Unbestimmtheit in der Ursache, sondern einem Mangel in der Wirkung zufolge. So hat die Kraft des Sonnenlichtes keinen notwendigen Zusammenhang mit den Wirkungen hier auf Erden, wie dies das Blühen der Pflanze z. B. ist; aber nur deshalb weil die letzteren von dieser Kraft abfallen und nicht blühen können, nicht etwa, weil das Sonnenlicht an sich nicht kräftig genug wäre. Und so ist der Grund davon, daß Gott nicht aus Notwendigkeit etwas will von dem, was Er will, der Mangel, welcher dem Gewollten seiner Natur nach innewohnt, weil es nämlich so beschaffen ist, daß ohne es die Güte Gottes in aller Vollkommenheit bestehen kann; — nicht aber hat dies seinen Grund in einem Mangel des Willens Gottes.

V. Die Ursache also, welche infolge eigener Schwäche kann oder nicht kann, muß von außen her bestimmt werden, um etwas zu wirken. Gottes Wille aber ist von sich aus bestimmt; und deshalb bestimmt Er Sich selber für jenes Gewollte, was keinen notwendigen Zusammenhang mit Ihm hat.

VI. Das göttliche Sein ist in sich dem thatfächlichen Bestande nach notwendig und ebenso das göttliche Wissen und das göttliche Wollen. Das göttliche Wissen aber hat notwendigen Zusammenhang mit dem Gewußten; denn das Gewußte ist insofern im Wissenden. Das göttliche Wollen jedoch hat keinen solchen notwendigen Zusammenhang; denn gewollt werden die Dinge, insoweit sie in sich sind. Alles ist aber notwendig, soweit es in Gott ist, was nicht der Fall ist, soweit es in sich selbst ist; und deshalb stimmt der Vergleich nicht.

Vierter Artikel.

Das Verhältnis des Wollens Gottes zur Verursachung der Dinge.

a) Das göttliche Wollen scheint nicht die Ursache der Dinge zu sein. Denn:

I. „Wie unsere Sonne nicht aus Rathschluß oder freier Wahl, sondern durch ihr Leuchten schon alles sichtbar macht, was am Lichte teilnehmen kann; so sendet das göttliche Gut kraft seines Wesens in alles, was existiert, Strahlen seiner Güte.“ So Dionysius (de div. nom. c. 4.). Was aber kraft seines Willens wirkt, das wirkt aus freiem Willen und Rathschluß. Gott also wirkt nicht durch seinen Willen. Also der Wille Gottes ist nicht die Ursache der Dinge.

II. Das, was kraft seines inneren Wesens etwas ist, muß in der betreffenden Seinsordnung an der Spitze stehen, wie in der Seinsordnung des Erwärmen auf Erden das Feuer an der Spitze steht, das kraft seines Wesens warm ist. Gott aber ist die erste wirkende Ursache. Also ist Er wirkend kraft seines Wesens, das da seine Natur ist und nicht durch den Willen.

III. Was auch immer Ursache ist durch dasjenige Moment, vermittelt dessen es das ist, was es ist; das ist Ursache vermittelt der Natur und nicht vermittelt des Willens. Das Feuer z. B. ist die Ursache der Erwärmung, weil es warm ist; der Künstler aber ist die Ursache des Hauses, weil er so will. Augustinus aber (I. de doct. ehr. c. 33.) sagt: „Weil Gott gut ist, sind wir.“ Gott also ist durch seine Natur die Ursache der Dinge, nicht durch seinen Willen; denn durch seine Natur ist Er gut.

IV. Von einem Dinge besteht nur eine unmittelbare Ursache. Die Ursache der Dinge aber ist das Wissen Gottes, wie Kap. 14, Art. 8. festgestellt worden. Also ist es nicht der Wille.

Auf der anderen Seite heißt es Sap. 11, 26.: „Wie könnte etwas Dauer haben, wenn Du nicht gewollt hättest?“

b) Ich antworte, es sei durchaus notwendig zu sagen, Gott wirkt durch und aus seinem freien Willen, nicht aber durch und aus der Notwendigkeit seiner Natur; und dies erhellt aus drei Gründen:

1. Wenn eine Ursache aus Naturnotwendigkeit wirkt, so muß ihr der Zweck und was zum Zwecke dienlich ist, von einer höheren Ursache vorherbestimmt werden, die diesfalls mit Vernunft und freiem Willen wirkt; wie dem Pfeile z. B. vom Schützen vorherbestimmt wird das Ziel und ein gewisser Grad der Bewegung. Die Ursachen also, welche mit Vernunft und freiem Willen sich selbst und anderen den Zweck bestimmen, sind früher wie jene, die aus einer ihnen eingepägten Naturnotwendigkeit heraus thätig

sind. Gott aber nimmt in der Reihe der vernünftigen Ursachen den ersten Platz ein.

2. Was mit Naturnotwendigkeit wirkt, das kann nur immer dasselbe hervorbringen, wenn es nicht gehindert wird. Denn es kann nur wirken, inwiefern es eben ein solch bestimmtes Wesen hat und kein anderes; und es kann deshalb nur wieder ein solch bestimmtes Sein hervorbringen. Gottes Sein aber ist kein bestimmt abgegrenztes, nur für eine gewisse Seite des Seins passendes, sondern enthält in sich alle Vollendung des Seins. Also kann es nicht mit Naturnotwendigkeit wirken; soll es nicht etwas Unbegrenztens und Unendlichen hervorbringen, was Kap. 7, Art. 2 als unmöglich zurückgewiesen worden. Gott also wirkt nicht mit Naturnotwendigkeit; sondern die innerlich dem Wesen nach bestimmt abgegrenzten Wirkungen gehen von seiner unbegrenzten Vollendung aus gemäß der Bestimmung des Willens und der Vernunft Gottes.

3. In der Weise gehen die Wirkungen aus vom wirkenden Grunde, gemäß welcher sie in diesem vorherregistriert; denn jedes Wirkende bringt etwas sich selber Ähnliches hervor. Die Wirkungen aber existieren vorher in der Ursache nach der Seinsweise dieser Ursache. Da nun das göttliche Sein sein eigenes Erkennen ist, so existieren die Wirkungen in Gott in vernünftig erkennbarer Weise; und so gehen sie auch demangemessen von Ihm aus; sonach allein vermittelt seines Willens. Denn die Hinneigung des Verstandes zu dem, was er aufgefaßt hat, gehört dem Willen an. Der Wille also ist die Ursache der Dinge.

c) I. Dionysius will in den angeführten Worten nicht die freie Wahl überhaupt von Gott ausschließen, sondern nur nach einer Seite hin, insofern Gott nämlich nicht bloß den einen unter den Geschöpfen von seiner Güte mitteilt und den anderen nicht, sondern allen insgesamt, welche Er nach seinem freien Ratcliffe schuf und zwar nach dem Grade, in welchem Er sie schaffen wollte.

II. Das Wesen Gottes ist sein Erkennen und sein Wollen. Darum also, weil gerade kraft seines Wesens Gott wirkt, folgt, daß er nach Ratgabe der Vernunft und des Willens wirkt.

III. Das Gute ist der Gegenstand des Willens. „Wir sind also, weil Gott gut ist;“ denn seine Güte ist der maßgebende Grund dafür, daß Gott anderes will.

IV. Von ein und derselben Wirkung ist auch bei uns die Ursache das Wissen oder die aufgefaßte Idee als das leitende Moment des Wertes, und der Wille als das befehlende Moment. Denn die Form, welche nur innerhalb der Vernunft ist, wird nicht anders bestimmt dazu daß sie sei als gewirkt oder nicht sei, wie durch den Willen. Die rein beschauliche Vernunft sagt nichts vom Wirken. Die Macht aber, die Wirkung zu vollenden, ist die ausführende Ursache; denn sie ist das unmittelbare Thätigkeitsprincip. Das alles aber ist in Gott, wie Kap. 14. gezeigt worden, zu innigster Einigkeit verbunden.

Fünfter Artikel.

Gottes Wille hat keine Ursache.

a) Es scheint, daß man für den göttlichen Willen irgend welche Ursache nachweisen kann. Denn:

I. „Wer magt zu sagen,“ so Augustinus (83. quaest. 46.), „daß Gott ohne Vernunft alles geschaffen habe.“ Für den vernünftig Handelnden aber besteht immer nicht nur eine Form, gemäß welcher er handelt, sondern auch ein Grund für sein Wollen. Also besteht für Gottes Wollen ein Grund.

II. Wenn jemand einzig und allein gemäß seinem Willen handelt ohne irgend einen weiteren Grund, so kann für die entsprechende Wirkung kein anderer Grund angegeben werden, wie der Wille des Wirkenden. Nun ist aber alles in der Natur von Gott gewirkt; also würde man für jegliches im All nur als Grund angeben können: den Willen Gottes. Damit ginge aber alle Wissenschaft zu Grunde, deren Aufgabe ja darin besteht, von den einzelnen Wirkungen die entsprechenden maßgebenden Ursachen anzugeben; was offenbar nicht gesagt werden kann.

III. Was vom Wollenden vermittelt keiner anderen weiteren Ursache ausgeht, das hängt nur allein von diesem Willensakte einfach ab. Hat also der Wille Gottes keinen weiteren Grund, so ist eben nur alles infolge eines einfachen Willensaktes geschehen und geschieht noch; und eine weitere Ursache gäbe es für nichts. Das ist aber unzutraglich.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c. qu. 28.): „Jeder wirkende Grund steht im Sein höher wie das Gewirkte.“ Nichts steht aber höher im Sein wie der göttliche Wille. Also ist kein Grund für selben zu suchen.

b) Ich antworte, daß der göttliche Wille in keiner Weise einen anderen Grund voraussetzt. Dies wird erläutert.

Da nämlich der Wille die Vernunft begleitet, so gilt für irgend welchen Willensakt die Ursächlichkeit in derselben Weise wie für irgend welchen Erkenntnisakt. Was hier Ursache ist, daß der Erkennende etwas erkennt, so ähnlich wird es sich mit der Ursache verhalten, daß der Wollende etwas will. In der Vernunft aber ist der Vorgang folgendermaßen: Wenn die Vernunft für sich allein das Princip versteht und ebenso für sich allein die durch die Schlußfolge bekannt gewordene Wahrheit; so ist ganz offenbar das Verständnis des Princip die Ursache von jenem Wissen, dessen Gegenstand die Schlußwahrheit ist. Wenn aber die Vernunft im Principe selber die von der Schlußfolge erschlossene Wahrheit bereits sehen würde, ohne daß sie den Prozeß vom Princip aus bis zur Schlußwahrheit durchzumachen hätte; so verständte sie wohl, daß das Princip die Ursache der Schlußwahrheit ist, aber in ihr selbst würde das Verständnis des Princip nicht die Ursache von der Kenntnis der Schlußwahrheit sein.

So verhält es sich nun auch auf seiten des Willens, wo der Zweck das Princip vertritt und die Mittel zum Zwecke die aus dem Princip gefolgerte Wahrheit vorstellen. Wenn deshalb jemand mit dem einen Akte den Zweck will und mit einem anderen die Mittel zum Zwecke, so ist das Wollen des Zweckes die Ursache für das Wollen der Mittel. Das eine

Wollen ist der Grund vom anderen Wollen. Das Wollen der Gesundheit z. B. ist der bewirkende Grund für das Wollen der bitteren Medizin. Wenn aber jemand mit einem einzigen Akte den Zweck will und die Mittel dazu, so kann dies nicht statthaben. Denn ganz dasselbe kann nicht Grund seiner selbst sein. Und trotzdem wird es wahr sein zu sagen, dieser Wille wolle die Mittel zum Zwecke hin in Beziehung bringen.

Gott aber erkennt alles wie in einem Akte in seinem Wesen; und Er will alles mit einem Akte in seiner Güte. Sowie deshalb das Erkennen, welches sich auf die Ursache richtet, in Gott nicht die Ursache ist für das Erkennen, welches sich auf die Wirkung richtet; sondern wie Er die Wirkung in der Ursache sieht; — so ist das Wollen, dessen Gegenstand der Zweck ist, in Gott nicht die Ursache des anderen Wollens, dessen Gegenstand die Mittel zum Zwecke sind; und doch will Gott, daß die Mittel zum Zwecke hingeeordnet seien. Er will also, daß das eine wegen des anderen, daß es im anderen begründet sei; nicht aber will Er das eine deshalb, weil Er das andere will.

I. Gottes Wille ist vernünftig; denn Er will, daß das eine sei auf Grund des anderen.

II. Ebenso will Gott, daß die Wirkungen aus gewissen bestimmten Ursachen hervorgehen, damit die Ordnung in den Dingen gewahrt bleibe. Also ist es nur ein Eichenpassen an den Willen Gottes, wenn die menschliche Vernunft für die verschiedenen Wirkungen die entsprechenden nächsten Ursachen in den verschiedenen Wissenschaften erforscht. Freilich wäre die Wissenschaft in dem Falle überflüssig, wenn sie verschiedene „erste Ursachen“ suchte. Und danach spricht Augustin (3. de Trin. cap. 2.): „Es gefiel der Eitelkeit der Philosophen, auch anderen (ersten) Ursachen Wirkungen zuzuschreiben, die infolge der Schwäche der ursächlichen Kraft fehlgehen und einen Mangel in sich schließen können. Denn sie konnten nicht verstehen die über alle erhabene erste Ursache, den Willen Gottes.“

III. Da nun Gott will, daß die Wirkungen aus entsprechenden nächsten Ursachen hervorgehen, so sehen solche Wirkungen für sich nicht bloß eine, sondern verschiedene Ursächlichkeiten voraus, und nicht einzig und allein den Willen Gottes; nur also die ersten Wirkungen hängen von Gott allein ab. Es ist als ob wir sagen würden, Gott wollte, daß der Mensch Hände habe, die der Vernunft dienen zur Ausführung der verschiedenen aufgefassen Werke; — und Er wollte, daß der Mensch die Vernunft habe, dazu daß er Mensch sei; — und Er wollte, daß der Mensch Seiner, Gottes, genieße oder ein Glied im Ganzen sei. Hier nun hört aber das Zurückführen auf eine andere Ursache oder einen anderen Zweck auf. Dies letztere hängt allein vom einfachen Willen Gottes ab; das Vorhergehende aber noch dazu von anderen Ursachen.

Sechster Artikel.

Gottes Wille wird immer erfüllt.

a) Das scheint nicht so. Denn:

I. Der Apostel sagt (1. ad Tim. 2, 4.): „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen.“ Aber das geschieht nicht. Also nicht alles, was Gott will, wird erfüllt.

II. Wie sich das Wissen zum Wahren verhält, so das Wollen zum Guten. Gott aber weiß alles Wahre. Also will Er auch alles Gute. Nicht aber alles Gute geschieht; denn vieles Gute könnte geschehen, was nicht geschieht. Also nicht alles, was Gott will, geschieht.

III. Der Wille Gottes als erste Ursache schließt Mittelursachen nicht aus. Die Wirkung der ersten Ursache aber kann gehindert werden durch das Mangelhafte, das Fehlen der Mittelursachen, wie z. B. die Wirkung der Bewegungskraft im Menschen gehindert werden kann durch die Schwäche der Beine. Also kann auch die Wirkung des göttlichen Willens gehindert werden durch die Schwäche und das Mangelhafte in den Mittelursachen.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist (113, 8.): „Alles, was er gewollt, hat Er gemacht.“

b) Ich antworte, daß der Wille Gottes sich immer erfüllen muß.

Die Wirkung nämlich muß gemäß ihrer Form entsprechend ähnlich sein der wirkenden Ursache. Und deshalb gilt dasselbe von den in den Dingen selber bestehenden Formulursachen, wie von den einwirkenden und handelnden. Rücksichtlich dieser Formen verhält es sich aber derart, daß wohl etwas einer besonderen Form ermangeln kann, die es sonst haben müßte; aber nie kann es der allgemeinen Form entbehren. Es kann z. B. ganz gut geschehen, daß etwas kein Mensch wird oder nichts Lebendiges; das aber kann nicht geschehen, daß es nicht Sein im allgemeinen habe.

Ganz dasselbe findet statt in der Reihe der wirkenden Ursachen. Es kann etwas aus dem Bereiche einer besonderen, beschränkten Ursächlichkeit sich entfernen und der betreffenden Form entbehren; — aber nie kann es der allgemeinen Ursächlichkeit, welche alle besonderen und beschränkten in sich einschließt, entgehen. Wenn nämlich eine besondere verursachende Kraft ihrer Wirkung ermangelt, so geschieht es auf Grund einer anderen verursachenden Kraft, welche hindernd eintritt rücksichtlich der ersteren, die jedoch ihrerseits mit ihrer verursachenden Kraft vom Bereiche der allgemeinen umschlossen wird. Die Wirkung also kann nie aus dem Bereiche der allgemeinen verursachenden Kraft fliehen, von der ja auch die Kraft in den besonderen beschränkten kommt.

Und das erscheint bereits in der Körperwelt. Denn es kann wohl ein einzelner Stern gehindert werden, daß er seine entsprechende Wirkung hervorbringe; — trotzdem läßt sich jegliche Wirkung, welche einem solchen stofflichen Hindernisse hier in der Körperwelt entspringt, zurückführen durch irgend welche Mittelursachen in die Gesamtkraft der Sternenwelt. Da nun also der göttliche Wille die allumsfassende Ursache aller Dinge ist, so ist es eine reine Unmöglichkeit, daß, was Er will, nicht geschehe. Was somit nach dem einen besonderen Seinskreise vom göttlichen Willen sich entfernt, das fällt in denselben nach einem anderen Seinskreise. Der Sünder, welcher sündigend von Gott sich losreißt, fällt in die Anordnung des göttlichen Willens wieder andererseits hinein, da er durch die Gerechtigkeit gestraft wird.

c) I. Das Wort des Apostels ist auf dreifache Weise zu verstehen.

Einmal so, daß niemand selig wird, den Gott nicht will selig werden lassen; daß also alle Menschen, welche Gott retten will, auch gerettet werden. Nicht zwar als ob Gott positiv wollte, daß einige zu Grunde gehen; aber alle, die gerettet werden, werden dies nur auf Grund des Willens Gottes. So erklärt es Augustin I. de Praed. Sanot. cap. 8.; Enchir. cap. 105.

Dann, daß die verschiedenen Arten Menschen unter dem Ausdruck „allen“ verstanden werden, daß es also hieße, Gott will von allen Ständen

der Menschen einzelne selig machen: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Kleine und Große u.; nicht aber jeden einzelnen in jedem Stande.

Ferner wird es nach Damascenus (2. de orthod. fide, cap. 29.) erklärt von dem vorhergehenden Willen und dem nachfolgenden. Diese Unterscheidung aber wird nicht verstanden von seiten des göttlichen Willens, wo nichts vorher oder nachher ist, sondern von seiten des Gemollten.

Zu klarerem Verständnisse möge erwogen werden, daß jegliches Ding von Gott gewollt wird, insoweit es gut ist. Es kann jedoch etwas, an und für sich betrachtet, also nach dem ersten Ansehen von seiten des Dinges aus gut sein, was da schlecht ist, wenn es in Begleitung anderer Umstände beim folgenden Ansehen von seiten des Dinges her berücksichtigt wird. So ist es z. B. gut, daß der Mensch lebe; und es ist ein Übel, wenn er getödtet wird. Diese erste Betrachtung bietet der Mensch dar, wenn er ohne weitere begleitende Umstände sich vorstellt. Wenn jedoch der Mensch betrachtet wird mit Rücksicht darauf, daß er Mörder ist und Gefahr bringt der Menge, inmitten deren er lebt, so wird das Leben ein Übel und seine Tötung ein Gut. Das ist die nachfolgende Betrachtung, welche der Mensch, immer von seiner Seite, an die Hand giebt. Der gerechte Richter also könnte sagen, er wolle, daß jeder Mensch lebe, insoweit der Mensch zuerst sich als Mensch betrachten läßt, dessen Gut das Leben ist; dies wäre der vorhergehende Wille des Richters. Dann aber will der Richter, daß dieser Mensch, insoweit zum Menschsein das Mördersein gehört, also diesem folgt, aufgehängt werde; dies wäre der nachfolgende Wille des Richters.

Ähnlich will Gott nach dem vorhergehenden Willen, wo sich die Substanz, die Vermögen des Menschen, vorstellen mit ihrem natürlichen Zuge zum Guten hin, daß alle Menschen selig werden; denn Er hat diesen natürlichen Zug in den Menschen gelegt. Dem nachfolgenden Willen nach aber will Er, daß einige verworfen seien; insoweit zur vorherbestehenden Substanz „Mensch“ und den entsprechenden Vermögen Sünden getreten sind, welche von der Gerechtigkeit Gottes Strafe fordern.

Und das nun, was wir mit dem vorhergehenden Willen, mit jenem also, der das in den Dingen Vorhergehende, die Substanz oder das Vermögen an sich erwägt, wollen; das ist nicht ohne weiteres und von vornherein gewollt. Denn die Dinge sind nicht in sich selbst so; sie haben nicht bloß eine allgemeine Substanz und unbestimmte Vermögen. Das ist also bloß mit Rücksicht auf das gewollt, was in jedem Dinge vorhergeht und zum Guten treibt. Die Dinge in sich selbst bestehen mit allen begleitenden Umständen und Eigenschaften, die zur Substanz und zum Vermögen hinzutreten, resp. folgen. Also was wir mit dem nachfolgenden Willen wollen, d. h. mit Rücksicht auf das einzelne wirkliche Sein der Dinge, das wollen wir ohne weiteres; das wollen wir einfach und danach handeln wir. So können wir sagen, daß der Richter ohne Umschweife, einfach und absolut will, daß der Mörder gehängt werde; und nur gewissermaßen mit Rücksicht auf die Natur des Menschen an sich, deren Gut das Leben ist, möchte er das Leben des Mörders.

Was also Gott einfach, ohne Umschweife mit Rücksicht auf die einmal bestehende einzelne Wirklichkeit will, das geschieht immer; wenn auch das, was Er mit vorhergehendem Willen gewollt hat, nämlich den Zug zum Guten in jeder Natur und in jedem Vermögen, nicht immer in der tatsächlichen Wirklichkeit von seiten der Kreatur seine Vollendung findet.

II. In der Erkenntnis ist das Bekannte im Erkennenden; im Wollen

aber wird der Gegenstand so berücksichtigt, wie selbiger außen für sich besteht. Was nun den Charakter des „Wahren“ und des „Seins“ hat, das ist der wirkenden Kraft nach ganz in Gott; aber es ist nicht danach ganz in den geschaffenen Dingen. Und deshalb kennt Gott wohl alles Wahre. Aber Er will nicht alles Gute; außer insofern Er Sich will, in dem alles Gute der wirkenden Kraft nach besteht.

III. Die Wirkung der absolut ersten Ursache, die nicht nur in einem besonderen Seinskreise die erste ist, sondern im ganzen Sein, kann nicht fehlen; denn alle anderen Ursachen, die hindern könnten, haben ihre Kraft erst von dieser ersten und wirken nach Maßgabe dieser ersten.

Siebenter Artikel.

Der Wille Gottes ist unveränderlich.

a) Der göttliche Wille scheint der Veränderlichkeit zugänglich zu sein. Denn:

I. In der Genesis 6, 7. wird gesagt: „Es reut mich, den Menschen gemacht zu haben.“ Reue aber bezeichnet Veränderlichkeit im Willen.

II. Jerem. (18, 7.) spricht in der Person des Herrn: „Ich will sprechen gegen das Volk und gegen das Reich, daß ich es entwurze und es zerstreue; wenn aber das Volk Buße gethan haben wird für seine Missethat, will ich auch Buße thun wegen des Übels, welches ich gedacht habe, daß es sie treffen solle.“ Also ist der Wille Gottes veränderlich.

III. Was Gott thut, thut Er freiwillig. Gott aber thut nicht immer ein und dasselbe. Denn zu einer Zeit hat Er die Gesetzesvorschriften des A. T. zu halten befohlen, zu einer anderen es verboten.

IV. Gott kann dieses wollen und kann eben dasselbe nicht wollen. Thun können aber und nicht thun können, das ist Veränderlichkeit im Willen; sowie sein können und nicht sein können Veränderlichkeit im Sein bezeugt; und hier sein können oder auch da sein können ein Zeichen der Veränderlichkeit dem Orte nach ist.

Auf der anderen Seite heißt es num. 23, 19.: „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß Er lüge; und nicht wie des Menschen Sohn, daß Er Sich verändere.“

b) Ich antworte, Gottes Wille ist unbedingt unveränderlich. Aber dabei ist dies zu berücksichtigen, daß es etwas Anderes ist, den Willen ändern; und etwas anderes, die Veränderung in manchen Dingen wollen. Denn es kann jemand ganz gut, trotzdem sein Wille unbeweglich bleibt, wollen, daß nun dies geschehe und später das Gegenteil davon. Dann nur würde der Wille sich ändern, wenn er jetzt das Gegenteil davon wollte, was er früher gewollt hat, oder aufhören würde zu wollen, was er früher wollte. Freilich müßte in diesem Falle vorausgesetzt werden, entweder daß von seiten der Kenntnis oder von seiten der Lage der Substanz eine Änderung eingetreten sei. Denn ist der Wille auf das Gute gerichtet, so kann derselbe in doppelter Weise anfangen, etwas von neuem zu wollen. Entweder so, daß etwas von neuem anfängt, für ihn ein Gut zu sein und sich so vorzustellen; und das ist nicht der Fall ohne Veränderung in der Verfassung des Willens selber, wie z. B.; wenn der Winter kommt, das Feuer von neuem als ein Gut erscheint, was es früher nicht war. Oder das kann so geschehen, daß

die Vernunft von neuem erkennt, dies oder jenes sei gut; während sie früher dies verkannt hat. Die Substanz Gottes aber ist ebenso unveränderlich wie sein Wissen. Also giebt es im Willen Gottes keine Veränderung.

e) I. Die Neue, von Gott ausgefagt, ist figürlich zu nehmen nach unserer Art und Weise. Wenn uns nämlich etwas gereut, so zerstören wir, was wir gemacht haben; obgleich auch bei uns dies sein kann ohne Änderung des Willens, wenn z. B. ein Mensch jetzt etwas thun will, was er später zu zerstören beabsichtigt. Und so wird dies von Gott gethan, weil Er den Menschen, welchen Er erschaffen, durch die Überschwemmung zerstörte.

II. Der Wille Gottes ist wohl die erste und allumfassende Ursache. Jedoch schließt Er Mittelursachen nicht aus, die dann durch Ihn ihre Kraft haben. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß diese letzteren der Kraft der ersten Ursache gleichen oder dieselbe erschöpfen. Vieles vielmehr ist noch in der ersten Ursache enthalten, was die Mittelursachen nicht in sich besitzen. So hätte jemand am Grabe des Lazarus mit Rücksicht auf die niedrigen nächsten Ursachen gesagt: Lazarus wird nicht auferstehen. Mit Rücksicht auf die erste Ursache aber konnte er sagen: Lazarus wird auferstehen. Und beides will Gott; daß nämlich etwas manchmal zukünftig sei mit Rücksicht auf die niederen Ursachen, was mit Rücksicht auf die erste nicht zukünftig ist; oder umgekehrt. Damit ist also gesagt, daß Gott manchmal etwas als zukünftig ausspricht, was nur nach der Lage der niederen Ursachen, deren Wesen und Kraft Er durchbringt sei es in der Natur oder in der Verdiensten, zukünftig, ist; was aber nicht eintreten wird, weil es so in der höchsten Ursache liegt. So sprach der Prophet zu Ezechias: „Verfüge über dein Haus; denn du wirst sterben und nicht leben;“ dies sagte er gemäß den natürlichen, niedrigen Ursachen aus, welchen der Tod des Königs gefolgt wäre. Es kam aber nicht so, weil von Ewigkeit es anders beschlossen war in der höchsten Ursache. Deshalb sagt Georg der Große (moral. 16. c. 5.): „Gott verändert den Ausspruch, aber nicht den inneren Ratschluß.“ Was also Gott sagt: „Ich werde Buße thun;“ ist figürlich zu verstehen; denn die Menschen scheinen Neue zu haben, wenn sie nicht thun, was sie gebroht haben.

III. Gott will die Veränderung; aber sein Wille ist nicht veränderlich.

IV. Gott will nichts mit absoluter Notwendigkeit; aber notwendig ist, daß sich erfüllt, was Er will, nämlich unter der Voraussetzung der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Und deshalb kann, was Gott einmal gewollt hat, in keiner Weise nicht sein; aber nicht, weil Gott so wollen mußte, sondern weil Er aus freiem Ratschlusse so gewollt hat.

Achter Artikel.

Der Wille Gottes und die geschöpfliche Notwendigkeit.

a) Der Wille Gottes scheint dem Geschöpflichen unbedingte Notwendigkeit aufzulegen. Denn:

I. Augustin (Enehir. c. 103.) sagt: „Niemand wird gerettet, außer wenn Gott retten will. Und deshalb muß Gott gebeten werden, daß Er wolle. Denn will Er, dann muß es geschehen.“

II. Jegliche Ursache, die nicht gehindert werden kann in ihrem Wirken, bringt notwendig ihre Wirkung hervor. Gottes Wille aber kann nicht ge-

hindert werden; denn also sagt der Apostel (Röm. 9.): „Seinem Willen aber, wer kann Widerstand leisten?“

III. Was von vornherein notwendig ist, das ist unbedingt notwendig; wie z. B. daß der tierische Körper stirbt, von vornherein, nämlich von seiner Ursache aus unbedingt notwendig ist, weil er aus einander entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt ist. Die geschaffenen Dinge aber haben zu Gottes Willen Beziehung wie zu etwas absolut Vorhergehendem und Vorherbestimmendem, wovon für sie Notwendigkeit ausgeht. Denn dieser Bedingungsatz ist wahr: Wenn Gott etwas will, so ist es. Es folgt also, daß alles, was von Gott gewollt ist, unbedingte Notwendigkeit hat.

Auf der anderen Seite will Gott, daß nur Gutes geschieht und daß alles, was geschieht, gut sei. Würde also sein Wille Notwendigkeit auflegen, so müßte alles, was geschieht, mit Notwendigkeit gut sein; und so geht der freie Wille zu Grunde und der Ratschluß u. dgl.

b) Ich antworte, daß der göttliche Wille wohl manchen Dingen Notwendigkeit auflegt; aber nicht allen insgesamt.

Den Grund davon wollten einige aus den Mittelursachen ableiten. Denn, sagten sie, das, was Er hervorbringt durch notwendig wirkende Mittelursachen, das ist notwendig; was Er aber hervorbringt durch zufällige oder freie, das ist zufällig oder frei. Dies ist jedoch nicht ausreichend wegen zweier Umstände: 1. Die Wirkung einer Ursache, welche in ihrem Seinsbereiche die erste ist, wie z. B. die Sternenvelt für die sichtbare Natur, ist nur dann auf Grund einer zweiten untergeordneten Ursache zufällig, d. h. möglich, nicht mit der Wirkung zu sein oder die Wirkung nicht zu haben, wenn die Wirkung dieser ersten Ursache gehindert wird durch das Mangelhafte in der zweiten untergeordneten; wie die Wirkung der Sonne gehindert wird durch das Mangelhafte in der Pflanze. Nichts Mangelhaftes aber in den zweiten untergeordneten Ursachen kann ein Hindernis sein für die Wirkung der ersten, welche der Wille Gottes ist; wie schon oben bemerkt worden. 2. Wenn der Unterschied zwischen dem Notwendigen und Zufälligen nur auf die zweiten untergeordneten Ursachen als auf den maßgebenden Grund zurückgeführt wird, so folgt daraus, daß dieser Unterschied, also überhaupt das Freie oder Zufällige, außerhalb der Absicht und dem Willen Gottes sei. Und das ist unzutraglich.

Daher ist besser so zu sagen. Dieser Unterschied, wonach manches in den Wirkungen des göttlichen Willens notwendig und manches frei oder zufällig ist, hat seinen Grund eben in der Wirksamkeit des göttlichen Willens. Wenn nämlich eine Ursache recht kräftig ist in ihrem Einwirken, so folgt die Wirkung nicht nur gemäß dem, was geschieht und wird, sondern auch gemäß der Art und Weise des Seins oder Werdens. Aus der Schwäche nämlich der wirksamen Kraft im Samen geschieht es, daß der Sohn als ein dem Vater unähnlicher geboren wird in jenen Zufälligkeiten, welche zur zufälligen Art und Weise des menschlichen Seins gehören. Da also der Wille Gottes am kräftigsten einwirkt, so folgt nicht nur, daß das geschieht und wird, was Gott will, sondern auch, daß es auf die Weise wird, wie Gott will. Gott aber will, daß etwas notwendig geschehe und daß anderes frei und zufällig sich ereigne; damit so eine Ordnung sei und das All durch allerhand Seinsweisen vollendet werde. Und deshalb hat Er der einen Klasse von Wirkungen solche Ursachen angepasst, aus denen diese mit Notwendigkeit hervorgehen und die in ihrem Wirken nie schwach werden; der anderen Klasse aber hat Er solche Ursachen

angepaßt, welche in ihrem Wirken fehlen und aus denen deshalb die Wirkungen folgen können und auch nicht folgen können. Nicht also deshalb folgen aus solchen Ursachen die Wirkungen mit Freiheit, weil die nächsten Ursachen so beschaffen sind; — sondern weil Gott wollte, daß die Wirkungen frei seien, deshalb hat Er ihnen nächste frei wirkende Ursachen angepaßt.

c) I. Augustin versteht mit seinen Worten nicht die absolute unbedingte Notwendigkeit, sondern die bedingungsweise. Denn es ist notwendig, daß dieser Bedingungsatz wahr sei: „Wenn Gott will, daß dies sei, so ist notwendig, daß es sei.“

II. Weil eben dem göttlichen Willen nichts widersteht, folgt, daß jene Dinge nicht nur seien, welche Gott will, sondern daß sie mit Notwendigkeit oder frei seien, wie oder je nach dem Gott will.

III. Das, was folgt, empfängt von dem Vorhergehenden Notwendigkeit gemäß der Seinsweise des letzteren. Sonach haben die Dinge, welche im göttlichen Willen ihren Ursprung sehen, solche Notwendigkeit, wie Gott es will: eine unbedingte nämlich oder eine bedingte. Und demgemäß ist nicht alles unbedingt notwendig.

Neunter Artikel.

Das Verhältnis des göttlichen Willens zum Übel.

a) Gott scheint das Böse zu wollen. Denn:

I. Jedes Gute will Gott. Daß aber Böses geschieht, ist gut. Denn Augustin (Enehir. cap. 96.) sagt: „Wenn auch das, was Übel ist, insoweit es Übel ist, böse ist und nicht gut; trotzdem ist es gut, daß nicht nur Gutes geschieht, sondern daß auch Übel vorkommen.“ Gott also will das Übel.

II. Dionysius (4. de div. nom.) sagt: „Das Übel wird beitragen zur Vollenbung des All.“ Und wiederum Augustin (Enehir. cap. 10.): „Die wunderbare Schönheit des All setzt sich aus allem zusammen; so daß darin auch das, was „böse“ genannt wird, schön geordnet und an dem ihm gebührenden Orte befindlich erscheint und somit das Gute noch um so einbringlicher empfiehlt, da dasselbe mehr gefällt und mehr gepriesen wird infolge des Vergleiches mit dem Bösen.“ Gott aber will alles, was zur Vollenbung des All gehört; vielmehr ist es diese Vollenbung, welche Gott in allen Gliedern des All will. Also will Er das Böse.

III. Daß Böses geschieht und daß es nicht geschieht, das ist entgegengesetzt wie Ja und Nein. Gott aber will nicht, daß Böses nicht geschehe; sonst würde, wenn einiges Böse geschähe, nicht immer der Wille Gottes erfüllt werden. Also will Er, daß Böses geschehe.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (83. Quaest. 2.): „Durch keinen weisen Menschen wird der Mensch schlechter.“ Gott aber ist vorzüglicher wie jeder weise Mensch. Also umsoweniger wird jemand durch Gott schlechter. Durch jenen aber geschieht etwas, durch dessen Willen es geschieht. Also durch den Willen Gottes wird niemand schlechter; wogegen feststeht, daß durch jedes Übel der Mensch schlechter wird.

b) Ich antworte, daß, da das Wesen des Guten im Charakter des Erstrebaren, des Wünschenswerten besteht, das Übel aber dem Guten entgegen-

ist, die Annahme ganz unmöglich erscheint, irgend ein Übel sei insoweit, nämlich als Übel, erstrebbar, sei es als Gegenstand für die natürliche Reigung sei es als Gegenstand für den vernünftigen Willen. Trotzdem kann irgend welches Übel erstrebt werden nicht an sich, sondern weil es ein Gut begleitet. Und das erscheint offenbar bei jedem Begehrungsvermögen. Die wirkende Ursache im Bereiche der Natur erstrebt nämlich nicht das Verderben oder Vergehen, sondern sie will eine Wesensform wirken, welche nebenbei vom Vergehen der anderen begleitet ist. Der Löwe z. B., der den Hirsch tötet, will Speise haben, aber damit ist verbunden das Verderben des Hirsches. Ähnlich erstrebt der Unzüchtige das Vergnügen, aber damit ist verbunden das Übel der Schuld. Das Übel aber, welches mit einem Guten verbunden ist, ist nichts anderes wie Mangel an irgend einem Gute. Niemals also würde das Übel erstrebt werden, auch nicht nebenbei, wenn nicht das Gute, mit welchem das Übel verbunden ist, in höherem Grade erstrebt würde, wie jenes, dessen das begleitende Übel beraubt.

Kein Gut nun will Gott mehr als seine Güte. Unter den anderen Gütern aber will Er das eine mehr wie das andere. Sonach will Er das Übel der Schuld in keiner Weise; denn es beraubt der positiven freiwilligen Beziehung zum göttlichen Gute. Das Übel der Strafe aber will Er und ebenso das Übel der natürlichen Mängel, denn Er will ein Gut, mit dem diese Strafen oder Mängel verbunden sind. So z. B. indem Er die Gerechtigkeit will, will Er zugleich die Strafe; und indem Er die natürliche Ordnung bewahren will, will Er, daß manches naturgemäß verderbe.

I. Einige meinten, Gott wolle zwar nicht das Übel, aber Er wolle, daß Übel seien oder geschehen; weil, obgleich die Übel in keiner Weise gut sind, es doch etwas Gutes ist, daß Übel geschehen oder seien. Denn sie sahen, daß was an sich Übel ist, doch zum Besten der Ordnung des Ganzen hingeleitet werde: und eine solche Ordnung komme vom Sein oder vom Werden der Übel.

Das ist aber durchaus falsch. Denn nicht das Übel an und für sich wird zum Guten hingeleitet und hinbezogen; sondern in rein nebensächlicher Weise, soweit es das Übel selber anbelangt. Das Übel besteht nämlich an und für sich in der Absicht des Sünders. Das ist aber ganz gegen seine Absicht, daß aus dem, was er thut, ein solches Gute folge; wie z. B. es ganz außer der Absicht des Tyrannen lag, daß aus ihren Verfolgungen heraus die Geduld der Märtyrer heller leuchte. Und deshalb kann nicht gesagt werden, eine solche Hinordnung zum Guten käme daher, daß das Übel sei oder werde; denn nichts wird nach dem beurteilt, was ihm nebensächlich und rein zufällig, gewissermaßen äußerlich zukommt, sondern was es an sich und seinem Wesen nach ist.

II. Danach erlebte sich auch der zweite Einwurf. Denn nur danach, was dem Übel äußerlich ist, nicht nach der inneren Absicht des Sünders, trägt es zur Vollendung des All bei. Und so schließt auch Dionysius selber nach den oben angeführten Worten auf das Unzulässige, daß die Sünde an sich zur Vollendung beitragen könnte.

III. Daß Ables geschieht, ist freilich wie Ja und Nein im Gegensatz zu dem, daß Ables nicht geschieht. Aber wollen, daß Übel geschehen und wollen, daß Übel nicht geschehen, das steht in keinem Gegensatz; das ist beides affirmativ. Gott also will weder daß Übel geschehen, noch will Er, daß Übel nicht geschehen. Aber Er will erlauben, daß Übel geschehen. Und das ist ein Gut.

Behnter Artikel.

Gott hat freien Willen.

a) I. Dagegen schreibt Hieronymus (in hom. de filio prodigo et ep. 146. ad Damasum): „Gott allein steht als das Wesen da, in dem keine Sünde Platz findet, noch Platz finden kann; die übrigen vernünftigen Wesen, da sie freien Willen haben, können zum Guten oder zum Bösen sich hinneigen.“

II. Der freie Wille ist die Fähigkeit der Vernunft und des Willens zusammen, das Gute oder das Böse zu wählen. Gott aber will das Böse nicht. Also hat Er keinen freien Willen.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (II. de fido cap. 3.): „Der heilige Geist teilt jedem Einzelnen zu, wie Er will; nach seinem freien Ratschlusse, nicht nach einem Gesetze der Notwendigkeit.“

b) Ich antworte, daß wir freien Willen haben rücksichtlich dessen, was wir nicht mit Naturnotwendigkeit wollen. Denn zum Bereiche des freien Willens gehört es nicht, daß wir glücklich sein wollen, sondern zur Hinnneigung der Natur. Da also Gott aus Notwendigkeit seine Güte liebt, das andere aber nicht aus Notwendigkeit, so hat Er rücksichtlich des letzteren freien Willen.

I. Hieronymus schließt von Gott nur insoweit den freien Willen aus, als derselbe zur Sünde sich neigen kann.

II. Das Übel der Schuld besteht in der Abwendung und Entfernung von der göttlichen Güte. Also kann Gott die Sünde nicht wollen. Und trotzdem verhält Er Sich von seinem Wesen aus auch gleichmäßig zu einem Gegenseite, indem Er von Sich aus ebenso wollen kann, daß dies sei oder auch, daß es nicht sei; wie wir wollen können das Sigen oder auch das Nichtsigen.

Elfter Artikel.

Der Wille Gottes und die Zeichen desselben.

a) Es scheint, man dürfe von Zeichen des göttlichen Willens nicht sprechen. Denn:

I. Wie der Wille die Ursache der Dinge ist, so auch das Wissen. Es wird aber nicht von Zeichen des göttlichen Wissens gesprochen.

II. Jedes Zeichen, welches nicht mit dem übereinstimmt, dessen Zeichen es ist, muß als falsch bezeichnet werden. Stimmen demnach solche Zeichen nicht überein mit dem Willen Gottes, so sind sie falsch; stimmen sie überein, so sind sie überflüssig. Es giebt also überhaupt keine.

Auf der anderen Seite ist der Wille Gottes einer, da Er ja mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt. Dagegen wird in der Schrift vom Willen Gottes in der Mehrzahl gesprochen, wie z. B. Ps. 110, 2.: „Groß sind die Werke Gottes; ausgesucht gemäß allen seinen Willensausdrücken.“

b) Ich antworte, daß bei Gott manches im eigentlichen Sinne

ausgesagt wird und manches figürlich. Wenn aber einzelne menschliche Leidenschaften und Zustände herbeigezogen werden, um damit etwas in Gott zu bezeichnen; so geschieht, weil die Wirkungen ähnlich sind auf beiden Seiten. Deshalb wird das, was in uns das Zeichen einer wirklichen Leidenschaft oder eines ähnlichen Zustandes ist, in Gott mit dem Namen dieser Leidenschaft selber figürlich ausgedrückt. So z. B. pflegen bei uns die Zornigen zu strafen und deshalb ist diese Bestrafung bei uns das Zeichen des Zornes; von Gott aber wird dann der Zorn selber ausgesagt und damit ausgedrückt, Er strafe. Der Zorn wird zwar figürlich ausgesagt; aber die Wirkung des Zornes und die Wirkung Gottes ist die gleiche: Strafen.

Ähnlich wird nun, was bei uns ein Zeichen des inneren Willens zu sein pflegt, manchmal figürlich in Gott Wille genannt, wie wenn z. B. jemand etwas befiehlt, so ist dies ein Zeichen von dem, was er will. Und so wird das Gebot Gottes manchmal figürlich Wille Gottes genannt, wie: „Es geschehe Dein Wille im Himmel und auf Erden.“ Das aber ist der Unterschied zwischen dem Willen und dem Zorne; daß der Zorn niemals im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt wird, da er in seinem Begriffe sinnliche Leidenschaft einschließt; Wille aber wird von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt. Und somit wird unterschieden in Gott der Wille im eigentlichen Sinne und der Wille im figürlichen. Denn der Wille im eigentlichen Sinne wird der des „Wohlgefallens“ genannt; im figürlichen Sinne der des „Zeichens“, da der Wille selbst in Gott Zeichen des Willens genannt wird.

I. Das Wissen verursacht nur mittelst des Willens; denn nicht was wir wissen, thun wir, sondern was wir wollen. Und deshalb wird das „Zeichen“ nicht dem Wissen zugeschrieben, sondern dem Willen.

II. „Zeichen des Willens“ werden genannt die göttlichen Willensratschlüsse, nicht weil sie Zeichen dessen sind, was Gott will; sondern weil das, was in uns pflegt Zeichen des Wollens zu sein, in Gott „Wille“ genannt wird; wie das Gebot für uns Zeichen des Willens ist, in Gott aber der Wille selbst so genannt wird: „Es geschehe Dein Wille.“ So ist auch die Bestrafung kein Zeichen, daß in Gott Zorn ist; sondern die Bestrafung wird, weil sie bei uns Zeichen des Zornes ist, dadurch in Gott selbst Zorn genannt.

zwölfter Artikel.

Dem göttlichen Willen kommen fünf Zeichen zu.

a) Es scheinen ganz mit Unrecht fünf verschiedene Zeichen angenommen zu werden rücksichtlich des göttlichen Willens; nämlich: Verbot, Gebot, Rat, Wirkbarkeit, Erlaubnis. Denn:

I. Dasselbe was Gott gebietet oder anrät, das wirkt Er auch zuweilen in uns; und ganz dasselbe, was Er verbietet, das erlaubt Er zuweilen. Also ist das keine Einteilung, als ob dies einander entgegenstehende und untereinander sich unterscheidende Zeichen wären.

II. Gott wirkt nichts außer wollend (Sap. 11.), also aus Wohlgefallen. Der Wille des Zeichens aber soll unterschieden sein vom eigentlichen Willen, dem Wohlgefallen. Also darf die Wirkbarkeit kein Zeichen genannt werden.

III. Wirkbarkeit und Erlaubnis erstreckt sich gemeinlich auf alle Kreaturen; denn in allen wirkt Gott etwas und in allen erlaubt Er etwas.

Gebot, Verbot, Rat aber erstrecken sich nur auf die vernünftigen Kreaturen. Also scheint dies keine angemessene Einteilung zu sein; da die Dinge, welche dadurch umfaßt werden, nicht zu einer einheitlichen Seinsordnung gehören.

IV. Das Übel geschieht in mehrfacher Weise wie das Gute. Denn das Übel wird durch jeglichen Mangel hergestellt; das Gute aber immer nur durch die allseitige Vollendung. Unzulässig ist es also, rücksichtlich des Übels nur ein Zeichen anzunehmen: das Verbot; rücksichtlich des Guten aber zwei: das Gebot und den Rat.

b) Ich antworte, ein solches Zeichen des göttlichen Willens werde jenes genannt, wodurch wir auszudrücken pflegen, daß wir etwas wollen. Es kann aber jemand ausdrücken, er wolle etwas, entweder durch sich selbst oder durch einen anderen. Durch sich selber drückt er aus, wenn er etwas für sich und unmittelbar oder mittelbar und nebensächlich unter Beziehung auf rein äußerliche Umstände thut. Unmittelbar geschieht dies; wenn er für sich etwas thut; — und mit Rücksicht darauf wird als Zeichen gesetzt: die Wirksamkeit. Mittelbar und nebensächlich; wenn er etwas nicht hindert, obgleich er es hindern könnte; wie derjenige, der eine Säule fortnimmt, mittelbar die Ursache ist, daß der daraufliegende Stein herabfällt. Denn obgleich der Stein aus sich heraus, vermöge seiner Natur fällt, hat jener, der die Säule fortbewegt doch das Hindernis entfernt, welches dem Falle des Steines sich entgegenstellte; — und mit Rücksicht darauf wird als Zeichen gesetzt: die Erlaubnis.

Durch einen anderen aber erklärt jemand, daß er etwas wolle; insofern er einem Anderen befiehlt, etwas zu thun oder verbietet; oder etwas zu thun anrät. Und weil wir nun durch diese fünf Zeichen ausdrücken, daß wir innerlich etwas wollen, so werden diese fünf Zeichen manchmal mit dem Namen des göttlichen Willens bezeichnet.

Daß nun das Gebot, der Rat und das Verbot „göttlicher Wille“ genannt wird, geht hervor aus Matth. 6, 10.: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden.“ Daß aber auch die Erlaubnis und die Wirksamkeit „Gottes Wille“ genannt wird, ist klar aus Augustin (Enchir. cap. 95.): „Nichts geschieht als das, was der Allmächtige geschehen lassen will entweder dadurch, daß er es erlaubt und zuläßt, daß es geschieht; oder daß Er es selbst wirkt.“

Es kann aber auch so gesagt werden: Erlaubnis und Wirksamkeit beziehen sich auf die Gegenwart; erstere auf das Übel, letztere auf das Gute. Auf die Zukunft bezieht sich das Verbot rücksichtlich des Übels; das Gebot rücksichtlich des Guten. Rucksichtlich des überfließenden Guten gilt der Rat.

c) I. Nichts hindert es, mit Rücksicht auf ein und dasselbe Subjekt nach verschiedenen Seiten hin auszudrücken, man wolle etwas; wie ja viele Namen gefunden werden, welche ein und dasselbe nach verschiedenen Seiten und unter verschiedenen Beziehungen bezeichnen. Deshalb kann ein und dasselbe Subjekt dem Erlauben, Wirken, Verbieten zc. nach verschiedenen Seiten hin unterliegen.

II. Es kann figürlich von Gott ausgesagt werden, daß Er das wolle, was Er nicht mit seinem Willen im eigentlichen Sinne betrachtet will. Und ebenso kann figürlich von Ihm ausgesagt werden, daß Er wolle, was Er mit seinem Willen im eigentlichen Sinne betrachtet will. Deshalb kann von ganz demselben der eigentliche Wille gelten, das innere Wohlgefallen nämlich — und der Wille des Zeichens; nur die Auffassung

ist dabei verschieden. Die letztere ist nach unserer Seins- und Anschauungsweise, nämlich nach der Weise, unseren Willen zu bezeichnen, genommen; die erstere gemäß der Seinsweise Gottes, wo der Wille reines Sein ist und kein Zeichen. Die Wirksamkeit ist nun immer eins mit dem Wohlgefallen, nicht aber das Gebot oder der Rat; sowohl weil die Wirksamkeit auf die Gegenwart geht, Rat und Gebot aber auf die Zukunft, als auch weil die Wirksamkeit an sich die Wirkung des Willens ist, Rat und Gebot aber durch die Wirksamkeit eines anderen vollzogen wird.

III. Die vernünftige Kreatur ist Herrin über ihr Wirken; deshalb gelten von ihr besondere Zeichen.

IV. Alles Übel der Schuld kommt darin überein, daß es entfernt vom göttlichen Willen; und deshalb ist da nur ein Zeichen: das Verbot. Rücksichtlich des Guten aber giebt es Verschiedenheiten. Denn es sind Dinge vorhanden, ohne welche wir zur Anschauung Gottes nicht gelangen können; — und dafür ist das Gebot. Andere Dinge aber sind vorhanden, die in mehr vollkommener Weise dazu führen; — und dafür ist der Rat. Ober auch kann gesagt werden, der Rat richte sich sowohl auf die Erreichung größerer Güter wie auf das Vermeiden kleinerer Übel.

Zwanzigstes Kapitel.

Die Liebe Gottes.

Überleitung.

„Du aber, o Herr! erbarmst Dich jeglichen Seins und Nichts haffest Du, was Du geschaffen; alles hast Du lieb, was da ist.“ Sap. 11, 26.

Der Psalmist giebt uns in seinen erhabenen Psalmen den treffendsten Ausdruck für diese Liebe. „Die Liebe macht eins,“ sagt der Engel der Schule. Nun wohl; der Psalmist scheint ganz gewohnt daran zu sein, seine Ehre mit der Ehre Gottes gewissermaßen zu verwechseln, die Berunglimpfung Gottes als eigene Schande zu betrachten; das Mein und Dein scheint bei Ihm Rücksichtlich Gottes gar nicht verschieden zu sein: „Zu Schanden sollen werden die Hochmütigen, die unrecht thun an mir: ich aber will in Deinen Geboten nachdenken. Zu mir sollen sich wenden, die Dich fürchten: und die da kennen Deine Gebote. In Deinen Rechtfertigungen soll mein Herz ein unbeslecktes werden: dann werde ich nicht zu Schanden werden...“

„Meine Lippen werden Dein Wort aussprechen.“ „Erhöre mich in Deiner Gerechtigkeit,“ fleht er einmal (Ps. 142.); und: „Gott meiner Gerechtigkeit,“ nennt er Gott ein andermal.“ (Ps. 4.) Noch schneidender im 16. Psalm: „Erhöre, Gott, Du, meine Gerechtigkeit.“ Meine Gerechtigkeit, meine Barmherzigkeit; in solchen Ausdrücken zeigt der Psalmist so recht an, bis zu welchem Grade die Liebe Gottes geht. Einheit ist sie, die innigste Einheit

zwischen Schöpfer und Geschöpf; zwischen Freund und Freund; zwischen der Braut und dem Verlobten ihrer Seele.

„In ewiger Liebe habe ich dich geliebt; deshalb habe ich dich an mich gezogen, mich deiner erbarmend,“ spricht der Herr beim Propheten. Dies ist der Ausdruck für die Liebe, welche den Schöpfer mit dem Geschöpfe verbindet. Er hat es aus dem Nichts gezogen. Er hat ihm ein Wesen gegeben, daß es würdig teilnehme an der Schönheit der Welt, seinerseits sich erhöhe und wieder anderen zur Freude diene. Er hat ihm Vermögen verliehen, daß es selber je nach seiner Natur arbeite an seiner Vollendung. Er hat ihm solch eigentümliche und zugleich offenkundige Eigenschaften zugeteilt, daß es sich unterscheide sogar von allen seinesgleichen und eine eigene Selbständigkeit gemäß seiner Seinsstufe beanspruchen dürfe. Wirklichkeit gab Er seinem Geschöpfe, daß es nun aus sich heraus thätig sei in Verbindung mit allem anderen, gestützt in allem auf seinen Gott. „Angezogen wahrlich hat Gott das Geschöpf.“ Soweit auch immer eine Einheit besteht zwischen ihm und Gott, und so tief sie auch geht; Gott allein ist sie geschuldet; seiner Kraft nämlich, seiner Güte, seiner Gegenwart.

Gott schaut jegliches Geschöpf an; und dieser Blick erhält dasselbe immerdar. Denn aus diesem Blicke eben fließt als Eigentum ins Geschöpf Substanz, Kraft, Vermögen für alle seine Thätigkeit. Nur wer etwas zu eigen hat, der kann dementsprechend zu eigen geben. Gottes Sein ist sein; Er kann davon den Geschöpfen geben, daß auch sie wirklich sind, wirklich leben, wirklich thätig sind. „Wie ein Nichts ist, an sich betrachtet, mein ganzes Wesen vor Dir;“ so spricht jede Kreatur zu Gott. Denn wenn Gott das geschöpfliche Sein schaut; da schaut Er nur Sich selbst, seine eigene Kraft schaut Er, die da wirkt, was an Sein und Wirklichkeit im Geschöpfe vorhanden ist.

„Dein bin ich, rette mich.“ So löst der Psalmist das Rätsel, das er uns eben in seiner Redeweise gegeben. Der Freund spricht so zum Freunde. Was dem Freunde gehört, gehört auch mir. Die Mutter wünscht alles Beste ihrem Kinde und sieht dessen Ehre und Bevorzugung für die übrige an. Christliche Seele, höre diese Sprache! Der heilige Geist warnt: „Verlasse nicht einen alten Freund; es könnte der neue ihm nicht gleichen.“ Laß dich nicht täuschen durch die Worte: „Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest;“ es ist dies in der Zukunft gesprochen; — und auch nicht von jenem anderen Ausspruche lasse dich verführen: „Ihr werdet Gott gleich sein.“ Willst du den „alten Freund“ erkennen? Schau' darauf, was Gott dir schon gegeben hat. Er hat noch nie, dein Gott, dir etwas verheißen für die Zukunft, ohne daß Er nicht bereits ein Pfand für die Gegenwart gegeben hätte. Er giebt — und dann erst, auf Grund dessen erst verheißt Er. Der Feind unserer Seele giebt nie etwas, er verheißt nur; denn er besitzt nichts. Gott hat dir als Pfand seiner Liebe zuvörderst bereits gegeben diese ganze schöne Welt: „die Welt übergab Er ihren Forschungen.“ Gott hat dir als Pfand bereits gegeben seinen eingeborenen Sohn: „So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab.“ Und damit nicht zufrieden läßt er diesen Sohn bei dir als Pfand allezeit hindurch als Speise und Trank, als Opfer und Priester: „O heiliges Gastmahl,“ wiederholt ja die Kirche so oft nach dem Engel der Schule, „in welchem Christus genommen wird; das Andenken an sein bitteres Leiden wird erneuert und ein Pfand für die ewige Seligkeit gegeben.“ Und wie soll da die ewige Herrlichkeit

nicht sicher sein, wo der persönliche Träger und Sitz dieser Herrlichkeit selber bereits lebendig unsere Herzen nährt.

O sage voll Inbrunst vielmehr mit dem Psalmisten: „Dein bin ich, o Gott; rette mich.“ Denn nur deshalb will Gott, daß du Ihn liebest; damit Er dir mehr geben, damit Er dich retten kann. Gott ist mit der vernünftigen Seele in weit erhabener Weise eins, wie mit den übrigen Geschöpfen. Er giebt ihr das Höchste, was Er in Seiner Natur besitz; das, was am meisten eint, was das festeste Band bildet. „Eine dreifache Schnur reißt schwer.“ Die vernünftigsten Seelen sind an Gott gebunden durch die Natur, welche sie gleich den anderen Wesen von Gott empfangen. Dann sind sie an Gott gebunden durch zwei Thätigkeiten, welche gleichermaßen Gott hat und kraft deren sie Gottes Bild, der Abglanz seiner eigenen Thätigkeit sind: Sie erkennen Gott und in Ihm und durch Ihn als der wirkenden Ursache das Wesen der Kreatur; sie lieben Gott als ihr höchstes Gut und nur in Ihm und in seiner Kraft als dem Zwecke von allem lieben sie wahrhaft auch die Kreatur. Wahrheit besitzen sie, ähnlich wie Gott die Wahrheit ist. Güte haben sie, ähnlich wie Gott die Güte ist. Frei sind sie von allen kreatürlichen Banden ähnlich wie Gott es ist. Der Unterschied ist nur der, daß sie es in jedem Erkenntnisakte von Gott als der wirkenden Ursache unmittelbar haben, wenn sie Wahrheit erkennen; daß sie in jedem Willensakte es unmittelbar von Gott empfangen und seinem Einwirken es danken, daß sie losgelöst von den Fesseln der Kreatur frei nach dem höchsten Gute streben, wie dieses selber es bestimmt; — während Gott seinem ganzen Wesen nach Erkennen, Lieben, Selbstständigkeit ist.

Hat doch Thomas so treffend scharf in einem der letzten Artikel gesagt: „Die freien geschöpflichen Ursachen wirken nicht deshalb mit Freiheit, weil ihr Vermögen dies verursacht und weil dann demgemäß, nämlich nach Maßgabe dieses Vermögens, Gott das Sein und die Wirklichkeit giebt; nein, sie wirken mit Freiheit, weil Gott in seiner allübertagenden Kraft das so will und weil Er deshalb auf Grund dieser Kraft ihnen Vermögen gegeben, in denen Er selber das Freie in erster Linie wirkt und wo von den Vermögen nur das kommt, daß sie auch nicht wirken können.“

Die vernünftige Seele muß sich zu allererst und am allereinstimmlichsten unter allen Kreaturen zu Gott wenden; denn sie bedarf seines unmittelbar einwirkenden und dadurch alles Einwirken seitens der Kreaturen bestimmenden und bemessenden Einflusses mehr als alles Andere.

„Dein bin ich,“ sagt der Psalmist, und um zu zeigen, worin die innige Liebe, die ihn mit Gott verbindet, besteht, fügt er hinzu: „Rette mich.“ Empfangen wollen; — das ist die Liebe zu Gott in der Seele. Mehr von seinem Einflusse haben, Ihm näher sein wollen; — das ist der Ruf, den das Feuer der Liebe in ihr entzündet. Ist das nicht Eigennutz? Nein. Ist das wahre Liebe? Ja und tausendmal ja. Wohin zieht denn die Einwirkung Gottes? Zu Ihm notwendig. Die Seele will also damit, daß sie ihren eigenen wahren Vorteil bezweckt, nichts als Gottes Ehre, nur seine Ehre erstrebt sie. Getaucht in den Strom der Gnade begehrt die Seele nichts als nach Gott, nach seiner Verherrlichung. In heiligem Vergessen ihrer selbst wird sie Gottes; und Gott wird ihr Eigentum. Das ist die innigste Verbindung, die der Geist wohl ahnen kann, aber nicht mehr beschreiben: die Verbindung zwischen der Braut und dem Verlobten. Zu solcher Einheit führt Thomas mit seiner Lehre; zu einer Einheit, kraft deren die Kreatur nie ihrer Ab-

stammung vergißt und nie dessen, was sie ihrem Wesen nach ist; wo aber Gott als die wirkende Ursache dermaßen das Sein der Seele durchbringt, daß da nur Er erscheint mit seiner Schönheit und Heiligkeit; und daß die Seele Ihn nur loben kann, „indem sie sein eigenes Wort ausspricht.“ Diese Einheit feiert der heilige Bernardus mit folgenden schönen Worten: „Wenn Gott uns schafft, sich unser erbarmt, uns erhält, uns hilft, uns Wohlthaten spendet; wir können nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Wenn Er uns aber liebt, wir können Ihn wieder lieben. Die Liebe allein ist es unter allen Bewegungen der Seele, unter allen Sinnen und Affekten, worin die Kreatur, wenn auch nur in etwa, Ähnliches mit Ähnlichem vergelten kann. Zärnet mir Gott? Kann ich Ihm wieder zürnen? Nein; zittern werde ich, beben und um Verzeihung flehen. Überfährt Er mich? Ich kann Ihn keines Unrechts überführen; Er wird vielmehr aus mir gerechtfertigt. Richtet Er mich? Ich werde Ihn nicht richten, sondern anbeten seine Gerichte. Er rettet mich; aber Er bedarf es nicht, daß ich Ihn einigermaßen rette. Alle befreit Er und von keiner Seite hat er notwendig, befreit zu werden. Er herrscht; ich muß dienen. Er befiehlt; ich muß gehorchen. Er liebt; und Er will geliebt werden. Aus keinem anderen Grunde liebt er mich als damit ich Ihn wieder liebe. Er weiß, daß jene durch die Liebe selber selig sind, welche Ihn geliebt haben.“ O glückseliger Wiederhall der Worte aus dem Herzen der Kreatur: „Du, Herr! erbarmst Dich aller Dinge und Du liebst alles, was da ist und nichts hassest Du von dem, was Du geschaffen.“ Oder wie der Herr selber in Osee sagt: „Ich will sie aus freiem Ratsschlusse lieben.“ Süßer Verkehr Gottes, der liebt, und der Seele, die da wieder liebt. Was ist gerechter? „Wahrlich,“ sagt Augustin (l. de octoch. rudibus 4.), „allzuhart ist ein Herz, das da, wenn es nicht lieben wollte, auch nicht wieder lieben will.“

Erster Artikel.

In Gott ist Liebe.

a) In Gott scheint keine Liebe zu sein. Denn:

I. In Gott ist nichts Leidenschaftliches. Die Liebe aber ist etwas Leidenschaftliches. Also ist sie nicht in Gott.

II. Liebe, Zorn, Trauer u. dgl. sind Gattungen, in welche die nämliche „Art“, nämlich die in den Sinnen begründete Neigung oder Abneigung, also mit einem Worte die Leidenschaft, zerfällt. In Gott aber ist kein Zorn und keine Trauer oder dgl. Also ist da auch keine Liebe.

III. Dionysius sagt (de div. nom. c. 4.): „Die Liebe ist eine einigende verbindende Kraft.“ Das fällt aber in Gott fort, dessen Wesen und Sein durchaus einfach ist.

Auf der anderen Seite sagt Johannes (l. 4, 16.): „Gott ist die Liebe.“

b) Ich antworte, daß in Gott notwendigerweise Liebe sein muß. Denn die erste Bewegung des Willens sowie jeglichen Begehungsvermögens ist „Liebe“. Da nämlich der Willensakt ebenso wie jeder Akt des Begehrens im allgemeinen auf das Gute und Böse, als auf den ihm eigentümlichen Gegenstand sich richtet; das Gute aber an und für sich und kraft seiner selbst das Begehungsvermögen anzieht und das Übel nur in zweiter

Linie, nicht durch sich, sondern durch anderes, insofern es nämlich ein Gut entfernt; — so müssen ihrer ganzen Natur nach diejenigen Willensakte früher sein, welche das Gute als Gutes berücksichtigen, wie jene, die auf das Böse sich richten. Wie also der Natur des Begehrungsvermögens nach die Freude früher ist als die Trauer, so muß die Liebe ebenso früher sein, als der Haß. Denn immer ist das, was der Natur einer Sache entspricht, also ihr an und für sich zukommt, früher als das, was ihr nur nebensächlich durch Vermittlung und mit Rücksicht auf etwas Anderes zukommt.

Und ebenso ist früher das, was allgemeiner ist. Deshalb hat die Vernunft früher Beziehung zum Wahren im allgemeinen wie zu besonderen einzelnen Wahrheiten. Nun giebt es aber einige Akte des Willens und überhaupt jeden Begehrens, welche auf das Gute unter einer gewissen Beschränkung sich richten; wie z. B. die Freude und das Ergötzen wohl ein Gut berücksichtigt, aber unter dieser Beschränkung, daß es bereits besessen wird. Die Liebe jedoch geht auf das Gute ganz im allgemeinen, mag es bereits besessen werden oder nicht. Somit ist die Liebe der allererste Akt des Willens und deshalb erscheint er als die Voraussetzung für alle anderen Willensbewegungen, gleichsam als die erste Wurzel derselben. Keiner nämlich verlangt etwas Anderes wie das geliebte Gut. Keiner freyt sich an anderem, wie am geliebten Gut. Der Haß richtet sich auf nichts Anderes als auf den Gegensatz zum geliebten Gut. Ähnlich läßt sich auch die Trauer u. dgl. auf die Liebe als auf das erste Princip zurückführen. Wo also Wille ist oder etwelches Begehren, da muß auch Liebe sein. Sonst hätte der Wille gar keinen Akt, denn er hätte keinen Gegenstand. Denn fällt der erste fort, die Wurzel oder das Princip aller übrigen, so müssen auch diese anderen sortfallen. In Gott aber ist Wille. Also ist in Ihm auch Liebe.

I. Die Erkenntnisraft bewegt und bestimmt nur, insoweit sie selber von der Begehrungskraft bewegt ist, die ja als nächsten und eigensten Gegenstand den Zweck hat als die Richtschnur von allem. Wie aber in uns der allgemeine Seinsgrund, die geistige Idee, nur bewegt und bestimmt gemäß den besonderen nach Zeit und Ort gebildeten Auffassungen; so bewegt und bestimmt auch das geistige Begehrungsvermögen, der Wille, in uns nur gemäß dem sinnlichen besonderen Begehren. Nicht das Pferd im allgemeinen wird unmittelbar begehrt; sondern erst gemäß der Schönheit, der Kraft, der Farbe des einzelnen Pferdes formt sich das betreffende Begehren. Also ist das sinnliche Begehren in uns immer die erste Veranlassung zum Begehren oder Wollen überhaupt. Somit begleitet auch immer diesen sinnlichen Begehrensart irgend eine körperliche Veränderung und zwar meistens um das Herz; das da erstes Princip der Bewegungen im tierischen Körper ist. Und aus diesem Grunde werden die Akte des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern mit ihnen eine körperliche Veränderung verbunden ist, Leidenschaften genannt; nicht aber die Akte des Willens. Soweit also die Liebe, die Freude, das Ergötzen ^{delinght} die Thätigkeit des sinnlichen Begehrens bezeichnen, sind sie Leidenschaften; nicht jedoch soweit sie für die entsprechende Thätigkeit des geistigen Willens genommen werden. In dieser letzten Weise aber werden sie in Gott gesetzt. Deshalb sagt Aristoteles (7. Ethic.), „daß Gott sich kraft einer und einfacher Thätigkeit freyt;“ und ebenso liebt Er ohne Leidenschaft.

II. In den Leidenschaften des sinnlichen Begehrens muß etwas als das materiale, bestimmbare und die Entwicklung subjektiv tragende Element bezeichnet werden; und etwas Anderes als das bestimmende, formale, innerlich

entwickelnde. Das erstere ist die körperliche Veränderung; wie beim Zorne das Warmwerden des Blutes um das Herz herum oder Ähnliches. Das zweite hält sich von seiten des Begehrens; wie beim Zorne das Trachten nach Rache. Und wiederum auf seiten dessen, was formal oder bestimmend ist, muß bemerkt werden, daß der Natur nach oft eine Unvollkommenheit darin enthalten ist; wie im Verlangen, was sich ja als solches auf ein noch nicht besessenes Gut richtet, oder in der Trauer, deren Gegenstand ein gegenwärtiges Übel ist. Manchmal liegt aber in diesem formalen Elemente keinerlei Unvollkommenheit wie bei der Liebe und der Freude.

Nun kommt also Gott zu allererst, wie eben bemerkt worden, in keiner Weise das materiale, bestimmbare Element zu; denn Er ist nichts Körperliches. Aber auch was im formalen Elemente für Unvollkommenheiten vorhanden sind, die müssen von Ihm ferngehalten werden und können höchstens figurlich kraft der Ähnlichkeit in der Wirkung (vgl. Kap. 2, Art. 2, ad 3. und Kap. 19, Art. 2) von Ihm gelten. Wo aber keine Unvollkommenheit eingeschlossen ist, wie bei der Liebe und Freude, das kommt Gott eigens zu.

III. Der Akt der Liebe strebt immer nach zwei Richtungen. Er will zuvörderst das Gute, was man jemandem wünscht; und dann richtet er sich auf den, dem man es wünscht. Denn das heißt jemanden lieben, ihm Gutes wollen. Darin daß jemand sich selbst liebt, will er für sich selbst Gutes; und so strebt er danach, dieses Gut mit sich zu vereinigen, soweit er kann. Nach dieser Seite wird die Liebe Einigungskraft genannt, auch in Gott; denn das Gute, was Er für Sich liebt, ist Er selber, der da kraft seines Wesens gut ist. Darin aber, daß jemand einen anderen liebt, will er diesem Gutes; und so steht dieser an der Stelle von ihm selbst und er bezieht das fragliche Gute auf diesen, dem er es will, wie auf sich selbst. Und nach dieser Seite wird die Liebe Zusammenfassungskraft genannt; den sie fügt zu sich einen anderen hinzu und hält auf ihn wie auf sich selbst. Und so ist die Liebe auch in Gott zusammenfassende Kraft, denn Gott zieht alles dadurch zu Sich, daß Er anderen Gutes will.

Zweiter Artikel.

Gott liebt alles, indem Er allem Sein giebt.

a) Es scheint dies nicht richtig zu sein. Denn:

I. Dionysius sagt (de div. nom. cap. 4.): „Die Liebe stellt den Liebenden gleichsam außer sich selbst: und trägt ihn gleichsam in den Geliebten.“ Es ist aber unzutraglich, von Gott zu sagen, die Liebe stelle Ihn außer Ihn selbst und trage Ihn in anderes über. Also liebt Gott nichts Anderes.

II. Die Liebe Gottes ist ewig. Was aber nicht Gott ist, das ist nur ewig, insoweit es in Gott ist. Also Gott liebt nur Sich selbst, da das Andere, insoweit es in Ihm ist, eben nur Er selbst sein kann.

III. Eine doppelte Liebe giebt es: die der Begierde und die der Freundschaft. Gott aber liebt nicht die unvernünftigen Kreaturen mit der ersten Art Liebe; denn Er bedarf keiner Kreatur. Er liebt sie auch nicht mit der Liebe der Freundschaft, weil Freundschaft mit unvernünftigen Wesen nicht bestehen kann. (8. Ethic. cap. 2.) Also Gott liebt nicht alles.

IV. Ps. 5, 7. heißt es: „Du haſſeſt alle, die unrecht thun.“ Nichts kann aber zugleich gehaßt und geliebt werden. Also liebt Gott nicht alles. Auf der anderen Seite ſagt das Buch der Weiſheit (11, 25.): „Du liebeſt alles, was iſt und nichts haſſeſt Du von dem, was Du gemacht haſt.“

b) Ich antworte, daß Gott Alles liebt, was exiſtiert. Denn Alles, was exiſtiert, iſt gut, inſoweit es Sein hat. Das Sein ſelbſt nämlich iſt ein gewiſſes Gut; und ähnlich verhält es ſich mit jeglicher Vollendung des Seins. Es iſt aber oben gezeigt worden, daß Gottes Wille Alles verurſacht, ſoweit es iſt. Deſhalb iſt es notwendig, daß inwieweit etwas Sein hat, es auch inſoweit gewollt iſt von Gott. Jeglichem Dinge also, das da beſteht, will Gott etwas Gutes. Da nun „lieben“ nichts Anderes iſt als einem Gutes wollen, ſo liebt Gott Alles, was iſt. Er liebt es aber nicht wie wir.

Denn weil unſer Wille nicht die Urſache für die Güte der Dinge iſt, ſondern vielmehr von dem, was in den Dingen als Gut erſcheint, beſtimmt und bewegt wird, wie vom Gegenſtande; ſo iſt unſere Liebe, kraft deren wir einem Gegenſtande Gutes wollen, nicht die Urſache davon, daß dieſer gut und inſoweit vollendet iſt. Vielmehr ruft im Gegentheile dieſe Güte oder Vollendung im Gegenſtande, mag ſie wahr oder bloß anſcheinend ſein, die Liebe in uns hervor, durch welche wir wollen, daß ihm das Gute und die entſprechende Vollendung bewahrt bleibe und daß ihm hinzugefügt werde, was er noch nicht beſitzt; und auf dieſes wirken wir hin. Die Liebe Gottes aber ſchafft; ſie gießt in die Dinge ein, wodurch ſie gut und vollendet ſind.

c) I. Der Liebende wird hinübergetragen zum Geliebten, inſoweit er dieſem Gutes will und in ſeiner Fürſorge ihn beim Wirken anſieht wie ſich ſelbſt. Deſhalb ſagt Dionyſius (4. de div. nom.): „Ich wage aber auch dies der Wahrheit gemäß zu ſagen, daß Gott ſelber als Urſache von allem vermöge der überfließenden Güte ſeiner Liebe aus Sich ſelber heraustritt, inſoweit Er auf alles Exiſtierende ſeine Fürſorge erſtreckt.“

II. Eben weil die Kreaturen von Ewigkeit her in Gott ſind, erkennt ſie Gott von Ewigkeit her in den ihnen eigenen Naturen und nach Richtſchnur dieſer liebt Er ſie wahrhaft von Ewigkeit; wie auch wir vermöge der Ähnlichkeiten in uns die Dinge erkennen, inſofern ſie in ſich ſelbſt exiſtieren.

III. Die Liebe der Freundschaft kann nur auf die vernünftigen Weſen ſich erſtrecken, welche wieder lieben können, die da Gemeinschaft haben in den Thätigkeiten des Lebens und denen es ſchlecht oder gut geht gemäß dem Glück oder Unglück, das ſie trifft; ſowie auch Wohlwollen nur betreffs ihrer exiſtieren kann. Also liebt Gott die unvernünftigen Kreaturen nicht mit der Liebe der Freundschaft, ſondern gewiſſermaßen mit der Liebe der Begierde, inſoweit Er ſie hinbezieht auf die vernünftigen Kreaturen und auch auf Sich ſelbſt; nicht als ob Er derſelben bedürfte, ſondern auf Grund ſeiner Güte und wegen unſeres Nutzens. Wir begehren nämlich etwas ſo wohl für uns wie für andere.

IV. Ein und daſſelbe kann nach einer Seite hin geliebt, nach der anderen Seite hin gehaßt werden. Gott liebt die Sünder, inſoweit ſie die vernünftige Natur beſitzen; denn in dieſer Weiſe haben ſie Sein und ſind gut. Inſoweit ſie aber Sünder ſind, haben ſie nicht Sein, ſondern entfernen ſich von ſelbem; und das iſt bei ihnen nicht von Gott, ſo daß ſie danach von Gott gehaßt werden.

Dritter Artikel.

Das Verhältniß der Liebe Gottes zu den einzelnen Klassen der Geschöpfe.

a) Es scheint, daß Gott alle Kreaturen ganz gleichmäßig liebt. Denn: I. Sap. 6, 8. wird gesagt: „Gleichmäßig sorgt Er für alle Dinge.“ Die Fürsorge, womit Gott die Dinge leitet, kommt aber aus der Liebe.

II. Die Liebe Gottes ist sein Wesen, sein Wesen aber läßt kein Mehr oder Minder zu; also auch nicht seine Liebe. Er liebt somit nicht das eine mehr als das andere.

III. Die Liebe Gottes erstreckt sich auf die geschaffenen Dinge wie auch das Wissen und Wollen. Gott aber weiß nicht und will nicht das eine mehr als das andere. Also liebt Er auch nicht in dieser Weise.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (in Joan. tract. 110.): „Alles liebt Gott, was Er gemacht, und darunter liebt Er in höherem Grade die vernünftigen Wesen; und in diesen wieder jene mehr, welche die Glieder am Leibe seines Eingeborenen sind und noch weit mehr den Eingeborenen selbst.“

b) Ich antworte, daß „lieben“ so viel heißt wie jemandem Gutes wollen und demnach kann in doppelter Weise etwas mehr oder minder geliebt werden: Einmal; von seiten des Aktes der Liebe selbst, insoweit derselbe für die einen unter den geliebten Gegenständen einen höheren Grad hat wie für die anderen; — und so ist kein Mehr oder Minder in der Liebe Gottes. Denn mit demselben durchaus einfachen Akte, der immerdar ganz derselbe bleibt, liebt Gott alles. Dann: von seiten des Guten, welches der Liebende dem geliebten Gegenstande will; — und so lieben wir den einen mehr, den anderen weniger, insoweit wir für den einen ein größeres, für den anderen ein geringeres Gut je nach den Umständen wollen, ohne daß der Liebesakt selber in sich eine Steigerung erführe. In dieser Weise muß gesagt werden, daß Gott das eine mehr, das andere minder liebt. Da nämlich die Liebe Gottes die Ursache der Dinge ist, so würden die einen der Dinge nicht besser sein wie die anderen, wenn Gott nicht für die einen ein größeres Gut wollte wie für die anderen.

I. Gott trägt gleichmäßig Sorge für alles, weil Er mit überall gleicher Weisheit und Güte alles regiert; nicht weil Er allen das Gleiche giebt.

II. Dieser Einwurf geht vom Mehr oder Minder im Akte selber aus; und da ist kein Mehr oder Minder. Nicht sein Wesen ist es, was Gott den Kreaturen giebt.

III. Wollen und Wissen bezeichnen die bloßen Akte; und schließen in ihrer Bezeichnung keinerlei Gegenstände ein, aus deren Verschiedenheit ein Mehr oder Minder im Wissen oder Wollen folgt.

Vierter Artikel.

Gott liebt unter dem Geschaffenen im höheren Grade das, was besser ist.

a) Das scheint offenbar gegen die Schrift zu sein. Denn:

I. Paulus sagt (Röm. 8.): „Des eigenen Sohnes hat Gott nicht geschont, sondern Ihn dahingegeben für uns Alle.“ Also Gott liebte mehr das Menschengeschlecht, wie seinen eingeborenen Sohn; der doch als Gott und Mensch zugleich jedenfalls besser ist als das ganze Menschengeschlecht.

II. Ebenso ist der Engel eine bessere Kreatur wie der Mensch; denn so heißt es Psalm 8 vom Menschen: „Minder hast Du ihn gemacht wie die Engel.“ Gott aber hat die Menschen mehr geliebt wie die Engel; wie Paulus hervorhebt (Hebr. 2, 16.): „Nirgendwo hat Er die Engel erfaßt, um sie zu erlösen, aber den Samen Abrahams hat Er erfaßt.“ Gott also liebt nicht in höherem Grade das Bessere.

III. Petrus war besser als Johannes; denn er liebte Christum mehr. Deshalb fragte ihn der Herr, der dies wußte: „Petrus, liebst Du mich mehr als diese?“ Christus aber liebte mehr den Johannes; denn so schreibt Augustinus (in Joan. tract. ult.): „Durch dieses Zeichen selber (daß er als derjenige bezeichnet wurde, „den Jesus liebte“) ward Johannes von allen übrigen Jüngern unterschieden; nicht nur, daß Jesus ihn liebte, sondern daß Er ihn mehr liebte als die übrigen Jünger.“

IV. Besser ist der Unschuldige wie der Büßende; da die Buße die zweite Plank ist nach dem Schiffbruche, wie Hieronymus sagt (in Isai. cap. 3.: „Peccatum suum ut Sodoma praedicaverunt“). Gott aber liebt den Büßenden mehr als den Unschuldigen. Denn „mehr ist Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, wie über 99 Gerechte, welche der Buße nicht bedürfen.“ (Luk. 15, 7.) Also liebt Gott nicht in höherem Grade das, was besser ist.

V. Besser ist der bloß vorhergewußte Gerechte (der nämlich später fallen wird) wie der vorherbestimmte Sünder (der sich nämlich später bekehrt). Gott aber liebt den letzteren mehr, denn er will ihm ein größeres Gut zuwenden; nämlich das ewige Leben. Also liebt Gott nicht immer mehr die Kreaturen, welche besser sind.

Auf der anderen Seite liebt ein jedes Wesen das, was ihm ähnlich ist; wie es Ekl. 13. heißt: „Jedes Tier liebt das ihm ähnlich seiende.“ Insofern aber ist etwas Gott ähnlicher als es besser ist. Also liebt Gott in höherem Grade das Bessere im Geschaffenen.

b) Ich antworte, daß „lieben“ nichts anderes ist, als einem Wesen Gutes wollen. Das Wollen Gottes aber ist die Ursache alles dessen, was gut ist in den Dingen. Deshalb ist etwas darum besser, weil Gott ihm mehr Gutes will. Also folgt, daß Er das Bessere in höherem Grade liebt.

c) I. Gott liebt Christum nicht nur in höherem Grade wie das ganze Menschengeschlecht, sondern Er liebt Ihn auch mehr wie die Gesamtheit aller Kreaturen. Denn Er wollte Ihm das höchste Gute; „Er gab Ihm einen Namen, der da ist über alle Namen, daß Er wahrer Gott sei und so genannt würde im Himmel und auf Erden.“ Daß Er Ihn aber in den Tod dahingegeben hat für die Menschen, das vermindert nichts an der Erhabenheit

Christi. Im Gegentheil ist Er dadurch um so glorreicher geworden: „Herrschaft hat Er getragen auf seinen Schultern“ (Isaias 9, 6.), sagt der Prophet.

II. Die menschliche Natur in Christo liebt Gott mehr als Er alle Engel liebt; und sie ist auf Grund der persönlichen Einigung besser wie alle Engel. Was aber unsere Natur anbelangt, soweit in uns, als reinen Menschen sie sich findet, so steht sie in Anbetracht der Gnade und der Herrlichkeit mit den Engeln auf gleicher Stufe; denn ein und dasselbe Maß ist, wie Apok. 20. gesagt wird, für Engel und Menschen, so zwar, daß in der Gnade und dementsprechend in der Herrlichkeit einzelne Menschen über einzelne Engel hervorragten und auch einzelne Engel über einzelne Menschen. Was aber die bloße Natur anbetrifft, so ist der Engel besser wie der Mensch. Und nicht deshalb hat Gott die menschliche Natur angenommen, weil Er dieselbe an sich betrachtet mehr geliebt hätte, sondern weil sie bedürfnisreicher war; wie der gute Familienvater etwas Kostbareres giebt dem kranken Knechte, wie dem gesunden Sohne.

III. Der rücksichtlich des heiligen Petrus und des heiligen Johannes vorgetragene Zweifel wird vielfach gelöst. Augustinus bezieht alles (l. c.) auf das Mysterium, indem er dargeth, wie das thätige Leben, welches der heilige Petrus ausdrückt, mehr Liebe zu Gott hat, als das in Johannes dargestellte beschauliche Leben. Denn das erstere fühlt mehr die Drangsale der Gegenwart und sehnt sich eifriger danach, von selben befreit zu werden und zu Gott zu gehen. Das rein beschauliche Leben aber wird seinerseits von Gott mehr geliebt, denn Er ist dem Beschauenden näher und ist mehr mit Ihm vereint; es wird auch nicht beendet mit dem Tode des Leibes, sondern es bleibt in Ewigkeit.

Andere aber sagen, Petrus habe Christum mehr geliebt in Christi mystischen Gliedern, den menschlichen Seelen; und unter dieser Rücksicht sei auch er wieder mehr geliebt worden von Christus, so zwar, daß Christus ihm die Kirche anvertraute. Johannes aber habe den Herrn, in seiner Person betrachtet, mehr geliebt; und nach dieser Seite hin sei er wieder mehr vom Herrn geliebt worden, so zwar, daß ihm der Herr seine Mutter anvertraute.

Wieder andere meinen; es sei ungewiß, wer von beiden mehr von heiliger innerlicher Liebe für Christus erfüllt gewesen sei und welchen somit Gott mehr geliebt hat, um ihm einen höheren Grad der Herrlichkeit zu geben. Es werde jedoch von Petrus gesagt, er habe Christum mehr geliebt in Anbetracht eines gewissen äußerlichen Eifers und der bei jeder Gelegenheit geoffenbarten Bereitwilligkeit für seinen Dienst. Johannes aber sei mehr von Christo geliebt worden wegen mancher äußerer Zeichen von Vertraulichkeit, welche der Herr ihm gegenüber offenbarte auf Grund der Jugend und der jungfräulichen Reinheit des heiligen Johannes.

Endlich sagen noch andere, daß Christus den Petrus mehr liebte, weil Er ihm in höherem Grade die Gabe der Nächstenliebe verliehen; den Johannes aber, weil derselbe in höherem Grade die Gabe des geistigen Verständnisses besaß. Danach wäre ohne weitere Beschränkung Petrus besser gewesen und demzufolge mehr geliebt; Johannes aber nur nach einer Seite hin, mit Rücksicht nämlich auf die Erleuchtung des Verstandes.

Jedoch wäre es gewagt, hier ein Urtheil zu fällen; denn Prov. 16. heißt es: „Der Herr wägt ab die Geister“ und kein anderer.

IV. Die Büßenden und die Unschuldigen verhalten sich wie das über das gewöhnliche Maß Hinausgehende zum Gewöhnlichen. Denn ob Bisher

ob Unschuldiger, jener ist besser und mehr geliebt, welcher mehr an Gnade hat. Sind aber die sonstigen Verhältnisse gleich, so ist die Unschuld würdiger und mehr geliebt wie die Buße. Gott aber „freut sich mehr am Büßenden 2c.“, weil meistens die Büßenden vorsichtiger, demütiger und eifriger sind. Deshalb sagt Gregor der Große (34. in Evgl.): „Der Feldherr liebt in der Schlacht jenen Soldaten mehr, der wohl einmal floh, nun aber um so eifriger kämpft, wie jenen, der wohl nie geflohen, aber auch nie tapfer gewesen ist.“ Zudem ist aber die gleiche Gnade größer mit Rücksicht auf den Büßenden, der Strafe verdient hat, als mit Rücksicht auf den Unschuldigen, der keine Strafe verdient hat; sowie hundert Mark ein größeres Geschenk ist, wenn ich sie einem Bettler, als wenn ich sie einem Könige gebe.

V. Da der Wille Gottes die Ursache alles Guten in den Dingen ist, so muß in demjenigen, der von Gott geliebt wird, das Gute gemäß jener Zeit gewogen werden, in welcher irgend welches Gute ihm durch die göttliche Güte gegeben werden soll. Nach jener Zeit also, in welcher dem vorherbestimmten Sünder (der sich bekehren wird) das größere Gut aus freier göttlicher Güte gegeben werden soll, ist derselbe besser, mag er auch nach einer anderen Zeit schlechter sein; denn wieder nach einer anderen irgend welchen Zeit ist er weder gut noch schlecht (nämlich, fügt Nikolai hinzu, da er noch nicht geboren ist!).

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.

Überleitung.

„O Heuchler! Ein jeder von euch löst am Sabbathe seinen Ochsen oder seinen Esel von der Kette und führt ihn zur Tränke; und diese Tochter Abrahams, welche Satan gebunden hat, siehe nun, seit zehn Jahren, sollte nicht gelöst werden von ihren Banden am Sabbathe!“ (Luk. 13.)

„Das aber,“ fügt Hieronymus hinzu, „ist das krumme, zur Erde gebeugte Weib, das da nicht zum Himmel hinauffchauen kann, was der unfruchtbare Feigenbaum!“ Drei Jahre hindurch war der Herr des Gartens gekommen, hatte nach Früchten gesucht und keine gefunden. Er wollte, daß er abgehauen werde, damit er nicht nutzlos den Platz wegnehme. „Lasse ihn noch ein Jahr,“ hatte der Verwalter gesagt, „ich will um denselben herum graben und düngen; bringt er dann keine Frucht, so haue ihn ab.“

Da steht das wahre einige Bild der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes vor uns. Thomas behandelt diese beiden Vollkommenheiten zusammen. Und so muß es sein. Die Gerechtigkeit ist getragen, umgeben, durchdrungen, gekrönt von der Barmherzigkeit. Denn „es wird durchaus weit übertroffen die Gerechtigkeit von der Barmherzigkeit,“ sagt der heilige Jakobus. Und wiederum ist die Barmherzigkeit nichts Anderes als die Gerechtigkeit der Liebe und Güte.

Warum brachte dieser Feigenbaum keine Frucht? Seine Kräfte waren durch ein Hindernis gebunden. Sorgsame Pflege sollte dieselben lösen und das Hindernis für die Entwicklung derselben entfernen. Gepflanzt hatte ihn der Herr des Gartens; der Boden, worin er stand, gehörte dem Herrn; gepflegt hatte ihn nun bereits jahrelang der Herr. Aber Früchte gebracht hatte der Baum nicht. Das Ergebnis war nicht angemessen den Erwartungen. Ungerecht war es mit Rücksicht auf den Herrn, daß der Baum ihm sein ganzes Sein und seine Entwicklung verdankte und trotzdem ihm allein kein Vergnügen machte. Er mag die Vorübergehenden erfreut haben durch seine breiten Blätter, durch seine Ausdehnung, durch seinen geraden Wuchs; er mag den Vögeln des Himmels Raum gegeben haben, um an ihm ihre Ruhe und ihr Heim zu finden; seinem Besitzer allein bereitete er Unmut und Mißfallen: „er brachte keine Früchte.“

Gebunden waren die körperlichen Fähigkeiten des Weibes. „Geträumt schaute sie zur Erde.“ Nach oben konnte sie nicht ihren Blick erheben. Was sagt der Heiland sogleich? „Satan habe sie angebunden.“ Warum dies, wenn das Krummsein doch nur die Folge einer langwierigen Krankheit war? Ein Mysterium wird dadurch angezeigt. Die Frau stellt den Sünder vor; der da Vermögen, Fähigkeiten, Kräfte hat; dem Gott diese Fähigkeiten und die innerste Natur selber als Grundlage all seines geschöpflichen Seins gegeben; der aber dem Zuge dieser Vermögen nach oben hin nicht folgt, sondern sie, die da in ihrem Wesen betrachtet vom Himmel her den erfrischenden Tau der Gnade erwarten möchten, fest anbindet an die elenden vorübergehenden Güter der Welt; der da lieber dem Satan folgt, der ihn krümmt, als dem Herrn, der ihn lösen will.

Welche Zerissenheit, welches Elend, welche Sklaverei in der Sünde! Der Sünder ist; — und dieses Sein ruft unaufhörlich aus ihm selbst heraus zur Seinsfülle. Der Sünder lebt; — und dieses Leben hat er vom Ur-Leben; wie der Lichtstrahl seinem Wesen nach zur Sonne hin drängt, so drängt das Leben im Sünder zu Gott. Der Sünder schließt Wahrheit in sich ein; — von der ewigen Wahrheit kommt er, zu ihr geht er. Noch mehr! Wie die Blüte am Ufer über dem Wasser hängt und dort in die ruhige, klare Wasserfläche ihr Bild einzeichnet und dieses Bild ist gerade so wie die Blüte selber; es hat dieselbe Ausdehnung, dieselbe Farbe, dieselbe Schönheit wie diese; zittert im Winde die Blüte da oben, so zittert auch unten ihr Bild im klaren Wasserspiegel; — so etwa, aber in noch weit höherem Grade, hat der Sünder da oben im Sein Gottes sein Urbild, nach welchem er gezeichnet ist hier unten auf den ohne Raft wandelnden Stoff. Wie er da oben ist, so hat er Sein hier unten. Alles Sein, alle Kraft, alles Gute, was er hier in jedem Augenblicke besitzt, das besteht nach Maßgabe jenes feststehenden Seins, insoweit darin sein Urbild ist.

Kann das Bildchen im Wasser noch bestehen, wenn die Blüte oben der Sturm abgeschüttelt hat? Unmöglich.

Gerade so nun müßte der Sünder im ersten Augenblicke der Sünde losgerissen sein vom Sein, vom Leben, von der Wahrheit, vom Wirken; das Nichts allein wäre sein Platz. Aber siehe da! Der ihn gepflanzt, der ihm alles gegeben, was er ist; der bleibt in reinster Barmherzigkeit in ihm. Er erhält ihm Sein, Leben, alle seine Kräfte: „Lasse ihn noch ein Jahr,“ so steht es da oben aus dem Munde unseres Heilandes, des Herrn Jesu Christi. Dem Sünder wird Zeit geschenkt; „daß er sich bekehre und lebe.“

Wird er befähigt gegen die Natur seines eigenen Seins, gegen die Natur

seines eigenen Wesens, gegen die Natur seiner Vernunft, gegen alles Wahre, gegen alles Gute, gegen alles Wirksame, was in ihm ist; gegen alle Barmherzigkeit, die mitten in der Sünde ihn trägt, sich krümmen zur Erde und sich selbst das größte Hindernis sein, um aufzuschauen zur Schönheit des Allgütigen und zum Lichte jener Liebe, die nicht aufhört, ihn mit ihren Wohlthaten zu überschütten? Wird er sich immer weiter entfernen von jenem Urbilde in der Majestät des Ewigen, von dem aus alle Kraft ihm zufließt?

Daß nur etwas Sabbathruhe in ihm werde! Daß er seine Vernunft nur einmal recht gebrauche, um den Tempel seines eigenen Herzens zu betreten! Daß er nur den vernunftlosen Kreaturen selber, dem Winke seiner eigenen Kräfte und dem Zuge seiner Natur wenigstens folge! Daß er sein Ohr von der Stimme der Leidenschaft einmal abwende und es öffne nur Wahrheit hin! Der Ruf seines gütigen Gottes, den dieser in den vernunftlosen Kreaturen, in allen geschöpflichen Vermögen und Kräften, mitten durch die Natur des Sünders selber hindurch ertönen läßt, wird in seinen Ohren klingen, seinen Verstand erleuchten; und im Tempel seines Herzens wird ihm, dem Gekrümmten, dem zur Erde Gebeugten, der Herr aus reinsten Barmherzigkeit sagen: „Du bist gelöst von deiner Krankheit.“

O, wie da die Kräfte des Sünders unter den wohlthuernden Strahlen der göttlichen Barmherzigkeit sich aufrichten! Nun finden sie die wahre Gerechtigkeit. Denn gerecht ist es, daß „der das Vermögen gegeben, auch das Vollbringen verleiht“. Gerecht ist es, daß das Nichts nur das Nichts sich zuschreibt, alle Ehre aber dem glorreichen Herrn giebt. Gerecht ist es, daß Er, der Herr, der da in den Kreaturen gerufen, der eingeladen hat durch den natürlichen Drang der verschiedenen Kräfte, der in und vermittelt der Natur des Sünders diesen zuvörderst in die Sabbathruhe eingeführt und dann später im Tempel seines Herzens durch übernatürliche Gnade vom widernatürlichsten Elende gelöst hat; gerecht ist es, daß Er allein dafür verherrlicht wird, nimmt der Sünder selbst doch an seiner eigenen Belehrung nur insoweit teil, als es der Herr in seine Vermögen gelegt hat. Gerecht ist es, daß der Sünder in der Sünde nur Zerissenheit, Qual, Elend vorfindet. Denn die Vermögen des Sünders, wenn sie der bestimmenden und einigenden Einwirkung von oben entzogen sind, können nicht anders als auch in sich zerrissen sein und zum Nichts in ihrem Wirken eilen, während sie es in sich besitzen, die Fülle des Seins erreichen zu können.

So offenbart sich, verflochten gleichsam ineinander, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des Herrn. Die Gerechtigkeit teilt einem jeden Wesen Sein zu, je nachdem die Barmherzigkeit ihm Vermögen und Kräfte verliehen hat. Sie teilt der Sonne das Leuchten zu, dem Wasser das Fließen, dem Feuer das Steigen; der Vernunft die Wahrheit, dem Willen das Gute; dem Menschen das Menschliche, dem Engel engelhaftes Wirken. Fallen die Vermögen im thatfächlichen Wirken von Gott ab und tragen sie so nicht die Krone der göttlichen Bestimmung und der göttlichen Einwirkung; so ist es gerecht, daß das, was allein Gottes nicht ist, daß insoweit das Nichts ihr Anteil wird. Und da all diese Vermögen und Kräfte kraft der göttlichen Barmherzigkeit immerdar Vermögen bleiben, mit ihrer einzelnen Natur zu Gott hin gerichtet; so ist es gerecht, daß sie zur Strafe werden in der Hand Gottes, im Innern des Sünders selber Quelle der Zerrüttung und Unordnung; und es ist barmherzig, daß Gott den Sünder mitten in der Strafe, ja gerade in der Strafe selbst, in der eigenen Zerrüttung nämlich die Veranlassung finden läßt, um in sich einzutreten und kraft der göttlichen Gnade von dem Wege der Sünde umzukehren.

Denn nur eine Gerechtigkeit ist im Schöpfer nicht, die sonst von den Kreaturen verlangt wird, jene nämlich, welche ihrerseits giebt, weil sie empfängt; die da bestimmt, weil sie bestimmt worden. Die Kreatur muß immer hören: „Du, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst!“ „Wer hat vorher Ihm gegeben, auf daß Ihm vergolten werde!“ „Wer war es, der mir gab und ich soll Ihm zurückgeben?“ „Dein ist alles,“ sagt alle Kreatur zu Gott, „und was wir von Dir empfangen haben, das brachten wir da.“ (1. Paral. 29.) Nichts kann der Sünder von sich aus Gott entgegenbringen, auf daß ihm daraufhin Gott Barmherzigkeit widerfahren lasse; weder einen Gedanken, noch eine Handlung; weder etwas Vorausgesehenes noch etwas als gegenwärtig Beschautes. Wechselseitige Gerechtigkeit kommt Gott rücksichtlich der Kreatur nicht zu. Er giebt nur; und zwar niemals deshalb, weil Ihm gegeben worden ist. Er giebt, soweit seine Güte und Liebe will; — das ist Barmherzigkeit. Er bewahrt, was Er gegeben hat und bestimmt danach in seiner verursachenden Kraft die Wirksamkeit der Kreatur; — das ist Gerechtigkeit. Die Natur besagt ihrem Wesen nach nur Können, dem Schöpfer gegenüber nur ein Empfangen-Können. Der Schöpfer allein ist allem gegenüber nur und rein Wirklichsein.

„Du bist gerecht,“ sagen wir mit dem heiligen Anselmus, „nicht weil Du uns giebst, was uns gebührt; sondern weil Du thust, was Dir, dem höchsten Gute geziemt.“ (Prosol. cap. 10.)

Erster Artikel.

In Gott ist Gerechtigkeit.

a) In Gott scheint keine Gerechtigkeit zu sein. Denn:

I. Die Gerechtigkeit ist in derselben Seinsart eine Gattung wie die Mäßigkeit; nämlich eine moralische Tugend. In Gott aber ist keine Mäßigkeit. Also besteht auch da keine Gerechtigkeit.

II. Wer alles nach seinem bloßen Gutbefinden thut, der hat keine Richtschnur für sein Handeln in der Gerechtigkeit. „Gott aber wirkt alles nach dem Rathschlusse seines Willens.“ (Ephes. 1, 11.) Also Gerechtigkeit darf Ihm nicht zugeschrieben werden.

III. Ein Akt der Gerechtigkeit ist es, das zu geben, was man schuldig ist. Gott aber ist niemandes Schuldner. Also Gott kommt die Gerechtigkeit nicht zu.

IV. Was in Gott ist, das ist sein Wesen. Dies kann aber von der Gerechtigkeit nicht gelten. Denn Boëtius sagt (lib. de hebdom.): „Das Gute wird ausgefagt mit Rücksicht auf das Wesen; das Gerechte mit Rücksicht auf den Akt.“

Auf der anderen Seite sagt aber der Psalmist (10, 8.): „Gerecht ist der Herr und die Gerechtigkeit liebt Er.“

b) Ich antworte, daß zuvörderst eine doppelte Gattung von Gerechtigkeit unterschieden werden muß. Die eine regelt das wechselseitige Empfangen und Geben, Kauf und Verkauf und ist vielmehr ein Austausch oder wechselseitige Veränderung (commutatio), wo jeder Teil eine Änderung leidet. (5 Ethic. c. 4.) Diese kommt Gott nicht zu. Es ist die justitia commutativa, die der Apostel von Gott entfernt mit den Worten (Röm. 12.): „Wer hat zuerst Gott gegeben, auf daß Ihm wiedervergolten werde!“

Die andere Gattung besteht im Verteilen. Nach dieser Gerechtigkeit der *justitia distributiva*, giebt der Verwalter eines Gemeinwesens z. B. einem jeden gemäß dessen Würdigkeit. Wie also die gute Ordnung in einer Familie oder in einer beliebigen zu einer Einheit verbundenen Menge angeht, daß das regierende Haupt diese Art Gerechtigkeit besitzt; so beweist die gute Ordnung in dem geschöpflichen All, sowohl in den vernunftlosen wie in den vernünftigen Kreaturen, die Gerechtigkeit Gottes. Deshalb sagt Dionysius (*de div. nom. c. 8.*): „Darin muß man die wahre Gerechtigkeit Gottes erblicken, daß er allen und jeden zuteilt, je nach der Natur, gemäß dem Bedürfnisse und der Seinsstufe oder Würde eines jeden und jegliches in seiner Ordnung bewahrt.“

I. Einzelne moralische Tugenden beschäftigen sich nur mit der Regelung der Leidenschaften in den Sinnen und mit deren Einflüsse auf die vernünftige Natur: wie die Mäßigkeit den Begierden den Zügel anlegt, die Stärke der Angst und Furcht entgegentritt und die Milde den Zorn in die gehörigen Schranken weist. Solche Tugenden also können Gott nicht zugeschrieben werden außer etwa figurlich; denn weder sind in Gott Leidenschaften noch ist da sinnliches Begehren. Andere Tugenden aber beschäftigen sich rein mit Wirken, mit Thätigkeiten; wie die Gerechtigkeit mit Kauf und Verkauf, die Freigebigkeit mit Schenkungen. Diese finden sich nicht im sinnlichen Teile ihrem materialen Subjekte nach, sondern im geistigen Willen. Solche Tugenden darf man ungeschwehrt von Gott aussagen; natürlich in einer Weise, welche der göttlichen Art von Thätigkeit entspricht.

II. Da der Gegenstand des Willens das Gute ist, insofern es in der Vernunft aufgefaßt wird, so kann Gott nur wollen, was in seiner Weisheit den Grund hat. Und diese vertritt bei Ihm das Gesetz der Gerechtigkeit, gemäß dem der Wille gerade und recht ist. Deshalb macht Gott, was Er seinem Willen gemäß thut, mit Gerechtigkeit; wie auch wir recht thun, was wir gemäß dem Gesetze vollbringen. Freilich gilt für uns das Gesetz eines Höheren; Gott aber ist Sich selber Gesetz.

III. Jeglichem wird gegeben, was sein ist, d. h. was ihm zukommt. Als das seinige nun betrachtet jegliches Ding, was zu ihm hingebunden, ihm unterworfen ist; wie der Knecht dem Herrn gehört, „sein“ des Herrn, ist und nicht umgekehrt. Denn frei ist, was Gewalt hat über sich und die Ursache seines Handelns in sich selber enthält. In dem Ausdrucke „Schuld“ ist also eingeschlossen eine gewisse Beziehung der Notwendigkeit und Abhängigkeit zu dem, von welchem der Schuldende abhängt. Nun ist in diesen Beziehungen eine doppelte Ordnung zu beachten. Die eine ist die, wonach etwas Geschaffenes zu einem anderen Geschaffenen Beziehung hat, wie die Teile zum Ganzen, die Eigenschaften zur Substanz und jegliches Ding zu seinem Zwecke hin. Die andere Ordnung ist die, wonach alles Geschaffene zu Gott Beziehung hat.

So also kann auch ein „Schulden“ in doppelter Beziehung bei Gott und seinem Wirken unterschieden werden: entweder nämlich je nachdem etwas Gott geschuldet wird oder je nachdem etwas dem geschaffenen Dinge geschuldet wird. Und nach beiden Seiten hin giebt Gott, was geschuldet wird. Denn Gott gegenüber wird geschuldet, daß das geschieht in den Dingen, was in seiner Weisheit und seinem Willen enthalten ist und was dazu dient, seine Güte zu offenbaren. Demgemäß berücksichtigt die Gerechtigkeit Gottes seine eigene Ehre, daß Ihm gegeben werde von den Kreaturen, was Ihm geschuldet wird. Eine Schuld auch ist es gegenüber dem geschaffenen Dinge, daß es dies

habe, was ihm gebührt; wie dem Menschen z. B. gegenüber, daß er Hände habe und daß die anderen sinnbegabten, aber vernunftlosen Wesen ihm gehorchen. Und auch nach dieser Seite wirkt Gott Gerechtigkeit, wenn Er einem jeden Wesen giebt, was die Natur und die Verhältnisse desselben fordern. Dieses letzte „Schulden“ aber hängt vom ersten ab, weil einem jeden Wesen geschuldet wird, was zu ihm gehört gemäß der ordnenden Richtschnur der göttlichen Weisheit. Und wenn auch Gott all dieser Schuld genügt, so ist Er doch kein Schuldner; denn Er wird nicht dem anderen pflichtig, sondern alles Andere ist Ihm unterworfen. Und so wird Gerechtigkeit in Gott genannt manchmal die seiner Güte gebührende Ehre und manchmal, daß er nach den Verdiensten eines jeden ihm Lohn oder Strafe giebt. Und beides berührt Anselmus mit den Worten: „Wenn du die Bösen bestrafest; ist es gerecht, weil es deren Verdiensten so entspricht. Wenn du aber ihrer schonst, ist es gerecht, weil dies deine Güte ehrt.“ (Prosol. 10.)

IV. Freilich berücksichtigt die Gerechtigkeit den Akt oder die Thätigkeit. Damit aber wird nicht ausgeschlossen, daß sie das Wesen Gottes sei; denn auch das, was zum Wesen eines Dinges gehört, kann Princip der Thätigkeit sein. Das Gute aber wird nicht immer mit Beziehung auf den Akt oder die Thätigkeit ausgesagt. Denn es kann etwas gut sein; nicht allein insofern es wirkt, sondern auch insofern es in seinem Wesen vollendet ist. Und deshalb wird eben daselbst gesagt: „Das Gute stehe zum Gerechten im Verhältnisse des allgemeinen zum besonderen.“

Zweiter Artikel.

Das Verhältniß der Gerechtigkeit Gottes zur Wahrheit.

a) Die Gerechtigkeit scheint nicht Wahrheit zu sein. Denn:

I. Die Gerechtigkeit ist im Willen, da sie nach Anselm (dial. verit. c. 13.) „die Gradheit des Willens“ genannt wird. Die Wahrheit aber ist nach Aristoteles (6 metaph., 6 Ethic. c. 2. et 6.) in der Vernunft. Also hat die Gerechtigkeit mit der Wahrheit nichts zu thun.

II. Die Wahrheit als Tugend ist nach Aristoteles (4 Ethic. c. 7.) von der Gerechtigkeit verschieden. Zum Wesen der Gerechtigkeit gehört also nicht die Wahrheit.

Auf der anderen Seite wird Ps. 84, 11. gesagt: „Die Barmherzigkeit und Wahrheit sind sich begegnet;“ und steht da Wahrheit für Gerechtigkeit.

b) Ich antworte, daß die Wahrheit in der Gleichförmigkeit der Vernunft mit der Sache besteht. Die Vernunft aber, welche die Sache verursacht, ist im Verhältnisse zu dieser letzteren wie Maß und Richtschnur; während umgekehrt für unsere Vernunft die äußere Sache Maß und Richtschnur für das Verhältniß bildet.

Bei uns also besteht, soweit die Natur Gegenstand der Erkenntnis ist, die Wahrheit darin, daß die Vernunft sich den Dingen anpaßt und dadurch ihnen gleichförmig wird. Denn deshalb, weil die äußeren Dinge sich so, wie wir meinen, verhalten oder nicht, ist unsere Meinung wahr oder falsch. Dagegen besteht für jene Vernunft, welche als Ursache das Maß und die Richtschnur der Dinge ist, die Wahrheit darin, daß die Dinge sich ihr anpassen und daß demgemäß die Gleichförmigkeit zwischen Vernunft und Sache betrachtet wird; wie der Künstler ein wahres Kunstwerk schafft, wenn es der Kunst-

idee entspricht. Wie sich aber Kunstwerke zur Kunstidee verhalten, so verhalten sich die gerechten Werke zum Gesetze, dem sie entsprechen. Die Gerechtigkeit Gottes also, welche den Dingen eine der göttlichen Weisheit, also ihrem Gesetze, gleichförmige Ordnung aufprägt, wird mit Recht auch Wahrheit genannt. Und so wird bei uns ebenfalls von einer Wahrheit der Gerechtigkeit gesprochen.

I. Die Gerechtigkeit, insoweit sie als maßgebendes Gesetz aufgefaßt wird, ist in der Vernunft. Insoweit jedoch der Befehl in Betracht gezogen wird, wonach nun das tatsächliche Sein gemäß dem Gesetze geregelt wird, ist sie im Willen.

II. Jene Wahrheit, von welcher Aristoteles spricht, ist eine Tugend, durch welche jemand darthut, wie seine Worte und Thaten seinem Innern gleichförmig sind. Sie besteht sonach in der Gleichförmigkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten; nicht aber in der Gleichförmigkeit der Wirkung mit der Ursache, wie eben über die Wahrheit der Gerechtigkeit gesagt worden.

Dritter Artikel.

In Gott ist Barmherzigkeit.

a) Gegen diese Behauptung spricht bereits:

1. Das Wesen der Barmherzigkeit, wonach sie eine Gattung der Traurigkeit bildet nach Damascenus (2. de orthod. side c. 17.). Trauer aber findet sich nicht in Gott. Also ist in Ihm auch keine Barmherzigkeit.

II. Barmherzigkeit heißt: in der Ausübung der Gerechtigkeit nachlassen. Das kann aber bei Gott nicht statthaben nach 2. Tim. 2, 13.: „Wenn wir nicht glauben wollen, jener bleibt treu; Er kann Sich nicht selber verleugnen.“ Er würde aber Sich selber verleugnen, wenn Er seine Worte verleugnete.

Auf der anderen Seite heißt es im Ps. 110, 4.: „Erbarrender, barmherziger Gott.“

b) Ich antworte, daß Gott Barmherzigkeit im höchsten Grade zukommt; jedoch nicht nach dem sinnlichen Gefühle, sondern gemäß der Wirkung. Behufs der Klarstellung ist zu erwägen, daß „barmherzig“ jemand darum genannt wird, als ob er ein „armes Herz“ hätte, weil er über das Elend eines anderen trauert, wie wenn es sein eigenes wäre; — und demgemäß ergreift er Mittel, um es zu lindern oder zu entfernen, was letzteres dann die Wirkung dieser Trauer ist. Trauern nun über fremdes Elend; das kommt Gott nicht zu. Wirken aber dazu, daß das Elend entfernt werde; das kommt im höchsten Grade Ihm zu. Und wir verstehen hier unter Elend jeglichen Mangel. Ein Mangel aber wird nur durch die Vollendung einer gewissen Güte gehoben. Da nun die Wurzel aller Güte Gott ist, so hat Er im höchsten Grade Barmherzigkeit.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß das Mittheilen von Gütern oder Vollkommenheiten sowohl zur göttlichen Güte gehört als auch zur Gerechtigkeit sowie zur Freigebigkeit und Barmherzigkeit; jedoch immer je in einer anderen Beziehung. Denn das Mittheilen von Vollkommenheiten rührt im allgemeinen und an sich betrachtet von der göttlichen Güte her. Und soweit diese Vollkommenheiten den Dingen nach deren einzelner Natur in bestimmten Verhältnissen gegeben werden; — kommt dies von der göttlichen Gerechtigkeit. Daß Gott aber den Dingen keine Vollkommenheiten zu seinem

eigenen Nutzen, sondern nur aus Güte verleihe; — das kommt von der Freigebigkeit Gottes. Und daß diese selben Vollkommenheiten in den Dingen alle Mängel entfernen; — das hat seinen Grund in der göttlichen Barmherzigkeit.

I. Der erste Einwurf versteht unter Barmherzigkeit die Leidenschaft, also die sinnliche Trauer; — die aber ist nicht in Gott.

II. Gott handelt in seiner Barmherzigkeit nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern über dieselbe hinaus; wie wenn einem, welchem hundert Denare geschuldet werden, jemand von seinem eigenen Vermögen zweihundert giebt. Dieser letztere handelt da freigebig, aber nicht gegen die Gerechtigkeit; sowie dies auch jener nicht thut, welcher eine gegen ihn begangene Beleidigung vergiebt. Denn wer vergiebt, der schenkt dies gewissermaßen wie es Ephes. 4, 32. heißt: „Schenket, d. h. vergebet wechselseitig, wie Christus auch euch (vergeben) es geschenkt hat.“

Die Barmherzigkeit ist sonach eine gewisse Fülle der Gerechtigkeit nach Jak. 2, 13.: „Es erhebt die Barmherzigkeit das Urtheil der Gerechtigkeit.“

Vierter Artikel.

In allen Werken Gottes ist Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

a) Es scheint nicht, daß in allen Werken Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sei. Denn:

I. Manche Werke werden speciell Gottes Barmherzigkeit zugeschrieben, wie die Rechtfertigung des Sünders; manche andere aber wieder der Gerechtigkeit Gottes, wie die Verwerfung der Gottlosen. Daher heißt es bei Jak. 2, 13.: „Ein Gericht ohne Barmherzigkeit wird ergehen über jenen, der nicht Barmherzigkeit geübt hat.“

II. Röm. 13. schreibt der Apostel die Bekehrung der Juden der Gerechtigkeit und Wahrheit zu; die Bekehrung der Heiden aber der Barmherzigkeit. Also nicht in jedem Werke Gottes ist die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

III. Viele Gerechte sind in dieser Welt unglücklich. Das aber ist ungerecht. Also Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind nicht vereint in jedem Werke Gottes.

IV. Der Gerechtigkeit gehört es zu, was man schuldig ist zu geben; der Barmherzigkeit, das Elend zu entfernen. Beides also setzt etwas in dem betreffenden Werke voraus. Die Erschaffung aber setzt nichts voraus. Also in letzterer findet sich weder Barmherzigkeit noch Gerechtigkeit.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist (25, 10.): „Alle Werke Gottes sind Barmherzigkeit und Wahrheit.“

b) Ich antworte; es ist notwendig, daß in jedem Werke Gottes sich Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit vereine. Es wird dann aber unter Barmherzigkeit die Entfernung jeglichen Mangels verstanden; obgleich nicht jeder Mangel eigentlich Elend genannt werden kann, sondern nur der Mangel, welcher sich in der vernünftigen Kreatur findet, die da berufen ist, glücklich zu sein; denn Elend steht gegenüber dem Glücke.

Von dieser Nothwendigkeit ist der Grund, daß, da die Schuld, welcher der göttlichen Gerechtigkeit zufolge genuggethan wird, entweder Gott oder einer Kreatur gegenüber besteht, weder die Gerechtigkeit noch die Barmherzigkeit in irgend welchem Werke fehlen kann.

Denn Gott kann nicht etwas machen, was seiner Weisheit und seiner Güte nicht entspräche; — und nach dieser Seite hin nahmen wir an eine „Schuld“ Gott gegenüber. Ähnlich kann nichts von Ihm ausgehen, was dem Verhältnisse der Dinge untereinander oder der Natur eines einzelnen entgegen sei; und nach dieser Seite hin nahmen wir eine „Schuld“ den Dingen gegenüber an. Und so muß in allen Werken Gottes Gerechtigkeit sein.

Das Werk der göttlichen Gerechtigkeit aber hat immer zur Voraussetzung das Werk der göttlichen Barmherzigkeit. Denn der Kreatur wird nichts geschuldet, außer auf Grund dessen, was in ihr vorher existiert oder vorher erwogen wird. Und dieses letztere, wenn es der Kreatur geschuldet wird, wird geschuldet wieder auf Grund von etwas Anderem. Da man aber da nicht endlos weiter gehen kann, so muß man zu etwas gelangen, was rein aus der Güte des göttlichen Willens abhängt; die da immer der letzte Zweck ist. So z. B. wenn wir sagen: Warum ist dem Menschen geschuldet, daß er Hände hat? wird geantwortet: Auf Grund der vernünftigen Seele. Warum ist ihm die vernünftige Seele geschuldet? Auf Grund dessen, daß er Mensch ist. Warum ist er Mensch und kein Tier? Auf Grund der göttlichen Güte, muß hier gesagt werden. Und so ist offenbar, daß in jedem Werke Gottes Barmherzigkeit sich findet, soweit die erste Wurzel in Betracht kommt; deren Kraft in allem Folgenden bewahrt bleibt und die da immer am wirksamsten einfließt, wie ja im allgemeinen die erste Ursache wirksamer durchbringt als die nachfolgenden, die nur kraft der ersten wirken. Und eben deshalb gewährt das, was die Verhältnisse der betreffenden Kreatur erfordern, die übersießende Güte Gottes immer reichlicher als es sein könnte. Wenigeres nämlich würde genügen, um die Ordnung der Gerechtigkeit in den Dingen zu bewahren als das, was die göttliche Güte gewährt.

I. In manchen Werken Gottes offenbart sich in mehr hervorragender und wahrnehmbarer Weise die Gerechtigkeit Gottes und in manchen anderen ebenso in mehr offen hervortretender Weise die Barmherzigkeit. Und doch erscheint auch in der Verwerfung der Gottlosen die Barmherzigkeit, da weniger als verdient worden ist, bestraft wird; — und in der Rechtfertigung des Sünders erscheint die Gerechtigkeit, da die Schuld vergeben wird wegen der Liebe, die jedoch Gott selber barmherzig eingießt. So wird bei Maria Magdalena gesagt: „Vergeben sind ihr viele Sünden, weil sie viel geliebt hat.“ (Luk. 7, 47.)

II. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind offenbar beide in der Bekehrung der Juden. Jedoch erscheint da die Gerechtigkeit nach einer Seite hin, nach welcher sie nicht erscheint bei den Heiden; denn sie werden bekehrt „wegen der Verheißungen, welche den Vätern gemorden waren“.

III. Auch darin, daß die Gerechten in dieser Welt leiden, erscheint die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Denn sie werden dadurch für kleine Schwächen bestraft und gereinigt, um Gott näher zu kommen. „Die Übel, welche wir in dieser Welt leiden, treiben uns an, zu Dir zu kommen,“ sagt Gregor der Große. (26. mor. c. 9.)

IV. Der Erschaffung geht etwas vorher in der Erkenntnis Gottes. Und danach wird das Wesen der Gerechtigkeit gewährt; denn die Welt wurde geschaffen nach der in der Weisheit und Güte Gottes verborgenen Ordnung. Es wird ebenso die Barmherzigkeit gewährt; denn aus dem Nichtsein wurden die Dinge zum Sein gerufen.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Die Vorsehung Gottes.

Überleitung.

„Von Zweck zu Zweck wirkt Er mit Kraft: und alles leitet Er mit sanfter Milde.“ (Sap. 8.)

Es ist der Vorzug der heiligen Kirchenlehrer, daß ihre Lehre überall in der Schrift wiedergefunden wird. Sie haben dieselbe nämlich aus dieser Quelle geschöpft; und deshalb spiegelt sie auf allen Seiten die heiligen Schriften wieder ab. Was hat Thomas anderes bis jetzt gethan, als daß er alle Gegensätze, die in der geschaffenen Welt sich finden, hinausgeführt hat bis zum göttlichen Sein, wo der Gegensatz, der im Bereiche des Geschöpflichen nur vom Mangel, vom Entbehren, vom Nichtsein herrührt, seine dunkle Hülle ablegte und auf das volle Sein im Schöpfer nach irgend einer Richtung hinzeigte als auf den positiven gemeinsamen Grund!

Thomas hat noch im letzten Kapitel die kreatürlichen Gegensätze zusammengesetzt und dargelegt, wie in Gott die Werke, die von Ihm ausgehen, nicht mehr den im Bereiche des Geschaffenen so allgemeinen Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, zwischen Kälte und Wärme, Härte und Milde tragen, sondern ganz gleichmäßig Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ausprägen.

Die Schrift hatte dasselbe schon gesagt mit den Worten: „Alle Wege Gottes sind Barmherzigkeit und strenge Wahrheit.“ Sie wiederholt es im Buche der Weisheit: „Mit unwiderstehlicher Kraft reicht Gott von Zweck zum Zweck,“ vom Anfange bis zum Ende, vom Nichts bis zur Fülle. Aber ist dies etwa die Kraft des Eroberers, der Länder und Völker unterwirft? Ist es die Kraft des Hammers, der hartes Eisen weis schlägt? Freilich „leitet Gott mit eisernem Scepter; und zerbricht alles Feindliche, wie wenn es ein zerbrechliches Thongefäß wäre“; „alles dient Ihm mit Furcht.“ Aber „alles jubelt Ihm auch entgegen mit Frohlocken“. Seine Gewalt ist gerade deshalb allüberragend und unwiderstehlich; weil sie mit der größten Milde gepaart ist: „Alles leitet Er mit milder Sanftmut.“

Das Feuer soll immer nach oben steigen! Wie soll dies ihm möglich sein? Wird es nicht ermüdet wie von selbst sinken? Gott hat ihm eine Natur gegeben, kraft deren es gern emporsteigt, seine Lust hat im Emporsteigen und gerade deshalb mit unwiderstehlicher Kraft emporsteigt. Unauswählbar rasen dahin in kreisförmiger Bewegung die Sterne? Wird ihre gewaltige Masse nicht dieser so beschwerlichen Bewegung gegenüber sich widerspenstig zeigen? In ihr innerstes Wesen ist es niedergelegt, daß eben in dieser Weise ihre Bewegung unaufhörlich sei. Der Walfisch jubelt im Meere, der Vogel singt frohlockend in der Luft, der Wurm freut sich mitten im Staube! Verlassen im Schnee blüht die Alpenrose; auf einsamen, nackten Felsen kriecht das Moos; den Bergesabhang hinauf rauscht der gewaltige Eichenwald! Alles atmet Freude! Die Kohle und die Metalle tief in der Erde; sie wollen nicht heraus; — die Ströme, welche die Länder durchziehen; ihr

Wasser will niemals an derselben Stelle bleiben; — das ganze Weltall mit seinen so verschiedenartigen Gliedern; jegliche Kreatur in ihm und alle Kreaturen zusammen scheinen zu Gott zu sprechen: „Du ruffst, hier sind wir.“ In jede Kreatur hat Gott eine Natur gelegt, vermöge deren sie, was sie wirkt, mit Freuden wirkt, ohne jeden Zwang aus ihrem Innern heraus; und deshalb wirkt sie es dauernd; denn nur der Zwang dauert nicht.

Hier liegt der Grund für die Vereinigung von Milde und Kraft, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in den Wirkungen Gottes. Hier liegt der Grund für ihre ungemessene Dauer, hier ist die Quelle der erhabenen Fürsorge Gottes, insoweit sich diese auf alle Geschöpfe erstreckt.

Thomas geleitet immer weiter. Er will keinen Gott darstellen, der uns fremd wäre. Unseren Gott sollen wir kennen, wir sollen Ihn lieben lernen. Wozu hat Gott so viele und so große Vollkommenheiten? Weil Er die Güte ist. Und wozu benützt Er seine Güte? Antworten wir kurz, wie Thomas oben, — er wußte es: Zu unserem Nutzen! Die Ehre seiner Güte und der Nutzen seiner Geschöpfe; das fällt bei Gott in eins zusammen. Gott ist so hoch vollkommen; Er vereinigt in Sich alle Gegensätze, alles nämlich, was durch die Gegensätze hier unten getrennt ist; damit Er für Alles, für schlechthin Alles unsere ganz allein an erster Stelle leitende Vorsehung sei.

Schauen wir uns nur erst diese Vorsehung so recht an; und wir werden keine ängstliche Furcht mehr vor ihr haben. Dieses Vertrauen wird viel mehr unser Herz durchbringen. Sie ist wie die kurze Zusammensaffung aller göttlichen Vollkommenheiten. In ihr glänzt die Unendlichkeit, da sie sich auf alles erstreckt; die Unveränderlichkeit, denn die Werte ändert sie, nicht aber den Ratschluß. Die Ewigkeit strahlt in ihr, denn über alle Zeit ist jener, „kraft dessen Anordnung der Tag bestehen bleibt“ (Ps. 118.); die Unermesslichkeit, denn überall ist Er ganz, der Alles trägt, Allem Kraft verleiht, Alles zu Wirklichem macht. Die Weisheit fehlt da nicht, welche Alles weiß, für Alles sorgt, nichts vergißt, nichts neues lernt, das Vergangene, was von ihr ausgegangen, stets kennt, das Gegenwärtige schauend wirkt, das Zukünftige bereits vor sich hat; die da an letzter Stelle endgültig entscheidet, alles in sich selber sieht und nach außen hin hervorbringt. Die Allmacht umschließt die göttliche Fürsorge; sie kann alles, setzt nichts voraus. Und was soll über die Güte und Liebe in derselben gesagt werden, da diese ja gerade ihre Natur, ihr Quell, ihre Krone ist. Ganz gießt sie sich aus und ganz bleibt sie in sich; ganz ist sie im Staubkorn und ganz ist sie in der Sonne; ganz im Menschen und ganz im Engel; ganz außen und ganz in sich, denn alles was außen ist, zieht sie zu sich.

Noch mehr! Die Vorsehung ist wie mäßigen alle übrigen Vollkommenheiten. Härter würde die Gerechtigkeit sein, wenn die Vorsehung sie nicht milderte; gewaltiger die Allmacht, wenn die Vorsehung sie nicht zügelte; glühender der Zorn, wenn nicht die Vorsehung Gottes Verzeihung erwirkte; schrecklicher seine Majestät, wenn nicht die Vorsehung den Menschen zum Verkehr mit Gott zuließe und dem Menschen in Gott einen Vertrauten gäbe. Die Rache Gottes schont; sie schont jahrelang gräuliche Missethäter; sie schont Frevel, der Jahrhunderte, Jahrtausende dauert. Von Anfang an hat Gott geschont, Er fährt fort zu schonen, Undankbare verpflichtet Er Sich durch ungezählte Wohlthaten; — denn die Vorsehung macht, daß Er seine Freude findet am Schenken und Er würde gern Sich selbst erschöpfen im Geben, wenn sein Reichthum nicht unendlich wäre. O wunder-

bare Vollkommenheit, heilige Vorsehung! O über alles liebwerte Vollkommenheit! Gelobt kann sie mehr werden als verstanden; und verstanden mehr als beschrieben. Jener wird sie loben, der sie gekostet hat.

Sie hatte David vor Augen, als er sang: „Der Herr leitet mich; nichts wird mir mangeln.“ Sie richtete auf den Propheten, als er ausrief: „Ich bin nicht zu Schanden geworden und ich werde nicht zu Schanden werden, wenn ich Dir, meinem Hirten, folge.“ Die fleischgewordene Weisheit selbst hörte nicht auf, in den verschiedensten Wendungen sie zu empfehlen: „Rein Sperling fällt vom Dache, kein Haar vom Haupte, ohne daß es mein himmlischer Vater nicht so bestimmte.“ „Was habt ihr eitle Sorge darüber, was werden wir essen, was werden wir trinken; schauet an die Vögel des Himmels, sie säen nicht und ernten nicht und der himmlische Vater ernährt sie . . .; sehet die Lilien des Feldes, sie arbeiten nicht und sie spinnen nicht; wahrlich ich sage euch, nicht Salomon in all seiner Pracht war gekleidet wie sie.“ Und als der Herr in bitterer Todesangst auf dem Ölberge Blut schwitzte, selbst da blieb die Vorsehung des himmlischen Vaters sein Trost: „Rache, daß dieser Kelch vorübergehe;“ so flehte Er; „aber nicht mein Wille geschehe, sondern der Deinige.“

Von dieser milden und starken, bis ins einzelste gehenden und allumfassenden, von dieser erhabensten und zugleich bis zum geringsten Sein herabsteigenden, von der gerechten und barmherzigen Vorsehung mag uns nun der Engel der Schule erzählen!

Erster Artikel.

In Gott ist Vorsehung.

a) Es scheint, daß Gott eine Vorsehung nicht zulimmt. Denn:

I. „Die Vorsehung ist ein Teil der Klugheit,“ sagt Cicero (2. de invent.). Da aber die Klugheit dazu dient, die Berathschlagung zu leiten, kann sie nicht in Gott sein, der ja nie zweifelt; also auch nicht notwendig hat, sich Rats zu holen.

II. Was auch immer in Gott sich vorfindet, ist ewig. Die Vorsehung aber ist nicht ewig; denn sie hat zum Gegenstande das zeitlich Existirende. Also ist die Vorsehung nicht in Gott.

III. Die Vorsehung schließt den Willen und die Vernunft in sich ein; ist also etwas Zusammengesetztes, was in Gott nicht sein kann.

Auf der anderen Seite heißt es Sap. 16, 3.: „Du aber, Vater, leitest alles.“

b) Ich antworte, daß in Gott eine Vorsehung angenommen werden muß. Denn alles Gute, was in den Dingen sich vorfindet, ist von Gott geschaffen. In den geschöpflichen Dingen besteht aber nicht nur Gutes, soweit sie eine dauernde Substanz besitzen, sondern auch insoweit sie in wechselseitiger Ordnung auf einen Zweck hin bezogen werden und zwar zumal auf den letzten Endzweck, der kein anderer ist als die göttliche Güte. Dieses Gut also der Ordnung rüchsiglich des Zweckes in den Dingen selber ist von Gott geschaffen. Da aber Gott vermittelt seiner Vernunft schafft und demnach der maßgebende Grund einer jeden von seinen Wirkungen in seiner Vernunft vorher existieren muß, so ist es erforderlich, daß der maßgebende Grund für die Ordnung in den Dingen in Gott vorher besteht. Dieser

Grund nun für die Ordnung der Dinge zum Zwecke hin wird eben Vorsehung genannt. Denn sie ist der hauptsächlich leitende Teil der Klugheit, welchem die beiden anderen Teile dienen müssen: nämlich das Gedächtnis des Vergangenen und das Verständnis des Gegenwärtigen; insofern wir aus der Erfahrung des Vergangenen und dem Verständnisse des gegenwärtig Vorliegenden Schlüsse bilden auf die Ordnung, welche in dem, was zukünftig ist, zu setzen sei. Der Klugheit aber ist es nach Aristoteles eigen (6 Ethic. c. 12.), anderes zu einem beliebigen Zwecke hin zu beziehen, sei es mit Rücksicht auf die eigene Person, wie z. B. ein Mensch Klug genannt wird, der seine Handlungen wohl ordnet auf den Zweck seines Lebens hin; — sei es mit Rücksicht auf andere, Untergebene in der Familie, oder in der Stadt, oder im ganzen Reiche, wo nach Matth. 24. gesagt wird: „Der treue kluge Knecht, welchen der Herr gesetzt hat über seine Familie.“ Und nach dieser letzteren Seite hin wird Gott die Vorsehung zugeschrieben. Denn in Gott selbst ist nichts, was zum Zwecke hinbezogen werden kann, da Er selbst der letzte Zweck von allem ist. Der maßgebende Grund also in der göttlichen Vernunft, nach welchem alle Dinge zweckdienlich und gütig geordnet sind, heißt Vorsehung. Deshalb sagt Boetius (4. de consol. pros. 6.): „Die Vorsehung ist der von Gott selber ausgehende Grund, welcher im allgebietenden Herrn feststeht und nach welchem alles geleitet wird.“

I. Aristoteles definiert folgendermaßen die Klugheit (6 Ethic. 9.): „Die Klugheit schreibt das vor, was die gewissenhafte Beratschlagung ergeben und das Gewissen für gut besunden hat.“ Obgleich nun es Gott nicht geziemt, zu beratschlagen wie über etwas Zweifelhaftes; jedoch ist es Seiner würdig, die Ordnung den Dingen aufzulegen, also zu beschlen, wie sie zum letzten Zwecke hin Beziehung haben sollen, nach dem Psalmisten (148, 6.): „Die Vorschrift hat Er gegeben; und sie wird nicht vorübergehen.“ Danach also kommt Gott das Wesen der Klugheit und der Vorsehung zu. Es kann jedoch auch gesagt werden, daß der für die Ordnung der Dinge maßgebende Grund in Gott selber „Ratschluß“ genannt wird; nicht als ob derselbe das Ergebnis des Nachforschens sei, sondern wegen der Gewißheit im Erkennen, zu welcher der Beratschlagende mittelst des Nachforschens gelangt. Und so wird Ephes. 1, 11. von Gott gesagt: „Der da alles thut nach dem Ratschlusse seines Willens.“

II. Zur Vorsehung gehört sowohl der maßgebende Grund der Ordnung — und der ist ewig; als auch die Ausführung oder die Regierung danach — und das ist zeitlich.

III. Wollen und Erkennen ist in Gott dem tatsächlichen Sein nach ein und dasselbe. Also ist da von einer Zusammensetzung nicht die Rede, auch wenn die Vorsehung gleichmäßig auf Wissen und Wollen Rücksicht nähme. Letzteres ist aber nicht einmal der Fall. Denn die Vorsehung ist in der Vernunft allein und setzt das Wollen des Zweckes nur voraus. Keiner nämlich schreibt vor über das, was sich auf den Zweck bezieht, ohne daß er den Zweck vorher wollte. Und eben deshalb setzt auch die Vorsehung alle moralischen Tugenden voraus, welche den Willen auf das Gute richten.

Zweiter Artikel.

Alles ist der göttlichen Vorsehung unterworfen.

a) Dagegen spricht jedoch schon:

I. Die bloße Existenz des Zufalls und des sogenannten Glücks. Denn wäre alles vorhergesehen, so bliebe der Zufall notwendig fort.

II. Jeder, welcher mit Weisheit vorseht, schließt den Mangel und das Übel aus. Wir sehen aber viele Übel in der Welt. Also entweder kann sie Gott nicht hindern und dann ist Er nicht allmächtig; oder Er hat nicht alles vorgesehen und dann erstreckt sich seine Vorsehung nicht auf alles.

III. Was mit Notwendigkeit geschieht, bedarf keiner Vorsehung. Deshalb sagt Aristoteles (6 Ethic. cap. 4, 9, 10 u. 11.): „Die Klugheit ist der Grund der Ordnung in dem, was sein kann und nicht sein kann, worüber beratschlagt und wovon eines ausgewählt wird.“ Aber vieles geschieht in den Dingen mit Notwendigkeit. Also sorgt die Vorsehung nicht für alles.

IV. Wer auch immer sich selber überlassen wird, der unterliegt nicht der Vorsehung jemandes, welcher leitend bestimmt. Eccli. 15, 14. heißt es aber: „Gott bildete den Menschen im Anfange und überließ ihn der leitenden Hand seines Rates.“ Und zumal von den Bösen sagt der Psalmist (80, 13): „Ich habe sie überlassen den Begierden ihrer Herzen.“ Sie unterliegen also nicht der göttlichen Vorsehung.

V. 1. Kor. 9, 9. sagt der Apostel ausdrücklich: „Gott hat keine Sorge um die Ochsen;“ und dasselbe gilt von allem Vernunftlosen.

Auf der anderen Seite sagt das Buch der Weisheit (8, 1.): „Von Zweck zu Zweck reicht Gott mit unwiderstehlicher Kraft und leitet alles mit sanfter Milde.“

b) Ich antworte, daß manche die Vorsehung ganz und gar leugneten, wie Demokrit und die Epikuräer, die da meinten, die Welt sei durch Zufall entstanden. Andere wollten nur für die unvergänglichen Wesen eine Vorsehung annehmen; für die vergänglichen Einzelwesen aber, — denn die Gattungen an sich sind unvergänglich — erkannten sie keine Vorsehung an. In ihrer Person heißt es bei Job 22, 14.: „Die Wolken sind sein Versted. Er wandelt herum um die Säulen des Himmels und hat keine Sorge um uns.“ Rabbi Moses ist auch dieser Meinung; nur daß er mit Rücksicht auf die Vorsehung die einzelnen Menschen von den anderen Einzelwesen ausnimmt, „für sie sei eine Vorsehung auf Grund des Glanzes der Vernunft in ihnen.“

Dagegen ist es unumgänglich notwendig, zu behaupten, die Vorsehung erstrecke sich auf alles, nicht nur im allgemeinen, sondern auf jegliches Einzelne. Das erhellt folgendermaßen: Da jegliche wirkende Ursache um eines Zweckes willen wirkt, so erstreckt sich so weit die Hinordnung der Wirkungen zum Zwecke hin, wieweit sich die verursachende Kraft der ersten Ursache erstreckt. Denn von daher rührt es, wenn in den Werken einer wirkenden Ursache etwas erscheint, was dem vorgestekten Zwecke nicht entspricht, daß dieses „etwas“ in der Wirkung von einer anderen Ursache kommt und deshalb außerhalb der Absicht der erstgenannten sich findet. Die verursachende Kraft Gottes aber, der die erste wirkende Ursache ist, erstreckt sich auf alles und jedes Sein; nicht nur soweit es die allgemeinen Principien der Gattung

anbelangt, sondern auch mit Rücksicht auf alles Einzelne, mag dieses unvergänglich oder vergänglich sein. Also ist es notwendig, daß alles, was irgendwie Sein hat, von Gott hingeordnet sei zum Zwecke; wie der Apostel sagt: „Was zweckdienliche Ordnung in sich hat, das hat dies von Gott.“ Da also die Vorsehung nichts anderes ist als der in Gott bestehende maßgebende Grund der Zweckordnung in den Dingen, so unterliegt alles, soweit es Sein hat, der göttlichen Vorsehung.

Ähnlich ist bereits gezeigt worden, daß Gott alles kennt, das Allgemeine sowohl wie das Besondere. Und da nun seine Kenntnis sich zu den Dingen verhält wie die Kenntnis, welche von der Kunstidee kommt, zu den Kunstwerken, so muß alles unter der Anordnung der göttlichen Kenntnis stehen, wie das Kunstwerk ganz und gar und in allen seinen Teilen der in der Kunstidee enthaltenen Ordnung unterliegt.

c) I. Anders verhält es sich mit der allgemeinen Ursache und anders mit einer im Wirken beschränkten, besonderen Ursache. Dem Bereiche der Ordnung, welche die letztgenannte Gattung von Ursachen auflegt, kann etwas entzogen werden; nämlich dann, wenn die eine beschränkte Ursächlichkeit durch eine andere beschränkte in ihrem Einwirken gehindert wird; wie z. B. die verursachende Kraft des Feuers im Holze, das Verbrennen, gehindert wird durch die verursachende Kraft des Wassers. Das kann aber nicht stattfinden bei der allgemeinen, in ihrem Wirken alles umfassenden Ursache, von welcher die besonderen und beschränkten Ursachen es haben, daß sie irgend welche Kraft entwickeln. Dem Bereiche der allgemeinen Ursache kann sich nichts entziehen.

Mit Rücksicht also auf die betreffende beschränkte Ursache kann etwas als Zufall bezeichnet werden; wie im obigen Beispiele das Löschen, welches vom Wasser ausgeht, zufällig ist für das Einwirken des Feuers. Mit Rücksicht aber auf die allumfassende Ursache ist nichts als Zufall zu bezeichnen. So wäre etwa das Zusammentreffen zweier Diener zufällig für diese selbst; für den Herrn aber, der sie beide mit Vorwissen an diesen Ort geschickt hat, ist es vorgeesehen, daß der eine vom anderen nichts weiß; daß also für sie beide das Zusammentreffen zufällig ist.

II. Anders ist zu beurteilen jener, dessen Fürsorge über das Ganze sich erstreckt; und anders jener, dessen Sorge nur ein Teil im besonderen anvertraut ist. Der letztere wird den ihm überlassenen Teil so gut wie möglich machen und jeglichen Mangel nach Kräften davon ausschließen. Der aber für das Ganze vorsorgt, der wird in den Teilen manche Beschränkungen und Mängel lassen, damit das Ganze um so schöner hervortrete. Demnach muß von den Mängeln in den Dingen der Natur gesagt werden, daß sie gegen die einzelne besondere Natur sind. Sie sind jedoch beabsichtigt von der allumfassenden Ursache der Natur als eines Ganzen, insoweit der Mangel des einen dem Besten des anderen dient oder schließlich dem Besten des All. Denn das Verderben oder Vergehen des einen ist die Erzeugung des anderen; und dadurch wird die Einheit der Gattung bewahrt.

Da nun also Gott für das Ganze der Kreaturen vorsorgt, so erstreckt sich darauf seine Vorsehung, daß einzelne Mängel in den besonderen beschränkten Dingen sind, damit das Beste des Universum nicht gehindert werde. Denn wenn alles Übel aus der Welt verschwände, so würde vieles Gute fehlen. Denn z. B. das Leben des Löwen würde nicht bestehen ohne die Tötung anderer Tiere; und die Geduld des Märtyrers würde nicht vorhanden sein, wenn die Tyrannen nicht verfolgten. Augustin sagt deshalb (Enchir. 11.): „Der

allmächtige Gott ist so gut, daß Er keine Übel in der Welt dulden würde, wenn Er nicht bis zu dem Grade gewaltig wäre, daß auch das Übel Ihm dient zu größerem Gute.“

Diese beiden Gründe, der Zufall und das Übel, scheinen den Irrtum veranlaßt zu haben, daß das Vergängliche der göttlichen Vorsehung nicht unterliege, denn eben das Vergängliche ist der Sitz des Zufalls und des Übels. Wir haben diese Gründe nun gelöst.

III. Der Mensch ist nicht Urheber der Natur; sondern gebraucht nur zu seinem Nutzen die Dinge der Natur gemäß dem Wesen, das sie einmal haben. Seine Vorsehung also in den Werken der Kunst und der Tugend erstreckt sich nicht auf das Notwendige, was aus dem Wesen der Dinge kommt. Gott aber ist der freie Urheber der ganzen Natur. Und dieser Grund scheint den Irrtum veranlaßt zu haben, daß der natürlich notwendige Lauf der Dinge einer Vorsehung nicht bedürfe, sondern, wie Demokrit und andere meinen, aus der Notwendigkeit hervorgehe, welche im Stoffe selber diesem die Entwicklung vorschreibe.

IV. Daß Gott den Menschen sich selbst überlassen hat, das entzieht denselben nicht der Vorsehung, sondern zeigt nur an, daß seine Willenskraft von sich aus nicht auf eine einzelne bestimmte Gattung von Wirkungen notwendig gerichtet ist; wie das bei den Dingen der Natur stattfindet, welche nur immer dasselbe wirken, wie der Stein z. B. sich selbst überlassen, immer fällt und die Pflanze nur eine bestimmte Art Blüten und Früchte hat; und die zudem den Grund für diese einzelne Wirkung nicht in sich haben, also nicht sich selber zum Zwecke hin richten, sondern immer von außen her dahin gerichtet werden. Die mit freiem Willen ausgestatteten Wesen haben in sich den Grund ihres Wirkens und richten somit sich selber zum Zwecke hin, sie beraten sich und wählen aus.

Aber dieser Akt des freien Willens selber hat in Gott seine Ursache und somit ist es erforderlich, daß alles, was aus freiem Willen geschieht, der göttlichen Vorsehung unterliege. Denn die Vorsehung, die vom Menschen ausgeht, ist enthalten in jener, welche von Gott ausgeht wie eine besondere, beschränkte Ursache unter der allgemeinen; und hat somit alle Kraft und jegliche Zweckbestimmung in jedem einzelnen Falle aus dieser. Gegenüber den Gerechten übt dann noch Gott in ausgezeichneterer Weise seine Vorsehung aus, insoweit Er von ihnen fernhält, was ihr ewiges Heil hindern könnte; denn „denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten“. (Röm. 8.)

Aus dem Grunde allein aber, daß Er die Gottlosen nicht zurückzieht vom Übel der Schuld, wird von Gott gesagt, Er lasse sie gehen; nicht als ob sie ganz und gar von seiner Vorsehung ausgeschlossen wären, sie würden in diesem Falle zu nichts werden. Und dieser Grund scheint Cicero bewogen zu haben, die menschlichen Dinge, behufs deren wir beratschlagen und wählen, von der Vorsehung Gottes auszuschließen.

V. Die vernünftige Kreatur unterliegt in einer besonderen Weise der göttlichen Vorsehung; so nämlich, daß ihr etwas als Schuld oder Verdienst angerechnet und danach Strafe oder Lohn bemessen wird. Und nach dieser Seite hin schließt der Apostel die Dämonen von der Fürsorge Gottes aus; nicht weil sich letztere auf sie gar nicht erstreckte, wie Rabbi Moses meinte.

Dritter Artikel.

Das Verhältniß der göttlichen Vorsehung zu den verschiedenen Seinskreisen.

a) Gottes Vorsehung scheint nicht unmittelbar jegliches Ding zu berücksichtigen. Denn:

I. Alle Würde und Erhabenheit muß Gott zugeschrieben werden. Zur Würde eines Königs gehört es aber, daß er Diener habe, vermitteltst deren er für die Untergebenen sorgt. Also sorgt Gott um so mehr vor vermitteltst anderer Wesen.

II. Der Vorsehung gehört es zu, die Dinge zweckmäßig zu ordnen. Nun ist es aber jeglicher Ursache eigen, ihr Gewirktes zu der ihm eigenen Vollendung als zu seinem Zwecke und zu seinem Guten zu führen. Also jegliche wirkende Ursache ist in ihrem Bereiche Ursache für die Wirkung der göttlichen Vorsehung. Sagen also, daß Gott für alles unmittelbar, d. h. ohne Mittelursachen vorsorgt, heißt ebensoviel wie alle anderen Ursachen als Ursachen vernichten.

III. Augustin sagt: „Es ist besser, manches nicht zu wissen, als es zu wissen,“ nämlich das Niedrige; und ebenso spricht Aristoteles (12 Metaph.). Alles „Bessere“ ist aber Gott zuzuschreiben. Gott also trägt für Niedriges und Geringfügiges nicht unmittelbar Sorge.

Auf der anderen Seite heißt es bei Job (34, 13.): „Welchen anderen hat denn Gott über die Welt gesetzt? Und wen hat Er beauftragt, daß er den Erdbreis regiere, den Er gemacht.“ Dazu bemerkt Gregor der Große: „Durch Sich selber regiert Er die Welt, die Er selber gegründet.“ (24. moral. c. 26.)

b) Ich antworte; zwei Momente müssen in der Vorsehung unterschieden werden: 1. Der maßgebende Grund für die Zweckordnung in den der Vorsehung unterliegenden Dingen; und 2. die Ausführung dieser Zweckordnung.

Soweit das erste Moment in Betracht kommt, hat Gott für alles Einzelne eine unmittelbare Vorsehung. Denn Er besitzt in seiner Vernunft den Seinsgrund für alle Dinge, auch für die kleinsten; und nach diesem Seinsgrunde als seinem Muster ist gebildet das Sein eines jeden Dinges, welches dasselbe in sich besitzt. Und was immer für Ursachen Gott für einzelne Wirkungen bestimmt hat, denen hat Er auch die Kraft gegeben, um diese Wirkungen hervorzubringen. Also mußte Gott die Ordnung dieser einzelnen Wirkungen zum Zwecke hin in seiner Vernunft haben, damit Er einer jeden die entsprechende nächste Ursache vorsehe.

Soweit es auf das zweite Moment ankommt, so bestehen Mittelursachen. Denn Gott regiert in der Ausführung seiner Ordnung die niedrigen Seinskreise durch die höheren und die niedrigeren im selben Seinskreise durch die höheren im nämlichen Seinskreise. Das geschieht aber nicht, weil seine Kraft nicht genügt, sondern wegen seiner überfließenden Güte; weil Er die Würde und die Ehre, etwas zu verursachen, den Kreaturen ebenfalls mittheilen will.

Und demgemäß wird die Meinung Platos ausgeschlossen, der eine dreifache Art Vorsehung annimmt: (Gregor Nyss. 8. de provid. cap. 3.)

Die erste Vorſehung wäre die des höchſten Gottes, der in erſter Linie und hauptſächlich ſeine Vorſehung erſtreckt über die geiſtigen Weſen und ſomit über die ganze Welt rückſichtlich der „Arten“, Gattungen und allgemeinen Urſachen. Die zweite Vorſehung iſt jene, welche ſich auf das einzelne Vergängliche erſtreckt, auf das, was da entſteht und vergeht; und dieſe legt er den Göttern bei, welche den Himmel und die Sterne umwandeln; d. h. den getrennten für ſich beſtehenden Subſtanzen, welche den Himmelskörpern durch ihren Anſtoß die Kreisbewegung geben. Die dritte Vorſehung iſt jene, welche die menſchlichen Dinge berückſichtigt; und dieſe ſchreibt er den *δαίμονες* zu, welche nach den Platonikern in der Mitte ſtehen zwiſchen uns und den Göttern, wie Auguſtin ſagt (9. de civ. Dei cap. 1. et 2. und 8. cap. 14.).

I. Daß der König Diener hat, welche ſeinen Willen ausführen, dieſes gehört zu ſeiner Würde. Daß er aber nicht im einzelnen das Verſtändnis von dem hat, was dieſelben thun ſollen; wie er z. B. nicht die Rechenkennntnis oder die Kriegswiſſenſchaft verſteht, zumal wenn er ein Kind iſt; das hat in ſeiner Ohnmacht den Grund. Denn jedes Wiſſen, welches ſich auf eine Thätigkeit erſtreckt, iſt um ſo vollkommener, als es tiefer in die Einzelheiten bringt, inmitten deren die Thätigkeit ſich vollzieht.

II. Die Mittelurſachen werden nicht unnütz durch die göttliche Vorſehung, ſondern führen dieſelben vielmehr aus.

III. Für uns iſt es beſſer, das Niedrige nicht zu betrachten, inſoweit wir dadurch gehindert werden in der Kennntnis des Beſſeren und Höheren; und inſoweit die Kennntnis der Übel zuweilen den Sinn verkehrt. Das hat aber nicht ſtatt in Gott, der alles in einem Blicke ſieht und deſſen Wille zum Böſen nicht hinneigen kann.

Vierter Artikel.

Die Vorſehung Gottes und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit in den Dingen.

a) Es ſcheint, daß die göttliche Vorſehung allem, was geſchieht, Notwendigkeit aufträgt. Denn:

I. Jede Wirkung, deren Urſache bereits beſteht oder ſchon vorher war und aus welcher ſie mit Notwendigkeit folgt, iſt ſelber eine innerlich notwendige. Die Vorſehung Gottes aber beſteht von Ewigkeit und ihr folgt notwendig ihre Wirkung; was Gott nämlich vorgeſehen, das muß geſchehen. Alſo ſind alle Dinge notwendig.

II. Wer vorſorgt, der thut es ſo, daß ſein Werk ſo feſt als möglich ſei, damit er nicht vergeblich vorſorge. Gott aber iſt im höchſten Grade mächtig. Alſo teilt Er den von Ihm vorgeſehenen Dingen die Feſtigkeit des Notwendigen zu, daß ſie gar nicht anders ſein können.

III. Boëtius ſagt (de conſol. 4. proſ. 6.): „Das Schickſal geht aus von den unbeweglichen Principien der Vorſehung und fügt das Glück und die Thätigkeiten der Menſchen in unlösbarem Bande der Urſachen zuſammen.“ Daraus folgt, daß von der Vorſehung Notwendigkeit in die Dinge fließt.

Auf der anderen Seite ſagt Dionyſius (4. de div. nom.): „Daß die Natur verdirbt oder vergeht, das iſt keine Wirkung der göttlichen Vorſehung.“ Das iſt aber manchen Dingen von Natur aus eigen, daß ſie ſein

und nicht sein können. Also prägt die göttliche Vorsehung den Dingen keine Notwendigkeit für das Sein auf, indem sie etwa die Kontingenz dessen, was der eigenen Natur nach sein oder auch nicht sein kann, ausschließt.

b) Ich antworte, daß die göttliche Vorsehung wohl manchen Dingen Notwendigkeit im Sein aufprägt; nicht aber allen.

Der Vorsehung nämlich ist es eigen, die Dinge zum Zwecke hinzuordnen. Nach der göttlichen Güte nun, welche den Hauptzweck der Dinge bildet und zwar jenen Zweck, der außerhalb der Dinge dem Wesen nach getrennt für sich existiert, ist die Vollendung des All der Zweck aller Dinge, sowie derselbe in den Dingen selber ihrer eigenen Natur gemäß vorgezeichnet ist. Diese Vollendung des All aber würde nicht statthaben, wenn nicht alle Seinstufen in der Welt vertreten wären. Somit gehört es mit zur göttlichen Vorsehung, alle Seinstufen hervorzubringen. Und deshalb hat Er manchen Wirkungen solche Ursachen bereitet, aus denen sie mit Notwendigkeit folgen; manchen aber solche, aus denen sie, immer mit Rücksicht auf diese nächsten Ursachen, folgen können, jedoch auch nicht folgen können.

c) I. Eine Wirkung der göttlichen Vorsehung ist es nicht nur, daß überhaupt und wie auch immer etwas besteht; sondern auch, daß es mit Notwendigkeit oder nicht mit Notwendigkeit besteht. Und deshalb geschieht dieses notwendig und unfehlbar, was die göttliche Vorsehung so bei sich bestimmt hat, daß es notwendig und unfehlbar geschehe; — und Anderes geschieht in der Weise, daß es seiner eigenen Natur nach auch nicht sein kann, nämlich das, was die göttliche Vorsehung in dieser Weise vorgesehen.

II. Die Vorsehung Gottes und ihre Ordnung ist unverrückbar; weil alles demgemäß geschieht, wie es da seinen Grund als von Ihm vorgesehen hat.

III. Das will auch Boëtius sagen; nicht daß die Wirkungen in sich notwendig seien. Dabei ist zu erinnern, daß „notwendig“ und „kontingent“, also sowohl das, was aus sich heraus nicht anders sein kann, also auch das, was aus sich heraus anders sein kann, aus der Natur des Seins an und für sich folgen. Und somit ist es Sache der Vorsehung Gottes, welche sich auf die Natur des Seins an und für sich richtet, also alles Sein als solches ordnet, vorzusehen, daß die einen Wirkungen mit Notwendigkeit folgen, die anderen solche Ursachen haben, aus denen sie auch nicht folgen können. Das ist nicht Sache der Vorsehung von seiten der besonderen und beschränkten Ursachen, die ja schon unter das allgemeine Gesetz fallen und gemäß demselben geordnet sind, so daß kraft der ersten Ursache und nicht kraft dieser nächsten beschränkten Ursachen die Wirkung mit Freiheit oder Notwendigkeit folgt.

Dreißundzwanzigstes Kapitel.

Die Vorherbestimmung von Seiten Gottes.

Überleitung.

„O Erhabenheit der Reichthümer der Weisheit und der Wissenschaft Gottes! Wie unerforschlich sind seine Rathschlüsse und unergründlich seine Wege!“ (Röm. 11.)

Der heilige Thomas fährt dazu, daß die Vernunft wohl mit Klarheit und Bestimmtheit erfasse, wo das Geheimnis der Gnadenwahl oder Vorherbestimmung beginne und was es eigentlich umfasse; aber damit zeigt er auch mit ebenso großer Klarheit wie Bestimmtheit, daß hier ein unaussprechliches und unfassbares Geheimnis vorliegt, welches nicht Dunkel und Finsternis dem Auge der Vernunft entgegenwirft, sondern unermessliche Lichtfälle; nicht abschließt das Erkennen, sondern zum unversteglichen Vorn der Kenntnis hinleuchtet; nicht Worte der Verzweiflung auf die Lippen legt, sondern Worte höchster Bewunderung: „O Höhe der Reichthümer der Weisheit und der Wissenschaft Gottes!“

Davon daß der Herr den einen mit Gnaden überschüttet, den anderen seinen Bosheiten überläßt; daß Er den einen im Mutterleibe reinigt, den anderen nicht; daß Er den Petrus rettet und den Judas nicht; — davon ist es nicht möglich für uns, aus den Geschöpfen heraus oder von der Offenbarung her einen Grund anzugeben. Das hieße ebensoviel als die in Ihm selbst bestehende Ordnung der Weisheit und des Willens Gottes schauen. Es besteht für diese Scheidung der Geister ein Grund, aber er ist uns unzugänglich: „Es bewegt dich,“ sagt Augustin (sermo 11. de verbis Apost.), „daß jener zu Grunde geht und dieser nicht? Du willst mit mir untersuchen? Staune vielmehr und rufe mit mir aus: O Höhe der Reichthümer! Zittern wir beide; beide zusammen wandeln wir in Angst und Furcht, damit wir nicht in Irrtum fallen und zu Grunde gehen. Niemand suche bei mir den Grund des Verborgenen. Jener, der Apostel, nennt dies unerforschbar; und du kommst, um danach zu forschen? Jener nennt es unergründlich; und du willst von mir den Grund davon wissen? Bist du gekommen, um Unerforschbares zu erforschen, glaube mir; du bist dann schon zu Grunde gegangen. Unerforschliches erforschen wollen ist dasselbe wie Unausprechliches aussprechen, Unsichtbares sehen wollen.“

Es geht nicht an, sagen zu wollen, Gott hat bei diesem vorausgesehen, was er vorkommenden Falls gethan oder entschieden hätte; und das sei der Grund, weshalb Gott den einen verwerfe, den anderen erwähle. Dies eben ist das Geheimnis; hier eben giebt es keinen Grund; hier ist das Unerforschliche. Es heißt hier: „Zwei werden auf dem Acker sein; der eine wird gerettet, der andere zurückgelassen werden. Zwei werden mahlen in der Mühle; der eine wird gerettet, der andere zurückgelassen werden.“ Einen Grund von diesem Unterschiede zu erforschen, steht uns nicht zu; dies ist für uns schlechthin und nothwendigerweise unergründlich. Da gilt nur die

Nahung des Herrn: „Wachet und betet; denn ihr wißt nicht, zu welcher Stunde der Herr kommt.“

Thomas hat den Sitz alles Geheimnisses im Bereiche des Geschöpflichen mit aller Schärfe nachgewiesen; und er wird in dem vorliegenden Kapitel in anderer Form, mit besonderer Rücksicht auf die vernünftigen Wesen seinen Nachweis wiederholen.

„Gott bestimmt zuerst die Wirkung und Er bestimmt dann die Art und Weise, wie sie eintreten soll, ob frei oder notwendig.“ Das will heißen mit anderen Worten: Gott sieht in seinem bestimmenden Willen zuerst den einzelnen Akt, das einzelne Wirkliche; und darin sieht Er erst die Art und Weise, wie er ins Dasein treten soll. Nicht aus den allgemeinen Gründen schließt Er auf das Einzelne; nicht aus den Vermögen auf das Wirkliche; das ist unsere Art zu erkennen. Gott erkennt im Einzelnen, Wirklichen — ist Er doch seinem Wesen nach Wirklichkeit und zwar einzelne Wirklichkeit; wir aber sind unserem Wesen nach Vermögen — Gott also sieht im Einzelnen, Wirklichen das entsprechende geschöpfliche Vermögen, Er sieht da die allgemeinen Gründe.

„Er bestimmt, in welcher Weise, ob frei oder notwendig, die Wirkung eintreten soll; und danach paßt Er dieser Wirkung Ursachen an, aus denen sie entweder so folgt, daß sie nicht anders folgen kann (wie aus dem Apfelbaum nur Äpfel folgen können); oder so, daß sie auch anders sein kann.“ Nun ist unsere Kenntnis allein von den Gründen oder Ursachen abhängig. Soweit uns die Gründe oder Ursachen geleiten, soweit wissen wir etwas. Welche geschöpfliche Ursachen aber hat der freie Akt? Wie kann derselbe von der Kreatur aus erkannt werden?

Seine geschöpfliche Ursache ist so beschaffen, daß er aus derselben hervorgehen kann oder nicht. Und eben darum, weil er aus keiner der geschöpflichen Ursachen notwendig hervorgeht, ist er frei. Kann er also von uns in und kraft einer solchen Ursache erkannt werden? Kann die geschöpfliche Ursache für Gott so durchgesehen werden, daß er darin den freien Akt notwendig und unfehlbar sieht, wie dies für ein zuverlässiges Wissen erforderlich ist?

Durchaus nein! Der Natur des freien Vermögens als der Ursache des freien Aktes entspricht es eben, daß, wenn auch die ganze Natur auf dasselbe einwirkt, noch immer es so bleibt, daß der freie Akt aus ihm folgen kann oder auch nicht folgen kann. Und Gott selber hat zudem eine solche Ursache dem freien Akte angepaßt, damit derselbe mit Rücksicht auf diese sein oder auch nicht sein, d. h. frei sein konnte; daß er, der Akt also, in keiner Weise in dieser Ursache, im freien Vermögen, enthalten ist. Gott würde sich selbst verleugnen; Er würde sein eigenes Werk verleugnen, wenn Er in und kraft dieser geschöpflichen Ursache, des freien Willensvermögens nämlich, den freien Akt mit unfehlbarer Gewißheit sähe. Er will eben, daß der betreffende Akt frei sei; Er will Ihn als einen freien sehen. Frei aber in Wirklichkeit ist derselbe nur mit Rücksicht auf die nächste Ursache, weil er aus ihr folgen kann und auch nicht folgen kann. Also steht Gott den freien Akt nur dann als einen freien, wenn Er sieht, daß er in seiner nächsten Ursache, dem freien Willensvermögen, nicht mit Zuverlässigkeit enthalten ist. Gott also kann nur in seiner eigenen innersten, von nichts Außerlichem beschränkten und allem Außerlichen unzugänglichen Willensbestimmung den freien Akt sehen.

Diese Willensbestimmung ist für alle Kreaturen unzugänglich. Denn

die Kreatur als solche erkennt nur vermittelt der geschöpflichen, also vermittelt allgemeiner Gründe. Der höchste dieser geschöpflichen Gründe ist das freie Willensvermögen; denn es ist erhaben über alle anderen Vermögen, dem Einwirken keiner anderen Kreatur mit Notwendigkeit unterliegend. Wie aber enthält das freie Willensvermögen den freien Akt? Wie die allgemeinste Ursache. Es enthält so den freien Akt, daß dieser mit Rücksicht auf daselbe sein oder auch nicht sein kann; es ist also in vollster Unfähigkeit dafür, den freien Akt als einen Gegenstand zuverlässigen Wissens vorzustellen.

Hier zeigt die ganze Natur auf den Sitz des Geheimnisses. Sie erklärt sich unfähig, weiter vorzubringen. Die Vernunft thut mit aller Kraft dar, daß ihr natürliches und ihr übernatürliches Licht hier auf Erden nicht weiter reicht; und daß sich ihre ganze Wissens- und Glaubenskraft darin zusammensetzt, die Unzugänglichkeit des inneren Wesens Gottes unserem Geiste vorzustellen.

In Gottes Hände allein sind wir gelegt nach allen Seiten hin. Er bestimmt souverän und ist in erster Linie die Ursache für unsere freie Thätigkeit. „Unsere freien Akte,“ sagte im vorigen Kapitel Thomas, „werden auf Ihn als auf die erste Ursache zurückgeführt.“

Ist dies die Ursache, daß, wie Augustin eben sagte, wir zittern und beben sollen? Nein und tausendmal nein! Vor der ewigen Güte und Liebe brauchen wir nicht zu beben. Sie hat Macht genug, um die Bestimmungen ihrer Güte und Liebe auszuführen. Vielmehr muß diese ganze Frage der geheimnisvollen Gnadenwahl nach der Seite hin geführt werden, daß wir von frischem Vertrauen und von neuer Zuversicht in die allmächtige Gnade Gottes erfüllt seien. Freude und Jubel muß der Gedanke in uns verbreiten, daß unsere Geschiede in Gottes Vaterhand liegen. „Apud Dominum sortis meae.“ Furcht und Zittern darf uns nur erfüllen vor uns selber. Wir sind schwach und ohnmächtig. Heute voll Eifer im Dienste Gottes, sind wir morgen lau und träge. Es giebt nur ein praktisches Mittel, um der Furcht und dem Zittern vor uns selber zu entfliehen, jenes Mittel, welches der Herr dem Jünglinge im Evangelium gab. „Halte die Gebote.“

Unnütz ist es für uns, darüber nachzudenken: Sind wir erwählt von Gott oder nicht. Nicht darüber werden wir gerichtet werden von Gott, daß wir vorherbestimmt waren oder nicht; nein; darüber, ob wir die Gebote Gottes gehalten haben: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote.“

„Gott fürchte und halte seine Gebote; das ist das Leben eines jeden Menschen;“ so schließt der Prediger seine praktische Lebensweisheit; „und alles, was geschieht, wird Gott vor sein Gericht ziehen, mag es gut, mag es schlecht sein und Er wird berichtigen allen Irrtum.“

Wandeln wir nur nach denjenigen Ursachen, die Gott in den Geschöpfen und in der Offenbarung uns als Richtschnur unserer Erkenntnis und unseres Handelns vorgelegt! Wandeln wir nach ihnen, soweit auch immer sie uns führen! Sie kommen ja von Gott und entsprechen sowohl der Verherrlichung und der Ehre seiner Güte als auch unserem Nutzen, wie Thomas oben schon bemerkte. Was über diese Ursachen hinaus ist, das Innere der Weisheit und des Willens Gottes, das bewege uns stets, nachdem wir alles gethan, was die Geschöpfe Gottes und seine Offenbarung uns vorgestellt, und nachdem sie darauf verzichtet, uns weiter führen zu können, dem Beispiele des heiligen Augustin gemäß in den Ausruf des Apostolischen Stauens einzustimmen: „O Erhabenheit der Reichthümer der Wissenschaft Gottes!“ Von da oben aus werden wir über unsere

Begriffe und über unser Denken hinaus, jenen Weg geführt werden, der in sich unergründlich, all seinen Grund und seine Richtung in den „unerforschlichen“ Ratschlüssen Gottes hat.

Erster Artikel.

Bezüglich der Menschen besteht eine Vorherbestimmung in Gott.

a) Die Menschen scheinen von Gott nicht vorherbestimmt zu werden. Denn:

I. Damascenus (2. de orth. fide c. 30.) sagt: „Man muß wissen, daß Gott alles vorher weiß, nicht aber alles vorher bestimmt. Was nämlich in uns ist, das weiß Er wohl vorher; aber Er bestimmt es nicht vorher.“ Verdienste und Mißverdienste nun haben wir, inwiefern wir Herren unserer Handlungen sind. Was also an Verdienst oder Mißverdienst in uns ist, das wird nicht von Gott vorherbestimmt. Und so verschwindet die Vorherbestimmung der Menschen.

II. Alle Kreaturen werden von Gott zweckdienlich bestimmt und geordnet. Von den anderen Kreaturen wird aber nicht behauptet, daß bezüglich ihrer Gott eine Vorherbestimmung habe. Also findet dies auch nicht bei den Menschen statt.

III. Die Engel sind ebensogut für die Seligkeit fähig wie die Menschen. Den Engeln aber kommt es nicht zu, vorherbestimmt zu werden; denn in ihnen war niemals Elend; und Augustin (de praed. Sanctor. c. 17.) nennt die Vorherbestimmung den „Vorsatz, sich zu erbarmen“. Also werden auch die Menschen nicht vorherbestimmt.

IV. Die Wohlthaten, welche den Menschen durch den heiligen Geist von Gott übertragen werden, sind den Menschen geoffenbart worden; wie der Apostel sagt (1. Kor. 2, 12.): „Wir aber haben nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist; damit wir wissen, welche Wohlthaten uns geworden sind.“ Die Vorherbestimmung aber ist eine Wohlthat. Also müßte sie den Vorherbestimmten bekannt sein, was offenbar nicht der Fall ist.

Auf der anderen Seite spricht der Apostel (Röm. 8, 30.): „Die Er vorherbestimmt hat, hat Er auch berufen.“

b) Ich antworte, daß es Gott wohl zukommt, die Menschen vorherzubestimmen. Alles nämlich ist der göttlichen Vorsehung unterworfen. Der Vorsehung aber entspricht es, die Dinge gemäß dem Zwecke zu ordnen und zum Zwecke hin zu richten. Dieser Zweck nun, auf den hin die geschaffenen Dinge gerichtet werden, ist ein doppelter: Der eine überragt die Verhältnisse und die Kräfte aller geschaffenen Kreatur; — und dieser Zweck ist das ewige Leben, welches in der Anschauung Gottes besteht; daselbe ist über der Natur jeglichen geschaffenen Wesens. Der andere Zweck entspricht den Verhältnissen der Kreatur und ihn kann die Kreatur mit ihren natürlichen Kräften erreichen.

Zu jenem Zwecke aber hin, welchen etwas mit seiner eigenen Kraft nicht erreichen kann, muß es von einem Anderen hinübergetragen werden; wie der Pfeil zu seinem Ziele vom Schützen hingefandt wird. Deshalb wird die vernünftigste Kreatur im eigentlichen Sinne des Wortes zum ewigen Leben, dessen sie fähig ist, geführt von Gott und gleichsam von Ihm hinüber-

getragen. Der leitende und maßgebende Grund für dieses Hinübertragen oder Hinüberfenden existiert nun von Ewigkeit in Gott, sowie ja auch in Ihm von vornherein existiert der maßgebende ordnende Grund dafür, daß das All überhaupt seinen Zweck erreiche; den wir oben als Vorsehung bezeichnet haben. Der Grund aber, der im Geiste des Wirkenden für irgend welche Wirkung existiert, ist gewissermaßen ein Vorherbestehen dieser Wirkung im Wirklenden.

Und demgemäß wird „Vorherbestimmung“ genannt: Der maßgebende Grund in Gott dafür, daß die vernünftige Kreatur zum Ziele des ewigen Leben hinübergelenkt werde; denn Bestimmen ist Lenken. Und so ist es klar, daß soweit es den Gegenstand betrifft, die Vorherbestimmung ein Teil der Vorsehung ist.

I. Damascenus nennt hier Vorherbestimmung jenen Teil der Vorsehung, der den Dingen Notwendigkeit ausprägt; wie z. B. die Dinge der Natur, welche nur zu einer einzigen beschränkten Wirkung befähigt sind; wie der Vogel zum Fliegen, der Stein zum Fallen. Dies ist klar aus dem, was unmittelbar folgt: „Denn Gott will nicht die Bosheit und zwingt nicht zur Tugend.“ Die Vorherbestimmung, von welcher hier die Rede ist, schließt Damascenus nicht aus.

II. Die vernunftlosen Kreaturen sind jenes Zweckes nicht fähig, welcher die Kräfte der Natur übersteigt. Von ihnen gilt es also nicht im eigentlichen Sinne, daß sie „vorherbestimmt“ werden; und nur mißbräuchlich würde dies von selbigen behauptet.

III. Vorherbestimmt werden kommt den Engeln ebensogut zu wie den Menschen; wenn sie auch nie elend waren. Denn eine Bewegung erhält nicht ihren speciellen Namen von jenem Punkte, von dem sie ausgeht, sondern von jenem, auf den sie zugeht. Nichts ändert es für die Bezeichnung der Bewegung des „Weißwerdens“ nämlich, ob das, was weiß wird, zuerst schwarz war oder gelb; — und so macht es nichts für die Bezeichnung: „Vorherbestimmt sein,“ ob der Betreffende vom Elende aus vorherbestimmt ist oder nicht. Es könnte nur noch bemerkt werden, daß schlechthin jede Übertragung einer Wohlthat über das, was geschuldet ist, hinaus in der Warmherzigkeit ihre Quelle hat.

IV. Es ist nicht zufömmlich, daß die Vorherbestimmung allen geoffenbart wird; sonst würden jene, die nicht vorausbestimmt sind, verzweifeln und die anderen, allzu sicher gemacht, in Nachlässigkeit und Trägheit fallen. Einzelnen aber kann wohl infolge eines besonderen Vorrechtes eine solche Offenbarung geschehen.

Zweiter Artikel.

Die Vorherbestimmung prägt nichts Positives in die Vorherbestimmten ein.

a) Das Gegenteil scheint der Wahrheit mehr zu entsprechen. Denn:

I. Jedem Wirken entspricht ein Empfangen, also demgemäß auch eine Veränderung in dem Gegenstande des Einwirkens. Ist also die Vorherbestimmung als lebendig wirkend in Gott; so muß ihr im Vorherbestimmten etwas entsprechen.

II. Origenes sagt (super Rom. I. qui praedestinatus est): „Vorher-

bestimmen wird gesagt rücksichtlich dessen, was nicht ist; bestimmen rücksichtlich dessen, was ist.“ Und Augustin schreibt (de praed. Sanctor.): „Was ist anders die Vorherbestimmung wie die Bestimmung dessen, was einmal existiert.“ Die Vorherbestimmung also hat immer zum Gegenstande etwas Existierendes und somit prägt sie etwas Positives dem Vorherbestimmten ein.

III. Die Vorbereitung ist etwas in dem, was vorbereitet wird. Die Vorherbestimmung wird aber von Augustin (2. de praed. Sanctor. cap. 14.) genannt: „Die Vorbereitung der Wohlthaten Gottes.“

IV. Etwas Zeitliches wird nicht in die Begriffsbestimmung von etwas Ewigem gesetzt. Die Gnade aber, etwas Zeitliches, wird in die Definition der Vorbestimmung gesetzt; denn es wird gesagt, letztere sei die Vorbereitung der Gnaden hier auf Erden und der Herrlichkeit da oben. Also die Vorherbestimmung ist nichts Ewiges; und somit ist sie nicht in Gott, sondern in den Vorherbestimmten. Denn was in Gott ist, das ist ewig.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c.): „Die Vorherbestimmung ist das Vorherwissen der Wohlthaten Gottes.“ Das Vorherwissen aber ist nicht im Vorhergewußten, sondern im Vorherwissenden. Also auch die Vorherbestimmung ist nicht in den Vorherbestimmten, sondern im Vorherbestimmenden.

b) Ich antworte, daß die Vorherbestimmung ein Teil der Vorsehung ist. Die Vorsehung aber ist, wie oben (Kap. 22, Art. 1) gezeigt worden, im Vorsehenden; nicht in dem, wofür Vorsorge getroffen wird. Also ist die Vorherbestimmung auch nur im Vorherbestimmenden und nicht im Vorherbestimmten.

Die Ausführung aber der Vorsehung, die Leitung also oder Regierung, ist in dem, was regiert wird, wie im Empfangenden und Leidenden, und in dem, der da regiert, wie im Wirkenden und Bestimmenden. Und demgemäß ist auch die Ausführung der Vorherbestimmung, d. h. der Ordnung, welche im Geiste des Vorherbestimmenden besteht, wie im Empfangenden und zu Regelndem in dem Vorherbestimmten, wie im Wirkenden und Regelnden in Gott. Die Ausführung der Vorherbestimmung aber ist die „Berufung“ und die „Verherrlichung“; wie Paulus fortfährt: „Die Er aber berufen, die hat Er auch verherrlicht.“

I. Die Thätigkeiten, deren Schlupunkt der äußere Stoff ist, wie Wärmern, Schneiden, Sägen, bringen in ihrem Begriffe ein Leiden und Bestimmwerden des Stoffes mit sich; nicht aber jene Thätigkeiten, welche im thätigen Vermögen selbst sich durchaus vollenden, wie Erkennen, Wollen. Und zu diesen Thätigkeiten gehört die Vorherbestimmung. Deshalb prägt sie nicht den Vorherbestimmten ein; sondern die Ausführung thut dies. Diese prägt in die äußeren Dinge, in welche sie übergeht, eine Wirkung ein.

II. Etwas „Bestimmen“ kann genommen werden für das wirkliche Hinlenken eines Dinges zu seinem Ziele; — und nach dieser Seite hin ist die Bestimmung in dem, was existiert. „Etwas Bestimmen“ kann ferner genommen werden als Auffassung, gemäß welcher wir in uns bestimmen, was dem Geiste fest innewohnt. In dieser Weise heißt es 2. Makkab. 6, 20.: „Cleazarus hatte in seinem Herzen bestimmt, nichts Unerlaubtes zuzulassen aus Liebe zum Leben.“ Und so kann „Bestimmen“ auch das betreffen, was nicht ist. Und doch kann, wie auch immer das „Bestimmen“ genommen wird, die „Vorherbestimmung“ das betreffen, was nicht ist; und zwar auf Grund ihres Vorhergehens.

III. Zweifach ist eine Vorbereitung: 1. Die des Leidenden und

Bestimmbaren, damit es leide und die Bestimmung aufnehme — und diese ist im Vorbereiteten; 2. die des Wirkenden, daß er einwirkt — und diese ist im Vorbereitenden. Zu der letzten Art gehört die Vorherbestimmung, der gemäß eine wirkende Ursache sich gleichsam vorbereitet zum Wirken und vorher aufsaßt, was und wie sie wirken soll. So hat von Ewigkeit her Gott durch die Vorherbestimmung „vorbereitet“ das Los der Seligen.

IV. Die Gnade ist nicht in der Definition der Vorherbestimmung, als ob sie zu deren Wesen gehörte; sondern insofern die Vorherbestimmung eine Beziehung mit sich bringt zur Gnade, wie die Ursache zur Wirkung Beziehung hat und das Wirken zum Gegenstande. Die Vorherbestimmung ist also nichts Zeitliches.

Dritter Artikel.

Gott verwirft manche.

a) Es scheint, daß Gott keinen Menschen verwirft. Denn:

I. Niemand verwirft, was er liebt. Gott aber liebt alle Menschen. Denn so steht geschrieben (Sap. 11, 25.): „Du liebst alles, was Sein hat, nichts hassest Du von dem, was Du geschaffen hast.“ Also verwirft Gott niemanden.

II. Wenn Gott irgend jemanden verwürfe, so würde sich die Verwerfung zu den Verworfenen verhalten wie die Vorherbestimmung zu den Vorherbestimmten. Die letztere aber ist die Ursache für das Heil der Seligen. Also würde die Verwerfung die Ursache sein für das Verderben der Verworfenen. Das aber ist falsch. Denn der Prophet sagt (Osee, 13, 9.): „Dein Verderben ist aus dir, Israel; von mir allein kann dir Hilfe kommen.“

III. Niemanden darf angerechnet werden, was er nicht vermeiden kann. Wenn aber Gott jemanden verwirft, so kann dieser sein Verderben nicht vermeiden; wie Ecclus. 7, 14. es heißt: „Betrachte die Werke Gottes, daß niemand denjenigen bessern kann, den jener verlassen hat.“ Also ist es den Menschen nicht anzurechnen, daß sie untergehen. Das ist aber durchaus falsch. Also verwirft Gott niemanden.

Auf der anderen Seite heißt es im Propheten (Malach. 1, 2.): „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt.“

b) Ich antworte, daß Gott manche verwirft. Denn die Vorherbestimmung ist ein Teil der Vorsehung. Der Vorsehung aber geziemt es, einen Mangel in jenen Dingen zu erlauben, welche ihr unterliegen. Da nun durch die göttliche Vorsehung die Menschen zum ewigen Leben hingeeordnet werden, so entspricht es ihr auch, zu erlauben, daß manche der Erreichung dieses Endzweckes ermangeln; — und das wird genannt: Verwerfen.

So also erscheint, wie die Vorherbestimmung ein Teil der göttlichen Vorsehung ist rücksichtlich derer, die das ewige Leben erreichen; die Verwerfung ein Teil der Vorsehung rücksichtlich derer, welche zu Grunde gehen. Demnach bezeichnet „Verwerfung“ nicht bloß einen Akt des Vorherwissens; sondern sie fügt gemäß der Auffassung noch etwas hinzu. Sowie nämlich das Vorherbestimmen den Willen einschließt, Gnade und Herrlichkeit zuzuteilen, so ist in dem Verwerfen eingeschlossen der Wille zu erlauben, daß jemand in das Übel der Schuld fällt und die ewige Strafe dafür über ihn zu verhängen.

I. Gott liebt alle Menschen und auch alle Kreaturen, insofern Er

ihnen etwas Gutes will. Er will aber nicht ein und dasselbe Gute allen Kreaturen. Soweit Er also manchen dieses Gut, was da heißt „ewiges Leben“, nicht will, soweit wird von Ihm ausgesagt, Er hasse oder verwerfe.

II. Die Vorherbestimmung verhält sich anders im Verursachen wie die Verwerfung. Denn die Vorherbestimmung ist die Ursache sowohl dessen, was für die Zukunft von den Vorherbestimmten aus erwartet wird, nämlich der Herrlichkeit; wie auch dessen, was in diesem Leben dargereicht wird, nämlich der Gnade. Die Verwerfung aber ist nicht die Ursache dessen, was in der Gegenwart, in diesem Leben begangen wird, nämlich der Sünde; sondern ist die Ursache, daß Gott jemanden verläßt. Und dann ist die Verwerfung Ursache dessen, was im zukünftigen Leben vergolten wird, nämlich der ewigen Strafe. Die Schuld kommt allein vom freien Willen dessen, der sündigt und von der Gnade verlassen wird. Und nach dieser Seite hin bewahrheitet sich, was der Prophet sagt: „Dein Verderben“ ic.

III. Die Verwerfung von seiten Gottes nimmt nichts von dem Vermögen des Verworfenen fort. Wenn also gesagt wird, der Verworfenene könne nicht die Gnade erlangen, so ist das nicht von einer unbedingten Unmöglichkeit zu verstehen, sondern von einer bedingungsweisen, wie das in Kap. 19, Art. 3. auseinandergesetzt worden, der gemäß es notwendig ist, daß der Vorherbestimmte gerettet werde unter der Bedingung, daß er seine Freiheit bewahre und ausübe. Obgleich somit jemand, der von Gott verworfen wird, nicht Gnade erlangen kann; daß er aber in diese oder jene Sünde fällt, das kommt rein von seinem freien Willen. Und dies wird ihm mit Recht als Mißverdienst angerechnet.

Vierter Artikel.

Die Gnadenwahl von seiten Gottes.

a) Die Vorherbestimmten scheinen nicht von Gott auserwählt zu sein. Denn:

I. Dionysius sagt: „Wie die stoffliche Sonne nicht infolge einer vorhergemachten Auswahl über alle Körper ihr Licht ausgießt; in eben der Weise gießt Gott seine Güte über alles aus.“ (4. de div. nom.) Die göttliche Güte teilt sich nun besonders mit durch die Mittheilung der Gnade und Herrlichkeit. Gott also teilt dies mit ohne vorherige Auswahl.

II. Die Auswahl betrifft diejenigen, welche existieren. Die Vorherbestimmung aber besteht auch rücksichtlich dessen, was nicht existiert. Also manche werden ohne Auswahl vorherbestimmt.

III. Jede Auswahl bedingt einen gewissen Unterschied. Gott aber will, daß alle Menschen selig werden. Also die „Vorherbestimmung“, welche die Menschen zum ewigen Leben hinordnet, besteht ohne vorhergehende Auswahl.

Auf der anderen Seite aber sagt der Apostel (Ephes. 1, 4.): „Er hat uns ausgewählt, bevor Er die Welt machte.“

b) Ich antworte, daß die Vorherbestimmung ihrer Natur nach eine Auswahl voraussetzt und diese ist bedingt durch die Liebe. Der Grund davon ist, daß die Vorherbestimmung ein Teil der Vorsehung ist. Die Vorsehung aber ist (Kap. 22, Art. 2) der in der Vernunft befindliche maßgebende Grund, der die Hinordnung gewisser Wesen zum Zwecke hin leitet. Es wird aber nichts

zum Zwecke hingeordnet, wenn nicht der Wille für den Zweck vorherbesteht. Deshalb setzt die Vorherbestimmung derer, die ins ewige Leben eintreten sollen, dem Wesen nach voraus, daß Gott deren Seligkeit will. Dazu aber gehört Auswahl und Liebe. Es gehört dazu Liebe, insofern ihnen Gott dieses Gute: das ewige Leben nämlich, will; denn „Lieben“ heißt jemandem Gutes wollen. Es gehört ferner dazu Auswahl, insofern Gott einzelnen dieses Gut vorzugsweise vor anderen will, da Er manche verwirft. Diese Wahl und diese Liebe sind jedoch in Gott anders geordnet und bezogen wie bei uns.

Denn bei uns verursacht der Wille, der da liebt, nicht das Gute, sondern das vorherbestehende Gut regt uns an zum Lieben; und deshalb erwählen wir jemanden, den wir lieben, so daß die Auswahl bei uns der Liebe vorhergeht. In Gott aber ist das Umgekehrte der Fall. Denn sein Wille, vermöge dessen Er jemandem Gutes will, ist die Ursache davon, daß dieser betreffende vor anderen dieses Gut begehrt. Und so ist klar, daß bei Gott die Liebe der Auffassung nach der Wahl vorausgeht; und ebenso, daß dann die Wahl vorausgeht der Vorherbestimmung. Sonach sind alle Vorherbestimmten zugleich Erwählte und Geliebte.

e) I. Soweit die Mittheilung von Gutem im allgemeinen aufgesaht wird, ist dieselbe ohne Auswahl; denn nichts besteht, was nicht irgendetwas an der Güte Gottes Anteil hätte. Wenn aber betrachtet wird die Mittheilung dieses oder jenes besonderen bestimmten Gutes, so ist dies nicht ohne Auswahl; denn Gott giebt manchen diese, anderen jene Güter. Und so tritt die Auswahl ein in die Verleihung der Gnade und der Herrlichkeit.

II. Wenn der Wille angeregt wird vom Guten, was in der Wirklichkeit bereits besteht, so ist erforderlich, daß die Auswahl jenes berücksichtigt, was bereits ist; wie dies bei unserer Auswahl der Fall ist. Und deshalb sagt Augustin (11. de Verb. apost.): „Ausgewählt werden von Gott jene, die nicht sind; und gleichwohl irrt nicht, der da auswählt.“

III. Gott will, daß alle selig werden mit vorhergehendem Willen; denn in ihrer Natur oder in ihren Vermögen, in allem dem, was der that-sächlichen Wahl vorhergeht und was Gott geschaffen, ist nichts Böses; alles dies zieht zu Gott hin; wie das Kapitel 19, Artikel 6 auseinandergesetzt worden. Er will aber nicht, daß alle selig werden mit nachfolgendem Willen; das Fallen nämlich einzelner, was der Natur und den Vermögen nachfolgt, mit vorausgesetzt und eingeschlossen. Sonach will Gott nach einer gewissen Seite hin, daß alle selig werden; Er will aber es nicht, was den menschlichen Akt in seinem Ganzen, mit allem, was zu selbem gehört, also auch mit dem Fallen des freien Aktes zusammen, anbetrifft.

Fünfter Artikel.

Das Vorauswissen der Verdienste ist nicht die Ursache der Vorherbestimmung.

a) Es scheint, daß das Vorherwissen der Verdienste die Ursache der Vorherbestimmung sei. Denn:

I. Der Apostel sagt (Röm. 8, 30.): „Die Gott vorausgewußt hat, diese hat Er vorausbestimmt.“ Und die Glossen des heiligen Ambrosius erklärt Röm. 9.: Miserebor cui miserebor: „Barmherzigkeit will ich jenem

angedeihen lassen, von dem ich vorherweiß, daß er mit ganzem Herzen zu mir zurückkehren wird.“

II. Die Vorherbestimmung schließt in sich ein den göttlichen Willen, der unvernünftig nicht sein kann, da die Vorherbestimmung „der Vorsatz ist, Erbarmen zu üben“. (Augustin. 2. de praed. Sanct. 17.) Rein anderer Grund aber kann aufgefunden werden für die Vorherbestimmung als das Vorauswissen der Verdienste. Also.

III. „Ungerechtigkeit besteht nicht auf seiten Gottes;“ sagt Paulus (Röm. 9, 14.). Ungerecht aber scheint es zu sein, wenn Gott denen, die in ihrer Natur und in der Erbsünde gleich sind, Ungleiches gäbe; nämlich den einen Verdienste verleihe, die anderen in den Mißverdiensten ließe. Gott also bestimmt vorher oder verwirft, je nachdem Er die Verdienste oder Mißverdienste von seiten der Menschen voraussieht.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (ad Tit. 5, 5.): „Nicht den Werken der Gerechtigkeit zufolge, die wir gethan hätten, hat Er uns gerettet; sondern gemäß seiner Barmherzigkeit.“

b) Ich antworte; da die göttliche Vorherbestimmung in sich den Willen einschließt, so ist der Grund für die Vorherbestimmung in eben der Weise zu untersuchen wie der Grund für den Willen Gottes.

Nun ist oben gesagt worden (Kap. 19, Art. 5), daß von seiten des Willensaktes ein Grund für den göttlichen Willen nicht angegeben werden kann, wohl aber von seiten der gewollten Gegenstände; insofern nämlich Gott will, daß das eine die Ursache für das andere in sich enthalte oder den Zweck für das andere bilde. Niemand also war so thöricht, daß er gesagt hätte, die Verdienste seien der Grund für den Akt des Vorherbestimmens auf seiten des Alles selber, so daß der Akt des Vorherbestimmens durch die Verdienste getragen würde und auf ihnen ruhe. Das nur wird in Frage gestellt, ob auf seiten der Wirkung für die Vorherbestimmung eine Ursache bestehe; und dies will nichts anderes bedeuten als fragen, ob Gott vorherbestimmt hat, daß Er die Wirkung der Vorherbestimmung einem geben werde auf Grund einiger Verdienste dieses selben; wie Er z. B. bestimmt hat, daß die Früchte des Baumes hervorgebracht werden auf Grund der Kraft des Baumes.

Da meinten nun einige, die Wirkung der Vorherbestimmung werde jemandem zugewiesen wegen der Verdienste, die Er sich vorher in einem anderen Leben erworben habe. Das war die Meinung des Origens, welcher annahm, die menschlichen Seelen seien alle im Beginne der Schöpfung geschaffen worden; und je nach den damals erworbenen Verdiensten seien sie jetzt mit den verschiedenen, in jedem Falle entsprechenden Körpern vereinigt worden. Diese Meinung verwirft der Apostel (Röm. 9, 11.) mit den Worten: „Da sie noch nicht geboren und weder etwas Gutes noch Böses gethan hatten, nicht in Folge ihrer Werke, sondern kraft des Berufenden ist gesagt worden, der ältere werde dem jüngeren dienen.“

Deshalb gab es wieder andere, die da behaupteten, nicht die vorherbestehenden Verdienste, sondern die Verdienste in diesem Leben seien das Maß und die Richtschnur dessen, was von der Vorherbestimmung gewirkt wird. Die Pelagianer nämlich nahmen an, daß der Anfang des guten Werkes aus uns ist und die Vollenbung desselben von Gott. Und von da her käme es nach ihnen, daß die Wirkung der Vorherbestimmung dem einen gegeben werde und nicht dem anderen; weil nämlich der eine den Beginn gemacht hat, indem er sich vorbereitete, nicht aber der andere. Dagegen

aber wendet sich wieder der Apostel und sagt (2. Kor. 3, 5.): „Wir sind nicht genügend, etwas von uns aus zu denken, als ob es aus uns allein herkäme.“ Denn offenbar kann für ein beliebiges Werk kein anderer Anfang gefunden werden wie der Gedanke. Sonach kann das nicht gesagt werden, daß in uns ein Beginn existiert, welcher den maßgebenden Grund abgibt für die Vorherbestimmung.

Deshalb gab es noch wieder andere, die da meinten, daß die Verdienste, welche der Wirkung der Vorherbestimmung, also der Gnade, folgten, der Grund seien für die Vorherbestimmung; und zwar in dem Sinne, daß Gott deshalb jemandem die Gnade giebt und vorherbestimmt hat. Er würde danach sie ihm geben, weil Er vorausgesehen hat, daß dieser Mensch die Gnade gut gebrauchen würde; wie z. B. der König jemandem ein Pferd giebt, wissend, derselbe werde das Pferd gut gebrauchen. Die das annehmen, scheinen unterscheiden zu wollen zwischen dem, was von der Gnade herkömmt und dem, was vom freien Willen ausgeht; als ob nicht aus ein und derselben Wurzel beides hervorgehen könnte. Denn es ist offenbar, daß jenes, was von der Gnade ausgeht, die Wirkung bereits der Vorherbestimmung ist; und das kann dann nicht zugleich als der Grund für die Vorherbestimmung betrachtet werden, da es ja in der Vorherbestimmung schon eingeschlossen ist. Soll also etwas anderes von unserer Seite aus der Grund sein für die Vorherbestimmung, so muß sich dies außerhalb der Wirkung der Vorherbestimmung finden. Nun ist das aber nicht verschieden voneinander, was aus der Vorherbestimmung ist und aus dem freien Willen, wie gleicherweise nicht verschieden ist, was aus der ersten und zweiten Ursache stammt; wie ganz dasselbe Kunstwerk es ist, was vom Künstler stammt und dem angewandten Werkzeuge. Denn die göttliche Vorsehung bringt ihre Wirkungen hervor vermittelt der zweiten untergeordneten Ursachen wie Kap. 19, Art. 5 gesagt worden. Also auch das, was vom freien Willen ist, geht von der Vorherbestimmung als Wirkung aus; und ist nicht der Grund für dieselbe.

Es muß sonach so gesagt werden. Die Wirkung der Vorherbestimmung kann in doppelter Weise betrachtet werden. Einmal in besonderen, einzelnen; — und so hindert es nichts, daß die eine besondere Wirkung der Vorherbestimmung der Grund und die Richtschnur der anderen Wirkung sei; die nachfolgende Wirkung nämlich als Zweck der vorhergehenden und die vorhergehende als verdienend die nachfolgende. So können wir z. B. sagen, Gott habe vorherbestimmt, jemandem die Herrlichkeit zu geben wegen seiner Verdienste und eben demselben die Gnade zu geben, damit er die Herrlichkeit verdiene. Dann kann die Wirkung der Vorherbestimmung betrachtet werden im Ganzen; — und so ist es ganz unmöglich; daß die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung irgend welche Ursache habe von unserer Seite her. Denn schlecht hin alles, was innerhalb des Menschen ihn zum ewigen Heile hin bestimmt und regelt, was alles schlecht hin ist begriffen in der Wirkung der Vorherbestimmung und zwar selbst die Vorbereitung zur Gnade. Denn auch dies geschieht nur kraft des göttlichen Beistandes gemäß Thron. ult. 21.: „Belehre uns, o Herr, zu Dir; und wir werden uns bekehren.“ So hat denn die göttliche Vorherbestimmung von seiten der Wirkung als Grund und Richtschnur einzig und allein die göttliche Güte, zu welcher hin die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung als zum Endzwecke gelenkt wird und von der sie ausgeht wie vom erstbenegenden Princip.

1. Der Gebrauch, welchen der Mensch von der Gnade macht, ist vorausgewußt; aber er ist nicht der Grund für die Mittheilung der Gnade

außer als besonderer Zweck, für welchen die Gnade gegeben worden, nämlich um Verdienste zu sammeln; wie eben gesagt worden.

II. Als Ganzes hat die Wirkung der Vorherbestimmung ihren Grund in der Güte Gottes; eine besondere einzelne Wirkung aber kann der Grund für eine andere besondere einzelne sein, wie eben gesagt worden.

III. Aus der göttlichen Güte selber heraus kann der Grund entnommen werden für die Vorherbestimmung der einen und für die Verwerfung der anderen. Denn es hat Gott alles auf Grund seiner Güte gemacht, damit in den Dingen die göttliche Güte dargestellt würde. Es ist aber notwendig, daß die göttliche Güte, welche in sich einfach und eine einzige ist, verschiedenartig und unter vielfachen Formen in den Dingen erscheine, weil die geschaffenen Dinge zur göttlichen Einfachheit nicht hinanreichen können. Und daher kommt es, daß zur Vollendung des All verschiedene Seinshufen erfordert werden, von denen manche im All den niedrigsten, manche den höchsten Platz einnehmen. Und damit diese Vielfachheit in den Graden bewahrt bleibe, erlaubt Gott, daß einige Übel geschehen, damit nicht vieles Gute entfernt werde. (Vgl. Kap. 22, Art. 2. Augustin I. ad Simplicianum quaest. 11.; 2. de bono persever. c. 8.)

So müssen wir demgemäß das Menschengeschlecht als Ganzes betrachten, wie das Ganze des Weltall. Gott also wollte, daß manche unter den Menschen seine Barmherzigkeit darthun; und dieser hat Er geschont und sie vorausbestimmt zum Leben! Er wollte ebenso, daß andere unter den Menschen seine Gerechtigkeit darstellen; und diese verwirft Er, sie werden der Strafe überantwortet. Und dies ist der Grund, weshalb Gott die einen auswählt und die andern verwirft. Diesen Grund bezeichnet der Apostel mit den Worten: „Gott wollte seinen Jorn zeigen (nämlich die Rache seiner Gerechtigkeit) und offenbaren seine Macht; deshalb hat Er in vieler Geduld die Gefäße des Jornes ertragen, die da geeignet sind für den Untergang und damit Er dadurch zeige die Schätze seiner Herrlichkeit in den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er vorbereitet hat für die Herrlichkeit.“ (Röm. 9, 22.) Und ebenso (2. Tim. 2, 20.): „In einem großen Hause sind nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und thönerne: die einen zur Ehre, die andern zur Schande.“

Warum aber Gott im einzelnen die einen auswählt zur Herrlichkeit und die anderen verwirft, das hat keinen Grund als den göttlichen Willen. Deshalb sagt Augustin (tract. 26. Joan.): „Weshalb Er diesen zieht und jenen nicht, das wolle nicht beurteilen, wenn du nicht irren willst.“ So kann ja auch in den stofflichen Dingen der Grund angegeben werden, warum, da der Urstoff sich immer gleich, immer an und für sich gleichartig ist, warum trotzdem ein Teil desselben sich unter der Wesensform des Feuers finde, der andere unter der Wesensform der Erde; damit nämlich auf diese Weise eine Verschiedenheit sei in den stofflichen Dingen. Warum aber gerade dieser Teil des Stoffes diese Wesensform trägt und jener Teil jene andere; das hängt vom einfachen Willen Gottes ab. Gleicherweise hängt es vom einfachen Willen des Baumeisters ab, daß jener Stein in diesem Teile der Mauer sei und jener andere in einem anderen; das Wesen der Kunst aber erfordert, daß im allgemeinen einige Steine da seien und andere wieder dort. Deshalb ist aber keine Ungerechtigkeit bei Gott, wenn Er Ungleiches vorbereitet für die, welche nicht ungleich sind. Das nur wäre gegen die Natur der Gerechtigkeit, wenn die Wirkung der Vorherbestimmung eine Schuld wäre gegenüber den Geschöpfen und nicht ein durchaus freies Ge-

schen. Denn in dem, was aus freier Gnade heraus gegeben wird, kann jeder nach seinem Belieben geben, wenn er will, mehr oder minder; wenn er nur niemandem entzieht, was er ihm schuldet; das geschieht, ohne der Gerechtigkeit entgegenzutreten. Und das wird mit den Worten bezeichnet, welche bei Matth. 20, 15. der Familienvater spricht: „Nimm, was dein ist und gehe; oder ist es mir nicht erlaubt zu thun, was ich will!“

Sechster Artikel.

Die Vorherbestimmung schließt die zuverlässigste Gewißheit in sich ein.

a) Dagegen scheint sich die heilige Schrift auszusprechen, die da sagt: I. „Bewahre, was du hast, damit nicht ein anderer deine Krone erhalte.“ (Apocal. 3, 11.) Dazu bemerkt Augustin: „Ein anderer wird die Krone nicht erhalten, wenn der eine sie nicht verloren hat.“ (De corr. et gratia c. 13.) Die Krone, also die Wirkung der Vorherbestimmung, kann gewonnen und verloren werden. Somit ist die letztere nicht gewiß.

II. Wenn etwas, was möglich ist, vorausgesetzt wird; so folgt nicht etwas Unmögliches. Möglich aber ist, daß ein Vorherbestimmter, z. B. Petrus, sündigt und in der Sünde oder gleich darauf getötet wird. Da also damit die Wirkung der Vorherbestimmung vereitelt würde, so ist es gar nicht unmöglich, daß die Ausführung der Vorherbestimmung ein Hindernis finde und somit ist letztere nicht gewiß.

III. Was Gott gekonnt hat, das kann Er noch. Er konnte aber jemanden nicht vorherbestimmen, den Er vorherbestimmt hat. Also kann Er auch jemanden, der vorherbestimmt ist, nicht vorherbestimmen.

Auf der anderen Seite sagt die Glosse aus Augustin (2. de dono persae. c. 14. zu Rom. 8.: Quos. praescivit): „Die Vorherbestimmung ist das Vorherwissen und das Vorbereiten der Wohlthaten Gottes, wodurch jene, welche befreit werden mit dem höchsten Grade der Gewißheit befreit werden.“

b) Ich antworte, daß die Vorherbestimmung ganz sicher und unfehlbar ihre Wirkung hat, obgleich sie keine solche Notwendigkeit aufprägt, daß etwa die Wirkung in der Weise folgte, als ob sie nicht anders sein könnte. Denn die Vorherbestimmung ist ein Teil der Vorsehung. Nicht aber alles, was der Vorsehung unterliegt, geschieht mit Notwendigkeit; sondern manches geschieht gemäß den Ursachen, welche die Vorsehung vorhergeordnet und angepaßt hat, in der Weise, daß es mit Rücksicht auf diese Ursachen auch nicht oder anders geschehen könnte. Nichtsdestoweniger ist jedoch die Anordnung der göttlichen Vorsehung unfehlbar sicher, wie Kap. 22, Art 4 gezeigt worden. So hat also die Wirkung der Vorherbestimmung unbedingte Sicherheit; und doch wird die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, vermittelt deren die Wirkung der Vorherbestimmung mit Freiheit geschieht.

Dabei ist zu vergleichen, was oben über das göttliche Wissen und über das göttliche Wollen gesagt worden ist. Beides ist im höchsten Grade gewiß und unfehlbar; und doch wird dadurch von den Dingen die Zufälligkeit nicht entfernt.

I. Die „Krone“ gehört jemandem in doppelter Weise: Einmal in Folge der göttlichen Vorherbestimmung; — und so verliert niemand seine Krone. Dann in Folge der Gnade. Was wir nämlich verdienen, ist gewissermaßen

unser; — und so kann jemand seine Krone verlieren durch die darauffolgende Todsünde.

Ein anderer aber erhält die Krone, welche der erste verloren, insofern ein anderer an seine Stelle tritt. Denn Gott erlaubt nicht, daß einzelne fallen, ohne daß Er andere aufrichtet gemäß den Worten bei Job 34, 24.: „Zerschmettern wird er viele und ohne Zahl: und andere wird Er anstatt deren aufrichten.“ So sind an die Stelle der fallenden Engel die Menschen getreten und an die Stelle der Juden die Heiden. Der aber im Reiche der Gnade in dieser Weise an die Stelle eines anderen tritt, erhält auch insofern die Krone des anderen, so daß er über das Gute, was der andere gethan hat, in der Ewigkeit sich freuen wird, in welcher jeder sich freut sowohl über das Gute, was er selber gethan, wie auch über jenes, was andere gethan haben.

II. Es ist wohl an sich möglich, daß ein Vorherbestimmter in der Todsünde sterben kann; es ist aber unmöglich, in der gemachten Voraussetzung, nämlich daß er vorherbestimmt sei.

III. Es ist bereits Art. 4 gesagt worden, daß was Gott wolle, notwendig sei. Aber es ist dies keine unbedingte Notwendigkeit, wie die, daß $2 + 2 = 4$ sei; sondern Notwendigkeit ist es unter einer gewissen Voraussetzung, nämlich der, daß der Wille Gottes unveränderlich ist. Deshalb darf man nicht sagen, Gott könne einen nicht vorherbestimmen, den Er vorherbestimmt hat, in dem Sinne, als ob beides zusammen sein könne (in sensu composito): das tatsächliche Vorherbestimmen und das tatsächliche Nichtvorherbestimmen. Wohl aber ist es erlaubt zu sagen, es war Gott möglich, vorauszubestimmen oder nicht vorauszubestimmen; wodurch jedoch die Gewißheit der Vorherbestimmung nicht genommen wird.

Siebenter Artikel.

Die Zahl der Auserwählten.

a) Es scheint, daß diese Zahl nicht gewiß sei. Denn:

I. Die Zahl, die einen Zusatz verträgt, ist nicht sicher. Zur Zahl der Auserwählten aber kann hinzugezählt werden. Denn im Deuteronomium c. 11. heißt es: „Der Herr unser Gott füge hinzu zu dieser Zahl viele Tausende;“ wozu die Glosse erklärend sagt: „Die bei Gott bestimmt ist, der da kennt, wer zu Ihm gehört.“

II. Es ist nicht möglich, einen Grund davon anzugeben, warum Gott vielmehr in dieser als in einer anderen Zahl die Menschen zum Heile vorherbestimmt. Nichts aber geschieht von seiten Gottes ohne Grund. Also giebt es eine solche ganz sichere Zahl der Auserwählten nicht.

III. Die Wirksamkeit Gottes ist vollkommener wie die der Natur. In den Werken der Natur aber findet sich das Gute in bei weitem mehr Einzeldingen wie der Mangel und der Fehl. Wenn also die Zahl der Auserwählten von seiten Gottes von vornherein zuverlässig bestimmt wäre, so müßte die Zahl der für die Herrlichkeit Auserwählten größer sein als die der Verworfenen. Das Gegenteile davon sagt jedoch der Herr selber bei Matth. 7, 15.: „Weit und geräumig ist der Weg, der zum Verderben führt und viele sind, die ihn wandeln. Eng aber ist das Thor und schmal der Weg, der zum Leben führt und wenige giebt es, die ihn finden.“ Die Zahl der Vorherbestimmten ist also bei Gott nicht bestimmt.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de corr. et gratia, cap. 23.): „Fest bestimmt ist die Zahl der Auserwählten; weder vermehrt noch vermindert kann sie werden.“

b) Ich antworte; die Zahl der Auserwählten ist fest bestimmt. Einige jedoch meinen, die Zahl sei wohl fest bestimmt in der Form, nicht aber in der Anwendung; z. B. es seien hundert oder tausend vorherbestimmt, nicht aber diese oder jene Menschen. Dies aber würde die Gewißheit der Vorherbestimmung aufheben.

Und deshalb muß gesagt werden, die Zahl der Auserwählten sei nach beiden Seiten hin fest bestimmt. Dabei muß bemerkt werden, daß die Zahl der Auserwählten bei Gott als fest bestimmt bezeichnet wird, nicht nur mit Rücksicht auf die Kenntnis, weil Er nämlich weiß, wie viele gerettet werden (in dieser Weise ist bei Gott fest bestimmt auch die Zahl der Regentropfen und der Sandkörner am Meere); sondern auch mit Rücksicht auf die Auswähl und die Bestimmung der einzelnen.

Um dies so recht klar zu machen, muß man erwägen, daß jede wirkende Ursache beabsichtigt, etwas in gewissen Grenzen zu machen, wie oben (Kap. 7, Art. 2 u. 3) bei Gelegenheit der Besprechung des Unendlichen dargelegt ward. Wer aber ein bestimmtes Maß in dem von ihm Gewirkten beabsichtigt, der denkt sich eine gewisse Zahl der wesentlichen Teile aus, die an und für sich zur Vollenbung des Ganzen erfordert werden. In dem, was nicht zur wesentlichen Vollenbung unmittelbar gehört, sondern was nur zur Herstellung der wesentlichen Teile dient, ohne die das Ganze nicht bestehen kann, was also nur wegen etwas anderem und nicht weil es an und für sich notwendig wäre, da existiert, denkt er sich nicht eine bestimmte Zahl, sondern nimmt davon bei sich an, so viel erforderlich sein wird, um das Bezweckte zu vollenden. So denkt sich der Baumeister das Haus, welches er bauen soll, in gewissen Grenzen, mit bestimmtem Maße und mit einer gewissen Zahl von Zimmern. Den Mauern, dem Dache u. s. w. schreibt er bei sich ihre Lage und ihre Ausdehnung vor. Aber er wählt sich nicht ebenso eine bestimmte Anzahl Steine aus, sondern nimmt deren so viele wie genügen können zur Herstellung der hauptsächlichsten Teile, der Mauern, des Daches x.

So verhält sich Gott etwa mit Rücksicht auf das All, welches seine Wirkung ist. Denn Er hat vorherbestimmt, in welchem Maße und in welchen Grenzen das ganze Universum sein sollte und welches die gehörige Zahl der wesentlichen Teile sei, die da nämlich in gewisser Weise Beziehung haben zur Beständigkeit. Er hat also vorherbestimmt, wie viele Himmelsphären, wie viele Sterne, wie viele Grundelemente, wie viele Gattungen der Dinge sein sollten. Die vergänglichen Einzelwesen aber werden nicht an erster Stelle auf das Beste des All bezogen, sondern nur an zweiter Stelle; nämlich damit durch sie das Gut der Gattung bewahrt bleibe. Wenn also auch Gott die Zahl aller Einzelwesen kennt, so ist doch die Zahl der Däsen oder der Flöhe oder dgl. nicht an und für sich als etwas an erster Stelle Maßgebendes von Gott vorherbestimmt. Wohl aber bringt die göttliche Vorsehung so viel davon hervor, wie genügt zur Erhaltung der Gattungen. Unter allen Kreaturen aber werden als die vorzüglichsten derer, die an der ersten Stelle stehen, zum Besten des Universums hingeeordnet die vernünftigsten Kreaturen, welche als solche unvergänglich sind und unter ihnen wieder besonders jene, die zur Seligkeit gelangen; die also unmittelbar den letzten Zweck erreichen. Sonach ist bei Gott fest bestimmt die Zahl der

Auserwählten; nicht nur mit Rücksicht auf die Kenntnis, sondern auch mit Rücksicht auf ihre für alles andere maßgebende Bestimmung.

Nicht so aber verhält es sich mit der Zahl der Verworfenen, die da nur zum Besten der Guten von seiten Gottes hingeeordnet werden; insofern „den Guten alle Dinge zum Besten gereichen“.

Welches nun aber diese Zahl aller Auserwählten sei, darüber sagen einige, daß so viele Menschen gerettet werden als Engel gefallen sind; andere, daß die Zahl dieselbe ist wie die der im Himmel verbliebenen Engel; andere noch, daß es so viele Menschen sind als es gefallene Engel giebt und überdies noch so viele als Engel geschaffen wurden. Weit mehr Recht aber hat di: Kollekte pro vivis et defunctis, die da sagt: „O Gott, dem allein bekannt ist die Zahl der Auserwählten, die ihren Platz haben in der Himmelseligkeit.“

c) I. Der Ausdruck des Deuterom. ist von jenen zu verstehen, welche von Gott vorhervermerkt sind mit Rücksicht auf die Gerechtigkeit dieser Zeit. Die Zahl dieser vermehrt und vermindert sich; nämlich je nachdem jemand in den Stand der Gnade gelangt oder schwer sündigt.

II. Die Natur des Umfanges von einem Teile ist zu bemessen nach dem Verhältnisse dieses Teiles zum Ganzen. Aus dem Verhältnisse nämlich der unmittelbaren Hauptteile des All zum Besten des Ganzen ergibt sich der Grund davon, warum so viele Sphären, so viele Sterne, so viele Gattungen der Dinge Er gemacht hat und ähnlich, warum Er so viele gerade und nicht mehr vorherbestimmte.

III. Das Gute, was im Verhältnisse steht zum gewöhnlichen Zustande der Natur, existiert immer in der Mehrzahl der einzelnen Exemplare und mangelt nur in einer geringen Minderzahl. Das Gute, was aber den gewöhnlichen Zustand der Natur überschreitet, ist immer in der Minderzahl der Exemplare und die Mehrzahl ermangelt dessen. So ist es immer die große Mehrzahl der Menschen, die da genügendes Wissen haben, um unter den gewöhnlichen Verhältnissen ihre Lebensthätigkeit zu leiten; und eine geringe Zahl ist es, welche dieses Wissens entbehrt und die deshalb als einfältig oder närrisch bezeichnet wird. Sehr wenige aber im Vergleiche zu den anderen giebt es, die eine tiefe, die gewöhnliche Natur überragende Kenntnis der Dinge besitzen. Da also die ewige Seligkeit das Maß der menschlichen Natur durchaus überschreitet und zumal noch in Anbetracht der Tiefe des Falles und der durch die Erbsünde verursachten Verderbnis, sind es weniger, die gerettet werden. Und darin erscheint in besonders hohem Grade die Barmherzigkeit Gottes, daß Er einige zu jenem Heile aufrichtet, von dem die meisten abfallen gemäß dem gewöhnlichen Laufe und der natürlichen Neigung der Natur.

Achter Artikel.

Die Vorherbestimmung und die Gebete der Heiligen.

a) Es scheint nicht, daß der Vorherbestimmung nützlich sind die Gebete der Heiligen. Denn:

I. Nichts Zeitliches geht dem Ewigen vorher; und folgerichtig kann das Zeitliche nicht dazu mithelfen, daß das, was ewig ist, geschehe oder eintrete. Die Vorherbestimmung aber ist von Ewigkeit. Da also die

Gebete der Heiligen (hier auf Erden) zeitlich sind, können sie nichts dazu thun, daß jemand vorherbestimmt werde.

II. Sowie niemand des Rates bedarf, der nicht Mangel an Kenntnis hat; so bedarf niemand der Hilfe, der nicht Mangel an Kraft hat. Gott aber, der da vorherbestimmt, bedarf keines von beiden. Deshalb sagt Paulus (Röm. 11.): „Wer hat seinen Beistand geliehen dem Geiste des Herrn und wer war sein Ratgeber?“

III. „Unterstützt werden“ und „gehindert werden“ wird mit Rücksicht auf eine und dieselbe Person gesagt. Die Vorherbestimmung aber kann durch nichts gehindert werden. Also können die Gebete der Heiligen ihr auch nicht helfen.

Auf der anderen Seite heißt es Gen. 25, 21.: „Isaak flehte zum Herrn für seine Frau Rebekka; und der Herr gab der Rebekka, daß sie empfing.“ Sie gebat aber den Jakob, der vorherbestimmt war. Und die Vorherbestimmung wäre nicht erfüllt worden, wenn Jakob nicht geboren worden wäre. Also helfen die Gebete der Heiligen den Vorherbestimmten.

b) Ich antworte, daß rücksichtlich dieses Punktes verschiedene Irrtümer sich geltend gemacht haben.

Einige nämlich meinten, die Vorherbestimmung sei sicher, also seien alle Gebete und alle guten Werke unnützlich; weil ja, ob man bete und Gutes wirke oder nicht, doch das Heil sicher sei, wenn man vorherbestimmt wäre; und falls man verworfen wäre, nichts nützlich. Gegen diese Annahme richten sich die gesamten heiligen Schriften, die zum Gebete ermahnen und zu anderen guten Werken.

Anderer aber meinten, die Gebete könnten die Vorherbestimmung ändern. Und das soll die Meinung der Ägypter gewesen sein, welche annahmen, die göttliche Anordnung, die sie „Schicksal“ nannten, könne durch etwelche Gebete und Opfer gehindert werden. Dagegen wendet sich ebenfalls die Autorität der heiligen Schrift; denn da heißt es (1. Reg. 15, 29.): „Der Triumphierende in Israel wird nicht schonen und Reue wird Ihn nicht beugen;“ und Röm. 11, 29. wird gesagt: „Ohne Reue sind die Gaben Gottes und seine Berufung.“

Und deshalb muß man anders sagen. In der Vorherbestimmung sind nämlich zwei Momente zu unterscheiden: die göttliche Anordnung in sich selber und die Wirkung derselben. Was die erstere anbetrifft, so wird in keiner Weise die Vorherbestimmung durch die Gebete der Heiligen befördert. Durch die Gebete der Heiligen geschieht es in keiner Weise, daß jemand von Gott vorherbestimmt wird. Was aber die Wirkung der Vorherbestimmung anbetrifft, so wird mit Recht gesagt, daß dieselbe gefördert werde durch die Gebete der Heiligen und durch andere gute Werke. Denn die Vorherbestimmung, von welcher die Vorherbestimmung ein Teil ist, entfernt nicht die untergeordneten Ursachen. Vielmehr regelt sie so die Wirkungen und sieht ihnen in der Weise vor, daß auch die Ordnung in den niedrigen Ursachen der Vorherbestimmung unterliegt. Denn sowie die Wirkungen im Bereiche der Natur in der Weise vorgeesehen werden, daß auch die natürlichen Ursachen hingeordnet werden zu diesen Wirkungen und daß letztere ohne diese natürlichen Ursachen nicht in die Wirklichkeit träten; so wird von Gott das Heil eines Menschen solchergestalt vorherbestimmt, daß unter die Vorherbestimmung fällt auch das alles, was den Menschen dem Heile nähert; mögen dies die Gebete der anderen sein oder die eigenen oder andere gute Werke, ohne welche jemand sein Heil nicht erreicht. Somit müssen die

Vorherbestimmten sich alle Mühe geben, zu beten und gute Werke zu thun; denn dadurch wird die Wirkung der Vorherbestimmung mit Sicherheit erfüllt. Deshalb sagt Petrus (II. 1, 10.): „Geht darauf aus, daß ihr durch gute Werke euren Beruf und euere Auswahl sichert.“

I. Der erste Einwurf widerlegt sich dadurch, daß die Anordnung in Gott selbst durch die Gebete der Heiligen nicht gefördert wird; nichts Geschaffenes kann davon die Ursache sein oder es befördern, daß Gott etwas vorherbestimmt.

II. Es wird jemand in doppelter Weise durch einen anderen gefördert: Einmal, weil er notwendig hat unterstützt zu werden in Folge der Schwäche seiner Kraft; — und so sind wir nicht die Helfer Gottes, von denen gesagt wird: „Wer hat unterstützt den Geist des Herrn.“ Dann wird der Herr z. B. durch seinen Knecht unterstützt, insofern er durch denselben sein Werk ausführen läßt; — und so sind wir „Helfer Gottes“ (1. Kor. 3, 9.) und führen seine Befehle aus. Das ist aber nicht, weil die göttliche Kraft etwa zu gering wäre; sondern weil sie sich um der Schönheit des Universums willen der untergeordneten oder Mittelursachen bedient und weil sie auch den Kreaturen die Würde einer verursachenden Kraft aus reiner Güte mittheilen will.

III. Die untergeordneten Ursachen treten nie aus dem Bereiche der ersten Ursache; denn sie haben von dieser alle ihre Kraft und führen nur deren Absichten aus. Deshalb können sie ihr wohl „Helfer“ sein; aber sie nicht hindern.

Sierundzwanzigstes Kapitel.

Das Buch des Lebens.

Überleitung.

„Nicht darüber freuet euch; freuet euch, weil euere Namen geschrieben sind im Buche des Lebens.“ „Ist also denn Ungerechtigkeit bei Gott?“ So hat gefragt und fragt noch immer das ungerechte Gewissen. Sonderbar! Die Heiligen zittern vor ihrer Schwäche. Jeden Augenblick fürchten sie zu fallen in den Abgrund der Sünde. Sie weinen und flehen, büßen und seufzen, arbeiten und mühen sich ab im Dienste Gottes. Nicht sie aber sind es, die trotz ihrer Mühen solche Fragen stellen. Vielmehr antworten sie sogleich mit dem Apostel: „Absait, das sei fern.“

Jene Menschen vielmehr, die auch das kleinste Opfer für ihr Heil nicht bringen, die also keinerlei Mühe dafür aufwenden wollen und somit gar nichts von Gott fordern dürften; die dagegen im Geiste der Welt leben, über den Verlust von ein wenig Geld und Gut Wochen und Monate trauern und alle Vorkehrungen treffen, daß ein solcher Verlust nicht nur nicht mehr vorkomme, sondern reichlich ersetzt werde; — diese Menschen möchten gern die heilige Vorsehung Gottes als einen Dedmantel ihrer Nachlässigkeit und ihrer Sünden benutzen. Auf ihren Lippen schwebt es beständig, wenn sie an den

Ernst des Lebens erinnert werden, „Gott ist gut, Gott ist barmherzig;“ damit glauben sie sich berechtigt, Gottes Ehre mit Füßen zu treten, seine Güte zu mißbrauchen und ihren Leidenschaften zu fröhnen. Die Güte Gottes bildet für sie den Sporn zu Sünden, anstatt sie der Liebe Gottes ähnlich zu machen.

Weil Gott gut ist, meinen sie, Er müsse auch schwach sein. „Ist denn Ungerechtigkeit bei Gott,“ fragen sie und meinen damit, es fehle der Mut, gegenüber einer solchen Anklage, welcher die Begierden der Sinne hier auf Erden so manche Berechtigung zu geben scheinen, sich zu verteidigen. Gott könnte gar nicht dem armen Bettler, der alle Schmach und Schande hin-nimmt, Hunger und Durst leidet, der im allgemeinen nach außen so wenig bedeutet, jedoch mit ruhigem, friedvollem Herzen all sein Leid Gott zu Ehren trägt, Himmels Herrlichkeit schenken; — und ihnen, die begleitet vom Pompe der Welt stolz im Wagen sitzen und dem Armen kaum einen Blick gönnen, oder wenn dies einmal geschieht, dann immer nur einen Blick hochmütig herablassenden Mitleids, Gott könne nicht zu ihnen sagen: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer!“ so denken sie. Da wäre es nach ihnen Gott selber, der zur Sünde sie getrieben, und zwar dadurch, daß Er sie nicht auserwählt hat. Er müßte sie gleichsam zwingen, nicht etwa sich selber zu verleugnen und Ihm nachzufolgen, aber Anteil nehmen zu wollen an seiner Herrlichkeit nach einem Leben, das nicht die Güte Gottes zur Richtschnur genommen, sondern nur und nichts Anderes als die sinnlichen Begierden. Sie haben die ewige Herrlichkeit nie begehrt; und Gott sollte sie ihnen aufdrängen!

Nein; o Mensch. „Absit“ sagen wir mit Paulus. Bei Gott ist keine Ungerechtigkeit. Wohl aber verdient es kraft seines bösen Willens der Mensch, daß er verworfen werde. Und wie verdient er es? Unfern Gott kann keiner, auch nicht der leiseste Anteil treffen am Abfalle von Ihm. Wohl aber leuchtet in dem, was der Sünder mißbraucht, immer noch seine Barmherzigkeit hindurch.

Daß die Thüre, die der Schreiner, ohne sich viel um den Plan zu kümmern, für den Bau gemacht hat, zum Ganzen nicht paßt; daß sie zu klein oder zu groß oder nicht silberrecht dasteht; — ist der Plan des Ganzen davon etwa die Ursache? Ist der Baumeister die Ursache? Nein; der Schreiner hat nicht den gehörigen Fleiß darauf verwandt; er hat sich nicht unterrichten wollen, wie sie gemacht werden mußte. Daß aber der Schreiner wirklich arbeitete, daß er das bestimmte Material fand, die passenden Werkzeuge anwandte; mit einem Worte, alles, was gut ist an der Thüre und dem Plane des Ganzen gemäß; all dies kommt vom Plane des Ganzen, vom Baumeister. Aber daß etwas am Material fehlt, daß etwas in der Anwendung der Werkzeuge mangelt; daß er nicht fleißig war, daß seine Kunstkenntnis nicht auf der Höhe der verlangten Arbeit stand, das kommt von ihm, vom Schreiner.

Und noch weiter! Kommt es vom Baumeister oder vom Plane, daß nun der ganze Bau für die Augen der Beschauer eine Makel an sich trägt; daß jeder sagt, schade um den Bau wegen der Thüre? Nein; daß der ganze Bau nun unter der fehlerhaften Thüre leidet; dies kommt vom einheitlichen Plane nicht. Alle positive Beziehung wohl zwischen dem einen und dem anderen kommt vom Plane, vom Baumeister. Aber daß der Bau nun auf Grund der Thüre nicht den Charakter der Vollendung trägt; daß ist durchaus wider den Charakter des Ganzen und wider den Willen des Baumeisters; davon mißt ein jeder die Schuld dem Schreiner bei. Und es ist

geschuldet allein dem Schreiner, daß nicht nur der Teil, wo die verfehlte Thüre steht, sondern das Ganze in ungünstigem Sinne beeinflusst wird durch den von ihm begangenen Fehler.

Keinerlei Ungerechtigkeit ist hier auf seiten des kunstreichen Architekten weder für den verfehlten Teil noch für das verfehlte, mangelhafte Ganze.

Setze an die Stelle des Schreiners den Sünder; und du hast den Charakter der Sünde, du hast die Unmöglichkeit, davon die Schuld auf Gott zurückzuführen. Daß der Mensch die Willenskraft hat, zu lügen; daß er die Macht hat, die Lüge vorzubereiten in seinem Verstande; daß er die Zunge gebraucht; daß er weiß, er lüge; daß die Menschen ihm glauben; daß seine Lüge so den einen zu nützen scheint, den anderen schadet; — das ist von Gott; da leuchtet überall die Barmherzigkeit Gottes durch. Aber daß dieser Wille nicht der Nichtschnur des göttlichen Gesetzes folgt; daß die Vernunft nicht weiter über die Folgen der Sünde nachdenkt; daß der Sünder die Zunge nicht anders gebraucht; das hat Gott nicht gemacht. Das ist weit mehr nicht, als daß es ist; und das Nichts kommt nicht von Gott. Das ist „Schwäche, Dummheit“, wie Dionysius sagt, „Regellosigkeit, Fallen, Rechtslosigkeit.“

Daß dann die einzelne Sünde thatsächlich einen Flecken für das Ganze nach sich zieht, daß das Ganze sich dem Grade der Sünde gemäß von Gott abkehrt; das kommt ebenfalls nach der positiven Seite hin von der Einheit, vom Zusammenhange, den Gott in sein All gelegt, wonach „kein Glied leidet, ohne daß alle Glieder leiden“; — daß jedoch das Ganze nun verfehlt erscheint, das ist nicht Gott geschuldet, sondern der Sünde und dem Sünder allein.

Und man will die Barmherzigkeit Gottes anlagen, weil Er den Sünder fallen läßt? Aber das Fallen ist zuerst und dann erst die Barmherzigkeit. *Præquam humiliarer, ego deliqui.* „Bevor ich gedemüthigt wurde in der Sünde, fiel ich.“ Das Nichts der Kreatur war vor dem Sein. Soll Gott etwa den Fallenden immer aufhalten, auf daß sein Fallen kein wirklicher Sündenakt werde! Denn die äußere Wirklichkeit der Sünde, wonach dieselbe ein Sein ist; der positive Willensentschluß, wonach der Sünder der Lüge anhängt, muß doch als Sein wieder von Gott kommen. Soll Gott immer das Ergebnis des Fallens verhüten, indem Er als Hindernis seine Gnade setzt? Das könnte Er wohl. Aber dies gerade wäre gegen seine Barmherzigkeit.

Thomas hat dies oben mit so ergreifenden Worten dargethan. Die Barmherzigkeit Gottes eben ist es, welche verlangt, daß alle geschöpflichen Ursachen Geltung und Kraft bekommen, daß sie „an der Würde der verursachenden Kraft teilnehmen“. Soll die Neue keine ursächliche Kraft entfalten? Soll die Geduld, die Liebe, mit welcher die Auserwählten die Peinen ihrer Verfolger tragen, mit welcher der Bettler, der doch auch ein Selbstgefühl hat, die Selbstgefälligkeit des Reichen aushält, sollen diese reichen Tugenden ihre Kraft nicht entfalten? Die Wirklichkeit der Sünde, ihr wirkliches, thatsächliches Sein ist kein Übel; aber die Dummheit, welcher dieser Wirklichkeit zu Grunde liegt und die da Macht sein könnte; — sie ist ein Übel. Daß also Gott die Wirklichkeit der Sünde, die Kraft, welche der Sünder für sich freventlich mißbraucht und die doch von Ihm, dem Allbarmherzigen, herrührt; daß Gott alles Positive, wodurch die Sünde sich äußert, zu Werkzeugen der Tugend macht; — das ist eine Wirkung seiner unendlichen Barmherzigkeit. Das ist ebenso, als wenn der Baumeister den Fehler des Schreiners, welcher in der Thüre einmal vor aller Augen dasteht, so zu benützen weiß, in der Anordnung der Gestalt für die anderen Thüren, für die Fenster u. dgl.,

daß daraus ein noch schöneres kunstvolleres Ganze entsteht. Damit bleibt der Fehler des Schreiners Fehler; dadurch wird dessen Unkenntnis und Trägheit nicht gebessert oder aus der Welt gebracht. Die fehlerhafte Thüre bleibt fehlerhaft mit Rücksicht auf den Schreiner. Aber der Ruhm des Baumeisters steigt um so höher, wenn er einen Fehler, insofern selbiger sich am wirklichen Bau zeigt, zum Besten des Ganzen leiten konnte. Nicht den Fehler als solchen leitet er dahin, sondern was an dem Fehler positiv Wirklichkeit, was Holz, Form &c. ist. So thut etwas Gott rücksichtlich des Universum.

Das ist die Barmherzigkeit, von welcher Thomas oben sagte, der Herr benütze alles zum Ruhme seiner Güte und zum Nutzen seiner Auserwählten.

Können die Sünder sich beklagen? Inmitten ihrer Sünde genießen sie ja die Gaben der göttlichen Abarmherzigkeit. „Mitten in dem Genuße und im Gebrauche der von Dir verliehenen Kräfte,“ sagt der Psalmist, „lügen Dir die Feinde.“ (Ps. 65.) Die Gaben, so will er sagen, welche von ihrer Natur aus die Kraft haben, zu Dir zu führen, lenken die Sünder von Dir ab; so daß diese selben Gaben lügen. Ihr Vermögen ist auf Gott gerichtet; und thatsächlich sind sie von Gott abgewandt.

Oder will der Sünder etwa nicht die Wollust? Will er nicht Geld und Gut im Übermaße? Will er nicht Stolz und Hochmut? Er will es so, daß er sich gar nicht mehr davon trennen möchte. Er will es so, daß, wenn diese Gegenstände bis ins Unendliche vermehrt würden, er noch nicht zufrieden sein würde.

Wer gab dem schlechten Reichen im Evangelium die weichen Leinen und Purpurgewänder? Wer gab ihm so lange Zeit Kraft, Gesundheit, Vermögen, seiner Leidenschaft nachzugehen? Scheint nicht Gott seine eigenen Kreaturen zu Sklaven der Sünde zu erniedrigen, nur aus Barmherzigkeit gegen den Sünder; nur damit dieser nicht des Gegenstandes seiner Begierden beraubt werde?

Oder soll Gott am Ende des Lebens den Sünder zwingen, als Zugabe die ewige Herrlichkeit anzunehmen? Aber das ist trotz der Barmherzigkeit und Macht eines Gottes gar nicht möglich. Die ewige Herrlichkeit ist ja Gott selbst, ist die Anschauung des Ewigen. Der Sünder aber will Gott nicht, ist abgewendet von Gott. Wenn er sich täuscht über sein ganzes Leben, so ist das seine Schuld.

Der Sünder hat ebensogut das Gesetz Gottes gehört, wie der Gerechte; oder er hatte mindestens ebenso Gelegenheit dafür. Hat er das Gesetz Gottes verschmäht, so geschah dies, weil er dem Gesetze der Sünde anhangen wollte.

Daß sich die Gerechten nicht täuschten, als sie Armut, Schande, Abtötung der Sinne wählten, anstatt der Sünde anzuhängen; das war ebenfalls ihr freier Wille. Sie gaben davon bereits hier auf Erden alle Ehre Gott, schrieben Ihm alle Kraft zu und freuen sich nun in Ewigkeit, daß „ihre Namen aufgeschrieben sind im Buche des Lebens“.

Jetzt verstehen sie erst, nun sie ihre Namen und ihre Schicksale da selber lesen, wie diese von Ewigkeit her bestimmt waren; jetzt verstehen sie erst die Tiefe der Worte Jesu: „Darüber freuet euch nicht; daß euch die Geister gehorchen; aber darüber freuet euch, daß euere Namen aufgeschrieben sind im Buche des Lebens.“

Und mögen wir die größte Macht haben und die höchste Ehre, mögen uns alle „Reiche der Welt“ mit allen ihren Schätzen zur Verfügung stehen;

— dies darf für uns nicht einmal ein Gegenstand der Freude sein, außer insoweit diese Güter für uns vorgesehen sind im Buche des Lebens und sonach mithelfen zur „Ausführung der seligen Vorherbestimmung“.

Wir müssen uns um so mehr darüber freuen als es so wenige sind nach den Worten Jesu selber, „welche den schmalen Weg finden.“ Das sei unsere höchste Freude „in der Hoffnung“; das tröste uns inmitten aller Trübsale; das sei der mächtigste Jügel inmitten aller Genugthuung; „daß unsere Namen eingetragen seien im Buche des Lebens.“ Dies sei unsere Devise im Kampfe, unsere Kraft in der Versuchung, unser Schild gegen alle Feinde; die freudige, mit der Hilfe Gottes sichere Zuversicht, von der ungeordneten Menge der Sünder getrennt und enthalten zu sein da oben „im Buche des Lebens“, von wo aus unsere Schritte gelenkt und unsere Füße unter allen verschiedenen einzelnen Verhältnissen auf den Pfad gestellt werden, der zum Leben führt.

Erster Artikel.

Das Verhältnis der Vorherbestimmung zum Buche des Lebens.

a) Es scheint, daß die Vorherbestimmung nicht dasselbe sei, wie das Buch des Lebens. Denn:

I. Im Eccli. 24, 52. heißt es: „Das alles ist das Buch des Lebens;“ wozu die Glossa bemerkt: „Das Alte und Neue Testament;“ nicht also die Vorherbestimmung.

II. Augustin (20. de Civ. Dei c. 14.) sagt: „Das Buch des Lebens ist eine gewisse göttliche Kraft, durch welche es geschehen wird, daß jedem seine Werke, die guten wie die schlechten, ins Gedächtnis zurückgeführt werden.“

III. Der Vorherbestimmung steht gegenüber die Verwerfung. Sieht es also ein Buch des Lebens, so müßte auch ein Buch des Lobes gefunden werden.

Auf der anderen Seite heißt es in der Glossa (aus Cassiodor über Ps. 68: *deleantur de libro viventium*): „Dieses Buch des Lebens ist nichts Anderes als die Kenntnis Gottes, vermittelt deren Er vorher bestimmt hat zum Leben jene, die er vorhergewußt hat.“

b) Ich antworte, daß „das Buch des Lebens“ figürlich gebraucht wird gemäß einer von den Dingen entnommenen Ähnlichkeit. Es ist nämlich unter den Menschen Sitte, daß jene, welche zu etwas auserwählt werden, wie zum Kriegsdienste oder zu einer Ratversammlung, man in einem Buche aufschreibt, wonach ja ehemals die Senatoren *Patres conscripti* genannt wurden. Es ist aber klar, daß alle Vorherbestimmten außerlesen werden, um das ewige Leben zu besitzen.

Das Aufschreiben selber also der Vorherbestimmten wird „Buch des Lebens“ genannt. Es wird aber von etwas figürlich gesagt, es sei eingeschrieben in die Vernunft, was fest im Gedächtnis haftet, wie Prov. 3, 3. gesagt wird: „Vergiß nicht auf mein Gesetz und meine Gebote möge behüten dein Herz,“ und gleich darauf: „Schreibe sie ein in die Tafeln deines Herzens.“ Denn auch in die sichtbaren Bücher wird etwas geschrieben, um dem Gedächtnisse aufzuhelfen. Die Kenntnis selber also, welche Gott mit fester Bestimmtheit hat über die von Ihm zum Leben Vorherbestimmten, wird „Buch des Lebens“ genannt. Wie nämlich die Schrift eines Buches ein

Zeichen ist für das, was geschehen soll, so ist auch für Gott ein gewisses Zeichen die Kenntnis, welche Er von denen hat, die zum ewigen Leben zu führen sind. In dem Sinne sagt Paulus (II. Tim. 2, 19.): „Fest steht das Fundament Gottes; es hat dieses Zeichen: Gott kennt jene, die Ihm gehören.“

I. „Buch des Lebens“ kann in zweifachem Sinne aufgefaßt werden: Einmal als das Einschreiben jener, die erwählt sind zum Leben; — und so gebrauchen wir es hier. Dann das Einschreiben dessen, was zum Leben führt; und zwar in diesem Falle entweder so, daß die Richtschnur für das menschliche Handeln darin enthalten ist; — und das ist das Alte und Neue Testament; oder so, daß es das bereits Geschehene enthält; — und so ist es jene göttliche Kraft, durch welche jedem ins Gedächtnis kommt, was er gethan und gelassen. So könnte auch jenes Buch ein „Soldatenbuch“ genannt werden, in welchem aufgeschrieben sind die Regeln der Kriegskunst oder in welchem von den Thaten der Soldaten erzählt wird.

II. Damit ist auch auf den zweiten Einwurf geantwortet.

III. Man schreibt nicht jene auf, welche verschmäht, sondern jene, welche auserlesen worden sind. Dem „Buche des Lebens“ entspricht deshalb kein „Buch des Todes“.

IV. Der Auffassung nach ist das Buch des Lebens unterschieden von der Vorherbestimmung, insoweit es präcis die Kenntnis bezeichnet, welche Gott von den Auserwählten hat. Cassiodor drückt dies übrigens in der angezogenen Stelle ebenfalls aus.

Zweiter Artikel.

Das Buch des Lebens betrifft bloß die zur ewigen Herrlichkeit Vorherbestimmten.

a) Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Das „Buch des Lebens“ ist die Kenntnis des Lebens. Gott aber erkennt vermittelst seines Lebens alles andere Leben. Das „Buch des Lebens“ wird demgemäß so genannt mit Rücksicht auf das göttliche Leben; und nicht bloß mit Rücksicht auf das Leben der Vorherbestimmten.

II. Wie das Leben der Herrlichkeit von Gott herrührt, so auch das Leben der Natur. Wenn also die Kenntnis vom ersteren ein „Lebensbuch“ genannt wird, so müßte der Name auch für die Kenntnis des letzteren gelten.

III. Manche werden auserlesen für das Leben der Gnade und nicht für das Leben der Herrlichkeit, wie aus Joh. 6, 71. hervorgeht: „Habe ich nicht zu zwölf euch auserlesen und einer von euch ist ein Teufel?“ Aber das „Buch des Lebens“ ist das Einschreiben der Auserwählten Gottes. Also gilt der Name auch rücksichtlich des Lebens der Gnade.

Auf der anderen Seite wird durch den Ausdruck „Buch des Lebens“ die Kenntnis der Vorherbestimmung angezeigt. Die Vorherbestimmung aber berücksichtigt das Gnadenleben nur, insoweit es zur Herrlichkeit führt; denn jene werden nicht als Vorherbestimmte bezeichnet, welche bloß die Gnade erhalten, der Herrlichkeit aber ermangeln. Also das Lebensbuch hat diesen Namen einzig und allein mit Rücksicht auf die Herrlichkeit.

b) Ich antworte, daß der Ausdruck „Buch des Lebens“ mit sich bringt ein gewisses Einschreiben oder die feste zuverlässige Kenntnis von jenen, die

zum Leben auserwählt sind. Auserwählt aber wird jemand zu dem, was ihm den Verhältnissen seiner Natur nach nicht zukommt; wie z. B. der Mensch dazu nicht auserwählt wird, daß er zwei Beine habe. Und wiederum hat das, wozu jemand auserwählt wird, immer den Charakter eines Endzweckes. Ein Soldat z. B. wird nicht dazu auserlesen, daß er Waffen trägt, sondern dazu, daß er kämpft: denn das ist der eigentliche Endzweck des Kriegsdienstes. Der Zweck aber, welcher über die Verhältnisse der Natur hinausgeht, ist das Leben der Herrlichkeit. Sonach kann im eigentlichen Sinne das Buch des Lebens nur die Herrlichkeit berücksichtigen.

I. Das glorreiche Leben ist für Gott Natur. Dafür also besteht keine Auserwählung und deshalb auch kein Lebensbuch. Denn wir sagen nicht, ein Mensch werde auserwählt, um fünf Sinne zu haben oder etwas Anderes, was aus der Natur bereits folgt.

II. Das gilt auch für den zweiten Einwurf. Für das natürliche Leben existiert keine Auserwählung.

III. Das Gnadenleben ist nicht Zweck, sondern einfach Mittel zum Zweck. Dafür nun wird niemand auserwählt, außer insoweit die Gnade zur Erwerbung der Herrlichkeit dient. Jene also, die zur Gnade auserwählt werden und der Herrlichkeit ermangeln, sind nur insoweit im Buche des Lebens, als in ihnen eine Beziehung bestehen wird zum ewigen Leben gemäß der Teilnahme an der Gnade.

Dritter Artikel.

Niemand wird getilgt aus dem Buche des Lebens von seiten des göttlichen Vorherwissens.

a) Es scheint, daß überhaupt und nach keiner Seite hin jemand getilgt wird aus dem Buche des Lebens. Denn:

I. Augustin sagt (20. de civ. Dei cap. 14.): „Das Vorherwissen Gottes, das nicht getäuscht werden kann, ist das Buch des Lebens.“ Dem Vorherwissen Gottes aber kann nichts entzogen werden und ebenso nicht dem Vorherbestimmen Gottes. Also kann niemand getilgt werden aus dem Buche des Lebens.

II. Was in irgend einem Sein sich vorfindet, das findet sich daselbst nach der Art und Weise dieses Seins. Das Buch des Lebens aber ist ewig und unveränderlich. Also was darin ist, muß sich als unverrückbar darin finden.

III. Das Tilgen steht im Gegensatz zum Einschreiben. Es kann aber niemand von neuem in das „Buche des Lebens“ eingeschrieben werden. Also ist auch eine Tilgung unmöglich.

Auf der anderen Seite sagt der Psalm (68, 29.): „Vertilgt mögen sie werden aus dem Buche des Lebens.“

b) Ich antworte, daß manche meinen, es könne wohl nach der objektiven Sachlage niemand getilgt werden aus dem „Buche des Lebens“; dies könne aber geschehen gemäß der Meinung der Menschen. Die Schrift hat ja die Gewohnheit, zu sagen, es geschehe etwas, wenn dieses bekannt wird. Demgemäß werde von manchen gesagt, sie seien im „Buche des Lebens“ eingeschrieben, insofern die Menschen dies meinen auf Grund der Gerechtigkeit, welche sie während dieser Zeit an ihnen sehen. Und sie werden dann

„getilgt aus dem Buche des Lebens“, wann es erscheint in diesem Leben oder am letzten Tage, daß sie von der Gerechtigkeit abgefallen sind.

Da jedoch das Nicht-Bertilgtwerden aus dem Buche des Lebens zu den Belohnungen der Gerechten gehört nach apoc. 3, 5.: „Wer siegen wird, der wird mit weißen Gewanden bekleidet werden und ich werde ihn nicht vertilgen aus dem Buche des Lebens,“ und da, was den Heiligen verheißen wird, nicht nur nach der Reinigung der Menschen besteht; — so darf man das Bertilgt- oder Nicht-Bertilgtwerden aus dem Buche des Lebens nicht allein auf die Reinigung der Menschen beziehen, sondern es muß dies auch der wirklichen Sachlage entsprechen.

Denn das „Buch des Lebens“ ist das Eingeschriebensein derer, welche zum ewigen Leben bestimmt werden. Zum ewigen Leben aber wird jemand vorherbestimmt: 1. infolge der göttlichen Vorherbestimmung; 2. infolge der Gnade. Wer nämlich im Stande der Gnade sich befindet, ist dadurch allein schon würdig der ewigen Seligkeit. Während nun die erstgenannte Bestimmung oder Anordnung niemals ihrer Verwirklichung ermangelt, ist dies wohl mit der zweitgenannten der Fall; insoweit jemand nämlich als vorherbestimmt oder der ewigen Seligkeit würdig deshalb erachtet wird, weil er die Gnade hat. Denn von der Gnade fällt man bisweilen ab durch die Todsünde.

Jene also, welche kraft der göttlichen Vorherbestimmung zu der Herrlichkeit Beziehung haben, sind ohne weitere Bedingung und Voraussetzung im „Buche des Lebens“ eingeschrieben; denn sie sind da enthalten als solche, welche das ewige Leben, soweit es in sich ist, haben werden. Jene aber, welche nur deshalb Beziehung und Einordnung haben zum ewigen Leben, weil sie in sich die Gnade besitzen, sind nicht ohne weiteres, sondern unter einer Voraussetzung im „Buche des Lebens“ eingeschrieben; nämlich nicht als solche, welche das ewige Leben, soweit es an sich ist, haben werden, sondern als solche, die dasselbe in seiner Ursache, in der Gnade, unter dieser Voraussetzung also besitzen sollen. Diese können somit getilgt werden aus dem „Buche des Lebens“. Jedoch darf dieses Getilgtwerden nicht auf die Kenntnis Gottes sich richten und bezogen sein, als ob Gott etwas vorherwüßte und nachher nicht mehr es wüßte. Vielmehr muß das Getilgtwerden auf die gewußte Sache bezogen sein; weil nämlich Gott dies zum Gegenstande seines Wissens hat, daß jemand früher die Gnade in sich hatte und damit die positive Beziehung zum ewigen Leben; nachher aber diese positive Beziehung nicht mehr in sich hat, da er von der Gnade abgefallen ist.

I. Der erste Einwurf geht davon aus, daß im Vorherwissen Gottes etwas getilgt werde; somit Gott etwas wüßte, was Er nachher nicht mehr weiß. Ein solches Getilgtwerden aus dem „Buche des Lebens“ giebt es allerdings nicht.

II. Die Dinge sind wohl, soweit sie in Gott sind, unveränderlich; im eigenen Sein aber sind sie veränderlich; zum letzteren gehört das Getilgtwerden aus dem „Buche des Lebens“.

III. In derselben Weise wie von jemandem ausgesagt wird, er werde getilgt aus dem „Buche des Lebens“, kann auch ausgesagt werden, er werde von neuem hineingeschrieben; sei es nach der Meinung der Menschen sei es weil er von neuem das Gnadenleben besitzt und mit demselben die positive Anwartschaft auf das ewige Leben. Und dies ist auch in der Kenntnis Gottes enthalten; wenn auch nicht so, daß es von neuem ihr zuwüßte.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Die Allmacht Gottes.

Ü b e r l e i t u n g.

„Keine Macht hättest du über mich, wenn sie dir nicht von oben verliehen worden wäre;“ so sprach der Allmächtige selber vor Pontius Pilatus und kennzeichnete mit diesen Worten am besten das Wesen der Allmacht.

„Alle Macht, welche hier auf Erden besteht, ist von Gott her geordnet,“ so erklärt Paulus das Wort seines Herrn und Meisters, „und wer dieser Macht widersteht, der widersteht Gottes Anordnung.“ Jegliches Vermögen ist tot hier auf Erden, wenn ihm nicht die Allmacht von oben her die Vollendung giebt. Schön liegt die Landschaft da im Glanze der Morgen Sonne. Der silberne Strom durchfließt die Ebene. Dichtbelaubte, hochemporragende Bäume geben Schatten. Wie Balsam strömt aus den Wiesenblüthen der zarte Duft und wie ein buntgestickter, prächtvoller Teppich breitet sich zu den Füßen die Flur aus. Oben der reine blaue Himmel, unten das wechselvolle Bild der Landschaft, die Luft in der Mitte belebt durch Tausende glänzender Insekten und buntgefiederter Vögel; — mit Lust versenkt sich das Auge in den schönen trostvollen Anblick.

Doch nimm die Sonne fort; — und alles ist tot. In sich als einem einigen Elemente enthält das Licht die Kraft, alle diese Verschiedenheiten zu beleben und eine jede in ihrer eigenen Art hervortreten zu lassen. Im Sonnenlichte erst gewinnen alle diese Vermögen ihre Vollendung, erfrischen und beleben nun selber das Auge.

Daß doch der Mensch dies immer bedächte! Daß er sagen möchte wie der Heiland zu allem jenem, was ihm begegnet, ihn ängstigt oder tröstet, ihn peinigt oder erfreut: „Du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben worden wäre!“ Daß er dann in allem den Finger Gottes sähe und in allem sich Gott überlasse, im Troste Ihn allein dankte, in der Pein und Unruhe allein auf Ihn sein Vertrauen setzte! Wie die eine Sonne am Firmamente da oben allen den stofflichen Vermögen hier unten erst Leben, Sichtbarkeit, Fruchtbarkeit verleiht und sie so erst zu wirklichen Vermögen macht; — so begegnen sich in Gott alle geschaffenen Fähigkeiten und Kräfte und erst da, in der All-Macht, gewinnen sie wirkliche Kraft, wirkliches Sein, werden sie wirklich Macht; denn da erst werden sie verbunden, sind sie eins. Die Trennung ist Tod; die Verbindung Sein und Leben.

Darin besteht gerade das Elend der Menschen. Er will mächtig sein ohne Gott; und wird dabei durchaus machtlos. Durch wie viele Vermögen in und außer dem Menschen wird er zu Gott hingewiesen, gleichsam wie mit Gewalt nach oben gezogen! Wie viel Licht umfließt ihn von der Natur aus! Wie viel Kraft der Offenbarung! Welch große Beispiele hat er vor sich! Fast sollte man sagen, es müßte ihm unmöglich sein, den Weg nicht zu

finden zu seinem Heile. Und doch „sind Wenige“, so versichert die ewige Wahrheit, „welche ihn finden!“

„Wie viele meint ihr,“ predigt Chrysostomus (hom. 14. ad pop. Antioch.), „daß in dieser Stadt, wo sechshunderttausend Menschen mindestens wohnen, gerettet werden. Hundert können nicht gefunden werden, die zur Seligkeit gelangen; und ich zweifle noch, ob die Zahl diese Höhe erreicht. Wie groß ist die Schlechtigkeit bei der Jugend, die Nachlässigkeit bei den alten Leuten!“ „Wie viele sind es denn,“ fragt Augustin, „welche die Gebote Gottes zu beobachten scheinen? Raum der eine oder der andere; sehr wenige und nur sie wird Gott retten, die anderen wird Er verwerfen“ (in Ps. 48.). „Zum Glauben gelangen viele,“ klagt der große Gregor (s. 19 in Evgl.), „zur ewigen Herrlichkeit wenige.“

Im alten Gesetze seufzte der königliche Sänger (ps. 15.): „Alle sind abgewichen; insgesamt sind sie unnützlich geworden; keiner ist, der Gutes thun möchte.“ Nach der Erneuerung der Erde aber durch das Christentum klagt Salvianus (de prov. lib. 3.): „Abgesehen von einigen wenigen, welche vor den Übeln fliehen, was ist anders beinahe die ganze Menge der Christen als ein Rest von Lastern!“

Und dabei entsteht die Frage, was hat der Mensch von der vorüber-eilenden Welt, daß er um ihrer willen seinen lebensvollsten und zuverlässigsten Interessen gar keine Aufmerksamkeit schenkt, geschweige denn daß er ihnen mit Aufopferung von allem Anderen nachginge?

„O unglückliches menschliches Geschlecht!“ ruft Augustin aus (Ps. 37.): „Bitter ist die Welt und trotzdem wird sie geliebt. Wie würde sie erst geliebt werden, wenn sie süß wäre?! Der schönen und anziehenden, wie würdest du anhängen; der du so fest umschlingst den Schmutz?! Wie würdest du Blüten sammeln wollen, der du die Hände von den Dornen nicht zurückziehest?!“

Der Mensch fühlt eitle Freude über ein Vermögen, das wohl seiner niedrigen, mit dem Stoffe immerdar zusammenhängenden Natur entspricht; worin er aber doch wenigstens allen anderen vernünftigen Wesen einzig und gewissermaßen in maßgebender Weise gegenübersteht. Thomas hat es früher bereits berührt. „Nicht davon ist der Mensch die Ursache, daß da, wo er pflanzt, eine Pflanze der Gattung nach entsteht; sondern davon, daß diese Pflanze hier ist und nicht dort.“ Daß die bestimmte Gattung Pflanze entsteht, dies wird verursacht durch den Samen, durch das Sonnenlicht und die Sonnenwärme, durch die Feuchtigkeit; diese allgemeinen Ursachen hängen in ihrer besonderen Wirksamkeit vom Menschen nicht ab. Aber daß der Same an dieser Stelle in die Erde gesenkt wird, daß sonach alle diese allgemeinen Kräfte der Natur nach dieser Stelle und nicht nach einer anderen gelenkt werden; das ist die eigenste Wirkung des Menschen.

Darin liegt auch seine besondere Art zu sündigen. Er will jetzt genießen und nicht warten, bis die besonderen Umstände in Zeit und Ort dem Gesetze Gottes gemäß sich darbieten. Hier, in diesem Orte, will er seine Macht zeigen; wo er doch sie besser zusammen mit Gottes Macht zeigen könnte, wenn er etwas wartete. Wer verbietet ihm denn, reich zu werden, Ehre und Ruhm zu sammeln oder sich zu freuen? Gott am allerwenigsten. Aber er will dies an dem Orte und zu der Zeit, wo nur schattenhafter Reichtum, leere Ehre, bittere Freude vorliegen kann. Wer ist reicher geworden: Judas mit seinen dreißig Denaren oder Paulus, der für diese irdische Zeit den Reichtum und alle weltliche Ehre für Schmutz erachtete?

Hier ist der Punkt, wo der Mensch einsetzen muß: „In euerer Geduld, im gedulbigen Abwarten, werdet ihr euer Seelen besitzen.“ Hier muß er die Macht Gottes rückhaltlos anerkennen, in welcher das ihm ureigenste Vermögen, die allgemeinen Ursachen nämlich in der Natur nach bestimmten Zeit- und Ortsverhältnissen zu lenken, erst recht erhöht und bethätigt wird, anstatt daß dieses selbe Vermögen für ihn sonst mehr Schein wie Sein, mehr Tod wie Leben, mehr Trägheit wie Thätigkeit, nach allen Seiten hin unfruchtbar, im Grunde genommen das reine Nichts bedeute!

Was thut der Gärtnerlehrling, welcher die Pflanze gegen das Gebot des Meisters in einen Boden verpflanzt hat, wo sie bald verdorrt sein wird? Was er darin Gutes und Lobenswerthes thut; daß er überhaupt über die betreffende Pflanze Gewalt hat; daß diese in den ersten Tagen fortzukommen scheint und Ähnliches; — das kommt vom Meister. Daß er sie nicht an der Stelle gepflanzt, wo er sollte; daß sie sich da den Tod, das Verderben holt; — das, nur das kommt von ihm.

Die Vermögen sind tot, wenn sie nicht in die Allmacht Gottes münden und von da ihre bethätigende und wirkende Kraft erhalten. Selbst das Vermögen der Vernunft, das Vermögen des freien Willens, wonach der Mensch allen Kreaturen, allen den hohen allgemeinen Kräften der Natur gegenüber vollauf selbständig und leitend dasteht; das Vermögen nach einem bestimmten einzelnen Ort und zu einer bestimmten Zeit die allgemeinen Naturkräfte hinzulenken; selbst dieses Vermögen, welches so recht eigentlich seine Freiheit ausmacht, ist tot, wenn nicht die Kraft von oben es erhält. Nur in Gott wird dieses Vermögen erst wirksam, im rein wirkenden Allvermögen nämlich.

Das Einzelne ist ja vielmehr Nichtsein als Sein, es ist nur ein Nichts-Anders-sein rücksichtlich der Kreatur. Es besteht nach dieser Seite nur im Unterschiede. Das Positive, Wirkliche im einzelnen kommt von Gott. Deshalb hat Thomas so oft hervorgehoben, daß der Herr „seine Vorsehung über alles stofflich Einzelne nach Zeit und Ort Geregelt ausübt“; daß Er „auch vom Allereinsten der wirkende allein hinreichende Grund ist“; daß „der Stoff an und für sich in Gott allein seinen Grund hat“. Thomas schreibt eben für Menschen; und deshalb ist die Quintessenz seiner Lehre immer die, daß wir Menschen mit unserer besonderen Eigenart, mit unserer besonderen Freiheit, mit unserer aus der stofflichen Welt schöpfenden Vernunft in Gott allein den erst wirkenden Grund all unserer Thätigkeit erblicken sollen und in seiner Allmacht die bethätigende Kraft all unseres Vermögens zu sehen haben.

„Keine Macht hättest du über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben worden wäre.“ Gerade hierin besteht die besondere Erlösung, die uns zu teil geworden ist. Christus hat sein ganzes Leben hindurch uns eben diesen Punkt in Wort und Beispiel eingeprägt. Wir sollen gerade dieses Vermögen, wonach wir nach den einzelnen Zeit- und Orts-umständen die allgemeinen Kräfte der Natur und der Gnade anwenden, wonach wir sie demgemäß verbinden mit dem Stoffe, an Gottes Allmacht anlehnen und in ihr lebendig machen.

Christus blickte sein ganzes Leben hindurch auf die Macht des Vaters, wie sie seine heilige Menschheit nach Zeit und Ort in den einzelnen Verhältnissen durch andere Menschen leitete. War es zuerst seine seligste Mutter und sein heiliger Nährvater, durch welche die Allmacht des Vaters sprach; so waren es später die einzelnen Bedürfnisse der Menschen, selbst die Verfolgungen, welche seine Schritte leiteten. „Aus sich thut der Sohn nichts,“ das findet auch nach dieser Seite hin seine Anwendung. Und als sein

Erde herannahte, da erblickte Er die Macht des Vaters, wie sie die einzelnen Verhältnisse regelt, sogar in seinen Hentlern. Da, in der Nacht Gottes, da besteht immer der positive Grund für das einzelne menschliche Wirken.

„Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir von oben nicht gegeben worden wäre,“ so konnte Er sagen zu den Soldaten, die Ihm die Dornenkrone in das Haupt drückten; so konnte Er sagen zu den wilden Knechten, welche Ihm das Kreuz auf die Schultern legten; so konnte Er sagen zu den Stricken, mit denen man Ihn geißelte, zu den Nägeln, die seine Hände und Füße durchbohrten, zur Lanze, die seine heilige Seite öffnete. Und als ob Er selbst dies bestätigen wollte, daß seine Untermwürfigkeit keine bloß äußerliche war; sondern daß Er wirklich als Mensch die Allmacht anbetete, welche sich äußert, wie und wo und durch wen sie will, so erklärt Er selber laut und feierlich, daß sein Geist voll und ganz die wirkliche Leitung seiner eigensten menschlichen Freiheit von Seiten der Allmacht anerkenne. Er beschloß sein Leben mit den Worten: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist.“

Hier liegt der tiefe Grund, weshalb die Thomas, die Bonaventura, gleich allen übrigen heiligen Lehrern immer laut bekannten, am Fuße des Kreuzes ihre Wissenschaft geschöpft zu haben. Denn da lernten sie den wunden Punkt der menschlichen Natur so recht erkennen und würdigen, welche die eigentümliche Selbständigkeit, die Gott ihr verliehen, nun gern ohne Gott und gegen Gott gebrauchen will, die das „non serviam“ des ersten Sünders wiederholt und damit nur ihre Sklaverei unter die Kräfte der Natur erklärt, nur verzichtet auf die glänzendste Gabe, die Gott ihr aus den Reichthümern seiner Güte verliehen.

Erkennt die menschliche Vernunft oder vielmehr das menschliche Herz am Fuße des Kreuzes so recht, wie gerade die Freiheit und Selbständigkeit, die ihr eigen ist und worin sie von keiner geschaffenen Vernunft überragt wird, jene Freiheit nämlich, die allgemeinen Kräfte nach den einzelnen Zeit- und Ortsverhältnissen mit dem Stoffe zu verbinden, wie gerade diese Freiheit sie nicht aus sich allein heraus bethätigen und wirksam machen kann, sondern den ersten wirkenden Grund dafür in Gott sehen muß; — dann richtet sie auch alle Kräfte der Natur in ihr und außer ihr zum Allmächtigen auf und ruft in alle diese Kräfte und Vermögen die Allmacht als wirkenden Grund der Vollendung herab. Die menschliche Natur wird dann, je mehr Gott in ihr wirkt, mit samt den Creaturen, die mit ihr verbunden sind, Gebet; sie wird ein wirksames Bekenntnis, daß sie Gott gegenüber nur empfangen kann und daß sie nur soweit sie von Ihm empfängt selber belebt und bethätigt wird, um aller anderen stofflichen Creatur gegenüber je nach deren Natur leitend, selbständig und wirksam dazustehen.

Sie steht zu Gott: „O Gott, der Du Deine Allmacht im höchsten Grade durch Schonen und Erbarmen offenbarst;“ — sie sagt zu den Creaturen, die über sie Einfluß haben: „Keine Macht hättest ihr über mich, wenn sie euch nicht von oben gegeben worden wäre;“ — sie sieht in allem die leitende Hand der Allmacht; — und damit erfährt sie es am ehesten für sich selbst, daß „Gott dienen herrschen ist“.

Erster Artikel.

In Gott ist Vermögen.

a) Es scheint, daß in Gott sich kein Vermögen vorfindet. Denn:

I. Gleichwie der Urstoff als reine Möglichkeit sich zum Vermögen verhält; so verhält sich Gott als reine Thatsächlichkeit und als rein Wirkendes zur Thätigkeit. Der Urstoff aber ist an sich betrachtet, da er seiner Natur nach alle möglichen Wesensformen tragen kann, selber ohne Wesensform und somit ohne thatsächliches, thätiges Sein. Also ist Gott seinerseits ohne Vermögen.

II. „Die Thätigkeit ist“ nach Aristoteles (9 Metaph.) „besser als das entsprechende Vermögen“. Denn die bestimmende Wesensform ist besser als der in sich unbestimmte, allerseits bestimmbare Stoff; und wiederum ist die Thätigkeit selber besser als das Vermögen dazu, denn der Zweck des letzteren ist eben das Thätigsein. Nichts aber ist besser als das, was in Gott ist; denn was in Gott ist, ist Gott. (Kap. 3, Art. 3.) Also besteht kein Vermögen in Gott.

III. Jedes Vermögen ist das Princip für das Thätigsein. Gottes Thätigsein aber ist sein Wesen, da in Gott keine zum Wesen hinzutretende Eigenschaft existiert. Da also das Wesen Gottes kein Princip hat, so ist auch kein Vermögen in Gott.

IV. Das Wissen und das Wollen Gottes sind die Ursache der Dinge. Ursache aber sein und Princip sein ist dasselbe. Also hat man in Gott nicht notwendig, ein Vermögen anzunehmen als das Princip der Wirklichkeit nach außen. Der Wille und das Wissen Gottes genügt dafür.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 88, 9.: „Vermögend bist Du, o Herr, und Deine Wahrheit ist um Dich herum.“

b) Ich antworte, daß es eine zweifache Art Vermögen giebt: 1. ein empfangendes oder leidendes; — und dies ist in keiner Weise in Gott; 2. ein wirkendes oder bestimmendes; und dies ist in Gott im höchsten Grade. Denn offenbar ist ein Sein in demselben Grade wirkend oder bestimmend, als es thatsächliche Wirklichkeit und Bestimmtheit ist. Und es ist ein Sein leidend oder empfangend, insoweit es ohnmächtig und unvollendet ist. Gott aber ist im höchsten Grade Thatsächlichkeit und die höchste Vollenbung; in Ihm findet sich keinerlei Unvollkommenheit. Also steht Er an der Spitze aller wirkenden Principien und kann in nichts etwas empfangen oder nach irgend welcher Seite vollendet werden. Ein wirkendes Vermögen kommt aber im höchsten Grade einem in sich rein wirklichen Princip zu. Denn ein wirkendes Vermögen ist das Princip, in anderes hinein zu wirken; ein leidendes Vermögen ist das Princip, von einem anderen beeinflusst oder bestimmt zu werden. Es erübrigt also, daß wirkendes Vermögen in Gott im höchsten Grade sich findet.

I. Das wirkende Vermögen steht nicht dem Thätigsein gegenüber, sondern es ist in diesem letzteren begründet. Denn jegliches wirkt, je nach dem es thatsächlich besteht. Das empfangende Vermögen jedoch steht gegenüber dem Thätigsein. Denn jegliches muß in dem Grade empfangen als es unvollendet und nicht thatsächlich ist. Dieses letztere Vermögen also muß von Gott ausgeschloffen werden; nicht das erste, das wirkende.

II. Wenn das Thätigsein dem Sein nach etwas Anderes ist, wie das Vermögen, so erscheint es erforderlich, daß das Thätigsein vorzüglicher sei

wie das Vermögen dazu. Das Thätigsein Gottes aber ist nichts Anderes wie sein Vermögen, beides vielmehr ist das göttliche Wesen; denn auch das Sein Gottes ist nicht etwas Anderes wie sein Wesen. Also ist in Gott nichts, was vorzüglicher wäre wie sein Vermögen zu wirken.

III. Das Vermögen in den geschaffenen Dingen ist nicht nur Princip für die Thätigkeit des betreffenden Dinges, sondern auch Princip für das als Wirkung von ihm Ausgehende. So also wird in Gott der Charakter des Vermögens als des Principis für die Wirkung gewahrt; nicht aber als des Principis für das Thätigsein des Subjekts; denn das ist in Gott das göttliche Wesen selber. Es könnte jedoch auch nach der Auffassungsweise ein Unterschied gemacht werden; insofern nämlich das Wesen Gottes, das von vornherein Alles in sich enthält, was an Vollendung in den Dingen sich vorfindet, aufgefaßt wird als Thätigsein und als wirkendes Vermögen; wie es ja auch aufgefaßt wird als Subjekt, von welchem die göttliche Natur getragen wird und als die göttliche Natur selber.

IV. In Gott wird kein wirkendes Vermögen in der Weise angenommen, als ob dasselbe dem thatsächlichen Sein nach verschieden wäre vom Wissen und vom Wollen; sondern nur die Auffassungsweise ist maßgebend. Denn „Vermögen“ will sagen „ausführendes Princip“, das da nämlich ausführt, was der Wille befiehlt und wozu das Wissen leitet.

Oder es kann auch gesagt werden, das göttliche Wissen oder Wollen selber werde wirkendes Vermögen genannt, insofern davon eine Wirkung ausgeht. Die Betrachtung des Wissens und des Wollens also würde in Gott jedenfalls vorausgehen der Betrachtung des wirkenden Vermögens, wie die Ursache vorausgeht der Thätigkeit und der Wirkung.

Zweiter Artikel.

Das wirkende Vermögen in Gott ist unendlich.

a) Dagegen scheint bereits zu sprechen:

I. Aristoteles, der (8 Physic.) bestimmt, daß alles Unendliche unvollkommen sei.

II. Jedes Vermögen äußert sich vermittelt der Wirkung. Gott aber kann keine unendliche Wirkung machen. Also ist auch sein Vermögen nicht unendlich.

III. Aristoteles beweist (8 Physic.), daß ein Vermögen, welches unendlich wäre, im Augenblicke, ohne Zeitfolge, bewegen müßte. Gott aber bewegt die rein geistigen Wesen vermittelt der Zeit; die stofflichen in Zeit und Ort, wie Augustin sagt (8. sup. Gen. ad litt. c. 20, 22.).

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (8. de Trin.) und Damascenus (lib. I. c. 18.), Gottes Kraft und Leben und Vermögen sei unermeßlich.

b) Ich antworte, daß, wie bereits bemerkt, demgemäß wirkendes Vermögen in Gott sich findet, wie Er selbst thatsächlich ist. Sein thatsächliches Sein aber ist unendlich, d. h. nicht im mindesten begrenzt von etwas ihm Außerlichem, was ihm zum Träger diene oder es aufnehme. (Kap. 7, Art. 1.) Also muß auch dem angemessen das wirkende Vermögen unendlich sein. In allen wirkenden Ursachen nämlich wird dies gefunden, daß, je vollkommener eine dieser Ursachen im Besitze ihrer Wesensform ist, vermittelt deren sie wirkt, desto einschneidender auch ihr Vermögen im Wirken sich

darstellt, wie z. B. was mehr warm ist, auch mehr Fähigkeit besitzt, warm zu machen; und wenn seine Wärme ohne Grenzen wäre, so würde es ein grenzenloses Vermögen für die Einführung von Wärme besitzen. Da also das Wesen Gottes, vermittelt dessen Er wirkt, unendlich ist, so ist auch seine Macht unendlich.

c) I. Aristoteles spricht hier vom Unendlichen, das vom Stoffe herührt, wonach nämlich etwas immer mehr empfangen oder werden kann. Von diesem Unendlichen aber ist hier keine Rede.

II. Jenes wirkende Vermögen offenbart sich ganz in seiner Wirkung, welches mit dieser die Gattung oder das Wesen gemeinsam hat; wie die Zeugungskraft des Menschen nichts weiter hervorbringen kann als einen Menschen. Ein wirkendes Vermögen aber, wobei das Wesen der Wirkung nicht zugleich der Gattung nach das Wesen des Vermögens ist, offenbart sich nicht ganz in dem Hervorbringen seiner Wirkung; wie z. B. das von der Sonne Gewirkte nicht die Kraft derselben erschöpft, wenn sie durch ihre Wärme Pflanzen erzeugt.

Gott aber gehört jedenfalls nicht zur erstgenannten Klasse von Ursachen. Denn nichts Anderes kann mit Ihm weder in der Gattung noch in der „Art“ übereinkommen. Sonach ist seine Wirkung immer geringer als Er selber. Wenn aber auch die Macht Gottes gar keine Wirkung hervorbrächte, so wäre sie nicht umsonst; denn umsonst ist, was zu einem Zwecke hingeordnet ist, den es nicht erreicht. Gottes Macht aber ist zu keiner Wirkung hingeordnet wie zu ihrem Zwecke; vielmehr ist sie selbst der Zweck ihrer Wirkung.

III. Aristoteles beweist in der angegebenen Stelle, daß, wenn ein Körper ungemessenes Vermögen hätte, derselbe bewegen würde ohne Zeit. Das gilt aber nicht für eine unkörperliche bewegende Kraft. Der Grund davon ist, daß, wenn ein Körper einen anderen bewegt, der bewegende im Wesen des Körperlichen mit dem bewegten übereinkommt; und somit der bewegende als das wirkende Vermögen seine ganze verursachende Kraft offenbart, wie eben (II.) gesagt worden. Je größer also die Kraft wäre, desto schneller würde die Bewegung sein, und wäre somit die bewegende Kraft unendlich, so würde die Bewegung ohne Verhältnis schneller sein; — und das heißt bewegen ohne Zeit.

Die unkörperliche bewegende Kraft aber kommt mit dem Bewegten nicht im Wesen des Körperlichen überein; und somit offenbart sich da nicht ihre ganze bewegende Kraft. Demnach bewegt es nicht ohne Zeit, zumal es kraft des Willens bewegt.

Dritter Artikel.

Gott ist allmächtig.

a) Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Gott kann weder leiden noch bewegt werden, da Er unveränderlich ist.

II. Sündigen heißt etwas thun. Gott aber kann dies nicht.

III. Von Gott sagt die Kirche (Kollekte für den 10. Sonntag nach Pfingsten): „Er offenbare am meisten seine Allmacht durch Schonen und Erbarmen.“ Das wäre also das Auserste, was Gott könnte. Darüber

hinaus liegen aber noch weit schwierigere Sachen; wie z. B. eine neue Welt gründen. Also ist Gott nicht allmächtig.

IV. Ambrosius sagt zu 1. Kor. 1.: „Die Weisheit dieser Welt machte Gott zu Schanden, indem Er als möglich zeigte, was jene für unmöglich hielt.“ Demnach muß man über Möglichkeit und Unmöglichkeit nicht urteilen gemäß den niedrigeren Ursachen, nach welchen die Weisheit dieser Welt urteilt, sondern gemäß der göttlichen Weisheit. Wenn demgemäß Gott allmächtig ist, so wird alles möglich; nichts wird unmöglich sein. Wird aber das Unmögliche hinweggenommen, so verschwindet auch das Notwendige. Denn was notwendig ist zu sein, das ist unmöglich, nicht zu sein. Nichts also wird in den Dingen notwendig sein, wenn Gott allmächtig ist. Das aber ist unmöglich. Also.

Auf der anderen Seite heißt es bei Lukas 1, 37.: „Bei Gott ist nichts unmöglich.“

b) Ich antworte, daß wohl alle sagen, Gott sei allmächtig. Aber schwierig erscheint es, die Natur der Allmacht zu kennzeichnen. Was soll nämlich darunter verstanden werden, wenn gesagt wird, Gott könne alles?

Wer jedoch recht überlegt, wird finden, daß dies nichts Anderes bedeutet als Gott könne alles, was möglich ist und daß Er aus diesem Grunde allmächtig genannt werde. „Möglich“ aber ist etwas in zweifacher Weise: Einmal mit Rücksicht auf ein Vermögen; wie z. B. alles, was der menschlichen Macht unterliegt, dem Menschen möglich ist. Dann in unbedingter Weise; weil nämlich zwischen Subjekt und Prädikat kein Gegensatz besteht, infolge dessen das eine die Verneinung des anderen ist.

Run kann aber Gott nicht deshalb allmächtig genannt werden, weil Er alles kann, was der geschaffenen Natur möglich ist, weil seine Macht sich weiter erstreckt. Wird jedoch von Gott gesagt, Gott sei allmächtig, weil Er alles kann, was seiner Natur möglich ist, so wäre dies ein Kreis in der Begriffsbestimmung der Allmacht; Er könnte dann eben alles, weil Er allmächtig ist und Er wäre allmächtig, weil Er alles könnte. Es bleibt somit nur übrig, daß Gott allmächtig ist, weil Er alles kann, was unbedingt auf Grund der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat möglich ist. Möglich also wäre dann etwas von vornherein und unbedingt, weil das Prädikat zum Subjekte nicht im Gegensatze steht; wie wenn ich sage: Sokrates sitzt. Unmöglich wäre etwas unbedingt, weil das Prädikat vom Subjekte aufgehoben wird oder umgekehrt.

Dabei ist nun zu erwägen, daß, da jede wirkende Ursache eine ihr ähnliche Wirkung erzeugt, einem jeden wirksamen Vermögen als möglich ein solcher Gegenstand entsprechen muß, welcher Beziehung hat zu jenem Wesen und wirklichen Sein, wo das wirksame Vermögen sich findet; wie z. B. das Vermögen zu erwärmen zum Gegenstande hat das erwärmbare Sein. Das göttliche Sein aber, worauf die Natur der göttlichen Macht beruht, ist das unendlich vollendete Sein. Was also auch immer den Charakter des Seins haben kann, das ist in dem unbedingt Möglichen enthalten, mit Rücksicht worauf Gott allmächtig genannt wird. Dem Sein aber als solchem ist nur entgegen das Nichtsein. Das alles widerstrebt also dem Charakter des unbedingt Möglichen, was in sich zugleich einschließt Sein und Nichtsein. Dies ist der göttlichen Allmacht nicht unterworfen; nicht als ob in Gott ein Mangel an Macht wäre, sondern weil es nicht den Charakter des Möglichen oder Thubaren haben kann. Deshalb wird besser gesagt: es kann nicht geschehen; als daß gesagt wird: Gott kann es nicht machen. Dies ist

nicht gegen das Wort des Engels: „Kein Ding ist bei Gott unmöglich;“ denn was einen Widerspruch in sich einschließt, das kann kein „Ding“ sein; es kann eben überhaupt nicht sein.

c) I. Gott wird allmächtig genannt gemäß dem wirkenden Vermögen, nicht gemäß dem empfangenden und bestimmbaren. Daß Er also nicht empfangen oder leiden und nicht bestimmt werden kann, das ist kein Gegensatz gegen seine Allmacht.

II. Sündigen ist: der vollkommenen Thätigkeit ermangeln. Sündigen können also ist, der vollkommenen Thätigkeit ermangeln können. Das aber steht im Widerspruche mit der Allmacht, welche allseitige, notwendige Vollkommenheit im Wesen voraussetzt. Und wenn Aristoteles (4 Top. 3.) sagt, „Gott könne mit Absicht auch das Böse thun,“ so sagt er dies unter der Voraussetzung, daß Gott dies will. Denn nichts hindert, daß ein Satz wahr ist, dessen Bedingung im Vordersatze unmöglich ist; wie z. B. wenn der Mensch ein Esel ist, so hat er vier Beine. Der Satz ist wahr; aber die Bedingung ist unmöglich. So würde auch hier der Satz wahr sein: Wenn Gott will, kann Er Böses thun; die Bedingung aber im Vordersatze enthält eine Unmöglichkeit. Oder es könnte so aufgefaßt werden, daß, wenn Gott etwas thäte, was dem Anscheine nach böse wäre, wie z. B. einen Menschen töten, dies gut sein würde, sobald Er es thäte. So war es kein Diebstahl mehr, als die Kinder Israels die goldenen und silbernen Gefäße aus Aegypten auf Gottes Geheiß mitnahmen; denn Gott ist der Herr aller Dinge. Oder Aristoteles spricht nach der allgemeinen Meinung des heidnischen Volkes, das da meinte, Menschen können Götter werden, wie Jupiter, Mercurius.

III. Gott offenbart seine Allmacht zumeist im Schönen und Erbarmen; weil dies seine höchste Gewalt anzeigt. Denn Schönen und Erbarmen, d. h. frei die Sünde nachlassen kann nur jener, der durch kein höheres Gesetz gebunden wird. Oder: Weil durch Schönen und Erbarmen Gott die Menschen zur Teilnahme am unendlichen Gute führt. Oder: Weil die Wirkung der göttlichen Barmherzigkeit das Fundament aller Werke Gottes ist; denn nichts wird einer Creatur geschuldet außer auf Grund dessen, was ihr von Gott als etwas nicht Geschuldetes verliehen worden. Darin aber erscheint am meisten die göttliche Allmacht, daß ihr die Verleihung der ersten grundlegenden Güter geschuldet wird.

IV. „Unbedingt möglich“ wird etwas genannt weder nach den höheren noch nach den niederen Ursachen, sondern an und für sich selbst. „Möglich aber mit Rücksicht auf ein Vermögen“ wird etwas genannt mit Rücksicht auf das nächste wirkende Vermögen. Was also geeignet ist, unmittelbar auf Gott zurückgeführt zu werden, wie Schaffen, Rechtfertigen den Sünder u. dgl. wird so genannt gemäß den höchsten Ursachen. Und was von den niedrigen Ursachen ausgehen kann, das ist in Bezug auf diese möglich. Denn gemäß der Lage der nächsten Ursache haben die Wirkungen Notwendigkeit oder sind an sich frei und mit Zufälligkeit verbunden, wie (Kap. 15, Art. 13, II.) gezeigt worden. Darin aber ward die Weisheit der Welt zu Schanden gemacht, weil sie, was der Natur unmöglich war, auch als für Gott unmöglich erachtete. Die Allmacht Gottes also nimmt von den Dingen keineswegs die Unmöglichkeit und Notwendigkeit.

Vierter Artikel.

Gott kann nicht machen, daß das Vergangene nicht gewesen sei.

a) Dies scheint doch Gott zu können. Denn:

I. Was an und für sich von sich selbst aus unmöglich ist, das ist in höherem Grade unmöglich als was in Folge eines äußeren Umstandes nur unmöglich geworden. Das erste aber kann Gott machen; wie z. B. einen Blindgeborenen heilen, Tote erwecken. Daß aber das Vergangene nicht gewesen sei, ist unmöglich rein in Folge äußerlicher Umstände. Denn es ist nicht der Natur des Sokrates geschuldet, daß er nun nicht mehr läuft, wohl aber gelaufen ist; sondern dies erfolgt aus einem ihm äußerlichen Umstande, nicht an und für sich.

II. Was Gott machen konnte, das kann Er. Gott aber konnte machen, daß Sokrates nicht lief, ehe er lief. Also kann Er dies auch noch.

III. Die Liebe ist eine höhere Tugend wie die Jungfräulichkeit. Gott kann aber die Liebe wiederherstellen, die verloren worden; also auch die Jungfräulichkeit, die man verloren hat. Also kann Er machen, daß die Jungfrau, welche verletzt worden, nicht verletzt ist.

Auf der andern Seite sagt Hieronymus (ep. 2. ad Eustochium): „Gott kann alles machen, aber aus einer verletzten Jungfrau kann Er keine unversehrte machen.“ Und aus demselben Grunde kann Er nicht machen, daß das Vergangene nicht gewesen sei.

b) Ich antworte, daß, wie oben bemerkt, der Allmacht nicht unterliegt, was einen Widerspruch in sich enthält. Daß aber das Vergangene nicht gewesen sei, enthält einen offensibaren Widerspruch. Denn wie in dem Sätze ein unmittelbarer Widerspruch vorhanden ist: Sokrates sitzt und er sitzt zugleich nicht; so auch in diesem andern: Sokrates hat gegessen und er hat zugleich nicht gegessen. Sagen aber, er hat gegessen, heißt, dies ist vergangen; — und sagen, er hat nicht gegessen, heißt, dies ist nicht vergangen. Also machen, daß das Vergangene nicht gewesen sei, unterliegt nicht der göttlichen Allmacht. Und das bezeichnen die Worte Augustins (25. Civ. Faust. c. 5.): „Wer behauptet: Wenn Gott allmächtig ist, so mache Er doch, daß das, was gewesen ist, nicht gewesen sei; der sieht nicht, daß er damit behauptet: Wenn Gott allmächtig ist, so mache Er, daß das, was wahr ist, dadurch selber, daß es wahr ist, als falsch erkundet werde.“ Und Aristoteles (6 Ethic.): „Dies allein entbehrt Gott, daß Er unerzeugt machen kann, was einmal gemacht ist.“

c) I. Daß das Vergangene nicht sei, ist allerdings unmöglich nur in Folge eines äußeren Umstandes, wenn das betrachtet wird, was vergangen ist, wie z. B. das Laufen des Sokrates. Wird aber das Vergangene als Vergangenes betrachtet, so ist es eine innere, an und für sich bestehende, unbedingte Unmöglichkeit, daß das Vergangene nicht gewesen sei. Und so ist dies in höherem Grade unmöglich, wie die Auferweckung eines Toten und ähnliches. Denn einen Toten auferwecken ist für das Vermögen der Kreatur wohl unmöglich, nicht aber für das wirkende Vermögen Gottes.

II. Gott kann alles, in soweit die schrankenlose Vollendung seiner Macht erwogen wird. Aber manches unterliegt nicht seiner Macht; weil es an und für sich nicht wirklich werden kann und somit unmöglich ist. Wenn man

also Rücksicht nimmt auf die Unveränderlichkeit seiner Macht, so kann Gott heute machen, was Er vor tausend Jahren machen konnte. Was aber den Charakter des Möglichen besaß, während es noch nicht war, sondern erst werden sollte; das sieht nicht mehr im Zustande des Möglichen, wenn es bereits etwas Wirkliches geworden ist. Und so kann Gott es nicht machen, weil es nicht mehr werden kann.

III. Gott kann alle Folgen des Verberbtseins von Geist und Körper der verletzten Jungfrau entfernen; aber daß sie nicht verletzt worden ist, dies kann Er nicht entfernen. Und ebenso kann Er von einem Sünder nicht entfernen, daß er nicht gesündigt und die Liebe verloren hat.

Fünfter Artikel.

Gottes Macht ist nicht gebunden an das, was er einmal wirkt oder gewirkt hat.

a) Gott scheint nichts Anderes thun zu können als das, was Er eben thut. Denn:

I. Gott kann das nicht thun, wovon Er nicht vorhergewußt und was Er nicht vorherbestimmt hat, daß Er es thun werde. Er hat aber nicht vorhergewußt noch vorherbestimmt, was Er nicht thut. Also kann Er nichts Anderes thun.

II. Gott kann nicht thun, außer was Er schuldig ist zu thun; und was gerecht ist, daß es geschieht. Gott aber schuldet niemandem, etwas zu thun, was Er nicht thut; noch ist dies gerecht. Also.

III. Gott kann nicht vollbringen Anderes, als was für die hervorgebrachten Dinge gut und zukömmlich ist. Es ist aber den hervorgebrachten Dingen weder gut noch zukömmlich, anders zu sein, wie sie sind. Also kann Gott nichts Anderes thun wie Er thut.

Auf der anderen Seite heißt es bei Matth. 26, 53.: „Oder kann ich nicht meinen Vater bitten; und Er wird mir mehr als zwölf Legionen Engel senden.“ Der Heiland betete aber weder in diesem Sinne noch sandte der himmlische Vater die Legionen Engel. Also kann Gott Anderes thun wie Er thut.

b) Ich antworte, in betreff dieses Punktes haben manche in doppelter Weise geirrt.

Denn die einen meinten, Gott wirke aus Naturnotwendigkeit, und so könnte nur das von Ihm ausgehen, was eben ausgeht; wie aus dem Pflanzensamen kein Tier hervorgeht und umgekehrt, so könne auch Gott keine andere Ordnung der Dinge herstellen wie die gegenwärtige. Oben ist aber gezeigt worden, daß nicht Naturnotwendigkeit, sondern der göttliche Wille die Ursache der Dinge sei; und daß auch der göttliche Wille nicht infolge seiner Natur zu diesen bestehenden Dingen hinbezogen wird.

Die anderen aber meinten, Gottes Macht sei für diese gegenwärtige Ordnung der Dinge bestimmt kraft der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, ohne welche Gott nichts wirkt. Da nun die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit das Wesen Gottes selber ist und dieses Wesen wieder seinerseits die Macht Gottes ist, so kann wohl ganz gut gesagt werden, daß Gott nichts vermöge als was in der Ordnung der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit sich vorfinde, Jedoch diese gegenwärtige Ordnung, die in den

Dingen erscheint, erschöpft nicht die innere Ordnung in der göttlichen Weisheit, so zwar, als ob die Weisheit Gottes begrenzt wäre auf diese gegenwärtige Ordnung. Denn offenbar rührt der ganze Grund für die Ordnung, welche der Weise den von ihm gemachten Dingen aufsprägt, vom Zwecke her. Wenn also der Zweck seiner Natur nach im bestimmten Verhältnisse steht zu den wegen desselben gemachten Dingen, so ist die Weisheit des Wirkenden begrenzt auf die bestimmte Ordnung. Die göttliche Güte aber überragt als Zweck unendlich weit alle geschaffenen Dinge. Und somit ist die göttliche Güte auf keine bestimmte Ordnung der Dinge in der Weise angewiesen, als ob nicht eine andere von ihr ausgehen könnte.

o) I. In uns ist das wirkende Vermögen und das innere Wesen etwas Anderes wie die Vernunft und der Wille; und wiederum ist die Vernunft etwas Anderes wie die Weisheit; und der Wille etwas Anderes wie die Gerechtigkeit; kann doch die Vernunft auch unweise sein und der Wille ungerecht. Bei uns kann etwas im Vermögen sein, was nicht sein kann in einem Willen, der gerecht ist; und in einer Vernunft, die weise ist. In Gott aber ist dem wirklichen Sein nach ein und dasselbe: Wesen und Vermögen und Wille und Vernunft und Weisheit und Gerechtigkeit. Somit kann also nichts sein im wirkenden Vermögen Gottes, was nicht in seinem gerechten Willen und seiner weisen Vernunft wäre.

Da aber der göttliche Wille nicht aus Naturnotwendigkeit zu dem oder jenem bestimmt wird, außer etwa unter der Voraussetzung, es sei einmal so gewollt (Kap. 19, Art. 3), so ist auch die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes nicht auf diese gegenwärtige Ordnung der Dinge angewiesen. Und nichts hindert es demgemäß, daß etwas in der göttlichen Macht sich vorfinde, was Gott thatsächlich nicht will, daß es wirkliches Sein habe; und was in der Ordnung, welche Er den Dingen aufsprägt, der Wirklichkeit nach nicht enthalten ist. Und weil nun das Verhältnis zwischen Macht, Wissen und Wollen Gottes der Auffassung der Vernunft gemäß in der Weise sich gestaltet, daß die Macht ausführt, der Wille befehlt und das Wissen anleitet, so nennt man die Macht Gottes, insoweit sie thatsächlich nicht vom Willen angewendet und vom Wissen angeleitet wird gemäß der wirklichen bestehenden Ordnung; also die Macht Gottes, insoweit sie absieht vom Thatsächlichen und nur in sich betrachtet wird als identisch mit dem Wesen und Sein Gottes: die unbedingte, die absolute Macht Gottes. Und es wird gesagt, Gott könne etwas gemäß seiner „unbedingten Macht“, *secundum potentiam absolutam*, insoweit darin der Charakter des Seins gewahrt werden kann, insoweit also kein innerer Widerspruch darin enthalten ist.

Was aber der göttlichen Macht zugeschrieben wird als jenem wirkenden Vermögen, welches ausführt, was der Wille thatsächlich gebietet und wozu die Vernunft anleitet, was also dem gerechten Willen entspricht; das thut Gott gemäß seiner „ordentlichen Macht“, *secundum potentiam ordinariam*; nach jener Ordnung nämlich; welche die Weisheit und der gerechte Wille Gottes den Dingen einmal aufsprägt hat.

••••• Danach also muß gesagt werden, Gott könne nach seiner „unbedingten Macht“ Anderes thun als was Er vorhergesehen und vorherbestimmt hat, daß Er thun werde. Das ist jedoch nicht dasselbe, als ob Gott überhaupt einiges thut, was Er nicht vorhergesehen und vorherbestimmt hätte. Denn das wirkliche „Thun“ unterliegt dem Vorherwissen und Vorherbestimmen; nicht aber das Können, was mit der göttlichen Natur gegeben ist. Deshalb

nämlich thut Gott etwas, weil Er will; nicht aber deshalb kann Er etwas, weil Er will, sondern weil seine Natur so ist.

II. Gott schuldet nur Sich selber etwas. Sagen also, Gott kann nichts Anderes machen, als was Er schuldet, das bezeichnet nur, Gott könne nichts thun, was nicht gerecht und zukömmlich ist. Dies aber kann in zweifacher Weise aufgefaßt werden: Einmal so, daß das „gerecht und zukömmlich“ zuerst mit dem „ist“ verbunden und so das Gegenwärtige bezeichnet; in diesem Sinne wird es auf die Macht, auf das Können bezogen und drückt also aus: Gott kann nichts machen als was jetzt gerecht und zukömmlich ist. Dieses Verständnis ist falsch. Wenn aber das „gerecht und zukömmlich“ zuerst mit dem Worte „kann“ verbunden wird und erst in zweiter Linie mit dem Worte „ist“; so drückt es diesen Sinn aus: Gott kann nichts machen außer dem, was, wenn Er es machte, gerecht und zukömmlich wäre. Dieses Verständnis wäre richtig.

III. Die gegenwärtige Ordnung der Dinge ist allerdings denselben aufgeprägt. Aber die göttliche Weisheit ist nicht ihrer Natur nach auf diese einzige Ordnung von vornherein angewiesen. Für diese Dinge also, welche jetzt sind, würde keine andere Ordnung gut und zukömmlich sein; Gott aber könnte andere Dinge hervorbringen und denselben eine andere Ordnung aufprägen.

Sechster Artikel.

Die Allmacht und die beste Welt.

a) Gott scheint nichts Besseres machen zu können wie Er macht. Denn: I. Was Gott wirkt, das wirkt Er mit Allmacht und Allweisheit. Desto besser aber ist etwas, je mächtiger und weiser die Kraft ist, welche es wirkt. Also kann Gott nichts Besseres machen.

II. Augustin (3. Cont. Maximinum cap. 7.) sagt: „Wenn Gott einen Sohn erzeugen konnte, der Ihm gleich sei, und es nicht wollte, so war Er eifersüchtig.“ Dasselbe gilt, wenn Gott konnte Besseres machen und es nicht wollte. Eifersucht aber ist fern von Gott.

III. Was im höchsten Grade und sehr gut ist, das hätte nicht besser werden können. Augustinus aber sagt (Enchir. cap. 10.): „Gut sind die einzelnen Dinge, die Gott geschaffen; aber sehr gut alles zusammen;“ weil aus allen Dingen zusammen die wunderbare Schönheit des All erwächst. Also das Gute, welches im All eingeschlossen ist, kann nicht besser sein.

IV. Christus als Mensch ist voll der Gnade und Wahrheit; und den heiligen Geist hat Er ohne Maß. Er wenigstens also kann nicht besser sein. Die ewige Seligkeit heißt ebenso das höchste Gut und somit giebt es kein besseres. Auch die seligste Jungfrau ist erhaben über alle Ehre der Engel und kann somit nicht besser sein. Gott kann also nicht alles, was Er thut, noch besser machen.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (Ephes. 3, 20.): „Gott kann alles mit überfließenderer Güte machen als wir zu bitten oder zu verstehen vermögen.“

b) Ich antworte; man muß bei dieser Frage eine doppelte Güte in den Dingen unterscheiden: eine nämlich, welche dem Wesen des betreffenden Dinges eigen ist; wie z. B. vernünftig sein zur Natur des Menschen gehört;

— und nach dieser Seite hin kann Gott kein Ding besser machen wie es ist, wenn Er auch ein anderes Ding machen kann, was dem Wesen nach besser ist. Er kann nicht machen, daß die Vierzahl größer ist als sie ist; sie wäre eben dann keine Vierzahl mehr, wenn eine Einheit hinzugefügt würde. Eine andere Güte aber ist die außerhalb der Natur des Dinges, wie z. B. daß der Mensch tugendhaft und weise ist; — und nach dieser Seite hin kann Gott die Dinge besser machen als sie sind.

Wird also abgesehen von allen Bedingungen und Rücksichten, so muß einfach gesagt werden: Gott kann bessere Dinge machen wie diejenigen, die Er gemacht hat.

c) 1. Wenn gesagt wird, Gott könne etwas Besseres machen wie Er macht, so kann dieses Wort „Besseres“ als Hauptwort verstanden werden; — und so ist das Gesagte wahr; denn Gott kann bessere Dinge machen wie ein jegliches von denen, die Er gemacht hat.

Wenn aber dieses „besser“ Adverbium ist, so kann es 1. von seiten Gottes her ein Verständnis haben, der da wirkende Ursache ist; — und so ist es falsch: Gott kann nicht mit größerer Weisheit und Güte wirken. Dann kann 2. das Wort „besser“ als Adverbium von seiten des gemachten Dinges aus aufgefaßt werden; — und so ist der Satz richtig, wenn damit die wirkliche Seinsweise des Dinges berücksichtigt wird, wonach jegliches Ding immer vollendeter sein kann; er ist falsch, wenn das innere Wesen oder die Natur des Dinges in Frage kommt.

11. Zum Wesen des Sohnes gehört es, daß er, einmal erwachsen, dem Gattungswesen gemäß dem Vater gleich ist. Zum Wesen der Natur aber gehört es nicht, daß sie besser ist als Gott sie gemacht hat. Demnach besteht da keine Ähnlichkeit.

III. Das Weltall kann, vorausgesetzt daß die uns vorliegenden Dinge einmal in ihren Naturen bestehen, nicht besser sein wie es ist auf Grund der außerordentlich schönen Ordnung, in welcher das Beste des All besteht und die Gott den Dingen zugetheilt hat. Denn wenn da ein einzelnes Ding besser wäre, so würde die Harmonie der Ordnung darunter leiden; wie z. B. wenn eine Saite der Zither mehr als nötig angespannt wird, die Schönheit der Melodie gestört wird. Gott aber könnte andere Dinge machen; oder andere hinzufügen zu denen, die gemacht sind; — und so wäre ein besseres Weltall vorhanden.

IV. Die Menschheit Christi, insoweit sie mit Gott vereint ist; die ewige Seligkeit, insoweit sie Gottes Anschauung genießt; die seligste Jungfrau, insoweit sie Gottesmutter ist, besitzen dadurch eben eine unendliche Würde auf Grund des unendlichen Gutes, das Gott selber ist; und von dieser Seite her kann nichts Besseres von Gott ausgehen, weil eben nichts besser sein kann wie Gott.

Sechszwanzigstes Kapitel.

Die Seligkeit Gottes.

Überleitung.

„Selig der Mann, der nicht auf Abwegen wandelt nach dem Räte der Bösen.“ (Ps. 1.)

„Selig, der Verständnis hat für den Armen und Bedürftigen.“ (Ps. 40.)

„Selig das Volk, das Freude und Frohlocken kennt.“ (Ps. 88.)

„Selig, die da Gerechtigkeit üben und das Urtheil der Wahrheit behüten.“ (Ps. 105.)

„Selig, wer da festhält und seine Kleinen an dem Felsen zerstückelt.“ (Ps. 36.)

„Selig der Mensch, welcher Weisheit findet.“ (Prov. 3.)

„Selig, wer das Gesetz behütet.“ (Prov. 29.)

„Selig der Reiche, der ohne Mangel ist.“ (Eccli. 31.)

„Selig, die ihr säet auf allen vorüberfließenden Bässern der Zeit.“ (Isaias 32.)

„Selig, wer einen wahren Freund hat“ (Eccli. 25.); „wer gefeit ist gegen böse Worte“ (Eccli. 28.); „welcher in seinen Worten nicht gefallen ist.“ (Eccli. 14.) So die heiligen Schriften! Wer könnte aber alle die verschiedenen Arten der Seligkeit zusammenstellen, welche die heiligen Schriften trotz der vielen verschiedenen Gebrechen und Hindernissen auf Erden für die noch pilgernde Menschheit aufzählen! Und wo ist der Grund davon, daß mitten in Armut und Bedürftigkeit, mitten in den unzähligen Gefahren dieser Welt, mitten in Kampf und Streit sich im Herzen Seligkeit ausgießt?

„Selig alle, die auf Gott vertrauen.“ (Ps. 2.)

„Selig, der da gebessert wird von Gott.“ (Job 6. Ps. 93.)

„Selig, dem Gott die Sünde nicht anrechnet.“ (Ps. 31.)

„Selig alle, die auf Ihn warten.“ (Isaias 30.)

„Selig der Mensch, der auf Dich sein Vertrauen setzt.“ (Ps. 83.)

„Selig der Mensch, dem es gegeben ist, die Furcht Gottes zu haben.“ (Eccli. 25.)

„Selig alle, die Dich sehen.“ (Eccli. 48.)

„Selig das Volk, dessen Herr sein Gott ist.“ (Ps. 143.)

„Selig, den Du erwählt und zu Dir aufgenommen hast.“ (Ps. 64.)

„Selig, die in Deinem Hause wohnen, o Herr“ (Ps. 83.), „deren Beistand Du bist.“

Schau' da die Quelle der Seligkeit, wie sie ihre Wasser bereits hier auf dem irdischen Pilgerwege in unser Herz sendet. Auf sie blickte der Psalmist und rief aus: „Selig, die unbesiegt sind auf ihrem Wege.“

„Selig, die da forschen nach den Zeugnissen Gottes.“

Und wozu führt diese Seligkeit, welche das Herz hier auf Erden bereits durchbringt? O wahrlich: „Selig Deine Knechte, die vor Deinem Ant-

lige stehen ohne Unterbrechung.“ (3. Reg. 10.) Von ihnen, die Gott selber schauen, gilt das Wort des Psalmisten: „Selig bist Du und selig wirst Du sein.“ (Ps. 127.) „Sie werden essen die Früchte ihrer Arbeit.“ „Selig, wer in diesen Gütern fortwährend verweilt.“ (Eccel. 50.) „Selig sind die Toten, die im Herrn sterben, ihre Werke folgen ihnen nach.“ (Apoec. 14.) „Selig und heilig, der da Anteil hat an der zweiten Auferstehung.“

Das ist die Seligkeit, welche für den irdischen Pilgerweg zur unverrückbaren Ewigkeit hin aus der Seligkeit des dreimal Seligen her in unser Herz fließt.

Weit bleibe von uns der Gedanke, daß unser Gott durch sein Einwirken in uns wie ein Fremder, wie ein Feind uns gegenüber steht. Er ist in uns durch sein Wesen; und deshalb haben wir ein Wesen zu eigen. Er ist in uns durch seine Macht; und deshalb besitzen wir uns zugehörige Vermögen, um zu wirken und zu empfangen, zu geben und zu leiden. Er ist in uns durch seine Gegenwart; und deshalb folgt seinem Schauen wie die Wirkung der Ursache alles thatsächliche Wirken in uns.

Halte auf die Ehre deiner Freiheit, o Mensch! Vor dem ganzen Weltall stehst du kraft deiner Natur innerhalb des Geschöpflichen da als der Erste und Maßgebende, wenn es gilt, die allgemeinen Kräfte der Natur und der Gnade auf die einzelnen Verhältnisse im Stoffe anzuwenden; hier zu wirken und da nicht; hier das zu wirken und dort jenes. Halte auf deine Freiheit den anderen Geschöpfen gegenüber! Daß das eitle Geld nicht deine Schritte in endgültiger Weise lenke, deine Augen belebe, deine Ohren bethätige, deinen Verstand erfülle und deinen Willen von allem Anderen abziehe! Daß der Neid, der Zorn, die Rachsucht nicht deinen Entschluß für einzelnes Wirken leite. Darauf halte! Das sei deine Ehre!

Aber unglücklicherweise möchte der Mensch seine Ehre und seine Seligkeit daren setzen, Gott gegenüber das Einzelne zu ordnen, trotz Gottes und trotz seiner Gebote das in dem bestimmten Augenblicke zu sprechen anstatt jenes; dann zu schweigen, wo er sprechen sollte; und dort zu sprechen, wo er schweigen sollte.

Die Seligkeit deiner Freiheit kann nur von oben kommen. Jener allein kann dir die Selbständigkeit einer Welt von Menschen und Teufeln und deinem eigenen Fleische gegenüber in aller einzelnen Thätigkeit durch sein Einwirken verleihen, der diese Selbständigkeit, diese Thätigkeit, diese Seligkeit selber in aller Fülle ist. Was Er in dir wirkt, kann nie irgend etwas wegnehmen, es kann nur geben. Oder wird das Zimmer dunkler, wenn die Mittagssonne hell hereinscheint? Wird die Speise kälter unter der Einwirkung des Feuers? Das Licht bleibt Licht seinem Wesen nach und das Zimmer bleibt Zimmer; aber erst das Einwirken des Lichtes belebt die schönen Farbenspiele, weit entfernt der Farbe zu schaden. Du bist und der Schöpfer ist. Du bleibst deiner Natur getreu; und der Schöpfer bleibt in Ewigkeit Gott von Natur und Wesen. Aber sein Einwirken erhöht dein Sein, weil Er das Sein selber ist. Es erhöht dein Leben, weil Er das Leben ist. Es erhöht deine süße Freiheit, weil Er die Freiheit ist. Er erhöht deine Seligkeit hier und dort, weil Er alle Seligkeit in sich schließt und außer Ihm kein Gut bestehen kann.

Willst du Gottes sein? Gib Ihm alle Ehre. Wolle nichts sein als was Er dir zu eigen giebt. Hier ist der Gegensatz zwischen den Heiligen im Himmel und den Verworfenen in der Hölle. Die Heiligen wollen sich nur freuen, weil ihre Freude von Gott kommt. Sie wollen nur etwas

wirken, weil Gott in erster Linie darin wirkt und erst kraft seines Einwirkens alle anderen Vermögen lebendig werden. Sie wollen nur denken, weil Gott ihnen diesen Gedanken eingegeben. Von Gott kommt alles, was sie haben. Zu Gott tragen sie es zurück. Und daß sie es zu Ihm zurücktragen dürfen, das erkennen sie wiederum als die höchste Gabe Gottes an.

„Ich habe mich gemacht, und nicht Du mich.“ So möchte der Verworfenene zu Gott sagen. Mir gehört mein Verstand; und ich gebrauche ihn so wie ich will. Mir gehört mein Wille; und ich bestimme mich so wie ich will. Und wenn sie jetzt aus der Hölle heraustreten würden die Verworfenen, so würden sie nicht anerkennen wollen, daß ihnen nur etwas gehört, insofern es von Gott gekommen. Und doch müssen sie das, weil die Täuschungen der Sinne sie nicht mehr umgeben. Getrieben durch die Vernunft müssen sie anerkennen, daß sie in ihrem Stolze nichts Anderes getan haben als den niedrigsten Kreaturen, die weit tiefer standen wie sie jene glänzende Herrschaft geben, die sie für sich selber von Gott nicht annehmen wollten. Ihr Wille ist derselbe geblieben. Er will Gott nicht die Ehre geben. Die Wirklichkeit aber zwingt sie dazu, daß sie es müssen. Das ist die furchtbare Gerechtigkeit: die Ur- und Grundstrafe von allen anderen, der Quell alles übrigen Streites, die Strafe des Verlustes; das „Bühnentrickschen“.

Die Heiligen wollen nicht hier auf Erden als Urheber ihrer Werke gepriesen werden; solche Ehre thut ihnen vielmehr wehe. Es scheint ihnen dies eine Lüge, eine Verminderung dessen, was Gott allein gebührt. Sie möchten durch die ganze Welt laufen und mit Millionen Zungen verkünden: „Gott hat es gemacht; Ihm allein die Ehre. In uns hat das Werk Gottes nur an seinem Werte verloren; uns allein die Schande.“

Und gerade dadurch wird das gute Werk ihnen tiefer zu eigen; Gott steigt tiefer in sie hinab. Mehr wirkt Er ins innerste Wesen hinein; mehr in die Vermögen hinein; mehr gießt Er das Licht der Wirklichkeit in die dürstende Seele. Und wie die Gegenstände im Zimmer in ihrer ganzen Natur besser erscheinen unter dem Einwirken des Lichtes; so scheidet sich unter dem Einflusse Gottes schärfer das Wesen des Schöpfers von der Natur des Geschöpfes, das Nichts tritt weiter zurück vor dem All; der Fülle steht schroffer gegenüber der Mangel. Das reizt aber dann wieder seinerseits, um mehr zu bitten, mehr zu empfangen, mehr Gott in die Seele zu ziehen. So wird auf seiten des Geschöpfes der Verkehr mit Gott Gebet, Hingebung; auf seiten des Schöpfers Erhören, Offenbarwerden seiner Güte. Beide aber werden zusammen vereint im Glücke der Seligkeit, indem die Seligkeit selber, die Seligkeit dem Wesen nach, ausgießt von ihrem Glücke in das Geschöpf, das an der Seligkeit teilzunehmen vermag.

Freude, Reichtum, Macht, Würde, guter Name, Dauer; das alles zusammen macht die Seligkeit aus. Wie könnte der Seligkeit im Menschen da etwas fehlen, wo sie schöpft aus dem Reichtum ohne Grenzen, aus der Macht ohne Bedürfnis, aus der Würde über alles, aus der Fülle der Freude, in dem in Ewigkeit gebenedeiten Namen der Herrlichkeit, aus jenem, der genannt wird: König der Könige, Herr aller Herrschaften.

Von der Betrachtung des Kreuzes stiegen die Heroen der katholischen Wissenschaft empor zur Anerkennung der Herrlichkeit Gottes. „Er (unser glorreicher Herr) ist gehorfsam geworden bis zum Tode und bis zum Tode am Kreuze; und deshalb hat Ihm Gott einen Namen gegeben, der da ist über alle Namen;“ so führte „der Lehrer der Völker“ die Theologie als Wissenschaft des Kreuzes ein. Gott will, daß die Herrlichkeit unserer Freiheit

gleichsam sichtbar erscheine vor aller Welt. Er will in seiner Güte, daß die ganze Welt es vor sich haben soll, wie Er sich herabläßt, auch unsere Freiheit eigens zu leiten, so niedrig sie ist, so gebunden sie erscheint an die großartigen vollwaltenden Kräfte im All, so sehr sie in ihrer bloßen Natur betrachtet gleichsam wie der Wurm am Boden kriecht und nur die Aufgabe hat, diesen großen Kräften einen Platz nach Zeit und Ort zu bereiten, auf den sie sich richten sollen, um dann ihre eigene Gewalt zu entfalten. Er, unser Gott, will auch für diese unsere Freiheit der Führer, das belebende und bethätigende Princip sein und gerade kraft seines Wirkens sollen wir nicht herabgedrückt werden, sondern erhaben stehen über allen noch so gewaltigen Kräften der Geschöpfe.

Sichtbar, wahrnehmbar befahl Pilatus dem Könige der Herrlichkeit. Sollte etwa die Kraft des Pilatus verherrlicht werden? Keineswegs. Darüber erhaben stand die lichtvolle Freiheit des Gottessohnes, den nichts hinderte, in der Macht des Pilatus nicht die des gewaltigen römischen Reiches zu verehren und zu fürchten, sondern die Macht des Vaters, seine eigene. Dieser unterwarf Er sich, nicht einer beliebigen geschöpflichen: „Keine Macht,“ so sprach Er, „hättest du über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre.“

Mit so erhobenem Geiste wollen auch wir dasethen; und sollte selbst die Gewalt des Todes gegen uns streiten. Wunderbarerweise hat Gott seine Macht so niedergelegt in die Menschheit, daß die einen sie in der Stimme der Oberen erblicken; die anderen dem Besten der Untergebenen gehorchen. In beiden aber beten wir an die Macht jenes ewigen seligen Gottes, der durch die einen unter den Kreaturen die anderen leitet und vollendet; in allen aber selber die erstwirkende Ursache, die Richtschnur und die Vollendung jeglicher Thätigkeit ist. Er ist die Seligkeit, die durch ihre Süßigkeit alles an sich zieht, ein jegliches nach seiner Natur; die durch ihre Fülle alles trägt, alles durchbringt, alles belebt und krönt, ein jedes nach dessen Vermögen; die Seligkeit, welche das Selige in allem anderen Glücke ist; die niemals etwas verliert, niemals etwas empfängt; ausströmt, aber nicht minder wird; giebt, aber niemals bedarf. Dieser süßen Seligkeit folgen wir, wie sie sich offenbart hat in den Kreaturen und an erster Stelle im eingeborenen Sohne des Vaters, „der da gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze; dem da aber auch ein Name geworden ist, der da ist über alle Namen!“ An diesem erhabenen Beispiele sehen wir, wie bereits hier auf Erden Gott offenbart, daß denen, welche seine unsichtbare Leitung in allem anbeten, schon jetzt die wahre Macht und Ehre folgt, wenn sie sich jener, wie auch immer äußerlich beschaffenen, sichtbaren Macht unterwerfen, die in der Hand Gottes nur ein Werkzeug ist zur Führung seiner Auserwählten, die nur eine Fülle ist seiner beseligenden Güte.

Erster Artikel.

Gott gebührt im höchsten Grade die Seligkeit.

a) Gott scheint die Seligkeit nicht zuzukommen. Denn:

I. Boetius (4. de consol. pros. 2.) nennt die Seligkeit „einen Zustand, der durch die Zusammenfassung aller Güter vollendet ist“. Eine Zusammenfassung aller Güter aber findet nicht statt in Gott; weil Gott höchst einfach ist. Also ist in Ihm keine Seligkeit.

II. Die Seligkeit oder das Glück ist nach Aristoteles (1 Ethic. c. 9.) der Lohn der Tugend; was für Gott nicht paßt, da es Ihm nicht zukommt, weder einen Lohn zu haben noch ein Verdienst.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (1. ad Tim. ult.): „Den zu geeigneter Zeit offenbar machen wird der selige Gott, der da allein mächtig ist; Er, der König der Könige und der Herr aller, die herrschen.“

b) Ich antworte, die Seligkeit komme Gott im höchsten Grade zu. Denn nichts Anderes wird unter „Seligkeit“ verstanden als die allseitige Vollendung der vernünftigen Natur, der es zusteht zu erkennen, wie sie sich vollständig genügt im Guten, was sie hat; welche von nichts was geschieht, mag es gut sein oder schlecht, berührt wird, und die da vollständig Herrin über ihre Thätigkeit ist. Gott aber ist im höchsten Grade vollkommen und sich selbst erkennend. Also ist Er im höchsten Grade selig.

c) I. Was in der Kreatur an verschiedenartiger und mannigfacher Vollendung vorhanden ist und um dessentwillen die Kreatur notwendig hat, zusammengesetzt zu sein; das alles ist in durchaus einfacher Weise und von vornherein in Gott. Somit hat Er alle Güter ohne die Unvollkommenheit der Zusammensetzung, mit welcher dieselben in den Geschöpfen verbunden erscheinen.

II. Lohn der Tugend zu sein, kommt der Seligkeit zu, insofern sie erworben werden muß; sowie dem Sein, welches vorher nur dem Vermögen nach war und nachher wirklich ist, es zukommt, der Schlußpunkt des Erzeugtwerdens zu sein. So aber ist es nicht in Gott. Er hat das Sein, ohne daß Er entstanden wäre; Er hat die Seligkeit, ohne sie verdient zu haben.

Zweiter Artikel.

Die Seligkeit Gottes in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Vernunft.

a) Gott scheint nicht selig genannt zu werden auf Grund seiner vernünftigen Erkenntnis. Denn:

I. Die Seligkeit ist das höchste Gut. „Gut sein“ aber wird als ein und dasselbe mit der göttlichen Natur ausgesagt, denn das „Gute“ wird gesagt mit Beziehung auf das Sein, soweit dieses im Wesen begründet ist. Also gilt dasselbe von der Seligkeit. Dieselbe wird ausgesagt, vielmehr mit Beziehung auf das Wesen und auf die Natur Gottes wie auf sein Erkennen.

II. Die Seligkeit ist ihrer Natur nach Zweck. Der Zweck aber ist wesentlich der Gegenstand des Willens, wie auch das Gute. Also wird die Seligkeit von Gott vielmehr gemäß dem Wollen ausgesagt als gemäß dem Erkennen.

Auf der anderen Seite sagt Gregor der Große (32. moral. c. 7.): „Er, unser Gott, ist glorreich, der im Genuße seiner selbst sich genügt und fremden hinzukommenden Lobes nicht bedarf.“ Glorreich sein aber drückt aus „selig sein“. Da also nach Augustin (22. de Civ. 26.): — „Das Anschauen ist der ganze Lohn“ — wir Gottes genießen gemäß der Vernunft, so scheint die Seligkeit Gott zuzukommen gemäß dem Erkennen.

b) Ich antworte, daß die Seligkeit das vollkommene Gut der vernünftigen Natur bedeutet; und daher kommt es, daß, sowie jegliches Ding nach seiner Vollendung verlangt, so auch das vernünftige Wesen naturnotwendig danach begehrt, selig zu sein. Das Vollendetste aber in jeder ver-

nünftigen Natur ist die vernünftige Thätigkeit, gemäß welcher dieselbe gewissermaßen alles in sich faßt. Somit besteht die Seligkeit einer jeden vernünftigen Natur im Erkennen. In Gott aber ist es dem wirklichen Sein nach genau dasselbe, zu sein und zu erkennen; nur nach der Weise unserer Auffassung wird darin unterschieden. Gott also kommt die Seligkeit zu gemäß der Vernunft ebenso wie allen Seligen, welche durch die Teilnahme an seiner Seligkeit selig genannt werden.

c) I. Der erste Einwurf beweist, daß Gott kraft seines Wesens selig ist; nicht aber, daß sie Ihm zukommt gemäß seinem Wesen, sondern vielmehr gemäß seinem Erkennen, welches das Gute im Wesen durchbringt oder mit demselben identisch ist und es als allseitiges Gut vorstellt.

II. Die Seligkeit ist als ein Gut wohl Gegenstand des Willens. Der Gegenstand des Willens wird aber zuvörderst als verstanden vorausgesetzt, ehe der Wille darin ruht und sich freut. Die Seligkeit ist also ihrem Wesen nach in der Erkenntnis und als solche, als verstandene, ist sie die Freude oder der Gegenstand des Willens.

Dritter Artikel.

Die Seligkeit Gottes im Verhältnisse zur Seligkeit der Heiligen.

a) Gott scheint die Seligkeit eines jeden der Seligen zu sein. Denn: I. Gott ist das höchste Gut. (Kap. 6, Art. 2.) Unmöglich aber können mehrere höchste Güter angenommen werden. (Kap. 11, Art. 3.) Da also zum Wesen der Seligkeit es gehört, daß sie das höchste Gut sei; scheint nichts Anderes übrig zu bleiben als daß Gott die Seligkeit der Seligen sei.

II. Die Seligkeit ist der letzte Zweck der vernünftigen Kreatur. „Ein solcher letzter Zweck sein“ kommt aber nur Gott zu. Also ist Gott die Seligkeit der vernünftigen Kreatur.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (1. Kor. 15, 41.): „Der eine Stern unterscheidet sich vom anderen in der Klarheit;“ womit er andeutet, die Seligkeit des einen sei größer als die des anderen. Es giebt aber nichts Größeres als Gott. Also ist die Seligkeit etwas Anderes wie Gott.

b) Ich antworte, daß die Seligkeit der vernünftigen Kreatur in der Thätigkeit der Vernunft, im Erkennen, besteht. Darin aber ist zu unterscheiden: der Gegenstand der Thätigkeit, also das Erkannte; — und die Thätigkeit selber, also das Erkennen. Wird der Gegenstand in Betracht gezogen, so ist die Seligkeit der Seligen Gott allein; denn dadurch ist jemand selig, daß er Gott wie derselbe ist erkennt, wie Augustin (5. Conf. c. 4.) sagt: „Selig, wer Dich weiß, wenn er auch alles Andere nicht weiß.“ Wird aber die Thätigkeit selber des Erkennens in Betracht gezogen, so ist die Seligkeit in den Seligen etwas Beschaffenes; in Gott aber ist sie etwas Unbeschaffenes.

c) I. Die Seligkeit ist das höchste Gut rücksichtlich des Gegenstandes derselben; rücksichtlich der Thätigkeit aber, nämlich des Seligseins, ist sie in den Kreaturen als mehr oder minder große Teilnahme am Guten etwas Beschaffenes.

II. Der Zweck einer Natur ist ein doppelter: die Sache selber und der Gebrauch derselben. So ist der Zweck des Geizigen 1. das Geld

und 2. die Erwerbung des Geldes. Gott ist nun der letzte Zweck der vernünftigen Kreatur, wie die Sache selber; die geschaffene Seligkeit ist wie der Gebrauch oder besser der Genuß derselben.

Vierter Artikel.

Gott schließt alles irgendwie Befelgende in Sich ein.

a) Das scheint nun nicht so ohne weiteres der Fall zu sein. Denn:
I. Es bestehen manche falsche Güter. In Gott aber kann nichts Falsches sein.

II. Einige setzen die Seligkeit in körperliche Güter, wie Lust, Reichthum &c. In Gott aber kann nichts Körperliches sein. Also seine Seligkeit schließt nicht alles irgendwie Befelgende in sich ein.

Auf der anderen Seite ist jede Seligkeit immer eine gewisse Vollendung oder Vollkommenheit. Die göttliche Vollkommenheit aber schließt in sich ein alle Vollkommenheit.

b) Ich antworte, daß was auch immer an Ersehntem oder Wünschenswertem in jeglichem Wohle oder Gute, mag dasselbe wahr oder falsch sein, sich vorfindet, das existiert in weit höherem Grade von vornherein und ohne weiteres in der göttlichen Seligkeit. Was nämlich die Glückseligkeit der Beschauung anbelangt, so besitzt die Seligkeit Gottes eine ununterbrochene und ganz zuverlässige Beschauung ihrer selbst und alles Anderen. Was das thätige Leben betrifft, so besitzt sie die Regierung des Weltalls. Von der irdischen Glückseligkeit (Boetius 3. de consol. 10.) aber hat sie Ergötzen, Reichthum, Macht, Würde, guten Namen. Über alles Ergötzen nämlich geht bei ihr die Freude über sich selbst und über alles andere Sein. Über allen Reichthum geht ihr Genügen vollauf an sich selbst, was der irdische Reichthum nur verspricht. Über alle Gewalt geht ihre Allmacht. Über alle Bürde ihre alles einschließende Herrschaft; und über allen guten Ruf hat sie die Bewunderung des ganzen Universums.

I. Eine Seligkeit ist falsch, insoweit sie des wahrhaft Befelgenden ermangelt; und so ist sie nicht in Gott. Aber was sie auch immer an Ähnlichkeit mit dem wahrhaft Befelgenden hat, das existiert in der Seligkeit Gottes; mag es auch nur ein Schatten von Glück sein.

II. Was an Gutem im Körperlichen ist, das findet sich geistigerweise in Gott.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

	Seite
Erstes Kapitel. Die Encyclica „Aeterni Patris“	VI
Zweites Kapitel. Die Anerkennung der „Summa“ von seiten der Kirche oder die äußeren Gründe ihrer Autorität	XXIII
§. 1. Die Arten der Anerkennung einer Lehre seitens der Kirche	XXVI
§. 2. Dem heiligen Thomas kommt zumal und recht eigentlich der vierte Grad kirchlicher Anerkennung zu	XXIX
§. 3. Die Beschaffenheit der zuverlässigen Gewißheit, welche in Folge der besonderen Approbation der Kirche mit der Lehre des heiligen Thomas verbunden ist	XXXV
Drittes Kapitel. Die inneren Gründe der Bedeutung der „Summa“ und ihrer maßgebenden Stellung in der Wissenschaft	XLII
§. 1. Die Berechtigung des hier der Summa gegebenen Titels: „Katho- lische Wahrheit“ im allgemeinen	XLIII
§. 2. Die Rechtfertigung des Titels: „Katholische Wahrheit“ im be- sonderen	L
Viertes Kapitel. Die Übertragungsweise der summa theologica im vorliegenden Werke	LX
§. 1. Allgemeine Gründe für die Übertragung	LX
§. 2. Besondere Gesichtspunkte in der Übertragung	LXXIII

Erster Hauptteil.

Über Gott und seine Werke in der Natur.

Erste Abhandlung.

	Seite
Der einzige Gott und seine Vollkommenheiten	81
Prolog	84
Erstes Kapitel. Die Beschaffenheit und der Umfang der heiligen Wissenschaft	84
Erster Artikel. Die Notwendigkeit der heiligen Wissenschaft	84
Zweiter Artikel. Die heilige Wissenschaft hat den Charakter wahrer Wissenschaft	86
Dritter Artikel. Die heilige Wissenschaft ist eine durchaus einheitliche	87
Vierter Artikel. Die heilige Wissenschaft ist vorzugsweise betrachtend (spekulativ), jedoch kommt es ihr auch zu, praktische Lebensweisheit zu enthalten	89
Fünfter Artikel. Die heilige Wissenschaft überragt an innerem Wert alle anderen Wissenschaften	90
Sechster Artikel. Die heilige Wissenschaft ist Weisheit	91
Siebenter Artikel. Gott ist der Gegenstand der heiligen Wissenschaft	93
Achter Artikel. Die heilige Wissenschaft geht beweisend vor	95
Neunter Artikel. Die heilige Schrift gebraucht mit Recht Bilder und Figuren	97
Zehnter Artikel. Außer dem Wortsinne hat die heilige Schrift noch unter ein und der nämlichen Ausdrucksweise verschiedene Arten von Sinn	99
Zweites Kapitel. Das Dasein Gottes	101
Erster Artikel. Das Dasein Gottes wird nicht mit Naturnotwendigkeit erkannt	104
Zweiter Artikel. Das Dasein Gottes ist beweisbar	106
Dritter Artikel. Beweise für das Dasein Gottes	108
Drittes Kapitel. Die Einfachheit Gottes	111
Erster Artikel. Gott ist nicht ein Körper	114
Zweiter Artikel. Gott ist nicht zusammengesetzt aus Form und Stoff	116
Dritter Artikel. Gott als Einziger ist ganz dasselbe, was seine Natur oder sein Wesen ist	117
Vierter Artikel. Das thatächliche wirkliche Sein ist in Gott ein und dasselbe wie sein Wesen oder seine Natur	119
Fünfter Artikel. Gott wird von keiner Art, die innerhalb des Seins besteht, eingegriffen; Er tritt mit seinem Sein in formale Verbindung	121
Sechster Artikel. Gottes Sein hat keine Eigenschaften, Zustände oder sonstige Qualitäten; es ist nichts als es selbst, sein eigenes Wesen	123
Siebender Artikel. Gott ist ganz und gar einfach	125
Achter Artikel. Gott wird nie mit anderem Sein zusammengesetzt	126
Viertes Kapitel. Gottes Vollkommenheit	128
Erster Artikel. Gott ist vollkommen	131
Zweiter Artikel. Gott enthält in Sich alles, was die Dinge in ihrer Gesamtheit an Vollkommenheiten und Vollendung haben	132
Dritter Artikel. Die Ähnlichkeit der Kreaturen mit Gott	134
Fünftes Kapitel. Das Gute im allgemeinen	136
Erster Artikel. Gut ist nichts Anderes als was begehrenswert ist	139

	Seite
Zweiter Artikel. Gemäß der Auffassung der Vernunft ist „Sein“ früher als das „Gute“	141
Dritter Artikel. Alles Sein ist, soweit es ist, gut	143
Vierter Artikel. Das Gute in seinem Verhältnisse zum Zweckgrunde	144
Fünfter Artikel. Das Wesen oder der innere Seinsgrund des Guten besteht 1. in der Seinsweise, 2. in der inneren Seinsform, 3. in der Ordnung	146
Sechster Artikel. Das Gute wird zweckmäßig eingeteilt in das Anständliche, Nützliche und Ergötliche	148
Sechstes Kapitel. Die Güte Gottes	149
Erster Artikel. Gott ist gut	152
Zweiter Artikel. Gott ist das höchste Gut	153
Dritter Artikel. Gott ist das Gute dem Wesen nach	154
Vierter Artikel. Alle Dinge sind gut kraft der göttlichen Güte	156
Siebentes Kapitel. Die Unendlichkeit Gottes	157
Erster Artikel. Gott ist unendlich	159
Zweiter Artikel. Kein anderes Sein als Gott ist kraft des Wesens unendlich; und es kann auch kein anderes unendlich sein	161
Dritter Artikel. Kein Körper ist der Größe nach unendlich	163
Vierter Artikel. Es giebt in den Dingen nichts Unendliches nach der Zahl	165
Achstes Kapitel. Die Erziehung Gottes in den Dingen	167
Erster Artikel. Gott ist wirkend im Innern der Dinge	169
Zweiter Artikel. Gott ist überall	171
Dritter Artikel. Gott ist überall kraft seines Wesens, kraft seiner Gegenwart, kraft seiner Macht	172
Vierter Artikel. Nur Gott ist es eigen, überall zu sein	174
Neuntes Kapitel. Die Unveränderlichkeit Gottes	176
Erster Artikel. Gott ist unveränderlich	177
Zweiter Artikel. Unveränderlichsein ist Gott allein eigen	179
Zehntes Kapitel. Die Ewigkeit Gottes	181
Erster Artikel. Die Ewigkeit ist der vollkommene Besitz des endlosen Lebens, der dieses Leben ganz und zugleich in sich begreift	184
Zweiter Artikel. Gott ist ewig	185
Dritter Artikel. Ewigsein ist Gott allein eigen	187
Vierter Artikel. Der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit	188
Fünfter Artikel. Der Unterschied zwischen Zeit und „Nun“	190
Sechster Artikel. Ist nur ein „Nun“?	192
Elftes Kapitel. Die Einheit Gottes	195
Erster Artikel. Jegliches Sein ist thatsächlich eines	196
Zweiter Artikel. Über den Gegensatz des „Einen“ zum „Vielen“	198
Dritter Artikel. Gott ist ein einziger Gott	200
Vierter Artikel. Gott ist in einzig hervorragender Weise ein einziges Wesen	202
Zwölftes Kapitel. Die Art und Weise, Gott zu erkennen	208
Erster Artikel. Die geschöpfliche Vernunft kann kraft und vermitteltst seines Wesens Gott schauen	207
Zweiter Artikel. Von seiten Gottes besteht in der geschöpflichen Vernunft keine Ähnlichkeit, vermitteltst deren das göttliche Wesen geschaut würde	209
Dritter Artikel. Das Wesen Gottes ist nicht Gegenstand körperlichen Schauens	212
Vierter Artikel. Kraft der natürlichen Fähigkeit kann keine geschaffene Vernunft das Wesen Gottes schauen	213
Fünfter Artikel. Die geschaffene Vernunft bedarf befuß der Anschauung Gottes eines sie stützenden geschaffenen Lichtes	216
Sechster Artikel. Der eine steht vollkommener als der andere das Wesen Gottes	218
Siebenter Artikel. Das Schauen der Seligen ist kein erschöpfendes Begreifen des göttlichen Wesens	219
Achter Artikel. Gott anschauen hat nicht zur Folge, daß alles, was in Gott ist, gesehen wird	221
Neunter Artikel. Die Seligen schauen, was sie in Gott schauen, nur kraft seines Wesens und nicht kraft anderer Ähnlichkeiten	223

Neunter Artikel. Was auch immer in Gott gesehen wird, das wird alles zugleich gesehen	224
Elfter Artikel. Gottes Wesen wird in diesem Leben von keinem sterblichen Menschen geschaut	225
Zwölfter Artikel. Das Dasein Gottes als des Urgrundes kann vermittelt durch natürlichen Vernunft erkannt werden, nicht sein Wesen	227
Dreizehnter Artikel. Vermittelt durch Gnade wird eine höhere Kenntnis Gottes erworben, wie vermittelt durch rein natürlichen Vernunft	229
Dreizehntes Kapitel. Die Namen Gottes	230
Erster Artikel. Gott kann auf Grund seiner Wirkungen Namen tragen; nicht auf Grund seines inneren Wesens	234
Zweiter Artikel. Das Verhältnis der göttlichen Substanz zu den Namen Gottes	236
Dritter Artikel. Es giebt Namen, die im eigentlichen Sinne von Gott gelten	238
Vierter Artikel. Die Namen Gottes drücken nicht alle dasselbe aus	239
Fünfter Artikel. Die Namen, über Gott ausgesagt, bezeichnen nicht das gleiche Wesen, wie in dem Falle, daß diese selben Namen von den Geschöpfen ausgesagt werden	240
Sechster Artikel. Das Verhältnis der Namen zu einander	244
Siebenter Artikel. Gott kann in der Zeit Namen tragen, welche Er von Ewigkeit nicht hat	246
Achter Artikel. Der Name „Gott“ bezeichnet die Natur Gottes	250
Neunter Artikel. Der Name „Gott“ ist unmittelbar	251
Zehnter Artikel. Der Name „Gott“ schließt in seiner Bezeichnung nur ein Verhältnis in sich ein zwischen Gott und den Geschöpfen	254
Elfter Artikel. Dieser Name „Der da ist“ bezeichnet am eigensten Gott	256
Zwölfter Artikel. Über Gott kann Affirmatives behauptet werden	257
Vierzehntes Kapitel. Das Wissen Gottes	259
Erster Artikel. In Gott ist Wissenschaft	262
Zweiter Artikel. Gott versteht Sich selber	263
Dritter Artikel. Gott begreift voll erschöpfend Sich selber	265
Vierter Artikel. Die Substanz Gottes ist sein Verstehen	266
Fünfter Artikel. Gott erkennt Anderes als Er selbst ist	268
Sechster Artikel. Gott erkennt Anderes als Er selbst ist nach dessen eigenem Sein	269
Siebenter Artikel. Gottes Wissenschaft erkennt nicht das eine aus dem anderen	272
Achter Artikel. Die Wissenschaft Gottes ist die Ursache der Dinge	273
Neunter Artikel. Gott hat auch Kenntnis dessen, was nicht ist	275
Zehnter Artikel. Gott kennt die Übel	276
Elfter Artikel. Gott erkennt die einzelnen Dinge als einzelne	277
Zwölfter Artikel. Gott erkennt Endloses	279
Dreizehnter Artikel. Gott erkennt mit Gewißheit das zukünftig Zufällige	281
Vierzehnter Artikel. Gott kennt die Urteile oder Sätze, welche wir bilden	284
Fünfzehnter Artikel. Gottes Wissen ist unveränderlich	285
Sechzehnter Artikel. Spekulatives und praktisches Wissen ist in Gott	287
Fünfzehntes Kapitel. Die Ideen oder Vorbilder in Gott	289
Erster Artikel. In Gott bestehen maßgebende Vorbilder des Geschöpflichen oder Ideen	292
Zweiter Artikel. In Gott sind mehrere Ideen	293
Dritter Artikel. Gottes Ideen beziehen sich auf alle von Gott erkannten Dinge als die eigenen Seinsgründe und die Richtschnur derselben	295
Sechzehntes Kapitel. Die Wahrheit Gottes	297
Erster Artikel. Das Verhältnis der Wahrheit zur Vernunft und zu den Dingen	299
Zweiter Artikel. Die Wahrheit ist bloß insoweit in unserer Vernunft, als diese Prädicat und Subjekt zusammensetzt oder voneinander trennt	302
Dritter Artikel. „Sein“ und „wahr“ sind sachlich ein und dasselbe	303
Vierter Artikel. Nach der Auffassung der Vernunft ist das Wahre früher	

als das Gute; und nicht das Wahre rüht sich für das geschöpfliche Erkennen auf das Gute, sondern vom Guten wird das Wahre vorausgesetzt	305
Fünfter Artikel. Gott ist die Wahrheit	306
Sechster Artikel. Das Verhältnis der einen Wahrheit in Gott zu den Wahrheiten, gemäß denen die Dinge wahr sind	307
Siebenter Artikel. Die geschaffene Wahrheit ist nicht ewig	309
Achter Artikel. Die Wahrheit der göttlichen Vernunft allein ist unveränderlich; nicht die der geschöpflichen	310
Siebzehntes Kapitel. Über das Falsche	
Erster Artikel. Das Verhältnis der geschaffenen Dinge zum Falschen	316
Zweiter Artikel. Das Verhältnis der Sinne	317
Dritter Artikel. Die Vernunft in ihrem Verhältnisse zum Falschen	319
Vierter Artikel. Der Gegensatz zwischen Wahr und Falsch	321
Achtzehntes Kapitel. Das Leben Gottes	
Erster Artikel. Nicht alle Dinge in der Natur leben	322
Zweiter Artikel. Leben und sein Verhältnis zum Thätigsein	325
Dritter Artikel. Gott kommt es im höchsten Grade zu, zu leben	327
Vierter Artikel. Alle Dinge sind Leben in Gott	328
Neunzehntes Kapitel. Das Wollen Gottes	
Erster Artikel. In Gott besteht ein Wille	332
Zweiter Artikel. Das Verhältnis des göttlichen Willens zum anderen Sein	336
Dritter Artikel. Der Wille Gottes und die Freiheit	337
Vierter Artikel. Das Verhältnis des Willens Gottes zur Verursachung der Dinge	338
Fünfter Artikel. Gottes Wille hat keine Ursache	340
Sechster Artikel. Gottes Wille wird immer erfüllt	342
Siebenter Artikel. Der Wille Gottes ist unveränderlich	343
Achter Artikel. Der Wille Gottes und die geschöpfliche Notwendigkeit	346
Neunter Artikel. Das Verhältnis des göttlichen Willens zum Ubel	347
Zehnter Artikel. Gott hat freien Willen	349
Elfter Artikel. Der Wille Gottes und die Zeichen desselben	351
Zwölfter Artikel. Dem göttlichen Willen kommen fünf Zeichen zu	351
Zwanzigstes Kapitel. Die Liebe Gottes	
Erster Artikel. In Gott ist Liebe	354
Zweiter Artikel. Gott liebt alles, indem Er allem Sein giebt	357
Dritter Artikel. Das Verhältnis der Liebe Gottes zu den einzelnen Klassen der Geschöpfe	359
Vierter Artikel. Gott liebt unter dem Geschaffenen im höheren Grade das, was besser ist	361
Ein und zwanzigstes Kapitel. Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes	
Erster Artikel. In Gott ist Gerechtigkeit	362
Zweiter Artikel. Das Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zur Wahrheit	367
Dritter Artikel. In Gott ist Barmherzigkeit	369
Vierter Artikel. In allen Werken Gottes ist Barmherzigkeit und Gerechtigkeit	370
Zwei und zwanzigstes Kapitel. Die Vorsehung Gottes	
Erster Artikel. In Gott ist Vorsehung	371
Zweiter Artikel. Alles ist der göttlichen Vorsehung unterworfen	373
Dritter Artikel. Das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zu den verschiedenen Seinssphären	377
Vierter Artikel. Die Vorsehung Gottes und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit in den Dingen	380
Drei und zwanzigstes Kapitel. Die Vorherbestimmung von Seiten Gottes	
Erster Artikel. Bezüglich der Menschen besteht eine Vorherbestimmung in Gott	381
Zweiter Artikel. Die Vorherbestimmung prägt nichts Positives in die Vorherbestimmten ein	383
Dritter Artikel. Gott verwirft manche	387
Vierter Artikel. Die Gnadenwahl von Seiten Gottes	389

	Seite
Fünfter Artikel. Das Vorauswissen der Verdienste ist nicht die Ursache der Vorherbestimmung	391
Sechster Artikel. Die Vorherbestimmung schließt die zuverlässigste Gewisheit in sich ein	395
Siebenter Artikel. Die Zahl der Auserwählten	396
Achter Artikel. Die Vorherbestimmung und die Gebete der Heiligen	398
Vierundzwanzigstes Kapitel. Das Buch des Lebens	400
Erster Artikel. Das Verhältnis der Vorherbestimmung zum Buche des Lebens	404
Zweiter Artikel. Das Buch des Lebens betrifft bloß die zur ewigen Herrlichkeit Vorherbestimmten	405
Dritter Artikel. Niemand wird geißelt aus dem Buche des Lebens von seinen des göttlichen Vorherwissens	406
Fünfundzwanzigstes Kapitel. Die Allmacht Gottes	408
Erster Artikel. In Gott ist Vermögen	412
Zweiter Artikel. Das wirkende Vermögen in Gott ist unendlich	413
Dritter Artikel. Gott ist allmächtig	414
Vierter Artikel. Gott kann nicht machen, daß das Vergangene nicht gewesen sei	417
Fünfter Artikel. Gottes Macht ist nicht gebunden an das, was Er einmal wirkt oder gewirkt hat	418
Sechster Artikel. Die Allmacht und die beste Welt	420
Sechszwanzigstes Kapitel. Die Seligkeit Gottes	422
Erster Artikel. Gott gebührt im höchsten Grade die Seligkeit	425
Zweiter Artikel. Die Seligkeit Gottes in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Vernunft	426
Dritter Artikel. Die Seligkeit Gottes im Verhältnisse zur Seligkeit der Heiligen	427
Vierter Artikel. Gott schließt alles irgendwie Befehlende in Sich ein	428



Die
katholische Wahrheit

oder

die theologische Summa

des

heiligen Thomas von Aquin

deutsch wiedergegeben

von

Dr. Ceslaus Maria Schneider.

Zweiter Band.

Regensburg.

Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.
1886.

Die
katholische Wahrheit

oder

die theologische Summa

des

heiligen Thomas von Aquin

deutsch wiedergegeben

von

Dr. Ceslaus Maria Schneider.

Erster Hauptteil.

Über Gott und seine Werke in der Natur.

~

Zweite Abhandlung.

Die heilige Dreieinigkeit.

Regensburg.

Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.

1886.

Gedruckert der Verlags-Anstalt in Regensburg.

Zweite Abhandlung.

Die heilige Dreieinigkeit.

Wie da in Schiffen das Meer hinabfahren; und ihre Thätigkeit ausüben in den vielen Wassern: sie haben gesehen die Werke des Herrn; und sein Wunderbares in der Tiefe.“ (Ps. 106.)

Wir sind bisheran hinabgefahren in den Schiffen des Geistes das Meer der Zeitlichkeit. Untersucht haben wir im Stoffe selbst, wo sein letzter Grund ist. „Wahrheit“ hieß eines dieser kräftig gebauten Schiffe, in welchen man ohne Furcht wagen kann, den tiefsten Abgründen des Seins zuzusteuern. Wir haben geprüft das tiefinnerste Wesen der stofflichen Dinge. Steht da der feste Grundstein der Wahrheit? Nein; Möglichkeit ist dieses Wesen nur und zwar endloses Vermögen, das von sich aus in endlos vielen Einzeldingen zur Wirklichkeit werden kann. Die Wahrheit aber ihrem Wesen nach ist Einheit, innigste Verbindung der Wirklichkeit mit dem Vermögen. Oder ist etwa in der Wirklichkeit der Dinge, soweit auch immer sie sich erstreckt vom letzten Sterne da oben, dessen Licht Tausende und vielleicht Millionen von Jahren braucht, um zu uns zu kommen, bis zum geringsten Sandkörnlein in unergründlicher Meerestiefe; ist da Wahrheit? Nein; die Wahrheit währt; alle Wirklichkeit hier aber eilt mit Windesflügeln vorüber. Ist sie im reinen Stoffe? Der kann nur werden. Die Wahrheit aber ist Muster und Richtschnur für alles was ist.

Wir mögen unsere „Thätigkeit ausüben in den vielen Wassern“ der Zeitlichkeit wie wir wollen und so tief in das Herz der Natur eintreten wie wir können; je tiefer wir hinabsteigen und je mehr wir prüfen, desto heller tönt von allen Seiten uns der Ruf entgegen: „Non est in me.“ Die Wahrheit selber ist nicht in mir.

Steigen wir in das wunderbar feste Schifflein „der Einheit“ und fahren wir in ihm hinab das Meer der Zeitlichkeit; das Ergebnis ist daselbe. Überall muß Einheit sein, wo überhaupt etwas sein soll. Aber der vollendenbe Grund dieser Einheit findet sich in den Wogen der Zeitlichkeit noch

weniger. Eins ist das Geschöpf wohl in sich, lebiglich aber deshalb, weil es nicht das Andere ist. Der Unterschied, das Nichtsein herrscht in souveräner Weise, sobald das Geschöpf für sich allein in Betracht kommt. Was ist der Urstoff? Worin besteht seine Einheit? Daß er keinen bestimmenden Grund für das wirkliche Sein mit sich bringt; daß er von sich aus keine Wirklichkeit hat. Was ist das jedesmalige wirkliche Sein? Was von allem anderen wirklichen Sein durchaus geschieden ist. Was ist Wesensform? Das Unterscheidende zwischen der Art und der entgegengesetzten Gattung. Tier ist, was nicht Mensch, nicht vernünftig und doch sinnbegabt ist. Mensch ist, was wohl vernünftig, aber kein reiner Geist ist. Mag da der Mensch „thätig sein in so vielen Wassern“ als auch immer vorüberfließen, und mag deren Tiefe unergründlich sein; je unergründlicher sie sich herausstellt und je größer an Menge die Wasser sind, desto klarer erschallt dem Menschen, der auf dem Schiffe der Einheit die Wässer des Zeitlichen durchfurcht, aus der Tiefe der Auf entgegen: Non est in me. „Die wahre wirkliche Einheit ist nicht in mir.“

„Güte“ heißt geben. Aber alle diese Wasser der Zeitlichkeit öffnen sich in ihrem tiefsten Grunde weit, um zu empfangen. Das Schiffelein der Güte bringt auch seinerseits nichts Anderes, nur nämlich das Nichtsein vom Geschöpflichen aus zum Vorschein.

„Ewigkeit,“ Dauer, heißt „Stehen“. Nichts aber steht hier in der Welt; sondern „War“ und „Wird sein“; „Vor“ und „Nach“ sind die Teile des stofflichen Zeitmaßes. Empfangen kann der Stoff und doch besitzt er trotzdem nicht wahrhaft, was ihm verliehen wird; kaum hat er etwas, so wird dies nur ein Verlangen nach mehr. Ein „Nach“ im Verhältnisse zum „vorhergehenden“ Verlangen.

Und daß der Stoff und was mit ihm in natürlicher Verbindung steht überhaupt verlangen; daß er sich öffnen kann, um zu empfangen; sogar dies mußte, — das besagt die Natur des Empfangens selbst — erst ihm verliehen werden. Die Existenz des Lichtes ist zuvörderst der Grund, der es verleiht, daß etwas hell werden kann. Die Existenz des Feuers ist der Grund, der es verleiht, daß etwas warm werden kann. Die Existenz eines Seins, zu dessen Natur das Sein gehört, ist der Grund, der es verleiht, daß etwas überhaupt sein kann.

Das ist das Ergebnis, welches aus der Durchforschung der Kreaturen sich ergibt: „Die Hinabfahren das Meer in Schiffen und da ihre Thätigkeit ausüben inmitten der vielen Wasser: sie haben gesehen die Werke Gottes.“ „Die Himmel da oben erzählen die Werke Gottes;“ denn Gott hat es ihnen mitgeteilt, daß sie vermittelt des Lichtes alles Stoffliche bestimmen und leiten. „Das Meer und die (fließenden) Wasser der Vergänglichkeit hier unten erzählen die Werke Gottes;“ denn Gott hat es ihnen mitgeteilt, daß sie vermittelt des Urstoffes als des reinen Vermögens zu empfangen, von anderen Ursachen her bestimmt und geleitet werden können.

Die Zeit ruft nach dem Ewigen, die Verschiedenheit nach dem Einigen, das von außen her Begrenzte nach dem Unendlichen, das in sich Unvollendete nach der Vollendung; das Veränderliche zeigt auf den Unveränderlichen, das Zusammengesetzte auf den Einsachen, das Mangelhafte auf den Guten, das für sich zum Nichts Eilende auf den unverrückbar Wissenden und Schauenden; das das Non Est verlangt nach dem Est. Dies erfahren jene, die ernst und gewissenhaft innerhalb der Schiffe der aus der Natur selbst geschöpften reinen, einfachen Begriffe die beweglichen Wasser des sichtbaren Stoffes befahren.

Damit aber ist es nicht genug! Der Herr leuchtet von oben noch dazu mit dem Ihm eigenen Lichte der Herrlichkeit; und macht dadurch das von unten aufsteigende Licht erst recht klar, leicht erkennbar und demensprechend wirksam: „Und die Wunder werden sie sehen in der Tiefe.“

In der That! Wie viele Zweifel und Bedenken bringt die Erkenntnis Gottes, wie die bloße Natur sie darbietet, nicht mit sich! Was soll das für ein Wesen sein, das in ewig unerrückbarer Seinsfülle thront? Ist es Wesenheit? Aber dann nicht wie unsere Wesenheiten! Ist es Dauer? Aber dann nicht wie unsere Dauer! Ist es Substanz, Subjekt, Unterlage für ein Sein, wie bei uns das Holz ein Bildnis trägt, der Leib Subjekt für die Seele ist? Nein. Nur was es nicht ist, können wir sagen. Es fehlt jeder bestimmte Begriff. Das Erhabenste, das Vollendetste, das denkbar Größte und Schönste muß es jedenfalls sein! Aber damit zugleich ist das göttliche Wesen keineswegs erhaben, vollendet, groß in der Weise, wie wir uns das vorstellen können.

Dazu kommt, daß ihm das Schönste fehlen soll: Die Liebe zu Seinesgleichen; ein Erzeugtes, das von Ihm ausgeht und Ihm in der Seinsgattung gleich ist; wie das doch die Geschöpfe in sich haben! In einsamer Höhe soll Er thronen, unser Gott, und Sich nur an Sich freuen und an den Wirkungen, die unendlich weit unter Ihm stehen. Und wie soll denn von dem rein Thätigen unmittelbar das Leiden ausgehen; wie von dem rein Wirklichen das empfangende Vermögen! Von dem „Nichts“ selber, was allein außer Ihm besteht, welche Vorstellungen können wir uns davon machen, um in etwa den Ruhmesglanz des reinen Seins zu erfassen; wie etwa das Dunkel erst den Wert des Lichtes offenbart, das Schwarze erst die Vorzüge des blendend Weißen darthut!

Fürwahr! Es ist kein Wunder, wenn unter den großen alten Philosophen trotz ihrer durchdringenden Verstandsschärfe keiner zum Schöpfungsbegriffe und damit zum Begriffe reiner Seinsfülle vorgebrungen ist; und daß wohl keiner die Vollkommenheiten Gottes, wie weit sie von den geschöpflichen entfernt sind, oder seine glanzvolle Einheit sich so recht klar gemacht haben!

Zudem blieb dabei ein weites Thor der Schöpfung durchaus geschlossen. Der Hälfte, sozusagen, der kreatürlichen Seinsweise blieb es versagt, zur Kenntnis des Schöpfers beizutragen, wenn auch nur, indem sie von sich abwies. Gerade das Innerste der hervorragendsten Geschöpfe blieb unfruchtbar für die höchste Erkenntnis, unfruchtbar für sich selbst.

Die Natur eines jeden Geschöpfes trägt daselbe nach außen; sie will empfangen; sie will anderem mitgeteilt werden. Die Natur des Menschen ist um so offener, je mehr einzelnen Menschen sie innewohnt; und die Natur eines Bildes verlangt nach nichts mehr als recht sehr vervielfältigt zu werden. Und da die Natur dies nur von ihrem Urheber haben kann, — kann doch nicht schlechtthin alles nach außen zeigen — so zeigt sie in Gott so recht, wie Er nach außen wirkt, wie Er mitteilt, in wie vielfacher Weise Er die Ähnlichkeit mit seinem Wesen über das-All hin verstreut.

Aber in jedem Dinge ist auch ein Princip, was es durchaus abschließt vom übrigen, was es trennt und zu einem für sich bestehenden macht. Ist einmal das Bild dem Holze ausgeprägt, so ist es „dieses Bild“ und ist kein anderes mehr, ist nicht mehr mittelbar. Gerade dieses Princip nun ist in jedem Dinge das Princip der Thätigkeit. Nur das Einzelne, insoweit es vom anderen getrennt erscheint, ist thätig; und seine Thätigkeit ist ihm eben kraft dieses Principes zugehörig.

Weil aber nun dieses Princip sich immer wieder zu sich selbst wendet, in sich bleibt, nur dem Sein, wo es sich vorfindet, alles was ihm begegnet, zueignet und keinem anderen; — so trägt folgerichtig gerade die Thätigkeit der Kreatur an sich als Thätigkeit betrachtet nichts bei zur Eröffnung der Herrlichkeit des Schöpfers.

Was die Kreatur nach außen zieht, das ruft nach einem Sein, das da nichts von außen empfangen könne und somit nur aus sich heraus sei. Aber was die Kreatur nach innen zieht, zum Princip des eigenen, von allem anderen abgeschlossenen Seins hin, das kündigt uns nichts an von dem Innern des göttlichen Seins; nicht einmal wie dieses Innere nicht beschaffen sein könnte. Stumm steht es da; es weiß nicht einmal mit Rücksicht auf Gott zu stammeln.

Gerade aber in diesem Princip liegt die Ehre, liegt alle Selbstständigkeit der Kreatur. Mit ihm nimmt sie ab, mit ihm nimmt sie zu. Schön strahlt die sizilianische Madonna dem Auge des Beschauers entgegen. Etwas deshalb weil die bloße, vom Stoffe losgelöste Form da vorhanden ist? Gemiß nicht! Die würde das Auge gar nicht sehen können; und zudem wäre sie in sich vollständig gleichgültig gegen jeden Stoff, gegen alle Verhältnisse von Zeit und Ort; könnte also als solche nicht einmal Sein haben. Rein; weil der zu Grunde liegende Stoff das Gemälde zu einem eigens für sich bestehenden gemacht hat, weil dieses Gemälde gerade an diesem Ort und inmitten der bestimmtesten Verhältnisse besteht; weil es ein einzelnes, von allem geschiedenes ist; deshalb wirkt es auf das Auge und zieht bewundernde Blicke auf sich. Tief nun steht hier das Princip des Einzelnen, das Princip der Wirksamkeit; es ist ganz an den Stoff gebunden. Was es wirkt, das ist außerhalb seiner selbst, nicht zu seinem Besten; es ist zum Besten und zur Freude oder Belehrung anderer. Das Feuer wirkt nicht für sich selbst als Feuer; es macht Anderes zu Feuer.

Bei den Pflanzen ist dies schon etwas besser. Das eigene Sein der einzelnen Pflanzen ist nicht rein Gebrauchsgegenstand für anderes Sein. Es gebraucht vielmehr anderes Sein bereits zu seinem eigenen Besten. Die Thätigkeit, welche das einzelne Pflanzensein entwickelt, dient zunächst dem Wachstum, der Natur der Pflanze selbst; und die Frucht, die sie hervorbringt, enthält den Samen für die Art oder Gattung der nämlichen Pflanze.

Höher noch steht das Thätigkeitsprincip des einzelnen Thieres. Da ist auch die bestimmende Erkenntnisform, wie z. B. das Lichtbild, die Tonform innerhalb des Thieres, wenn dieselbe auch von außen her empfangen wird; und die Entwicklung dieser Erkenntnisform geschieht im Thiere selbst. Die Einbildungskraft, das Gedächtnis und ähnliche Kräfte, welche dazu dienen, die einzelne Erkenntnisform festzuhalten und zu entwickeln, sind im Innern des Thieres. Es wird da die innere Selbstständigkeit größer; und die Abhängigkeit vom äußeren Stoffe, somit auch die Eigenschaft, anderem Sein nur zum Gebrauche zu dienen, wird geringer.

Das vernünftige Princip des Einzelseins steht jedoch im Bereiche des Geschöpflichen am höchsten. Es wird eins nicht bloß mit einzelnen äußerlichen Eigenschaften, sondern mit der inneren Substanz der stofflichen Dinge selber; und empfängt so die Oberleitung der stofflichen Erscheinungen und das volle Begreifen derselben in sein Inneres hinein. Bei allen anderen Dingen war das Princip des Einzelseins der Stoff und bedeutete deshalb am Ende nichts Anderes als daß nur nach einer bestimmten Seite hin empfangen werden könne und nicht nach einer anderen; daß das Auge z. B. nicht den

Ton wahrnimmt und dessen Form in sich empfängt; sondern nur die Farbe oder genauer das Lichtbild.

Im vernünftigen Princip des Einzelseins aber kann der Stoff nicht zu Grunde liegen. Denn da dasselbe alles Stoffliche auffassen und alles Stoffliche leiten und zu seinem eigenen Wohle im weitesten Sinne benützen kann, so darf es selber nicht irgend welchen bestimmten Stoff von Natur in sich haben, der ja immer kraft seiner stofflichen Bestimmtheit den anderen ausschließen müßte.

Die Thätigkeit dieses vernünftigen Principes ist rein innerlich. Die Form und der Akt selber, also der Zweck des Erkenntnisvermögens, ist in ihm. Alles andere sichtbare Sein dient ihm gegenüber. Nur das eigene Wohl darf das vernünftige Princip des Einzelseins berücksichtigen; denn in diesem Wohle schließt es das Wohl des anderen Seins mit ein. Sorgt es für sein eigenes wahres und wohlverstandenes Wohl, so gebraucht es auch die anderen Dinge gemäß deren Vollendung; denn seine Richtschnur in der Behandlung der anderen Dinge ist eben deren eigene Substanz und Form, welche innerhalb der Vernunft sich vorfindet.

Dieses vernünftige Princip des Einzelseins wird „Person“ genannt. Wer hält es unmittelbar aufrecht? Nicht der Stoff. Wie gehen voran die inneren Thätigkeiten, welche es besitzt: das geistige Erkennen, das vernünftigste Wollen? Die Thätigkeiten der Geschöpfe an und für sich, in ihrem eigensten Innern, wie sie in ihrer höchsten Steigerung enthalten sind in der persönlichen Selbstständigkeit, in der vernünftigen Wirksamkeit, werden recht eigentlich lichtvoll erst unter dem offenbarenden Worte Gottes: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“

Aus dem erhabenen Geheimnisse der heiligsten Dreieinigkeit, zu welchem die Natur nicht vorbringen konnte, schießt Licht auch in die innere Thätigkeit der Kreatur und zumal in die der höchsten Kreatur, der vernünftigen. Die Betrachtung dieser Thätigkeit wird abstreifen von dem Begriffe „Person“, „Zweck“, „Wollen“, was daran unvollkommen ist; und wird so unter der Führung des übernatürlichen Glaubens zeigen, wie erhaben die drei göttlichen Personen in ihrer überaus heiligen und einigenden Liebe dastehen über alle geschöpflichen Vermögen und Verhältnisse.

„Das ist das Wunderbare in der Tiefe,“ von dem der Psalmist spricht. Von übernatürlichem Lichte getragen werden wir hinabsteigen noch in größere, bisher unergründliche Tiefen der Wasser der Heiligkeit. Immer mehr werden dieselben enthüllen ihr Nichts; — nicht bloß mehr das Nichts ihrer Natur, soweit sie für sich allein in Betracht gezogen werden; sondern auch das volle innere Nichts ihrer ganzen Thätigkeit, wenn Gottes des Dreieinigen barmherzige Kraft sie nicht durchbringt.

„Es mögen preisen den Herrn seine Erbarmungen: und seine Wunderthaten unter den Kindern der Menschen. Er hat zerbrochen die ehernen Thore und zertrümmert hat er die eisernen Riegel.“ Durch seinen Tod hat der Herr geöffnet die Thore der Schöpfung, daß das Licht des Dreieinigen hindurchströme und auch jenes Dunkel lichte, welches über der natürlichen Gotteserkenntnis lag. Beide Thore, das für die natürliche Gotteserkenntnis und das für die übernatürliche, stehen nun weit und für die ganze Menschheit offen, nachdem das erstere vor Christus nur einigen bevorzugten Geistern und denen auch sehr unvollkommen in etwa geöffnet worden war. Leicht und allen zugänglich ist jetzt verhältnismäßig die Erkenntnis Gottes.

Siebenundzwanzigtes Kapitel.

Das Ausgehen der göttlichen Personen.

Überleitung.

„Ich bin vom Vater ausgegangen,“ sagt (Joan. 7.) der Sohn von Sich selber. „Wenn der Tröster gekommen sein wird, der vom Vater ausgeht,“ sagt die ewige Wahrheit von der dritten Person in der Gottheit. (Joan. 15.) Wunderbar in der That ist, was Gott in der Tiefe seiner eigenen Natur thut! Schau' das erste Wunderbare.

Bekändig gehen die zwei göttlichen Personen vom Vater aus; aber ohne alle Bewegung und ohne einen Schatten von Vorübergehen. Da ist kein Werden, nur Sein besteht da. „Heute habe ich dich gezeugt;“ die Vergangenheit verbindet der Psalmist mit der Gegenwart, weil da nie Vergangenheit ist, sondern die eine Gegenwart alles, Vergangenheit sowohl wie Zukunft, umfaßt. „Was ist das, daß du gehst?“ (ruft Augustin aus 68. in Joan. Vado vobis parare). „Was ist das, daß du kommst? Verstehe ich recht, so bist du immer gegenwärtig da, wovon du ausgehst und bist immer zugleich schon da, wohin du gehst. Du gehst; d. h. du bist uns verborgen. Du kommst; d. h. du machst dich uns offenbar. Denn wenn du nicht da bleibst, um alles dorthin zu leiten, wohin wir durch ein gutes Leben eilen, wie soll uns doch daselbst ein Ort bereitet werden, wo auch wir bleiben und genießen können!“

Zum zweiten ist es wunderbar, wie das Ausgehen der zwei göttlichen Personen wohl im Augenblicke geschieht und ohne die mindeste Zeit in Anspruch zu nehmen; und doch ist es durchaus vollendet. Denn der Unendliche bedarf bei seinem Wirken keiner Zeit und der Allweise thut nichts als mit Allweisheit: „Jene unaussprechliche und unbegreifliche Weisheit erzeugt die Weisheit, Allmacht erzeugt Allmacht; von Gott wird Gott geboren; vom Allvollendeten der Allvollendete.“ (Zeno Veron. sermo I. de Gene. aet.)

Zum dritten ist es wunderbar, daß das Ausgehende in Gott unaufhörlich vom Princip ausgeht, ohne daß dieses irgendwie dabei ermüdet: „Dies ist der Rathschluß für die Welt,“ sagt Gyprian (de mortalitate), „daß was entsteht, vergeht; was entwickelt worden ist, das Kraftvolle schwach, das Große klein wird; damit es endlich zu Ende gehe. Aber durch dieses Naturgesetz ist nicht gebunden der Urheber der Natur. Er arbeitet Sich nicht müde, weder wenn Er nach außen hin alles durch ein Wort wirkt, noch wenn Er in Sich selbst vermittelt einer Kenntnis und einer Liebesflamme ausgehen läßt.“ Was aber ist leichter als ein Wort; mehr zu Diensten stehend wie die Kenntnis; was ist süßer wie die Liebe!

Zum vierten ist es wunderbar; wie das Ausgehende immer alt ist und immer neu. Alt ist es, denn vor aller Zeit besteht es: „Sein Ausgehen,“ sagt der Prophet (Michae. VI.), „ist von den Tagen der Ewigkeit her.“ Immer ist es trotzdem neu; denn täglich, stündlich, zu allen Augen-

blicken ist es ein und dasselbe. „Gott ist,“ sagt Dionysius (5. de div. nom.), „das Maß der Zeiten; Er besteht vor den Zeitaltern.“ Und Paulus schreibt bezeichnend (1. Kor. 8.): „Christus ist gestern, Er ist heute immer Er selber und bis in alle Ewigkeit;“ gleichwie im selben Sinne es in der geheimen Offenbarung heißt (1. apoc.): „Der da ist, der da war, der da sein wird.“

Ober vielmehr sagt Augustin (I. Conf. cap. 4.) das diesbezügliche Wunderbare zusammen: „Niemals ist Er alt, niemals neu; alles erneuernd, und zum Alter geleitend die Hochmütigen.“

Zum fünften ist es wunderbar, wie die Endpunkte des Ausgehens in Gott immer vom betreffenden Princip ausfließen und doch immer innerhalb ihres Principis bleiben: „Vom Vater geht der Sohn aus,“ sagt schön Chrysologus (serm. 17.); „aber Er ist nie von Ihm fern; und nicht als ob Er dem Vater nachfolgen wollte, geht Er hervor aus dem Vater, sondern damit Er immer in Ihm bleibe. Höre, wie Johannes sagt: Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott! Was da war, das ist in der That nicht als neu hinzutreten; was bei Gott war, hat sich von Gott nicht entfernt.“ Von Gott geht der Sohn aus, wie die Frucht von der Wurzel, wie der Fluß von der Quelle, wie der Strahl von der Sonne; und doch unterscheidet sich von der Sonne nicht der Sonnenstrahl.

Zum sechsten ist es wunderbar, wie an jedem Orte die göttlichen Personen ausgehen und doch in keinem Orte stehen bleiben, von keinem Orte umschlossen sind: „Gott ist außen und innen,“ sagt Hilarius (de Trinit.) „drüber und im Innern; um alles herum und alles durchdringend.“

Denn da Gott unermesslich ist, so erzeugt der Vater überall den Sohn und von beiden geht der heilige Geist aus. Das spricht der Heiland aus, wenn Er zur Samaritanerin sagt (Joan. 4.): „Es wird die Stunde kommen, da weder auf diesem Berge noch in Jerusalem ihr den Vater anbeten werdet. Die Stunde kommt und sie ist bereits da, daß die wahren Anbeter Gott anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit: denn auch der Vater sucht solche, die Ihn anbeten: Geist ist Gott.“

Zum siebenten ist es wunderbar, wie die ganze göttliche Natur sich dem Sohne und dem heiligen Geiste mitteilt. Der eine Gott ist der Vater und Er giebt dem Sohne, daß Er der eine ganze Gott sei, und von beiden geht es aus in den heiligen Geist, daß Er der eine ganze Gott sei; nicht etwa derselbe Gott dem Wesen nach, wie zwei Menschen dieselbe Natur „Mensch“ haben: nicht der eine Gott wie zwei Freunde eins sind. Rein; durch die eine und selbe und ganze Substanz ist jede Person Gott. Nicht drei Allmachten sind in Gott, die durch irgend etwas verbunden wären; nicht drei Willen oder drei Arten Erkenntnis giebt es in Gott, welche unverbrüchliche Liebe etwa einigte. Rein; durch ein und dieselbe Allmacht ist der Vater allmächtig, durch welche der Sohn und der heilige Geist es ist; ein und derselbe Wille, ein und dieselbe Erkenntnis kommt dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste zu.

Zum achten ist es wunderbar, wie im Ausgehen der zwei göttlichen Personen Fruchtbarkeit mit Reinheit vereint ist. „Die erste Jungfrau ist die heilige Dreieit,“ ruft der Nazianzener begeistert aus. Denn der Vater zeugt. Was Er aber zeugt, ist Kenntnis; und die Kenntnis ist begründet in vollster Freiheit vom Stoffe und in vollster Unvermischtheit mit allem Andern. Sodann zeugt der Vater den Sohn ganz allein aus der Fülle seines Seins heraus; wie Maria aus sich allein, reinste Jungfrau bleibend, den

Heiland zur Welt brachte. Der heilige Geist aber geht nicht vom Vater und vom Sohne aus; als ob beide sich vereinigen zu einem Princip; sondern der Vater ist vielmehr eigenes, selbständiges Princip des heiligen Geistes, wie der Sohn; ein jeder läßt von Sich ausgehen den heiligen Geist. Wie also alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden vom Vater da oben ist und benannt wird; so leitet sich von Ihm auch alle Reinheit ab und findet in Ihm ihr vollkommenstes Muster.

Hören wir nun, wie Thomas all dieses Wunderbare und noch unendlich viel mehr Wunderbares, „was da Gott in der Tiefe“ wirkt, im einzelnen begründet. Die Natur hat ihm bis jetzt dazu gedient, zur Kenntniß Gottes emporzusteigen; und herrlich erhob sich der festeste Bau von der Gewißheit an, daß überhaupt ein Gott da sei durch die Einfachheit, die Vollkommenheit, die Unendlichkeit, die Ewigkeit, die Weisheit, die geheimnisvolle Vorherbestimmung, durch die Wahrheit und Güte Gottes hindurch bis zur glorreichen Seligkeit des Herrn in Sich selber, der Krone des Ganzen.

Auf dem „Beweglichen“, dem „Veränderlichen“, dem „Möglichen“, dem „Unvollendeten“ und „Unvollkommenen“ baut der Engel der Schule; auf einem Fundamente, dem Anscheine nach so unbeständig wie es nur sein kann. Aber seine Demut nimmt von allem dem kein einzelnes Sein der Geschöpfe aus. Schlechthin alles ist ihm Gott gegenüber „veränderlich“, „bestimmbar“, „möglich“, „unvollendet“, „unvollkommen“; und kann von sich allein aus nichts beitragen zu eigener Vollendung. Er erkennt nicht das eine als der Vollendung und der Bestimmung von außen her bedürftig an und leugnet es etwa vom anderen; dann wäre sein Fundament schwach gewesen. Rein; „Alles bedarf bei Ihm der Herrlichkeit Gottes.“ Alles ist volle Dhnmacht in sich, auch der geschöpfliche Wille, soweit auch immer er im Vergleiche zu anderem Geschöpflichen erhoben sein mag. Damit gerade gewinnt Thomas das festeste Fundament. Denn es muß ein in aller Fälle wirkender Grund da sein, der all diese gesamte Dhnmacht stark macht, ohne selber etwas verlieren zu können.

Nun aber wird der Engel der Schule herniedersteigen, nicht mehr vom wirkenden Grunde zu den Wirkungen. Rein; vom inneren Wesen Gottes, soweit es übernatürlich offenbart worden, zu jener Natur, die da über alle ihre Kräfte hinaus berufen ist, in Gottes Wesen einst selber verherrlicht zu werden. Und Alles, was die bloße Natur über Gott geoffenbart, alles dies wird bestätigt und bekräftigt werden durch die übernatürlichen Geheimnisse, zumal durch deren Mittelpunkt, die heilige Dreieinigkeit.

Was über Substanz, über Person, über Willen und Erkennen; also über diese höchsten alles Kreatürliche umfassenden Begriffe; was darüber die reine Natur ausgesagt und was gebient hatte unter Abstreifung der Hülle des Nichts zum Göttlichen emporzusteigen; — das wird jetzt unter dem Firmamente des Himmels selber geschützt und befruchtet in seiner unerschütterlichen Wahrheit sich darstellen. Es wird unter dem Glanze der Offenbarung hineinleuchten gleichsam bis in das geheimnisvolle Innere Gottes.

„Da wird,“ so sind die Worte Jobs (39.), die wohl passen auf den Engel der Schule, „da wird der Adler emporgehoben werden und in schwer zugänglichen Felsen wird er sein Nest bauen.“ Es liegt ja hier gerade jener Traktat vor, welchen der Engel der Schule mehr in heiliger Ekstase geschrieben haben soll als auf Grund seiner Studien. Wir aber sagen schon jetzt mit dem heiligen Leo (sermo 9. de nativ.): „Seien wir so recht überzeugt; es ist für uns ein Gut, daß wir besiegt werden. Niemand

nämlich ist der Kenntnis der Wahrheit näher, als jener, der, möchte er auch in der Kenntnis der göttlichen Dinge schon weit vorangekommen sein, immer mehr einsieht, wie viel ihm fehlt.“

Erster Artikel.

Es besteht in Gott ein „Ausgehen“.

a) Dagegen spricht:

I. Daß ein „Ausgehen“ oder Hervorgehen eine Bewegung nach außen hin in sich einschließt. In Gott aber ist nichts Bewegliches und nichts Außerliches.

II. Das „Ausgehende“ und das, von dem es ausgeht, sind voneinander verschieden. In Gott aber besteht keine Verschiedenheit, sondern höchste Einfachheit.“

III. Von einem Anderen ausgehen, scheint gegen die Natur des ersten Principis zu sein. Gott aber ist das erste Princip. Also in Gott besteht kein „Ausgehen“.

Auf der anderen Seite sagt bei Johannes (8, 24.) der Herr: „Ich bin von Gott ausgegangen.“

b) Ich antworte, daß die heilige Schrift, wenn sie von Gott spricht, sich solcher Namen bedient, welche ein „Ausgehen“ bezeichnen.

Dieses „Ausgehen“ haben die einen so, die anderen anders ausgelegt. Die einen nahmen an, es sei ein Ausgehen wie das der Wirkung von der Ursache. Zu diesen gehört Arius, der da sagte, der Sohn sei die erste Kreatur des Vaters; und der heilige Geist gehe von beiden aus, wie eine Kreatur beider. Demgemäß also wäre weder der heilige Geist noch der Sohn wahrer Gott. Das ist aber gegen Joan. ult. 20.: „Damit . . . wir seien im wahrhaften Sohne desselben. Dieser ist Gott.“ Und vom heiligen Geiste heißt es (1. Kor. 6.): „Wißt ihr nicht, daß euere Glieder der Tempel des heiligen Geistes sind.“ Einen Tempel zu haben kommt aber nur Gott zu.

Anderer wieder nahmen an, dieses „Ausgehen“ sei wohl gemäß dem Hervorgehen der Wirkung von der Ursache; jedoch nur insoweit letztere den Anstoß giebt zur Wirkung oder derselben eine Ähnlichkeit von ihr einprägt. Und so sagte Sabellius, ebender selbe Gott Vater werde Sohn genannt, insoweit Er aus der Jungfrau Fleisch angenommen hat; und heiße heiliger Geist, insoweit Er die vernünftige Kreatur heiligt und zum Leben hinbewegt. Dieser Annahme widersprechen die Worte des Herrn, der von Sich selber sagt (Joan. 6, 19.): „Nicht kann der Sohn von Sich aus etwas machen,“ und Ähnliches; woraus hervorgeht, daß nicht eben derselbe nämliche „Vater“ ist, der da „Sohn“ genannt wird.

Wenn jedoch jemand die Sache mit Sorgfalt erwägt, so wird er finden, daß beide ein „Ausgehen“ annehmen nach außen hin. Keiner von ihnen behauptet ein „Ausgehen“ in Gott selbst. Da nun aber jegliches „Ausgehen“ gemäß einer Thätigkeit sich vollzieht, so giebt es ein doppeltes „Ausgehen“, wie es eine doppelte Art Thätigkeit giebt. Gemäß jener Thätigkeit nämlich, deren Zielpunkt ein außenliegender Stoff ist, die also, wie z. B. das Holzsägen, in einen außerhalb des Thätigsehenden befindlichen Stoff übergeht, besteht ein Ausgehen nach außen hin. Gemäß jener anderen Thätigkeit aber, die sich im Handelnden oder im Thätigen selbst

vollenbet, deren Schlußpunkt also der Handelnde als Person ist, vollzieht sich ein Ausgehen nach innen hin.

Und dies ist im höchsten Grade offenbar bei der Vernunft, deren Thätigkeit, nämlich das Erkennen, im Erkennenden bleibt. Denn wer thatsächlich erkennt, in dem geht dadurch allein, daß er erkennt, etwas aus innerhalb seiner selbst; und dieses „Etwas“ ist nichts Anderes wie die Auffassung des erkannten Dinges, die von dessen Kenntnißnahme ausgeht. Diese Auffassung wird nun ausgedrückt durch das „Wort“ und wird genannt das innere Wort, das im Herzen aufgefaßte Wort; sein äußerer Ausdruck ist das Wort, welches die Stimme auspricht.

Gott ist aber über alles. Und deshalb darf was als in Gott vorgehend ausgesagt wird nicht nach der Weise der niedrigsten Kreaturen verstanden werden, nämlich der Körper; sondern nach einer gewissen Ähnlichkeit mit den höchsten Kreaturen, nämlich mit jenen, die vernünftiger Erkenntnis fähig sind; und auch die von diesen entnommene Ähnlichkeit ist weit entfernt, das Göttliche in entsprechender vollkommener Weise darzustellen. Nicht also darf das „Ausgehen“ in Gott gemäß dem Körperlichen aufgefaßt werden, wie als örtliche Bewegung oder wie die Thätigkeit einer Ursache nach einer ihr äußerlichen Wirkung hin; wie z. B. die der Wärme nach dem Erwärmbaren hin. Vielmehr muß das „Ausgehen“ in Gott in einer der vernünftigen Thätigkeit angemessenen Weise gedacht werden; wie also das Ausgehen des inneren Wortes vom Erkennenden, das da im Erkennenden als solchem bleibt. Und in solcher Weise behauptet der katholische Glaube ein „Ausgehen“ in Gott.

c) I. Der erste Einwurf wendet sich gegen ein „Ausgehen“, was mit einer örtlichen Bewegung oder einer Thätigkeit, die sich auf einen der Ursache äußerlichen Stoff richtet, gleichbedeutend wäre. Ein solches „Ausgehen“ aber findet sich nicht in Gott.

II. Was nach außen hin aus einer Ursache hervorgeht, das muß verschieden sein von dieser; wie das Erwärmte von der Wärme. Was aber nach innen zu „ausgeht“, nämlich im Erkenntnisprozeß, das braucht nicht verschieden zu sein. Im Gegenteil; mit je größerer Vollkommenheit es ausgeht, desto mehr ist es eins mit dem, wovon es ausgeht. Denn offenbar ist, je mehr etwas verstanden wird, die Auffassung in der Vernunft inniger verbunden mit dem Verstehenden und mehr eins mit ihm; ist doch die Vernunft gemäß dem, daß sie thatsächlich versteht, eins mit dem Verstandenen. Da also das göttliche Versehen oder Erkennen höchster Vollendung sich erfreut, wie Kapitel 14, Art. 2 gesagt worden, so ist es notwendig, daß die göttliche Auffassung, das göttliche Wort, ganz vollkommen eins mit dem ist, von welchem es ausgeht; und daß da keinerlei Unterschied existiert.

III. Ausgehen von einem anderen als von einem äußerlichen und verschiedenen Principe; — das widerspricht der Natur des ersten Princips. Ausgehen aber von einem Principe als demselben ganz innerlich und ohne Verschiedenheit, nach Weise des Vernünftigen; — das wird in der Natur eines ersten Princips eingeschlossen. Denn wenn wir den Erbauer eines Hauses dessen erstes Princip nennen, so liegt darin eingeschlossen die Auffassung seiner Kunst, d. h. seine betreffende Kunstidee. Gott aber als erstes Princip des All steht im Verhältnisse zu den geschaffenen Dingen da wie der Künstler zum Kunstwerke.

Zweiter Artikel.

In Gott besteht eine Zeugung.

a) Dagegen spricht:

I. Daß Zeugung im Gegensatze zum Vergehen eine Änderung ist, die vom Nichtsein beginnt und in Sein endet, wo also Sein dem Nichtsein folgt; während beiden, dem betreffenden Nichtsein und dem Sein, wie z. B. dem Nicht-Menschsein und dem Menschsein der Stoff als Vermögen etwas zu werden gemeinschaftlich zu Grunde liegt. Von diesem allem kann aber bei Gott nicht die Rede sein; —

II. daß bei uns ein Ausgehen nach der Weise des Vernünftigen, wie dies Artikel I bezeichnete, nicht „Zeugung“ genannt wird; —

III. daß alles Gezeugte sein Sein erhält vom Zeugenden. Das Sein also von jeglichem Erzeugten ist empfangenes Sein. Kein Sein aber, was empfangen und ausgenommen worden, also vom empfangenden Subjekte getragen wird, ist ein von sich aus bereits in sich bestehendes Sein. Da nun das göttliche Sein ein in sich bestehendes und kein von etwas Anderem als von einem Subjekte getragenes oder empfangenes Sein ist, so folgt, daß kein erzeugtes Sein als göttliches Sein bezeichnet werden kann.

Auf der anderen Seite sagt der 2. Psalm: „Heute habe ich dich gezeugt.“

b) Ich antworte, das Ausgehen des Wortes wird in Gott Zeugung genannt.

Zur Klarstellung dieser Behauptung ist zu erwägen, daß wir uns des Wortes „Zeugung“ in doppeltem Sinne bedienen: Einmal umfassen wir mit dieser Bezeichnung alles, was entstehen und vergehen kann; und so ist Zeugung nichts Anderes als eine Änderung aus Nichtsein in Sein. Dann wenden wir dieses Wort in besonderer Weise auf das Lebendige an; und so bezeichnet Zeugung den Ursprung eines lebenden Dinges von einem mit ihm verbundenen Princip; was dann im eigentlichen Sinne „geboren werden“ genannt wird. Dabei muß jedoch bemerkt werden, daß nicht jegliches lebende Ding, was von einem mit ihm verbundenen Princip kommt, als „gezeugt“ bezeichnet wird; sondern nur das, was im eigentlichen Sinne, nämlich dem Wesen nach, gemäß der Ähnlichkeit ausgeht. Demnach hat das Haar z. B. nicht den Charakter des Gezeugten oder des Sohnes; sondern nur, was dem Wesen der Gattung gemäß dem ähnlich ist, von dem es ausgeht. Auch die Würmer, welche aus den tierischen Körpern entstehen, sind im Verhältnisse zu letzteren nicht gezeugt, sind keine Söhne; denn nur die „Art“, das „lebende“ Moment ist ihnen mit dem gemeinsam, wovon sie ausgehen; während, um von Zeugung und Sohnschaft sprechen zu können, das Wesen oder die Natur der Gattung gemeinsam sein muß zwischen dem „Ausgehenden“ und dem, wovon es ausgeht; wie der Mensch vom Menschen ausgeht und das Pferd vom Pferde.

In solchen lebenden Wesen also, welche vom Vermögen, zu sein, in das wirkliche Sein, also vom betreffenden Nichtsein zum Sein übergehen, wie in Menschen und Tieren, schließt das Wort „Zeugung“ sowohl die allgemeine, ersterwähnte Anwendung auf alles Entstehen und Vergehen im Stoffe in sich ein, als auch die besondere Anwendung auf das Lebende.

Giebt es aber ein lebendes Sein, dessen Leben nicht erst aus einem Vermögen für das Sein wirkliches Sein wird, so wird bei ihm, falls ein Ausgehen in selbem vorhanden ist, die erste Bedeutung oder Anwendung des Wortes ganz und gar ausgeschlossen; und dieses Ausgehen hat dann nur jene besondere Zeugung, die den lebenden Wesen eigen ist.

In dieser Weise nun besitzt das Ausgehen des „Wortes“ in Gott den Charakter wahrer Zeugung: Denn es geht aus einerseits nach der Weise, wie es die vernünftige Thätigkeit erfordert, die doch Thätigkeit des Lebens genannt wird; und andererseits geht es aus von einem mit ihm verbundenen Princip nach Maßgabe der Ähnlichkeit; denn die Auffassung der Vernunft ist die Ähnlichkeit des verstandenen Dinges. Und endlich existiert es in ganz ein und derselben Natur; da ja in Gott ein und dasselbe ist: Erkennen, Auffassen und Sein.

Deshalb wird das Ausgehen des „Wortes“ in Gott Zeugung genannt und das ausgehende Wort selber: Sohn.

I. Der erste Einwurf geht von der ersterwähnten allgemeinen Anwendung des Wortes „Zeugung“ aus; insofern dasselbe den Ausgang von einem Vermögen für das Sein zum Wirklichsein bedeutet. Dies hat aber nicht statt in Gott.

II. Das Erkennen oder Verstehen in uns ist nicht die Substanz selber der Vernunft. Somit ist das „Wort“, welches gemäß vernünftiger Thätigkeit in uns hervorgeht, nicht der gleichen Natur mit dem, wovon es ausgeht: es hat nicht die menschliche Substanz. Also kommt ihm die Zeugung nicht im eigentlichen Sinne zu. Das göttliche Verstehen aber ist die göttliche Substanz. Und somit geht das „Wort“ aus als in der ganz und gar gleichen Natur für sich bestehend; und wird sonach mit vollem Recht „gezeugt“ oder „Sohn“ genannt. Demgemäß gebraucht mit Rücksicht darauf die heilige Schrift entsprechende Worte. So heißt es Prov. 8.: „Die Abgründe waren noch nicht; und ich war schon empfangen... vor den Hügeln wurde ich gezeugt.“ Für unsere Vernunft bedienen wir uns des Wortes „Empfängnis“, „Zeugung“, weil im „Worte“ unserer Vernunft die Ähnlichkeit mit der verstandenen Sache gefunden wird; wenn auch nicht dieselbe und gleiche Natur.

III. Nicht alles, was empfangen wird, ist in einem Subjekte aufgenommen und getragen. Sonst könnte nicht gesagt werden, daß die ganze Substanz eines Dinges von Gott her empfangen sei, da die ganze Substanz eines Dinges nicht mehr in einem anderen als einem tragenden und aufnehmenden Subjekte sich findet. So also erhält, was in Gott „gezeugt“ ist, das Sein vom „Zeugenden“; nicht als ob nun dieses Sein aufgenommen und getragen sei von einem anderen als dem Subjekte oder von der Materie, wie das Holz die Dreiecksform trägt; das ist gegen das In-sich-Bestehen des göttlichen Seins. Vielmehr wird dieses Sein in der Weise empfangen, insofern der Ausgehende von einem Anderen das göttliche Sein hat; nicht insofern Er etwas Anderes wäre als das göttliche Sein. Denn in der einen göttlichen Vollkommenheit selber ist enthalten sowohl das „Wort“, welches nach Weise des Vernünftigen ausgeht, als auch das „Princip des Wortes“ und was auch immer zu dessen Vollendung gehört.

Dritter Artikel.

In Gott besteht noch ein anderes „Ausgehen“ als das des „Wortes“.

a) Dagegen spricht:

I. Aus demselben Grunde mühte es noch ein drittes, viertes Ausgehen und so weiter ohne Ende geben. Das aber kommt Gott nicht zu. Also muß man stehen bleiben bei dem ersten; und giebt es nur ein Ausgehen.

II. In jeder Natur wird nur eine Art und Weise der Mittheilung dieser selben Natur gefunden. Dies findet deshalb statt, weil die Thätigkeit insoweit eine einheitliche oder eine verschiedenartige ist, als ihr Zielpunkt einer ist oder deren mehrere sind. Wird aber die Natur selber von jemandem mitgeteilt, wie dies bei der „Zeugung“ geschieht, so ist der Zielpunkt eben diese eine Natur, respektive die Natur als erzeugte.

Nun handelt es sich jedoch in Gott immer um die Mittheilung der göttlichen Natur. Da es also nur eine göttliche Natur giebt, so kann auch nur ein „Ausgehen“ von ihr statthaben.

III. Wäre in Gott noch ein anderes „Ausgehen“ wie das des Sohnes gemäß der Thätigkeit der Vernunft, so könnte es höchstens das „Ausgehen“ der Liebe sein gemäß der Thätigkeit des Willens. Dies kann aber nicht angenommen werden, da in Gott Vernunft und Wille dem wirklichen Sein nach zusammenfallen. Also giebt es in Gott kein anderes „Ausgehen“ wie das des Sohnes durch Zeugung.

Auf der anderen Seite geht der heilige Geist nach Joh. 15. vom Vater aus. Dieser ist aber nicht der Sohn, wie aus Joh. 14. hervorgeht: „Ich will meinen Vater bitten und Er wird euch einen anderen Tröster geben.“

b) Ich antworte, daß in Gott ein zweifaches „Ausgehen“ besteht; nämlich das „Ausgehen“ des Wortes und noch ein anderes.

In Gott nämlich besteht kein „Ausgehen“ außer gemäß einer Thätigkeit, welche im Thätigsein bleibt und nicht auf etwas Außerliches übergeht. Eine derartige Thätigkeit aber ist die der Vernunft und die des Willens. Das „Ausgehen“ des Wortes nun vollzieht sich gemäß der Thätigkeit der Vernunft. Gemäß der Thätigkeit des Willens findet sich aber in uns ein anderes „Ausgehen“, nämlich das der Liebe, gemäß welchem das Geliebte im Liebenden ist; wie vermittelt der Auffassung das Verstandene im Verstehenden ist. Und demgemäß wird in Gott ein anderes „Ausgehen“, das der Liebe, behauptet.

c) I. Ein „Ausgehen“ ohne Ende besteht in Gott schon deshalb nicht, weil in der vernünftigen Natur es nur dieses zweifache „Ausgehen“ giebt und dafür im „Ausgehen“ der Liebe der natürliche Schlupfunkt ist.

II. Was in Gott ist, das ist Gott. Diese Wahrheit findet nur auf die göttliche Natur Anwendung und nicht auf eine andere. Durch jegliches „Ausgehen“ in Gott, nicht nach außen, wird die göttliche Natur mitgeteilt und keine andere.

III. Obgleich in Gott Wille und Vernunft dem wirklichen Sein nach ein und dasselbe ist, so entspricht es doch dem Wesen der Vernunft und dem des Willens, daß dasjenige, was von einem jeden der beiden ausgeht, sich zum anderen gemäß einer gewissen Ordnung verhält. Denn die Liebe „geht“

nur „aus“ mit Voraussetzung des „Ausgehens“ des Wortes; kann doch nichts geliebt werden, was nicht gelannt, also in der Vernunft aufgefaßt ist. Gleichwie also eine Beziehung und Ordnung zu berücksichtigen ist zwischen dem „Worte“ und dem Princip, von dem es ausgeht; mag auch in Gott ein und dasselbe sein dem wirklichen Sein nach die Substanz der Vernunft und die Auffassung der Vernunft; — so auch ist wohl dem wirklichen Sein nach in Gott ganz dasselbe der Wille und die Vernunft. Weil es aber der Natur der Liebe entspricht, daß sie nur unter Voraussetzung der Auffassung der Vernunft und von derselben ausgeht, so besteht demgemäß auch die entsprechende Ordnung und Beziehung zwischen dem „Ausgehen“ der Liebe und dem „Ausgehen“ des Wortes.

Vierter Artikel.

Das „Ausgehen“ der Liebe in Gott ist keine Zeugung.

a) Dagegen spricht:

I. Was gemäß der Ähnlichkeit der Natur in den Lebenden ausgeht, wird als gezeugt und geboren bezeichnet. Gemäß der Thätigkeit des Willens geht aber in Gott die „Liebe“ aus, welche mit Gott dieselbe Natur hat; sonst wäre ja dieses „Ausgehen“ außerhalb der Natur Gottes, also nicht etwas, was im Thätigsehenden bliebe. Also muß auch das „Ausgehen“ der Liebe als Zeugung betrachtet werden.

II. Zudem ist Ähnlichkeit wesentlich der „Liebe“ eigen, gleichwie dem „Worte“; denn „jegliches Lebende liebt, was ihm ähnlich ist“. (Ecoli. 13.) Da also auf Grund der Ähnlichkeit es dem „Worte“ zukommt, gezeugt zu werden, so kommt eben dasselbe auch der „Liebe“ zu.

III. Nichts ist in irgend welcher allgemeinen Art enthalten, was nicht zugleich einer besonderen und bestimmten Gattung angehörte. Es müßte also das „Ausgehen“ der Liebe in Gott außer diesem allgemeinen Namen „Ausgehen“ noch einen eigenen besonderen haben, was nicht der Fall ist. Also ist es eben nichts Anderes als Zeugung.

Auf der anderen Seite würde folgen, daß der heilige Geist, welcher als „Liebe“ ausgeht, auch als gezeugt ausginge. Dies ist jedoch gegen das Symbolum des heiligen Athanasius, wo es heißt: „Der heilige Geist vom Vater und vom Sohne, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht gezeugt, sondern ausgehend.“

b) Ich antworte, das „Ausgehen“ der Liebe in Gott darf nicht als Zeugung bezeichnet werden.

Denn dies ist der Unterschied zwischen Vernunft und Willen, daß die Vernunft thatsächlich erkennt gemäß dem, daß der erkannte Gegenstand in ihr ist, nach seiner Ähnlichkeit; der Wille aber will thatsächlich nicht deshalb, weil eine Ähnlichkeit des Gewollten in ihm ist, sondern weil der Wille eine Hinneigung hat zum gewollten Gegenstande. Das „Ausgehen“ also, welches sich auf das Wesen der Vernunft gründet, vollzieht sich nach Maßgabe der Ähnlichkeit; und insofern kann es den Charakter der Zeugung haben, da jegliches Ding, was zeugt, ein sich selber ähnliches zeugt. Das „Ausgehen“ aber, welches sich auf das Wesen des Willens gründet, vollzieht sich nicht nach Maßgabe einer solchen Ähnlichkeit, sondern vielmehr nach der Natur dessen, was treibt und hinbewegt zu etwas.

Und deshalb geht, was gemäß der Willenshätigkeit dies thut, von Gott aus nicht als gezeugt, nicht als Sohn; sondern vielmehr als „Geist“. Denn durch diesen Namen wird ein lebenskräftiger Antrieb und ein lebensfrisches Bewegen angezeigt, insofern von jemand gesagt wird, er sei bewegt oder getrieben durch die Liebe, um etwas zu thun.

c) I. Was auch immer in Gott ist, das ist eins mit der göttlichen Natur. Also von dieser göttlichen Natur als solcher aus kann nicht der eigentliche Grund hergenommen werden, warum das eine „Ausgehen“ nicht so ist wie das andere. Die Ordnung und Beziehung und somit die Verschiedenheit zwischen dem einen und dem anderen kommt von der Natur des Willens und der Vernunft. Danach also, nach der Verschiedenheit in dem Begriffe dieser beiden, wird der Name für ein jedes „Ausgehen“ dieser beiden gewählt. Denn der Name bezeichnet den einem jeden eigenen Grund und die einem jeden eigentümliche Weise. Und daher geschieht es, daß, was nach Weise der Liebe ausgeht, wohl die göttliche Natur erhält und doch nicht als gezeugt bezeichnet wird.

II. Die Ähnlichkeit wird anders vom „Worte“ ausgesagt und anders von der „Liebe“; vom Worte nämlich, insofern es selber eine Ähnlichkeit des verstandenen Dinges ist; wie das Gezeugte eine Ähnlichkeit des Zeugenden. Die Liebe ist aber selber nicht Ähnlichkeit, sondern ihr ist Ähnlichkeit insofern eigen, als die Ähnlichkeit (in der Vernunft, also das Gefannte) das Princip für die Liebe ist. Die „Liebe“ ist also nicht „gezeugt“. Wohl aber ist das, was gezeugt ist, das Princip der Liebe.

III. Gott können wir nur von den Kreaturen her und vermittelst ihrer benennen. In den Kreaturen aber geschieht die Mitteilung der eigenen Natur nur durch Zeugung. Also hat allein das dementsprechende „Ausgehen des Wortes“ einen besonderen eigenen Namen. Das andere „Ausgehen“ besitzt nur diesen gemeinsamen Namen. Es kann jedoch speciell „Hauchen“ spiratio genannt werden; denn es ist das „Ausgehen“ des Geistes, spiritus.

Fünfter Artikel.

In Gott sind nicht mehrere Arten von „Ausgehen“ wie zwei.

a) Dagegen spricht:

I. Gleichwie Wissen und Wollen Gott zugesprochen wird, so auch Macht. Also scheint, daß auch auf Grund der Macht ein „Ausgehen“ angenommen werden muß.

II. Ebenso scheint in höchstem Grade die Güte Princip eines „Ausgehens“ zu sein; da es ja der Natur des Guten entspricht, Princip zu sein für das Ausgießen und Verbreiten seiner selbst.

III. Die Fruchtbarkeit ist zudem in Gott größer wie in uns. Von uns aber gehen mehrere „Worte“ oder Auffassungen aus. Also scheint noch vieles „Ausgehen“ in Gott angenommen werden zu müssen.

Auf der anderen Seite sind nur zwei „Ausgehende“ in Gott. Also giebt es auch nur zwei Arten von „Ausgehen“.

b) Ich antworte, die Arten von „Ausgehen“ in Gott können nur je nach den Thätigkeiten angenommen werden, die im Thätigseinen bleiben. Derartige Thätigkeiten aber giebt es nur zwei in der vernünftigen Natur,

nämlich Verstehen oder Erkennen und Wollen. Denn „sinnlich wahrnehmen“ existiert einerseits nicht in der vernünftigen Natur; und andererseits ist es auch nicht dem ganzen Umfange nach frei von jener Art Thätigkeiten, welche nach außen hin sich richten und da ihren Schlüsselpunkt haben; vollzieht sich doch das sinnliche Wahrnehmen vermittelt des bethätigenden, direkten Einflusses des äußerlichen Gegenstandes auf den Sinn. Also giebt es kein anderes „Ausgehen“ in Gott wie das des „Wortes“ und der „Liebe“.

c) I. Die Macht ist das Princip für das Einwirken in Anderes oder für das Hervordringen anderen Seins. Sonach vollzieht sich gemäß der Allmacht das Wirken nach außen hin. Und so ist sie wohl das Princip für das Ausgehen der Creaturen; nicht aber für die Personen.

II. Das „Gute“ bezieht sich, wie Boëtius sagt, vielmehr auf die Natur wie auf die Thätigkeit; außer etwa als Gegenstand des Willens. Da also bei der Begründung des „Ausgehens“ in Gott es sich notwendig um die Thätigkeit handelt, der gemäß es sich vollzieht, so sind die Güte sowie ähnliche Vollkommenheiten an sich kein Princip für das Ausgehen; außer etwa insoweit Gott seine Natur, seine Wahrheit und seine Güte erkennt und liebt.

III. Gott erkennt und will alles in einem einzigen einfachen Akte. Sonach kann in Ihm es nicht ein „Wort“ geben, das aus einem anderen „Worte“ hervorginge oder ähnlich eine „Liebe“, die einer anderen entstamme. Vielmehr ist in Gott ein einziges vollkommenes „Wort“ und eine einzige vollkommene „Liebe“; und gerade dadurch offenbart sich seine vollkommene Fruchtbarkeit.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Die Relationen oder wechselseitigen Beziehungen in Gott.

Überleitung.

„Wolle mir nicht ein fremder Gott sein.“ So fleht der Prophet (Isai 43.). Es ist mit der Wissenschaft über Gott die Gefahr verbunden, daß sie unser tiefstes Inneres Gott entfremde, anstatt es Ihm zu nähern. Es muß so oft und so viel von den Geschöpfen, wie sie in Wirklichkeit sind, abgesehen werden. So viel und so oft muß man die abstraktesten Begriffe zergliedern und gebrauchen. So viel und so oft ist es nötig, Zeit und Bewegung, Vermögen und Veränderlichkeit, die uns hier von allen Seiten umringen, zu leugnen, weit fern zu halten von Gott und nur der reinsten, gleichsam von allem Wirklichen und Einzelnen losgeschältesten Vernunft zu folgen. Was Wunder, wenn der Geist auch sich von Gott mehr und mehr entfernt und Ihn in das Reich der Abstraktion verweist, während er selber wirkend und regierend in der zeitlichen Wirklichkeit sich befindet!

Diese Gefahr von seiner Betrachtung Gottes abzuwenden, dafür fleht der Prophet: „Wirke Du es selber in mir, mein Gott, daß mein Herz Dir

nicht fremd werde.“ Thomas hat diese Gefahr gefannt. Er hat sie in der Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis in jedem Artikel gewissermaßen so ausdrücklich wie möglich zu vermeiden gewußt. Da finden sich immer Beispiele aus dem wirklichen Leben, immer Anwendung des Bewiesenen auf das sinnlich Wahrnehmbare. Immer möglichst zur Grundlage gemacht ist die sichtbare Welt. Und mag sein Adlerflug noch so hoch gehen; immer stellt er wieder die Verbindung mit dem Felsen der sichtbaren Natur her.

Gott sollen wir zu erkennen suchen; aber so, daß wir dabei so recht unsere Notdurft fühlen. Gott soll der Gegenstand unseres Forschens sein; aber so, daß wir immer mehr erkennen, daß Er in allem wirkt, daß Er alle Vermögen für jegliches einzelne Wirken belebt und bethätigt, und zwar so, daß je höher diese Vermögen stehen, sie um so dringender das unmittelbare Einwirken Gottes verlangen. Unsere Leere soll sich offenbaren, damit im selben Verhältnisse wir uns und das Vertrauen auf uns verlassen, um über uns hinaus in Gott allein die wahre Quelle unseres Lichtes, unserer Kraft, unserer vernünftigen Erkenntnis und unseres thatkräftigen Wollens zu suchen. Das Licht ist ja nicht äußerlich, ist nicht fremd dem hellleuchtenden Zimmer. Und so ist Gott; wenn Er in uns wirkt, nie ein fremder für unser kreatürliches Sein und Wirken. Je mehr Er in uns wirkt, so daß höher steigt unser Sein; desto wertvoller, freier, selbständiger ist unsere eigene Thätigkeit.

Aber diese Bitte des Propheten: *Noli esso mihi allonus*, legt sich noch mehr auf unsere Lippen, wenn wir vor dem Geheimnisse der heiligsten Dreieinigkeit stehen. Hier ist die Gefahr noch weit größer, sich in rein abstrakte Theoreme zu verlieren; von denen man bloß die termini kennt oder auswendig lernt, ohne einen eigenen Sinn und noch weniger die wirkungsvolle Anwendung auf das Leben damit zu verbinden.

Thomas steht hier ganz einzig da! Er folgt wohl dem Beispiele der Athanasius, der Augustine, der Hilarius und sucht in den Kreaturen Anhaltspunkte für die Veranschaulichung des großen Geheimnisses. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Bei ihm fließt systematisch, vorausgesetzt die Thatsache der Offenbarung, aus den Kreaturen heraus die Erläuterung, sagen wir lieber, die Anwendung des besagten Geheimnisses; und der Nachweis, daß es keinen Widerspruch in sich birgt, ergiebt sich aus den verschiedensten Verhältnissen der Kreaturen selber.

Es muß immer festgehalten werden, daß überhaupt von übernatürlichen Geheimnissen Licht ausfließen muß, stehen sie doch dem Urquelle alles Lichtes so nahe. Nicht aufhalten dürfen sie die Vernunft, nicht den Weg versperren; fördern müssen sie dieselbe bis zu dem Punkte, daß die Vernunft selber vor übergroßem Lichte, nicht gehindert, sondern gesättigt und befriedigt, es laut kündigt, welsch unermeslich großes Lichtmeer Gott selber in Sich sein muß.

Das gilt aber ganz besonders vom Grundgeheimnisse der heiligsten Dreieinigkeit. Von da aus müssen wahre Lichtwogen mit Himmels Gewalt in die Schöpfung dringen. Das allerdings müssen wir nicht uns vorstellen, daß dieses Geheimnis hier auf Erden uns gestatten soll, einen Blick in das Innere Gottes zu werfen. Dazu kann der Glaube nicht das Licht geben; dafür ist das Schauen da: das Kleid der Herrlichkeit nämlich, welches die Vernunft stark macht, hoch erhoben den Ewigen selber als Erkenntnisgegenstand zu haben. Nicht dies dürfen wir uns vorstellen, daß der Glaube so nach und nach die Natur Gottes etwa enthüllt und das Schauen bloß

die Vollendung macht! Rein; das ist bloß bei der Liebe der Fall. Der Glaube verschwindet seinem Wesen nach. Das Schauen tritt an seine Stelle nicht als ein höherer Grad wie bei der Liebe, sondern als dem Wesen nach etwas Anderes. „Die Prophezeiungen,“ also die Grundlage der Offenbarung, „werden dann entleert werden,“ wie Paulus 1. Kor. 13. schreibt, „die Sprache“ das Werkzeug des Glaubens, der ja durch das Gehör kommt, „wird zerbrochen,“ „das Wissen,“ als die nächste Folge des Glaubens, „zerstört sein.“

Nicht also ein direkt positives Erkennen der göttlichen Natur vermittelt der Glaube, wie die Liebe den wirklichen dreieinigen Gott positiv zum Gegenstande hat. Nach Gott hin ist der Glaube Dunkel, Nacht; ja im Vergleich zum natürlichen Erkennen Gottes erhöhtes Dunkel, erhöhte Nacht: „Im Dunkel wohnt der Herr.“ Dieses Dunkel leuchtet der Glaube nicht; nach dieser Seite hin wird er nie Wissen; nie wird er da vom Wissen begleitet.

Aber über die geschaffene Natur gießt er sein Licht aus. Sie erscheint unter seinen Strahlen in weit größerer Armut, in weit eindringlicherer Hilflosigkeit und somit in weit umfassenderer Bereitwilligkeit, zu empfangen von oben. Und für diesen Fall, mit Rücksicht auf die Kreatur, wird der Glaube zum Wissen, hier folgt ihm das Wissen. Der Geist wird ganz klar über die Hilflosigkeit der menschlichen und aller anderen Kreaturen. Unzählig viele Blößen deckt hier der Glaube in der Kreatur und zumal im Willen und in der Vernunft auf. Und er deckt sie so auf, daß daran nicht mehr gezweifelt werden kann; die Überzeugung freilich von der Wahrheit des Geoffenbarten, also die Notwendigkeit des von oben gegebenen Glaubenslichtes immer ausdrücklich dazu vorausgesetzt. Hier schließt das Wissen den innigsten Bund mit dem Glauben; es wird sein Schuldbner. Und wiederum das Gewißsein im Geiste des Glaubens von den unmeßbar weiten Hilflosigkeiten der Natur und ihrer unendlich großen Leere, soweit es auf ihr Nichts ankommt, das wird hier die unsehbare Leuchte für die Liebe, für das Flüchten zu Gott.

Die Kreaturen treiben selber, erleuchtet im Lichte von oben, den Geist zum Dreieinigen, wie Er wirklich in Sich ist. Nach Gott hin ist der Glaube Dunkel, Nacht; nach den Kreaturen hin ist er helles Wissen. Er ist die dunkle Wollensäule am Tage, nach dem Tage der Ewigkeit hin. Es ist die Feuersäule in der Nacht, der Nacht dieses Lebens, in der Nacht der Kreatur.

Wir können hier nur hinweisen auf die Tiefe der Ausdrücke im heiligen Thomas und auf ihre Fruchtbarkeit für das thätig wirksame Leben. Der Leser möge sich gedulden. Thomas wird jeden Ausdruck, den er in dem vorhergehenden Kapitel gebraucht hat, klar machen. Wir begnügen uns, die Aufmerksamkeit des Lesers auf einzelne Punkte hinzulenken, die noch weiter Erklärung finden werden. Man übergeht so oft solche Ausdrücke, die wie Lichtfunken dem Geiste entgegenleuchten, wenn er sie tiefer erwägt. Thomas hat bereits vorbereitet; und es wird am Ende der Abhandlung kein Zweifel mehr übrig bleiben, wo das Geheimnis eigentlich liegt, wo die Nacht beginnt, welche erst da oben sich in eine Feuersäule verwandeln wird.

„Aus der Kenntnis geht bei uns die Auffassung, das Wort, hervor;“ hatte Thomas im ersten Artikel gesagt. *Ex notitia procedit aliquid.* Hier muß auf das entscheidendste Moment hingewiesen werden. Diese Kenntnis zuvörderst, aus welcher die Auffassung als das fest und bestimmt Erkannte hervorgeht; — und mit ihr zugleich diese Auffassung, dieses „Wort“, dieses *aliquid* selbst, ist bei uns im Zustande des Vermögens, der Möglichkeit.

Was setzt dies voraus, wenn ich ein mir erscheinendes lebendes Wesen als Menschen bezeichne? Nichts Anderes als daß in mir, in meiner Vernunft, die „Idee“, die „Auffassung“ Mensch bereits vorhanden ist. Sonst könnte ich ja nicht die Farbe, die Figur, die Bewegung mit dem Begriffe „Mensch“ vergleichen. Der letztere, der allgemeine Begriff, existiert nicht außen in thatsächlichem Sein. Also kann er, soweit er etwas thatsächlich Bestehendes ist, nur von innen, von der Vernunft, kommen.

Da aber kann wieder diese „Auffassung“ Mensch an sich nur Möglichkeit, nur Vermögen sein. Denn im Akte des thatsächlichen Erkennens ist das thatsächlich einzeln Erkannte nicht die allgemeine Auffassung „Mensch“, sondern dieser einzelne Mensch mit der bestimmten Farbe, Figur u. s. w.

Deshalb sagte Thomas so sein: „Die „Auffassung,“ also das „Wort“, ist nicht der Substanz nach ein und dasselbe in unserer Vernunft mit dem Erkenntnisvermögen, von dem es ausgeht.“ Denn die Substanz, welcher die Vernunft bei uns angehört, ist nicht die Vernunft selber, sondern ist die Substanz „Mensch“. Also diese „Auffassung“ (das Wort) ist 1. der Natur nach verschieden vom Erkenntnisvermögen, denn sie ist zwar rein allgemein, rein Vermögen, jedoch immerhin Möglichkeit für bestimmtes thatsächliches Erkennen; das Erkenntnisvermögen aber gehört der Substanz „Mensch“ an und ist an sich geeignet, nicht für ein einzelnes bestimmtes Erkennen wie die Auffassung, sondern es ist indifferent für alles Erkennen, es ist eben allgemeines Vermögen. Die Auffassung ist 2. nicht das thatsächliche Erkennen; denn dieses geht auf das Allgemeine, nur insoweit dieses im Einzelnen ist und unter Zeit und Ort sich darstellt. Erst danach und immer darauf gestützt kann die Auffassung selber, das Wort, als etwas in sich Allgemeines, direkter Gegenstand der Erkenntnis werden vermittelt der Reflexion.

Hier also im Geschöpflichen ist die Einheit zwischen dem Erkenntnisvermögen als dem Princip, aus welchem das Wort oder die Auffassung hervorgeht, immerdar im Bereiche des Vermögens. Wer aber allein kann eine solche Einheit verursachen? Wo allein kann solche Einheit eine Ähnlichkeit finden, die dazu gehört, um zu verursachen? Wo allein also kann die Einheit des Erkennens und somit der Erkenntnisakt im Geschöpfe seine Begründung finden? Von wo hängt jeder Erkenntnisakt, der doch nur in der Einheit besteht, ab? Von da, wo diese Einheit zwischen „Wort“ und Princip nicht mehr im Bereiche des Vermögens steht, sondern reine Thatsächlichkeit ist; eine Ursache als verursachend muß immer etwas Thatsächliches sein. Thomas drückt das wieder so treffend aus: „Das Wort empfängt nicht „als ein anderes“ vom Vater die göttliche Natur, sondern als durchaus eins mit dem Vater dem ganzen Sein nach.“ Unser Vermögen kommt aus dem Nichts. Das Nichts empfängt ein solches Vermögen; und deshalb bleibt es, abgesehen und getrennt von Gottes Einwirken, reines Vermögen. In Gott aber empfängt nicht auf der Grundlage des Nichts das Wort die Gottheit, sondern auf Grund des einen und selben thatsächlichen Seins; und deshalb bleibt diese Einheit von Wort und Princip immer reine Thatsächlichkeit, fähig, von der Einheit zwischen Wort und Erkenntnisvermögen im Geschöpfe, von der Einheit dem Vermögen nach der leitende Grund zu sein.

Hier tritt schon das Licht der Dreieinigkeit tief in die höchste geschöpfliche Fähigkeit und weist sie in ihrer erhabensten Thätigkeit zum Vertrauen nach oben.

Mit dem Willen verhält es sich ähnlich. „Wenn ich die Ungerechtig-

keit, die in meinem Herzen bereits ist, angeschaut habe," sagt bezeichnend der Psalmist. *Iniquitatem si asperi in corde meo.* „Anschauen“ heißt hier „billigen“, das nämlich zu etwas thatsächlich Gewollten machen, was der Reigung, dem Vermögen nach, bereits im Herzen war. Auch hier ist auf Seiten des Geschöpfes jene Einheit, jener „Trieb“ (*impulsio*) im Stande des Vermögens, welche im Schöpfer selber thatsächliche Einheit ist.

Und im allgemeinen senkt sich das Licht der Dreieinigkeit tief auf jede Kreatur hinab. „Keine Kreatur ist so gering und elend, in der nicht eine Reigung zu Gott hin wäre“ (*sensum in Deum*); berichtet *Isidor de summo bono* c. 1. als Ausspruch eines Philosophen. Keinen Kieselstein giebt es, der nicht Feuerfunken von sich gebe, heißt es mit Bezug darauf in einem Sprichworte. Wovon bestehen denn die Kreaturen? Von ihren Beziehungen zu einander. Jeder Akt der Kreatur ist das Ergebnis einer wechselseitigen Beziehung. Das Erkenntnisvermögen bezieht sich auf das Wort und umgekehrt; das Gewollte bezieht sich auf den Willen und umgekehrt. Der Stein bezieht sich auf die Tiefe; und die Tiefe ist bereit, ihn aufzunehmen. Alles ist Einheit in der Kreatur. Eine solche Einheit aber rührt nur von der gegenseitigen Beziehung her. Ist das eine Unvollkommenheit? Unmöglich. Lieben und Erkennen ist Beziehung. An sich ist das eine Vollkommenheit. Und sie sollte im Schöpfer fehlen?

Die Dreieinigkeit sagt uns das Gegenteil. Im Zustande der höchsten Vollkommenheit ist da die Relation vorhanden. Der Vater bezieht sich auf den Sohn; der Sohn auf den Vater; und ebenso verhält es sich mit dem heiligen Geiste und den anderen beiden Personen in Gott. Wie tief tritt da die wirkende Ähnlichkeit Gottes in die Kreatur ein! Wie von einer Einheit, wie von einem Sein sind die Kreaturen gewirkt; aber nicht so herrscht dieses Eine, daß nicht in ihrem Innern überall die lebendige Spur des Innern der Gottheit wäre. Freilich wird dies erst bemerkbar, wenn die Dreieinigkeit feststeht, d. h. als geoffenbart vorausgesetzt ist. Das Licht von oben muß kommen; sonst ist die Beziehung, welche die Kreaturen miteinander verbindet, an und für sich ein zu schwaches Sein, um zu Gott zu führen.

Diese Schwäche eben, die hier schon auf Erden das Zusammenwirken und somit das Leben der Kreaturen ausmacht, ohne daß sie so recht wahrzunehmen ist, verlieren die wechselseitigen Beziehungen in Gott. Da werden sie Allmacht, Allweisheit, Allgüte; da sind sie das ganze göttliche Sein. Und noch mehr! Sie machen es, daß dieses Sein unmitteibar durchaus selbständig gegenübersteht allem anderen Sein. Denn in diesen Relationen wurzeln geradezu die göttlichen Personen; und der Natur der Person ist es ja eigen, das ihr inwohnende Sein allem anderen Sein gegenüber zu einem unmitteibaren zu machen. So werden gerade diese Beziehungen, die nach ihrer Natur sonst die Verbindung mit anderem Sein und somit das Bedürfnis befördern, das Princip für die Würde, für die Unnahbarkeit, für die unbegreifliche Fülle der Gottheit.

Und liegt nicht innerhalb des Geschöpflichen im Gegensatz selber ebenfalls eine gewisse Fruchtbarkeit? Gewiß! der Gegensatz regt an, bestärkt, bewahrt, zeigt oft erst recht den Wert des Gegenüber. Und in Gott ist auch ein Gegensatz! Es ist der allersüßeste, die Quelle aller Fruchtbarkeit, der Grund all des Guten, was aus dem Gegensatz überhaupt fließen kann. Schau', wie der Vater so recht das Sein des Sohnes befestigt; und der Sohn das Sein des Vaters. Jeder Gegensatz ruft da zugleich den anderen hervor und ist ein Beweis der vollsten Einheit. Der „Vater“

kann ja nicht ohne „Sohn“ sein, der „Sohn“ nicht ohne „Vater“; der „Geist“ nicht ohne „Vater“ und „Sohn“, „Vater“ und „Sohn“ nicht ohne den „Geist“. Alles ist da eins und Princip der Einheit. Der Gegensatz in den Wechselbeziehungen zeigt am meisten diese erhabene, allüberragende, innere Einheit und ist ihr Maßstab im Sein Gottes.

Gott ist weit entfernt davon, durch das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit in den Gedanken der Menschen den Kreaturen mehr entrückt zu werden. Nein; tieferes Einwirken in dieselben, souveräneres Herrschen in ihnen, umfassendere Ähnlichkeit zeigt es an. Alles Positive in den Kreaturen, was früher kaum bemerkt wurde, richtet sich auf jetzt zu Gott und zeigt auf Ihn. Nicht mehr bloß, was die Kreaturen dem wirklichen Sein nach nicht sind, wird auf Gott übertragen; sondern was sie in sich selbst und untereinander positiv einigt, mag es an sich auch noch so schwach sein, verkündet die Herrlichkeit des Dreieinigen; jedoch erst, nachdem das Licht von oben in sie gefallen und ihre Schwäche und Ohnmacht gestärkt hat.

Das prophetische: „Sei mir kein fremder Gott!“ erfüllt sich nun immer herrlicher. Diese Sprache spricht Thomas im folgenden Artikel.

Erster Artikel.

In Gott bestehen dem wirklichen thatsächlichen Sein nach Relationen oder Wechselbeziehungen.

a) Dagegen spricht:

I. Boetius sagt (de Trin. in medio): „Wenn jemand von Gott eine Aussage macht, oder sie von der Kreatur aus auf Gott überträgt, so wird das Ausgesagte in jedem Falle in Gott Substanz, soweit überhaupt es von Gott gelten kann; daß aber Gott zu etwas in Beziehung steht, also die Relation kann von Gott gar nicht ausgesagt werden.“ Was aber dem wirklichen Sein nach in Gott ist, das kann von Ihm ausgesagt werden. Also eine Relation oder Wechselbeziehung ist nicht dem wirklichen Sein nach in Gott.

II. Derselbe Boetius sagt ferner (l. o. in fine): „Die Relation des Vaters zum Sohne in der Dreieinigkeit und die des Vaters und des Sohnes zum heiligen Geiste ist ähnlich derjenigen, welche ein Sein zu sich selbst hat.“ Eine solche Relation ist aber nur ein Gedankending. Also die Relationen in Gott sind nur Erzeugnisse der Vernunft.

III. Die Relation „Vaterschaft“ ist die Relation des Principis. Wenn aber gesagt wird: Gott ist das Princip der Kreaturen, so wird damit keine Relation dem wirklichen Sein nach, keine Wechselbeziehung besagt; sondern daß Gott als Princip bezeichnet wird, ist von seiten Gottes nur ein Gedankending. Also gilt dasselbe von der Vaterschaft in Gott.

IV. Die Zeugung vollzieht sich in Gott gemäß und auf Grund der vernünftigen Thätigkeit, nach welcher das „Wort“ ausgeht. Jene Relationen oder Beziehungen aber, welche der Thätigkeit der Vernunft folgen, sind reine Erzeugnisse des vernünftigen Denkens. Also Vaterschaft und Sohnschaft sind in Gott nicht dem wirklichen Sein nach gemäß thatsächlicher Zeugung, sondern bestehen nur im Gedanken.

Auf der anderen Seite wird die erste Person nur auf Grund der Vaterschaft Vater genannt und ähnlich die zweite Person nur auf Grund der Sohnschaft Sohn. Sind also diese beiden Relationen nicht dem wirklichen

Sein nach in Gott, so ist auch in Gott kein wirklicher Vater und kein wirklicher Sohn; sondern nur ein gedachter. Das ist aber die Kezerei des Sabellius.

b) Ich antworste, daß in Gott dem wirklichen Sein nach Relationen oder Wechselbeziehungen vorhanden sind.

Zur Klarstellung der Antwort ist zu erwägen, daß nur in dieser Gattung von Ausfagen, nämlich in denen, welche eine Beziehung zu etwas ausdrücken, also nur in den Relationen, manchmal gefunden wird, sie beständen einzig dem Gedanken und nicht dem wirklichen Sein nach. Denn wird etwas Anderes, was es auch immer sei, z. B. der Umstand oder eine Eigenschaft, wie schwarz oder weiß, von etwas ausgesagt, so wird damit gemäß der Natur des Umfanges oder der Eigenschaft immer etwas im wirklichen Sein Bestehendes ausgesagt, was dem Subjekte thatsächlich innewohnt. Drückt aber eine Aussage nur die Beziehung des einen zum anderen aus, so ist damit dem eigensten Wesen der Beziehung nach nur ein Verhältnis zum anderen bezeichnet.

Dieses Verhältnis nun besteht manchmal in der Natur der Dinge selbst, insofern nämlich manche Dinge ihrer Natur nach aufeinander angewiesen sind und ihrer Natur nach sich zu einander hinneigen; — und in solcher Weise begründete Beziehungen bestehen dem wirklichen Sein nach, wie z. B. im schweren Körper die Hinneigung und Beziehung besteht zum Orte, wo er ruhen kann; und somit diesem Körper selber ein wirkliches Sein anhaftet, vermittelt dessen er zum besagten Orte Beziehung hat. Und ebenso geht es mit ähnlichen Relationen. Manchmal aber besteht das Verhältnis, welches durch die Beziehung zu Anderem bezeichnet ist, nur in der Auffassung der Vernunft, welche das eine mit dem anderen vergleicht; — und das ist nur dem Gedanken nach eine Beziehung; wie z. B. wenn meine Vernunft den „Menschen“ mit dem „sinnbegabten“ vergleicht als Gattung und „Art“.

Wenn nun etwas von einem Princip ausgeht, mit welchem es in ein und derselben Natur übereinkommt, so ist es notwendig, daß beide, das Ausgehende nämlich und das, von dem es ausgeht, zu einander dem wirklichen Sein nach in Wechselbeziehung stehen. Da also das Ausgehen innerhalb ein und derselben und ganz dieselbe bleibenden Natur in Gott sich vollzieht, so müssen da die betreffenden Relationen oder Wechselbeziehungen dem wirklichen Sein nach existieren.

c) I. Daß Gott auf etwas hinbezogen wird, das wird nicht von Gott ausgesagt gemäß der eigentlichen Natur dessen, was einer solchen Beziehung zu Grunde liegt; insofern nämlich die eigentliche Natur dessen, was auf ein anderes bezogen wird, nicht darin besteht, daß es auf sich selbst bezogen wird, sondern auf ein anderes, auf eine andere Natur. Damit wollte Boëtius aber nicht ausschließen, daß innerhalb der göttlichen Natur selber, also nicht mit Rücksicht auf ein anderes Sein, eine Beziehung oder Relation sei, kraft welcher nicht der Verstand allein das göttliche Sein auf sich selbst bezöge, sondern die eine Person zur anderen dem wirklichen Sein nach in wechselseitiger Beziehung stände.

II. Dasselbe Mißverständnis liegt dem zweiten Einwurfe zu Grunde. Ein und dasselbe Sein nämlich steht zu sich selbst in Beziehung einzig und allein kraft der Auffassung der Vernunft, wenn nämlich dieses „ein und dasselbe“ in jeder Rücksicht als „ein und dasselbe“ genommen wird. Denn dann erfindet einzig die Vernunft ein gewisses Verhältnis des einen zu ihm selbst gemäß dem, daß sie „ein und dasselbe“ nach zwei Seiten hin erwägt. Anders aber schon ist es, wenn dieses „ein und dasselbe“ nicht von den

einzelnen Dingen der Zahl nach gilt, sondern von der Gemeinsamkeit der „Art“ oder Gattung, wie z. B. des Menschseins. In diesem Falle ist die Beziehung des einen zum anderen, z. B. der einzelnen Menschen in ein und derselben Gattung nicht bloß von der Vernunft allein erfunden, sondern eine wirkliche besteht. Boetius also bezeichnet die Beziehungen oder Relationen, die in Gott sind, nicht als ähnlich der Beziehung „ein und desselben“ auf sich selbst, also ähnlich der Beziehung des thatsächlich Identischen, was nur nach zwei Seiten hin aufgefaßt ist, insoweit jedesmal alles Wirkliche darin in Betracht kommt; sondern nur, weil durch die Relationen in Gott das „Ein und dasselbe“ der Substanz nicht gestört wird, sowie dies auch bei den Relationen der Identität nicht der Fall ist.

III. Die Kreatur hat in der Weise Gott zum Princip, daß sie eine andere Natur hat wie Gott, also insoweit außerhalb Gottes steht. Denn nicht der Natur Gottes ist es eigen, auf die Kreaturen bezogen zu werden; wie ja diese auch nicht mit Naturnotwendigkeit von Gott hervorgehen, sondern vermittelt der Vernunft und des Willens. Die Relationen in Gott aber sind in ein und derselben Natur. Somit ist vielmehr eine Beziehung zu Gott dem wirklichen Sein nach in den Kreaturen, denn diese hängen von Gott ab; die Beziehungen oder Relationen in Gott aber sind Wechselbeziehungen. Der Vater wird nämlich so genannt und Er ist wirklich Vater, weil der „Sohn“ Wirklichkeit hat und umgekehrt.

IV. Insofern die Beziehungen, welche der Thätigkeit der Vernunft folgen, in den aufgefaßten und verstandenen Dingen ihre thatsächliche Unterlage haben, sind sie allerdings nur Beziehungen, welche der Vernunft ihre Existenz verdanken. Denn die Vernunft erfindet sie zwischen zwei Dingen, die sie versteht. Insofern jedoch Beziehungen in Betracht kommen, welche in der Thätigkeit der Vernunft selbst subjektiv begründet sind, die da nämlich existieren zwischen dem „Worte“ der Vernunft, welches hervorgeht, und dem Erkenntnisprincip, von dem es ausgeht; ist nicht mehr von bloßen Gedankendingen die Rede, sondern von Beziehungen oder Relationen dem thatsächlichen Sein nach. Denn die Vernunft selber ist etwas dem wirklichen Sein nach; sie ist etwas wirklich Bestehendes und nicht bloß ein Gedankending; — und dem wirklichen Sein nach hat sie Beziehung zu dem, was von ihr ausgeht, wie ein körperliches Sein wirkliche Beziehung hat zu dem, was von ihm ausgeht. So also sind in Gott die Vaterschaft und Sohnschaft Relationen oder Beziehungen dem wirklichen Sein und nicht bloß dem Gedanken nach.

Bweiter Artikel.

Die „Relation“ in Gott ist kein anderes zum Wesen hinzukommendes wirkliches Sein, sondern das in thatsächlicher Wirklichkeit bestehende Wesen selbst.

a) Dagegen spricht:

1. Augustin, der da sagt (9. de Trin. 5.): „Nicht alles, was man von Gott aussagt, wird gemäß dem substantiellen Wesen ausgesagt; denn es giebt auch in Gott etwas auf das andere Bezogene, wie der Vater Beziehung hat zum Sohne.“ Dieses letztere wird somit nicht dem substantiellen Wesen gemäß ausgesagt. Also die „Relation“ in Gott ist nicht dieselbe Wirklich-

zeit des Seins wie das Wesen, sondern tritt als wirkliches Sein zum Wesen hinzu.

II. Augustin sagt desgleichen (7. de Trin. cap. 1.): „Jedliches Sein, was als in Beziehung stehend bezeichnet wird, ist etwas, auch abgesehen von der Beziehung; wie der Mensch etwas ist, abgesehen davon, daß er Herr, und abgesehen davon, daß er Sklave ist.“ Sollen also die „Relationen“ in Gott etwas sein, so müssen sie es sein, abgesehen von dem anderen Etwas, was Gott selber ist. Dies aber, was Gott selber ist, kann nur das substantielle Wesen sein. Also ist das letztere etwas Anderes dem Sein nach, wie die „Relationen“.

III. Dem, was Beziehung hat zu Anderem, ist es eigen, auf dieses Andere hin gerichtet zu sein. Soll also die „Relation“ in Gott das göttliche Wesen selbst sein, so müßte dieses darin bestehen, auf anderes hin gerichtet zu sein. Das aber ist durchaus dem substantiellen Wesen Gottes in seiner Vollkommenheit zuwider; da dasselbe im höchsten Grade ein In-sich-bestehen und ein vollauf in sich Abgeschlossenes darstellt.

Auf der anderen Seite ist alles, was nicht das göttliche Wesen selber ist, Kreatur. Da nun die „Relation“ in Gott dem wirklichen Sein nach sich vorfindet, so muß sie in dem Falle Kreatur sein, wenn ihr wirkliches Sein mit dem des Wesens nicht zusammenfällt. Dann aber darf den göttlichen Personen keine Anbetung gezollt werden; wie das die Kirche in der Präfation der Messe thut: „Daß in den Personen das, was einer jeden eigentümlich ist und sie von den anderen beiden unterscheidet, und im Wesen die Einheit und in der Majestät die Gleichheit angebetet werde.“

b) Ich antworte; in Bezug auf diesen Punkt hat Hilbertus Vorretanus geirrt; aber seinen Irrtum auf dem Konzil von Rheims widerrufen, wie berichtet wird. Er behauptete nämlich, die „Relationen“ seien in Gott als etwas Wirkliches, zum Wesen Gottes von außen her Hinzutretendes zu betrachten.

Dabei ist nun zu erwägen, daß in jeder der neun verschiedenen Seinsarten, nach welchen etwas zur bestehenden Substanz hinzutreten kann, ein doppeltes Moment unterschieden werden muß. Das erste Moment ist das Sein, welches einer jeden dieser Seinsarten eigens entspricht, wonach also eine jede etwas der Substanz hinzubringt. Und dieses Sein bei allen Arten ohne Unterschied ist nichts Anderes als ein „In-der-Substanz-sein“. Denn dem, was es wesentlich zu eigen hat, daß es hinzutritt und in dieser Weise vom Subjekte getragen wird, ist es nicht entsprechend, selbst für sich zu bestehen, sondern sein Sein besteht darin, im anderen zu sein.

Das zweite Moment in einer jeden dieser Seinsarten ist die eigene Natur, durch welche sie von den anderen unterschieden wird. Und hier muß hervorgehoben werden, daß in allen diesen Seinsarten, ausgenommen die Relation oder Beziehung, die eigene unterscheidende Natur danach bestimmt wird, wie sich die betreffende Seinsart zum bestehenden Subjekte, zu dem sie hinzutritt, verhält; denn der „Umfang“ z. B. wird so genannt auf Grund dessen, daß er die Substanz oder das Subjekt, in welchem er ist, mißt; während die „Beschaffenheit“ so heißt, weil sie die Substanz oder das Subjekt zu einer gewissen Thätigkeit disponiert oder befähigt. Die eigene Natur aber der Relation oder der Beziehung besteht nicht im Verhältnis, das sie zum Subjekte hat, sondern in jenem, welches sie zu anderem besitzt.

Würden also nun, auch in den geschaffenen Dingen, die Relationen

oder Beziehungen gemäß dem betrachtet, daß sie eigens Relationen oder Beziehungen sind im Unterschiede von den anderen acht diesbezüglichen Seinsarten, also den Accidentien, so treten sie von außen her hinzu und sind nicht mit dem Subjekt oder mit der Substanz selber gegeben. Sie bezeichnen so aufgefaßt das Verhältnis, welches gewissermaßen dem Subjekte „zufällt“ und das da macht, daß dasselbe die Beziehung zu etwas Anderem trägt. Wird aber die Beziehung betrachtet gemäß dem Sein; insoweit nämlich dieses Sein darin besteht, im anderen als in dem Subjekte zu sein und zu selbstem etwas hinzuzubringen, so ist sie dem Subjekte innewohnend und hat Sein im Subjekte und kraft des Subjektes und nur weil das Subjekt ist; wie z. B. das Weisse ein Sein hat, nur weil und insoweit die Wand Sein hat, die es trägt; der eigenen Natur aber unterschieden ist vom Großen oder Kleinen oder Süßen u. dgl.

Gilbertus Porretanus berücksichtigte nun bloß nach einer Seite hin die Relation; nämlich insofern dieselbe einen eigenen, sie von anderen ähnlichen Seinsarten unterscheidenden Charakter hat.

Was aber im Bereiche des Geschaffenen ein solches zum Subjekte oder zur Substanz hinzutretendes, ein accidentelles Sein hat; das gewinnt auf Gott übertragen substantielles Sein. Denn was in Gott ist, das ist Substanz. Von der Seite also her, von welcher die Relation in den Kreaturen Sein im Subjekte, dem Subjekte innewohnendes Sein hat, besitzt die Relation, welche in Gott wirklich existiert, das Sein des göttlichen Wesens und ist durchaus dasselbe mit diesem. Von der anderen Seite aber her, wonach die Relation das Verhältnis zu etwas ausdrückt, wird damit in Gott nicht ein Verhältnis zum subjektiven Wesen Gottes oder zur Substanz selber bezeichnet, sondern vielmehr ein Verhältnis zum Gegenüber.

Und so ist es offenbar, daß die als eine wirkliche in Gott bestehende Relation ganz dasselbe ist wie das wirkliche Sein des Wesens und nach dieser Seite hin ein Unterschied nur zu finden ist in der Auffassung der Vernunft; insoweit nämlich in der „Relation“ die Beziehung zum Gegenüber inbegriffen wird, dies aber nicht im Ausdrücke „Wesen“ liegt. In Gott also ist das Wirklichsein der Substanz nichts Anderes, wie das Wirklichsein der Relation; das beiderseitige Wirklichsein ist ein und dasselbe.

c) I. Die Stelle Augustins besagt nicht, daß die Vaterschaft oder eine andere „Relation“, welche in Gott dem göttlichen Sein nach besteht, etwas anderes Wirkliche sei wie die göttliche Substanz, sondern daß dieselbe von Gott nicht ausgesagt wird nach Weise der Substanz; nicht nämlich nach dem Sein, was sie in Gott hat, von dem sie ausgesagt wird, sondern nach dem maßgebenden Charakter, der sie unterscheidet, wonach sie auf das andere, auf ihr Gegenüber gerichtet ist. Und deshalb wird gesagt, nur zwei Seinsarten seien geeignet, von Gott dem wirklichen Sein nach ausgesagt zu werden: die Substanz und die Relation oder Beziehung; denn die anderen acht Seinsarten bezeichnen, wie oben bemerkt, ein Verhältnis zum Subjekte selbst, von dem sie gelten, wie der Umfang, die Beschaffenheit zc. Nichts aber, was in Gott ist, kann ein solches Verhältnis haben zum Subjekte, worin es ist; außer das Verhältnis des immer sich gleich Bleibenden, nämlich der Identität und zwar wegen der höchsten Einfachheit in Gott.

II. Gleichwie in den geschaffenen Dingen außer der Beziehung zu anderem etwas in sich Abgeschlossenes besteht, von dem die Beziehung gilt; so auch bei Gott. Aber die Art und Weise dieses Bestehens ist eine andere in Gott und eine andere in der Kreatur.

Denn das was in der Kreatur gefunden wird außerhalb dessen, was in der Bezeichnung des Relativwortes eingeschlossen ist, das ist etwas anderes Wirkliche. In Gott aber ist das Wirklichsein beider, der Substanz und der Relation, nichts von einander Verschiedenes, sondern ein und dasselbe; nur wird dieses Wirklichsein durch das Relativwort, wie „Vater“, „Sohn“, nicht vollkommen ausgedrückt, als ob es unter dieser Bezeichnung im ganzen Umfange einbegriffen sei. Denn es ist oben (Kap. 13), als von den Namen Gottes die Rede war, hervorgehoben worden, wie in der Vollkommenheit des göttlichen Wesens mehr enthalten ist, als irgend ein Name bezeichnen kann. Also folgt nicht, daß in Gott außer den „Relationen“ noch etwas anderes Wirkliche existiert; sondern nur, daß die verschiedenen Ausdrücke das Bezeichnete nicht erschöpfen.

III. Wenn in der göttlichen Vollkommenheit nichts mehr enthalten wäre, als was das betreffende Relativwort an sich bezeichnet, so würde allerdings folgen, daß das göttliche Sein unvollkommen wäre, da es eben nur auf Grund der Beziehung zu etwas Anderem bestände; gleichwie wenn da nichts mehr enthalten wäre, als der Name „Weisheit“ ausdrückt, folgen würde, Gott sei nicht für sich selbstständig bestehend. Aber dies ist eben nicht der Fall. Das göttliche Wesen ist an der Spitze aller Vollkommenheit; es kann nie durch irgend einen Namen genügend bezeichnet werden. Wenn deshalb ein die Beziehung ausdrückender Name nicht das allseitig Vollkommene bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, das göttliche Wesen sei nach irgend einer Seite hin unvollkommen; da dieses göttliche Wesen das, was in allen Seinsarten an Vollkommenheit sich findet, in sich begreift.

Dritter Artikel.

Die „Relationen“ sind voneinander dem wirklichen Sein nach verschieden.

a) Dagegen spricht:

I. Was ein und demselben gleich ist, das ist auch untereinander gleich. Jede „Relation“ aber in Gott ist dem Wirklichsein nach ein und dasselbe wie das göttliche Wesen. Also sind sie auch untereinander ein und dasselbe.

II. Gleichwie die Vaterschaft und Sohnschaft gemäß dem Charakter des Namens von dem göttlichen Wesen sich unterscheiden, so auch die Güte und die Macht. Aber auf Grund solcher Verschiedenheit im Charakter und Ausdruck des Namens besteht keine Verschiedenheit dem wirklichen Sein nach zwischen Güte und Macht in Gott. Also besteht eine solche Verschiedenheit auch nicht zwischen Vaterschaft und Sohnschaft.

III. In Gott existiert keine Verschiedenheit dem wirklichen Sein nach außer gemäß dem Ursprunge. Es scheint aber nicht die eine „Relation“ ihren Ursprung zu haben in der anderen. Also.

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (de Trin.): „Die Substanz in Gott schließt ein die Einheit; die Relation ist die Ursache der Dreiheit.“ Werden also die „Relationen“ in Gott nicht dem wirklichen Sein nach voneinander unterschieden, so besteht in Gott keine wirkliche Dreiheit; was mit dem Irrtume des Sabellius zusammenfällt.

b) Ich antworte, daß von dem Augenblicke an, wo etwas einem Sein zugeschrieben wird, auch alles das ihm zugeschrieben werden muß, was zum

Wesen desselben gehört; wie z. B. wenn jemandem das Menschsein zugeschrieben wird, auch notwendig das ihm eigen sein muß, was zum Wesen des Menschen gehört, also das Vernünftigsein. Nun gehört es aber zum Wesen der „Relation“, daß kraft derselben das eine zum anderen in einer Beziehung steht, wonach das eine dem anderen gegenübergestellt wird. Da also in Gott dem wirklichen Sein nach „Relation“ existiert, so muß auch da ein wirklicher Gegensatz, eine wirkliche Gegenüberstellung sich vorfinden. Eine solche aber schließt in sich eine wirkliche Unterscheidung ein. Also müssen in Gott dem wirklichen Sein nach die Relationen voneinander unterschieden sein. Nur bezieht sich diese Unterscheidung nicht auf das göttliche Wesen, in welchem Einheit und Einfachheit im höchsten Grade herrscht; sondern auf das thatsächlich aufeinander Bezogene.

c) I. Was mit ein und demselben identisch ist, das ist auch unter sich identisch. Dieser Satz besitzt wohl Wahrheit in den Dingen, welche im wirklichen Sein und in ihrer Natur oder ihrem Begriffe gleich sind, wie Rock und Kleid identisch ist. Der Satz ist aber nicht wahr, wenn eine Verschiedenheit in der entsprechenden Natur oder dem Begriffe vorliegt, mag auch das Wirklichsein oder das Subjekt identisch sein. Denn obgleich, wie Aristoteles (3 Physic.) bemerkt, das „In Bewegung setzen“ und das „Bewegt werden“ mit der Bewegung als dem Subjekte von beiden und somit mit dem entsprechenden Wirklichsein identisch ist, so ist es doch nicht gleich, daß das Bewegliche den Anstoß zur Bewegung von Anderem her erhält und daß es diesen Anstoß trägt. Denn im ersteren wird die Beziehung zur wirkenden Ursache bezeichnet, von der die Bewegung ausgeht; im letzteren aber die Beziehung zu dem, was von dieser Ursache kommt. Und so ist wohl die Vaterschaft dem wirklichen Sein nach dasselbe wie das göttliche Wesen; und ebenso ist es die Sohnschaft. Ein jedes von beiden aber schließt seinem eigensten Charakter nach eine der anderen entgegengesetzte Beziehung ein; wonach sie voneinander unterschieden sind.

II. Macht und Güte schließen in ihrer Natur keinen Gegensatz ein. Also gilt der Einwurf nicht.

III. Allerdings entstehen die Relationen nicht auseinander, um gemäß dem eigentlichen Sinne zu sprechen; jedoch werden sie auf Grund eines Gegensatzes betrachtet, gemäß welchem etwas von einem anderen ausgeht.

Vierter Artikel.

Vier dem wirklichen Sein nach voneinander verschiedene „Relationen“ bestehen in Gott: Die Vaterschaft, die Sohnschaft, das Scauchen und Gehauchtwerden.

a) Gegen diese Zahl spricht:

I. In Gott muß erwogen werden die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten, des Wollenden zum Gewollten. Und zwar scheinen diese Beziehungen dem wirklichen Sein nach zu bestehen; sie finden sich aber nicht unter den genannten „Relationen“.

II. Die wirklich bestehenden „Relationen“ in Gott werden erwogen gemäß dem Ausgehen des geistig erkennbaren Wortes. Solche Relationen aber gemäß der Erkennbarkeit werden endlos vervielfältigt, wie Avicenna sagt. Also sind in Gott endlos viele Relationen.

III. Die Ideen der Dinge sind in Gott von Ewigkeit. Solche Ideen aber unterscheiden sich voneinander nicht, außer auf Grund der Beziehung, welche sie zu den Dingen haben. Also sind in Gott bei weitem mehr ewige Relationen.

IV. Gleichheit, Ähnlichkeit, Einerleiheit sind Beziehungen oder Relationen und bestehen in Gott von Ewigkeit. Also sind an Zahl mehr Relationen als vier.

Auf der anderen Seite scheinen weniger zu sein. Denn, wie Aristoteles (3 Phys.) sagt, „ist es ein und derselbe Weg, der von Theben nach Athen führt und der von Athen nach Theben geht.“ Also scheint aus demselben Grunde es ein und dieselbe „Relation“ zu sein vom Vater zum Sohne, die da „Vaterschaft“ genannt wird; und die vom Sohne zum Vater, welche „Sohnschaft“ heißt.

b) Ich antworte, daß jede Beziehung oder Relation nach Aristoteles (5 Metaph.) sich entweder auf den Umfang gründet, wie doppelt und halb; oder auf das Thätigsein und Leiden, wie Vater und Sohn, Herr und Knecht zc. Da in Gott nun kein Umfang sich findet (ohne Umfang ist Er groß, sagt Augustin I. de Trin. cap. 1.), so darf eine jede wirkliche Relation in Gott sich nur auf die Thätigkeit gründen. Dabei ist jene Thätigkeit ausgeschlossen, welche nach außen hin auf die Kreaturen sich richtet; denn die Beziehungen Gottes zu den Kreaturen sind dem wirklichen Sein nach nicht in Ihm, da Er von letzteren nicht abhängt. Also bleibt nur jenes Thätigsein übrig, dessen Zielpunkt innerhalb der Natur Gottes selber ist und welchem gemäß etwas nach innen hin ausgeht.

Nur ein zweifaches derartiges Ausgehen giebt es aber, wie oben erklärt worden (Kap. 27, Art. 3): Das eine gemäß der Thätigkeit der Vernunft, das Ausgehen des Wortes; das andere gemäß der Thätigkeit des Willens, das Ausgehen der Liebe. Nun müssen bei einem jeden derartigen Ausgehen zwei einander entgegengesetzte „Relationen“ angenommen werden, von denen die eine dem Princip angehört, wovon etwas ausgeht, die andere dem, was ausgeht. Es wird nun das Ausgehen des Wortes „Zeugung“ genannt gemäß der eigentlichen Bedeutung dieses Ausdrucks, wie er den lebenden Dingen zukommt. Da wird aber das Princip, von dem die Zeugung ausgeht, „Vater“ genannt; und daher besteht in Gott die „Relation“: Vaterschaft. Das, was vom Princip ausgeht, heißt „Sohn“; und daher besteht in Gott die „Relation“: Sohnschaft. Das Ausgehen der Liebe hat keinen so recht eigentlichen Namen und somit haben dies auch nicht die entsprechenden „Relationen“. Es wird jedoch die dem Princip eigentümliche „Relation“ nach dieser Seite hin genannt: Hauchen (spiratio); und die dem Ausgehenden eigene „Relation“: Gehaucht werden oder allgemein Ausgehen (processio). Beide letztere Bezeichnungen spiratio und processio drücken jedoch mehr den Ursprung der „Relationen“ aus wie diese selbst.

c) I. Wo die Vernunft dem wirklichen Sein nach verschieden ist vom Erkannten oder die Wissenschaft vom Gewußten und ebenso der Wille vom Gewollten; da kann eine wirkliche Relation vorhanden sein. In Gott aber ist thatsächlich ein und dasselbe das Erkennen und das Erkannte, das Wollen und das Gewollte. Also können von dieser Seite her keine wirkliche Relationen in Gott existieren. Die Beziehung oder „Relation“ jedoch zum Worte ist in Gott eine dem wirklichen Sein nach bestehende; weil da das Wort nicht als das Verstandene aufgefaßt wird, sondern als ausgehend von dem Erkennenden vermittelt geistiger Thätigkeit. Denn wenn wir den Stein

erkennen, insofern er von seiten der Vernunft aus dem vorliegenden Steine heraus aufgefaßt ist und nun in derselben existiert, wird er Wort genannt.

II. Bei uns vervielfältigen sich ins Endlose die Beziehungen der Vernunft. Denn mit einem anderen Akte verstehen wir den Stein; mit einem andern wieder verstehen wir, daß wir den Stein verstehen und mit einem neuen Erkenntnisakte wieder dies letztere und so endlos weiter. Gott aber erschöpft in einem einzigen Akte alles Erkennbare.

III. Die Beziehungen, welche den Ideen entsprechen, sind Gegenstände des göttlichen Erkennens. Aus ihrer Vielsältigkeit folgt also, daß Gott sehr viele Beziehungen erkennt; nicht aber daß sie in ihm sind.

IV. Gleichheit zc. sind keine wirklichen Relationen, sondern nur Gedankenbände.

V. Der Weg hin und zurück ist wohl derselbe; aber die Beziehungen zu einem und zum andern sind verschiedene. Also daraus folgt nicht, daß die Beziehung des Vaters zum Sohne dieselbe sei wie die des Sohnes zum Vater.

Neunundzwanzigtes Kapitel.

Die drei göttlichen Personen.

Überleitung.

„Und es erschienen die Wasserquellen: und offenbar wurden die Fundamente des Erdbereiches.“ (Ps. 17.) Die erfrischenden Wasserquellen des Geistes strömen von oben her ihre Wasser herab; und nackt liegen da die Fundamente des Geschaffenen. Thomas führt das Licht, welches aus dem Grundgeheimnisse des übernatürlichen Glaubens strömt, hinein in das Innerste der Dinge; und kein falscher Schein vermag mehr die geschöpfliche Wahrheit zu verhüllen und den Geist zu täuschen. Dies stellt sich immer mehr heraus, je mehr er die Leuchte des Glaubens nicht zwar in ihrem inneren Glanze untersucht — dies ist von vornherein vergeblich, — wohl aber sie anwendet auf die geschöpflichen Verhältnisse und zeigt, daß von diesen aus nicht nur kein Widerspruch gegen das Geheimnis erhoben wird, sondern daß dieselben sich unter dem Geheimnisse schöner ordnen und glanzvoller klären.

Der Engel der Schule bemüht, um die Würde der drei göttlichen Personen in ihrer erfahrbaren Wurzel dem Geiste vorzuhalten, das Wechselverhältnis, in welchem die Substanz im geschöpflichen Dinge zu den hinzutretenden Formen steht. Die letzteren machen die Substanz erst zu einer in der einzelnen Wirklichkeit bestehenden und ermöglichen ihr so das Thätigsein; sie selbst finden hinwieder ihrerseits in der Substanz ihr wesentliches wirkliches Sein. In der That kann die Substanz „Mensch“ von sich aus gar nicht wirkliches Sein haben; denn sie ist allgemein und jedes wirkliche Sein muß, um bestehen zu können, bis ins einzelste hinein nach Zeit, Ort, Figur, Ver-

mögen zc. bestimmt sein. Woher kommen der Substanz „Mensch“ diese einzelnen Bestimmungen? Durch die zur Substanz hinzutretenden Formen oder Eigenschaften: durch das zufällige Wirklichsein der Existenz zuvörderst selber, das mit der Substanz „Mensch“ nicht gegeben ist, sondern von außen her hinzutritt; und auf Grund dieser Existenz durch die übrigen, welche den Menschen befähigen, thätig zu sein. Die Ideen, welche ihm von außen zugeführt werden, machen ihn zum vernünftigen Erkenntnisakt geeignet; die Zuneigungen, welche der Wille in sich aufnimmt, zum vernünftigen Wollen. Die Eindrücke der Farben ermöglichen das thatsächliche Sehen, die Einflüsse der Wärme und der Kälte das thatsächliche Fühlen. Zur Substanz „Pflanze“ tritt der Lichtstrahl von oben hinzu; und sie leimt. Dem Tiere stellt sich die Beute vor und es läuft darauf zu. Je mehrere diese zur Substanz hinzutretenden Formen der Vermögen, der Fähigkeiten, der Gewohnheiten und zufälligen Eindrücke sind und je größere Mannigfaltigkeit sie umfassen, desto mehr dienen sie der Thätigkeit der Substanz und desto mehr wirkt diese letztere in Wirklichkeit selber.

Andererseits aber haben diese selben Formen gar nicht einmal ein Sein für sich betrachtet; sondern ihr ganzes Sein finden sie im Sein der betreffenden Substanz. „Ihr Sein ist,“ sagt oben Thomas, „ein In-Sein, ein inosso, ein der Substanz inwohnendes Sein.“ Sie sind nicht in der Wirklichkeit, außer in der Substanz. Das Weiße an der Mauer ist nicht für sich; sein Sein ist das der Mauer, von einer weißen Mauer spricht man. Die Idee in mir ist meine Idee; sie hat wirkliches Sein nur durch meine Substanz. Von mir, von meiner Substanz hat es mein Auge, daß das Lichtbild im Auge, daß das entsprechende thatsächliche Sein existiert.

Dieses Wechselverhältnis der einen immer dieselbe bleibenden Substanz und den hinzutretenden verschiedenen Formen oder Thätigkeiten muß recht fest ins Auge gefaßt werden, damit jegliche Zweideutigkeit verschwinde. Inwiefern giebt die Substanz den ihr zufallenden Formen ihr Sein; und inwiefern bringen diese zur Substanz Sein? Meine Substanz „Mensch“ z. B. in welchem Verhältnisse steht sie zu meiner zufälligen einzelnen Idee und umgekehrt? Die Antwort kann gar nicht zweifelhaft sein. Die Substanz ist an sich nur Möglichsein; von ihr aus folgt nicht die Wirklichkeit des Dinges; sonst würden unendlich viele einzelne Menschen existieren, da nach Maßgabe der Substanz keinerlei bestimmte Zahl bedingt ist. Die Substanz ist aber zugleich kein allseitig unbeschränktes Möglichsein. Die Substanz „Mensch“ z. B. kann in der thatsächlichen Wirklichkeit nicht Tier oder Holz sein. Vielmehr bietet sie dem Wirklichsein nur eine ganz bestimmte Stufe des Seins als Unterlage. Hier also liegt das vor, was von seiten der Substanz den hinzutretenden Formen, welche die Vermittlung bilden für die Wirklichkeit und für das Thätigsein, verliehen wird. Meine Idee erhält für das wirkliche Dasein von der Substanz „Mensch“ in mir den Charakter einer menschlichen Idee; und danach ist ihr ganzes Sein ein menschliches.

Und was bringen diese zufälligen Formen zur Substanz? Nicht allein daß sie dieselbe zu lebendiger Thätigkeit weden; sie bringen ihr auch wirkliches Sein, was da von der Substanz verschieden ist, hinzu. Meine Idee z. B. ergänzt und vervollkommenet auch dem wirklichen Sein nach meine Substanz. Letztere nämlich hatte das Sein der betreffenden Idee vorher nicht in sich. Und woher kommt dieses neue Wirklichsein, welches die hinzutretende Form mit sich bringt? Offenbar von der Beziehung zur wirkenden Ursache, welche, nachdem einmal diese Formen mit der betreffenden Substanz

vereinigt sind, dieselben nicht mehr als die ihrigen, ihrem Wesen eigenen, sondern nur als fremde ansehen kann.

So also stellt sich die Sache folgendermaßen. Welches ist das Wirklichsein dieser Formen? Ganz dasselbe wie das reine Wirklichsein der zu Grunde liegenden Substanz. Meiner Idee ist eine wirkliche, weil und insoweit ich als Mensch bestehe. Nur in der Substanz gewinnen diese Formen Sein.

Ist deshalb die einzelne von diesen Formen oder Eigenschaften dem wirklichen Sein nach ein und dasselbe wie die andere? Ist sie ein und dasselbe wie die Substanz? Ganz und gar nicht. Es existiert wohl ein und dieselbe dicke, weiße, hohe, schiefe zc. Mauer; aber deshalb ist das Dicke in ihr nicht das Weiße und nicht das Hohe oder Schiefe und noch weniger ist eine von diesen Zufälligkeiten die Mauer selbst. Meiner Idee ist nicht dem wirklichen Sein nach meine Zuneigung; und mein Sehen ist nicht mein Hören und noch weniger ist etwas von allem diesem mein Menschsein. Und trotzdem besteht eine jede dieser Formen in ganz derselben einen Substanz „Mensch“; ihr Wirklichsein ist das dieser Substanz, ist mein menschliches Wirklichsein. Woher kommt dies? Weil die Substanz, soweit sie eine einzelne wirkliche, eine gewirkte ist, die Kraft hat, eine jede dieser Formen, sowie der Charakter einer jeden derselben es erfordert, zu wirklichen, thatsächlichen der bestimmten Gattung nach zu machen. Die Pflanze z. B. hat in ihrer einen substantiellen Wirklichkeit nicht die Kraft, das Lichtbild zu einem wirklichen ihr zugehörigen zu machen. Das Tier besitzt in seiner einen Wirklichkeit diese Kraft wohl; aber es kann der vernünftigen Idee in sich keine Wirklichkeit geben. Dazu hat der Mensch wieder die Kraft; aber es fehlt ihm jene andere, allem Erkennbaren zugleich kraft seiner eigenen Wirklichkeit thatsächliches Sein zu geben.

Steigen wir höher! Woher kommen diese zur Substanz hinzutretenden Formen, welche die Thätigkeit derselben ermöglichen? Es ist bereits gesagt worden. Von der Beziehung zu den wirkenden Ursachen. Diese Formen sind bloß die Vermittlung für die wirkende Ursache. Woher kommt das allen späteren, zur wirklichen Substanz hinzutretenden Formen zu Grunde liegende, an sich ebenfalls zufällige Wirklichsein der Substanz selber? Von der Beziehung zur rein wirkenden und demgemäß auf seiten der Wirkung nichts voraussetzenden ersten Seinsursache. In ihr, in dieser ersten Seinsursache, ist die innere Substanz selber aus sich heraus Wirklichkeit; diese Ursache ist wesentlich nichts als Sein.

Wie herrlich aber erscheint nun die Schöpfung als die Spur des Dreieinigen; wenn einmal es geoffenbart ist, daß auch im Ur-Sein selber Beziehungen sind! Die Kreaturen leben und wirken — das sehen wir — nur kraft der Beziehungen zu den wirkenden Ursachen und zumal zur ersten. Der Glaube sagt: in Gott selber seien derartige Beziehungen in aller Wirklichkeit vorhanden. Und nun erheben sich die Kreaturen und zeigen für unsere Vernunft von ihrem Innersten heraus, wie diese Beziehungen an sich wirkliche sein können und trotzdem der vollsten Einheit der göttlichen Substanz nicht schaden. Schüle nur das Unvollkommene von der Kreatur los, das nämlich, was ihrer innersten Natur als einem Vermögen, als Möglichkeit Gott gegenüber geschuldet ist; — und du kannst zwar nicht schauen, wie das ist, aber daß es so ist, dies zeigen in ihrem Beispiele die Geschöpfe. Die hinzutretenden Formen der Geschöpfe bringen etwas Wirkliches zur Substanz hinzu, wenn auch ihre eigene Wirklichkeit, soweit sie thatsächlich bestehen, die der Substanz ist. Denn diese geschöpflichen Substanzen, sind bloß Ver-

mögen, etwas Wirkliches zu sein; und dazu sind sie bloß beschränkte, auf eine bestimmte Seinsstufe angewiesene Vermögen. Ihrem Mangel helfen die hinzutretenden Formen ab. Und weshalb? Weil sie aus der Fülle der wirkenden Ursachen und schließlich immer der ersten Ursache fließen. Die Beziehung zur ersten Ursache macht es ihnen möglich, die betreffende Substanz in deren stetiger Einheit zu vollenden.

Ein solcher Mangel besteht aber nicht in der Substanz Gottes. Dieselbe schließt keinerlei Vermögen, keinerlei Schranken in sich ein. Nur Kraft ist sie, nur Fülle ist sie, nur reine Thatsächlichkeit. Wenn also aus dem Wirklichsein der geschöpflichen Substanz die Kraft fließt, alle ihr entsprechenden hinzutretenden Formen mit ihrer einen Wirklichkeit zu durchdringen und sie dadurch selber zu wirklichen zu machen, ohne daß sie selber ihre Natur verlöre und ebenso nicht die betreffenden Formen den wirklichen Unterschied voneinander; — wie soll dann die eine göttliche Substanz nicht die Kraft in sich enthalten, die ihr entsprechenden inneren Relationen zu wirklichen zu machen; eben weil dieselben an der einen Wirklichkeit der Substanz teilnehmen! Sie ist ja die höchste Wirklichkeit; sie ist in erster Linie der Grund, daß alles außer ihr Wirklichkeit hat, soweit ein jedes Wirklichkeit besitzt. Wenn schon das rein Mögliche, das Nichts, kraft des Einflusses der göttlichen Substanz die Nebenformen und Nebenbeziehungen durch die Teilnahme an ihr zu etwas Wirklichem macht; welche umfassende einheitliche Wirklichkeit wird dann nicht von dieser Substanz aus in die Relationen fließen, die keineswegs an sich nichts, die nicht von außen hinzutreten, die vielmehr durchaus in ihr selbst bestehen! Wie wird sie nicht kraft ihrer höchsten einzigen Wirklichkeit den Unterschied der Relationen auf Grund der Natur einer jeden derselben als einen durchaus wirklichen gestalten; so zu einem wirklichen, daß mitten im Stoffe die Spur des Dreieinigen im Wirklichen wiederstrahlt!

Man muß das wohl richtig verstehen, wenn gesagt wird, die Natur Gottes als eine einige sei das Princip der Thätigkeit Gottes nach außen hin. Das will nicht sagen, die göttliche Natur sei an und für sich ein Princip des Handelns, des Wirkens. Nein; aber die drei Personen wirken durch die eine und einige göttliche Natur nach außen. Die Person ist immer das erste Princip des Wirkens. In Gott nun ist die Natur so reich, daß in dieser einen Natur drei Personen bestehen, die da alle drei das eine göttliche Wesen haben. Deshalb ist die ganze Schöpfung in unlösbarer Einheit geschaffen, wie es Gottes Wille vorschrieb, und wird auch so regiert. Deshalb führt die Kreatur auch nur bis zur Kenntnis des Daseins der göttlichen einen Natur. Denn das Werk spiegelt die Form ab, nach der und durch die es gebildet worden und diese Form ist nur eine; wie die Sixtinische Madonna nicht zur Kenntnis Raphaels führt, sondern zur Kenntnis der entsprechenden Kunstidee in Raphael. Trotzdem aber erscheint, wenn der Schleier von oben her gelüftet worden, nun allsogleich dem übernatürlich erleuchteten Auge, bis tief in die Fundamente der Kreatur, bis tief in ihr Innerstes hinein die allwaltende und allordnende Spur des Dreieinigen. Was da oben in der Fülle des thatsächlichen reinen Seins in aller Klarheit thatsächlichen Seins thront; das erscheint unten in der Spur des geschöpflichen Vermögens, das da zur Bethätigung immer des wirkenden Einflusses von oben bedarf.

Die Substanz ist das Vermögen für die Wirklichkeit gemäß einer bestimmten Seinsstufe; die Fähigkeiten, welche aus der Substanz selber

fliehen, um die Beziehungen zu den einwirkenden Ursachen und zumal zur ersten herzustellen, sind die der Substanz notwendigen Vermögen, damit sie thatsächlich sei und durch ihr Wirken vollendet werde; das Princip für das Einzelsein, in den vernünftigen Wesen Person genannt, ist das Vermögen, alle von außen kommenden Einflüsse einheitlich zum Bestande der einzelnen Substanz als einer einzelnen zu leiten. Das ist die tiefste Spur in der inneren Grundlage eines jeden geschöpflichen Dinges, die da sich selber unbewußt nach der Einwirkung des Dreieinigen ruft, um je nach ihrer Weise zu seiner Verherrlichung thatsächlich beizutragen.

Und wie spiegelt sich da das Eine in der Dreiheit; wie klärt sich die Dreiheit im Einen! Die einzelne Person des Menschen ist ganz, der ganzen Substanz nach Mensch; und die ganze Substanz ist, getragen von der Person, eine durchaus einzelne. Die Vernunft, der Wille und alle anderen Fähigkeiten, die ja das Eine mit der Dreiheit vermitteln, die Substanz mit der Person, durchdringen sich gegenseitig in ihrer Thätigkeit, verfolgen das Wohl der Person gemäß der Richtschnur der Substanz. Die Person leitet; kraft der Substanz. Die Substanz wird vollendet mittels der Person. Die wesentlichen Fähigkeiten dienen der Substanz als einer einzelnen. Und geht eines von diesen drei Elementen zu Grunde, so bestehen auch die beiden anderen nicht mehr.

Was ist selbständiger als die Person; was mitteilbarer als die Substanz! Ihrer Natur nach will die Substanz in vielen sein; ihrer Natur nach ist die Person etwas von allem Getrenntes! Wie schön versöhnt sich aber dieser Gegensatz! Der Dreieinige versöhnt ihn zuerst in Sich selber in vollkommenster Weise. Vom Vater wird die ganze göttliche Substanz nicht im geringsten beschränkterweise etwa nur der Gattung nach, sondern die der Zahl nach eine göttliche Substanz wird dem Sohne mitgeteilt; vom Vater und Sohne aus geschieht dasselbe gegenüber dem heiligen Geiste. Da ist keine Wesensgemeinschaft mit anderem Sein mehr möglich. Keine Wechselbeziehung mit anderen Dingen ist da mehr statthaft. Nicht der mindeste Einfluß von außen darf da irgendwie maßgebend eindringen. Ist mir doch nichts mehr eigen als meine Person. Nichts schließt von meinem Sein alles Andere so aus und trennt von allem Anderen so, wie meine Person. Ich will wohl die Verbindung mit anderem Sein; aber nur weil meine Natur der Vollendung bedarf und dabei immer so, daß ich als von allem Anderen getrennt Person vollendet werde.

Die Natur Gottes nun ist Allmacht; die Natur Gottes ist Wille; die Natur Gottes ist Wissen; die Natur Gottes ist Bestimmen, Wirken. Diese ganze Natur aber in ihrer vollen Vollendung wird von der Person des Vaters dem Sohne mitgeteilt. Also kann gar nichts Anderes aus sich selber Gott ähnlich sein. Denn „Person“ besagt Abgeschlossenheit. Nur der Sohn ist kraft seiner Natur ähnlich dem Vater. Die ganze göttliche Natur wird vom Vater und dem Sohne dem heiligen Geiste mitgeteilt. Also kann niemand rein aus sich selber, aus der eigenen Natur heraus Gott lieben. „Person“ bedeutet Abgeschlossenheit. Nur der heilige Geist liebt kraft seiner Natur den Vater und den Sohn; denn Er hat die eine selbe göttliche Natur. Keine Macht außer dem Dreieinigen; keine Weisheit ohne Ihn; keine Güte ohne Ihn!

„Es sind erschienen die Quellen; und offenbar sind worden die Fundamente des Erdbereiches;“ sagt der Psalmist. Die absolute Unfähigkeit aller Natur, in welch hohem Grade des Seins sie sich auch fände,

ist überaus klar, gemäß der sie nicht im entferntesten in sich die erste Quelle für die thatsächliche Selbstbestimmung haben kann. Gottes Natur allein ist Wille; seine Natur allein ist Kraft. Und diese Natur ist die eine durchaus und allseitig unmitteilbare Kraft der drei Personen, die in ihr subsistieren; denn Person sein heißt: unmitteilbar sein. Nur der Wille Gottes allein — Er selbst kann sich dies nicht nehmen, sowie der Mensch es sich nicht nehmen kann, daß er von Natur vernünftig ist — der Wille Gottes allein darf bestimmen nach der Richtschnur, wie dies in seinen ewigen Ideen enthalten ist; und nur kraft seines Einwirkens bestimmt sich im einzelnen Falle ein anderer Wille.

Gottes Natur allein ist Wahrheit; und diese Natur ist durchaus unmitteilbar kraft der drei Personen, die in ihr subsistieren. Gott sieht außerhalb Seiner selbst keinerlei Wahrheit, die unabhängig von Ihm da bestände, von der Er nicht die Ursache und Stütze wäre. Dieses Fundament des Erdkreises ist festzuhalten. Das Nichts ist das Fundament des Erdkreises vom Geschöpflichen selber aus. Der Wille Gottes, die Weisheit Gottes allein ist es für die positive, thatsächliche Wirklichkeit. „Er wird die Erde zerstreuen und sie nackt hinstellen bis in ihre Fundamente hinein,“ ruft der Prophet aus. Gott hat dies erfüllt in der Offenbarung des Grundgeheimnisses alles übernatürlichen Glaubens. Daß Er auch vor den Augen unseres Geistes den irdischen täuschenden Schein zerstreue und vor uns nackt hinstelle unser Nichts und seine Macht!

Wägen dann die Feinde immerhin rufen: „Vernichtet diese Seele bis auf die Fundamente in ihr.“ Sie können den Leib töten, aber das feste Fundament, dessen Zeichen ist, „daß Gott kennt die Seinigen;“ das kann keine Kraft der Welt und der bösen Geister zerstören. Unglück, Leid, Tod stellen es nur nackter und gebietender vor aller Augen. Es wird dann um so mehr die Macht des Dreieinigen gesehen, wenn die Stützen der Kreaturen vor aller Augen zusammensinken.

Der Mensch sehnt sich nach nichts in höherem Grade, als nach freier Selbständigkeit. „Ihr werdet sein wie Gott;“ dies war die erste Versuchung. Der Mensch übersieht die Fehler in den Personen oder in den Dingen, zu denen er persönliche Zuneigung hat. Er läßt sich zu gern von seinen persönlichen Reigungen oder Abneigungen leiten, anstatt nach der Richtschnur des Befehls und der Natur der Dinge, anstatt nach Aufgabe seiner eigenen vernünftigen Natur zu verfahren. Er verwechselt seine Persönlichkeit mit der Gottes. In Gott allein ist Natur dem wirklichen Sein nach Person; in Ihm allein ist sein persönlicher Wille entscheidende Richtschnur.

Den Personen in Gott allein ist es eigen, zu bestimmen, zu wollen, was ihnen gefällt, ohne nach einer anderen Richtschnur fragen zu müssen. Ihnen gehört es, „zu verhärten, wen sie wollen und Barmherzigkeit zu üben, an wem sie wollen,“ ohne Rücksicht auf irgend etwas Anderes. Denn den heiligen göttlichen Personen allein eignet es zu, über eine Natur zu verfügen oder vielmehr mit einer Natur ein und dasselbe in Wirklichkeit zu sein, die da alle Macht, alle Weisheit, alles Gute in Sich enthält; und welche gerade sie eben auf Grund der Persönlichkeit von allem Anderen abschließen, so daß außerhalb ihrer selbst keine Macht, keine Weisheit, keine Güte besteht, als insoweit sie wollen und bestimmen.

Der Mensch aber ist an die Natur der Vermögen gebunden, die in ihm sind; er ist an die Natur der Substanzen gebunden, die ihn umgeben;

die Richtschnur des Weges ihrer und seiner Vollendung ist ihm außerhalb seiner selbst gezogen. Und nur gemäß dieser Richtschnur darf er wandeln. Ist dies ein Zwang für ihn? In keinem Falle! Wer zieht denn diese Richtschnur? Da oben im Schoße der Dreieinigkeit ist sie gezogen. Wohin also kann sie nur führen? Nur zum Dreieinigen. Aber eben der Dreieinige allein schließt alle Macht und alle Güte und alle Fülle, alle Freiheit und Selbständigkeit in Sich ein. Folgt also der Mensch dieser Richtschnur nicht; möchte er die freie Selbständigkeit Gottes nur dem trügenden Scheine gemäß nachahmen und in dieser Weise „wie Gott sein“; so gelangt er notwendig nur zu Schwäche, Bosheit, Mangel, Sklaverei. Und noch dazu hat er dann das, was an positivem Sein in ihm bleibt, immer wieder von Gott zerrissen im Innersten will er sich selber und will sich wieder nicht.

Folgt er aber der Richtschnur, welche in Folge des geheimen Rathschlusses der heiligen Dreieinigkeit ihm die Kreaturen, die Gebote Gottes, die Beispiele Christi und die besonderen Gnadeneinsprechungen vorschreiben, so gelangt er zur Freiheit der Kinder Gottes, zur Teilnahme an jener freien Güte und Selbständigkeit, von der die drei göttlichen Personen das Princip sind. Was an Güte, Kraft, Weisheit, Selbständigkeit in den Kreaturen sich findet, das kommt allein von der ihnen, den drei heiligen Personen, wohnenden Güte, Kraft, Weisheit, Freiheit. Sie zeigen uns damit den Weg zu ihrer reinen Seinsfülle. Von diesem Fundamente spricht der Psalmist, wenn er sagt: „Wasserquellen sind von oben her erschienen und offenbar sind worden die Fundamente des Erdbereichs!“ Thomas beginnt nun, auf Grund der Relationen die Herrlichkeit der göttlichen Personen zu beschreiben.

Erster Artikel.

Begriffsbestimmung der Person.

a) Die Begriffsbestimmung des Boëtius (*de duabus naturis*) scheint ungenügend zu sein. Denn:

I. Kein einzeln bestehendes Ding wird als solches, nämlich als einzelnes begrifflich bestimmt; vielmehr betreffen Begriffsbestimmungen nur das Allgemeine, was mehreren Einzeldingen gemeinsam sein kann. Die Erkenntnis des einzelnen als solchen gehört den Sinnen an. Boëtius aber definiert die Person als „die einzeln für sich bestehende Substanz der vernünftigen Natur“. Es scheint also dieser Begriff ein Fehler zu sein.

II. Das Wort „Substanz“ wird in der vorstehenden Definition gebraucht entweder für die Substanz, wie sie direkt und zuerst der Erkenntnisgegenstand unserer Vernunft ist, also für die Substanz als einzelne; — und in diesem Falle wird das „einzeln“ umsonst hinzugefügt und ist es überflüssig. Oder es wird genommen für die Substanz, wie sie erst in Folge der Reflexion mittelbar und an zweiter Stelle Erkenntnisgegenstand ist, also für die Substanz als etwas Allgemeine; — und dann steht der Zusatz „einzeln“ im Gegensatz zum Substantiv „Substanz“. Immer also bleibt die Definition fehlerhaft.

III. Die Benennung, die etwas nur als reines Gedankending bezeichnet, darf nicht in die Begriffsbestimmung eines tatsächlich existierenden Seins gesetzt werden. Der Ausdruck z. B. wäre nicht passend: „Der Mensch ist

eine Gattung in der Art: sinnbegabt.“ Denn „der Mensch“ ist der Name des tatsächlich bestehenden Seins; „die Gattung“ aber ist die Benennung eines bloßen Erzeugnisses der Vernunft. Da also „Person“ der Name für ein wirklich bestehendes Sein ist (denn er bezeichnet die Substanz der vernünftigen Natur), so ist es unthunlich, in der Begriffsbestimmung desselben die Bezeichnung „einzeln“ zu gebrauchen, was die Bezeichnung für ein bloßes Gedankending ist.

IV. „Die Natur ist“ nach Aristoteles (2 Phys.) „das Princip für die Bewegung und für die Ruhe in dem, worin sie ist, so daß die Bewegung und die Ruhe unmittelbar von ihr abhängt und nicht bloß nebenbei aus ihr folgt.“ Die „Person“ aber ist der Ausdruck für unbewegliches Sein, wie in Gott und in den Engeln. Nicht also „Natur“ mußte gesagt werden, sondern vielmehr „Wesenheit“.

V. Die vom Leibe getrennte Seele ist eine einzelne für sich bestehende Substanz der vernünftigen Natur. Sie ist aber nicht „Person“. Also paßt die genannte Definition der „Person“ nicht.

b) Ich antworte, daß das Allgemeine und das Besondere sich wohl in allen Seinsarten vorfinden; in eigener Weise jedoch findet das einzeln für sich Bestehende sich in der Seinsart: Substanz. Denn der Substanz ist es eigen, das Princip des einzelnen Für-sich-Bestehens unmittelbar in sich zu besitzen, weil sie Substanz ist; während die hinzutretenden Formen und Eigenschaften, die Accidentien, erst ein wirkliches Einzelsein erhalten vermittelt der Substanz; denn „dieses Weiße“ z. B. wird erst so genannt, insofern es in einem Subjekte ist, also einer Substanz angehört. Deshalb ist es ganz gut thunlich, daß die Substanz, insofern sie mit dem Princip des Einzelseins verbunden als eine einzelne existiert, einen besonderen Namen führt zum Unterschiede von den reinen Eigenschaften, die erst vermittelt der Substanz Einzelbestand haben. Dieser Name ist für alle Substanzen der des „Subjekts“ oder der „ersten Substanz“, insofern sie in ihrer Einzelheit der unmittelbare erste Gegenstand des Erkennens ist. Denn ich erkenne zuerst „diesen Menschen“; und dann erst und kraft dessen, in zweiter Linie, ist der Mensch im allgemeinen ausdrücklicher Gegenstand des Erkennens.

Dieses Einzelne und Besondere aber findet sich in noch vollkommenerer Weise in den vernünftigen Substanzen, die in sich das Princip haben, vermöge dessen sie Herren ihres Handelns sind und demgemäß nicht nur von außen her getrieben werden, wie das andere Sein; sondern auch sich selbst antreiben. Alle Handlungen aber sind eigen den einzelnen Dingen, insofern sie eben einzelne, besondere sind.

Und deshalb besitz unter den übrigen Substanzen einen eigenen Namen die Einzelsubstanz der vernünftigen Natur und dieser Name ist: Person. Sonach heißt es in der obigen Begriffsbestimmung „einzeln für sich bestehende oder Einzel-Substanz“, insofern damit bezeichnet wird das Einzelne und Besondere in der Seinsart: Substanz; — und es wird hinzugefügt: der vernünftigen Natur, insofern damit bezeichnet wird das einzelne in den vernünftigen Substanzen.

c) I. Das oder jenes Einzelne kann wohl nicht definiert werden, wie z. B. dieser besondere Mensch oder dieser besondere Stein; — was jedoch in allen Dingen das Princip ist dafür, daß sie einzelne sind, das kann definiert werden. So definiert Aristoteles (praedic. de subs.) das „Subjekt“ oder die „erste Substanz“; und ebenso definiert Boëtius die „Person“.

II. Einige nehmen an, daß in der Begriffsbestimmung der Person der

Ausdruck „Substanz“ für die „erste Substanz“, also für das Einzelne steht. Darum werde aber das „einzeln für sich bestehend“ nicht überflüssig. Denn durch den Ausdruck „Substanz“ erscheine ausgeschlossen das Einzelne als Teil eines Dinges oder als allgemeiner Begriff; weder nämlich nennen wir „Mensch“ den Menschen im allgemeinen, noch auch einen Teil desselben wie die Hand, den Fuß. Durch den Ausdruck „einzeln für sich bestehend“ aber erscheine ausgeschlossen von der Person die Möglichkeit von irgend welcher Seite her, behufs der Erzielung einer Einheit, angenommen zu werden. Die menschliche Natur in Christo nämlich ist nicht „Person“, weil sie von etwas Höherem angenommen worden, vom Worte Gottes.

Besser aber wird gesagt, „Substanz“ stehe in dieser Begriffsbestimmung in indifferenter Bedeutung, insofern sie eingeteilt wird in die „erste“, die besondere Substanz, und in die „zweite“, den allgemeinen Begriff Substanz; und erst durch die Hinzufügung des Ausdruckes „einzeln für sich bestehend“ gewinne sie die Bedeutung der „ersten“ „besonderen“ Substanz.

III. Die Unterschiede zwischen den Substanzen, soweit sie in deren wirklichem innerem Sein bestehen, oft sind uns unbekannt und haben bei uns oft keinen Namen. Deshalb bedienen wir uns in der Definition bisweilen unterscheidender Eigenschaften, die äußerlich hervortreten und von der inneren Substanz sich ableiten, statt der eigentlichen substantiellen Unterschiede. So könnte z. B. jemand sagen, das Feuer sei eine einfache, warme und trockene stoffliche Natur; dabei dienen die äußeren, mit dem Wesen notwendig verbundenen Eigenschaften, welche die unmittelbaren Wirkungen der inneren Substanz sind, zur Offenbarmachung der letzteren. Und in dieser Weise können auch Namen, welche am Ende zur Bezeichnung von reinen Erzeugnissen der Vernunft dienen, bisweilen zur Begriffsbestimmung wirklich bestehender Dinge benützt werden, insofern sie auf entsprechende Verhältnisse der wirklichen Dinge Anwendung finden, für welche eigene Namen nicht bestehen. Somit wird der Ausdruck „einzeln für sich bestehend“ benützt, um die Art und Weise des Bestandes zu bezeichnen, welche den besonderen Substanzen zukommt.

IV. „Natur“ bezeichnet zuerst nach Aristoteles (5 Metaph.) die Zeugung der lebenden Wesen, welche „Geburt“ genannt wird (natura, nascitura, nativitas). Und weil nun eine solche Zeugung von einem innerlichen Princip aus hervorgeht, so ist dieser Name ausgedehnt worden zur Bezeichnung jeglichen Principes der Bewegung, insofern dieses im Dinge selber sich befindet. Und weil zudem dieses Princip einestheils bestimmend ist und andererseits wieder bestimmbar, der bestimmenden Wesensform nämlich entsprechend und zugleich dem bestimmbaren Stoffe, so wird unter dem Namen „Natur“ sowohl die Wesensform einbegriffen, wie auch der Stoff; im Menschen z. B. sowohl die Wesensform der Seele, wie auch der Körper als bestimmbarer Stoff. Und ferner; weil durch die Wesensform das Wesen eines jeden Dinges zu einem Ganzen vervollständigt wird, so wird gemeinhin das Wesen eines Dinges als Ganzes „Natur“ genannt. So gebraucht das Wort Boëtius (de duabus naturis): „Die Natur ist jenes Princip im Dinge, aus dem für jedes Ding die formende, es von den anderen Dingen unterscheidende Wesensdifferenz fließt.“ Und deshalb war es zulässlicher, in der Begriffsbestimmung der Person, die eben der Einzelbestand einer bestimmten, von anderen unterschiedenen Seinsart ist, den Ausdruck „Natur“ zu gebrauchen, wie den Ausdruck „Wesen“, welcher vom Sein, also dem allen Dingen am meisten Gemeinsamen, hergenommen wird.

V. Die Seele ist ein Teil des Menschseins. Und deshalb, weil sie,

auch als getrennte, die Reigung und Fähigkeit beibehält, wieder mit dem Leibe vereinigt zu werden, kann sie nicht als „Person“ bezeichnet werden; ebensowenig wie andere Teile des Menschen, die Hand, der Fuß u. dgl.

Bweiter Artikel.

Das Verhältnis der Person zum Einzelbestande, zum Für-sich-bestehen, zum Wesen.

a) Es scheint, daß Person ganz und gar dasselbe ist wie Einzelsein oder Subjekt, wie Für-sich-bestehen oder Subsistenz, wie Wesen oder Natur. Denn:

I. Boëtius sagt (de duab. nat.): „Die Griechen haben den Einzelbestand oder das einzelne Für-sich-bestehen der Substanz in der vernünftigen Natur *ὑπόστασις* genannt.“ Das ist aber nichts anderes wie „Person“. Also ist das Einzelbestehen oder Subjekt sein zc. dasselbe wie „Person“.

II. Gleichwie wir sagen, in Gott seien drei Personen, so sagen wir, in Gott seien drei, die für sich bestehen, drei Subsistenzen. Also „Person“ und „Für-sich-bestehen“ ist dasselbe.

III. Boëtius sagt (In eom. Praedicaem.): „*οὐσία*, d. h. Wesen, sei das aus Stoff und Form Zusammengesetzte.“ Was aber aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, das ist die einzeln für sich bestehende Substanz, also dasselbe wie Person.

IV. Derselbe Boëtius sagt jedoch auf der anderen Seite (de duab. nat.): „daß „Arten“ und Gattungen einzig ein Für-sich-bestehen haben; die Einzeldinge aber beständen nicht allein für sich, sondern sie seien zugleich Träger von hinzutretenden Eigenschaften und Zuständen, welche außerhalb der „Arten“ und Gattungen seien.“ Was aber nur ein Für-sich-bestehen oder Subsistenz hat, das wird insoweit Einzelding genannt; und was Träger von Eigenschaften und Zuständen ist, heißt insoweit Subjekt oder Substanz oder Person. Also ist das Für-sich-bestehen an sich allein nicht dasselbe wie Substanz oder Person.

V. Ebenso sagt Boëtius (eom. Praedicaem.): „Der zu Grunde liegende Stoff wird Subjekt, Hypostasis, genannt;“ *ἡσώματα* aber, d. h. Für-sich-bestehendes heißt die Form. Die Person aber kann weder als Form noch als Stoff bezeichnet werden. Also ist die Person verschieden vom Für-sich-bestehen, vom Einzelnen zc.

b) Ich antworte, daß in zweifacher Weise der Ausdruck „Substanz“ verstanden werden kann. Einmal in der Weise, daß damit das Wesen des Dinges ausgedrückt wird, insoweit dieses in der Begriffsbestimmung sich bezeichnet findet; wie z. B. wenn gesagt wird, daß der Mensch seiner „Substanz“ nach ein vernünftiges, sinnbegabtes Wesen ist. Das nennen die Griechen *οὐσία*. Dann wird unter „Substanz“ das verstanden, was für sich besteht oder Subjekt ist in der Seinsart: Substanz von *substantia*.

Und dieses wird gemeinhin mit dem Namen benannt, der eigentlich nur die Meinung oder Auffassung der Vernunft ausdrückt; nämlich mit dem Namen: Suppositum, Träger des Wesens und der hinzukommenden Eigenschaften oder der Accidientien.

Eben dasselbe wird auch mit drei Namen benannt, welche auf das wirkliche Sein sich richten. Diese drei Namen sind: 1. Ding der Natur, res

naturae; 2. Für-sich-Bestand oder Subsistenz; 3. Hypostase oder Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird. Denn insoweit es für sich allein besteht und weder eine Eigenschaft noch ein Teil in einem anderen ist, heißt es: Für-sich-Bestand oder Subsistenz. Insoweit es aber eine gewisse Natur als erstes Princip des Thätigseins im Dinge selbst trägt, heißt es: Ding der Natur, natürliche Sache. Insoweit es die zur inneren Natur von außen hinzutretenden Eigenschaften, Zustände u. dgl. trägt, heißt es Hypostase oder Suppositum. Und was nun diese drei Namen im allgemeinen bezeichnen in der ganzen Seinsart der Substanzen; das wird mit dem Namen „Person“ ausgedrückt für den Bereich der vernünftigen Substanzen.

I. „Hypostasis“ hat allerdings bei den Griechen eigentlich die Bedeutung des Einzelbestandes eines beliebigen Dinges. Der Sprachgebrauch hat es aber eingeführt als besonderen Ausdruck für den Einzelbestand der Substanz in der vernünftigen Natur.

II. Für „drei Personen“ oder „drei Substanzen“, substantiis, wie wir sagen, haben die Griechen die Bezeichnung: Hypostasis. Weil aber der Name „Substanz“, der an und für sich wohl dem Worte „Hypostasis“ entspräche, bei uns eine Zweideutigkeit zuläßt, insofern wir damit auch die Natur oder das Wesen eines Dinges bezeichnen und nicht nur die Hypostasis oder Subsistenz; deshalb wollte man lieber, um jeden Irrtum zu vermeiden, den Ausdruck „Subsistenz“ anwenden.

III. „Wesen“ wird eigentlich das genannt, was durch die Begriffsbestimmung ausgedrückt ist. Die Begriffsbestimmung aber umfaßt die Principien der Gattung bloß; nicht das Princip davon, warum etwas Einzelbestand hat. Deshalb bezeichnet in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen das Wesen nicht bloß die bestimmende Form und nicht bloß den bestimmbaren Stoff, sondern das Zusammengesetzte aus Stoff und Form; insofern es indifferent ist für Einzelbestimmungen in Zeit und Ort und also vielmehr im allgemeinen aufgefaßt wird, insoweit Stoff und Form die Principien der allgemeinen Gattung sind.

Das Zusammengesetzte aber, insoweit es unter ganz bestimmten Einzelverhältnissen von Zeit und Ort existiert, hat den Charakter der Hypostase und den der Person. Seele und Leib zusammen z. B. sind im allgemeinen Wesen „Mensch“ inbegriffen. Diese bestimmte Seele aber und dieses bestimmte Fleisch und diese bestimmten Knochen gehören diesem einzelnen Menschen an. Die Hypostase oder Person also fügt zum allgemeinen Wesen „Mensch“ hinzu die Principien des Einzelfeins und ist in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen nicht dasselbe wie das Wesen. (Kap. 3, Art. 8.)

IV. Boëtius meint, die „Arten“ und Gattungen subsistierten, weil es einigen Einzeldingen eigen ist, deshalb für sich zu bestehen, weil sie unter „Art“ und Gattung mit inbegriffen sind und somit „Art“ und Gattung substantiell von ihnen ausgesagt werden; nicht als ob er wie Plato meinte, die „Arten“ und Gattungen beständen für sich, getrennt von den Einzeldingen. Träger aber oder Subjekt sein, kommt den Einzeldingen zu, weil sie die Accidentien, nämlich die Vermögen, Eigenschaften, Zustände tragen.

V. Träger oder Subjekt solcher Accidentien sein; dies kommt dem aus Stoff und Form zusammengesetzten Einzeldinge zu auf Grund des Stoffes; weshalb Boëtius (l. c.) auch sagt: „Subjekt sein kommt der einfachen Form nicht zu.“ Daß aber diese Dinge ein Für-sich-Bestehen haben, dies rührt von ihrer Wesensform her, der es eigen ist, nicht Teil oder Eigenschaft eines Anderen zu sein, sondern für sich allein zu bestehen. Des-

halb teilt er dem Stoffe zu, Träger des Wesens und der Accidentien, Subjekt oder Hypostasis zu sein; der Form aber das Für-sich-Bestehen selber, die Substanz.

Dritter Artikel.

Der Name „Person“ kommt den drei göttlichen Personen zu.

a) Dagegen spricht:

I. Eine Stelle in Dionysius (prol. de div. nom. cap. 1.): „Es soll niemand wagen, etwas zu sagen oder zu denken von der übersubstantialen und verborgenen Gottheit außer dem, was von der Gottheit selber her für uns ist in den heiligen Schriften auseinandergesetzt worden.“ Der Name „Person“ aber steht nicht in der heiligen Schrift, weder im A. noch im N. T. Also darf man den Namen „Person“ nicht auf Göttliches anwenden.

II. Boetius sagt ähnlich (de duab. nat.): „Der Name Person scheint von jenen hergenommen zu sein, die in den Komödien oder Tragödien einige Rollen darzustellen hatten. Die Griechen aber nannten „Personen“ Masken *προσωπα* aus dem Grunde, daß sie vor das Gesicht gelegt wurden, um das Gesicht vor den Augen zu verhüllen.“ Das alles aber hat keine Beziehung auf Gott außer etwa im figurlichem Sinne. Also muß der Name „Person“ von Gott ferngehalten werden.

III. Jede Person ist eine Hypostase. Hypostase aber zu sein, kann Gott nicht zukommen, da dieser Ausdruck nach Boetius nichts Anderes bezeichnet als Träger von Eigenschaften oder Zuständen, von Accidentien zu sein, die zum Wesen von außen her hinzutreten. Da nun Gott keine solche Accidentien hat, so kommt Ihm auch der Name „Person“ nicht zu. Zudem sagt Hieronymus, daß „unter dem Worte „hypostasis“ Gift verborgen liegt unter Honig“. (ep. ad Dam.)

IV. Wo von die Begriffsbestimmung nicht gilt, von dem gilt auch nicht das durch die Begriffsbestimmung Bezeichnete. Die Begriffsbestimmung der „Person“ aber scheint Gott aus zwei Gründen nicht zuzustehen: 1. weil mit der „Vernunft“ wesentlich das Schließen von einem auf das andere verbunden ist, was in Gott nicht statthat; somit kann bei Ihm von keiner in dieser Art „vernünftigen“ Natur die Rede sein; — 2. weil Gott nicht als einzeln für sich bestehende Substanz bezeichnet werden kann, insofern das Princip des Einzelseins der Stoff bildet; Gott aber stofflos dem Wesen nach ist.

Auf der anderen Seite sagt das Athanasianische Symbolum: „Eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die Person des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes.“

b) „Person“ bezeichnet, was im Bereiche aller Natur am vollkommensten ist; was nämlich für sich besteht in der vernünftigen Natur. Da also das Wesen Gottes alle Vollkommenheit in sich enthält, so kommt Gott der Name „Person“ zu; jedoch in unendlich vollkommenerer Weise wie der Creatur; wie dies ja auch bei den anderen Namen der Fall ist. (Kap. 13, Art. 8.)

c) I. Allerdings findet sich weder im A. noch im N. T. der Name „Person“ auf Gott angewendet. Aber alles, was dieser Name bezeichnet, findet sich in der Schrift über Gott ausgesagt: nämlich daß Gott im höchsten Grade Sein ist und im höchsten Grade vollkommen erkennend. Sollten

aber über Gott nur jene Namen ausgesagt werden, die in der heiligen Schrift stehen, so dürfte man auch folgerichtig in keiner anderen Sprache reden als in jener, in welcher die heiligen Schriften abgefaßt sind. Dazu nun, daß man neue Namen erfand zur Bezeichnung der alten Glaubenswahrheit, zwang die Notwendigkeit, mit den Häretikern zu disputieren. Und diese Neuheit ist nicht eine, welche vermieden werden soll; denn sie ist nicht gottlos, nämlich von dem Sinne der Schrift sich nicht entfernend. Nur aber gottlose Neuheiten bietet der Apostel zu vermeiden. (I. ad Tim. ult.)

II. Der Name „Person“ kommt Gott nicht zu mit Rücksicht darauf, wovon er genommen ist; wohl aber mit Rücksicht darauf, was er bezeichnen soll. Weil nämlich in Komödien und Tragödien manche berühmte Männer dargestellt wurden, ist der Name „Person“ den Darstellern beigelegt worden, um zu bezeichnen, daß sie eine gewisse Würde hätten. Danach werden auch in der Kirche „personae“ (personatus) jene genannt, die eine kirchliche Würde besitzen. Und deshalb definieren manche die Person als „Hypostase, welche durch eine zur Würde gehörende Eigentümlichkeit sich auszeichnet“. Weil nun es eine große Würde ist, in der vernünftigen Natur für sich zu bestehen, so wird jedes Einzelwesen, welches der vernünftigen Natur zugehört, Person genannt. Die Würde der göttlichen Natur überragt aber weit alle andere Würde und deshalb kommt Gott in hervorragendster Weise der Name „Person“ zu.

III. Der Name „Hypostase“ kommt Gott ebenfalls nicht zu mit Rücksicht darauf, wovon er genommen worden, da Gott nicht Träger von Eigenschaften ist, die zu seinem Wesen von außenher hinzutreten. Er kommt Gott aber zu, mit Rücksicht darauf, was er bezeichnet; denn er bezeichnet „ein für sich bestehendes Sein“. Hieronymus hat Mißtrauen gegen diesen Namen, weil, ehe überall bei den Lateinern bekannt war, was er bezeichne, die Häretiker ihn zur Täuschung der einfachen Gläubigen benützten, als ob in Gott mehrere Substanzen wären; denn substantia heißt wörtlich übertragen im Griechischen ὑπόστασις.

IV. Die Vernunft ist bloß in der menschlichen Natur daran gebunden, vermittelt von Schließen des einen aus dem anderen vorzugehen; will sie etwas Anderes sich gegenwärtig halten. An sich bedeutet Vernunft eben nur eine geistig erkennende Natur. — Einzelwesen kommt Gott ebenfalls nicht zu, insoweit bei uns der Stoff das Princip des Einzelnen ist; wohl aber, weil mit dem Einzelwesen die Unfähigkeit verbunden ist, Anderem mitgeteilt zu werden und der Teil oder die Eigenschaften eines Anderen zu sein. Die Substanz gilt von Gott, weil Er für Sich besteht.

Manche aber nehmen an, die obige Definition sei nicht eine, die Gott zukommt. Und deshalb hat Richardus a. S. Vietoro sie verbessern wollen und gesagt: „Person (soweit sie in Gott ist) sei die unmittelbare Existenz der göttlichen Natur.“ (4. de Trin. 18.)

Vierter Artikel.

Das Verhältnis dieses Namens „Person“ zur „Relation“.

a) Dieser Name „Person“ scheint nicht die Relation in Gott zu bezeichnen, sondern die Substanz. Denn:

I. Augustin (7. de Trin. c. 6.) sagt: „Wenn wir sagen, die Person

des Vaters, so bezeichnen wir damit nichts Anderes, als die Substanz des Vaters; mit Beziehung auf Sich heißt er Person, nicht mit Beziehung auf den Sohn."

II. Auf die Frage „was“ wird mit Angabe des Wesens oder der Natur geantwortet. Es sagt aber Augustin (l. c. cap. 4.): „Wenn gesagt wird: Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist; — und man die Frage stellt: Was sind das für drei? so heißt die Antwort: Drei Personen.“ Also der Name „Person“ bezeichnet die Substanz oder das Wesen.

III. Was durch den Namen ausgedrückt wird, ist (4 metaph.) der Begriff. Der Begriff der Person aber ist „Einzelbestand der Substanz in der vernünftigen Natur“. Also „Person“ bedeutet die Substanz.

IV. Die Person in Engeln und Menschen bezeichnet etwas in sich Abgeschlossenes, Absolutes; und nicht eine Beziehung oder Relation. Also bezeichnet der Name „Person“ in Gott die absolute Substanz oder er gilt nicht im gleichartigen Sinne (univoce) von Gott und den Kreaturen, sondern nur im verhältnismäßigen (aequivoco).

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (de Trin.): „Jeder Name, der sich auf die Person bezieht, bedeutet die Relation.“ Der Name „Person“ aber bezieht sich in eigentlicher Weise auf die Personen. Also drückt er die Relationen aus.

b) Ich antworte; betreffs des vorliegenden Punktes liegt die Schwierigkeit darin, 1. daß der Name „Person“ in der Mehrzahl, nämlich von Dreien, ausgesagt wird und dabei vom wesentlichen Charakter der Namen, welche die Natur Gottes bezeichnen, absieht; — und daß 2. derselbe trotzdem nicht zu jenen Namen gehört, welche eine Beziehung oder Relation in ihrer Bedeutung einschließen wie Vater, Sohn, sondern absolut ausgesagt wird.

Deshalb haben manche angenommen, daß dieser Name „Person“ ohne weiteres kraft seines wesentlichen Charakters als Wort das Wesen Gottes bezeichnet; wie dieser Name „Gott“, „Weise“ etc. Er sei jedoch wegen der Angriffe der Häretiker auf Grund der Anordnungen von Konzilien angepaßt worden, daß er im Plural gesetzt werden könne für die „Relationen“; entweder in der Weise, daß gesagt wird: drei Personen; oder daß gesagt wird: eine andere Person ist der Vater und eine andere der Sohn. Steht er aber im Singular, so könne er verwendet werden, um das Absolute, die Natur; oder um die Beziehungen, die Relationen auszudrücken. Diese Annahme aber ist durchaus ungenügend. Denn wenn kraft der Natur seiner Bezeichnung als eigentliches Wort es der Name „Person“ nicht in sich hat, daß er etwas Anderes bezeichne wie das Wesen, so würde dabei die häretische Verleumdung nicht beruhigt worden sein; vielmehr hätte man Gelegenheit gegeben, noch mehr zu verleumden.

Und deshalb sagen andere, dieser Name „Person“ bezeichne in Gott zugleich das Wesen und die Relation. Und zwar sagten die einen unter diesen, er bezeichne das Wesen hauptsächlich und unmittelbar, die Relation aber nur nebenbei; weil die Person durch und aus sich selbst eine Einheit ist, die Einheit aber gehört zum göttlichen Wesen und weil hinzugesetzt wird „durch und aus sich selbst“, so ist damit die Relation gleichsam mitverstanden, daß nämlich nicht zwar aus sich selbst die Relation „Person“ genannt wird, wohl aber weil das andere Relativum vorhanden ist. Denn es wird der „Vater“ ausgesagt als für und aus sich bestehend und nur nebenbei als

durch die Relation verschieden vom Sohne. Die anderen aber meinten umgekehrt, die hauptsächlich und unmittelbare Bedeutung der „Person“ sei auf die „Relation“ gerichtet, und nur weil in der Definition der „Person“ die Substanz eingeschlossen sei, also nur unter einer gewissen Voraussetzung, auf die Natur oder Substanz Gottes.

Und diese letzteren stehen der Wahrheit näher.

Um hier Klarheit zu schaffen ist zuvörderst zu erwägen, daß etwas in der Bezeichnung eines Ausdruckes eingeschlossen ist, insoweit derselbe sich auf einen besonderen, weniger allgemeinen Seinskreis bezieht; was jedoch nicht in der Bezeichnung dieses selben Ausdruckes eingeschlossen ist, insoweit derselbe einen weiteren, allgemeineren Seinskreis umfaßt. So wird „vernünftig sein“ eingeschlossen in der Bezeichnung „Mensch“; nicht aber in der Bezeichnung „sinnbegabt“. Also etwas Anderes ist es, zu forschen nach der allgemeinen Bezeichnung „sinnbegabt“ und etwas Anderes, zu forschen nach der mehr besonderen Bedeutung „sinnbegabt“, insoweit der Mensch als ein sinnbegabtes Wesen hingestellt wird. Und ähnlich ist es etwas Anderes, zu forschen nach der allgemeinen Bedeutung dieses Namens „Person“ und etwas Anderes, zu forschen nach der besonderen Bedeutung der göttlichen Person.

Denn „Person“ im allgemeinen bezeichnet „das Einzelbestehen der Substanz in der vernünftigen Natur“. Einzelbestehen aber heißt: In sich ungeteilt sein und getrennt vom anderen. In jeglicher Natur also bezeichnet „Person“, was getrennt von anderem für sich besteht in jener Natur. So bezeichnet „Person“ in der menschlichen Natur dieses Fleisch, diese bestimmten Knochen, diese einzelne Seele, also im ganzen die Principien des Einzelseins im Menschen; die da nicht zwar in der allgemeinen Bezeichnung „Person“ eingeschlossen sind, wohl aber in der besonderen Bezeichnung „menschliche Person“. In Gott aber besteht kein Unterschied außer kraft der Relationen des Ursprungs. Und diese Relationen sind nicht wie ein hinzutretendes Sein, welches zum Wesen etwas hinzubringt; sie sind das Wesen selber. Sonach ist jede Relation gerade so für sich bestehend, wie das Wesen für sich besteht. Sowie also die Gottheit Gott ist, so ist die göttliche Vaterschaft Gott Vater, der da eine göttliche Person ist. „Person“ in der besonderen Anwendung auf Gott bezeichnet somit die Relation als eine substantiell für sich bestehende.

Und das will heißen: die Relation bezeichnen in der Weise einer Substanz, die da ist für sich bestehendes Einzelsein in der göttlichen Natur, obgleich das Für-sich-bestehen in der göttlichen Natur wieder nichts Anderes ist wie die göttliche Natur selber. Und demgemäß ist es wahr, daß der Name „Person“ hauptsächlich und unmittelbar die Relation bedeutet und nebenbei das Wesen, weil eben die Relation in Gott subsistierendes Sein ist und nicht etwas, was zum Wesen hinzutritt. Und ähnlich kann gesagt werden, der Name „Person“ bezeichne hauptsächlich und unmittelbar das Wesen; die Relation aber erst deshalb, weil das Wesen in Gott ein und dasselbe ist wie das Für-sich-bestehen oder die hypostasis. Letztere aber wird in Gott bezeichnet als unterschieden nur durch die Relation.

Ähnlich trägt die Relation als Relation oder Beziehung bezeichnet, abgesehen nämlich davon, daß sie ein Für-sich-bestehen oder dem wirklichen Sein nach das göttliche Wesen selber ist, den Charakter der Person nebenbei nur; nämlich nur unter der Voraussetzung, daß sie ein Für-sich-bestehen ist. Und so kann auch gesagt werden, daß diese nebenfachliche, nur

unter Voraussetzung zutreffende Bezeichnung dieses Namens „Person“, nämlich für die Relation als bloße Relation, vor den Verleumdungen der Häretiker nicht wahrgenommen wurde. Deshalb war dieser Name nicht anders in Gebrauch wie ein jeder von den anderen, welche das Absolute in Gott bezeichnen. Nachher wurde er aber angepaßt, daß er das Relative bezeichne und zwar kraft der Natur seiner Bezeichnung; nicht, wie die erste Annahme sagte, einzig und allein, weil die Kirche so wollte.

c) I. Der Name „Person“ wird nicht ausgesagt in Beziehung auf einen anderen, sondern zu sich selber hin. Denn er bezeichnet die Relation in der Weise einer Substanz, welche Hypostasis ist, d. h. für sich besteht. Und so sagt Augustin, daß er das Wesen bezeichne. Denn in Gott ist das Wesen ein und dasselbe wie das Für-sich-bestehen oder die hypostasis; in Ihm ist das Wesen nicht von einem Subjekte getragen, das da nicht das Wesen selber wäre.

II. Die mit dem Worte „Was“ ausgedrückte Frage richtet sich auch manchmal auf das suppositum, auf den Einzelbestand; wie wenn gesagt wird: „Was schwimmt im Meere?“ Und die Antwort erfolgt: „Drei Fische.“ Und so wird hier geantwortet: „Was für drei?“ „Drei Personen.“

III. Das „Einzelbestehen“, also das Getrennt sein vom anderen, das Unmittelbar sein, ist in Gott die Relation.

IV. Das Pferd z. B. hat eine besondere Definition und der Esel. Das hindert aber nicht, daß ihnen die Definition „Tier“ gemeinsam ist. Es ist also doch deshalb nicht die Gleichartigkeit ganz und gar aufgehoben. So folgt auch nicht daraus, daß in der Bezeichnung der „Person“, mit Rücksicht auf Gott, die Relation miteingeschlossen erscheint, in der Bezeichnung aber mit Rücksicht auf Engel und Menschen dies nicht der Fall ist; daraus folgt nicht, daß nun der Name „Person“ alle Gleichartigkeit in der Bezeichnung verliere. Gleichwohl muß bemerkt werden, daß eine völlige Gleichartigkeit in der Anwendung auf Gott und in der auf die Kreatur nicht bestehen kann; wie etwa der Name „Mensch“ völlig gleichartig von jedem Menschen gilt. Denn eine solche Gleichartigkeit des Namens verbietet der Abstand der Kreatur vom Schöpfer. (Kap. 13, Art. 5.)

Dreifigstes Kapitel.

Die Mehrheit der göttlichen Personen.

Überleitung.

„In einzig besonderer Weise bin ich, so lange ich vorübergehe.“ (Ps. 140.)

Es scheint manchmal, als ob es nicht möglich sei, daß die Natur von sich aus nicht zur Kenntnis der heiligen Dreieinigkeit führe, wenn man so oberflächlich die Erörterungen des heiligen Thomas liest. Die Verhältnisse in der Natur erscheinen da so geordnet gemäß der einen Natur und

den drei Personen, daß es manchmal einem vorkommen könnte, es sei leichter, zur Kenntnis der drei Personen zu gelangen, wie zur Kenntnis der Vollkommenheiten der göttlichen Natur. Daß unsere Vernunft ein „Wort“ erzeugt, daß der Wille einen inneren Antrieb in sich hervorbringt, daß trotzdem das „Wort“ eins bleibt mit dem Erkenntnisvermögen, die Liebe eins mit dem Wollen oder vielmehr beides eine um so höhere Einheit wird, als die betreffenden Vermögen dadurch näher hin zur Thätigkeit gerichtet werden; — ist dies nicht so klar, ist dies nicht so vollkommen, liegt nicht in diesem Unterschiede innerhalb des Vermögens weit entfernt von Ohnmacht gerade reine Stärke und Macht, da dadurch eben die Einheit somit die Quelle aller Stärke vermehrt erscheint, daß es ganz natürlich erscheint, dies alles: Einheit und Verschiedenheit auf Gott zu übertragen?

Und hier im vorigen Artikel hebt der Engel der Schule noch eigens hervor: „Das Vollkommenste in der vernünftigen Natur ist die Person;“ warum also sie nicht auf Gott übertragen?

Es wird dabei übersehen, daß diese geschöpflichen Verhältnisse erst unter dem Lichte der Offenbarung sich in solcher Klarheit darstellen, daß erst unter diesem Lichte die Schöpfung „bis auf ihre innersten Fundamente sich entblößt“ und ihre volle Hilflosigkeit zeigt. Das Auge des Geschöpfes kann sich jetzt erst richten auf das Nichts, nachdem von oben her die ganze Fülle an Sein, nicht bloß nach der Natur hin, sondern auch nach der Person oder dem Einzelnen hin sich geoffenbart, also gleichsam ein Gegengewicht geschaffen worden.

Sodann hat eben Gott geschaffen wie Er ist, mag auch die geschöpfliche Natur unvermögend sein, die Beschaffenheit des inneren Wesens Gottes zu zeigen. Immerdar hat Gott also als Dreieiniger geschaffen; und deshalb leuchten die Spuren von diesem Geheimnisse überall entgegen, wenn einmal Gott selbst das Innere der geschöpflichen Natur zeigt.

Und warum kann in letzter Linie die Natur ohne Gottes Hilfe zum Dreieinigen nicht führen? Sie kann nur führen, soweit sie den Grund für ihr Sein in sich enthält. Sie enthält für das Einzelsein in sich keinen Grund. Also kann sie auch nicht zum Princip des Einzelseins in Gott, zu den Personen Gottes, führen. Dafür, daß der Mensch Mensch ist, dafür hat er in sich, in seinem menschlichen Wesen den inneren Grund. Aber daß er hier ist oder dort, daß er klein ist oder groß; dies hat im Wesen des Menschen keinen Grund. Denn dieses kann unter allen diesen Einzelheiten gleichmäßig sein, ohne an und für sich Schaden zu nehmen.

Nun ist aber das Einzelne gerade als solches der Grund vom Wirklichen. Nur was einzeln ist, ist wirklich. Das Einzelne schließt in sich ein das Wesen und die Vermögen des Dinges. Sobald also der erstbestimmende Grund gerade des Einzelnen als Einzelnen bekannt gemacht worden war in den göttlichen Personen, offenbarten sich auch unendlich mehr Fäden, mit denen die Natur mit Gott verbunden ist; aber zugleich, daß sie niemals aus sich heraus, da sie den bestimmenden Grund des Einzelnen nicht in sich hatte, zur Kenntnis der Personen Gottes und somit auch nicht zur vollen Kenntnis ihrer so mannigfachen, unendlich tiefen Beziehungen zu Gott gelangen konnte.

Deshalb freut sich der erleuchtete Prophet, daß nun von allen seinen einzelnen Handlungen der bestimmende Grund offen vorliege. „Herr! einen ganz einzigen Weg hast Du mir vorgeschrieben in der Hoffnung,“ ruft er aus. Und er freut sich seiner Sicherheit; trotzdem Gott ihn in

einzig, von allem verschiedener Weise leitet: „Einzig stehe ich da, während ich vorübergehe.“

Isaias aber hatte die starken und zahlreichen Fäden geschaut, mit denen der Dreieinige durch alle verschiedenen Geschöpfe und ihre einzelnen Verhältnisse hindurch jeden Einzelnen von uns findet und mit unwiderstehlicher Gewalt zu sich zieht: „Deine Fäden hast Du wie Netze ausgeworfen und sie sind gerettet worden.“ Den einen zieht Gott so an sich, den anderen so; aber immer aus Liebe, immer indem Er mit seinem Einflusse zugleich die Freiheit und Selbständigkeit erhält und vermehrt: „Niemand kann zum Vater kommen,“ sagt der Herr selber, „wenn nicht der Vater ihn zieht.“ Und der Psalmist weist auf die Ewigkeit zurück, um die verschiedenen, aber so festen Wege der Auserwählten zu erklären: „Du hast ihnen Dein Erbe verliehen und jedem es angewiesen mit dem Faden der Verteilung“ (7, 7.); „alle ihre Wege und die Fäden, mit denen sie gezogen worden, hast Du erforscht.“ „Ich habe Dich an mich gezogen,“ bestätigt Gott durch seinen Propheten, „in Erbarmung.“

Was ist denn zuerst im Künstler vorhanden? Der Wille, ein Kunstwerk zu machen und zwar es für diesen besonderen Zweck, für diesen Platz, für diese Zeit, unter ganz bestimmten Verhältnissen zu machen. Ehe selbst in seiner Vernunft die lebendige Kunstform entsteht, müssen die Einzelheiten, welche auf das Werk einwirken und unter denen es bestehen soll, ihm gegenwärtig sein. Was ist aber umgekehrt im Kunstwerke selber, in seiner Ausführung nämlich, an erster Stelle vorhanden? Das allgemeinste Vermögen: der rohe Stoff, der leere Platz, die Werkzeuge, die ausführenden Kräfte in völlig unbestimmter Weise. Nach und nach erst gewinnt das Kunstwerk immer mehr Bestimmtheit und damit größere Vollkommenheit. An letzter Stelle kommt dann die Vollenbung in allen Einzelheiten. Es steht zu gegebener Zeit an seinem Platze und besitzt in allen seinen Teilen die Form, welche ihm von vornherein bestimmt war.

So können wir jetzt nach der Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit gerade das Einzelne als solches, d. h. als maßgebendes Moment für alles Allgemeineres bis zu seinem wahren Grunde hinauf, bis zur wahren Quelle alles Einzelnen, bis zu den göttlichen Personen hin verfolgen. Diese sind ihrem wesentlichen Charakter nach einzeln; und zugleich sind sie in Wirklichkeit eins mit der allgewaltigen, allweisen und allvorsehenden Natur Gottes, dem ersten Urgrunde des Universum.

Der heilige Thomas kommt immer in seinen Darlegungen, auch hier im tiefsten Geheimnisse des Glaubens, so weit, bis daß wir am Sinnlichen uns festhalten können; bis daß unsere Vernunft gleichsam wie einen Probestein die Wahrnehmung der äußeren sinnlichen Erscheinungen als Bestätigung ihrer Wahrheiten und als Ruhepunkt besitzt. Warum? Der Sinn ist an und für sich gewisser wie die Vernunft. Der Sinn hat zum Gegenstande das Einzelne als solches, das nämlich, was außen erscheint; und er ist mit Naturnotwendigkeit an das Äußere gebunden, so daß die einzelne Wirklichkeit ihm näher steht wie der Vernunft. Letztere erkennt die einzelne Wirklichkeit nicht an sich, wie Thomas oben bemerkte, denn diese Wirklichkeit hat als solche keinen Grund in sich. Die Vernunft erkennt wohl das Wirkliche oder Einzelne; aber nur auf Grund des inneren allgemeinen Wesens und soweit es vom Wesen getragen und durchdrungen ist. Nur soweit der einzelne Mensch menschlich ist, erkennt sie ihn; denn sie kann nur vermittelst des Grundes erkennen.

Der Sinn jedoch erfährt das Einzelne, Wirkliche; freilich nur als äußere Erscheinung, ohne irgendwie den Grund davon zu erfassen. Die Vernunft erfährt mit Hilfe der Sinne unmittelbar das Wirkliche nur insoweit, als es im allgemeinen Gattungswesen begründet ist. Jeder von beiden Arten von Erkenntnis fehlt etwas und einer jeden wohnt ein Vorzug inne. Der Sinn hat höhere Evidenz. „Ich habe es mit meinen Augen gesehen.“ ist der Ausdruck der höchsten Gewißheit. Es mangelt aber dem Sinn der Grund von dem, was er erkennt. Und umgekehrt ist es bei der Vernunft der Fall. Ihre Gewißheit ist oft höchst schwach: „Ungewiß ist unsere Voraussicht;“ heißt es Sap. 9. Aber von dem, was sie erkennt, weiß sie immer irgend welchen Grund anzugeben.

Die Offenbarung verbindet die beiderseitigen Vorzüge und füllt aus den Mangel. Sie wirft ihr Licht auf das Einzelne. „Einzeln sehe ich da, während ich vorübergehe.“ Es wäre ein Irrtum, zu meinen, die Offenbarung besaße sich bloß mit einigen allgemeinen Wahrheiten. Nein; diesen Wahrheiten gerade wohnt es ihrer Natur nach inne, daß sie den ganzen Menschen, Sinn und Vernunft, mit Licht erfüllen. Sie gerade enthalten, eine jede in ihrer Weise, diese einzige, immer wiederkehrende Wahrheit, daß der Dreieinige allein für alles Einzelne hier auf Erden den vollen Grund in sich enthält und daß Er alles Einzelne leitet. „Es gehört zur Würde der Person, daß sie Gewalt hat über ihre Handlungen.“ Nun; die Personen in Gott haben allein die unumschränkste Gewalt, die ungemessenste Weisheit. Denn sie sind eins mit der göttlichen Natur; und eben die Fülle des Reichthums dieser Natur verleiht es ihnen, daß sie voll wirkliche Personen in der höchsten Einheit der Natur sind.

Sie bestimmen in der Weisheit, in der Macht, in der Ewigkeit der Natur des höchsten Grundes alles Einzelne und regeln danach alle allgemeinen Vermögen, aus welchen je das Einzelne fließen soll. Die einzelnen verdienstvollen Handlungen der Auserwählten sind zuerst von ihnen bestimmt; und danach regeln sich die natürlichen Verhältnisse der Dinge. Die Verdienste der Auserwählten aber sind bestimmt je nach dem einzelnen Grade, in welchem sie teilnehmen sollen an der Herrlichkeit des Ewigen. Das ist der Trost des Propheten, wenn er sagt: „Allein stehe ich da, in einer einzig besonderen Weise bin ich, während ich vorüberwandle.“ Er ist allein mit Rücksicht auf die anderen Menschen. Aber der Grund all der Schicksale, die ihn treffen, bis zu den kleinsten, ist der höchst geregelte, höchst gerechte, höchst barmherzige. Seine Schritte sind geleitet von den göttlichen Personen selber, die ja nur eine einzige volle unermessliche Liebe sind. Deshalb sagt Er Hoffnung, daß Jener, der den Anfang gemacht, auch die Vollendung geben werde: „Denn Du hast in einzig dastehender Weise, verschieden in seinen Einzelheiten von allem Anderen, meinen Weg in die Hoffnung versetzt.“ (Ps. 4.)

Erster Artikel.

Es giebt mehrere Personen in Gott.

a) Dagegen spricht:

I. Die Definition der „Person“, wonach sie ist: „der Einzelbestand einer Substanz in der vernünftigen Natur.“ Sind also mehrere Personen, so sind auch mehrere Substanzen in Gott.

II. Die Mehrheit der absoluten Vollkommenheiten, welche nämlich vor der in sich abgeschlossenen Natur ausgesagt werden, macht keinen Unterschied in den Personen, weder in uns noch in Gott. Also macht dies noch weit weniger die Mehrheit in den Relationen oder den Beziehungen. Eine andere Mehrheit ist aber nicht in Gott als die letztere. Also ist bloß eine Person in Gott, wie nur eine Natur da besteht.

III. Boëtius sagt (I. de Trin.): „Das ist wahrhaft Eines, worin keine Zahl gefunden werden kann.“ Eine Mehrheit aber bringt mit sich eine Zahl.

IV. Wo eine Zahl ist, da ist ein Ganzes und Teile. Besteht also in Gott eine Zahl, so bestehen da auch Teile; was wider die göttliche Einfachheit ist.

Auf der anderen Seite sagt Athanasius in seinem symbolum: „Eine andere ist die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes.“

b) Ich antworte, daß in Gott mehrere Personen sind. Denn es ist gezeigt worden, daß dieser Name „Person“ in Gott eine Relation bezeichnet als ein für sich bestehendes Wirkliche innerhalb der göttlichen Natur. Wiederum aber ist bereits gezeigt worden, daß in Gott mehrere Relationen bestehen. Also folgt, daß mehrere für sich bestehende Wirkliche in der göttlichen Natur sind. Das aber heißt nichts Anderes, als daß da mehrere Personen bestehen.

c) I. „Substanz“ steht nicht in der Definition von „Person“ als Bezeichnung für das Wesen, sondern als Bezeichnung für das Für-sich-bestehende, für die Subsistenz. Und deshalb steht dabei: „Einzelbestehende.“ Zur Bezeichnung für die so aufgefaßte Substanz haben die Griechen das Wort: Hypostasis. Wie also wir sagen: drei Personen; so sagen diese: drei Hypostasen. Wir aber sprechen nicht von drei Substanzen, damit kein Mißverständnis entstehe; und damit nicht etwa anstatt drei Personen drei Wesenheiten angenommen werden auf Grund der Zweideutigkeit des Ausdrucks.

II. Die absoluten Vollkommenheiten in Gott, wie Güte, Weisheit u. s. w. stehen in der göttlichen Natur in keinem Gegensatz zu einander; und deshalb können sie auch nicht dem wirklichen Sein nach voneinander unterschieden werden. Es kommt ihnen wohl also zu, für sich zu bestehen; aber es sind nicht mehrere für sich bestehende Dinge. In den Geschöpfen aber haben die absoluten Vollkommenheiten kein Für-sich-bestehen, obgleich sie dem wirklichen Sein nach untereinander verschieden sind, wie Süße und weiße Farbe. Die relativen Vollkommenheiten Gottes haben in Ihm sowohl ein Für-sich-bestehen als auch unterscheiden sie sich dem wirklichen Sein nach voneinander. Somit genügt deren Mehrheit für eine Mehrheit der Personen.

III. Von Gott wird als seiner höchsten Einheit und Einfachheit zu wider jede Mehrheit dessen ausgeschlossen, was über Ihn absolut als über ein in sich abgeschlossenes und von allem Anderen getrenntes Wesen ausgesagt wird; nicht aber die Mehrheit der Beziehungen zu einem Anderen wird von Ihm ausgeschlossen. Und so zieht das nicht im mindesten für das göttliche Wesen eine Zusammensetzung nach sich.

IV. Die Zahl wird doppelt aufgefaßt, entweder als einfache, von den Dingen losgelöste Zahl, wie 2, 3, 4; oder als Zahl, welche in den gezählten Dingen selber ist, wie 2 Menschen, 2 Pferde. Wenn also nun mit Rücksicht auf Gott von einer einfachen, von den Dingen losgelösten Zahl gesprochen wird, so hindert nichts, daß in einer solchen Zahl ein Ganzes und Teile sind; denn diese Art existiert nur in der Auffassung

unserer Vernunft. Kommt aber mit Rücksicht auf Gott die Zahl in Betracht, insoweit sie in den gezählten Dingen ist, so ist wohl in den Geschöpfen das „eine“ ein Teil von „zwei“; und „zwei“ ein Teil von „drei“; wie ein Mensch ein Teil ist, wenn die Gesellschaft aus zweien besteht; und zwei Menschen ein Teil sind, wenn drei zusammengehen. So aber ist dies nicht in Gott. Denn so groß ist der Vater, wie die ganze Dreieinigkeit. (Kap. 42, Art. 1 u. 4.)

Bweiter Artikel.

In Gott sind nicht mehr als drei Personen.

a) Dagegen spricht:

I. Die Mehrheit der göttlichen Personen ist entsprechend der Mehrheit der Relationen oder Beziehungen. Es bestehen aber in Gott vier Relationen: Vaterschaft, Sohnschaft, Hauchen und Gehauchtwerden. Also sind vier Personen in Gott.

II. Die Natur ist in Gott nicht in höherem Grade verschieden vom Willen, wie sie verschieden ist von der Vernunft. In Gott nun ist es eine andere Person, welche ausgeht nach Art des Willens wie die „Liebe“; und eine andere, welche ausgeht nach Art der Natur, wie der „Sohn“. Also muß es auch eine andere sein, die da ausgeht nach der Art der Vernunft, wie das „Wort“; und es ist diese nicht dieselbe wie jene, welche als „Sohn“ ausgeht.

III. Was im Bereiche der Geschöpfe höher steht, das hat mehrere im Innern des Wirkenden bleibende Thätigkeiten; wie der Mensch über alle Tiere hinaus Wollen hat und geistiges Erkennen. Gott aber überragt unendlich alle Geschöpfe. Also müssen da unendlich viele innere Thätigkeiten sein, „nach denen etwas ausgeht;“ und somit unendlich viele Personen.

IV. Der unendlichen Güte des Vaters ist es zu danken, daß Er Sich selbst in unendlicher Weise mitteilt als Princip einer göttlichen Person. Aber im heiligen Geiste ist auch unendliche Güte. Also muß der heilige Geist auch eine göttliche Person hervorbringen, die unendlich gut ist; und diese wieder eine bis ins Endlose.

V. Was unter einer gewissen Zahl besteht, ist gemessen; denn die Zahl ist ein Maß. Die göttlichen Personen aber sind unermesslich; wie es im Symbolum heißt: „Unermesslich ist der Vater, unermesslich der Sohn, unermesslich der heilige Geist.“ Die Dreiheit kommt also Gott nicht zu.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joan. I. ult. 7.: „Drei sind, die Zeugnis geben: Der Vater, das Wort und der heilige Geist.“ Denen aber, die fragen: Was für drei, wird, wie Augustin (7. de Trin. cap. 4.) sagt, geantwortet: Drei Personen. Nur drei Personen also sind in Gott.

b) Ich antworte, nur drei Personen können nach dem Gesagten in Gott bestehen.

Denn es ist gezeigt worden, daß mehrere Personen in Gott nichts Anderes sind als die in Gott für sich bestehenden, voneinander verschiedenen Relationen. Der dem wirklichen Sein nach bestehende Unterschied zwischen den göttlichen Relationen existiert aber nur auf Grund des beziehungsweisen Gegensatzes. Also müssen zwei sich gegenüberstehende Relationen auch zwei Personen bedingen. Sind aber einige Relationen nicht sich einander entgegengesetzt, so müssen sie ein und derselben Person angehören.

Die Vaterschaft also und die Sohnschaft, da dies ein beziehungsweise Gegensatz ist, bedingt notwendig zwei Personen. Die für sich bestehende Vaterschaft ist somit eine Person, der Vater; und die für sich bestehende Sohnschaft ist die zweite Person, der Sohn. Die beiden anderen Relationen aber, das *hauchen*, *spiratio*, und das *Gehauchtwerden* oder *Hervorgehen*, *processio*, stehen zu den beiden genannten in keinerlei Gegensatz; wohl aber stehen sie untereinander im Gegensatze. Sie können also beide nicht einer und der nämlichen Person zukommen. So ist also notwendig, daß eine jede von ihnen entweder beiden genannten Personen zukommt oder die eine der einen oder die andere der anderen. Das aber kann nicht sein, daß nämlich die *processio*, das *Hervorgehen* oder *Gehauchtwerden*, dem Vater und dem Sohne zukommt oder einem von beiden. Denn in diesem Falle würde folgen, daß das „Ausgehen“ gemäß der Thätigkeit der Vernunft, also die Zeugung in Gott, nach welcher die Vaterschaft und Sohnschaft festgehalten wird, hervorginge von dem „Ausgehen der Liebe“, nach welchem „hauchen“ und „Gehauchtwerden“, *spiratio et processio*, sich vollzieht, wenn nämlich die „zeugende“ Person und die „gezeugte“ ausgingen von der „hauchenden“. Das ist aber bereits Kap. 27, Art. 3 und 4 zurückgewiesen worden.

Daher kommt wohl dem Vater und dem Sohne das „hauchen“ zu, die *spiratio*, insofern da kein Gegenatz verbunden ist weder mit der Vaterschaft noch mit der Sohnschaft; und folgerichtig gehört das „Gehauchtwerden“ oder das *Hervorgehen*, die *processio*, einer eigenen Person an, dem heiligen Geiste, der gemäß der Thätigkeit der Liebe „ausgeht“ (l. c.). Somit sind also nur drei Personen in Gott: Vater, Sohn und heiliger Geist.

c) I. Es bestehen wohl vier Relationen in Gott; eine aber, das „hauchen“ steht in keinem Gegensatze zur Person des Vaters und des Sohnes, sondern kommt beiden zu. Deshalb wird die *spiratio* keine „Eigenschaft“, *proprietas*, genannt, weil sie nicht einer Person zum Unterschiede von den anderen eigen ist; und sie ist auch nicht eine persönliche Relation, weil sie nicht den Grund für Aufstellung einer Person abgibt. Diese drei Relationen aber: Vaterschaft, Sohnschaft, *Hervorgehen* oder *Gehauchtwerden*, werden „persönliche Eigenheiten“ genannt, gleichsam als den Grund für eine Person herstellend. Denn „Vaterschaft“ ist die Person des Vaters; „Sohnschaft“ die Person des Sohnes; „*Hervorgehen* oder *Gehauchtwerden*“ die Person des heiligen Geistes.

II. Was nach Weise der Vernunft „ausgeht“, das Wort nämlich, das „geht aus“ auf Grund der Ähnlichkeit; wie jenes, was ausgeht nach Weise der Natur. Deshalb ist oben l. c. gesagt worden, daß das „Ausgehen“ des göttlichen Wortes die Zeugung selber ist nach Art der Natur. „Liebe“ aber „geht“, insofern sie Liebe ist, nicht „aus“ als Ähnlichkeit dessen, von dem sie ausgeht, wenn auch in Gott die Liebe mit der Vernunft dem wirklichen Sein nach zusammensfällt. Somit wird das „*Hervorgehen*“ der Liebe nicht Zeugung genannt in Gott.

III. Der Mensch hat mehr innerliche Thätigkeiten wie das Tier; weil seine Vollendung kraft der Zusammensetzung sich vollzieht. Schon in den Engeln, welche sich größerer Einfachheit und höherer Vollendung erfreuen wie der Mensch, sind weniger innerliche Thätigkeiten; denn Einbilden, Fühlen, Hören *z.* existiert in ihnen nicht. Gott aber ist dem Wesen nach nur eine Thätigkeit, sein eigenes Wesen. Wie trotzdem zwei Arten von „Ausgehen“ in seinem Wesen sind, ist Kap. 27, Art. 1 und 4 gesagt worden.

IV. Dies hätte Geltung, wenn der heilige Geist eine der Zahl nach verschiedene Güte hätte, wie der Vater. Dann müßte der heilige Geist auch hervorbringen durch seine Güte, wie Jhn die Güte des Vaters hervorbrachte. Die Güte des Vaters und des heiligen Geistes ist aber ein und dieselbe. Nur in den Beziehungen der Personen ist ja ein Unterschied in Gott. Die eine Güte kommt also dem heiligen Geiste zu als mitgeteilt; dem Vater als dem Princip der Mittheilung. Der den Relationen eigene Gegensatz aber verbietet schon, daß zusammen mit der Relation des heiligen Geistes, dem Hervorgehen (processio) oder Gehauchtwerden, zugleich die Relation eines Principis bestehe für eine andere göttliche Person; denn Er geht eben selber hervor aus den zwei anderen göttlichen Personen.

V. Die bestimmte Zahl, insoweit sie als einfache und von den Dingen losgelöste betrachtet wird, also nur gemäß der Auffassung der Vernunft, ist gemessen durch die Einheit. Der Zahl aber in den drei göttlichen Personen, soweit also die Zahl als in den Dingen befindlich genommen wird, kommt es nicht zu, gemessen zu werden; denn ganz ein und dieselbe ist die Größe der drei Personen. Ein und dasselbe wird aber nicht durch sich selbst, also durch ein und dasselbe, gemessen.

Dritter Artikel.

Die Dreiheit Gottes und ihr Verhältnis zur Zahl.

a) Es scheint, daß die Zahlen, welche von Gott ausgesagt werden, etwas Positives in Gott bedeuten. Denn:

I. Die göttliche Einheit ist das Wesen Gottes. Jede Zahl aber ist die Wiederholung der Einheit. Jede Zahl somit, welche von Gott gelten soll, bezeichnet das göttliche Wesen. Also entspricht der über Göttliches ausgesagten Zahl etwas Positives in dem Wesen Gottes.

II. Was von Gott und den Kreaturen gilt, das findet sich in hervorragender Weise in Gott. Den Zahlen aber entspricht in den Kreaturen etwas Positives. Also ist dies auch in Gott der Fall.

III. Sollen die Zahlen rüchichtlich Gottes nur etwas von Jhm entfernen, so würde durch die Einheit, welche von Gott ausgesagt wird, die Mehrheit entfernt werden und durch die Mehrheit die Einheit. Das wäre aber ein unzulümmliches Sich-Umdrehen im Kreise.

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (4. de Trin.): „Das Bekenntnis der Mehrheit in Gott hat aufgehoben die Erkenntnis von der Vereinsamung Gottes.“ Und Ambrosius (I. de fide c. 5.): „Wenn wir den einen Gott bekennen, so schließt die Einheit die Mehrheit der Götter aus; stellt aber in Gott nicht einen Umfang auf.“ Daraus geht hervor, daß derartige Zahlenausdrücke von Gott nur einfach etwas entfernen; nichts aber positiv in Gott finden, was ihnen entspräche.

b) Ich antworte, daß der Magister der Sentenzen, Petrus Lombardus, (I. dist. 24.) annahm, alle solche von Göttlichem gebrauchte Zahlen entfernten bloß etwas von Gott, ohne daß sie irgend etwas Positives hineinsetzten. Andere meinen anders.

Es ist hierbei zu erwägen, daß jegliche Mehrheit die Folge irgend einer Trennung oder Geteiltheit bildet. Ein solches Geteiltsein ist aber ein doppeltes: Einmal ein dem Stoffe angemessenes Geteiltsein, was der

Teilung des zusammenhängenden Stoffes entspricht; — und diesem Geteiltsein entspricht die Zahl, welche eine Gattung in der Quantität ist. Eine solche Zahl gilt also nur von stofflichen Dingen, welche Umfang haben. Dann giebt es ein Geteilt- oder ein Unterschiedensein, was der bestimmenden Form angemessen ist, insoweit es sich vollzieht vermittelt einander entgegengesetzter Formen; — und diesem Geteilt- oder Unterschiedensein entspricht die Mehrheit, welche in keiner der Seinsarten eingeschlossen ist, sondern zu jenen auf alles Sein insgesamt sich erstreckenden (transcendenten) Größen gehört, denen gemäß das Sein an sich durch die Einheit oder Mehrheit geteilt wird. Eine solche Mehrheit allein kann sich in den stofflosen Dingen finden.

Manche beachteten nun bloß die Zahlen, welche eine bestimmte Gattung der Quantität bilden; und da sie sahen, daß von Gott keinerlei Quantität gelte, sei es die dem zusammenhängenden Stoffe entsprechende sei es die voneinander durchaus getrennter Dinge, welche gezählt werden, so nahmen sie an, die Zahlen, welche über Gott ausgesagt würden, entfernten von Ihm nur etwas.

Anderer wieder, welche diese selbe Mehrheit berücksichtigten, meinten, daß, wie in Gott Wissen angenommen werde gemäß dem eigentlichen Wesen des Wissens, nicht aber insofern das Wissen in einer Seinsart enthalten ist, nämlich in der des Zustandes oder der Eigenschaft, was ja Gott nicht zukommt; — daß so auch die Zahl in Gott angenommen werde nach dem eigentlichen Wesen der Zahl, nicht aber insofern sie in der Seinsart der Quantität eingeschlossen ist.

Wir nun sagen, daß die Zahlen, welche von Gott gelten sollen, in keiner Weise von jener Art „Zahl“ her abgeleitet werden, welche zur Seinsart der Quantität gehört. Denn in diesem Falle würde die Zahl in derselben Weise und im figürlichen Sinne von Gott gelten wie die Breite, Länge und ähnliches. Die Zahlen, welche rücksichtlich Gottes gebraucht werden, sind vielmehr von jener Art „Zahl“, welche sich auf alles Sein erstreckt und nicht bloß auf eine besondere Seinsart. Die Mehrheit aber, welche in dieser Weise betrachtet wird, verhält sich so zum Vielen; wie die Einheit, welche dasselbe ist wie das entsprechende Sein, zum Sein. Eine solche Einheit nun (cf. Kap. 11, Art. 1) fügt zum Sein nichts hinzu wie die Zeugung des Geteiltseins: denn „eins sein“ heißt da nichts Anderes wie „ungeteilt sein“. Wenn also von einem Menschen gesagt wird, er sei ein einziger, so bezeichnet das nur seine ungeteilte, in sich einige Substanz; und so gilt das Eine dann von allem Sein, soweit es ungeteilt ist, und drückt dieses Sein selber aus ohne Rücksicht auf eine bestimmte Seinsart.

Und in derselben Weise wird die Mehrheit ausgesagt, nicht als Entfernung und Zeugung der Einheit; sondern um zu bezeichnen, daß jedes in dieser Mehrheit begriffene Ding für sich betrachtet ungeteilt ist. Die Zahl aber, welche zur Seinsart der Quantität gehört, setzt ein zum Wesen und Sein des Dinges von außen hinzutretendes Wirkliche voraus; und ähnlich die Einheit, welche das Princip oder der Ausgangspunkt der Zahlen ist. Die Zahlen, welche von Gott gelten sollen, bezeichnen also nur das, wovon sie ausgesagt werden; und fügen nichts als die entsprechende Verneinung (l. c.) hinzu; und rücksichtlich darauf hat Lombardus recht. So also sagen wir: Das Wesen Gottes ist eines; — und bezeichnen damit das ungeteilte Wesen. Und wenn wir sagen: die Person ist eine; — so bezeichnen wir damit die ungeteilte Person. Und sagen wir: der Personen

sind mehrere; — so werden damit jene Personen bezeichnet und das Ungeteiltsein rücksichtlich einer jeden derselben; denn zum Wesen der Mehrheit gehört es, daß sie aus Einheiten hervorgeht.

c) I. Das Eine, was von allem Sein ohne Unterschied gilt, ist umfassender als „Substanz“ und als „Relation“; und ebenso die Mehrheit. Und deshalb kann das Eine und das Mehrere ebensogut in Gott der Bezeichnung der Substanz dienen wie der Relation; insofern eben einer jeden von beiden es zukommt, daß „eins“ oder „mehreres“ von ihr ausgesagt wird. Und doch wird zugleich durch solche Namen, welche zur Substanz oder zu der Relation hinzutreten, insofern der Natur ihrer Bezeichnungskraft ausgedrückt irgend welche Zeugung des Geteiltseins.

II. Die Mehrheit, welcher an sich als einer Mehrheit nämlich etwas Positives in den geschöpflichen Dingen entspricht, ist zur Seinsart der Quantität gehörig; und diese Mehrheit wird nicht von Gott ausgesagt. Dies ist vielmehr die Mehrheit, welche in transcendentaler Weise auf alles Sein sich erstreckt; diese bringt mit sich nur den Ausdruck für das Ungeteiltsein.

III. Das Eine entfernt nicht die Mehrheit, sondern es entfernt das Geteiltsein; und dieses Geteiltsein ist der Auffassung nach früher als das positive Eine oder die positive Mehrheit. Die Mehrheit ihrerseits entfernt nicht die Einheit, sondern entfernt das Geteiltsein von einem jeden der Dinge, welche die Mehrheit bilden.

IV. Die Vereinsamung wird allerdings ausgeschlossen durch die Mehrheit, und durch die Einheit wird die Mehrheit der Götter ausgeschlossen; aber damit ist nicht gesagt, daß mit diesen Namen nur dies bezeichnet sei. Durch das Weiße wird z. B. auch das Schwarze ausgeschlossen; aber daraus folgt nicht, daß das Weiße nur im Ausschlusse des Schwarzen bestehe. Jene Stellen also beweisen nicht genügend, was man daraus beweisen will.

Vierter Artikel.

Der Name „Person“, insofern er den drei Personen gemeinsam ist.

a) Der Name „Person“ scheint den drei Personen nicht gemeinsam zu sein. Denn:

I. Nur das Wesen ist den drei Personen gemeinsam. Dieser Name „Person“ aber bezeichnet das Wesen nur nebenbei und bedingungsweise.

II. Das Gemeinsame steht gegenüber dem Unmittelbaren. Zum Charakter der Person gehört aber die Unmittelbarkeit.

III. Ist dieser Name gemeinsam, so ist er es entweder mit Rücksicht auf das wirkliche Sein oder nach der Auffassung der Vernunft. Nicht das erste; denn in diesem Falle wären die drei Personen nur eine Person, da nur ein wirkliches Sein existiert. Nicht das zweite; denn so wäre die Person etwas Allgemeines; wie z. B. der Begriff „Mensch“ etwas Allgemeines, auf vieles Einzelne Anwendbares bezeichnet. In Gott aber ist nichts Allgemeines und nichts Besonderes; weder „Art“ noch Gattung wie aus Kap. 3, Art. 5 hervorgeht. Also ist dieser Name „Person“ nicht allen drei Personen gemeinsam.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. 4.): „Wenn gefragt wird: Was sind das für Drei? — so ist die Antwort: Drei Personen;“ weil diese Bezeichnung den Dreien gemeinsam ist.

b) Ich antworte, daß offenbar der Name „Person“ den drei Personen gemeinsam ist. Denn wenn wir sagen „drei Menschen“, so meinen wir jedenfalls, der Ausdruck „Mensch“ sei den Dreien gemeinsam. Nur ist diese Gemeinsamkeit mit Rücksicht auf die göttlichen Personen nicht der gleichen Art, wie das Gattungswesen den einzelnen Menschen gemeinsam ist; denn daraus würde folgen, daß eine nur sei die Person der drei, wie das Wesen „Mensch“ nur das eine ist.

Nun meinen einige, die Gemeinsamkeit, welche der Name „Person“ ausdrückt, bestehe allein in der gemeinschaftlichen Zeugnung der Mitteilbarkeit; und deshalb werde in der Definition der Person „unmittelbar“ gesetzt. Andere meinten, die Gemeinsamkeit sei nur der Ausdruck der Auffassung des Gedankens und deshalb werde in der Definition „einzeln“ gesetzt; was ja an und für sich nur ein reines Erzeugnis der Vernunft sei, so wie Gattung und „Art“; wie wenn wir sagen wollen, die Gattung sei gemeinsam dem Pferde und dem Esel. Beide Annahmen aber werden dadurch schon ausgeschlossen, daß der Name „Person“ weder der Name für eine Zeugnung oder Verneinung ist noch der Name für ein Gedankending; sondern eine wirkliche Sache bezeichnet.

Und deshalb muß man sagen, daß auch in der menschlichen Redeweise und rüchsiglich der Menschen der Name „Person“ gemeinsam ist gemäß der Gemeinsamkeit, welche aus der Auffassung der Vernunft entspringt; nicht zwar wie die „Art“ oder die Gattung, sondern wie ein „unbestimmtes Einzelbeing“. Das erklären wir dahin. Die Namen der „Arten“ und der Gattungen, wie „Mensch“, „sinnbegabtes Wesen“, sind beigelegt, um die in den Dingen selbst befindliche gemeinsame Natur zu bezeichnen; nicht aber um die reinen Erzeugnisse der Vernunft auszubrüden, insoweit nämlich die Vernunft dieses Gemeinsame als thatsächliches Ganze, also als „Art“ — oder Gattungsbegriff in sich zusammenfaßt. Ein unbestimmtes Einzelbeing aber, wie z. B. ein gewisser Mensch oder mancher Mensch, bezeichnet die gemeinsame Natur zugleich bereits mit einer gewissen Existenzweise, wie sie den besonderen Dingen zukommt; so nämlich, daß es ein Für-sich-Bestehen habe und getrennt sei von anderen, was in der Bezeichnung der gemeinsamen Natur an sich, wie z. B. „Mensch“ nicht ausgedrückt ist. Und im bestimmten Einzelbeinge, da wird das mit aller Bestimmtheit vom anderen Unterscheidende mitbezeichnet, wie im Namen Sokrates dieses Fleisch und diese Seele.

Das aber ist hier der Unterschied, daß „mancher Mensch“ die Natur oder das Einzelwesen bezeichnet von seiten der Natur zugleich mit einer Existenzweise, welche den besonderen Dingen zukommt; dieser Name „Person“ aber ist nicht beigelegt, um das Einzelwesen zu bezeichnen von seiten der Natur her, sondern von seiten der für sich bestehenden Sache in einer solchen Natur. Das aber ist der Vernunft nach gemeinsam allen göttlichen Personen, daß eine jede für sich besteht in der göttlichen Natur, unterschieden von der anderen. Und dieses Gemeinsame drückt der Name „Person“ aus.

c) I. Der erste Einwurf geht von der Gemeinsamkeit des wirklichen Seins und Wesens aus; geht uns also nichts an.

II. Die Person ist wohl unmittelbar; aber die Art und Weise unmittelbar zu sein, kann mehreren gemeinsam sein.

III. Allerdings gehört das Gemeinsame in der Bezeichnung der Person der Vernunft an; und nicht dem Wirklichsein. Daraus folgt aber nicht, daß in Gott etwas Allgemeines sei und etwas Besonderes; oder „Art“ und Gat-

tung: 1. weil auch rücksichtlich der Menschen die Gemeinsamkeit, welche der Name „Person“ ausdrückt, nicht die Gemeinsamkeit ist, welche durch „Art“ und Gattung bezeichnet wird; — 2. weil die göttlichen Personen das eine göttliche wirkliche Sein haben; Gattung aber und „Art“ und jegliches allgemeine wird von Dingen ausgesagt, die im Sein verschieden sind.

Einunddreißigtes Kapitel.

Einheit und Mehrheit in Gott.

Überleitung.

„Denn die Waffen in unserem Kriegsdienste sind nicht dem Fleische angehörig; Gott vielmehr gehört die Macht, zu zerstören die Befestigungen, zu verwirren die Ratschlüsse und alles zu vernichten was, so hoch es auch sein mag, sich erhebt gegen die Weisenschaft Gottes; gefangen zu nehmen jeglichen Verstand, daß er Christo gehorche.“ (2. Kor. 10.)

Wie wäre es doch so leicht für den Menschen, seinen Frieden und seine Ruhe hier auf Erden schon zu finden! Er hat nur anzuerkennen, wie Gott souveräner Herr ist und für das, was er nicht augenblicklich als für ihn geeignet ansieht, sich auf Ihn, seinen barmherzigen Schöpfer, zu verlassen. Der Kranke klagt das Licht an, daß es seinen Augen wehe thut; während doch nur seine leidenden Augen an dem Schmerze schuld sind. So klagt der Mensch so oft das „Mysterium“ dafür an, daß er nicht weiter zu erkennen vermag; während er doch nur seine Schwäche anzulagen hätte. Er soll nur die krankhafte Einbildung aufgeben, als ob von ihm aus irgend etwas Erkennbares sich dem Allerkennenden und Allerkennbaren vorstelle, daß von ihm aus ein guter oder ein schlechter Entschluß Gott gegenüber wirksam oder bestimmend sei; — es werden dann zahlreiche Schwierigkeiten und Zweifel fallen, für welche er nun das „Geheimnis“ verantwortlich machen möchte. Das „Geheimnis“ an sich verursacht nie Leid, macht nie Dunkel, hält nie auf. Es öffnet weit die Thore des Verstandes, führt zur Freiheit den Willen, zum hellstrahlenden Lichte die Vernunft. Gut ist das Licht der Sonne; aber die Augen des Kranken können es nicht tragen. Gut ist das Licht des Geheimnisses; aber die Vernunft des Menschen ist gefangen im falschen Begriffe von persönlicher Ehre und Freiheit, und deshalb schmerzt im selben Grade das Licht des Geheimnisses.

Daß das heilige Geheimnis, wie der Apostel dies will, dazu beitrage, diese falschen Begriffe zu zerstören, zu vernichten die Höhe, die sich aufrichten will gegen Gott; — wie würde dann das Licht den Geist erfüllen; die Klagen über die Beengung, die Beschränkung, sagen wir über die Feindschaft des übernatürlichen Geheimnisses bald schwinden!

„Die Ehre der beschränkten Person!“ Siehe da, was aufbaut die „Be-

festigungen gegen die Wissenschaft Gottes“ und was die Quelle ist für die Rathschlüsse, welche nicht die Gottes sind.

Was befolgst du nicht, o Mensch, das höchste Beispiel, das dir gegeben wird! „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist;“ so weist der Herr selber auf dieses Beispiel hin. Die göttlichen Personen sind die höchsten, würdevollsten, in aller Freiheit thronenden. Und folgen sie nicht in allem der Weisheit, wie sie in der göttlichen Natur niedergelegt ist? Haben sie eine andere Kraft als die der göttlichen Natur? Wie? Du meinst, nicht frei zu sein, wenn der ersübewirkende Grund deines freien Handelns nicht du selbst bist. Und der „Sohn“ ist frei, der seine ganze Freiheit mit Naturnotwendigkeit vom Vater hat? Der „Vater“ ist frei, der die ganze eine göttliche Natur mit Naturnotwendigkeit dem „Sohne“ giebt. Der heilige Geist ist frei und Quelle der Freiheit, der seine freie Natur ganz und gar der thatfächlichen Wirksamkeit nach — denn in Gott ist kein Vermögen — vom „Vater“ und vom „Sohne“ erhält?

Und das Nichts soll deshalb nicht frei sein können, weil es den wirkenden Grund für den freien Akt in Gott sehen muß!

„Der Sohn macht nichts, als was Er den Vater machen sieht;“ so sagt dieser Sohn selber. Und doch ist Er „unter den Toten frei!“ Im Anfange des Buches ist von Ihm geschrieben, daß Er den Willen des Vaters thue.“ Und doch kann Er „seine Seele einsetzen als Preis und Er kann sie auch nicht einsetzen. Er kann sie hingeben und wieder an Sich nehmen!“

„Freie Persönlichkeit!“ Wie treffend sagte oben Thomas. „Der Mensch wird nicht nur getrieben, sondern er treibt sich auch selber an.“ In wie vielen Dingen ist denn der Mensch sein Herr? Er wird getrieben. Das Talent treibt ihn, ohne daß er es sich gegeben. Der Hunger treibt ihn, ohne daß er der Grund davon ist, einen Leib zu haben. Die Lust zu leben treibt ihn, ohne daß er dagegen etwas thun könnte. Aber solche Schranken der Freiheit im Menschen werden gerne anerkannt; das kommt von der Natur. Nur wenn es sich um Gott handelt; der soll beileibe im Innern des Herzens nicht wirken können. Die Natur kann ruhig das Verlangen nach Glück geben. Sie kann ruhig die Liebe zur Wahrheit verleihen. Die Natur kann ruhig die Anhänglichkeit an das Sein mittheilen. Sie kann arbeiten im Innern der Seele. Aber Gott darf dies nicht; das würde die Ehre der freien Persönlichkeit einschränken.

Was ist denn Gott seinem Wesen nach eigen? Gerade das Einzelne zu wirken; dem Einzelnen wirkliches Sein zu geben, dem dann, wenn es auch selber vorübergeht, immer doch die allgemeinen Vermögen zu Diensten sein müssen, welche den empfangenen Eindruck bewahren. Was ist der Grund, der positiv einwirkende Grund dafür, daß der Sonnenstrahl im einzelnen Wassertropfen sich spiegelt und sonach lechter leuchtet? Das ist das einwirkende Licht der Sonne. Aber daß es nun der Tropfen ist, nun jener; daß kein Tropfen stehen bleibt, sondern von sich aus bekennet, er könne nicht standhalten; davon ist die Unvollkommenheit des Tropfens schuld, welcher von seinem feststehenden Wesen aus nicht Wirklichkeit und noch weniger alle Wirklichkeit verlangt.

Daß der freie Akt des Menschen ein positiver ist und auf ein positives einzelnes Ziel gerichtet und daß dieses einzelne Ziel mit dem Endziele in innigstem Zusammenhange steht; davon ist Gott, das Einwirken des Dreieinigen, die wirkende Ursache. Da oben ist es geschrieben, welches im einzelnen unser Endziel ist; und nur da oben kann es geschrieben sein. Denn

die drei göttlichen Personen wirken und bestimmen nur durch die eine, allgewaltige allumfassende, allerfüllende Natur Gottes.

Aber daß der eine Akt so ist, daß er nicht die Vollenbung des anderen hat; daß der eine nicht mehr ist, während der andere noch nicht ist; — davon ist das Geschöpf die einzige Ursache.

Du wählst für dein Almosen diese Zeit so, daß diese Zeit keine andere ist; so, daß diese Person keine andere ist, dieser Ort kein anderer; — davon bist du die freie Ursache. Die Kraft aber, vermöge deren du den verdienstvollen Willen hast, unter den einzelnen Umständen etwelche Almosen zu geben, dieselben hier und jetzt zu geben; — jene Kraft, die darin deinen Willen bestimmt, deine Vernunft erleuchtet, deine Hand führt; die ist der unmittelbaren Einwirkung des Dreieinigen geschuldet. „Empfangen;“ das ist die Devise der geschöpflichen Freiheit; und soweit sie empfängt, ist sie Freiheit. Der Sohn ist wesentlich und unumschränkt, weil Er all die göttliche thatsächliche Natur empfangen hat. Wir sind soweit frei im thatsächlichen Wirken, als wir den einwirkenden Einfluß Gottes aufnehmen, insoweit wir also ähnlich sind dem Sohne und durch Ihn dem Dreieinigen. Durch seine Kraft allein gehört uns das Vermögen, frei zu wirken. Durch seine Kraft wählen wir selber in der Weise, wie es unserer aus dem Nichts stammenden Natur angemessen ist, nämlich so, daß wir hier und jetzt wirken; nicht aber dort und zu anderer Zeit. In jeder unserer Handlungen kommt es von uns her, daß sie nicht vielmehr da sind als dort.

Du rächest dich durch deine Worte! Daß du dabei dein Recht suchest, ist gut, daß du dafür den Willen und die Absicht hast, ist gut; das kommt von Gott. Aber daß du nicht die Zeit, nicht den Ort, nicht die Verhältnisse im einzelnen abwartest, die dem Gesetze Gottes entsprechen; das kommt rein von deinem Nichts; Gott erlaubt hier nur, daß du von seinem Einwirken abfällst. Er überläßt dich deinem Nichts.

Folge dem Beispiele der heiligen drei göttlichen Personen. Lies auch du in deiner Vernunft die reine Richtschnur deines Handelns; wie die heiligen drei göttlichen Personen der Allweisheit des göttlichen Wesens folgen. Sie sind eins mit diesem Wesen. Werde du auch kraft der Vernunft eins mit den Wesen der Geschöpfe, die zu Gott dir den Weg zeigen; werde eins mit deiner inneren Richtschnur; werde eins mit den Spuren der göttlichen Weisheit, wie sie dir von allen Seiten entgegenleuchten — und du wirst „vollkommen werden, wie dein Vater im Himmel vollkommen ist“.

„Die Ehre der freien Persönlichkeit!“ Was ist denn dies, die geschöpfliche Person? Scharf genug hat es der Engel der Schule eingepägt. „Princip“ ist sie für Einzelsein; nicht wirkliches Einzelsein. „Vermögen“ ist sie. „Die geschöpfliche Person wird so genannt als in aller vernünftigen Natur gemeinhin das Vermögen für das Einzelsein.“ Sie ist Vermögen in dem Sinne, daß alle Einflüsse von außen her durch dieses Vermögen hat gerade gehören, zu deinem Wohle ausschlagen können. Deine Person hat an sich gar keine Ehre! Ehre hat sie erst, wenn sie erreicht wird von dem Einwirken der ersten Ursache und so verbunden wird mit jenen Personen, denen von sich aus alle Ehre und Würde gebührt. „Nicht gleicher Art,“ hatte oben Thomas gesagt, „wird Person ausgesagt von Geschöpfe wie von Gott; sondern in einem gewissen Verhältnisse, wie dies überhaupt von den Namen gilt, die von Gott gelten und von der Kreatur.“

„Sein“ wird ausgesagt von Gott und von der Kreatur. In welchem Verhältnisse? Daß Gott thatsächliches, rein wirkendes Sein dem Wesen nach

ist und die Kreatur nur Möglichkeit und allein mit Bezug auf Gott wirkliches Sein.

Ebenso geschieht es hier. Möglichkeit, nächste Möglichkeit im Dinge, ein einzelnes zu sein (principium der Einzelheiten dieses Menschen z. B., sagte oben Thomas), ist die geschöpfliche Person. Wirklichkeit, reine für sich bestehende einzelste Wirklichkeit ist die göttliche Person. Die Ehre deiner Person hältst du aufrecht, wenn dieselbe unter dem Einwirken der göttlichen Person thatsächlich selbständig und somit dieser ähnlich, Quelle deines Wohles wird. Daraus quillt dann freies selbständiges Wirken. Ist gebeugt unter die Geschöpfe deine Person, gehorcht sie den Leidenschaften; so ist Schande ihr Anteil. Sie kann wohl auch in diesem Falle noch die einzelnen Einflüsse von außen her zu deinem Wohle wenden, insofern sie ihrer Natur nach fähig ist, das bethätigende Einwirken Gottes aufzunehmen und vermittelt desselben über die Kreatur zu herrschen; im thatsächlichen Sein aber fällt sie ab von diesem ihrem eigenen Wohle.

Das Wirkliche, Einzelne, das „fait accompli“, hat immer seinen Einfluß auf den Menschen. Denn es trägt immer irgendwie den Abel der reinen erstwirkenden Ursache, der reinen Wirklichkeit an der Stirne. Es ist immer ein Zeichen und Zeugnis der Freiheit, die an und für sich nichts Anderes ist als Thatsächlichkeit. Wirkt Gott positiv und unmittelbar dieses Wirkliche; dann ist es angemessen den Vermögen und Wesenheiten der Natur, der Gerechtigkeit und den Gesetzen Gottes. Läßt es Gott bloß zu in Folge seiner geheimen Ratschlüsse, dann ist es gegen die Natur, gegen die Richtschnur und die Gesetze Gottes, gegen das Wohl des Geschöpfes. In beiden Fällen aber müssen wir anbeten die allwirkende Macht Gottes; freudig zustimmen im ersten, uns beugen im zweiten; immer jedoch darin die Waffe sehen, womit die „Macht Gottes zerstört die Befestigungen, die Ratschlüsse, die Höhen, die sich erheben gegen die göttliche Wissenschaft“, und zwar immer wieder von neuem von dem falschen Begriffe über Freiheit und persönliche Ehre aus.

Erster Artikel.

In Gott ist eine Dreieinigkeit.

a) Dagegen spricht:

I. Jeder Name, der von Gott gelten soll, bezeichnet entweder die Substanz oder die Relation. Der Name „Dreieinigkeit“ aber bezeichnet nicht die Substanz, denn er wird betreffs der Personen gebraucht. Er bezeichnet nicht die Relation, denn er schließt eine Beziehung zum anderen ein; wie z. B. der Name „Vater“. Also ist er auf Gott nicht anwendbar.

II. „Dreieinigkeit“ scheint ein Kollektivwort zu sein; denn es weist auf eine zur Einheit verbundene Mehrheit hin. Ein solcher Name aber ziemt sich nicht für Gott. Denn die Einheit, welche durch ein Kollektivwort ausgedrückt wird, ist die mindeste Einheit. Gott aber kommt die hervorragendste Einheit zu.

III. Alles Dreieinige ist dreifach. Die Dreifachheit aber ist eine Gattung der Ungleichheit; kann also von Gott nicht gelten.

IV. Was in Gott ist, das ist in der Einheit der göttlichen Substanz, weil Gott seine eigene Substanz ist. Besteht also eine Dreieinigkeit in Gott,

so wird sie in der Einheit des Wesens sein und so wären in Gott drei substantiale oder drei Wesenseinheiten, was häretisch ist.

V. In allen Aussagen über Gott wird das Konkrete, dem wirklichen Sein Entsprechende, ausgesagt vom Abstrakten, von dem nur in der Vernunft Bestehenden und von der Wirklichkeit Losgelösten; wie: die Gottheit ist Gott, die Vaterschaft ist Vater. Die Dreieinigkeit kann aber nicht als „dreieinig“ bezeichnet werden; sonst wären es neun. Also der Name „Dreieinigkeit“ paßt nicht für Gott.

Auf der anderen Seite heißt es im Symbolum Athanasianum: „Die Einheit ist in der Dreieinigkeit, die Dreieinigkeit in der Einheit zu ehren.“

b) Ich antworte, daß der Name Dreieinigkeit in Gott die bestimmte Zahl der Personen bezeichnet. Da also eine Mehrheit von Personen in Gott geglaubt wird, so darf man sich auch des Namens Dreieinigkeit bedienen. Denn woraus der Ausdruck „Mehrheit“ in unbestimmter Weise hinweist, das thut dar der Ausdruck „Dreieinigkeit“ in bestimmter Weise.

c) I. Wird die Ableitung des Namens berücksichtigt, so scheint der Name Dreieinigkeit das eine Wesen der drei Personen zu bezeichnen, gleichsam als Einheit von dreien. Betrachtet man jedoch, wozu dieser Name eigens gebraucht wird und was er ausdrücken soll, so bezeichnet er vielmehr die Zahl der Personen ein und desselben Wesens. Und deshalb können wir nicht sagen, daß der Vater Dreieinigkeit ist, weil Er nicht die drei Personen ist. Der Name bezeichnet aber nicht die Relationen selber, sondern mehr die Zahl der Personen, die zu einander Wechselbeziehungen haben. Und daher kommt es, daß die Dreieinigkeit dem Ausdruck des Namens zufolge nicht auf anderes Beziehung hat.

II. Ein Kollektivwort schließt zweierlei ein: 1. Eine Mehrheit der für sich bestehenden Dinge; 2. eine Einheit im Verhältnisse des einen zum anderen. Ein Volk z. B. ist eine Menschenmenge, in welcher eine gewisse Ordnung die einen mit den anderen verbindet. Rücksichtlich des ersten Moments also stimmt der Name „Dreieinigkeit“ mit den anderen Kollektivnamen überein. Rücksichtlich des zweiten aber ist er von allen anderen verschieden. Denn in der göttlichen Dreieinigkeit ist nicht nur eine irgend welche Einheit der Ordnung und des Verhältnisses, sondern ein einiges Wesen.

III. „Dreieinigkeit“ wird im absoluten Sinne ausgesagt; denn es wird damit die Dreizahl der Personen und keinerlei Beziehung zu Anderem ausgedrückt. „Dreifachheit“ aber bezeichnet die Beziehung des einen zum anderen nach einer gewissen Ungleichheit; denn sie ist eine Gattung des ungleichen Verhältnisses. (Boetius, Arithmetica, lib. I. c. 24.)

IV. In der göttlichen Dreieinigkeit wird ausgesagt sowohl die Zahl als auch die gezählten Personen. Wenn wir also sagen: „Die Dreiheit in der Einheit,“ so setzen wir nicht die Zahl für die Einheit des Wesens, als ob dreimal das Eine oder die Einheit wäre. Wir geben vielmehr die gezählten Personen damit an in der Einheit des Wesens; wie von den Einzelwesen irgend einer Gattung ausgesagt wird, sie seien inbegriffen in der einen entsprechenden Natur. Umgekehrt sagen wir: „Die Einheit in der Dreiheit,“ wie die eine Natur bezeichnet wird als in den verschiedenen Einzeldingen befindlich.

V. Sagen wir: „Die Dreieinigkeit ist dreieinig,“ so wird damit die Vervielfältigung der Zahl mit sich selber ausgedrückt; das würde also heißen, der für sich bestehenden Dreieinigkeiten seien drei; denn das „Dreieinig“ schließt

ein den Unterschied im Für-sich-befiehn jenes Subjekts, wovon es ausgesagt wird. Wird aber gesagt: „Gott ist dreieinig,“ so heißt dies, es gäbe drei Für-sich-befiehende in der Gottheit.

Zweiter Artikel.

Der Sohn ist ein anderer wie der Vater.

a) Dagegen spricht:

I. „Ein Anderer“ drückt Verschiedenheit der Substanz aus. Danach wäre also der Vater verschieden vom Sohne; was Augustin (7. de Trin. ult.) leugnet mit den Worten: „Wenn wir sagen drei Personen, müssen wir an keine Verschiedenheit denken.“

II. Wer „ein Anderer“ ist in Beziehung zu jemandem, unterscheidet sich von diesem und dieser von ihm. Das ist aber rücksichtlich der Gottheit gegen Ambrosius (I. de fide ad Gratia. c. 2.), der da sagt: „Der Vater und der Sohn ist kraft der Gottheit eins; es besteht da weder eine Verschiedenheit in der Substanz noch irgend eine andere.“

III. Was „ein Anderes“ ist für jemand; das ist diesem fremd. Danach wäre also der Sohn in Gott dem Vater fremd und umgekehrt; was Hilarius (7. de Trin.) zurückweist: „In den göttlichen Personen ist nichts verschieden, nichts fremd, nichts trennbar.“

IV. „Ein Anderer“ und „etwas Anderes“ bezeichnen ganz dasselbe. Ist also der Sohn rücksichtlich des Vaters ein „Anderer“, so ist Er auch „etwas Anderes“.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Fulgentius, de fide ad Petrum, c. 1.): „Eines ist das Wesen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Denn nicht ein Anderes ist der Vater, nicht ein Anderes der Sohn, nicht ein Anderes der heilige Geist; obgleich der Person nach der Vater ein Anderer ist, ein Anderer der Sohn, und ein Anderer der heilige Geist.“

b) Ich antworte: Aus mißverständlichen und wirren Worten entstehen die Rehercien, wie Hieronymus sagt (bei 4. Sent. dist. 13. in fino). Deshalb muß man auf die heilige Dreieinigkeit Ausdrücke nur mit Vorsicht und Bescheidenheit anwenden. So sagt auch Augustin (I. de Trin. 3.): „Nirgends ist mit dem Irrtum mehr Gefahr verbunden, nirgends wird mit mehr Mühe nachgeforscht, nirgends etwas mit mehr Vortheil gefunden.“

Zwei Irrtümer müssen aber bei der Behandlung der heiligen Dreieinigkeit vermieden werden: Der des Arius, welcher eine Dreiheit göttlicher Substanzen annahm; und der des Sabellius, der mit der Einheit der Substanz auch die Einheit der Person behauptete.

Damit aber der Irrtum des Arius vermieden werde, darf man von Gott keine Aussage machen, welche Verschiedenheit in der Sache und ein Anderssein in sich schloße; sonst wäre die Einheit des Wesens geleugnet. Solcher Namen also dürfen wir uns nach dieser Seite hin bedienen, welche einzig und allein auf Grund des relativen Gegensatzes einen Unterschied ausdrücken. Wo sonach in der heiligen Schrift eine Verschiedenheit oder ein Anderssein der göttlichen Personen ausgedrückt steht, so ist diese Verschiedenheit oder dieses Anderssein zu erklären gemäß des Unterschiedes zwischen den Personen. Damit nun nicht die Einfachheit des göttlichen Wesens

hinweggenommen werde, müssen Namen vermieden werden, welche Trennung und Teilung des Ganzen in seine Teile bezeichnet. Damit nicht die Gleichheit hinweggenommen werde, müssen Namen vermieden werden, welche Ungleichheit bedeuten. Damit die Ähnlichkeit nicht hinweggenommen werde, müssen Namen sortgelassen werden, welche „Fremdes“ und „Geschiedenes“ ausdrücken. Denn so sagt Ambrosius (l. de fide c. 2.): „Im Vater und im Sohne ist keine in sich geschiedene (oder aus irgend welchen Teilen und Eigenschaften bestehende), sondern die einige Gottheit.“ Und Hilarius (l. c.): „Im Göttlichen ist nichts, was getrennt werden kann.“

Sodann muß der Irrtum des Sabellius vermieden werden. Und deshalb darf von Gott keine Einzelheit ausgesagt werden, welche die Mitteilbarkeit des göttlichen Wesens aufhobe. Darum sagt Hilarius (7. de Trin.): „Den Vater und den Sohn als einen einzelnen (singularem) Gott bekennen, ist gottlos.“ Auch den Namen „einzig“ müssen wir vermeiden, damit wir nicht die Zahl der Personen damit verleugnen. Demgemäß sagt Hilarius (l. c.): „Von Gott wird ausgeschlossen die Einzelheit und die Auffassung des Einzigseins.“ Wir sagen jedoch „den einzigen Sohn“, weil nicht mehrere Söhne in Gott sind. Nicht aber sprechen wir zulömmlicherweise von einem „einzigen“ Gott, weil die Gottheit mehreren gemeinsam ist; deshalb sagen wir besser ein „einiger“ Gott. Wir vermeiden auch den Namen „verbunden“, „zusammengeschlossen“ u. dgl., damit nicht die einige Natur als Grund der Einheit in den Personen aufgehoben werde. Sonach sagt Ambrosius (l. c.): „Nicht zusammen verbunden ist, was „Einer“ ist; und nicht vielfach kann das sein, was ohne Verschiedenheit in sich ist.“ Wir vermeiden endlich auch den Ausdruck „einsam“, damit nicht die Gesellschaft der drei Personen entfernt werde. Denn so sagt Hilarius (4. de Trin.): „Weder als einen einsamen noch als einen in Sich verschiedenen muß man Gott preisen.“

Dieser Ausdruck aber „ein Anderer“ im Masculinum deutet nur auf die Verschiedenheit der „Für-sich-bestehenden“ oder der Personen hin. Deshalb können wir zulömmlicherweise sagen: Der Sohn ist ein anderer wie der Vater.

I. „Ein anderer“ besagt bloß den Unterschied in der Person. „Verschiedenheit“ aber deutet auf den Unterschied in der Substanz oder dem Wesen hin. Deshalb können wir im eigentlichen Sinne nicht sagen: Der Sohn ist verschieden vom Vater; wohl aber: der Sohn ist ein Anderer wie der Vater.

II. Die „Differenz“ oder die Unterscheidung schließt ein den Unterschied in der Wesensform, wie den Menschen vom Tiere der Unterschied oder die „Differenz“ des Vernünftigen trennt. In Gott aber besteht nur eine Wesensform. Also kann von „Differenz“ oder Unterscheidung in diesem Sinne nicht die Rede sein. Damascenus (3. de orth. fide) jedoch gebraucht dieses Wort, um die relative Eigenheit auszudrücken, wie Vaterschaft, Sohnschaft. „Differenz“ heißt also da ebensoviel wie „Nicht-der-Anderesein“, *distinctio*.

III. Fremd oder anderweitig ist, was außen steht und dem betreffenden Dinge unähnlich ist. Das aber wird nicht besagt durch den Ausdruck: ein Anderer. Der Sohn ist also nicht ein „anderweitiger“, fremder, ein *alienus*; sondern ein anderer wie der Vater.

IV. Das sächliche Geschlecht bezeichnet mehr das Unbestimmte, Gemeinsame; das männliche und weibliche aber das bestimmte und von anderem unterscheidene Sein. Deshalb wird durch das sächliche Geschlecht ganz gut das

gemeinsame Wesen bezeichnet; durch die beiden anderen Geschlechter aber das in bestimmtester Weise kraft der gemeinsamen Natur Für-sich-bestehende. So wird also auf die Frage: Wer ist dies? geantwortet: Sokrates; d. h. der Name des Für-sich-bestehenden. Und auf die Frage: Was ist es? wird mit der Angabe des gemeinsamen Wesens geantwortet, z. B. „Mensch“. Deshalb nun, weil in Gott mehrere Für-sich-bestehende vorhanden sind, sagen wir: Der Vater ist ein Anderer wie der Sohn. Und weil nur ein einziges Wesen da ist, wird dieses genannt: Eines; und nicht Einer.

Dritter Artikel.

Das Verhältnis des göttlichen Wesens zum Ausdruck: allein.

a) Es scheint, daß der Ausdruck „allein“ den Bezeichnungen, die vom göttlichen Wesen gelten, nicht hinzugefügt werden darf. Denn:

I. Aristoteles sagt (2 Ethic. cap. 3.): „Allein ist, wer nicht mit einem anderen ist.“ Gott aber ist mit den Engeln und Heiligen. Wir können also nicht sagen „den alleinseienden Gott“.

II. Was auch immer zu den Bezeichnungen hinzugefügt wird, die dem Wesen Gottes gelten, kann auch an und für sich von jeder göttlichen Person und von allen zusammen ausgesagt werden. Wir können z. B. sagen, der Vater ist allweiser Gott, die Dreieinigkeit ist allweiser Gott; weil wir sagen, Gott ist allweise. Augustin (6 de Trin. 9.) aber sagt: „Jene Meinung muß nun erwogen werden, durch welche behauptet wird, der Vater sei nicht der alleinige wahre Gott.“ Also kann nicht gesagt werden: Der alleinige Gott.

III. Der Ausdruck „allein“ wird mit der Bezeichnung des Wesens verbunden entweder mit Rücksicht auf ein Prädikat, welches der Person gilt, oder mit Rücksicht auf ein Prädikat, welches dem Wesen gilt. Nicht das erstere; denn dieser Satz ist falsch: Gott allein ist Vater, da auch ein Mensch Vater sein kann. Nicht das letztere; denn wenn dieser Satz richtig wäre: Gott allein erschafft, so scheint auch dieser richtig zu sein: Der Vater allein erschafft, da, was von Gott ausgesagt wird, auch vom Vater gelten kann. Ein solcher Satz aber wie der letztere ist falsch, da der Sohn ebenfalls Schöpfer ist. Also kann dieser Ausdruck „allein“ bei Gott nicht einer Wesensbezeichnung beigelegt werden.

Auf der anderen Seite sagt der Apostel (1. Tim. 1.): „Dem Könige der Zeiten, dem Unsterblichen, dem Unsichtbaren, Gott allein sei“ u.

b) Ich antworte, dieser Ausdruck „allein“ kann als „kategorematisch“ angesehen werden oder als „synkategorematisch“.

„Kategorematisch“ wird jener Ausdruck genannt, welcher sich ohne weiteres auf irgend ein einzelnes für sich bestehendes Sein richtet und diesem die bezeichnete Sache beilegt; wie z. B. wenn ich „weiß“ vom Menschen aussage und so ohne jede weitere Voraussetzung von einem weissen Menschen rede; es ist also ein Ausdruck, der aus sich heraus rein und bestimmt behauptet. Und so kann das „allein“ mit keiner Bezeichnung verbunden sein, die von Gott ausgesagt wird; denn es würde mit dieser Bezeichnung die Vereinsamung verknüpfen. Es würde also folgen, daß Gott allein, d. i. vereinsamt wäre, was sich gegen das bereits Auseinander-gesetzte richtet.

„Synkategorematisch“ aber wird ein Ausdruck genannt, der da nur ein gewisses Verhältnis zwischen Prädikat und Subjekt einschließt und nur so, vorausgesetzt ein solches Verhältnis, etwas bezeichnet, aus sich heraus aber auf nichts geht, was im einzelnen bestimmt wäre. Dazu gehören die Ausdrücke „jeder“, „keiner“ etc. Und so wird auch das Wort „allein“ gebraucht, insofern es jedes andere für sich bestehende Sein von der Gemeinlichkeit mit dem Prädikat ausschließt, also insofern es nur das Prädikat dem Subjekte zuschreibt, ohne damit vom Subjekte selber das „Vereinsamen“ auszusagen. So wird gesagt: Sokrates allein schreibt. Damit wird nicht besagt, daß Sokrates allein sei, sondern gemäß dem Verhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat, daß nämlich er das Schreiben mit keinem gemeinsam habe, wenn auch viele andere bei ihm sind. Und in dieser Weise kann das „allein“ mit einer Wesensbezeichnung Gottes verbunden werden, insofern alles Andere von der Gemeinlichkeit des Prädikats, soweit dies von Gott gilt, ausgeschlossen wird; wie wenn wir sagen: Gott allein ist ewig. Damit wird von Gott nicht das Alleinsein ausgesagt, sondern daß kein anderes Wesen die göttliche Ewigkeit mit Ihm gemeinsam habe.

c) I. Mögen auch die Engel und Heiligen immer mit Gott sein; dadurch würde nimmermehr ein „Einsamsein“ von Ihm ausgeschlossen werden; Er wäre in diesem Falle allein, einsam. Denn die Einsamkeit wird nicht entfernt durch jene Dinge, welche nicht dieselbe Natur haben. Wenn auch jemand z. B. im Garten inmitten vieler Pflanzen und Tiere sich befände, er würde dennoch „allein“ sein, einsam, wenn kein Mensch bei ihm wäre. Gott also würde in der Gesellschaft von Engeln und Menschen trotzdem „allein“ sein, da dieselben nicht seine Natur haben; wenn es nicht mehrere Personen in der göttlichen Natur gäbe. Noch viel weniger nun schließt die Gesellschaft von Engeln und Menschen für Gott das „Alleinsein“ aus mit Beziehung auf ein gewisses Prädikat.

II. Der Ausdruck „allein“ wird im eigentlichen Sinne nicht auf seiten des Prädikats gesetzt, soweit dieses seinem Wesen nach genommen wird. Denn das „allein“ steht da mit Rücksicht auf das für sich bestehende Subjekt, insofern es ein anderes Subjekt von dem ausschließt, zu dem es hinzugesetzt erscheint. Dieses Adverbium aber „nur“, da es rein ausschließt, kann gesetzt werden auf seiten des Subjekts und auch auf seiten des Prädikats. Wir können z. B. sagen: Nur Sokrates läuft, d. h. kein anderer; und wir können sagen: Sokrates läuft nur, d. h. er thut nichts Anderes. Deshalb kann im eigentlichen Sinne gar nicht gesagt werden: Der Vater ist alleiniger Gott; oder: Die Dreieinigkeit ist alleiniger Gott; außer insofern auf seiten des Prädikates etwa noch etwas mitverstanden wird, wie: Die Dreieinigkeit ist Gott und dieser Gott ist allein Gott. Und in letzterem Sinne kann wahr sein, was gesagt wird: Der Vater ist Gott und dieser Gott ist allein Gott. Letzteres „und dieser Gott ist allein Gott“ würde sich dann nicht auf das Subjekt „Vater“ beziehen, als ob dieser allein Gott wäre, sondern auf das Prädikat „Gott“. Also: Der Vater ist der Gott, welcher allein Gott ist. Augustin aber versteht die Worte: „der Vater sei nicht der alleinige Gott, sondern die Dreieinigkeit sei der alleinige Gott“ als erklärende; wie wenn er spräche: Was da gesagt wird „dem Könige der Zeiten, Gott allein sei die Ehre“; das sei nicht zu verstehen von der Person des Vaters allein, sondern von der ganzen Dreieinigkeit.

III. Auf jede von den beiden Weisen, die der Einwurf berührt, kann dieser Ausdruck „allein“ mit der Wesensbezeichnung verbunden werden.

Denn dieser Satz ist zweideutig: Gott allein ist Vater. Das „Vater“ kann nämlich auf die Person des Vaters sich richten; und so ist der Satz wahr. Denn nicht ein Mensch ist jene Person, sondern Gott allein nur kann die Person des Vaters sein. Oder das „Vater“ richtet sich auf nichts als auf die Relation, einzig auf die Beziehung; und so ist der Satz falsch. Denn die Beziehung, die im Worte „Vater“ ausgesprochen liegt, findet sich noch in anderen, wenn auch nicht gleichartig.

Ähnlich ist auch jener Satz wahr: Gott allein erschafft. Daraus folgt aber nicht, daß allein der Vater erschafft. Denn, wie die Philosophen sagen, macht eine ausschließende Behauptung das Subjekt unverrückbar, so daß von letzterem nicht zu dem hinabgestiegen werden kann, was an Einzelbestehenden, an supposita in selbem Sinnkreise enthalten ist. Der Schluß wäre falsch: Der Mensch allein ist sinnbegabt und vernünftig. Sokrates ist Mensch. Also Sokrates allein ist sinnbegabt und vernünftig.

Vierter Artikel.

Das Verhältnis der göttlichen Personen zum Ausdruck: allein.

a) Es scheint, daß der Ausdruck „allein“ oder ein ähnlicher, der die Gemeinsamkeit ausschließt, mit einer Bezeichnung des Persönlichen in Gott verbunden werden könne, obgleich vom Prädikat das Gemeinsame bezeichnet werde. Denn:

I. Der Herr sagt, zum Vater sprechend (Joh. 17, 3.): „Damit sie Dich erkennen, den alleinigen wahren Gott.“ Also der Vater allein ist wahrer Gott. „Wahrer Gott“ bezeichnet aber das Gemeinsame.

II. Ähnlich heißt es Matth. 11, 27.: „Niemand kennt den Sohn, außer der Vater.“ Also der Vater allein kennt den Sohn. Den Sohn kennen aber ist etwas Gemeinsames.

III. Die ausschließende Redeweise schließt nicht jenes aus, was zum Verständnisse des Subjekts gehört, zu dem es hinzugefügt erscheint. Weber den Teil noch den allgemeinen Gattungsbegriff schließt ein solches Wort aus. Denn wenn ich z. B. sage: Sokrates ist weiß; so folgt daraus nicht: Die Hand des Sokrates ist nicht weiß; oder: Der Mensch ist nicht weiß. Die Hand nämlich sowohl als Teil wie der Mensch als allgemeiner Gattungsbegriff des Sokrates gehören zum Verständnisse dieses letzteren. Zum Verständnisse des Vaters aber gehört der Sohn und umgekehrt. Dadurch also, daß gesagt wird: Der Vater allein ist Gott, wird weder der Sohn noch der heilige Geist ausgeschlossen. Und so scheint eine solche Redeweise richtig zu sein.

IV. Von der Kirche wird gesungen: „Du allein der Höchste, Jesus Christus.“

Auf der anderen Seite hat dieser Satz: „Der Vater allein ist Gott“ zu seiner Erklärung zwei Sätze notwendig; nämlich: „Der Vater ist Gott“ und „Kein Anderer als der Vater ist Gott“. Dieser zweite Erklärungssatz aber ist falsch, denn der Sohn ist ein anderer wie der Vater und ist Gott. Also dies und ähnliches ist falsch: „Der Vater allein ist Gott.“

b) Ich antworte; wenn wir sagen: „Der Vater allein ist Gott,“ so kann dieser Satz in vielfacher Weise aufgefaßt werden. Soll nämlich das

„allein“ ausdrücken, der Vater sei einsam für sich allein, so ist dies falsch im „kategorematischen“ Sinne als einfaches, aus sich heraus bezeichnendes Prädikat von der einzelnen Person des Vaters. Wird das „allein“ im „synkategorematischen“ Sinne als einfacher Zusatz zu „Vater“ in Beziehung auf das Prädikat genommen, so kann das „allein“ nur rein von der Form des Subjekts ausschließen, die Gottheit nämlich dem zuschreiben, mit welchem niemand das Vatersein gemeinsam hat; so daß der Sinn wäre: Der Vater allein, d. h. jener, mit dem zusammen niemand anders, der da allein Vater ist, der ist Gott. Und so ist der Satz wahr. In dieser Weise spricht Augustin (6. de Trin. cap. 6.): „Wir sagen: der Vater allein; nicht weil Er getrennt wäre vom Sohne oder vom heiligen Geiste; sondern wir bezeichnen damit, daß diese mit Ihm das Vatersein nicht gemeinsam haben.“ Dieser Sinn aber folgt nicht aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche; wenn nicht jenes mitverstanden wird: „Jener, der allein Vater genannt wird, ist Gott.“ Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche schließt das „allein“, in dieser Weise gebraucht, es vielmehr aus, daß das Prädikat noch anderen zukomme. Und nach dieser Seite hin also ist der Satz falsch, wenn er einen „Anderen“ ausschließt vom Gottsein; er ist richtig, wenn er etwas „Anderes“ ausschließt vom Gottsein. Denn der Sohn ist ein „Anderer“ wie der Vater; nicht aber etwas „Anderes“; und dasselbe gilt vom heiligen Geiste.

Weil nun der Ausdruck „allein“ eigentlich das Subjekt, den Vater hier, berücksichtigt, so kommt es ihm vielmehr zu, einen „Anderen“ auszuschließen vom Gottsein wie etwas „Anderes“. Und daher sind solche Ausdrucksweisen nicht auszubezwehnen und willkürlich zu gebrauchen, sondern vielmehr gemäß der Wahrheit irgendwie zu erklären, wenn sie sich in den heiligen oder sonstigen maßgebenden Schriften finden.

o) I. Wenn wir sagen: „Dich, den alleinigen wahren Gott,“ so bezieht sich dies auf die ganze Dreieinigkeit. (Augustinus: 6. de Trin. cap. 9.) Oder wenn es von der Person des Vaters verstanden wird, so werden auf Grund des einen gemeinsamen göttlichen Wesens die anderen Personen nicht ausgeschlossen; insofern das „alleinig“ nur „das Andere“ (aliud) ausschließt.

II. Dasselbe gilt als Antwort auf den zweiten Einwurf. Denn wird etwas zum Wesen Gehöriges vom Vater ausgesagt, so gilt dies auf Grund der Einheit des Wesens auch vom Sohne und dem heiligen Geiste. Das „niemand“ in dieser Stelle ist somit nicht gleichbedeutend mit „kein Mensch“, könnte ja doch dann die Person des Vaters nicht ausgenommen werden, so daß es hieße: „Kein Mensch kennt den Sohn, wie der Vater, die erste Person in der Gottheit.“ Das „niemand“ wird vielmehr nach diesem Sprachgebrauche im allgemeinen für jede vernünftige Natur genommen; also, „wie der Vater kraft seiner vernünftigen (göttlichen, den drei Personen gemeinsamen) Natur.“

III. Eine ausschließende Redeweise schließt allerdings nicht jene Dinge aus, welche im Verständnisse des Subjekts, zu dem das ausschließende Wort hinzugesetzt ist, enthalten sind, wie z. B. den Teil oder den allgemeinen Gattungsbegriff. Wohl aber schließt eine solche Redeweise jenes aus, was subjektiv, nämlich dem Für-sich-bestehen oder der Person nach, verschieden ist vom Subjekte. Der Sohn aber unterscheidet sich der Person nach vom Vater; und deshalb ist der Einwurf ungerechtfertigt.

IV. Die Kirche singt im Gloria, „daß der Sohn allein der Höchste sei;“ jedoch „zusammen mit dem heiligen Geiste in der Herrlichkeit Gottes des Vaters“.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Erkenntnis der drei göttlichen Personen.

Überleitung.

„Der da wohnt in unzugänglichem Lichte.“ (I. Timoth. 6, 16.) So drückt treffend der heilige Apostel den Sitz des Geheimnisses aus, welches allen übrigen Geheimnissen zu Grunde liegt. „Er wohnt in unzugänglichem Lichte.“ Wer Besitzer eines Hauses ist, der hat allein das Recht, darin zu wohnen. Er allein gestattet den Eintritt. Ein Fremder hat keinen Schlüssel dafür, um einzutreten. Gott wohnt in unzugänglichem Lichte. Er allein ist der Herr darin. Er allein hat das Recht, da zu sein. Er allein kann den Eintritt dazu gestatten. Er kann aber niemals bewirken, daß ein anderer kraft seiner Natur es als ein Recht beanspruchen könnte, da zu wohnen. Denn dieses Licht ist unzugänglich. Nur wer dieses Licht seiner Natur nach selber ist, der wohnt von Ewigkeit darin, kann nie es verlieren; nie kann es ihm minder werden; nie droht ihm eine Gefahr. Und Licht wird das eigenste Reich Gottes genannt.

Denn das Licht leidet nie. Es wird nie beeinflusst. Immer strahlt es ohne Mühe. Immer behält es seine Natur. Es wirkt rein bestimmend hier im irdischen Stoffe. Alle Kräfte auf Erden hat es dem wirkenden Vermögen nach in sich. Auf seinen Entschluß hin keimen, blühen und bringen Frucht die verschiedenartigsten Pflanzen, eine jede nach ihrer Natur. Überall hin bringt es. Und kann sein Leuchten selbst auch nicht mehr geschaut werden, seine Kraft beherrscht trotzdem das Reich der Metalle, die Zusammensetzung und Trennung der Elemente, die Sinne der Tiere; unter seiner sich immer in aller Ruhe gleichbleibenden und doch die gesamtsten irdischen Naturkräfte in sie alle wesentlich überragender Weise in sich einschließenden, sanften Gewalt regeln sich die Thätigkeiten der stofflichen Kreaturen, verbinden sich die einzelnen Vermögen derselben und vollendet sich die einzig dastehende Harmonie des körperlichen Weltall von den Abgründen der Tiefe an mit allem, was sie in sich enthalten, bis zu den mächtigen Sterngebilden in ungeahnter und unnahbarer Ferne da oben.

Das ist ein Bild jenes Reiches, wo Gott wohnt. Nur daß sein Licht reines, geistiges Sein ist. Was von der rein bestimmenden Natur des Lichtes gilt mit Rücksicht auf die Körperwelt, das gilt von Gott rückfichtlich alles Seins. Er ist reine Bestimmtheit, reine Fülle, nur tatsächliches Sein. Thätigsein ist seine Natur. Und Er selber ist diese Natur. Er selber ist der Zweck dieser seiner Natur. Er selber ist Princip, Wesen, Zweck, alles in einem, alles in der einfachsten reinsten Thatsächlichkeit.

Wo soll eine andere Natur da irgend einen Blick hineinwerfen können; wo ja keine Natur etwas hat, was hineinreicht, wo alle andere Natur nur Vermögen ist! Frage die Pflanze, ob sie dir die innere Natur der Sonne kündigt! Belebt werden will sie wohl von der Sonne. Ihre Thätigkeit erhält sie allerdings von der Sonne. Soll aber die Natur der Sonne uns bekannt werden; dann muß das wirksam thätige Licht, welches die Sonne selber uns sendet, dazu in etwa anleiten.

Hier fängt recht eigentlich das „Geheimnis“ an. Gott ist ganz und gar für sich. Seine Geschöpfe, fern davon, Ihn zu erreichen, gestehen selber, daß sie von Ihm alles haben und daß sie nicht durch das mindeste auf Ihn oder auf sein Sein einen Anspruch besitzen. „Es zittern, die den Erdbreis tragen.“ Je größer die Geschöpfe sind, desto mehr fühlen sie ihre Ohnmacht vor Ihm. Das große Meer wogt in beständiger Unruhe; nicht in sich selber hat es einen Anspruch auf Ruhe und Frieden. Die erhabensten Sterne kreisen am schnellsten, als ob sie am bereitwilligsten sich zeigen wollten für Gottes Willen. Die Engel schweigen, beben, beten an. Der Menschensohn verherrlicht das „Geheimnis“ der göttlichen Seinsfülle durch Tod und Grab.

Rein; von der Natur aus giebt es keinen Weg, um zum Innern des göttlichen Wesens zu gelangen. Das „Geheimnis“ der heiligen Dreieinigkeit bestätigt diese Unmöglichkeit im höchsten Grade. Gott läßt in seiner Barmherzigkeit dieses hehre Licht leuchten, damit wir das Nichts der Kreatur so recht klar erkennen und unseren Blick in allem Vertrauen allein auf Ihn richten. Denn nicht einmal dazu war die Kreatur von sich selber aus fähig, ihr volles Nichts — nicht nur das Nichts ihrer Substanz, ihres Ursprungs, — sondern auch das Nichts in ihrer Thätigkeit zu offenbaren.

Das kann sie erst unter dem Lichte jenes Geheimnisses, von dem aus die Natur in ihrer nackten Hilflosigkeit mit aller Klarheit gezeigt wird; mag dieses Licht auch betreffs des Geheimnisses selber nicht unsere Augen speisen, sondern einzig die Seele mit liebendem Verlangen erfüllen, falls sie kein Hindernis setzt. Mit Beziehung auf Gott besteht eben das Geheimnis darin, daß „geheim“ ist das unzugängliche Licht, daß es unser „Heim“ ist, indem es uns in thatsächlich fruchtbarer Weise zeigt, wie Nichts in der Natur unser „Heim“ sein kann.

Alles, was uns Thomas bis jetzt enthüllt hat, das thut nur die unnahbare Fülle dar, welche verhüllt bleibt für jede noch pilgernde Vernunft. Daß die Relationen in Gott wirkliche sind; daß der entsprechende Gegensatz in Gott ein wirklicher ist; daß die drei göttlichen Personen wirkliche sind; daß nur drei Personen sein können; daß diese drei Personen nach Art des vernünftigen Wortes, der geistigen Liebe ausgehen; das alles erörtert auf Grund der Offenbarung die Vernunft. Aber damit erhebt sie nur noch mehr und von allen Seiten her, „daß das „Licht“, wo der Herr wohnt, durchaus „unzugänglich“ ist.“ Wo schöpfen die heiligen drei Personen ihre Wirklichkeit. Allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist; und jede Person ist dies ganz. Über alle Natur erstreckt sich die Macht einer jeden; und würde sie tausend Welten machen, sie könnte wieder tausend machen und nicht im mindesten wäre sie ermüdet. Allweise ist der Vater, allweise der Sohn, allweise der heilige Geist. Das ist zudem keine öde trockene Weisheit. Fruchtbar ist sie vielmehr. Denn Himmel und Erde, Stoff und Geist, „Alles ist in der Weisheit gemacht.“ Er sprach und es ward das Licht; Er sprach und es stiegen empor die Abgründe; „Er sprach und die Dinge standen da.“ Das göttliche Auge schaut — und was es will, ist. Und ebenso geht es mit der Güte, die überall ausgegossen ist und doch unermeßlich bleibt in jeder Person; der endliche vollendende Zielpunkt alles Strebens und alles Verlangens. So verhält es sich mit der Gerechtigkeit; so mit der Barmherzigkeit. Und was noch wunderbarer ist: So geht es mit der Einheit.

Keine der drei Personen ist die „andere“; und doch hat keine etwas

„Anderes“ wie die andere. Jede Person ist wirklich Person; und doch ist unsagbare Einheit die Verbindung mit der anderen. Welcher Reichtum muß da in der göttlichen Natur liegen, aus welcher die drei Personen schöpfen. Ihre Wirklichkeit ist so ungemessen, daß ihre Allmacht die eine wirkliche Allmacht von drei Allmächtigen ist. Ihre Weisheit ist so ungemessen, daß sie die eine wirkliche Weisheit ist von drei Allweisen. Und dabei ist ihre Einheit so stark, daß aus ihr alle Gegensätze strömen, die nur immer in einer rein vernünftigen Natur möglich sind, und daß doch in keinem dieser Gegensätze etwas der Wirklichkeit nach ist, was nicht der andere gegenüberstehende auch wäre. Die göttliche Natur breitet aus die drei Personen und giebt Wirklichkeit deren Gegenüberstellung, ihrer eigenen Fruchtbarkeit; und sie zieht die drei Personen in dem einen einfachen Akte gleichsam wieder zusammen zu Sich. Welche Selbständigkeit muß in diesem Sein herrschen, daß aus ihm drei ihre Selbständigkeit schöpfen; und zwar eine solche Selbständigkeit, daß in keiner der heiligen Personen etwas ist, was der anderen fehlt.

Es verschwindet vor dieser Unermeßlichkeit, welche die Vernunft so recht in ihrer höchsten Spekulation vor Augen stellt, jedes Bild, jede Analogie, jeder Anhaltspunkt. Nur Anbeten die Quelle alles Seins; das stellt sich dem Geiste vor.

Das Geheimnis wird jedoch als Geheimnis noch leuchtender durch folgende Erwägung! Giebt es da etwa ein sogenanntes absolutes Für-sich-bestehen, eine absolute Subsistenz im göttlichen Sein, die sich mittelste den göttlichen Personen. Rein! Es muß hier alles Geschöpfliche ferngehalten werden, damit nur so recht im höchsten Grade das trostreichste der Geheimnisse entgegenglänze. Eine solche „absolute“ Subsistenz, die vor den drei Personen, natürlich nicht der Zeit, sondern der Anschauung, dem Princip nach bestände, würde eben nur wieder die Art und Weise der geschöpflichen Person in Gott einführen. Eine solche „absolute“ Subsistenz, vermöge deren Gott der Eine genannt würde und die dann zu den drei Personen sich entfaltete, wäre eben im Grunde nur Potenz, ein Vermögen mit Rücksicht auf die drei Personen. Sie wäre, wenn der rechte Ausdruck gebraucht werden soll, die einzige Person und die drei anderen sogenannten Personen wären nichts, als eine dreifache Bethätigung für diese eine Person, wie etwa unsere Person bethätigt und entwickelt wird durch die Vernunft — und den Willensakt; oder wie das eine gemeinsame Princip des Einzelseins beim Menschen in Sokrates bethätigt wird durch die Person des Sokrates, in Petrus durch die des Petrus.

Aber so ist es nicht. Es darf an der reinen Thatsächlichkeit der göttlichen Natur nicht gerüttelt werden. Darin liegt eben das „Geheimnis“. Der Thatsächlichkeit entspricht das Mittheilen. Nur wer hat, kann geben. Nur wer ist, kann wirken. Vor den drei Personen ist in keiner Weise ein Für-sich-bestehen in der göttlichen Natur denkbar. Diese Natur selber ist reine Thatsächlichkeit; und diese Thatsächlichkeit, die in sich eine ganz eine und einfache ist, giebt der Vater dem Sohne, der Sohn und der Vater dem heiligen Geiste. Nichts Anderes wird da vorausgesetzt. Es besteht da keine Ableitung vom Kreatürlichen, sondern die unumschränkte Herrschaft über alles Kreatürliche. Da ist keine Ähnlichkeit mit dem wirklichen Sein kreatürlicher Personen. Natur und Person sind ihrem wesentlichen Charakter nach zugleich. Die Natur als das Allgemeine kann im Geschöpflichen nicht existieren ohne die Person als das Princip des Einzelseins; und die Person wieder nicht ohne die Natur. Die eine bedarf der anderen, die eine ist nach je verschiedenen Seiten hin die Voraussetzung für die

andere. Ein „zugleich“ des Bedürfnisses ist da im Kreatürlichen vorhanden, weil in Gott die Personen durch und durch zugleich mit und in der einen göttlichen Natur in aller vollen Wirklichkeit bestehen; nicht aber erst vermittelt einer sogenannten „absoluten“ Substanz oder besser eines allgemeinen Vermögens für das Einzelbestehen.

Die natürliche Philosophie weist nach, Gott bestehe in dem Sinne in Sich, daß Er in nichts Geschöpflichem, in nichts, was von Ihm selbst geschieden wäre, subsistiert; sie entfernt rein und nur von Gott. Die übernatürliche Wissenschaft aber geht davon aus, daß Gott in Sich selber positiv, daß Er in drei Personen subsistiert; sie geht von dem aus, was dem Lichte von oben gebankt ist.

Keine Thatsächlichkeit in Gott hat uns auch die natürliche Philosophie gezeigt. Aber es war dies eine Thatsächlichkeit, die nicht stoffliche Zusammensetzung, nicht Zusammensetzung aus Vermögen und Akt, aus „Art“ und Gattung u. dgl. war. Die übernatürliche Wissenschaft geht von dem positiven Grunde in Gott aus, der eine solche unermessliche, reinste, einigste, fruchtbarste Thatsächlichkeit verlangt.

Im Geschöpfe kann die eine Natur nur eine Person tragen: Warum? Weil das Geschöpf nur Vermögen ist, weil es nur empfangen kann seiner Natur nach. Was es also erhält, das hat es so, daß es ein anderes Geschöpf nicht hat. Was das Geschöpf erhält, das hat es in der Weise, daß es ein anderes Sein nicht hat. Sein Einzelbestehen schließt es in der Weise ab, daß seine Natur als einzelne keinem anderen gehört. „Einzelsein“ heißt beim Geschöpfe „Nicht-das-Andere-sein“; denn nur das Nichts bringt es von sich aus mit. Also muß das Geschöpf demnach auch in seiner Natur bereits die volle Unmittelbarkeit einschließen, sobald diese Natur einmal eine wirkliche, einzelne ist, d. h. sobald sie einmal empfangen oder verliehen worden ist. Seine Unmittelbarkeit ist vielmehr ein Mangel an Mittelbarkeit als ein positiver Grund vom Geschöpfe selber aus, nicht mitgeteilt zu werden. Die geschöpfliche Natur ist Vermögen, Potenz; und deshalb kann, vermag sie eben nur in der Weise, je nachdem sie erhalten hat.

Die göttliche Natur aber ist reinste Thatsächlichkeit. Hier liegt der Glanzpunkt des Geheimnisses und der Schlüssel für Lösung aller Schwierigkeiten. Ist die göttliche Natur nur Thatsächlichkeit, nur reinstes Sein, so ist ihr gerade Mittelbarkeit eigen. Und weil sie durch und durch und eine einzige Thatsächlichkeit ist; deshalb ist sie durch und durch und als die eine einzige mittelbar und zwar mittelbar nach ihrem Wesenscharakter, als reinste Vernunft und reinstes Wollen. Ihre Schlüsselpunkte sozusagen sind die drei göttlichen Personen, die alles Sein in aller Vollendung in Sich haben und als Personen sie von allem Anderen abschließen, daß von keiner Seite ein Einfluß auf sie ausgeübt werde. Sie sind je nach ihrem Willen die einzige erste Ursache aller und jeder geschöpflichen Thätigkeit, welche im Vergleiche zu ihnen volles Nichts ist.

Hat jemand die Erlaubnis zum Eintritt in ein Haus erhalten, hat er sich da umgesehen und den Plan des Ganzen sich klar gemacht; dann fällt ihm erst auf, sobald er wieder heraustritt und sich das Äußere nochmals ansieht, wie nun alles da sich so natürlich macht. Er findet es kaum erklärlich, wie ihm vorher in der äußeren Gestaltung so manches rätselhaft erscheinen konnte.

So etwa geht es uns, wenn wir nun, nachdem uns das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit geoffenbart worden, das All und seine Teile be-

trachten. Wie da im ganzen, wie da in jedem Teile die Dreiheit und die Einheit wiederkehren; wie sich da alles verschlingt in unauslösllichem Bande in Dreiheit und Einheit! Wir sind versucht zu meinen, dies sei doch so natürlich und selbstverständlich. Es erscheint uns räthelhaft, wie diese Harmonie in ihrer überwältigenden Fülle nicht früher uns klar werden und zur Erkenntnis des Daseins der Dreieinigkeit führen konnte.

Eine rein geistige Natur giebt es; und eine rein stoffliche; und eine aus Geist und Stoff zusammengesetzte. Und diese Dreiheit ist zu der innigsten Einheit verschlungen. Die Kräfte der reinen Geister regieren durch Vermittlung der Menschen den reinen Stoff. Und unter den Geistern sind wieder drei Hierarchien und in jeder Hierarchie wieder drei Ordnungen. Alle Geister aber bilden wieder eine Einheit im Preise Gottes und in der harmonischen Leitung der Welt. Das stoffliche Leben gliedert sich seinerseits wieder in drei Arten von Leben: das pflanzliche, dessen Nahrung die anderen Dinge sind nach ihrer Substanz und ihrem Umfange; — das tierische, das zudem Beweglichkeit hat, den Eindruck der äußeren Erscheinungen in seine Sinne aufnimmt und danach über die äußeren Dinge gebietet; — das menschliche, das da zu allem dem noch die Substanz selber zusammen mit den äußeren Erscheinungen der Dinge in die Vernunft aufnimmt, um „zu herrschen über die Fische des Meeres, die Tiere des Feldes, die Vögel des Firmaments“, um alles je nach seiner Natur zum gemeinsamen Wohle hinzuleiten.

Und woraus besteht jedes Ding in seinem innersten Teile? Aus Wesensform; Stoff oder Potenz; und das beide verbindende Einzelsein. Die Vernunft, das Wort, das Gedächtnis sind die Grundlage im Bereiche der Möglichkeit für den einen wirklichen Erkenntnisakt.

Wille, Neigung, Gegenstand bedingen ebenso den Willensakt. Überall und von allen Seiten zeigt sich bis ins einzelinste hinein das Gepräge der heiligen Dreieinigkeit, damit unser Geist von allen Seiten her in der Freude an diesem Geheimnisse und im Vertrauen auf dasselbe genährt werde.

Alle übrigen Geheimnisse entspringen diesem grundlegenden. Ein jedes von ihnen weist hin auf das eine volle „unzugängliche Licht“ und zeigt von einer anderen Seite das Nichts der natürlichen Thätigkeit, wenn diese an sich betrachtet wird.

Und je tiefer wir in das Geschöpfliche steigen, desto mehr prägt sich dieses hehre Geheimnis in reinen Vermögen aus. Und so erblickt es in unwiderprechlicher Weise, wie unmöglich die Kreatur aus eigenen Kräften zur Erkenntnis der heiligen Dreieinigkeit emporsteigen kann. Keine Vermögen können ja für sich gar nichts. Sie müssen erst selber bethätigt sein, ehe sie thätig sein, also in etwa anleiten können. Und von wo aus kommt ihre Bethätigung? Von da allein, wo reine Thatsächlichkeit herrscht. Also nur soweit von oben ihre Thätigkeit kommt, können sie führen. Gott nun kann gar nicht den geschöpflichen Vermögen seine eigene Natur geben. Denn diese ist reine Thatsächlichkeit von innen, vom Wesen heraus; sie ist abgeschlossen in den drei göttlichen Personen. Die Natur des Geschöpfes aber ist Vermögen. Es würde also damit das Geschöpfliche als solches aufhören; es würde von Natur Gott sein. Somit kann auch keine Kreatur kraft ihrer natürlichen Kräfte es beanspruchen, die Dreieinigkeit zu erkennen. Es wird dies der reinen Güte und Gnade Gottes ohne jeden Anlaß von außen her geschuldet, daß Er seine innerste Natur offenbaren wollte. Er hat damit unser Herz entflammen wollen, daß es über alles Geschaffene hinaus nach Ihm, dem „Heim“ der unsterblichen Seele verlange. Er hat uns aus reinsten Liebe da „Wohnungen

bereiten wollen“, wo Er selbst kraft seiner Natur wohnt. Ihn sollen wir allein lieben. Zu seiner Liebe soll die Kenntnis seiner Dreieinigkeit führen. „Denn was nützte es viel zu sprechen von der heiligen Dreieinigkeit, wenn du in seinem Herzen etwas haßt, wodurch du mißfällt der heiligen Dreieinigkeit.“ sagt mit Recht der ehrwürdige Thomas von Kempis.

Nicht nur hier und da soll der Beistand Gottes unsere Stütze sein. Rein; wohnen sollen wir da wie in unserem Eigen; wie in dem, was Gottes Liebe uns geschenkt. Denn so sagt der Psalmist: „Der da wohnt im Beistande des Höchsten; der wird verweilen mitten im Schutze des Gottes, der im Himmel ist.“ Da sollen wir nun im „Geheimnisse“ wohnen während der irdischen Pilgerzeit, im Beistande der Gnade Gottes; damit einst in der Herrlichkeit unser „Heim“, unsere Wohnung dieselbe sei wie die Gottes, von der Paulus sagt: „Der da wohnt in unzugänglichem Lichte.“

Erster Artikel.

Die natürliche Vernunft vermag nicht die Dreiheit der göttlichen Personen zu erkennen.

a) Dagegen spricht:

I. Die Thatsache, daß die alten Philosophen nur das natürliche Licht der Vernunft besaßen und trotzdem vieles gesagt haben über die Dreiheit der göttlichen Personen. So sagt Aristoteles (I. de coelo et mundo): „Wir haben uns selber dazu gewandt, durch diese Zahl (der Dreiheit) den einen über alles hervorragenden Gott zu verherrlichen in den Eigentümlichkeiten dessen, was geworden ist.“ Augustin schreibt ähnlich (7. Conf. c. 9.): „Da, in den Schriften Platos habe ich gelesen, wie, zwar nicht in denselben Worten, aber dieselbe Wahrheit durch vielfache Gründe gezeigt und dargelegt wird, daß im Anfange das Wort war und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Durch diese Worte aber wird der Unterschied der Personen gelehrt. Auch die Glossen zu Rom. 1. et Exod. 8. sagt: „Die Magier des Pharao wären im dritten Zeichen ohnmächtig dagesstanden, nämlich in der Kenntnis der dritten Person, also des heiligen Geistes;“ somit haben sie doch wenigstens zwei Personen gekannt. Trismegistus sagte desgleichen (in lib. Pimand. dial. 4.): „Die Einheit zeugte die Einheit und strahlte in sich ab ihren Glanz.“ Damit scheint das Ausgehen des Sohnes und des heiligen Geistes bezeichnet zu werden.

II. Richard. a S. Victore sagt (I. de Trin. 4.): „Ich glaube und zweifle nicht daran, daß, um jede Wahrheit überzeugend darzulegen, nicht nur Wahrscheinlichkeitsgründe existieren, sondern ein mit Notwendigkeit schließender Beweis.“ So sind denn auch, um die Dreiheit der Personen zu beweisen, manche von der Unendlichkeit der göttlichen Güte ausgegangen, die sich selber in unendlich vollkommener Weise mitteilt im Ausgehen der drei göttlichen Personen. Manche andere aber stützten sich auf die Thatsache, daß ohne Gesellschaft der Genuß eines Gutes nicht angenehm sei. Und Augustin geht, um die Dreiheit der Personen anschaulich zu machen, davon aus, daß in unserer Vernunft das Wort hervorgeht aus dem erkennenden Vermögen (10. de Trin. 11. et 12; 9. c. 4.). Wir selbst sind ja auch diesem

Wege gefolgt. (Kap. 27.) Also kann die Vernunft mit ihren natürlichen Kräften zur Kenntnis der Dreieit der Personen gelangen.

III. Es scheint überflüssig, dem Menschen etwas bekannt zu geben, was die menschliche Vernunft nicht erkennen kann. Es kann aber nicht gesagt werden, die Offenbarung betreffs der Dreieinigkeit sei überflüssig gewesen. Also kann die Dreieinigkeit von der menschlichen Vernunft erkannt werden.

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (I. de Trin.): „Der Mensch soll nicht meinen, mit seinem Verstande das Geheimnis der göttlichen Zeugung erreichen zu können.“ Ambrosius ähnlich (II. de fide ad Grat. c. 5.): „Unmöglich ist es, das Geheimnis der Zeugung in Gott zu wissen. Die Vernunft ist ohnmächtig, die Stimme schweigt.“ Nun ruht aber der Unterschied der Personen ganz und gar auf dem Ursprunge derselben, der Zeugung und dem Hervorgehen oder „Hauchen“. Da also der Mensch nicht wissen kann und mit dem Verständnis erreichen, wozu er einen ausreichenden notwendigen Grund nicht zu haben vermag; so ist es für ihn unmöglich, die Dreieit der Personen zu erkennen.

b) Ich antworte; die natürliche Vernunft kann durchaus nicht zur Erkenntnis der Dreieit der Personen gelangen. Denn es ist oben gezeigt worden, daß nur die Kreaturen für den Menschen die Kenntnis Gottes vermitteln. Die Kreaturen aber führen zu Gott, wie die Wirkungen zur Kenntnis der Ursache geleiten. Das also allein kann die natürliche Vernunft über Gott erkennen, was Ihm zukommt als dem Princip alles Seins. (Kap. 12, Art. 12.) Die Kraft nun, Anderes zu schaffen, ist gemeinsam den drei Personen; sie gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zum Unterschiede der Personen. Vermittelt der Kreaturen kann somit rücksichtlich Gottes nur erkannt werden, was zur Einheit des Wesens gehört; nicht was dem Unterschiede der Personen entspricht.

Wer aber darauf ausgeht, die Dreieit der Personen zu beweisen, schadet dem Glauben in zweifacher Weise: Einmal ist dies gegen die Würde des Glaubens, welcher sich auf unsichtbare Dinge richtet und zwar auf solche, welche die natürliche Kraft der Vernunft überragen. Deshalb sagt der Apostel (Hebr. 11, 1.): „Der Glaube ist vorhanden mit Rücksicht auf das, was nicht erscheint.“ Und 1. Kor. 2, 6.: „Weisheit sprechen wir unter den Vollkommenen; nicht aber Weisheit dieser Welt und nicht der Fürsten dieser Welt; wir sprechen vielmehr göttliche Weisheit im Geheimnisse, Weisheit, die verborgen ist.“ Dann schadet er dem Glauben mit Rücksicht auf den Nutzen derjenigen, die man sonst dem Glauben zuführen könnte. Denn wenn jemand für das zu Glaubende Gründe anführt, welche die Überzeugung nicht erzwingen, so wird der Glaube um so mehr verspottet; denn man meint dann, wir glaubten wegen solcher Gründe.

Was also zum Glauben gehört, das darf man nicht zu beweisen suchen; außer durch Stellen aus der Schrift gegen jene, welche die heilige Schrift annehmen. Sonst darf man nur verteidigen, es sei durchaus nicht unmöglich, was der Glaube verkündet. Deshalb sagt Dionysius (de div. nom. c. 2.): „Wenn jemand durchaus der heiligen Schrift zuwider ist, dann ist er weit von unsrer Wissenschaft; erkennt jedoch jemand die Autorität der heiligen Schriften an, diese Autorität ist auch unsrer Stütze.“

a) I. Die alten Philosophen kannten nicht das eigentliche Geheimnis der Dreieit der Personen, wie oben der Apostel sagte: „Kein Fürst dieser Zeit kannte sie“ (die göttliche Weisheit). Aber sie kannten einige Vollkom-

menheiten, welche gewöhnlich in besonderem Sinne einer der drei Personen zugeschrieben werden: wie z. B. die Macht vorzugsweise vom Vater ausgesagt wird, die Weisheit vom Sohne, die Güte vom heiligen Geiste. Was also Aristoteles oben sagte, das will nicht heißen, daß er etwa eine Dreieit in Gott hätte aufstellen wollen. Aber er will damit sagen, die Alten be- dienten sich der Dreizahl in Opfern und Gebeten wegen einer gewissen Vollkommenheit, welche sie in dieser Zahl entdeckt hatten.

Bei Plato findet sich wohl der Ausdruck: „Im Anfange war das Wort;“ aber nicht als ob er damit an eine Person des Wortes gedacht hätte. Er bezeichnete vielmehr so die exemplarische Musteridee, gemäß welcher die Welt gemacht worden. Und wenn auch diese Alten solche Wesensvollkommenheiten Gottes erkannten, die in einem gewissen eigenen Sinne nun den Personen zugeschrieben werden (wie das später noch erörtert werden wird), so sind sie doch kraftlos geworden im „dritten Reichen“, d. h. in der Kenntnis dessen, was eigens dem heiligen Geiste zugeschrieben wird; denn Gott erkennend haben sie Ihn nicht (Röm. 1.) wie Gott verherrlicht. Es kann aber davon auch dieser Grund aufgestellt werden. Plato und die Platoniker nahmen ein höchstes Wesen an, das sie den Vater des All nannten; und unter diesem eine Substanz, die sie Vernunft nannten, den Sitz der Exemplarideen oder die „Vernunft des Vaters“. Nicht aber nahmen sie eine Substanz an, welche dem heiligen Geiste entsprochen hätte. So aber nehmen wir nicht an, als ob drei Substanzen es gäbe. Dies war der Irrtum des Origenes (2. tom. 2. super Joan. 1: In principio; et Deus erat verbum) und der des Arius, die darin den Platonikern folgten. Was aber Trismegistus sagt, das bezieht sich auf die Hervorbringung der Welt. Denn der eine Gott brachte eine Welt hervor aus Liebe zu Sich selber.

II. Zur Klarstellung einer Sache werden in doppelter Weise Gründe beigebracht. Einmal, um die Sache direkt genügend zu beweisen; wie man z. B. in der Naturwissenschaft beweist, daß die Bewegung der Himmelskörper immer von gleichförmiger Schnelligkeit war. Dann werden Gründe angeführt, welche, nachdem eine Voraussetzung als gewiß angenommen worden, zeigen, daß das aus ihr sich Ergebende mit der Wahrheit übereinstimmt; wie z. B. in der Astronomie die Voraussetzung der excentrischen Kreise und der Epicyklen (Ptolomäisches Weltssystem) gemacht und dann ausgeführt wird, wie unter dieser Voraussetzung das, was an den Bewegungen der Himmelskörper erscheint, und ähnliches wohl begründet und erklärt werden kann. Jedoch ist diese Beweisführung nicht wirksam beweisend, denn vielleicht kann auch unter einer anderen Voraussetzung das nämliche gut erklärt werden.(!)

In der erstgenannten Weise wird nun bewiesen, es existiere ein einiger Gott und ähnliches. Gemäß der zweitgenannten Weise verhält es sich mit der Dreieinigkeit. Ist diese einmal gesetzt, also offenbart; dann kann gezeigt werden, wie alles stimmt, ohne daß dadurch ein direkter Beweis geliefert würde für die Existenz der Dreieit der Personen.

Und dies wird klar, wenn auf das Einzelne eingegangen wird. Die unendliche Güte Gottes nämlich offenbart sich auch in der Hervorbringung der Kreaturen; denn der unendlichen Kraft allein eignet es zu, aus Nichts etwas zu machen. Also ist es dieses Zweckes halber nicht notwendig, daß etwas Unendliches von der unendlichen Güte ausgehe; sondern daß etwas gemäß seiner Seinsweise die göttliche Güte in sich aufnehme. Auch daß der

Genuß eines Gutes nicht angenehm sei, wenn er ohne Gesellschaft sich vollzieht, ist nichts. Denn dies hat nur statt, wenn sich in einer Person nicht die Güte in aller Vollkommenheit findet; und wenn deshalb diese Person, um voll zu genießen, der Gesellschaft einer anderen bedarf. Auch von der Vernunft aus wird nichts hinreichend über Gott bewiesen; denn unsere Vernunft ist nicht gleichartig mit der Gottes. Und deshalb sagt Augustin (in Joan. tract. 26.): „Vermittelst des Glaubens gelangt man zur Kenntnis;“ und nicht umgekehrt.

III. Die Kenntnis von den drei Personen war uns in zweifacher Weise notwendig: Einmal, damit wir in keinen Irrtum fielen rüchlich der Erschaffung der Dinge. Denn dadurch, daß wir sagen, alles habe Gott durch sein Wort gemacht, wird der Irrtum derer ausgeschlossen, welche annehmen, Gott habe mit Naturnotwendigkeit die Dinge hervorgebracht. Dadurch aber, daß in Gott ein „Hervorgehen“ gemäß der Liebe ist, wird der Irrtum jener entfernt, die da annehmen, Gott habe infolge irgend welchen Bedürfnisses seinerseits die Kreaturen hervorgebracht oder infolge irgend einer äußeren Ursache. Seine reine Liebe war die Ursache für die Erschaffung der Dinge. Und deshalb sagt Moses, nachdem er gesagt: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, hinzu: „Es sprach Gott, es werde Licht,“ um das göttliche Wort zu offenbaren; und am Ende: „Gott sah, daß das Licht gut war,“ um die Billigung zu zeigen, welche die göttliche Liebe gegeben hatte. Und ähnlich im folgenden. Dann — und dies an erster Stelle — war die Offenbarung der Dreieinigkeit für uns nötig, damit wir den rechten Begriff erhielten von unserem eigenen Heile, das da vollendet wird durch den Sohn, der Fleisch angenommen, und durch das Geschenk des heiligen Geistes.

Zweiter Artikel.

Die göttliche Dreieinigkeit und die ihre Kenntnis vermittelnden Begriffe.

a) Es scheint, daß man sich solcher Begriffe oder notionen nicht bedienen sollte. Denn:

I. Dionysius sagt (I. de div. nom.): „Man solle, wenn man über Gott spräche, sich nur jener Ausdrücke bedienen, welche in der Schrift ständen.“ Von solchen „notiones“ aber findet sich nichts in der Schrift.

II. Was von Gott ausgesagt wird, das muß entweder von der Einheit des Wesens gelten oder von der Dreiheit der Personen. Solche „bekanntmachenden Begriffe“ aber können nicht auf die Einheit des Wesens sich beziehen; denn wir sagen nicht: Die „Vaterschaft“ sei weise, sie schaffe. Sie gelten auch nicht von der Dreiheit der Personen; denn wir sagen nicht: Die „Vaterschaft“ zeugt; die „Sohnschaft“ wird gezeugt. Also.

III. In einfachen Dingen sollen keine von der Wirklichkeit abgehenden, keine abstrakten Namen, die also nur von der Vernunft allein herkommen, gebraucht werden als Principien für das Erkennen. Denn solche ganz einfache Seinsarten werden durch sich selbst erkannt; sie sind ohne die Arbeit der abstrahierenden Vernunft erkennbar. Die göttlichen Personen aber sind im höchsten Grade „einfach“. Also soll man von ihnen keine begrifflich abstrakten Namen gebrauchen; um die Kenntnis derselben zu erleichtern.

Auf der anderen Seite sagt Joan. Damasc. (III. de orth. do

cap. 5.): „Den Unterschied der Personen in Gott erkennen wir in drei Eigenschaften: 1. Der väterlichen; 2. der des Sohnes, 3. der das „Hervorgehen“ kennzeichnenden.“ Also sind Eigenschaften und dementsprechende Begriffe zur Erkenntnis der göttlichen Personen unsererseits wohl zulässig.

b) Ich antworte, daß in diesem Punkte Praepositivus unter Rücksichtnahme auf die Einfachheit der Personen meinte, man dürfte keine Eigenschaften und dementsprechend gefaßte Begriffe für Veranschaulichung göttlicher Dinge gebrauchen; man müßte vielmehr, wo man sie fände, das „Abstrakte“ durch das „Konkrete“ erklären. So solle, wenn wir sagen: ich bitte deine Gütigkeit; dies heißen: ich bitte dich, der du gut bist. Und ähnlich, wenn in göttlichen Dingen der Name „Vaterschaft“ gebraucht wird, so hieße dies nur: Gott Vater.

Es ist jedoch schon oben (Kap. 3, Art. 3) gesagt worden, es sei der göttlichen Einfachheit durchaus nicht zuwider, daß wir uns bei Bezeichnung göttlicher Dinge sowohl abstrakter Namen bedienen als konkreter; denn wir geben Namen, je nach dem wir verstehen. Unsere Vernunft aber kann nicht erreichen die Einfachheit selber in Gott, soweit selbe in sich erkennbar ist. Deshalb faßt sie auf und giebt Namen gemäß ihrer Seinsweise, d. h. je nachdem die bezeichneten Dinge in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, von denen aus sie ihre Kenntnis empfängt, irgendwie, nach irgend welcher Ähnlichkeit sich vorfinden. In diesen sinnlich wahrnehmbaren Dingen nun gebrauchen wir „abstrakte“ Namen, um einfache Formen zu bezeichnen, die im Bereiche des Geschöpflichen an und für sich kein Für-sich-bestehen haben; wie: Weisheit, Vernünftigkeit u. dgl. Um aber für sich bestehende Dinge dementsprechend auszudrücken, gebrauchen wir „konkrete“ Namen; wie: der Weise, der Vernünftige. Deshalb bezeichnen wir das Göttliche, insofern es einfache Form ist, die an und für sich bei uns nicht für sich besteht (Kap. 13, Art. 1, und Kap. 3, Art. 3), mit „abstrakten“ Namen. Insofern aber diese selbst einfachen Formen in Gott ein Für-sich-bestehen haben und dadurch dem wirklichen Sein nach vervollständigt sind, bezeichnen wir es mit „konkreten“ Namen. Ganz dasselbe aber hat nicht nur seinen guten Grund für die Bezeichnung dessen, was Gottes Wesen zukommt; sondern auch für die Bezeichnung, was den Personen eigen ist, so daß wir sagen: „Vaterschaft“, und mit gleichem Rechte nach einer anderen Seite „Vater“.

Zu diesem letzteren Gebrauche den Personen gegenüber zwingen uns nun zwei Umstände: 1. Die Einwürfe der Häretiker. Denn wenn wir bekennen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist ein Gott sei und drei Personen, so können wir gefragt werden, wodurch sie ein Gott seien und wodurch sie drei Personen seien. Wie wir nun auf die erste Frage mit einigen „abstrakten“ Namen antworten, z. B. durch die Wesenheit, durch die Gottheit; so müssen auch einige „abstrakte“ Namen vorhanden sein, durch welche die Personen voneinander unterschieden werden. Gerade derartige Namen aber dienen zur Bezeichnung der unterscheidenden Eigenheiten der Personen oder der dementsprechend zu leichterer Kenntnisnahme dienenden Begriffe in abstrakter Weise; wie „Vaterschaft“, „Sohnschaft“. Deshalb wird auf die Wesenheit in Gott hingewiesen durch die Frage „was“; auf die Person durch die Frage „wer“; auf die unterscheidende Eigenheit der Person durch die Frage „wodurch“.

2. Es findet sich in Gott eine Person, die auf die beiden anderen bezogen wird; nämlich die Person des Vaters auf die Person des Sohnes und des heiligen Geistes. Sie wird aber nicht bezogen kraft der gleichen

Relation; denn in diesem Falle würde folgen, daß auch der Sohn und der heilige Geist kraft der einen und gleichen Relation auf den Vater bezogen werden. Und da nun allein die Relation die Grundlage ist für die Mehrzahl der Personen; so würden nur zwei Personen sein. Der Sohn und der heilige Geist würden eine Person bilden.

Dabei kann nicht gesagt werden, daß nach der Meinung des Praepositivus, wie Gott nur in einer Weise zu den Kreaturen Beziehung hat, obgleich diese sich verschiedenermaßen zu Ihm verhalten, daß ebenso der Vater wohl nur eine Beziehung hätte zum Sohne und zum heiligen Geiste, während diese zwei Personen durch zwei Relationen zu Ihm bezogen würden. Denn der wesentliche und maßgebende Grund für die Beziehung besteht darin, daß etwas zu einem anderen im Verhältnisse steht. Und deshalb ist es notwendig zu sagen, daß zwei Beziehungen nicht voneinander wesentlich verschieden sind, wenn ihnen nur eine gegenüberstehende Beziehung entspricht. So ist eine andere Relation oder Beziehung dem Wesen nach die des Herrn; und eine andere die des Vaters. Denn Knechtschaft und Sohnschaft, die den genannten beiden gegenüberstehen, sind jedenfalls voneinander verschieden. Alle Kreaturen als solche aber, haben ihrem Wesen nach nur eine Beziehung zu Gott; nämlich insoweit sie Kreaturen sind. Der Sohn aber und der heilige Geist werden nicht in gleicher und einer Weise zum Vater bezogen. Sonach ist da keine Analogie vorhanden.

Und wiederum noch von einer anderen Seite her: In Gott ist nicht dem wirklichen Sein nach eine Beziehung zu den Kreaturen, da Er nicht von ihnen abhängt, also kein tatsächliches Fundament für eine Wechselbeziehung besteht. Beziehungen aber, die allein in der Auffassung der Vernunft Sein haben, können nach Belieben in Gott vervielfältigt werden. Im Vater aber ist dem wirklichen Sein nach die Beziehung zum Sohne und die Beziehung zum heiligen Geiste. Sonach müssen gemäß den beiden Beziehungen des Sohnes und des heiligen Geistes, durch welche sie zum Vater bezogen werden, auch zwei Beziehungen im Vater sich vorfinden, durch welche Er bezogen wird zum Sohne und zum heiligen Geiste. Nun besteht aber nur eine konkrete Person des Vaters. Also war es notwendig, die Beziehungen oder Relationen zu bezeichnen, abgesehen von der konkreten Person; nämlich mit „abstrakten“ Namen, welche die Eigenheiten jeder Person und die entsprechenden Begriffe ausdrücken.

c) I. In den göttlichen Personen, welche doch die Schrift erwähnt, liegen für das Verständnis die bekanntmachenden Begriffe, die Notionen, wie das Abstrakte im Konkreten seinen Grund hat, von dem es ja behufs leichteren Verständnisses losgelöst ist.

II. Diese „Begriffe“ bezeichnen nicht unmittelbar in Gott etwas, als ob dieses „etwas“ immer ein eigenes Wirkliches wäre; sondern sie sind Eigenheiten, durch welche die Personen dem Verständnisse zugänglich werden, trotzdem nur immer das eine wirkliche Sein in Gott diesen „Begriffen“ entspricht, entspricht daselbe doch den Relationen selber desgleichen. Und deshalb kann, was Beziehung hat zu einer Thätigkeit, sei diese dem Wesen eigen oder der Person, nicht über das ausgesagt werden, was durch diese „Begriffe“ oder notiones ausgedrückt wird; denn das widerspricht der eigentümlichen Weise, mit der sie bezeichnen. Sonach können wir nicht sagen: Die Vaterschaft zeugt oder erschafft, sei weise oder verstehend. Was aber zum Wesen gehört und keine Beziehung zu irgend welcher Thätigkeit hat, sondern nur die kreatürlichen Verhältnisse von Gott entfernt, das kann von dem, was diesen

abstrakten Namen zu Grunde liegt, ausgesagt werden; wie z. B. die „Vaterschaft“ ist ewig, unermesslich u. dgl. Und ähnlicher Weise kann auf Grund des immer ein und dasselbe bleibenden wirklichen Seins, auf Grund der Identität des göttlichen Seins, sowohl Wesentliches als Persönliches der Substanz nach von Gott ausgesagt werden; wie die „Vaterschaft“ ist Gott; die Gottheit ist Vater.

III. Der dritte Einwurf ist in b) widerlegt; unbeschadet der Einfachheit können „abstrakte“ Worte von den göttlichen Personen gelten; denn solche Worte sind nur zur Erleichterung unseres Verständnisses da.

Dritter Artikel.

Solcher „Begriffe“ oder notionēs sind fünf.

a) Dagegen spricht:

I. Die eigentlichen bekanntmachenden „Begriffe“, welche von den Personen ausgesagt werden, sind die Beziehungen und Relationen, durch die sie sich voneinander unterscheiden. Solcher Relationen giebt es aber nur vier. Also giebt es auch nur vier „Notionen“.

II. Weil in Gott nur ein Wesen ist, wird Er der eine Gott genannt. Weil in Gott drei Personen sind, wird Er dreieinig genannt. Sind also in Ihm „fünf Notionen“, so muß Er deshalb fünfeinig genannt werden, was unzulässig ist.

III. Wenn fünf solcher der Erkenntnis dienenden Begriffe bestehen, so sind also in einer Person zwei oder mehrere derselben, wie im Vater: „das von Keinem sein“, die „Vaterschaft“, das „gemeinsame Hauchen“. Entweder nun unterscheiden sich diese Begriffe dem wirklichen Sein nach in dem, was sie bezeichnen; oder bloß in der Auffassung der Vernunft. Wird das erstere gesagt, so ist die Person des Vaters zusammengesetzt aus mehreren Wirklichkeiten; was unzulässig ist. Wird das zweite gesagt, so kann der eine solcher Begriffe oder „Notionen“ vom anderen ausgesagt werden; wie man sagen kann auf Grund des gemeinsamen wirklichen Seins: Die göttliche Güte ist die göttliche Weisheit. Also wird gesagt werden können: Die „Vaterschaft“ ist das gemeinsame „Hauchen“, was nicht zugegeben wird.

Auf der anderen Seite scheinen mehr „Notionen“ als fünf zu sein. Denn:

IV. Gleichwie der Vater von Keinem hervorgeht und dafür von Ihm der Begriff: „Von Keinem sein“, die Imascibilität, ausgesagt wird, so geht vom heiligen Geiste keine andere Person mehr aus. Also müßte dieserhalb von Ihm ein anderer besonderer „Begriff“ oder eine eigene entsprechende „Notion“ gelten. Sonach gäbe es also sechs.

V. Wie dem Vater und dem Sohne es gemeinsam ist, daß sie den heiligen Geist „hauchen“; so ist es dem Sohne und dem heiligen Geiste gemeinsam, daß sie vom Vater ausgehen. Sowie also eine notio aufgestellt wird für das erstgenannte Gemeinsame, so müßte auch eine solche dem zweitgenannten Gemeinsamen entsprechen. Somit wären sieben.

b) Ich antworte, notio wird das genannt, was in der Vernunft den eigentlichen Grund bildet für die Kenntnis einer göttlichen Person. Die göttlichen Personen haben ihre Zahl nun gemäß ihrem Ursprunge. Zum Ursprunge aber gehört: von wem der andere ausgeht und wer von

einem anderen ausgeht. Die Person des Vaters kann nicht dadurch erkannt werden, daß sie von einem anderen ist, sondern dadurch, daß sie von Keinem ist. Danach ist eine *notio* von ihr, d. h. ein sie bekannt machender, ihr eigens entsprechender Begriff: „Von Keinem sein“, die *innascibilitas*. Inwiefern aber ein anderer vom Vater ausgeht, dadurch wird die Person des Vaters in zweifacher Weise bekannt gemacht; nämlich dadurch, daß der Sohn von Ihm ausgeht: das ist die „Vaterschaft“; dann dadurch, daß der heilige Geist von Ihm ausgeht: das ist das „gemeinsame Hauchen“, *communis spiratio*. Der Sohn wird bekannt dadurch, daß Er von einem anderen ausgeht durch Zeugung: und so ist die „Sohnschaft“; — und dann dadurch, daß der heilige Geist von Ihm ausgeht: und so ist die schon genannte, mit dem Vater „gemeinsame Hauchung“. Der heilige Geist wird bekannt allein dadurch, daß Er „gehaucht wird“, also von den zwei anderen ausgeht; denn von Ihm geht keine Person aus: und so besteht hier das „Gehaucht-Werden“, die *processio*, als die bekanntmachende „Notion“.

So gelten also von Gott fünf „bekanntmachende Begriffe“ oder *notiones*:

1. Das „von Keinem sein“; oder die *innascibilitas*.
2. Die „Vaterschaft“ oder *paternitas*.
3. Das „gemeinsame Hauchen“ oder *spiratio communis*.
4. Die „Sohnschaft“ oder die *filialio*.
5. Das „Gehaucht-Werden“ oder *processio*.

Da nun das „von Keinem sein“ oder die *innascibilitas* keine Relation ist, so giebt es vier Relationen in Gott:

1. Die „Vaterschaft“.
2. Das „gemeinsame Hauchen“.
3. Die „Sohnschaft“.
4. Das „Gehaucht-Werden“.

Da nun das „gemeinsame Hauchen“, die *communis spiratio*, keine Eigenschaft ist, welche die eine Person von der anderen unterscheidet, denn sie ist Vater und Sohn gemeinsam; so giebt es in Gott vier Eigenschaften oder *proprietates*.

1. Das „von Keinem sein“; die *innascibilitas*.
2. Die „Vaterschaft“; die *paternitas*.
3. Die „Sohnschaft“; die *filialio*.
4. Das „Gehaucht-Werden“, *spiratio passiva* oder *processio*.

Von diesen vier Eigenschaften bilden aber nur drei persönliche Begriffe oder *notiones personales*, die da nicht nur *notiones personarum* sind, insoweit sie die Personen bekannt machen; sondern auch wirklich *notiones personales*, insoweit sie die Personen tatsächlich bilden:

1. Die „Vaterschaft“;
2. Die „Sohnschaft“;
3. Das „Gehaucht-Werden“.

I. Warum noch eine fünfte „Notion“ sein muß, ist eben gesagt worden.

II. Die Wesenheit in Gott wird bezeichnet als eine wirkliche Sache. Ebenso werden die Personen bezeichnet als etwas Wirkliches. Die „Notionen“ aber gelten nur dem Zwecke, die Personen in dem, was ihnen eignet, bekannt zu machen. Also kann wohl von dem einen Gott in Wirklichkeit die Rede sein und von den drei Personen. Ein wirklich einiger Gott kann gepriesen werden und ein in Wirklichkeit dreieiniger; nicht aber ein fünf-einiger.

III. Der relative Gegensatz allein macht eine wirkliche Mehrheit in Gott. Also sind mehrere Eigenheiten ein und derselben Person nicht dem wirklichen Sein nach voneinander unterschieden. Sie werden trotzdem nicht gegenseitig voneinander ausgesagt, weil sie nur als verschiedene Weisen gleichsam gelten, die Person von mehreren Seiten her bekannt zu machen. So ist auch das der Macht Eigene nicht dasselbe wie das, was dem Wissen eigen ist; obgleich wir sagen, daß das Wissen in Gott dem wirklichen Sein nach zusammenfalle mit der Macht.

IV. Person heißt Würde. Also wird dies nicht als etwas angesehen, was die Person des heiligen Geistes bekannt macht, nämlich, daß keiner von Ihm ausgeht. Denn das bedeutet keine Würde; wie es Würde bedeutet, daß der Vater von Keinem ist.

V. Der Sohn und der heilige Geist kommen nicht in der besonderen Weise überein, wie sie vom Vater ausgegangen. Wohl aber ist die besondere Weise, in welcher der heilige Geist vom Vater ausgeht, dieselbe wie die, in welcher Er vom Sohne ausgeht. Das Princip aber, was dazu dienen soll, etwas bekannt zu machen, muß vom Besonderen genommen sein. Also besteht keine Analogie.

Vierter Artikel.

Betreffs der Annahme solcher „Notionen“ können verschiedene Ansichten existieren.

a) Dagegen spricht:

I. Augustinus, der da sagt (L. de Trin. 3.), es sei kein Irrtum gefährlicher wie jener, welcher die heilige Dreieinigkeit zum Gegenstande hat. Gegenüberstehende Meinungen aber können nicht bestehen, ohne daß die eine etwas Irrtümliches enthält. Also darf man nicht betreffs der „Notionen“ anderer Meinung sein.

II. Vermittelt dieser „Notionen“ werden die Personen bekannt gemacht. Betreffs der Personen aber darf man nicht verschiedener Meinung sein; also auch nicht betreffs der „Notionen“.

Auf der anderen Seite giebt es keinen Glaubensartikel rücksichtlich der „Notionen“. Also kann man anderer Meinung sein.

b) Ich antworte, daß etwas in zweifacher Weise zum Glauben gehört: Einmal, insoweit es in erster Linie von Gott geoffenbart ist, wie z. B. daß Gott dreieinig sei; daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen habe u.; — und betreffs dieser Punkte darf man nicht anderer Meinung sein, zumal nicht mit Hartnäckigkeit; sonst entsteht Häresie. Dann aber, insoweit etwas indirekt zum Glauben gehört; wenn nämlich aus der Zeugung einer Behauptung etwas folgt, was dem Glauben zuwider ist. Wenn jemand z. B. sagen wollte, Samuel sei nicht der Sohn Helcanas, so würde aus dieser Zeugung folgen, daß die heilige Schrift Unwahres berichte. Betreffs solcher Punkte also kann jemand ohne Gefahr, Häretiker zu sein, Falsches behaupten; so lange nicht erwogen wird oder bevor festgestellt ist, die Folgerung sei dem Glauben zuwider, zumal wenn damit keine Hartnäckigkeit verbunden erscheint. Stellt sich jedoch heraus und zumal wenn es von der kirchlichen Autorität so bestimmt worden ist, daß aus der betreffenden Behauptung etwas folgt, was dem Glauben zuwider ist; so würde jener, der dann noch an dieser Behauptung

tung festhielte, von der Schuld der Häresie nicht freizusprechen sein. Und deshalb sind jetzt manche Behauptungen häretisch, die es früher nicht waren; weil jetzt es offenbar ist, daß aus denselben das Gegentheil dessen folgt, was der Glaube sagt. So also würde jemand nur dann mit seiner Lehre über die Notionen in Häresie fallen, wenn er überzeugt wäre, daß aus dieser Lehre etwas dem Glauben Widersprechendes folge.

Dreiuuddreißiges Kapitel.

Die Person des Vaters.

Überleitung.

„Gebenebeit sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit und der Gott aller Trostes.“ (2. Kor. 13.)

Wie eine emsige Ameise hat Thomas alles Mögliche aus der Kreatur und ihren Verhältnissen zusammengetragen, damit das gesamte Geschöpfliche emporgezogen werde oder vielmehr von selbst gleichsam emporfliege zur heimlichen Höhe. Wie täuscht man sich doch, wenn man solche Fragen, wie Thomas sie hier berührt hat, für überflüssig hält oder gar für wenig angemessen der Erhabenheit des Geheimnisses! Wenn es einen Pantheisten giebt in des Wortes wahrer, rechter Bedeutung, soweit es die wissenschaftliche Theologie betrifft, so ist es der Engel der Schule.

Er ist es mit Paulus, der da schreibt: „In Ihm, in Gott, sind wir, leben wir und wirken wir.“ Er ist es mit demselben Apostel, der den Epheßern schreibt: „Einer ist der Gott und der Vater von allem, der über alles hervorragt, alles durchbringt und in euch allen ist,“ und an die Korinther: „Dann wird auch der Sohn Ihm unterworfen sein, der Ihm alles unterthan gemacht hat, daß Er der Gott sei alles in allem.“

Jeden Seinskreis, selbst die arme menschliche Ausdrucksweise, die geringfügigen Erzeugnisse unserer Vernunft, alles zieht Thomas heran. Und dies alles legt die Hülle der Niedrigkeit ab; und angethan mit dem Mantel himmlischen Glanzes eilt es entgegen seinem wirkenden Grunde, von dem es alles Sein erhält, nimmt da die Krone ab vom Haupte und legt sie voll innigster Sehnsucht nach dem Frieden des Allmächtigen nieder vor seinem Throne. Die Dreieinigkeit steigt nieder in ihr wirkliches Eigentum, in das nämlich, was sie gemacht, wenn sie sich würdigt, sich unserer Vernunft zu offenbaren: nichts ist ihr da fremd. In der menschlichen Vernunft sammelt sich das Höchste sowohl als auch das Allerniedrigste, was der Stoff hat; und siehe, es findet da im Glanze des Geheimnisses sein Eigentum, sein eigenes Sein voll und ganz wieder.

Und du, o Mensch, willst du nicht mit hinein zu jener wunderbaren Herrlichkeit? Willst du bloß Anderes hingeleiten und wie des gnadenreichen Vaters ältester Sohn fern stehen von der Gastmahlstheude, bloß weil du

meinst, über etwas verfügen zu können, was dir nicht durchaus gehört. Höre die Worte des liebevollen Vaters: „Was mein ist, ist dein.“ Wenn da die niedrigsten Kreaturen, die im Staube zerstreut waren, in ärgster Verlassenheit herankommen, um in Gottes Herrlichkeit ihre eigene zu finden; das ist keine Verminderung deiner eigenen Ehre. Nein! die Ehre Gottes, die Ehre aller stofflichen Geschöpfe, von welcher Tiefe auch immer sie aufsteigen, ist die Ehre des Menschen. „Was mein ist, das ist auch dein.“

Gern gesteht der Mensch die Schranken zu, die seiner Freiheit durch die Natur gesetzt sind. Daß er doch auch immer zu jener ersten Quelle eilte, aus welcher mit Ungeßüm die heiligen Wasser strömen, „um die Mauern der heiligen Stadt, der menschlichen Seele, zu erfreuen!“ Daß er doch zur Urquelle eilte, aus welcher die Wasserströme mit solcher Kraft und Lebensfrische fließen, daß sie selbst die Schranken der Natur überwogen! Daß er doch mit dem Psalmisten es verstände zu sagen: „Denn Du hast meine Niedrigkeit angesehen; Du hast heil gemacht meine Seele und sie gerettet mitten aus den Schranken natürlicher Notwendigkeiten!“ Wollen wird der Mensch und frei wird er wollen sein vorüberfließendes Leben, seine Nahrungsbedürftigkeit, seine so schwer fallende Abhängigkeit von den stofflichen Kreaturen, wenn er zum Vater der Barmherzigkeit flieht; und wenn er da, in seinem Innern erleuchtet, sieht, wie nur aus Liebe zu ihm Gott gewollt hat, daß er sein Wohl und zwar sein volles Wohl kraft und mittelst dieser Kreaturen erreiche. Den hohen Zweck, welchen er hat, wird er sich vorstellen; und mit innigster, freiester Liebe wird er die Mittel dazu, trotzdem dieselben oft so niedrig und so beengend erscheinen, umfassen.

Er muß die Freiheit suchen allein in der Verbindung mit dem unerschöpflichen Vater aller Liebe und Freiheit; in Verbindung mit der unendlich wirkenden Kraft des Allmächtigen. Dann wird die Freiheit, auch inmitten der scheinbaren stofflichen Notwendigkeiten, eben deshalb sein eigen werden; und er wird sie in jedem einzelnen Falle nur immer von Gott erhalten wollen.

Es ist ein wahrer Trost für uns stoffliche Geschöpfe, die der niedrige Stoff von allen Seiten umgiebt, daß der Glanz des Geheimnisses der Dreieinigkeit uns gerade in unseren stofflichen Seinskreisen wie ein „heimischer“, wie ein, möchte man sagen, immer dagewesener vorkommt. Die ganze Grundlage für das Verständnis der erhabenen Strahlen, welche dieses Geheimnis unter dem Stoffe verbreitet, hat Thomas mit dem treffendsten Beispiele entwickelt. Die drei Beziehungen sind wirkliche, allein kraft des einen Wesens Gottes; und doch sind sie wirkliche an sich und als Beziehungen. Woran hat Thomas dies gezeigt? Tief bringt der Engel der Schule in die Spuren des Göttlichen, welche in den Geschöpfen sich vorfinden. Er nimmt das Gewöhnlichste; das, sollte man fast sagen, was einem Kinde zugänglich ist! Die Weiße der Mauer ist nicht ihre Höhe. Wirklich ist die Mauer weiß und wirklich ist sie hoch. Der Unterschied zwischen dem Weißen und dem Höhen ist durchaus ein wirklicher. Woher kommt dieses Wirkliche? Von der einen Wirklichkeit der Mauer. Das Weiße ist bloß wirklich kraft und durch die Mauer. Die Höhe ist bloß wirklich kraft und durch die Mauer. Alles Sein in diesen Eigenschaften ist nur Sein, weil es in der einen und selben Mauer ist; und doch ist die eine Eigenschaft von der anderen der Wirklichkeit nach verschieden.

So tief also dringen die Spuren der Dreieinigkeit, daß erst in ihrem Glanze so recht eindringlich und bedeutsam erscheint das Wirkliche mit seinen

Verhältnissen in der stofflichen Natur. Unter diesem Glanze, den der Engel der Schule in alle Beziehungen der Geschöpfe hineingießt, schwelgt der Geist und sieht nirgends mehr in der innersten Zusammensetzung der Geschöpfe Schwierigkeiten oder Dunkel. Ist dein Willensvermögen ein wirkliches? Ist es verschieden wirklich vom Vernunftvermögen? Wo schöpft es diese Wirklichkeit und diesen wirklichen Unterschied? In der einen und selben Wirklichkeit des Menschen.

„Beziehungen“ sind die göttlichen Personen im Grunde genommen. Zu ihnen bezieht sich die ganze Natur. In diesen für sich bestehenden Beziehungen steht alle geschöpfliche Wirklichkeit ihre Quelle. Die Substanz im Geschöpfe ist Vermögen. Sie steht fest in ihrem Nichts; denn sie ist nichts weiteres, als soweit sie etwas empfangen hat. Sie ist das eine so, daß sie nicht das andere ist. Noch mehr gewissermaßen ist die Person als Vermögen und Princip für das Einzelne, also für das Getrenntsein von allem anderem Einzelsein in diesen Grenzen umschlossen. Ähnlich verhält es sich mit den Fähigkeiten. Aber wie belebt da das wirkliche Sein alles; wie bezieht es das eine zum anderen und verleiht erst so der Substanz, der Person, allen Vermögen und Fähigkeiten ihren Wert! Das eine hilft nun dem anderen, das eine vollendet das andere, das eine wird gestützt vom anderen. „Beziehung!“ Damit wird das Leben und die Wirklichkeit der Naturen zusammengefaßt. Beziehung giebt hier unten im wechselnden Stoffe Wirklichkeit. Bezogen werden die Himmelskörper zum vergänglichen Stoff, der vergängliche Stoff zu den Himmelskörpern. Bezogen werden die Geister zum Stoffe hin und der Stoff zu den Geistern hin. Bezogen wird die Wurzel der Pflanze zur Krone, die Raupe zum Schmetterling, der Quell zum Strome; der Wille zur Vernunft, die Vernunft zum Willen, die Farbe zum Auge, das Auge zur Farbe. Wo auch immer etwas Wirklichkeit ist, da liegt Beziehung zu Grunde als lebenspendend und als eigentlichster Träger des Lebens.

Aber Beziehung des einen zum anderen; das ist für jeden von beiden Theilen an und für sich nichts! Wo hört da das fließende Vermögen auf? Wo beginnt Festigkeit? Wo ist die Quelle von Festigkeit? Da oben! Da ist die Beziehung „Person“. Das was hier am meisten fließt, die Natur nämlich als Vermögen für wirkliches Sein, ist da in der leitenden Kraft eins mit dem am meisten Festen; mit der Person als dem Princip des Wirkens und aller Wirklichkeit.

Die Person bleibt im Geschöpflichen immer mitten in allem Wechsel dieselbe. Vom ersten Augenblicke des Lebens an bis zum letzten; vom schwachen Kinde bis zum erleuchteten Greise ist es immer die eine selbe Person, die alle Veränderung trägt. Der eine selbe Strom ist es immer von der Quelle an bis zu seiner Mündung ins Meer trotz seiner stetig wechselnden Fluten. Die Beziehungen aber wechseln im Bereiche des Geschöpflichen beständig. Im Dreieinigen nun besteht fest und unverrückbar die Richtschnur alles Wechsels, die selber keinen Wechsel trägt, wie dies die geschöpfliche Person thut, welche immer nur Vermögen ist und bleibt. Wohl aber verursacht die göttliche Natur den Wechsel. In Ihm, dem Dreieinigen ist, — o lebenspendendes Urbild alles Geschöpflichen — rein wirkliche Beziehung vorhanden. Diese Beziehung ist nicht mehr Wechsel, sie ist die Festigkeit selber, ist „Person“. Und warum ist sie Person? Weil das wirkliche Sein dieser Beziehung Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Allweisheit, Allmacht, unennbare Seligkeit und unverwäflicher Friede ist. Da ist alles vorhanden, um den Wechsel sowohl wie die Dauer hier auf Erden, den Wechsel im wirklichen

Sein, die Dauer im Vermögen der Substanz, der Person, der Fähigkeiten, der Zustände, der Eigenschaften zu begründen und zwar nach der ewigen Exemplarform zu begründen, welche in der Natur oder dem Wesen Gottes in unerschütterlicher Freiheit enthalten ist.

„Ich beuge meine Kniee,“ so ruft Paulus erschüttert aus bei Betrachtung des Geheimnisses der Größe Gottes, wie sie sich in den Kreaturen gemäß der Offenbarung zeigt, „ich beuge meine Kniee vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi; von welchem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird!“ Was ist denn alle Beziehung im Himmel und auf Erden anders, als Vaterschaft und Sohnschaft, Geben und Empfangen, Wirken und Leiden!

Der unermessliche Reichtum der Verhältnisse der Geschöpfe verkündet nach Kräften die unendliche Herrlichkeit des Vaters, der im Himmel ist; des Ur-Unendlichen, des Ur-Allmächtigen, des Ur-Allweisen. Was haben die großen Geister des Altertums gesucht? Den Ursprung der Dinge, aus dem alles geflossen: „und sie schrieben,“ bemerkte früher Thomas, „diesem Ursprunge alle insgesamt Unendlichkeit zu.“ Was wollten die Völker mit ihren Opfern und ihren Gebeten? Unbewußt steheten und opferten sie zu dem, in dessen Vollgewalt die Geschichte der Geschöpfe liegen.

Doch lassen wir dies! Der Apostel führt uns höher hinauf! Er nennt den „Vater“ nur immer als „Vater unseres Herrn Jesu Christi“. Der Ur-Unendliche hat einen Unendlichen gezeugt, der mit Ihm in gleicher Macht und Herrlichkeit thront. Die Ur-Barmherzigkeit und Ur-Liebe hat von sich ausgehauet die unermessliche Liebe und zwar nicht so, daß es hätte sein können und nicht sein können. In jener Naturnotwendigkeit ist der Sohn und der heilige Geist vom Vater ausgegangen, welche die Krone und der Quell, welche die Freiheit selber dem eigensten Wesen nach ist.

Aber auch das ist noch nicht alles! Thomas hat den Gedanken der beständigen Redeweise des heiligen Paulus ausgefaßt: „Das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit ist deshalb für die Menschen offenbart worden und es war für die Menschen notwendig, es zu erkennen,“ so hatte der Engel der Schule oben gesagt, „weil damit uns Sicherheit gegeben worden ist für den Weg zu unserem ewigen Heile.“

„So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab.“ Hier liegt vor uns das treueste, erschöpfendste Zeichen für die Unendlichkeit, für die Liebe, für die unerschöpfliche Macht des Vaters. Er giebt der Welt dieselbe Festigkeit, die Ihn auszeichnet. Er giebt der Welt die nämliche Macht, durch die Er selber wirkt. Er giebt der Welt den unsehlbaren Zusammenhang mit Ihm selber. Er giebt ihr seinen eingeborenen Sohn. Er giebt ihr, könnte man fast ausrufen, seine eigene Natur. Der Sohn nimmt unsere Natur an. Er ist und bleibt der Sohn Gottes. Unser ist Er, weil Er Mensch ist. Wir haben seine Natur, weil wir Ihm gehören. „Teilhaftig sind wir geworden der göttlichen Natur,“ ruft in der That der Apostel aus.

Erfasse nur mit unverbrüchlicher Liebe diesen Erlöser; folge Ihm nach auf Schritt und Tritt; schließe Ihn ein in dein innerstes Herz, hat Er doch für dich geblutet; und der Vater kann dich gar nicht zurückweisen.

Folge zuerst dem Sohne in der Verehrung, die Er selbst dem Vater jederzeit und ohne den mindesten Rückhalt erweist; in dem Vertrauen, das Er in Ihn hat; und du wirst Ihm auch folgen bis in die Herrlichkeit hinein. „Ich ehre meinen Vater,“ erklärt Er vor seinen Feinden und leitet daraus

allein die Ehre her, die Ihm gebührt. „Heiliger Vater; erhalte sie in Deinem Namen, die Du mir gegeben hast; Dein waren sie und mir hast Du sie gegeben!“ „Ich preise Dich, o Vater, daß Du dies verborgen hast vor den Weisen der Welt und geoffenbart hast den Kleinen;“ so achtet Er die Ratsschlüsse des Vaters. „Vater, Dir sind alle Dinge möglich.“ „Ich lebe um meines Vaters willen.“ „Die Werke, die ich thue, thut der Vater in mir.“ „Und der Vater hat Ihn,“ wie Paulus sagt, „auch immer erhört wegen der Würde desselben.“ Oder vielmehr unser Herr sagt dies selber: „Ich weiß, daß Du mich immer erhörst, aber um derentwillen siehe ich, die mich umgeben, auf daß sie glauben an Dich und daß Du mich gesandt hast.“ „Nicht meine Ehre suche ich, sondern die Ehre dessen, der mich gesandt hat.“ Und deshalb kann Er auch erklären: „Meine Speise ist es, zu thun den Willen des himmlischen Vaters.“

Und sein Vertrauen auf den Vater im Himmel offenbart Er ebenfalls bei jeder Gelegenheit. Wie muß dieses Vertrauen unseren ebenebenen Erlöser erfüllen haben, wenn Er wie aus der innersten Fülle des Herzens heraus seinen Aposteln, den Lehrern der Welt, sagt: „Wenn ihr beten wollt, dann betet so: Vater unser, der Du bist im Himmel.“ Nicht Herr, nicht Schöpfer; nein, Vater dürfen wir Ihn nennen, so wie Er selber Ihn so nennt. Seine Liebe soll uns führen, nicht seine Macht; seine Barmherzigkeit, nicht seine Gerechtigkeit; oder vielmehr die Vaterliebe soll die Macht erheben und die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit verherrlichen. „Vater! Die Stunde ist gekommen; verkäre deinen Sohn,“ ruft Er vor seinem bitteren Leiden. Ihm übergiebt Er alles, da Er selber die Erde verläßt: „Vater! erhalte sie in Deinem Namen, daß sie eins seien.“ Ihn ruft Er an, als Todesangst seine Glieder durchschüttelt und blutige Schweißtropfen auspreßt: „Vater! Nimm hinweg den Kelch von mir, aber nicht mein Wille geschehe, sondern der Deinige.“ Und als am Kreuze Er hängt, da die Elemente um Ihn herum erschüttert werden, die Sonne sich verfinstert, die Erde berstet, der Vorhang des Tempels zerreißt; da die Judenfürsten lästern, die Menge lärmt, die treuen Frauen Fußzen und wehklagen; inmitten der allgemeinsten Unruhe der Natur, inmitten des wildesten Aufstommens der Leidenschaften; da der Fluch genommen werden soll von der Erde, das Verdammungsurteil zerissen werden, der Alte Bund enden, der Neue, der Bund ewiger Liebe, beginnen soll; — da ruft der souveräne Herr der Welten da oben am Kreuze, aus dessen Händen die Engel hervorgingen, die Abgründe entquellen und die Sterne festgenagelt wurden am Firmamente, daß sie ihre Bahn liefen bis ans Ende der Zeiten; da ruft der Sohn in aller Ruhe und in vollem Frieden: „Vater; in Deine Hände befehle ich meinen Geist.“

„Den Sohn der Liebe,“ so nennt Ihn deshalb der Apostel. (Kol. 1, 13.) „Den Glanz der Herrlichkeit Gottes, der da viele Kinder des ewigen Vaters bereits in die Herrlichkeit geführt hat;“ so bezeichnet er Ihn an einer anderen Stelle. (1. Hebr. 3.) „Verkäre mich Vater,“ so hatte Er selbst gesagt, der da immer erhört wird „mit der Herrlichkeit, welche ich bei Dir gehabt habe, ehe die Welt war.“ Diesem Sohne müssen wir folgen zum „Heim“ des Vaters. Er wird, wie er selber uns gesagt, am jüngsten Tage uns zurufen: „Kommet ihr, die ihr gesegnet seid von meinem Vater, nehmet in Besitz das Reich, das euch bereitet worden, ehe die Welt war.“ Welches Reich? Paulus hat es gekennzeichnet oben mit den Worten: „Gebenedeit sei der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der Vater aller Barmherzigkeit und der Herr und Gott alles Trostes.“

Erster Artikel.

Dem „Vater“ kommt es zu, „Princip“ zu sein.

a) Dagegen spricht:

I. Princip und Ursache ist ein und dasselbe, wie Aristoteles (4. Metaph.) sagt; der „Vater“ ist aber nicht die Ursache des Sohnes. Also ist Er auch nicht dessen Princip.

II. „Princip sein“ wird ausgesagt mit Rücksicht auf etwas vom Princip Abgeleitetes. Das letztere scheint aber dasselbe zu sein, wie geschaffen sein. Also wäre der Sohn geschaffen, wenn Er im Vater sein Princip hätte.

III. Princip (principium) heißt etwas, weil es prius, weil es vorher ist. In Gott aber ist nichts vorher oder nachher. Also kommt es dem „Vater“ nicht zu, Princip zu sein.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (4. de Trin. 10.): „Der Vater ist das Princip der ganzen Gottheit.“

b) Ich antworte, daß dieser Ausdruck „Princip“ nichts Anderes bezeichnet wie das, von dem und soweit etwas von ihm ausgeht. Denn wir nennen alles jenes Princip, wovon etwas wie auch immer hervorgeht und umgekehrt. Da also vom „Vater“ ein anderer ausgeht, so ist er Princip.

c) I. Die Griechen gebrauchen ohne Unterschied für Göttliches das Wort „Princip“ und das Wort „Ursache“. Die lateinischen Autoren jedoch nicht so; sie wenden da nur das Wort „Princip“ an und nicht das Wort „Ursache“. Der Grund davon ist, weil das „Princip“ umfassender ist wie der Ausdruck „Ursache“ und dieser wieder umfassender wie der Ausdruck „Element“. Denn das erste in einer Sache, selbst der erste Teil in einer Sache heißt „Princip“, Erstes oder Anfang; nicht aber „Ursache“ wird er genannt. Je allgemeiner aber und umfassender ein Name ist, desto passender wird er auf Gott angewendet. (Kap. 13, Art. 11.) Denn je mehr ein Name auf Besonderes sich richtet, desto mehr schließt er einen beschränkten Seinskreis ein, wie selbiger der Kreatur angemessen ist.

So scheint dieser Name „Ursache“ in sich einzuschließen die Verschiedenheit in der Substanz und demgemäß die Abhängigkeit eines substantiellen Seins vom anderen; was bei dem Namen „Princip“ nicht der Fall ist. Denn in allen Arten von Ursachen wird immer eine Entfernung gefunden zwischen der Ursache und dem, wovon sie Ursache ist; und zwar besteht diese Entfernung gemäß einer gewissen Kraft oder Vollkommenheit. Des Wortes „Princip“ aber bebienen wir uns auch in dem, wo keinerlei solche Entfernung und Unterscheidung zu finden ist, sondern nur ein gewisses Verhältnis in der Ordnung oder im Range; wie wenn wir sagen, der Punkt sei der Anfang, das Princip der Linie oder die Vorderseite der Linie sei das Princip derselben.

II. Die Griechen sagen wohl vom Sohne und dem heiligen Geiste, sie seien abgeleitet vom Princip oder von der Ursache. Das haben aber die lateinischen Autoren nicht im Gebrauche. Wenn wir auch dem „Vater“ eine gewisse Autorität zuschreiben, weil Er Princip ist; wir gebrauchen aber, um jede Gelegenheit des Irrtums abzuschneiden, vom Sohne und dem heiligen Geiste niemals einen Ausdruck, der auf ein Mindersein oder auf eine Unterwürfigkeit hindeutete. In diesem Sinne sagt Hilarius (9 de Trin.):

„Die Autorität des Vaters, der da schenkt, ist größer; aber geringer ist der Sohn nicht, dem ein und dasselbe Sein geschenkt wird.“

III. Wohl scheint der Ausdruck „Princip“ von prius, vorher, entnommen zu sein; aber er ist nicht dem „Vater“ beigelegt, um dies zu bezeichnen. Er bezeichnet vielmehr „Ursprung“. (Vgl. Kap. 13, Art. 8.)

Zweiter Artikel.

Der Name „Vater“ ist durchaus eigen der ersten Person.

a) Dagegen spricht:

I. „Vater“ drückt bloß die Beziehung aus zum Sohne. Person aber will heißen eine einzeln für sich bestehende Substanz. Also der Name Vater ist kein entsprechender Eigenname für die erste Person.

II. Das Wort „Erzeugender“ ist umfassender als „Vater“. Denn jeder Vater ist ein Erzeugender; aber nicht umgekehrt. Der Name, welcher umfassender ist, wird aber passender auf Gott angewendet. Also wird in geeigneter Weise die erste Person „Erzeuger“ genannt, „Erzeugender“ als „Vater“.

III. Nichts was bereits seinem Wesen nach nur figürliche Bedeutung hat, kann als Eigenname für etwas gelten. Das „Wort“ aber wird bei uns nur im figürlichen Sinne als „erzeugt“ bezeichnet; und folgerichtig jener, dessen „Wort“ es ist, nur figürlich als „Vater“. Also der Ausdruck „Vater“ ist kein Eigenname in Gott.

IV. Alles, was von Gott ausgesagt wird, gilt in erster Linie von Gott, und dann erst von den Kreaturen. Die Zeugung aber scheint in erster Linie von den Kreaturen zu gelten; denn da scheint sie mehr Wahrheit zu haben, wo etwas vom anderen, auch dem Sein nach Getrennten, die Folge ist.

Auf der anderen Seite sagt der Psalmist (88, 27.): „Er wird mich anrufen: Mein Vater bist Du!“

b) Der Eigenname einer Person ist jener, durch welchen sie von jeder anderen unterschieden wird. Sowie zum Wesen „Mensch“ Leib und Seele gehört, so gehört zum Verständnis dieses einzelnen Menschen diese Seele und dieser Leib; dadurch wird jeder Mensch vom anderen unterschieden. Durch die „Vaterschaft“ aber wird die erste Person von allen anderen unterschieden. Also ist „Vater“ Eigenname der ersten Person.

c) I. Bei uns bezeichnet „Vater“ bloß die Relation; denn bei uns ist die Relation keine für sich bestehende Person. In Gott aber bezeichnet (Kap. 29, Art. 4) „Vater“ die Relation als eine für sich bestehende Person.

II. Die Benennung einer Sache muß nach Aristoteles (II. de anima) zu allererst vom Zwecke und von der Vollkommenheit her geschehen. „Zeugung“ nun bezeichnet das erst im Werden Begriffene. „Vaterschaft“ aber das nach dieser Seite hin Vollendete. Also ist „Vater“ ein passenderer Eigenname für die erste Person wie „Erzeuger“ oder „Erzeugender“.

III. Das „Wort“ bei uns ist nichts Subsistierendes in der menschlichen Natur; sonach ist es keine menschliche Person. Also wird es nicht als „gezeugt“ im eigentlichen Sinne bezeichnet, sondern nur im figürlichen. In Gott aber ist es subsistierend in der göttlichen Natur.

IV. Auch der Ausdruck „Erzeugung“, „Vaterschaft“ gilt von Gott

vorher wie von den Kreaturen, wenn das, was dadurch bezeichnet ist, berücksichtigt wird und nicht die Art und Weise, wie er bezeichnet. So sagt der Apostel: „Ich beuge meine Kniee vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, von dem alle Vaterschaft benannt wird im Himmel und auf Erden.“ Und das wird so erklärt: Die Zeugung empfängt ihre besondere Natur vom Schlupunkte, der nichts Anderes ist als die Substanz oder die Wesensform des Gezeugten. Je näher nun diese letztere der Substanz des Zeugenden steht, desto wahrhaftiger und vollkommener ist die Zeugung; wie die Zeugung des Gleichartigen, z. B. die Zeugung, welche vom Menschen ausgeht und den Menschen wieder zum Schlupunkte hat, eine vollkommener und wahrere Zeugung ist, wie die nicht gleichartige, z. B. die von Seiten der Sonne, welche Pflanzen oder niedrige Würmer erzeugt; da es zur Natur der Zeugung gehört, daß der Zeugende etwas sich Ähnliches hervorbringe. In Gott aber besteht ein und dieselbe Natur beim Gezeugten und Zeugenden nicht nur der Gattung des allgemeinen Wesens, sondern der Zahl nach. Also ist sie und demgemäß die Vaterschaft wahrer, vollkommener, und deshalb vorher in Gott wie in den Kreaturen. Nur die „Beziehung“ unterscheidet da zwischen Zeugendem und Gezeugtem. Und das ist eben die einzig bestehende Wahrheit der göttlichen Zeugung und Vaterschaft.

Dritter Artikel.

Das Verhältnis des Namens „Vater“ zum Wesen und zur Person.

a) Es scheint, daß der Name „Vater“ in erster Linie und hauptsächlich vom Wesen gelte und erst in abgeleiteter Weise von der „Person“. Denn:

I. Was gemeinsamer oder mehr umfassend ist, das ist auch nach dem Verständnisse früher als das, was beschränkter und in größerer Besonderheit sich findet. Insofern aber dieser Name „Vater“ von der Person ausgesagt wird, ist er auf ein besonderes beschränkt. Soweit er vom Wesen ausgesagt wird, ist er weiter und umfassender; wie damit daß gesagt wird: „Vater unser“ die ganze Dreieinigkeit gemeint ist. Also wird dieser Name in erster Linie und hauptsächlich vom Wesen als dem Gemeinsamen ausgesagt und erst auf Grund dessen von der Person als dem Besonderen.

II. Was in genau derselben Weise bezeichnet, darin ist weder ein vorher noch ein nachher, weder eine hauptsächlichliche noch eine abgeleitete Bedeutung. Nach derselben Weise aber wird die erste Person der Vater des Sohnes, der zweiten Person, genannt, wie der ganze dreieinige Gott seinem Wesen nach Vater aller Kreaturen genannt wird; zumal Basilus (de sdo 15. hom.) sagt: „Empfangen ist gemeinsam der Kreatur und dem Sohne.“ Also giebt es keine hauptsächlichliche direkte Bedeutung für das Wort „Vater“; und keine abgeleitete; keine per prius et post.

III. Was gemäß ein und derselben Auffassung von zwei Dingen ausgesagt wird, darin ist kein Grund für ein Vergleichen. Der Sohn aber wird gemäß der Auffassung auf dieselbe Stufe gestellt wie die Kreatur, so weit es auf die Kindschaft oder Zeugung ankommt; wie es Kol. 1, 15. heißt: „Der da (Christus) das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Kreatur.“ Also giebt es keine Abstufung in der Bedeutung des Ausdrucks „Vater“; sondern es gilt dieser Name gleicherweise vom göttlichen Wesen und von der ersten Person.

Auf der anderen Seite ist das Ewige eher als das Zeitliche. Von Ewigkeit nun her ist Gott der Vater des Eingeborenen; in der Zeit erst der Vater der Kreatur. Also wird „Vater“ zuerst und hauptsächlich von der Person, nämlich rückfichtlich des Sohnes ausgesagt; und erst abgeleiteterweise vom Wesen, nämlich rückfichtlich der Kreatur.

b) Ich antworte, daß ein Name von jenem Sein zuerst und hauptsächlich ausgesagt wird, in welchem die volle und ganze Bedeutung des Namens gewahrt bleibt; nicht aber von jenem anderen, in welchem nur nach einer Seite hin die Bedeutung des Namens sich aufrecht halten läßt. Denn von letzterem wird er nur insoweit ausgesagt als das betreffende Sein dem ersteren ähnlich ist, welchem vollkommen die Natur des Namens entspricht. So wird z. B. „Löwe“ in erster Linie und hauptsächlich vom entsprechenden Tiere gebraucht; und erst in zweiter Linie, nämlich unter Voraussetzung dieser Bedeutung, von einem Menschen, der in Kühnheit, Stärke zc. dem Löwen ähnlich ist.

Es ist nun aber offenbar, daß die ganz vollkommene Natur der „Vaterschaft und Sohnschaft“ bei der ersten und zweiten Person in Gott gewahrt ist; denn da ist eine durchaus einige (nicht dem Gattungswesen nur, sondern auch der Zahl nach) Natur und Herrlichkeit in „Vater“ und „Sohn“. Im Geschöpfe aber findet sich die Kindschaft Gottes nicht in vollkommener Weise, da nicht die eine Natur Gott mit dem Geschöpfe verbindet; sondern nur unvollkommen nach einer gewissen Ähnlichkeit, die, je größer sie ist, desto mehr auch den inneren Grund abgibt für eine mehr oder minder wahre Kindschaft Gottes.

Gott wird nämlich Vater einer Kreatur genannt auf Grund der Ähnlichkeit bereits, welche in den Kreaturen als bloßen Spuren Gottes enthalten ist. So heißt es bei Job (c. 38.): „Wer ist der Vater des Regens? Oder wer hat erzeugt die Tautropfen?“ Dann wird Gott Vater genannt rückfichtlich der Kreatur auf Grund der Ähnlichkeit, welche in einer Kreatur als dem Bilde Gottes enthalten ist. So heißt es Deuter. 32, 6.: „Ist Er nicht dein Vater, der dich besessen und gemacht und geschaffen hat?“ Ferner ist Gott der Vater mancher Kreaturen auf Grund der Ähnlichkeit, welche von der Gnade herrührt: „Der Geist selbst giebt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind; wenn aber Kinder, so auch Erben;“ sagt Paulus. (Röm. 8.) Endlich ist Gott der Vater mancher Kreaturen gemäß der Ähnlichkeit in der Herrlichkeit, was Paulus ausdrückt (Röm. 5.) mit den Worten: „Wir rühmen uns in der Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ So also wird die „Vaterschaft“ von Gott in erster Linie ausgesagt, insofern dadurch die Beziehung der einen Person zur anderen ausgedrückt wird; sie wird erst in abgeleiteter Weise ausgesagt, insofern sie die Beziehung zu den Kreaturen einschließt.

c) I. Ein das Gemeinsame bezeichnendes Prädikat ist, insofern es an und für sich in absoluter Weise ausgesagt wird gemäß der Ordnung unserer Vernunft, die das Besondere auf Grund des allgemeinen auffaßt, früher und direkter in ihrer Aussage, als dieses selbe Prädikat, wenn es auf Besonderes geht; wie z. B. die Bezeichnung „Mensch“ zuerst auf die allgemeine Gattung geht und erst auf Grund dessen auf den besonderen Menschen. Denn das Besondere ist da eingeschlossen im allgemeinen. So wird auch „Gott“ in der Auffassung „Vater“ mit eingeschlossen, als das Frühere und Allgemeinere; nicht aber umgekehrt. Gilt es aber gemeinsame Prädikate, welche die Beziehungen zu den Kreaturen bedeuten, so sind diese Prädikate

später in ihrer Geltung betreffs der Kreaturen, als diese selben Prädikate, insofern sie von den Personen in Gott ausgesagt werden; denn sie werden nur ausgesagt als allgemeine von den Kreaturen auf Grund der Aussagen über die Personen, da letztere das Princip, den Grund bilden für die Hervorbringung der Kreaturen. Wie das „Wort“ (die Kunstform), welches in der Vernunft des Künstlers sich findet, als vorhergehend und früher ausgesagt wird mit Rücksicht auf das Kunstwerk, welches von ihm ausgeht und nach seiner Ähnlichkeit geformt ist; so wird auch das Ausgehen des „Wortes“ in Gott als vorhergehend, als früher ausgesagt mit Rücksicht auf die Kreaturen, die nur gemäß einer Ähnlichkeit des „Sohnes“ zum „Vater“ hervorgebracht sind; wie Paulus (Röm. 8.) sagt: „Die Er vorhergewußt und vorherbestimmt hat, daß sie gleichförmig würden dem Bilde seines Sohnes.“

II. „Empfangen“ ist allerdings gemeinsam der Kreatur und dem „Sohne“; aber es ist nicht gleicher Art, sondern nur gemäß einem gewissen Verhältnisse. Demgemäß wird auch zu den angeführten Worten vom Apostel hinzugesagt: „Damit Er selber der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern,“ nachdem er gesagt hatte, „einige sollten gleichförmig werden dem Bilde des Sohnes Gottes.“ Nur also nach einer gewissen Ähnlichkeit wird Er der „Erstgeborene unter vielen Brüdern oder von aller Kreatur“ genannt. Aber als „Sohn Gottes“, soweit seine eigene Natur in Betracht gezogen wird und nicht bloß eine gewisse Ähnlichkeit, hat Er etwas ganz Eigenes. Denn kraft seiner Natur, mit Notwendigkeit, hat Er das, was Er empfangen; wie Basilus (l. c.) ebenfalls hinzusetzt. Und demgemäß wird Er nicht „Erstgeborener“, sondern „Eingeborener“ genannt; gemäß Joh. 1, 18.: „Der Eingeborene, der im Busen des Vaters ist; Er selber hat es erzählt.“
Damit ist auch auf III geantwortet.

Vierter Artikel.

„Unerzeugt“ sein ist dem Vater eigen.

a) Dagegen spricht:

I. Jede Eigenheit setzt etwas voraus in dem, wo sie ist. „Unerzeugt“ sein aber setzt nichts voraus. Also ist dies keine Eigenheit des Vaters.

II. „Unerzeugt“ wird entweder als reine Verneinung ausgesagt; — und so ist auch der heilige Geist unerzeugt. Oder es wird als Entbehren und Mangel ausgesagt dessen, was man haben könnte; und so besagt es etwas Unvollkommenes. In keiner Weise ist es also eine Eigenheit des Vaters.

III. „Unerzeugt“ bezeichnet in Gott nicht die Relation; denn es ist mit diesem Worte keinerlei Relation ausgedrückt. Es bezeichnet also die Substanz. „Unerzeugt“ und „gezeugt“ unterscheiden sich somit in der Substanz. Der „Sohn“ als erzeugt ist aber nicht vom Vater der Substanz nach unterschieden. Also ist „unerzeugt“ keine Eigenheit des Vaters.

IV. Eigen ist, was nur Einem zukommt. In Gott aber sind mehrere, welche von Anderen ausgehen. Also hindert nichts, daß auch mehrere sind, welche nicht von Anderen ausgehen.

V. Der „Vater“ ist das Princip des Sohnes und des heiligen Geistes. Wenn Er also auf Grund des Gegensatzes zum Sohne „ungezeugt“ genannt

wird, so muß Er eine ähnliche Eigenheit haben bezüglich des heiligen Geistes, der von Ihm „gehaucht wird“; Er muß „unausgehar“ sein.

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (4. de Trin.): „Er ist der Eine von dem Einigen, vom Unerzeugten gezeugt; so daß in jedem die Eigenheiten bleiben, im Vater das Unerzeugt- oder von Keinem sein, im Sohne der Ursprung.“

b) Ich antworte, sowie im Bereiche des Geschöpflichen ein erstes Princip gefunden wird und ein zweites; so ist auch in Gott, wo kein „erstes“ und „zweites“, kein „vorher“ und „nachher“, sein kann, ein Princip, das von keinem Princip herrührt: der Vater; und es giebt da ein Princip, das von einem Princip ausgeht: der Sohn. Im Geschöpflichen aber wird ein erstes Princip in doppelter Weise bekannt: 1. Dadurch, daß es Princip ist und somit Beziehung hat zu dem, was von ihm ausgeht; 2. dadurch, daß es erstes Princip ist und somit von keinem anderen ausgeht. So auch wird der Vater bekannt: 1. Dadurch, daß der „Sohn“ von Ihm ausgeht durch die „Zeugung“ und der heilige Geist durch das „Hauchen“; durch die Beziehung also auf die zwei Personen, die von Ihm ausgehen; — und 2. dadurch, daß Er Princip ohne Princip ist, insofern Er von Nichts ausgeht. Letzteres aber ist das „von Keinem sein“, die *innascibilitas*, und wird ausgedrückt durch das Wort „unerzeugt“.

c) I. Manche nehmen an, das „Unerzeugtsein“ sei nicht eine rein negative Ausdrucksweise, insofern es eine Eigenheit des Vaters ist; sondern es schließe entweder beides in sich; nämlich das „von Keinem sein“ und das „Princip der anderen Personen sein“; — oder es bezeichne mit die allumfassende Autorität und die Quelle alles Seins. Aber das scheint nicht wahr zu sein. Denn in dieser Weise wäre das „Unerzeugtsein“ oder die *innascibilitas* keine von der „Vaterschaft“ und „dem Hauchen“ verschiedene Eigenheit im Vater; sie würde diese beiden vielmehr in sich einschließen wie das Gemeinsame das Besondere einschließt. Denn Quelle sein und Autorität sein ist in Gott nichts Anderes wie das Princip sein von allem, was ist.

Deshalb muß man mit Augustin (3. de Trin. 7.) sagen, daß der Ausdruck „unerzeugt“ nur die Verneinung der passiven Zeugung, also des Gezeugtwerdens, in sich schließt; es besagt nur „nicht Sohn“. Damit ver trägt es sich aber, daß dies „Unerzeugtsein“ einen eigenen den „Vater“ bekanntmachenden Begriff ausdrückt. Denn das absolute Erste und Einsache in jedem Seinskreise wird durch Negationen bekannt gemacht, wie man z. B. auch den „Punkt“ definiert, als ein stoffliches tatsächliches Sein, von dem es keinen Teil giebt.

II. „Unerzeugt“ wird manchmal als reine Verneinung genommen. Und demgemäß nennt Hieronymus (lib. I. *Didymi de Spir. s.*) den heiligen Geist „unerzeugt“. Andererseits kann das „unerzeugt“ auch als Entbehren in Gott ausgesagt werden und schließt trotzdem keine Unvollkommenheit ein. Denn in vielfacher Weise kann ein solches Entbehren ausgesagt werden. Einmal wird das Entbehren ausgesagt, wie vom Steine z. B. ausgesagt wird, er sei eine tote Sache, entbehre das Leben; wogegen er doch ebenso wie Anderes geeignet gewesen wäre, Leben zu haben, da er gleichmäßig von Gott aus dem Nichts gezogen worden wie andere Dinge, die Leben besitzen. Dann wird Entbehren ausgesagt z. B. vom Maulwurfe, welcher der Augen entbehrt; trotzdem andere Seinsarten seiner Gattung, nämlich andere Tiere Augen besitzen. Endlich wird Entbehren ausgesagt, wenn jemand das nicht tatsächlich hat, was er gemäß seiner eigensten

Gattung und Natur haben müßte, wozu er also kraft seiner eigensten Natur die Geeignetheit und das direkte Vermögen hat, wie wenn ein Mensch thatsächlich blind ist. Und dieses letztere Entbehren allein bezeichnet Unvollkommenheit.

In dieser letzten Weise wird das „unerzeugt“ nicht vom „Vater“ ausgesagt; vielmehr nach der zweiten angeführten Weise; insofern nämlich in der nämlichen göttlichen Natur eine Person „unerzeugt“ ist, wo doch in derselben Natur eine andere „gezeugt“ ist. Danach könnte aber auch der heilige Geist „ungezeugt“ genannt werden.

Es wird hier also, damit dies nur dem „Vater“ zulomme, unter dem Ausbruche „ungezeugt“ mitverstanden, daß dies, also dieses Entbehren der Gezeugtseins, was der zweiten Person in derselben Natur zukommt, von jener Person gilt, welche zugleich das Princip für andere Personen ist; und so würde verstanden werden, daß die Verneinung des Erzeugtseins hier ausgesagt werde im Bereiche des persönlichen Princips in Gott. Oder es muß verstanden werden unter dem „ungezeugt“, daß die betreffende Person in keiner Weise, durchaus nicht von einer anderen ausgeht, weder nämlich durch Zeugung noch durch „Gehauchtwerden“. So würde das „unerzeugt“ vom heiligen Geiste nicht ausgesagt werden können, der hervorgeht von anderen, wenn auch nicht durch Zeugung. Und ebenso würde das göttliche Wesen nicht als „unerzeugt“ bezeichnet werden können, von welchem gesagt werden kann, es sei im Sohne und im heiligen Geiste von einem Anderen, nämlich vom Vater. (Da ist also von einer absoluten Subsistenz nicht die Rede, welche sich mittheilte oder „explizierte“ im Vater, Sohne und heiligen Geiste.)

III. Nach Damascenus (II. de fide orth. c. 9.) bezeichnet „unerzeugt“ einmal „ungeschaffen“; — und so eignet es dem göttlichen Wesen zu; denn dadurch unterscheidet sich die geschaffene Substanz von der ungeschaffenen. Dann bezeichnet dieser Ausdruck das, was nicht „gezeugt“ ist; — und so eignet es als Aussage den Relationen zu; es wird also in dieser Weise relativ ausgesagt und sonach auf diesem Wege auf die Bejahung zurückgeführt. Denn z. B. „Nicht-Mensch“ gehört in der Behauptung als Prädikat zur positiven Seinsart der Substanz und „Nicht-weiß“ gehört zur Seinsart der Eigenschaften. Da also „gezeugt“ in Gott zur Relation gehört, so gehört dazu mit demselben Rechte auch „ungezeugt“. Und so unterscheidet sich der Vater vom Sohne nicht der Substanz nach; sondern nur gemäß der Relation; insofern nämlich die Relation, welche dem Sohne eigen ist, gezeugt zu sein, vom Vater entfernt wird.

IV. In jeder Seinsart muß ein Erstes, ein Princip sein, was im Bereiche dieser Seinsart nicht vom Anderen, was „ingenitum“ ist. Zwei „Unerzeugte“, also zwei erste Principien annehmen, hieße nichts Anderes, als zwei Götter behaupten. Deshalb sagt Hilarius (de synodus): „Da nur ein Gott ist, können nicht zwei „Unerzeugte“, innasillibes, sein.“ Zudem wäre, wenn zwei „Unerzeugte“ beständen, der eine nicht vom anderen; also würden sie durch keinen Gegensatz aufeinander bezogen werden können; sie könnten sonach nicht göttliche Personen sein.

V. Die Eigenheit des Vaters „von Keinem zu sein“, wird in der Ausdrucksweise vielmehr dadurch angedeutet, daß die Geburt des „Sohnes“ von Ihm entfernt wird, als dadurch, daß das „Ausgehen“ des heiligen Geistes von Ihm geleugnet wird. Erstens; weil das „Ausgehen“ des heiligen Geistes, die processio, keinen besonderen Namen hat. (Kap. 27, Art. 4 ad III.); zweitens, weil vom „Ausgehen“ des heiligen Geistes die

Zeugung des „Sohnes“ vorausgesetzt wird; da der heilige Geist ja vom Vater und Sohne „ausgeht“. Wird also vom Vater das „Erzeugtsein“ entfernt, so ist damit von vornherein auch das „Ausgehen“ entfernt; denn der heilige Geist ist nicht Princip der Zeugung, sondern vom „Gezeugten“ ausgehend.

Vierunddreißigtes Kapitel.

Die Person des Sohnes.

Überleitung.

„Mit Dir ist der Anfang am Tage Deiner Kraft inmitten des Strahlenglanzes der Heiligen: Aus meinem Busen heraus habe ich Dich gezeugt vor dem Lichtbringer.“ So feiert der Psalmist die geheimnisvolle Zeugung in Gott. (Ps. 109.)

„Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort;“ so feiert diese nämliche Geburt der Liebesjünger.

„Ich bin der Anfang, der mit euch spricht;“ so spricht der Heiland selber. Der Psalmist nennt die zweite Person „gezeugt“, „Sohn.“ Der Apostel nennt sie „das Wort“. Der Heiland selbst stellt Sich vor als „Ich“, als den für sich bestehenden Sohn und als das Wort, von dem alle Worte kommen.

Treffend unterscheidet der Psalmist hier, wie das göttliche Wort hervorgeht aus der Kenntnis der Wesenheit Gottes, die durchaus als Ganzes, so sagte oben Thomas nach Augustin, vom Vater, dem Principe, dem Anfange von allem, ohne Anfang, mitgeteilt wird. „Mit Dir ist der Anfang.“ Alles was der „Anfang“, das Urprincip in sich enthält, die ganze eine göttliche Natur, teilt Er dem Sohne mit, so daß selbst die Einheit darin einbegriffen ist. Behielte der „Anfang“ jeglichen Anfangs, das Princip jeglichen Princip, auch nur etwas für sich allein, so wäre ja der „Anfang“ nicht mehr nach allen Seiten hin mit dem Sohne. Der Vater hier auf Erden ist bei weitem nicht unbeschränkt mit dem Sohne. Er behält seine Einzelheit, wie Thomas sagen würde, er behält dieses Fleisch, diese Seele für sich; darin ist Er nicht „mit dem Sohne“. Nur die Menschennatur im Vater ist ein und dieselbe mit der im Sohne. Aber hier in Gott geht der „Sohn“ so vom „Vater“ hervor, daß die ganze volle Wirklichkeit des Vaters mit dem Sohne bleibt und zwar so eng mit dem Sohne, daß das ganze eine wirkliche Sein des Vaters ganz und gar zugleich das wirkliche Sein des Sohnes ist. Kraft des einen wirklichen Seins ist der Vater wirklicher Vater und der Sohn wirklicher Sohn. Hier heißt es wahrlich: *Too cum principium.*

Das genügt dem Psalmisten nicht. Er fügt hinzu, „am Tage Deiner Kraft;“ in *die virtutis tuae!* Teilt der Vater dem Sohne die Natur erst mit, nachdem von dieser alle Wirkung ausgegangen? Übernimmt der Sohn etwa die göttliche Natur, nachdem alles in derselben geregelt ist; wie

etwa bei uns ein Vater bei der Geburt eines Sohnes ihm zugleich seine Güter mit ihren ganz bestimmten Einrichtungen testamentarisch verschreibt? Keineswegs! „Am Tage Deiner Kraft,“ sagt der Psalmist. Hier liegt ein großes Geheimnis: Das Geheimnis der aus sich heraus feienden reinen Thatsächlichkeit. Zwei Extreme müssen vermieden werden.

Der Sohn war niemals Nichts; und nicht erhielt er als vorher Nichts die göttliche Natur. Nicht in der Nacht des Nichts befandlich erhielt Er sie; sondern am Tage (in die) und zwar am Tage seiner Kraft. Damit ist das eine Extrem vermieden. Das andere Extrem besteht darin, daß eine göttliche Natur gedacht wird, die sich, vorher (freilich nicht der Zeit nach) gewissermaßen indifferent, nun plötzlich aus sich heraus in die drei Personen entfaltet, so daß ihr allein die Kraft gebührte und nur mittelst ihrer den Personen. Nein! „Am Tage seiner Kraft.“ Der Vater schließt in sich die göttliche Natur; und nicht die göttliche Natur macht den Vater zum Vater. Der Vater teilt mit diese eine göttliche Natur; aber so, daß immer alle thatsächliche Kraft ein und dieselbe bleibt. „Am Tage,“ d. h. in vollem, göttlichem Lichte spricht Er zum Sohne: „Du bist mein Sohn; heute habe ich Dich gezeugt.“ Alles Thätigsein bleibt dasselbe. Einer ist der Wille, eine die Macht, eines das Wissen; alle Bestimmung ist eine, ist gemeinsam. Der Vater hat nicht zuerst disponiert und giebt das so dem Sohne; da würde dem Sohne die Kraft fehlen. „Am Tage seiner Kraft,“ im höchsten Grade der Kraft ist der Sohn eins mit dem Vater. Beide bestimmen, beide wollen, beide wirken, beide wissen. Aber nur eine ist die Bestimmung, nur eines das Wollen, nur eines das Wirken, nur eines das Wissen. Denn nur eine Ewigkeit, also die volle Unmöglichkeit irgend welchen Vorausgehens, ist in beiden; ein volles, „zugleich alles“ wohnt ihnen inne. Selbst die Kraft, mit welcher der Vater zeugt, ist dieselbe wie jene, mit welcher der Sohn gezeugt wird; nur die Schlüsselpunkte, die Relationen stehen sich gegenüber und diese Relationen sind an sich nur ratione, nur in der Vernunft bestehend. Ihre Wirklichkeit haben sie von dem einen durchaus einigen Wirklichsein des göttlichen Wesens; wie die Vernunft in mir und das Wort in mir ihre Wirklichkeit von meiner einen wirklichen Natur her haben. „Was der Vater wirkt, das wirkt, auch unter ganz derselben Form, der Sohn.“

Der Vater bleibt als „Princip“ durchaus mit dem Sohne dem ganzen einen Wesen nach. Und Er teilt mit dieses eine Wesen nebst allen den thatsächlichen Vollkommenheiten, die es auszeichnen und selbst nebst jener Wirklichkeit, welche die Personen zu wirklichen Personen macht. „Mit Dir das Princip am Tage Deiner Kraft.“ Noch nicht genug! O Mensch; wenn du doch wolltest von oben her so ganz und gar dein Heil erwarten! Du hast Angst für deine Freiheit, für deine Selbständigkeit, wenn sie Gott in der Hand hat! Aber schaue; eben aus der Natur Gottes, sowie sie im Vater ist, empfängt der Sohn sein volles, reines, durchaus selbständiges Für-sich-Bestehen, so daß Er an der Spitze der Selbständigkeit und Würde steht, daß Er wirklich und wahrhaft Person ist.

Man möchte in Gottes Natur so gern die Träume der eigenen Einbildung hinebringen! Diese Natur soll an sich etwas im Grunde Indifferentes sein, wo hinein fremde Wahrheit, fremde Wirklichkeit Zutritt hätte; und erst dann soll sie sich entfalten zur Dreieit der Personen nach innen, und nach außen Princip des Wirkens sein nach dem Maßstabe, wie sie es von außen empfangen hat. Das ist nach allen Seiten hin, und mag es in welche Ausdrücke auch immer gefaßt sein, falsch. „Nichts ist so gefährlich,“

sagte oben Augustin, „als wenn auch nur im geringsten, betreffs der Dreieinigkeit zu irren.“ Es muß hier genau und scharf durchgeführt werden, was oben Thomas nach Augustin erklärt. „Die Personen sind in Gott die wirkenden Principien.“ „Sie wirken nach außen hin zusammen.“ Rein in statu kann angegeben werden, wo die Natur Gottes für sich allein aufgefahst werden könnte als erstwirkendes Princip. Noch zuletzt hat Thomas erklärt: „Die göttliche Natur ist im Sohne und im heiligen Geiste als empfangen vom Anderen, nämlich vom Vater.“

Was aber bedeutet das, daß nur unter Personen die göttliche Natur sich vorstellt? Das heißt, daß sie in sich abgeschlossen ist; daß nichts Fremdes zu ihr Zutritt hat. Was heißt es, daß die Person des Vaters dem wirklichen Sein nach durchaus ein und dasselbe ist, wie die göttliche Natur? Das heißt, daß die Natur an sich betrachtet keinerlei Wahrheit, keinerlei wie immer aufgefaßte Wirklichkeit unabhängig außer sich selber anerkennt. Was heißt das, daß der Vater die göttliche Natur ganz mitteilt dem Sohne? Das heißt, daß da nicht das mindeste dazwischen tritt als die göttliche Natur selber, soweit sie in der unmitteilbaren Person des Vaters abgeschlossen ist; daß da gar kein fremdes Element sich hineinmengen kann. „Alle Kraft“ dieser Natur ist eine in beiden Personen; alle Macht, alle Bestimmung, alles Wissen ist eins in beiden. Worin aber sind alle Kreaturen, die möglichen und die einmal wirklichen, eingeschlossen? Offenbar, — Thomas hat es mehreremals erklärt — eben in der Macht, im Willen, im Wissen Gottes. Also darin, daß der Vater dem Sohne die göttliche Natur mit deren Vollkommenheiten in aller Einheit mitteilt, teilt Er Ihm auch mit die Macht, das Wissen, den Willen für alle Kreaturen und zwar rein aus Sich heraus. Denn Er, der Vater, ist dem wirklichen Sein nach eins mit der göttlichen Natur; „Vater“, „Person“, aber heißt Abgeschlossenheit, Un-durchbringlichkeit, reinstes Selbst. Ohne Rücksicht auf irgend etwas, wohl aber mit allbestimmender Kraft geht der Sohn vom Vater aus und bleibt eins mit Ihm, auch was die Macht, das Wissen, das Bestimmen für alle Kreaturen anbelangt.

Das sagt der Psalmist so wunderbar schön: „Im Strahlenglanze der Heiligen,“ in splendoribus sanctorum. „Alles wegen der Auserwählten,“ ruft Paulus aus. Alle Kreatur also wegen der Heiligen und sie bilden vom Geschöpflichen aus die Strahlenkrone um den ewigen Sohn. „Mit Dir der All-Anfang immerbar,“ o göttliches Wort! Denn eines bleibst du mit dem Wesen im Vater: „am Tage Deiner Kraft;“ — denn alle Vollkommenheiten des göttlichen Wesens sind Dein: „im Strahlenglanze der Heiligen;“ — denn die Macht, das Wissen, das Wollen, was die Kreaturen regelt und sie zu Dienern Deiner Heiligen macht, wohnt Dir ebenfalls in unverbrüchlicher Einheit mit dem Vater inne. Einheit im Sein, in der Natur, in der Substanz; Unterschied in der Relation, in der Person: „Aus meinem Innersten heraus habe ich Dich gezeugt,“ sagt der Psalmist und unterscheidet zwischen „Ich“ und „Dich“.

Der Liebesjünger bringt noch tiefer. Da kann der menschliche Verstand nur mehr ahnen!

„Im Anfange war das Wort.“ Fern der Gedanke, daß der Sohn einen Anfang gehabt habe. Er war nicht nur mit dem Anfange. Er war mitten im Anfange, im Princip alles Seins. Da ist kurz und noch weit schneidender und tiefer der Sinn der Worte des Psalms wiedergegeben. Das „Wort“! Aber da kann man noch weit weniger daran denken, daß hier

irgend etwas Fremdes der göttlichen Substanz vorgestellt, mit ihr vermengt werden kann. Nicht das Denken ist das Wort; nicht das Schauen ist das Wort; nicht der Grund des Denkens ist das Wort und auch nicht das Erkennen selber. Es ist das Gedachte! Das Wesen Gottes als Erkanntes, die Vollkommenheiten Gottes als etwas Erkanntes, die Kreaturen, soweit sie im erstwirkenden Grunde sind als erkannt; — das ist das Wort. Der Begriff „Mensch“ in meiner Vernunft, soweit er angewandt werden kann auf das tatsächliche Einzelne, auf die einzelnen Menschen; — das eigenste Erzeugnis meiner Vernunft also, ist das betreffende Wort für die Erkenntnis des Menschlichen. Und nun lasse Tausende von Menschen daran vorüberziehen; sie ziehen vorüber; das Wort „Mensch“ bleibt. Daß sie schwarz oder weiß sind, groß oder klein, Kinder oder Männer; nicht sie bestimmen das „Wort“; — das Wort bestimmt sie und sie werden als Menschen erkannt. Gehe tausend Jahre zurück; das gleiche Wort „Mensch“ übte seine rein bestimmende Wirkung aus, es eröffnete das entsprechende Einzelne als Menschliches. Nach tausend Jahren wird diese bestimmende Bedeutung nichts verloren haben. Aber was ist dies gegen das „Wort“, das im Anfange war?

Unser Wort ist für jeden von uns als einen einzelnen rein zufällig. Es kommt und geht ja wie es gebraucht wird. Es bleibt nicht immer gegenwärtig. Ehe es war, mußte als „Anfang“ das Erkenntnisvermögen sein. Und doch ist es bei all dieser Armut so herrlich! Es schmückt das Innere unserer Vernunft und verläßt dieselbe, soweit wir nur wollen, niemals. Nur bestimmende Kraft kann von ihm ausgehen. Vermittelt seiner leitet der Mensch die Natur, leitet er sich selber. In der Betrachtung des Glanzes dieses „Wortes“ freut er sich an sich selber.

Aber das „Wort“ in Gott, das ist Gott selber. Das „Wort“ in Gott, das bleibt ein und daselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das „Wort“ in Gott ist, weil für sich bestehend, das selige, immer angeschaute Gezeugte, das gemäß der Thätigkeit der Vernunft „ausgeht“; es ist dieser „Sohn“ selber, welchen eben der Psalmist gepriesen. Nun ist aber das Wort das Geschauale, das Verstandene. Das Wort Gottes also ist Gott selber als geschaut, als verstanden. Es ist dem wirklichen Sein nach dasselbe wie der Vater; nur daß, was der Vater mitgeteilt, im Worte nun geschaut wird. Was hat aber der Vater mitgeteilt? Was in Ihm war; was Er selber war; was kraft der „Person“ in Ihm abgeschlossen von allem anderen Sein unmitteilbar, d. h. gegen jeden Eintritt irgend welcher Wahrheit oder Wirklichkeit von außen her mit Naturnotwendigkeit geschützt war. Also wird auch im Sohne nichts Anderes geschaut; und die möglichen und wirklichen Kreaturen sind da nur geschaut wie sie im Sein Gottes, das der Vater umschließt und das eins ist mit dem Vater, vorhanden sind: nämlich in der rein aus sich sie bestimmenden Kraft, mag es ihre Erkennbarkeit oder ihre Wirklichkeit angehen!

„Der Sohn thut nichts, als was Er den Vater thuenb sieht.“ Worauf schaut der Vater in seiner Wirklichkeit nach außen? Auf sein inneres Wesen, auf den darin bestehenden Willen, auf die darin befindliche Ordnung der Weisheit. Auf dasselbe aber schaut der Sohn. Denn Er hat ganz das gleiche eine Wesen, den gleichen einen Willen, die gleiche eine Natur und mit ihr dieselbe Ordnung der Weisheit als Richtschnur, oder Er ist vielmehr dies alles. „Er sieht den Vater dies thuenb;“ nicht weil Er den Vater selbständig sich entschließen und wirken sähe und dann ebenfalls so wirkte; sondern weil Er die göttliche Natur vom Vater erhalten und nun vermöge

ein und derselben Form beide wirken; nur daß der Sohn diese Natur als eine mitgeteilte hat.

„Ich bin der Anfang, der mit euch spricht.“ Damit bestätigt der Herr selber, was bisher gesagt worden. Er ist das Wort des Vaters. Er ist der Sohn des Vaters. Dem Worte ist es eigen, dem erzeugenden Erkenntnisvermögen ähnlich zu sein; dem Sohne ist es eigen, die Natur des Vaters zu tragen. Die Natur in Gott ist einfache reine Thatsächlichkeit, ist dem wirklichen Sein nach im Vater für sich bestehend. Also muß auch der Sohn eins sein im wirklichen Sein mit dem Vater und er muß, wie der Vater, für sich bestehen; sonst wäre Er Ihm nicht ähnlich. Das ist aber eben nichts Anderes als das „Wort“ sein, nicht eines Vernunftvermögens; sondern einer Vernunft, welche Substanz ist, d. h. für sich bestehend.

Der Heiland kann Sich selber „Anfang“, „Princip“ nennen, denn dem wirklichen Sein nach ist Er eins mit dem Princip, mit dem Anfang: „Ich bin das Princip.“ Und zudem hat Er es von seinem Princip, vom Vater, seinerseits Princip zu sein. Er kann sagen: „Ich bin das Princip; ich bin der Anfang, der mit euch spricht.“ Denn als „Sohn“ ist Er zugleich das ewige Wort, das Wort aller Worte; das Wort, in welchem vom Vater alle Kreatur in einzig bestimmender Weise gesprochen worden ist.

Deshalb kann der Vater im vollsten Sinne der Worte zu Ihm sagen: *Tocum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te.*

Erster Artikel.

Das Verhältnis des „Wortes“ zum Wesen und zur Person.

a) Es scheint nicht, daß durch diesen Namen „Wort“ eine Person in Gott bezeichnet werde. Denn:

I. Jene Namen, welche eine Person in Gott bezeichnen, werden im eigentlichen Sinne ihrer Bedeutung gebraucht, wie Vater, Sohn. Das „Wort“ aber bezeichnet mit Rücksicht auf Gott im figürlichen Sinne, wie Origenes sagt (*super Joan. cap. 1., super illud.: in principio*). Also ist der Ausdruck „Wort“ kein persönlicher.

II. Nach Augustin (9. de Trin. cap. 10.) ist „das Wort eine Erkenntnis mit Liebe verbunden“; und nach Anselm (*monol. cap. 60.*): „Sprechen ist für den höchsten Geist nichts Anderes wie denkend schauen.“ Schauen aber und Denken und Erkenntnis werden vom Wesen ausgesagt, nicht von einer Person.

III. Zur Natur des „Wortes“ gehört es, daß es gesprochen werde. Nach Anselm aber „spricht“ (l. c. cap. 59.), sowie der Vater verstehend ist, der Sohn verstehend ist und ebenso der heilige Geist verstehend ist, auch der Sohn und der heilige Geist gleichermaßen wie der Vater und eine jede der drei Personen wird verstanden, also auch gesprochen. Somit gilt dies nicht vom Worte „allein“; und der Ausdruck „Wort“ geht nicht auf die zweite Person an sich.

IV. Keine Person in Gott ist etwas Gemachtes. Das Wort in Gott aber ist gemacht. Denn es heißt Ps. 148: „Feuer, Hagel, Schnee, Eis, treibende Windsbraut, die da alle das Wort des Herrn thun.“

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. cap. 1.): „Die

der Sohn auf den Vater bezogen wird, so auch das Wort auf den, dessen Wort es ist."

b) Ich antworte, der Ausdruck „Wort“, im eigentlichen Sinne genommen, bezeichnet nur die Person, nicht das Wesen.

Der eigentliche Sinn des Ausdruckes „Wort“ bei uns ist ein dreifacher; der vierte ist figürlich. Zuvörderst wird am allgemeinsten bei uns „Wort“ genannt, was durch die Stimme ausgesprochen wird. Und dieses Wort geht mit Rücksicht auf zwei Momente vom Innern aus: nämlich mit Rücksicht auf die Stimme und ihre Formierung selber, und mit Rücksicht auf das, was sie bezeichnet. Denn die Stimme bezeichnet die Auffassung der Vernunft. (1. Perih.) Und ferner geht das Wort der äußeren Stimme von der Einbildungskraft hervor. (2. de anima.) Die Stimme, welche nichts bezeichnet, kann nicht ein Wort genannt werden. Also wird „Wort“ genannt das Wort der äußeren Stimme, weil es ausdrückt die innere Auffassung der Vernunft.

Somit wird „Wort“ genannt: 1. In erster Linie und hauptsächlich die innere Auffassung der Vernunft; — 2. davon abgeleitet und unter Voraussetzung dieser ersten Bedeutung das Wort der äußeren Stimme, welches der Auffassung zum Ausdrucke dient; — 3. die Form in der Einbildung, welche der Formierung des äußeren Wortes vorausgeht.

Diese drei eigentlichen Bedeutungen des Wortes erwähnt Damascenus (I. de fid. orth. 17.): „Wort wird genannt die natürliche Thätigkeit der Vernunft, welcher gemäß die letztere thätig ist, versteht und denkt; wie Licht und Glanz.“ Das bezieht sich auf die erste Bedeutung. Ferner: „Wort ist, was nicht durch die Stimme ausgedrückt, sondern im Herzen gesprochen wird.“ Das bezieht sich auf die dritte Bedeutung. Endlich: „Wort ist der Engel, d. h. der ausführende Bote der Vernunft.“ Das bezieht sich auf die zweite Bedeutung.

Dann wird das Wort im figürlichen Sinne gebraucht für das, was durch das Wort bezeichnet oder bewirkt wird; wie wir zu sagen pflegen: Das ist das Wort, welches ich dir gesagt habe, oder was der König aufgetragen hat; und wie wir dabei hinzugehen auf etwas, was durch das Wort bezeichnet worden ist, entweder durch das Wort dessen, der nur es ausgesprochen, oder dessen, der es befohlen hat.

Es wird nun das „Wort“ im eigentlichen Sinne in Gott gebraucht, insoweit es die innere Auffassung der Vernunft bezeichnet. Sonach sagt Augustin (15. de Trin. 10.): „Wer da verstehen kann das Wort, nicht nur bevor es in die Ohren tönt, sondern auch bevor sein entsprechendes Bild in der Einbildungskraft durch den Gedanken geformt worden, der kann bereits eine irgend welche Ähnlichkeit jenes Wortes auffassen, von dem gesagt worden: Im Anfange war das Wort.“ Diese innere Auffassung aber selber, die da, weil sie immer von der Reigung oder der Liebe, welche die Vernunft zur Thätigkeit antreibt, begleitet ist, das Wort des Herzens, *verbum cordis*, genannt wird, hat es in ihrer Natur, daß sie vom anderen ausgeht, nämlich von der Kenntnis des Auffassenden.

Das „Wort“ also, im eigentlichen Sinne in Gott gebraucht, bezeichnet etwas, was vom anderen ausgeht; und das gehört zur Natur jener Namen, welche zur Bezeichnung des rein Persönlichen dienen. Also der Name des „Wortes“ geht nicht auf das gemeinsame Wesen, sondern auf die Person.

c) I. Die Arianer, welche eigentlich aus Origenes schöpften, nahmen an, daß der Sohn ein anderer sei wie der Vater der Substanz nach. Deshalb haben sie versucht, den Ausdruck „Wort“, der vom Sohne gebraucht

wird, figürlich zu erklären, damit sie nicht gezwungen würden zu bekennen, daß Gottes Sohn nicht außerhalb der Substanz des Vaters sich finde. Denn das Wort, welches in der eben auseinandergesetzten Weise vom Sprechenden ausgeht, das geht so aus, daß es im Sprechenden bleibt. Aber sogar in dem Falle, daß der Ausdruck „Wort“ im figürlichen Sinne in Gott gelte, ist es notwendig, daß ein „Wort Gottes“ im eigentlichen Sinne vorhanden sei. Denn nichts kann figürlich Wort genannt werden, außer damit etwas offenbar werde; entweder also weil ein solches Wort offenbart oder weil durch dasselbe etwas offenbar wird; wie eben der Auftrag des Königs Saul z. B. von David (II. Reg.) „Wort“ genannt ist; weil dieser Auftrag offenbart und zugleich durch diesen Auftrag noch Anderes offenbar werden soll. Wenn nun aber durch ein solches Wort etwas offenbar wird, so muß ein wirkliches eigentliches Wort angenommen werden, wodurch es offenbar geworden. Wird jedoch ein „Wort“ so genannt, weil es nach außen hin das offenbart, was außen offenbar wird, so werden doch Worte nicht gesagt, außer insoweit sie die innere Auffassung der Vernunft bezeichnen, welche jemand durch solche äußere Zeichen offenbart. Wird also wirklich in der heiligen Schrift der Ausdruck „Wort“ hier und da im figürlichen Sinne genommen, so muß eben deshalb ein inneres persönliches Wort in Gott bestehen, auf das solche Figuren sich zurückführen lassen.

II. Nur allein das „Wort“ wird unter allen Ausdrücken, die über das Erkennen Gottes in Geltung sind, in persönlich bezeichnender Weise gebraucht. Denn nur allein das „Wort“ bezeichnet etwas, was vom Anderen ausgeht. Denn was die Vernunft durch ihr Erfassen formt, das ist eben das Wort. Die Vernunft selber, insoweit sie tatsächlich geformt ist durch die Erkenntnisform, die Idee, wird nicht persönlich, sondern „absolut“ als dem Wesen zugehörig ausgesagt; ähnlich das tatsächliche Erkennen, das da sich so verhält zu der durch die Erkenntnisform gebildeten Vernunft, wie das tatsächliche wirkliche Sein zum wirklich bestehenden Wesen. Denn das „Verstehen“ bezeichnet nicht eine Handlung, insoweit sie vom Verstehenden ausgeht, sondern im Verstehenden bleibt. Wenn also gesagt wird, das „Wort“ sei Kenntnis, notitia, so wird hier „Kenntnis“ nicht genommen für das tatsächliche Erkennen, oder für irgend einen Zustand im Erkennenden, sondern für das, was die Vernunft in sich auffaßt und formt dadurch daß sie erkennt. Deshalb sagt auch Augustin (7. de Trin. 11.), daß das „Wort“ die erzeugte Weisheit sei; was nichts Anderes bedeutet als die Auffassung im Weisen selber; und diese kann auch ebensogut „erzeugte Kenntnis“ genannt werden. Und in derselben Weise ist „sprechen“ für Gott dasselbe, wie „denkend anschauen“, insoweit nämlich durch das Anschauen des Gedankens selber das „Wort Gottes“ aufgefaßt oder empfangen wird. Der Ausdruck „Gedanke“ kommt aber im eigentlichen Sinne dem „Worte“ in Gott nicht zu. Denn Augustin (14. de Trin. cap. 16.) sagt: „So also sei es Wort Gottes genannt, daß es nicht „Gedanke“ genannt werde; damit nicht es scheine, als ob etwas Flüchtiges in Gott sei, was nun eine bestimmte Form erhält und „Wort“ heißt und dann wieder diese Form entlassen kann und gewissermaßen ohne Form in der Schwebelose sein zwischen der einen Form und der anderen.“ Der Gedanke hat nämlich vorzugsweise statt im Suchen und Forschen nach Wahrheit, was bei Gott nicht der Fall ist. Wenn aber die Vernunft zu bestimmter Thätigkeit, also zu einer zuverlässigen Form gelangt ist; dann denkt sie nicht mehr, sondern schaut. Anselm nimmt somit im uneigentlichen Sinne „Gedanken“ oder Denken für Schauen.

III. Soll die eigentliche Bedeutung zur Richtschnur genommen werden, so ist nicht nur der Ausdruck „Wort“ persönlich und nicht dem Wesen zugehörig, sondern auch dieser Ausdruck „Sprechen“. Wie also das Wort nicht gemeinsam ist dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, so ist es auch nicht wahr, daß der Vater und der Sohn und der heilige Geist ein einiges „Sprechendes“ sei. Deshalb sagt Augustin (7. de Trin. cap. 1.): „Als sprechende wird mit Rücksicht auf das gleichewige Wort nicht eine jede Person in Gott aufgefaßt; sondern zugleich mit dem Worte selber, ohne welches die andere Person jedenfalls auch nicht eine „sprechende“ ist.“

„Gesprochen werden“ aber kann von einer jeden Person ausgesagt werden; denn nicht nur das „Wort“ wird gesprochen, sondern auch das wirkliche Sein, was da durch das „Wort“ verstanden oder bezeichnet wird.

So also kommt es einer Person allein in Gott zu, gesprochen zu werden in der Weise, wie das „Wort“ gesprochen wird; in der Weise aber, wie die im „Worte“ verstandene Wirklichkeit gesprochen wird, kommt es jeder Person in Gott zu. Denn der Vater faßt dadurch auf oder empfängt in Sich dadurch das Wort, daß Er Sich versteht und den Sohn und den heiligen Geist und alles andere, was in seinem Wissen enthalten ist; daß somit die ganze Dreieinigkeit durch das „Wort“ gesprochen wird und ebenso alle Kreatur. So etwa spricht auch des Menschen Vernunft durch das Wort (also durch den in der Vernunft befindlichen, vermittelt des Denkprozesses erzeugten und vermittelt der Einbildungskraft auf das einzelnen Thatsächliche, mit Umfang, Figur, Zeit und Wort zeigenden Begriff) nach Weise der Vernunft den Stein, wie er wirklich existiert. Anselmus aber nimmt im uneigentlichen Sinne „sprechen“ für „verstehen“; was doch verschieden voneinander ist. Denn Verstehen oder Erkennen begreift in sich allein die Beziehung des Erkennenden zum erkannten Gegenstande, worin keinerlei Natur oder Wesen eines Ursprunges mitinbegriffen wird; sondern nur eine gewisse Formierung oder Erkenntnisform in der Vernunft, insoweit unsere Vernunft thatsächlich erkennend wird vermittelt der Form des verstandenen Gegenstandes. Dies aber schließt in Gott unbedingte Identität in sich ein; denn in Ihm ist ein und dasselbe das Erkennen und das Erkannte. „Sprechen“ aber schließt in hauptsächlichster Bedeutung ein die Beziehung zum aufgefaßten Worte. Denn Sprechen heißt ein Wort hervorbringen. Vermittelt des Wortes erst schließt das Sprechen die Beziehung zum verstandenen Sein ein, das da dem das Wort hervorbringenden offenbar wird. Und so ist nur jene Person in Gott eine „sprechende“, welche das „Wort“ hervorbringt; trotzdem aber ist eine jede der drei Personen verstehend und verstanden und folgerichtig durch das Wort gesprochen.

IV. „Wort“ wird hier figurlich genommen, insofern die Kreaturen eine Wirkung des Wortes, welche ja figurlich „Wort“ genannt wird, insofern sie also eine Wirkung ausführen, zu welcher sie hingeeordnet werden insofern der im Worte wiedergegebenen Auffassung oder Idee der göttlichen Weisheit. So macht jemand das Wort des Königs, wenn er das Werk thut, wozu das Wort des Königs ihn anweist.

Zweiter Artikel.

Das „Wort“ ist der Eigenname des Sohnes.

a) Dagegen spricht:

I. Das „Wort“ ist in Gott für sich bestehend; es ist Person. Der Ausdruck Wort aber bezeichnet kein Für-sich-Bestehen; wie das bei uns klar ist. Also eignet der Ausdruck nicht der zweiten Person.

II. Das Wort geht durch Aussprechen vom Sprechenden aus. Ist also der Sohn in Gott wirklich das Wort des Vaters; so geht er von diesem durch Aussprechen aus; was nach Augustin (de haeres. nr. 11) die Häresie des Valentinus ist.

III. Der Eigenname entspricht einer Eigenheit. Also wären in Gott mehrere Eigenheiten oder proprietates, als die oben genannten; wenn „Wort“ im eigentlichen Sinne vom Sohne gilt.

IV. Wer etwas versteht, empfängt dadurch daß er versteht, in sich ein Wort. Der Sohn aber ist verstehend. Also der Sohn hat auch ein Wort in sich; und somit ist das Wort nicht ein unterscheidender Eigenname für den Sohn.

V. Aus den Worten Hebr. 1, 3.: „Tragend alles mit dem Worte seiner Kraft“ entnimmt Basilius (6. contra Eunom. c. 11.), daß der heilige Geist das Wort des Sohnes sei. Also ist dies nicht letzterem eigen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (6. de Trin. c. 11.): „Wort wird der Sohn allein genannt.“

b) Ich antworte, daß der Ausdruck „Wort“ in Gott der Person des Sohnes eigen ist; also persönlich genommen wird. Denn dieser Ausdruck bezeichnet ein Hervorgehen innerhalb der einen und selben Vernunft. Jene Person aber, welche ausgeht in Gott gemäß der Thätigkeit der Vernunft, ist der Sohn; und ein derartiges „Ausgehen“ wird Zeugung genannt. (Kap. 27, Art. 2.) Also ist die Folge, daß der Sohn allein in Gott „Wort“ genannt wird.

c) I. In uns ist Verstehen und Verstandenes oder Erkennen und substantielles Sein nicht ein und dasselbe. Jenes also, was in uns die Natur des Erkennbaren aus sich heraus hat, ist nicht unsere Substanz. In Gott aber ist das substantielle Sein selber das tatsächliche Erkennen. Also sein Wort ist nicht etwas zu Ihm Hinzutretendes, eine wirkliche von Ihm verschiedene Eigenschaft oder eine Wirkung; sondern ist in der göttlichen Natur selber. Was aber in der Natur Gottes ist, das besteht für sich oder subsistiert. Also ist notwendigerweise das Wort in Gott etwas Subsistierendes. Deshalb sagt Damascenus (I. orth. fide 18.): „Das Wort Gottes ist etwas Substantielles und für sich bestehend im für sich bestehenden Sein Gottes; alle übrigen Worte (in uns) sind Kräfte der Seele.“

II. Nicht darin besteht die Häresie des Valentinus, daß er den Sohn als einen durch Aussprechen (natürlich in einer der göttlichen Vernunft angemessenen Weise) Erzeugten bezeichnete, wie die Arianer verleumdeten (Hilar. 6. de Trin.); sondern darin, daß er eine besondere Art des Aussprechens hinstellte, die falsch war, wie aus Augustin (l. c.) hervorgeht.

III. Der Ausdruck „Wort“ drückt die nämliche Eigenheit aus wie der andere „Sohn“. Deshalb sagt Augustin (7. de Trin. 11.): „Dadurch ist

Er Wort und wird so benannt, wodurch Er Sohn ist.“ Denn die Erzeugung oder ewige Geburt, welche die Eigenheit der zweiten Person ist, wird in verschiedenen Namen ausgedrückt, um verschiedenartig die eine Vollendung zu bezeichnen. Damit gezeigt werde, Er habe ein und dieselbe Natur mit dem Vater, heißt Er „Sohn“. Um seine Mitewigkeit auszudrücken, heißt Er „Glanz“. Zur Bezeichnung der Ähnlichkeit, heißt Er „Bild“. Und daß seine Zeugung durchaus stofflos und von allem Äußerem unabhängig ist, besagt der Ausdruck „Wort“. Ein Name genügt nicht, um dies alles darzustellen.

IV. In derselben Weise kommt es dem Sohne zu, ein Erkennender zu sein, wie es Ihm zukommt, Gott zu sein; da Erkennen vom Wesen Gottes ausgesagt wird. (Kap. 14, Art. 2 und 4.) Der Sohn aber ist Gott als erzeugt, nicht Gott als zeugend. Sonach ist Er auch erkennend, nicht als hervorbringendes Princip eines „Wortes“, sondern als „ausgehendes Wort“; insofern nämlich in Gott das „ausgehende Wort“ dem wirklichen Sein nach nicht verschieden ist von der göttlichen Vernunft; sondern nur durch die Relation sich unterscheidet vom Princip des „Wortes“.

V. In der Stelle Hebr. 1, 3. ist „Wort“ im figürlichen Sinne gebraucht, für „Wirkung des Wortes“. Deshalb sagt die Glosse, daß hier „Wort“ für Befehl angewandt ist; inwiefern nämlich eine Wirkung der Kraft des Wortes es ist, daß die Dinge im Sein bewahrt bleiben. Der heilige Basilius nimmt hier das Wort für den heiligen Geist im uneigentlichen und figürlichen Sinne, insofern als Wort jemandes bezeichnet werden kann alles, was zum Offenbarmachen desselben dient, und daß so in dieser Weise der heilige Geist das Wort des Sohnes genannt wird, weil Er den Sohn offenbart.

Dritter Artikel.

Der Name „Wort“ im Verhältnisse zu den Kreaturen.

a) Im Namen Wort scheint keine Beziehung zu den Kreaturen ausgedrückt zu sein. Denn:

I. Jeder Name von Gott, der eine Wirkung in sich mit ausdrückt, gilt vom Wesen, nicht von einer Person. „Wort“ aber ist ein die Person unterscheidender Name.

II. Was Beziehungen zu den Kreaturen bezeichnet, wird der Zeit nach erst von Gott ausgesagt; wie Herr, Schöpfer. Das „Wort“ aber gilt von der zweiten Person von Ewigkeit.

III. Das „Wort“ bezeichnet Beziehung zu dem, wovon es ausgeht. Es geht aber nicht von den Kreaturen aus.

IV. In den Ideen Gottes ist eine Mehrheit auf Grund der Beziehungen zu den Kreaturen. Schließt also das Wort die Beziehung zu den Kreaturen ein; so müssen auch mehrere „Worte“ in Gott sein.

V. Soll das „Wort“ Beziehungen zu den Kreaturen in sich enthalten; so ist das nur deshalb der Fall, weil die Kreaturen gekannt werden von Gott. Aber auch das Nichtseiende erkennt Gott. Also ist im Worte auch eingeschlossen die Beziehung zum Nichtseienden, was offenbar falsch zu sein scheint.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (83. Quaest. 63.):

„Im Namen des Wortes wird nicht nur die Beziehung zum Vater ausgedrückt, sondern auch zu dem, was durch das Wort vermittelst wirkender Kraft gemacht worden.“

b) Ich antworte, daß im „Worte“ eingeschlossen ist die Beziehung zu den Kreaturen. Denn Gott erkennt dadurch daß Er Sich erkennt auch die Kreaturen.

Das Wort nun, welches im Geiste empfangen ist, stellt alles dar und offenbart alles, was thatsächlich erkannt und verstanden wird. Sonach sind in uns verschiedene Worte, je nachdem wir Verschiedenes verstehen. Gott aber erkennt in dem einen Akte seines Erkennens Sich selbst und alles Andere. Also ist auch sein einziges Wort der Ausdruck von allem; nicht nur der des Vaters, sondern auch der Kreaturen.

Und wie das Wissen Gottes auf das göttliche Sein sich nur als erkennendes erstreckt, auf die Kreaturen aber als ein erkennendes und zugleich wirkendes; so ist das Wort Gottes von dem, was in Gott Vater ist, nur der Ausdruck; von den Kreaturen aber nicht allein der Ausdruck, sondern auch das wirkende Princip. Und deshalb sagt der Psalm 32.: „Er sprach; und es ward;“ denn im Worte Gottes ist eingeschlossen der maßgebende Grund dessen, was Gott thut.

c) I. Im Namen „Person“ ist ebenfalls, allerdings nur unter der Voraussetzung daß etwas einzeln für sich besteht, also nebensächlich und bedingungsweise die Natur eingeschlossen; denn „Person“ ist „das einzelne Fürsichbestehen der vernünftigen Natur“. Im Namen der göttlichen Person also liegt die Beziehung zur Kreatur nicht eingeschlossen, sobald nur die persönliche Relation in Betracht kommt; soweit also die direkte und unmittelbare Bedeutung der Person erwoogen wird. Aber nimmt man Rücksicht darauf, daß mit der Person auch die göttliche Natur bedingungsweise bezeichnet wird, da die Person nur in der vernünftigen Natur ist, und daß somit die Person immer die Natur mit in sich einschließt, so wird damit Beziehung zu den Kreaturen ausgedrückt. Wie nämlich dem Sohne es eigen ist, daß Er Sohn ist; so ist es Ihm eigen, daß Er als gezeugt Gott und Schöpfer ist; und auf diese Weise wird mit dem Namen des „Wortes“ auch die Beziehung zu den Kreaturen besagt.

II. Jegliche Relation oder Beziehung wird ausgesagt und hat ihre Natur auf Grund der entsprechenden Thätigkeit. Deshalb giebt es Namen von Gott, welche eine Relation bezeichnen auf Grund der Thätigkeit Gottes nach außen hin, wie Schaffen, Regieren. Und dergleichen Namen werden über Gott der Zeit nach ausgesagt. Andere Namen begleiten solche Relationen, welche auf Grund der innerlichen Thätigkeit in Gott existieren; wie Wissen, Wollen. Und dergleichen Namen werden nicht der Zeit nach gebraucht. Eine derartige Relation aber, wie die letztgenannte liegt dem Namen des „Wortes“ zu Grunde. Also nicht alle Namen, welche Beziehungen zu den Kreaturen enthalten, werden von Gott der Zeit nach ausgesagt; sondern nur jene, welche das nach außen gerichtete Thätigsein Gottes gemäß der Natur ihrer Bedeutung nach kennzeichnen.

III. Gott erkennt die Kreaturen nicht vermöge eines Wissens, das Er von ihnen erhält; sondern kraft seines Wesens. Also geht das „Wort“ nicht von den Kreaturen aus und ist trotzdem der Ausdruck der Kreaturen.

IV. Der Name „Idee“ ist in erster Linie erfunden, um die Beziehung zu den Kreaturen zu bezeichnen; und deshalb giebt es eine Mehr-

zahl in den Ideen. Der Name „Wort“ aber bezeichnet in erster Linie und direkt die betreffende Relation zum „Sprechenden“; und erst unter der Voraussetzung daß Gott in einem Akte Sich und alle Kreaturen kennt und versteht, daß Er also ein Schaffender ist, bezeichnet er die Beziehung zu den Kreaturen. Und somit ist in Gott nur ein „Wort“; und es schließt doch gemäß der göttlichen Natur, die Ihm innewohnt, die Beziehung zu den Kreaturen ein.

V. Gleichwie das Nichtseiende unter das Wissen Gottes fällt, so fällt es auch unter das „Wort“. Es darf ja, wie Augustin (15. de Trin. 14.) sagt, im „Worte“ nicht im mindesten etwas weniger sein wie im Wissen. Für das Seiende aber ist das „Wort“ der Ausdruck und das wirkende Princip; für das Nichtseiende ist es der Ausdruck und das offenbarende Princip.

Fünfunddreißigtes Kapitel.

Das Bild Gottes.

Überleitung.

„Die Er vorausgewußt hat und vorausbestimmt hat, daß sie gleichförmig würden seinem Sohne.“ (Röm. 8.)

Welch seelenvollen Kommentar der Engel der Schule zu diesen Worten des erleuchteten Völkerapostels geschrieben hat! Schüttele den Staub deiner Herkunft in etwa von dir, o Mensch! Vergiß, daß „du zur Fäulnis sagst: „Du bist mein Vater, und zu den Würmern: Du bist meine Mutter und meine Schwester“. Richte auf deinen Blick nach oben zur einen heiligen dreieinigen Gottheit und bringe durch zu dem, den der Apostel den Gott alles Trostes nennt, Deus consolationis! Vernunft hast du, Willen hast du, Weisheit hast du; Macht und so viele andere glänzende Schönheiten hat dir der Schöpfer verliehen. Aber diese erhabenen Formen sind bei dir getaucht in das Dunkel des Abgrundes. In sich vollendet; sind sie bei dir durchdrungen nach allen Seiten hin von endlosem Bedürfnis, von Hilflosigkeit, Beschränktheit. In sich rein; sind alle diese Schönheiten bei dir vermischt mit Niedrigkeit. In sich ewig und unveränderlich; werden sie in dir der Vergänglichkeit zugänglich. Bald sind sie in dir lebendig, bald nicht; nun brauchst du sie, nun nicht; heute sind sie minder in dir, morgen mehr und kurz nachher wieder minder.

„Gleichförmig“ sollst du werden dem glanzvollen Gottessohne! Da, in Ihm, bestehen diese selben Formen und Schönheiten. Aber in unveränderliches Sein, in reinste Wirklichkeit, in alle mögliche Vollendung sind sie da getaucht. Nicht nur diese selben Formen sollst du haben. Rein; auch am „gleichen“ Sein, an der „gleichen“ Wirksamkeit, an der weit von allem Veränderlichen entfernten Vollendung sollst du teilhaben. „Er hat sie vorhergesehen und vorherbestimmt (seine auserwählten Seelen), daß sie gleichförmig seien seinem Sohne.“ In unzähligen Abbildern soll das Ur-

bild des Einen wiederstrahlen; das ist der Trost und die Bönne des Apostels: Es ist die Herrlichkeit des Eingeborenen; denn sie ist auch die seine.

Thomas hatte oben so scharf geschieden: „Gesprochen werden;“ das läme allen drei Personen zu, der ganzen Dreieinigkeit; „Sprechen aber das Wort;“ das sei im eigentlichen Sinne eine Eigenschaft des Vaters. Die verschiedenartigsten Flüsse siehst du, große und kleine, still dahinströmende und wild hinabstürzende. Du sagst immer ein und das nämliche Wort: es ist ein Fluß. Tausende von Pflanzen stehen vor deinem Auge, von der stolzen Eeder an bis zur Flechte, die an ödem Gesteine elendiglich hinfriecht; die mannigfachste Entwicklung vom zarten Keim bis zum gewaltigen, Jahrhunderte überdauernden Stamme. Du sagst mitten in all dieser Verschiedenheit immer das ein und nämliche Wort: es ist eine Pflanze. Der Diamant glänzt vor dir und den armseligen Kieselstein tritt dein Fuß. Du sprichst ihr Sein mit demselben Worte aus: es ist ein Stein.

Woher ist dieses Wort gekommen? Die Vernunft hat zuerst, unbewußt ihr selber, die innere Wesenheit des Flusses, der Pflanze, des Steines, das substantielle Seinsvermögen des vorliegenden Dinges in sich aufgenommen. Es ist dies eine naturnotwendige Thätigkeit. Wie ohne dein Zuthun die Farbe in das Auge tritt, der Ton in das Ohr; so senkt sich kraft der Natur die Wesenheit des Dinges, die ja im Dinge selber nur allgemeines Vermögen für das einzelne wirkliche Sein ist und somit kraft ihrer Natur auch anderswo sein kann, losgelöst vom Einzelnen in das Vernunftvermögen. Dadurch wird die Vernunft fähig, nicht nur im allgemeinen zu erkennen, sondern dies oder jenes je nach der entsprechenden wesentlichen Seinsstufe, unbeirrt von allen Schranken der Wirklichkeit, zu erkennen.

Nun aber treibt der Wille an, daß diese Fähigkeit in der Vernunft Wirklichkeit, daß sie thatsächliches Erkennen, daß sie dem Erkenntnisvermögen gegenwärtig werde. Es beginnt der Denkprozeß, durch welchen die innere Erkenntnisform, das vom Einzelnen losgelöste allgemeine Wesen des Dinges, der Vernunft thatsächlich gegenwärtig werden soll, kraft dessen also dann der Erkennende sagen kann: Ich erkenne den Fluß, den Stein, die Pflanze. Die äußeren Sinne, die Einbildungskraft treten in Thätigkeit als Werkzeuge des vernünftigen Wesens, um die einzelnen Erscheinungen mit dem im Innern befindlichen Wesen oder Vermögen für das Sein und Erkennen zu vergleichen; die einen dieser Erscheinungen werden verbunden, die anderen getrennt; bis am Ende als Erzeugnis aller Erkenntnisvermögen als Grenze und Schlupfunkt des Denkprozesses dasteht innerhalb der Vernunft: das Wort mit seiner Anwendbarkeit auf das Einzelne. Ist dieses Wort das einzelne thatsächliche Erkennen? Nein; zu solchem Akte gehört wieder die Thätigkeit der Sinne, welche die äußeren, einzelnen Erscheinungen gegenwärtig halten. Aber das Wort ist die allgemeine Richtschnur, das bestimmende Maß für den betreffenden einzelnen Erkenntnisakt. Der letztere kommt und geht; das Wort bleibt. Der Erkenntnisakt wird allmählich vollkommener, ein das Einzelne mehr durchdringender und zusammenfassender; das Wort ist immer unveränderlich. Das Wort ist immer rein, nur immer das Allgemeine besagend und immer alle betreffenden Einzelheiten gemäß der Gattungsstufe bestimmend; wogegen der thatsächliche Erkenntnisakt auf das einzeln Stoffliche sich richtet, das Bestimmbare zum Gegenstande hat, nur das wechselvolle Einzelne unmittelbar erkennt.

„Im dritten Zeichen fällt die Kreatur,“ hatte oben Thomas gesagt. Der Ausgang des Wortes vom Vermögen der Vernunft, das da alle anderen Vermögen unterstützen; der ist auch im Geschöpfe ein durchaus

innerlicher. Das Wort als Erzeugnis und Schlußpunkt des Denkprozesses bleibt im erkennenden Vermögen des Geschöpfes und trägt auch selber den Charakter des Vermögens; es ist nur anwendbar auf das einzelne, nicht tatsächlich angewendet. Das Wort ist das Erkenntnisvermögen, insoweit dieses geformt und anwendbar auf das Einzelne ist. Aber damit ist auch die Vollenbung des Erkenntnisprinzips für uns zu Ende. Das wirkliche Erkennen bewegt sich im Vergänglichen, Stofflichen, Einzelnen; mit einem Worte, im Nichtseienden viel mehr als im Seienden. „Im dritten Zeichen fällt“ die geschöpfliche Erkenntnis von der Innerlichkeit ab.

In solchem Worte innerhalb der Vernunft ist die allgemeine Richtschnur, daß wir alle Flüsse immerdar trotz und in all ihrer Verschiedenheit untereinander mit dem einen Namen „Fluß“ bezeichnen. Wir sprechen alle diese Flüsse aus; sie werden alle gesprochen im einen Worte: Fluß. Alle diese tausende Pflanzen mit allen ihren endlos vielen Einzelheiten werden gesprochen im einen Worte: Pflanze. Alle Steine der Welt werden gesprochen in all ihrer Wirklichkeit im einen, indifferenten Worte: Stein.

„Im einen Worte wird gesprochen,“ so Thomas oben, „die ganze Dreieinigkeit, der Vater, der Sohn und der heilige Geist und alle Kreaturen, wirkliche und mögliche, seiende und nichtseiende; aber nur der Vater spricht das eine Wort.“ Setze an die Stelle Fluß, Stein, Pflanze, an die Stelle der vielen Worte in uns, setze an diese Stelle das Wort des Allseienden; — und in einem Wort wird all dieses Sein, mit all seiner Einheit und Verschiedenheit, wird alles gesprochen. Die Dreieinigkeit wird durch dieses über alles mächtige Wort gesprochen, indem der Vater sein reines Sein schauet; die Kreaturen werden gesprochen, indem der Vater schauet, daß außer seinem Sein und Wirken in der Wirklichkeit nichts, nur das Nichts ist.

Hast du eine Vollkommenheit in dir? Sie mag heißen wie sie will; sie ist gesprochen im göttlichen Worte. Da oben besteht sie als ganz dieselbe Form und Schönheit, wie sie in dir ist; nur daß sie bei dir und in dir rein Vermögen, schwacher Schatten ist und dort oben reine wirkende Wirklichkeit.

„Im dritten Zeichen fallen wir ab;“ eben weil das Vernunftvermögen in uns zusammen mit dem Worte nur immer im Bereiche des Vermögens da für bleibt, auf das Einzelne angewandt zu werden und weil nur im Zustande des Vermögens in uns jegliche Vollkommenheit sich befindet. Das wirkliche Erkennen in uns ist nicht reine Vernunft, ist nicht das Wort; der wirkliche Erkenntnisakt senkt seine Strahlen in den Abgrund des Stoffes. In Gott aber ist der Erkenntnisakt, das reine tatsächliche Erkennen wieder wesentlich; es ist Sein, es ist Wesen, Substanz; es ist nicht das Wort; es ist nur im Worte geschaut. Aber der Akt des Schauens und das geschaute Sein ist ein und dasselbe. So hatte Thomas eben gesagt.

Siehst du, wohin die Strahlen deines eigenen Wortes im Innern der Vernunft aufrichten mußt vom Abgrunde des Stoffes heraus? In die Heimat deiner Worte hinauf. Da, im göttlichen Worte, da sind deine Worte nicht mehr bloße Worte; da sind sie Wirklichkeit; da sind sie reines volles Sein. Das Wort „Reichtum“ ist in dir. Wende es nicht nach unten; hier hat es keine reine Wirklichkeit; nur ruheloses Vermögen hat es hier. Nichte den Lichtstrahl dieses Wortes nach oben; da sind wirkliche Schätze, „welche kein Rost und keine Motten verzehren.“

In deiner Vernunft ist das schöne, bewundernswerte Wort „Ehre“. Daß die Strahlen dieses Wortes nicht im Rosthe sich verlieren. Nichte sic

auf zum wirklichen reinen Worte, wo nichts als Ehre und Herrlichkeit ist. Sage mit dem Apostel: „Für Schmutz und Kot habe ich erachtet alle weltliche Weisheit und alle Güter der Erde; damit ich Christum gewinne.“

Hier liegt vor uns die Verherrlichung, welche der Vater seinem Eingeborenen bereitet hat schon hier auf Erden, nachdem der Sohn den Vater verherrlicht hatte. Paulus hat es verstanden, wie jene, „die da vorhergesehen und vorherbestimmt sind“, nun kraft der göttlichen Gnade „gleichförmig werden sollen dem Sohne“. Der Sohn war bestimmt, in seinem eigenen Leibe zu zeigen das Nichts des Geschaffenen und die Herrlichkeit des Ungeschaffenen. Er war bestimmt, der Führer und König zu werden aller Auserwählten, „auf daß in seinem Namen sich aller Kniee anbetend beugen im Himmel und auf Erden und unter der Erde.“ Er hat dem Vater gehorcht, indem Er Schmach und Spott, Schmerz und Leid, das Kreuz, den Tod selber mit aller Liebe umarmte. Er hat sichtbar gezeigt, wie Nichts auf Erden Wert hat vor dem einzig herrlichen Willen des Vaters; wie also dieser Wille alles Gut, alle Herrlichkeit, alles Leben als Urquelle in Sich einschließt. Er hat ausgerichtet alle menschlichen Worte zum eigenen ewigen Worte!

Und der Vater hat Ihn sichtbar vor Aller Welt verherrlicht. „Ich habe verkört und werde verkören;“ so erscholl es kurz vor seinem bitteren Leiden vom Himmel. Seine Ohnmacht, seine Thorheit vor der Welt, sein Tod haben die Allherrschaft in der Welt gewonnen. „Alles hat Er Ihn zu Füßen gelegt.“ „Alles wegen der Auserwählten, die Auserwählten aber sind Christi. Christus ist Gottes.“ Die Thorheit Christi ist reinste Weisheit geworden; seine Ohnmacht die Wiederherstellung der Welt; sein Tod das Leben der ihm gehörigen Seelen. Keiner kommt zu seinem Heile außer durch den „einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen“.

Er, der Menschensohn allein unter allen Menschen, „fiel nicht im dritten Zeichen;“ und die Ihm folgen, „können darin auch nicht fallen.“ Denn der Vater hat Ihm seinen allmächtigen Geist gegeben; und dieser nimmt von dem, was Christi ist und verherrlicht es in erhabenstem Glanze. Welchen Triumphzug hat Christus gehalten durch die Zeiten hindurch! Einen wie großen hält Er noch! Die edelsten Geister der Welt werfen alles fort, nur um Ihm zu folgen, um an seiner Schmach, an seinem Tode, an seiner Ohnmacht Anteil zu haben. „Herr,“ das ist ohne weiteren Beisatz sein Name. Nichts hat Er notwendig, um zu herrschen, weder den Blick seines Auges noch die Macht seines Wortes, noch die Erhabenheit seiner Gestalt. Er herrscht, weil der Vater so will, weil der Geist mit der Liebe zu Ihm, dem Ge Kreuzigten, die Herzen erfüllt.

Denn — und das ist das Geheimnis der Herrschergewalt Christi — Christus herrscht immerdar als fleischgewordenes Wort des Vaters durch den Tod, durch das Kreuz. Er stellt in seiner Kirche, in allen seinen Heiligen, beständig sichtbar vor, wie außer Gott nichts ist und wie deshalb kein Gut Wertschätzung hat ohne den Willen des Vaters, wie aber selbst die schwersten äußeren Ubel Ziel der brennendsten Sehnsucht werden, wenn Gott sie sendet: „Ich sehne mich danach, ausgelöst zu werden,“ ruft Paulus aus, nachdem er „alle Güter der Erde für Schmutz erachtet“. Und Andreas ruft aus als er das Schmerzenswerkzeug sieht: „O kostbares Kreuz, so sehr ersehnt, und nun endlich bereit für mich; nimm mich auf und trage mich zu dem, der durch Dich mich erlöset hat.“

Die Verfolgungen, welche der Kirche, welche den Heiligen bereitet werden, sind das glänzendste sichtbare Zeugnis von der allübertagenden Gewalt

Christi, der als einziges Wort des Vaters fortwährend lehrt, wie wir die Schönheiten und Vollkommenheiten, welche uns in so vielen Gütern unserer Seele und unseres Leibes verliehen worden, als eben so viele Zeichen und Formen benützen sollen, um nach oben uns zu sehnen, wo ihre Vollendung, ihre Reinheit, ihre Wirklichkeit ist. Die Feinde Christi sind Ihm von vornherein unterworfen. Wie an den Thoren der Kathedralen, am Taufbecken, an den Altären oft genug Drachen und ähnliches Getier in gewungener, dienender Stellung ausgemeißelt sind und so zur Pracht des Baues beitragen; so dienen gezwungen die Feinde, die Ungeheuer der Sünde und der Leidenschaften mit einbegriffen, durch ihre Verfolgungen dem Herrn; denn sie machen wider Willen bekannt, welche überwältigende Macht der Herr durch den Willen des Vaters und den Geist der Liebe besitzt.

„Alles ist mir vom Vater übergeben worden.“ Nun wenn der Herr alles hat, so kann seiner Macht nichts fehlen. Wollen wir Mitbesitzer werden dieser Macht? Seien wir seine Abbilder! Er ist als eingeborenes Wort des Vaters das lebensvolle Urbild. Denn Er ist hervorgegangen in vollster Einheit vom Vater und nichts trennt Ihn von Ihm. Nichts ist ohne Ihn. Er hat vor aller Welt die eine, alles umschließende Macht des Vaters hier auf Erden verherrlicht, so daß es nun gleichsam sichtbar wie im Bilde, das der Schöpfung aufgedrückt worden, erscheint, was der Apostel sagt: „Wenn Gott für uns, wer kann gegen uns sein.“ „Wer widersteht seinem Willen!“ „Weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft, weder Mächte noch Gewalten oder Fürstentümer, keine Furcht oder Angst oder Bedrängnis werden mich trennen von Christo.“

Er sei die Form, das Bild, nach dem wir wandeln. Die Kraft dazu giebt jener, von dem der Apostel sagt: „Der da vorausgewußt und vorausbestimmt hat, die da gleichförmig werden sollen seinem Sohne.“

Erster Artikel.

Der Ausdruck „Bild“ ist ein persönlicher in Gott.

a) Dagegen spricht:

I. Augustin, der da sagt (Fulgentius de fide ad Petr. cap. 1.): „Eine Ähnlichkeit und ein Bild der dreieinigen Gottheit besteht, nach welchem der Mensch gemacht worden.“ Also bezieht sich der Ausdruck „Bild“ vielmehr auf das göttliche Wesen, als auf eine göttliche Person.

II. Hilarius sagt (de synodis): „Das Bild ist die dem Zwecke nach unbestimmte und daraushin gleichgültige Form der Sache, nach welcher es gebildet worden.“ Form aber ist ein Ausdruck, der dem Wesen entspricht und nicht einer Person.

III. Ein „Bild“ wird so genannt vom Nachbilden; worin ein Vorher oder Nachher liegt. In Gott aber ist kein Vorher und Nachher. Also bezeichnet es nicht eine Person.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. cap. 1.): „Was ist abgeschmacteter als zu sagen, ein Bild werde auf sich selbst bezogen?“ Also schließt der Name „Bild“ die Beziehung auf einen anderen in sich ein und ist somit persönlich.

b) Ich antworte, daß zur Natur des Bildes die Ähnlichkeit gehört. Aber nicht jegliche Ähnlichkeit genügt, um die Natur des Bildes herzustellen,

sondern eine solche ist erforderlich, welche das bestimmende Wesen des Abgebildeten ausdrückt oder eine Darstellung und ein offenbares Zeichen dieses Wesens. Das Zeichen oder die äußere Darstellung des inneren Wesens scheint nun in stofflichen Dingen die Figur zu sein. Denn wir sehen, daß im Gattungswesen „Tier“ verschiedene Tiere wohl eine voneinander verschiedene Figur oder Gestalt haben; nicht aber z. B. bestimmte Farben entsprechen immer ihren charakteristischen inneren Wesenseigentümlichkeiten, so daß sie danach unterschieden werden könnten. Wenn deshalb die Farbe eines Dinges auf die Wand gemalt wird, so ist das kein Bild des Dinges; es wird das erst, wenn die Figur zu der Farbe tritt.

Aber selbst die Ähnlichkeit gemäß dem Wesen oder der Figur genügt nicht, um die Natur eines „Bildes“ herzustellen; dazu gehört vielmehr auch der Ursprung vom Abgebildeten her. „Denn,“ sagt Augustin (83. Qu. 74.), „ein Ei ist nicht das Bild des anderen, weil es kein Abdruck von ihm, nicht aus ihm heraus hergestellt worden ist.“

Dazu also, daß etwas wahrhaft „Bild“ sei, ist notwendig 1. die Ähnlichkeit im Wesen oder wenigstens im entsprechenden Zeichen des Wesens; und 2. daß es von dem ausgeht, dessen Bild es ist. Was aber auf das „Hervorgehen“ oder den „Ursprung“ in Gott sich bezieht, das ist „persönliche“ und nicht eine Bezeichnung des einigen Wesens.

I. „Bild“ wird im eigentlichen Sinne genannt, was hervorgeht als Abdruck gleichsam von einem anderen, und was zugleich dem Wesen dessen ähnlich ist, von dem es ausgeht. Jenes aber, dem etwas ähnlich ist, also gemäß dessen Ähnlichkeit es hervorgeht, heißt „Muster“, „Exemplar“. Und in diesem letzteren Sinne gebraucht Augustin den Namen „Bild“; da er sagt, die heilige Dreieinigkeit sei das Bild, nach dem der Mensch gemacht ist.

II. Die „Form“, wie Hilarius das Wort gebraucht, schließt eine Ähnlichkeit ein, die von einem anderen her abgezeichnet oder abgeleitet worden ist. Denn in dieser Weise wird „Bild“ genannt die Form von etwas; wie etwas, was einem anderen ähnlich geworden, dessen Form oder Abzeichnung, Abbild, genannt wird, insoweit es diesem ähnlich geformt ist.

III. „Abbilden“ oder „Nachbilden“ heißt, soweit dies Gott betrifft, nicht „nachher sein“; sondern einfach ähnlich sein.

Zweiter Artikel.

Der Name „Bild“ ist Eigenname des Sohnes.

a) Dagegen spricht:

I. „Der heilige Geist ist das Bild des Sohnes,“ sagt Damascenus (I. de orth. fido cap. 18.). Also ist dieser Ausdruck nicht dem Sohne eigen.

II. Zur Natur des Bildes gehört: Ähnlichkeit dem Wesen nach zugleich mit Hervorgehen vom Urbilde. Beides aber kommt dem heiligen Geiste zu.

III. Der Mensch wird auch (I. ad Cor. 11, 7.) das Bild Gottes genannt: „Der Mann ist das Bild Gottes,“ sagt Paulus.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. 11.): „Der Sohn allein ist das Bild des Vaters.“

b) Ich antworte; die griechischen Kirchenlehrer nennen für gewöhnlich den heiligen Geist das Bild des Sohnes und des Vaters. Die lateinischen

thun das nicht; sondern nennen den Sohn allein „Bild“. Denn in der heiligen Schrift wird nur der Sohn, nie der heilige Geist als „Bild“ bezeichnet. So Koloff. 1, 15.: „Der da ist das Bild des unsichtbaren Gottes; der Erstgeborene aller Kreatur;“ oder Hebr. 1, 3.: „Der da als Glanz der Herrlichkeit und Figur seiner Substanz . . .“

Dafür geben einige als Grund an, der Sohn habe nicht nur die Natur mit dem Vater gemein, sondern auch die Eigenheit oder die Notion, Princip zu sein, denn vom Vater und dem Sohne gehe der heilige Geist aus; darin komme der heilige Geist, von dem keine andere Person ausgeht, nicht mit dem Vater überein. Das scheint aber nicht zu genügen, denn nicht den Relationen und den entsprechenden notionen nach wird in Gott von Gleichheit oder Ungleichheit gesprochen, wie Augustinus (5. de Trin. 6.) bemerkt; und so liegt auch nicht in den Notionen die Ähnlichkeit, die zur Natur des „Bildes“ gehört.

Deshalb sagen andere, der heilige Geist könne nicht „Bild des Sohnes“ genannt werden, weil von einem Bilde kein anderes entnommen wird; und auch nicht „Bild des Vaters“, weil das Bild unmittelbar auf das bezogen wird, dessen Bild es ist; der heilige Geist aber werde vermittelt des Sohnes auf den Vater bezogen. Er ist auch nicht zugleich das Bild des Vaters und des Sohnes; denn so bestände ein Bild von beiden, was unzutraglich scheint. Also ist der heilige Geist in keiner Weise ein Bild. Doch das ist gar nichts. Denn Vater und Sohn sind ein Princip des heiligen Geistes (vgl. unten Kap. 36). Sonach würde es ganz gut angehen, vom heiligen Geiste als von einem einigem Bilde des Vaters und des Sohnes zu sprechen, insoweit Vater und Sohn eins sind; wie ja auch der Mensch ein Bild der ganzen Dreieinigkeit ist.

Deshalb ist vielmehr folgende Erklärung zu geben. Sowie der heilige Geist, obgleich Er durch sein „Ausgehen“ die Natur des Vaters erhält so gut wie der Sohn, trotzdem nicht als „erzeugt“, „geboren“ bezeichnet wird; so wird Er auch nicht, obgleich Er die eine Natur des Vaters empfängt, also mit voller Ähnlichkeit vom Vater ausgeht, „Bild“ genannt. Denn der Sohn geht vom Vater aus als das Wort. Der Natur des Wortes aber ist es eigen, ähnlich zu sein im Wesen mit dem, wovon es ausgeht; was der Natur der Liebe an sich nicht entspricht. Es kommt letzteres dem heiligen Geiste nur insoweit zu, als Er präcis die göttliche Liebe ist.

c) I. Damascenus und die griechischen Autoren gebrauchen für gewöhnlich den Ausdruck „Bild“ für vollkommene Ähnlichkeit.

II. Der heilige Geist ist wohl ähnlich dem Vater und dem Sohne. Es kommt Ihm aber der Natur der Liebe nach an und für sich nicht zu, daß Er das Bild des Vaters sei. Er ist nur deshalb dem Vater und dem Sohne in höchster Vollkommenheit ähnlich, weil Er der göttliche Geist ist.

III. Ein „Bild“ findet sich in doppelter Weise in jemandem: Einmal findet es sich in einem Sein, welches mit dem Urbilde das gleiche Wesen hat, wie der Sohn das Bild des Vaters ist; dann findet es sich in einem Sein, welches ein anderes Wesen an und für sich hat, wie das Bild des Königs z. B. in der geprägten Münze ist. In erstgenannter Weise ist der „Sohn“ in Gott das Bild des Vaters; denn die göttliche Natur ist eine einige in ihnen. In der letztgenannten Weise wird der Mensch „Bild Gottes“ genannt; denn die beiderseitige Natur ist verschieden. Deshalb wird vom

Menschen gesagt; er sei nach dem Bilde Gottes gemacht, um auszudrücken, daß er sich demgemäß vervollkommen muß. Der Sohn Gottes aber wird „das Bild“ genannt und nicht „nach dem Bilde, zum Bilde hin“; denn nicht *ad imaginem*, sondern *imago* ist Er.

Sechshunddreißigstes Kapitel.

Aber die Person des heiligen Geistes.

Ü b e r l e i t u n g.

„Von mir aus verschwindet der Geist in mir und Du hast gekannt meine Pfade.“ (Ps. 141.) Das ist das „dritte Zeichen“; das nämlich, in welchem der Mensch „vor sich selber zwar verschwindet“, aber vom Geiste Gottes belebt und ausgerichtet wird. Wie schnell die Heiligen ihren Trost zu finden wissen! In einem anderen (118.) Psalm singt der königliche Prophet: „Deiner Ratschlüsse habe ich gedacht; und getröstet bin ich worden.“ Und so groß war dieser Trost, daß bald darauf von den Lippen des Sängers die wunderbaren Worte fließen: „Ein fröhlicher Gesang wurden mir Deine Rechtfertigungen: am Orte meiner Pilgerfahrt.“ Aber diese selige Freude im Herzen mitten in den Prüfungen, durch welche „die Seele geführt wird wie das Gold durch Feuer“, fühlt er nicht; ehe er nicht gefühlt, wie sein Geist in ihm vor seinen Augen schwindet: „Hinschwand meine Kraft und festgehalten ward ich durch dieses Hinschwinden: für die Sünder, die Dein Gesetz verlassen.“

Hier nun im Ps. 141 befolgt der Psalmist denselben Gedankengang: „Mit meiner Stimme habe ich zum Herrn (nicht etwa gebetet, nicht etwa gerufen; nein) geschrien: mit meiner Stimme habe ich flehentlich mich zum Herrn gewandt. Ergossen habe ich vor seinem Angesichte mein Gebet: und meine Drangsal habe ich vor Ihm ausgesprochen.“ Und bis wie weit ging diese Drangsal? Bis zum äußersten Punkte: „Hinschwand mein Geist aus mir.“ Aber im Augenblicke, daß der Mensch vor sich selber ein Nichts wird; tritt auch schon der Geist des Trostes in die Seele. Oben sagte er: „Und getröstet ward ich; freudevoller Gesang wurde meine Drangsal.“ Hier aber fügt er den Grund hinzu, warum der „Tröster“ sogleich nach dem Gefühle des Nichts im Menschen seinen lieblichen Trost dafelbst ausgießt: „Du hast gekannt meine Wege.“ Und nun tritt im Lichte des einwirkenden Gottes erst recht nach allen Seiten sein Nichts vor die Seele des Ausgewählten: „Auf meinem Wege, wo ich wandelte, haben sie mir Fallstricke gelegt. Ich sah nach rechts und nach links: und nicht war, wer mich kennen wollte. Nicht fliehen konnte ich vor mir selber: und nicht ist, wer um meine Seele sich kümmerte.“ So ruft dann die Seele um so stärker, gestützt durch die Kenntnis Gottes, geklärt durch das ewige Wort: „Ich habe geschrien zu Dir, o Herr: ich habe gesprochen: Du bist meine Hoffnung, Du bist mein Anteil im Lande der Lebendigen.“

So schrie ja auch der Bollerapostel einst zu Gott, Er möge von Ihm hinwegnehmen den Stachel des Fleisches; und er hörte: „Es genügt Dir, Paulus, meine Gnade: die Kraft wird vollendet in der Schwäche.“ Dann erscheint voll die Kraft, welche aufrichtet, wenn der Mensch so recht seine allseitige Schwäche vor Augen hat.

In dieser Weise haben alle Heiligen gewandelt; und die verborgenen Fallstricke vermochten sie nicht zu fangen. Nichts war da weder rechts noch links, um ihnen beizustehen. Keiner dachte daran, ihrer Seele sich anzunehmen. Vor sich selber hätten sie fliehen müssen und es war keinerlei Kraft dazu in ihnen; ja eben vor ihrer eigenen Kraft mußten sie die Flucht ergreifen. Aber mit welcher Kraft dann fliehen, mit welcher Kraft die eigenen Gaben und Fähigkeiten, die Gott geschenkt, auf Gott richten, daß sie da vollendet würden und ihre volle reine Wirklichkeit im „Worte“ fänden; wenn alles, was in ihnen, um sie herum und selbst unter ihnen war, auf dem Wege nämlich, den sie wandelten; wenn alles dies nichts zu ihrem Wohle beitragen konnte! Die Kirche deutet es an.

Wie schön sie den heiligen Geist feiert: „Komm, heiliger Geist, Schöpfer!“ Fürwahr allmächtig muß dieser Geist sein, schaffen muß er; denn nichts findet Er vor, nur Ohnmacht, nur Tod, nur und rein Nichts. Er muß der Seele alles sein. Und so preist ihn auch die Kirche als „Licht“ in der Finsternis: „Komm, heiliger Geist und sende einen Strahl Deines Lichtes vom Himmel.“ Sie preist Ihn als „Vater der Armen“, als „Geber reicher Geschenke“, als „Leuchte der Herzen“. Kein „Tröster“ kann mit Ihm verglichen werden; kein „Gast“ ist so liebewert wie Er für die Seele; keine „Labfal“ so süß und erfrischend wie seine Gegenwart. Nichts Gutes ist in uns ohne Ihn. „Schmutz“ sind wir; Er reinigt. „Trocken“ sind wir; Er wäscht unsere Seele in Thränen der Bectnirschung. „Kalt“ sind wir; Er wärmt. „Hart“ sind wir; Er beugt und erweicht. „Krank“ sind wir; Er heilt. „Auf Irrwegen“ wandeln wir; Er führt auf den rechten Weg. Auf alle Wirkungen des göttlichen Wortes läßt Er Sich nieder, um alle zu befruchten. Da ist Er schnell, da langsam; dort härtet Er, hier erweicht Er; dort beugt Er nieder, hier richtet Er auf; da riefen aus dem Felsen, auf den Er geschlagen, Thränenquellen; dort zaubert Er das holde Lächeln geistigen Frohlockens auf das Antlitz der Seele.

Wie reich muß dieser Geist sein, von dem die erhabensten Seelen so gesättigt werden, daß sie immermehr dürsten; und so dürsten, daß sie immer voll gesättigt sind! „Hauchen“ nennt die deutsche Sprache das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohn. Der Hauch, das Atmen kommt aus dem innersten Herzen. Mögen alle Glieder, alle Sinne wie tot erscheinen; ist der Atem da, so lebt noch im Innersten der Mensch. So kommt aus dem Innersten des Wesens Gottes der heilige Geist, wie volles allreiches Leben. Der Vater liebt den Sohn; denn seine ganze Natur ist Güte, Liebe, Vollendung; „gut ist ja etwas, insoweit es vollendet ist.“ Gott aber ist die absolute Vollendung, Er ist die absolute Güte und Liebe. Der Sohn liebt den Vater mit der Natur, die der Vater Ihm gegeben. Aus jeder Liebe entsteht im Herzen ein Trieb, eine Neigung zum geliebten Gegenstande. Wie groß muß die Neigung sein im Vater und Sohn, die auf Grund dieser Liebe hervorgeht! Und welchen Gegenstand betrifft sie? Wieder die göttliche Natur: das Wesen Gottes, den Vater und den Sohn, die göttlichen Vollkommenheiten, seine Liebe, seinen Willen, seine Weisheit, die im Wesen Gottes enthaltenen Kreaturen. Diese Neigung, welche den

Namen des heiligen Geistes trägt, neigt den Vater zum Sohne, den Sohn zum Vater, beide zu Sich selbst, zur göttlichen Natur, zur göttlichen Güte, zu den Kreaturen. Welch ein Meer der Liebe flutet da! Kraft der Liebe des Vaters zum Sohne geht der heilige Geist aus; und Er ist wieder persönlich Liebe und Er liebt wieder die reinste Liebe in Vater und Sohn und in sich selbst. O wahrlich, das ist ein „Hauchen“, das nicht mehr von einer gewissen Hitze des Herzens ausgeht, wie das unfrige; sondern wo die ganze volle Natur Gottes in Liebe zu Sich selber gleichsam überströmt.

Beständig müssen wir zwar Atem holen, wenn wir nicht untergehen wollen. Aber es besteht doch zwischen dem einen Atemholen und dem anderen ein kurzer Zwischenraum, wenn es auch nur der eines Augenblickes ist. In Gott jedoch wogt dieser heilige Hauch unaufhörlich, von Ewigkeit her ganz und gar ein und derselbe. Erfrischung führt der Atem in das warme Herz; und dieses würde vor Hitze vergehen, wenn nicht der kühlende Atem es erfrischte. O möchte für unsere Seele der heilige Geist eine solche Erquickung immer bringen. Wir haben wohl jeden Augenblick notwendig, mit der Lunge zu atmen, um das Leben des Leibes zu erhalten. Aber wir haben es noch weit nötiger, mit der Seele zu atmen, d. h. den heiligen Geist in unser Herz zu ziehen, um das Leben der Seele zu erhalten. Die wildesten Leidenschaften brennen in unserer Seele; und meinen wir die eine in etwa beschwichtigt zu haben, so brennt um so heftiger nicht selten die andere. Hat sich die Leidenschaft der Wollust, der Gaumenlust, der körperlichen Trägheit in etwa gelegt, so flammt oft genug um so heftiger der innere Stolz, die Selbstzufriedenheit, die Eitelkeit auf. Und nur gar zu oft vereinigen sich am Ende alle zusammen. Nachdem die Feinde unseres Heiles nach einigen Siegen, die wir über den Körper davontragen, unsere Seele in falsche Sicherheit eingewiegt haben mit ihrem „auge auge, wir haben es gesehen“, wie du stark und mutig bist; heißt es: „devoravimus eam;“ sie verzehren dann mittelst der eiteln Selbstgefälligkeit ihr Opfer, indem sie alle alten totgeglaubten Leidenschaften wiedererwecken.

Da heißt es mit dem Psalmisten zu sagen: „Meinen Mund habe ich geöffnet und Geist habe ich eingefogen.“ Das können wir aber nur, wenn wir so recht das Gefühl unserer Ohnmacht, die kraftvolle Überzeugung von unserem Nichts in uns lebendig halten. Nur soweit unser Geist uns verläßt, der Geist des Fleisches; soweit zieht der heilige Geist in uns schaffend und neugekaltend ein. „Mein Geist schmand von mir: Du o Herr, hast meine Pfade erkannt.“ „Deiner Ratschlüsse gedachte ich: Trost erfüllte meine Seele.“

Erster Artikel.

Der Name „heiliger Geist“ ist eigen der dritten Person in Gott.

a) Dagegen spricht:

1. Dieser Name ist gemeinsam allen drei Personen. Denn Hilarius (8. de Trin.) zeigt, daß mit dem Namen „heiliger Geist“ zuweilen der Vater bezeichnet werde; wie Psal. 61, 1.: „Der Geist des Herrn kam über mich;“ — zuweilen der Sohn, wie Matth. 12, 28.: „Im Geiste Gottes treibe ich die Teufel aus,“ womit der Herr bezeichnete, daß Er kraft seiner göttlichen Natur die Teufel austreibe; — zuweilen der heilige Geist, wie Joel 2, 28.:

„Ausgießen werde ich von meinem Geiste über alles Fleisch.“ Also ist dieser Name nicht einer besonderen Person eigen.

II. Die Namen der göttlichen Personen drücken eine Beziehung aus; was bei diesem Namen nicht der Fall ist.

III. Der Name „Sohn“ ist nicht anwendbar auf den Sohn dieser oder jener anderen einzelnen Person; eben weil er der Eigennamen einer Person in Gott ist. Vom „Geiste“ aber wird gesagt (num. 11, 16.): „Der Herr sprach zu Moses: Von deinem Geiste werde ich nehmen und ihnen geben;“ und 4. Reg. 2, 15.: „Es ruhte der Geist des Elias auf Elisäus.“ Also scheint der Name „heiliger Geist“ nicht einer besonderen Person zuzukommen.

Auf der anderen Seite sagt Johannes (I. ult. 7.): „Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist.“ Augustinus aber schreibt (7. de Trin. 4.): „Wenn gefragt wird: Was sind das für drei, so antworten wir: drei Personen.“ Also „heiliger Geist“ ist der Name für eine Person in Gott.

b) Ich antworte, es sind wohl zwei Arten von Ausgehen in Gott; die eine aber von ihnen, die nämlich nach Weise der Liebe, hat keinen eigenen bestimmten Namen. (Kap. 27, Art. 4, ad III.) Deshalb sind auch die Relationen, welche gemäß diesem Ausgehen bestehen, ohne eigentlichen Namen. Und somit hat auch die dementsprechende Person keinen wahren Eigennamen. Aber sowie einzelne Namen angepaßt worden, nicht kraft der inneren Natur ihrer Bedeutung, sondern nach allgemeinem Gebrauche, um die vorbesagten Relationen zu bezeichnen; wie wir demgemäß sie mit den Namen „Ausgehen“, „Hauchen“ ausdrücken, die allerdings nach der Natur ihrer Bedeutung mehr die Thätigkeit der betreffenden Person ausdrücken als die wirkliche Relation; so ist jener Person, welche gemäß der Weise der Liebe ausgeht, durch die Gewohnheit der Schrift dieser Name „heiliger Geist“ beigelegt worden. Und daß diese Anpassung eine geeignete ist, erhellt aus zwei Momenten:

1. Was in der Bezeichnung „heiliger Geist“ liegt, das ist gemeinsam den zwei anderen Personen. Denn so sagt Augustin (15. de Trin. c. 17.): „Weil der heilige Geist gemeinsam ist dem Vater und dem Sohne; wird von Ihm jener Name als eigener ausgesagt, der das dem Vater und Sohne Gemeinsame bezeichnet. Denn der Vater ist Geist und der Sohn ist Geist; und wiederum: Der Vater ist heilig und der Sohn ist heilig.“

2. Die eigene Bedeutung des Namens giebt Anlaß zu der Anpassung. Denn „Geist“ will in den stofflichen Dingen einen gewissen Antrieb und eine gewisse bewegende Kraft besagen. Den Wind und den wehenden Hauch nennen wir z. B. Geist. Das ist aber eigen der Liebe, daß sie treibt und bewegt den Willen des Liebenden zum geliebten Gegenstande hin. „Heiligkeit“ wird den Dingen zugeteilt, welche zu Gott hingebunden sind. Da also die dritte Person nach Weise der Liebe ausgeht, wodurch Gott geliebt wird, ist ihr ganz zukommlicher Name: heiliger Geist.

c) I. Wenn „Geist“ und „heilig“ jedes für sich genommen wird, so ist jedes für sich der ganzen Dreieinigkeit eigen. Denn „Geist“ nennen wir Gott wegen der vollen Stofflosigkeit seiner Substanz. Der im Stoffe waltende und an denselben gebundene Geist ist nämlich unsichtbar und hat wenig von der Natur des Stoffes, wonach wir allen unsichtbaren und stofflosen Substanzen diesen Namen geben. „Heilig“ aber wird Gott genannt wegen der Reinheit seiner Güte. Wird aber dieses zusammen genommen als „heiliger Geist“, so ist aus dem Gebrauche der Kirche dieser Name zur Bezeichnung der dritten Person in Gott angepaßt.

II. Der Name „heiliger Geist“ schließt allerdings kraft der Natur seiner Bedeutung keine Relation ein. Er wird aber dem Gebrauche zufolge für die Relation gesetzt, durch welche die dritte Person von den anderen unterschieden wird. Es könnte jedoch im Worte „Geist“ eine Relation gefunden werden, indem der Geist immer jemandes Geist ist, von jemandem ausgeht.

III. Unter dem Namen „Sohn“ wird nur jene Beziehung verstanden, die da besteht vom Princip zum Princip. Unter dem Namen „Vater“ aber wird jene Beziehung verstanden, welche im Princip ist; und ebenso wird unter dem Namen „Geist“ die Relation des Princip verstanden, insoweit darin eine bewegende Kraft liegt. Keiner Kreatur nun kommt es zu, Princip zu sein rücksichtlich irgend welcher göttlichen Person; wohl aber sind die göttlichen Personen Princip der Kreatur. Und deshalb kann gesagt werden: Unser Vater; und: Unser Geist; nicht aber: Unser Sohn.

Zweiter Artikel.

Der heilige Geist geht vom Sohne aus.

a) Dagegen spricht:

I. Nach Dionysius sollen wir nichts über Gott zu sprechen wagen, was nicht in der Schrift steht (I. de div. nom.). In der Schrift aber steht es nicht ausgedrückt, daß der heilige Geist vom Sohne ausgehe, sondern nur sein Ausgehen vom Vater ist da ausdrücklich erwähnt: „Den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht,“ heißt es Joh. 15, 26. Also.

II. Im Konstantinopolitanischen Symbolum lesen wir (can. 7.): „Wir glauben an den heiligen Geist, den Herrn, der da lebendig macht und vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne anzubeten ist.“ Dem durfte aber in keiner Weise hinzugefügt werden „und vom Sohne“ (ausgeht), *alioquo*; vielmehr scheinen jene, die es gethan, des Anathems schuldig.

III. Damascenus sagt (I. de fide orthod. 11.): „Wir sagen, der heilige Geist sei aus dem Vater und wir nennen Ihn den Geist des Vaters; wir sagen aber nicht, der heilige Geist sei aus dem Sohne und wir nennen Ihn trotzdem den Geist des Sohnes.“ Also geht der heilige Geist nicht vom Sohne aus.

IV. Nichts ruht in dem, wovon es ausgeht. Der heilige Geist aber ruht im Sohne. Denn so heißt es in den Akten des heiligen Andreas: „Der Friede sei mit euch und mit allen, welche glauben an Einen Gott den Vater, und an den Einen Sohn unseren Herrn Jesum Christum, und an den Einen heiligen Geist, der vom Vater ausgeht und im Sohne bleibt.“

V. Der Sohn geht aus als Wort. Unser Geist scheint aber nicht von unserem Worte auszugehen. Also der heilige Geist geht nicht vom Sohne aus.

VI. Der heilige Geist geht in aller Vollkommenheit vom Vater aus. Also ist ein Ausgehen vom Sohne ganz überflüssig.

VII. In den beständigen Dingen ist kein Unterschied zwischen Können und Thatsächlichsein; was sie sein können, das sind sie, sonst wären sie nicht beständig. Der heilige Geist aber kann unterschieden werden vom Sohne, wenn Er auch nicht von Ihm ausgeht. Denn so sagt Anselm (*de process. Spiritus sancti*): „Vom Vater haben allerdings das Sein sowohl er Sohn wie der heilige Geist, aber in verschiedener Weise; der Eine hat

es dadurch daß Er erzeugt ist, der andere dadurch daß Er „ausgeht“; und so sind beide unterschieden voneinander. Denn wenn selbst durch nichts Anderes Sohn und heiliger Geist mehrere Personen wären, durch dieses allein würden sie voneinander unterschieden sein.“ Also ist der heilige Geist unterschieden vom Sohne und geht nicht von Ihm aus.

Auf der anderen Seite sagt Athanasius im Symbolum: „Der heilige Geist vom Vater und dem Sohne, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern ausgehend.“

b) Ich antworte, es sei unbedingt notwendig, daß der heilige Geist vom Sohne sei. Denn wenn Er nicht von Ihm wäre, so würde Er in keiner Weise von Ihm unterschieden werden können. Es ist nämlich unmöglich, daß die göttlichen Personen durch etwas dem Wesen Zukommendes voneinander unterschieden werden; sie wären dann nicht eines einigen Wesens. Also dürfen sie nur kraft der Relationen unterschieden sein. Die Relationen aber oder Beziehungen können nur in dem Falle den Unterschied für die Personen bilden, daß sie zueinander im Gegensatze stehen. Das erhellt daraus. Der Vater hat zwei Relationen, durch deren eine Er zum Sohne bezogen wird, durch die zweite zum heiligen Geiste. Diese beiden Relationen im Vater aber bilden nicht zwei Personen, sondern sind in ein und derselben Person, weil sie zu einander in keinem Gegensatze stehen. Wenn nun im Sohne und im heiligen Geiste nur zwei Relationen gefunden würden, durch welche jeder von beiden zum Vater bezogen würden, so wären diese zwei Relationen nicht im relativen Gegensatze zu einander; wie ja auch nicht jene zwei Relationen, durch welche der Vater zu ihnen, zu „Sohn“ und „heiliger Geist“, bezogen wird, einander gegenüberstehen. Sowie also die Person des Vaters eine einzige ist mit ihren zwei Relationen, so wären der Sohn und der heilige Geist ebenso gut eine einzige Person, welche durch zwei Relationen zum Vater bezogen würde, ohne daß diese Relationen zu einander im Gegensatze ständen.

Das aber ist häretisch und räumt den Glauben an die Dreieinigkeit hinweg. Es ist also notwendig, daß Sohn und heiliger Geist durch einander entgegengesetzte Relationen zu einander bezogen werden. Es können nun in Gott keine einander entgegengesetzte Relationen bestehen außer auf Grund des Ursprungs. (Kap. 28, Art. 4.) Solche Relationen aber stehen im Gegensatze wie Princip zu dem vom Princip her Abgeleiteten. Also muß entweder der Sohn vom heiligen Geiste sein, was keiner sagt; oder der heilige Geist vom Sohne, was wir bekennen und wozu die Vernunft selber führt.

Denn es ist oben gesagt worden, daß der Sohn hervorgeht gemäß der Weise der Vernunft als Wort; der heilige Geist gemäß der Weise des Willens als Liebe. Es ist aber notwendig, daß die Liebe vom Worte ausgeht. Denn wir lieben nur, was wir kennen; nämlich was wir durch die Vernunft auffassen. Und somit ist offenbar, daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht.

Die gewöhnliche Ordnung der Dinge zeigt dies ebenfalls. Denn wenn von einem eine Mehrheit ausgeht, so geschieht dies mit einer gewissen Ordnung in der Mehrheit, außer etwa in solcher Mehrheit von Dingen, wo das eine vom anderen nur wegen des Stoffes verschieden ist; wie der Schmied viele Messer hervorbringt, welche nur durch den Stoff verschieden sind, ohne daß in den einzelnen Messern selber eine von der Vernunft gewollte Ordnung sich vorfände. In anderen Dingen, die nicht bloß stofflich voneinander verschieden sind, wird aber immer eine gewisse Ordnung beobachtet in der Hervorbringung derselben. Und so offenbart sich auch in der Ordnung, in welcher die geschaffenen Dinge zu einander stehen, die Weisheit Gottes.

Gehen also vom Vater zwei Personen aus, so muß zwischen diesen zweien eine gewisse Ordnung in ihrem Verhältnisse zu einander sich vorfinden. Eine andere Ordnung kann aber nicht gefunden werden, wie die der Natur, kraft deren das eine vom anderen ist. Somit kann gar nicht gesagt werden, der Sohn und der heilige Geist gingen so vom Vater aus, daß keiner von ihnen vom anderen ausginge; es müßte denn in ihnen bloß ein materieller zufälliger, dem Stoffe entsprechender Unterschied sein, was unmöglich ist.

Deshalb gestehen auch die Griechen eine gewisse Ordnung zu zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste. Sie sagen nämlich, der heilige Geist sei der Geist des Sohnes und Er sei vom Vater durch den Sohn. Und manche sagen, Er sei vom Sohne oder fließe daraus, nicht aber, Er „gehe aus“ vom Vater. Doch dies kann nur aus Unwissenheit und mit schlechtem Glauben gesagt werden. Das Wort „Ausgehen“ ist nämlich unter allen Worten, welche den Ursprung kennzeichnen, das gemeinsame. Denn wir bedienen uns desselben zur Bezeichnung jeglicher Art von Hervorgehen; wie die Linie vom Punkte ausgeht, der Strahl von der Sonne, der Strom von der Quelle. Welcher Ausdruck auch immer deshalb gebraucht wird, sei es „Sein vom Sohne“ oder „Sein durch den Sohn vom Vater“; immer ist es eingeschlossen, daß der heilige Geist „ausgeht“ vom Sohne.

c) I. Allerdings findet sich in der heiligen Schrift nicht der Ausdruck; vom Sohne, alioquo, wohl aber ganz klar der Sinn. So sagt der Herr (Joh. 16, 14.): „Jener (der Geist der Wahrheit) wird mich verherrlichen, weil Er vom Reinigen erhalten wird.“ Im allgemeinen muß beobachtet werden, daß alles, was die heilige Schrift vom Vater sagt, auch vom Sohne gilt, ausgenommen die Aussagen, welche den Vater gemäß den einander entgegengesetzten Relationen, also auch gemäß der Person, vom Sohne unterscheiden. Denn wenn Matth. 11, 27. gesagt wird: „Niemand kennt den Sohn außer der Vater;“ so ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Sohn Sich selber erkennt. Wenn also in der Schrift gesagt wird, der heilige Geist ginge vom Vater aus, so ist doch, mag auch hinzugefügt werden, „vom Vater allein,“ nicht ausgeschlossen, daß Er auch vom Sohne ausgeht; denn mit Rücksicht darauf steht der Vater und der Sohn in keinerlei relativem Gegensatz zu einander. Dies ist der Fall nur dann, wenn der Vater als Vater dem Sohne gegenübersteht.

II. In jedem Konzil ist ein Symbolum gemacht worden wegen der speciellen Beurteilung eines Irrtums. Das nachfolgende Konzil also macht kein anderes Symbolum wie das vorhergehende, sondern es erklärt durch einige ausdrücklichere Worte das Verständnis des vorhergehenden und wendet es auf die Zurückweisung des Irrtums an. So wird im Konzil von Chalcedon gesagt: „Die Väter, welche im Konzil von Konstantinopel vereinigt waren, haben die Lehre vom heiligen Geiste erklärt.“ Damit behaupteten sie nicht, daß diese Väter etwas mehr lehrten, wie im Konzil von Nicäa gelehrt worden war; sondern sie wendeten das Verständnis des Konzils von Nicäa in ausdrücklichen Worten an auf die Häretiker. Vorher also war dieser Irrtum, daß der heilige Geist nicht vom Sohne ausgehe, nicht öffentlich gelehrt worden; und somit wurde er auch nicht mit ausdrücklichen Worten zurückgewiesen. Nachdem aber in einem orientalischen Konzil der betreffende Irrtum öffentlich aufgestellt worden war, wurde die Wahrheit ausdrücklich im Symbolum durch das Hinzufügen des alioquo kraft der Autorität des römischen Papstes, durch die auch alle anderen Konzilien berufen und bestätigt worden waren, für die ganze Kirche fest-

gestellt. Wird aber gesagt, daß der heilige Geist vom Vater ausgeht, so ist darin schon enthalten, daß Er auch vom Sohne ausgeht.

III. Die Nestorianer haben zuerst geläugnet, daß der heilige Geist vom Sohne ausgeht, wie aus einem vom Ephesinischen Konzil verurteilten Symbolum der Nestorianer erhellt. Und diesen Irrtum hat dann der Nestorianer Theodorikus gelehrt und mehrere nach ihm, worunter auch Damascenus. Darin darf also letzterem nicht gefolgt werden. Einige jedoch meinen, daß Damascenus in jener Stelle das Hervorgehen des heiligen Geistes vom Sohne weder behauptet noch leugnet.

IV. Dadurch daß vom heiligen Geiste gesagt wird, Er ruhe oder bleibe im Sohne, ist nicht ausgeschlossen, daß Er von Ihm ausgeht; wird ja doch vom Sohne auch gesagt, Er bleibe im Vater, und trotzdem geht Er von Ihm aus. Der heilige Geist ruht eben im Sohne, wie die Liebe des Liebenden ruht im geliebten Gegenstande. Oder es kann auch von der menschlichen Natur Christi gelten, wie es in Joh. 1, 33. heißt: „Über men du sehen wirst den heiligen Geist herabsteigen und bleiben, Er taufst im heiligen Geiste.“

V. Vom äußeren gesprochenen Worte geht allerdings kein Geist aus. Nicht aber nach der Ähnlichkeit dieses Wortes wird das „Wort“ in Gott genommen, außer etwa figürlich, sondern nach der Ähnlichkeit mit dem inneren Worte des Geistes oder des Herzens, von dem immer die Liebe ausgeht.

VI. Dadurch eben daß der heilige Geist in vollkommenster Weise vom Vater ausgeht, ist es weit entfernt, überflüssig zu sein; vielmehr ist es deshalb durchaus notwendig, daß Er auch vom Sohne ausgeht. Denn eine einzige Kraft ist in Vater und Sohn. Was also vom Vater ist, das muß auch vom Sohne sein; ausgenommen was der persönlichen Eigenheit des Sohnes widerspricht, dem es nicht zulommt, von Sich zu sein, sondern vom Vater.

VII. Der heilige Geist ist unterschieden der Person nach vom Sohne, weil der Ursprung des einen verschieden ist vom anderen. Und dieser Unterschied ist eben schon darin, daß der heilige Geist von Vater und Sohn ist; der Sohn aber nur vom Vater.

Dritter Artikel.

Der heilige Geist geht aus vom Vater durch den Sohn.

a) Dagegen spricht:

I. Was von einem ausgeht durch einen anderen, geht vom ersteren nicht unmittelbar aus. Also würde im gegebenen Falle der heilige Geist nicht unmittelbar vom Vater ausgehen; was unzutraglich scheint.

II. Wenn der heilige Geist vom Vater ausgeht durch den Sohn, so geht Er vom Sohne aus nur wegen des Vaters. „Das aber, wegen dessen etwas geschieht, ist mehr als das, wodurch es geschieht;“ so lautet ein philosophischer Grundsatz, wie das Feuer mehr ist an Wärme als die Wärme des Zimmers, durch welche die Wärme an mich kommt. Also würde der heilige Geist mehr ausgehen vom Vater wie vom Sohne.

III. Der Sohn hat das göttliche Sein durch Zeugung. Ist also der heilige Geist vom Vater durch den Sohn, so folgt, daß vorher der Sohn

erzeugt ist und nachher erst der heilige Geist ausgeht. Es wäre also dann das „Ausgehen“ des heiligen Geistes nicht von Ewigkeit.

IV. Wie der König durch den Minister verwaltet, so kann auch gesagt werden, der Minister führe die Verwaltung durch den König, nämlich vermittelt dessen Autorität. Niemals aber kann gesagt werden, der Sohn „hauche“ den heiligen Geist durch den Vater. Also „haucht“ der Vater auch nicht den heiligen Geist durch den Sohn.

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (12. de Trin.): „Bewahre in mir, ich sehe, dieses mein festes Glaubensbekenntnis, daß ich immerdar an Dich glaube, den Vater; und daß ich den Sohn zugleich mit Dir an bete: und so Deinen heiligen Geist verdiene, der da aus Dir ist durch Deinen Eingeborenen.“

b) Ich antworte, daß in allen Redeweisen, nach welchen jemand durch etwas wirkt, dieses Wort „durch“ immer eine gewisse Ursächlichkeit oder ein Princip der Thätigkeit ausdrückt.

Manchmal aber, insofern nämlich die Thätigkeit oder das Handeln in der Mitte steht zwischen dem Thätigseienden und der gewordenen Wirkung, bezeichnet dieses „durch“ die Ursache für das Thätigsein selber, gemäß welcher nämlich das Thätigsein vom thätigen Princip ausgeht, und zwar bezeichnet es dann: a) die Zweckursache, wie wenn ich sage, der Künstler wirke getrieben durch die Begierde nach Gewinn; — b) die Formalursache, wie wenn ich sage, der Künstler wirke durch die in ihm bestehende Kunstform; — c) die antreibende oder wirkende Ursache, wie wenn ich sage, der Künstler wirke durch den Befehl eines anderen.

Manchmal jedoch bezeichnet dieses „durch“ die Ursache oder das Princip einer Thätigkeit insofern diese in der gewordenen Wirkung ihre Grenze und ihren Schlupfunkt hat; wie wenn ich sage, der Künstler wirke durch den Hammer. Denn damit wird nicht gesagt, der Hammer sei die Ursache dafür, daß der Künstler überhaupt thätig sei; sondern vielmehr, selbiger sei ein Princip für die gewordene Wirkung, so daß diese vom Künstler ausgehe; und der Charakter, ein solches Princip oder eine solche Ursache zu sein, habe er, der Hammer, vom Künstler selber. Und dies ist der Grund, daß einige sagen, dieses Wörtchen „durch“ bezeichne bisweilen direkt und in erster Linie die Autorität, wie wenn gesagt wird, der König wirke durch den Minister; bisweilen aber nur nebensächlich und auf Grund einer Voraussetzung, wie wenn ich sage, der Minister wirke durch den König.

Weil also der Sohn es vom Vater hat, daß von Ihm der heilige Geist ausgeht, kann gut gesagt werden, der Vater „hauche“ durch den Sohn den heiligen Geist; oder der heilige Geist gehe durch den Sohn aus vom Vater.

c) I. In jeglicher Thätigkeit sind zwei Momente zu berücksichtigen: die wirkende Person und die Kraft oder Natur, vermittelt deren sie wirkt; wie z. B. das Feuer seine Thätigkeit ausübt kraft der Wärme. Wenn nun im Vater und im Sohne die Kraft betrachtet wird, durch die sie den heiligen Geist „hauchen“, so findet sich da keinerlei Vermittlung, die Anlaß geben könnte zum Zusatz des Wörtchens „durch“. Wenn aber die „hauchenden“ Personen betrachtet werden, so wird, da der heilige Geist vom Vater und Sohn gemeinsam ausgeht, der heilige Geist gefunden als unmittelbar vom Vater ausgehend und mittelbar vom Sohne, insoweit Er vom Sohne ist; da der Sohn es ja vom Vater hat, daß der heilige Geist von Ihm ausgeht. So könnte, wenn das Beispiel an sich nicht zu materiell wäre, um auf rein unmaterielle Verhältnisse angewandt zu werden, wohl gesagt werden,

Abel gehe unmittelbar von Adam aus, der sein Vater war; und mittelbar von Eva, die da selber aus Adam genommen worden.

II. Wenn der Sohn vom Vater eine von diesem der Zahl nach verschiedene Kraft erhielt, um den heiligen Geist zu „hauchen“, somit also zwei Kräfte dazu beständen, so könnte gesagt werden, daß Er ein Werkzeug sei für das Ausgehen des heiligen Geistes; und daß dieser also dann mehr, d. h. in vollkommenerer Weise vom Vater ausginge wie vom Sohne. Aber so ist es nicht. Die „hauchende“ Kraft ist im Vater und im Sohne ein und dieselbe und deshalb geht der heilige Geist gleichmäßig von beiden aus; und nur insoweit wird gesagt, Er gehe hauptsächlich oder in erster Linie vom Vater aus, weil der Sohn es vom Vater hat, daß der heilige Geist von Ihm ausgeht.

III. Die Zeugung des Sohnes ist gleichewig mit dem zeugenden Princip; denn nicht war früher der Vater wie der Sohn. Und so ist auch das Ausgehen des heiligen Geistes gleichewig mit seinem Princip. Deshalb war nicht zuerst der Bezeugte, ehe der heilige Geist ausging.

IV. Eine solche Umkehrung, wie der Einwurf sie an das Wörtchen „durch“ knüpfen will, kann nicht immer gemacht werden. Denn wir sagen wohl, der Künstler sei thätig durch den Hammer; nicht aber, der Hammer sei thätig durch den Künstler. Wir sagen jedoch, der Minister wirke durch den König; weil dem Minister, der da Herr seines Handelns ist, ebenfalls es zukommt, zu wirken. Dem Hammer kommt dies nicht zu; er empfängt allen Anstoß von außen. Es wird andererseits vom Minister gesagt, er wirke durch den König. Denn je mehr eine Person im Handeln früher ist, desto mehr tritt die Kraft, vermittelt deren sie handelt, in die Wirkung ein; insofern die Kraft der ersten Ursache in einem Seinskreise die zweite Ursache erst mit der Wirkung verbindet, wie hier die Kraft und Autorität des Königs den Minister mit der Wirkung verknüpft. So werden auch die ersten Principien in den Dingen unmittelbare genannt. So also, inwieweit die Person des Ministers zwischen der Person des Königs steht und der einzelnen Wirkung, wird vom Könige gesagt, er wirke durch den Minister. Inwieweit aber die Kraft, vermittelt deren die Wirkung geschieht, in Betracht kommt, wirkt der Minister durch den König; denn die königliche Kraft ist unmittelbarer für die Wirkung. Im Vater und Sohne ist aber ein und dieselbe Kraft; also kann nicht gesagt werden der heilige Geist gehe aus vom Sohne durch den Vater. Es ist da nur eine Ordnung in den Personen und da kann gesagt werden: der heilige Geist gehe aus vom Vater durch den Sohn.

Vierter Artikel.

Vater und Sohn ist ein Princip des heiligen Geistes.

a) Dagegen spricht:

I. Würde der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehen als von einem einigen Princip, so würde Er von Sich selber ausgehen, da Er eins ist in der „Natur“ mit Vater und Sohne. Er kann auch nicht von Vater und Sohne ausgehen als einem Princip, insofern diese beiden Personen eine Eigenheit gemeinsam haben. Denn eine Eigenheit kann nicht in dieser Weise für beide eine einige sein, daß sie gleichmäßig als eine einige in beiden Personen sich fände, insoweit diese eben „Personen“ sind, und daß sie so Princip

einer persönlichen Thätigkeit seien; denn „Person sein“ heißt als solches „abgeschlossen sein“. Also Vater und Sohn sind in keiner Weise ein einiges Princip des heiligen Geistes.

II. Ferner; wenn auf Grund einer Eigenheit, proprietas, Vater und Sohn ein Princip des heiligen Geistes sind; so würde der Vater, weil Er zwei Eigenheiten in Sich schließt, aus dem gleichen Grunde zwei Principien für sich allein sein, nämlich für den Sohn und für den heiligen Geist, was unzutraglich ist. Also ist Vater und Sohn nicht wegen der einigen Eigenheit ein einiges Princip des heiligen Geistes.

III. Der Sohn stimmt mit dem Vater nicht mehr überein wie der heilige Geist. Der heilige Geist aber ist nicht mit dem Vater ein einiges Princip für irgend welche Person. Also kommt dies auch nicht dem Sohne zu.

IV. Wenn Vater und Sohn als Princip des heiligen Geistes eins sind; so ist dieses Eine entweder der Vater oder dieses Eine ist nicht der Vater. Keines von beiden aber kann gesagt werden. Denn wenn dieses Eine der Vater ist, so folgt, daß der Sohn Vater ist; ist dieses Eine nicht der Vater, so ist der Vater nicht Vater. Also sind Vater und Sohn nicht ein Princip für die dritte Person.

V. Wenn das richtig wäre: Vater und Sohn sind ein Princip des heiligen Geistes; so würde auch das Umgekehrte richtig sein: Ein einiges Princip des heiligen Geistes ist der Vater und Sohn. Dies scheint aber falsch zu sein. Denn das Subjekt „ein einiges Princip“ steht entweder für die Person des Vaters oder für die Person des Sohnes. Nach beiden Seiten hin aber ist es falsch. Also ist auch die Umkehrung falsch.

VI. Eins sein im Subjekte ist ebensoviel wie ein und dasselbe sein. Sind also Vater und Sohn ein Princip des heiligen Geistes, so folgt daraus, daß sie ein und dasselbe Princip sind. Dies aber leugnen viele. Also sind sie auch nicht ein Princip.

VII. Vater, Sohn und heiliger Geist sind ein Princip der Kreaturen, und heißen deshalb Schöpfer. Der Vater und der Sohn aber sind zwei „Hauchende“, wie viele sagen; und wie Hilarius zu behaupten scheint (2. de Trin.): „Der heilige Geist ist zu preisen als vom Vater und Sohn als von zwei Hauchenden“ (auctoribus). Also sind Vater und Sohn nicht ein Princip des heiligen Geistes.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (5. de Trin. 14.): „Der Vater und Sohn sind nicht zwei Principien des heiligen Geistes, sondern eines.“

b) Ich antworte; der Vater und Sohn sind in allem eins, wo nicht der relative Gegensatz unterscheidet. Darin aber „Princip sein des heiligen Geistes“ sind sie nicht einander entgegengesetzt. Also sind sie darin eins.

Manche jedoch sagen, dies sei eine ungeeignete Ausdrucksweise: „Vater und Sohn sind ein Princip des heiligen Geistes.“ Denn sie meinen, das Wort „Princip“ hier, als einiges betrachtet, bezeichne nicht die Person, sondern die Eigenheit, welche beiden Personen, dem Vater und dem Sohne, unter der hier genommenen Rücksicht mit Beziehung auf den heiligen Geist gemeinsam ist; — somit, meinen sie, werde in der obigen Redeweise das Wort „Princip“ nicht als Substantiv genommen, sondern als Adjektiv, als Eigenschaftswort; das sei aber ungehörig, daß ein Adjektiv, also hier principium, zum anderen, „unum“ hier bestimmend hinzutrete. Höchstens könnte das Wort „unum“ als Adverbium betrachtet werden und somit bedeuten „in einer einzigen Weise“, uno modo.

Doch ist dies schon deshalb zurückzuweisen, weil der Vater dann als „zwei Principien“ bezeichnet werden könnte. Denn Er ist „in zweifacher Weise“ Princip: für den Sohn in einer anderen Weise wie für den heiligen Geist.

Deshalb muß man sagen, daß dieses Wort „Princip“ wohl die Eigenheit in Vater und Sohn bezeichnet. Es bezeichnet sie aber nicht als Objectiv oder Eigenschaftswort, sondern als Substantiv, nämlich in der Weise wie „Vater“, „Sohn“, auch in den geschaffenen Dingen bezeichnen. Deshalb nimmt es die Zahl von der bezeichneten Sache oder Form her. Wie also Vater und Sohn ein Gott ist wegen der Einheit der Substanz, die durch das Wort „Gott“ ausgedrückt ist, so wird Vater und Sohn mit vollem Recht als ein Princip des heiligen Geistes bezeichnet wegen der Einheit der durch das Wort „Princip“ bezeichneten Eigenheit.

c) I. Wenn die Kraft berücksichtigt wird, vermittelt deren Vater und Sohn den heiligen Geist „hauchen“, so sind Vater und Sohn eins in der „hauchenden“ Kraft, welche gewissermaßen nichts Anderes ist, wie die göttliche Natur zusammen mit der persönlichen Eigenheit des Hauchens. Und es ist auch durchaus nicht unzutraglich, daß eine einzige Eigenheit in zwei Personen sich findet, in denen nur eine Natur besteht. Wenn jedoch die zwei „Hauchenden“ als supposita oder Personen berücksichtigt werden, so geht der heilige Geist von Vater und Sohn aus als von mehreren; denn Er geht aus als sie beide einigende Liebe.

II. Durch den Ausdruck: „Vater und Sohn sind ein Princip des, heiligen Geistes“ wird die eine Eigenheit bezeichnet, welche die durch den Namen ausgedrückte Form ist. Es folgt aber daraus durchaus nicht, daß der Vater als mehrere Principien bezeichnet werden könnte, weil Er zwei Eigenheiten hat; denn damit wäre auch gesagt, daß zwei Personen im Vater wären.

III. Dem Wesen nach richtet sich in Gott Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht nach den persönlichen diesbezüglichen Eigenheiten. Sowie der Vater demnach nicht Sich selber ähnlicher ist wie dem Sohne; so ist auch der Sohn dem Vater nicht ähnlicher wie der heilige Geist.

IV. Diese zwei Ausdrucksweisen: „Vater und Sohn sind ein Princip, was der Vater ist;“ und „Vater und Sohn sind ein Princip, was nicht der Vater ist;“ — sind nicht kontradictorisch wie Ja und Nein, wie Sein und Nichtsein einander entgegengesetzt. Also ist es nicht notwendig, den einen Satz zuzugestehen und den anderen zu leugnen. Denn wenn wir sagen: „Der Vater und der Sohn sind ein einiges Princip,“ so hat das, was ich „Princip“ nenne, kein bestimmtes Subjekt; vielmehr dient das Subjekt für beide Personen zusammen und nicht für eine bestimmte. Der Trugschluß also besteht darin, daß von einem Subjekte, das für zwei Personen, unbestimmt für welche, ausginge, geschlossen wird auf Aussagen über dasselbe Subjekt und dabei vorausgesetzt wird, es bezeichne nur eine bestimmte, entweder die des Vaters oder die des Sohnes.

V. Dieser Satz ist wahr: „Ein einiges Princip des heiligen Geistes ist der Vater und der Sohn;“ denn dieses „ein einiges Princip“ gilt in unbestimmter Weise für beide Personen; nicht für eine von beiden in besonderer bestimmter Weise.

VI. Danach kann auch gesagt werden: „Vater und Sohn sind ein und dasselbe Princip;“ denn dieses „Princip“ wird für beide Personen zusammen ausgesagt, ohne zu bestimmen für welche von beiden.

VII. Manche sagen, Vater und Sohn seien zwei „Hauchende“ wegen des Unterschiedes in den Personen, wiewohl sie ein einiges Princip des

heiligen Geistes sind. Und ist in diesem Falle der Einwurf von dem Namen „Schöpfer“ aus nicht zu rechtfertigen. Denn der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, insoweit diese zwei voneinander unterschiedene Personen sind; während die Kreatur in den drei Personen ihr Princip hat, insoweit diese eine Einheit sind im Wesen, und nicht insoweit sie voneinander unterschiedene Personen sind.

Aber genauer scheint folgende Erklärung zu sein. Es muß das Substantivum der „Hauchende“ unterschieden werden vom Adjektivum „hauchend“. Wir können wohl sagen, der Vater und der Sohn sind zwei Personen, die „hauchen“; das Adjektivum können wir in dieser Weise setzen wegen der Mehrheit der Personen, da die Adjektiva in der Mehrheit gesetzt werden auf Grund der Mehrheit der Personen, zu denen sie gehören.

Nicht so gut aber wird gesagt: zwei „Hauchende“ als Substantivum, weil das „Hauchen“ nur eines ist, wie die entsprechende Eigenheit im Vater und Sohn nur eine; und die Substantiva aus sich selbst die Zahl haben, Einzahl oder Mehrzahl, je nach der bezeichneten Form. Hilarius setzt a. a. O. das Substantiv anstatt des Adjektivs.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Über den Namen „Liebe“, den der heilige Geist trägt.

Überleitung.

„Gott hat uns gesalbt und gezeichnet und Er hat in unsere Herzen gegeben das Pfand des Geistes.“ 2. Kor. 1.

Und welch zuverlässiges reiches Pfand ist der heilige Geist in unseren Herzen! Ein Pfand dafür, daß Gott in uns wohnt; ein Pfand dafür, daß wir über alle Feinde bereits triumphieren; ein Pfand für unseren Frieden und für unsere Freude inmitten aller Trübsale; ein Pfand für den ewigen Besitz des Dreieinigen! Der Allmächtige darf dieses Pfand nicht übersehen; Er darf es nicht vergessen; Er muß es einlösen; denn es ist selbst für Ihn über alles kostbar.

Der heilige Thomas zeigt uns so schön den Weg, auf welchem wir zur innersten, felsenfesten Überzeugung von der überaus hohen Zuverlässigkeit dieses Pfandes, der Liebe des heiligen Geistes, gelangen können. „Liebe besagt ihrer Natur nach keine Ähnlichkeit, wie dies beim Worte der Vernunft der Fall ist.“ Hier liegt unser Trost. Hier liegt die Quelle der Zuverlässigkeit für das Pfand, mit welchem der Herr die Gewissheit seiner Verheißungen verbürgt hat. Hier liegt der Grund für jene Festigkeit unserer Hoffnung, von welcher der Apostel spricht: „Wir nehmen unsere Zuflucht zum Festhalten an der vorgestellten Hoffnung, welche wir wie einen Anker fest und sicher haben, der da eingehet bis in das Innerste unseres Herzens.“

„Liebe besagt ihrer Natur nach nicht Ähnlichkeit!“ Wenn das Gegenteil richtig wäre, wir könnten niemals etwas von Gott erhoffen! Wenn

Gott uns nur liebt, weil wir Ihm ähnlich seien; wehe uns! Fliehen wir eben Schatten solcher Meinungen und noch mehr solcher innerer Herzensüberzeugungen, die wir oft in unserer Eigenliebe uns selber unbewußt beugen; als ob Gott in uns irgend eine Wahrheit und somit irgend etwas Gutes — denn jede Wahrheit ist an sich ein Gut — sähe und deshalb in Sich darn beschließe, uns zu helfen. Alles das ist gegen die engelreine Lehre des Thomas. Die Liebe ist nicht gegründet auf Ähnlichkeit; sie macht ähnlich.

„Als wir in den Sünden und Missethaten tot darniederlagen,“ ruft Paulus zur Verherrlichung der ewigen Liebe aus: „als wir durch unsere Natur selber Kinder des Zornes geworden, da hat uns Gott, der reich ist an Barmherzigkeit, geliebt und belebt und auferweckt und zu Genossen seines Eingeborenen gemacht.“

Was ist unähnlicher dem Sein als das Nichts? Die Liebe hat das Nichts überwunden und angetrieben zum Aufbau der wunderbaren Harmonie des Weltalls. Was ist unähnlicher der Güte als die Bosheit? Die Liebe hat alle Bosheit überwunden und Verzeihung herabgebracht auf Erden. Was ist unähnlicher dem Lichte als die Finsternis? Die Liebe hat die Leuchte mitten in der Finsternis angezündet und den verlorenen Drachmen gesucht. Nichts ist so trostvoll, als daß da oben eine volle, ganz und gar volle Liebe wacht, die nichts hier auf unserer Seite voraussetzt, aber alles geben kann.

Die geschöpfliche Liebe freilich setzt Liebenswürdigkeit auch in ihrem nächsten beschränkten Gegenstande, wenn auch oft nur eine scheinbare, voraus; denn sie ist beschränkt, sie ist bedürftig, sie will vor allem selber haben. Sie leidet unter dem Einwirken des geliebten Gegenstandes nach einer Seite hin und nach der anderen Seite hin giebt sie. Denn sie macht sich ähnlich dem, was sie liebt; und nähert sich deshalb diesem in der Weise, daß sie, was dem geliebten Gegenstande in ihr entgegensteht, in sich selber bekämpft und ausrottet. Wer das Vergnügen liebt, der hält sich insoweit vom Geize fern; und wer der Ehrsucht fröhnt, der scheut nicht die körperliche Nähe und Anstrengung.

Gottes Liebe aber ist für uns reine Quelle des Empfangens. Nur zu geben weiß sie. Und legt sie scheinbar oder für den Augenblick Opfer auf, so geschieht dies nur, damit wir sie mehr schätzen lernen und ihre Kraft und Schönheit mehr bewundern an den Hindernissen, die sie überwindet. Die kalte Ungläubigkeit des heiligen Paulus schmolz unter ihr in den flehentlichen Ausruf zusammen: „Was willst Du, Herr, daß ich thue?“ Das Wanken Petri befestigte sie, daß er der durch alle Zeiten hindurch unwandelbare Felsen der Kirche wurde. Doch treten wir in das Geheimnisvolle, gleichsam in das Innere dieser erhabenen Liebe ein!

Gewiß; auch die Liebe Gottes setzt die Liebenswürdigkeit ihres Gegenstandes voraus; aber nur nicht in uns, vielmehr in Sich selber. Das göttliche Wesen ist alle Vollendung, alle Liebenswürdigkeit. Was ist aber der heilige Geist, die persönliche Liebe Gottes, anderes in seiner erhabenen Kraft als das göttliche Wesen! Was ist diese Liebe anderes, als die einzig erhabene Wertschätzung, welche der Vater dem Sohne, der Sohn dem Vater zollt! Was ist sie anderes als das Wohlgefallen, welches Vater und Sohn am göttlichen allvollendeten Sein haben! Hier liegt die geheime Stärke dieser Liebe vor, die alles Nichts, alle Finsternis, Sünde und Tod überwindet! Hier liegt das tiefste Fundament für jene Festigkeit, von der Paulus sagt, wie ein Anker gehe sie hinein in das Innerste der Seele!

Fürchte nichts, meine Seele; habe keine Sorge um deine eigene Wankel-

mütigkeit. Es schreke dich nicht dein geringer Wert Gott gegenüber. „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß Er auf die Personen Rücksicht nehme“ und Größe oder Niedrigkeit der Kreatur für Ihn maßgebend wäre. Er führt den Armen zum erhabensten Throne und den Mächtigen stürzt Er hinab. „Alles macht Gott wegen Seiner selbst!“ Daß doch unendliche Zuversicht meine Seele erfülle! Daß doch jede Angst und Furcht, von wo sie auch kommen möge, mich nur von neuem zu Ihm, zu meinem Gotte, hintreibe. Bin ich blind, Er wird mich erleuchten; bin ich krank, Er wird mich heilen; bin ich tot, Er wird mich lebendig machen.

„Alles thut Gott um Seiner selbst willen.“ Gott liebt im höchsten Grade Sich selbst. Er thut alles wegen Seiner Ehre. Und das gerade ist unsere Herrlichkeit! Das ist unser Reichtum! Wenn der Mensch nur um feinetwillen handelt, so ist dies schlimm für ihn und für andere; denn sein „Ich“ ist Bedürfnis; und indem Er dieses Bedürfnis zum treibenden Mittelpunkt seines Wirkens macht, erweitert Er nur dieses Bedürfnis.

Gott aber ist volles Sein; — Er ist alle mögliche Vollendung. Indem Er Sich will, kann Er nur Vollendung, kann Er nur Liebe, kann Er nur Güte, kann Er nur Macht, kann Er nur Weisheit, Freiheit, Leben, Seligkeit wollen. Will Er uns, so macht Er damit zugleich das Sein und das Gute, was wir haben. Der heilige Geist liebt uns, weil Er Sich selber liebt. Das ist der Anker unserer Hoffnung.

Wenn Er uns liebte, weil etwas in uns Ihm gefiele, weil Er in uns etwas Gutes sähe; da wären wir elend daran. Wir sind die Veränderlichkeit selbst. Es brauchte sich nur dieses scheinbar Liebenswerte zu ändern, so wäre es mit der Liebe des heiligen Geistes vorbei. Nein; Er liebt, weil Er Sich selber liebt, weil Er das unveränderliche Wesen Gottes liebt, weil Er eins ist in unerbrüchlicher Liebe mit dem Willen Gottes, mit dem Erkennen Gottes, weil Er nur deshalb als dritte Person hervorgeht, um so recht das Band und der Ausdruck des Einen nach innen und nach außen hin zu sein.

Die Liebe ist die Verbindung der Kreatur mit Gott. Weil die Liebe dazu getrieben hat zu schaffen, ohne daß von außen her irgend ein maßgebender Grund existierte; deshalb hat Gott geschaffen und zwar zu einer Zeit, für welche diese Liebe von Ewigkeit her gewollt hat. Weil die Liebe dazu getrieben, hat Gott die Schätze seiner Barmherzigkeit geöffnet und seine Geheimnisse den Menschen kundgethan. Dieser Anker „gehe hinein bis in das Innerste der Seele“, bis dahin, wo die innerste Natur der Seele nach Gott ruft; bis dahin, wo die innerste Natur der Seele sich mit keinem einzelnen Gute befriedigt erklärt, sondern alle Güter insgesamt verlangt. Bis dahin trete ein die Hoffnung, welche von solcher Liebe genährt wird. Diese Liebe wird dann nie wanken. Sie wird von da, von der innersten Natur der Seele aus anfangen, aufzubauen den Palast der Tugenden, damit sie so die Ähnlichkeit, welche sie nicht vorgefunden hat, bewirke und herstelle. Sie „salbt“ unsere Seele, damit göttlicher Friede und göttliche Seligkeit sie durchbringe. Sie „kennzeichnet“ unsere Seele, damit in uns stets die Hoffnung auf die ewige Vorherbestimmung Gottes lebe und zu Gott wende; denn es steht geschrieben: „Fest steht das Fundament Gottes, es trägt dieses Kennzeichen: Gott kennt die Seinen.“ Die ewige Liebe ist das „Pfand in unseren Herzen“, welches an Kostbarkeit alles Geschaffene hoch überragt. Von Gott geht dieses geistige Band aus, dringt durch die Kreaturen, erhebt sie aus ihrem allseitigen Nichts und führt sie ohne Schwanken ein in die Herrlichkeit des Ewigen, der alles, was Er

thut, nicht aus einem dem Fallen und Schwanken zugänglichen Beweggrunde oder wegen eines vergänglichen Zweckes thut, sondern „um Seiner selbst willen“. Das sei fortan unser höchster Trost, wie er der des Apostels gewesen ist, der da sagt: „Was auch immer Gott für Verheißungen gemacht hat; sie sind in Ihm bereits Wirklichkeit; der da uns beseligt in Christo und der uns gesalbt hat, unser Gott, der uns auch gekennzeichnet und gegeben hat das Pfand des Geistes in unseren Herzen.“

Erster Artikel.

Der Name „Liebe“ ist eigen dem heiligen Geiste.

a) Dagegen spricht:

I. Augustinus, der (15. de Trin. 17.) schreibt: „Ich wüßte nicht warum, wie der Vater und der Sohn und der heilige Geist Weisheit genannt wird und die heiligen Personen alle zugleich nicht dreifache Weisheit ist, sondern eine einige; warum nicht ebenso der Vater und der Sohn und der heilige Geist Liebe genannt werden sollen und zwar nicht alle drei zusammen eine dreifache Liebe, sondern eine einige.“ Kein Name aber, der von einer jeden der einzelnen Personen ausgesagt wird und von allen zusammen in der Einzahl, ist ein Name, der nur einer Person als Eigenname entspräche. Also ist dieser Name „Liebe“ kein Eigenname für den heiligen Geist.

II. Der heilige Geist ist eine für sich bestehende Person. Die Liebe aber drückt der Natur ihrer Bedeutung nach vielmehr eine Thätigkeit aus, die vom Liebenden aus auf den geliebten Gegenstand geht. Also ist der Name „Liebe“ nicht dem heiligen Geiste eigen.

III. Die Liebe ist das Band für Liebende, weil sie nach Dionysius (de div. nom. 4.) als eine „gewisse einigende Kraft“ bezeichnet werden muß. Das Band aber steht in der Mitte zwischen den Dingen, die es verbindet; ist sonach nicht etwas von ihnen Ausgehendes. Da also der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgeht, so darf Er nicht als „Liebe“ in persönlichem Sinne betrachtet werden.

IV. Zu jedem Liebenden gehört irgend welche Liebe. Da aber der heilige Geist liebend ist, so gehört Ihm eine gewisse Liebe an. Also wird da eine Liebe der Liebe, ein Geist des Geistes sein bis ins Endlose.

Auf der anderen Seite sagt Gregor der Große (hom. 30. in Evg.): „Der heilige Geist selber ist die Liebe.“

b) Ich antworte, daß der Name „Liebe“ auf das Wesen Gottes bezogen werden kann und auf eine Person. Wird er nun persönlich genommen, so eignet er dem heiligen Geiste zu.

Zur Klarstellung dieser Behauptung ist zu berücksichtigen, daß in Gott zwei Arten „Ausgehen“ sind: die eine nach Weise der Vernunft, die andere nach Weise des Willens und dieses letztere ist die „Liebe“. Da nun aber die erstere uns bekannter ist, so sind zur Bezeichnung der Einzelheiten, die da in Erwägung kommen, eigene Namen gefunden worden, welche kraft der Natur ihrer Bedeutung bezeichnen. Dies hat nicht statt bei dem „Ausgehen“ vom Willen. Da bedienen wir uns mannigfacher Umschreibungen, sowohl um die „ausgehende“ Person zu bezeichnen, als auch um die diesbezügliche Relation entsprechend auszudrücken. Wir nennen dies „Ausgehen“, „Haußen“, wie dies Kap. 27, Art. 4 erklärt worden ist. Diese Bezeichnungen

aber drücken gemäß der Natur ihrer Bedeutung mehr den Ursprung aus wie den Charakter der Relation. Und doch müssen wir für das eine wie für das andere „Ausgehen“ ähnliche Betrachtungen anstellen.

Denn sowie daraus daß jemand etwas versteht, eine gewisse Auffassung der verstandenen Sache im Verstehenden vom Erkenntnisvermögen aus hervorgeht und wie diese Auffassung „Wort“ genannt wird; so geht daraus, daß jemand etwas liebt, im Liebenden ein gewisser Eindruck des geliebten Gegenstandes in der Willensneigung des Liebenden hervor, gemäß welchem Eindrucke gesagt wird, der geliebte Gegenstand sei im Liebenden, wie auch der erkannte Gegenstand durch das Wort im Erkennenden ist. Liebt und begreift nun jemand erkennend Sich selbst, so besteht er in und für sich selber nicht nur deshalb, weil sein Sein, oder weil er selber mit sich identisch ist, sondern auch insofern er als erkannter Gegenstand in sich als einem Erkennenden ist und insofern er als geliebter Gegenstand in sich als einem Liebenden ist.

Von seiten der Vernunft nun sind Namen gefunden worden, um die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten zu bezeichnen; wie z. B. einsehen, verstehen, erkennen; — und andere Namen sind vorhanden, welche ihrer Natur nach das Hervorgehen der geistigen Auffassung, des „Wortes“ ausdrücken; wie „sprechen“, „Wort“ etc. Sonach wird in Gott das Erkennen oder Einsehen, weil es keine Beziehung ausdrückt zwischen dem Princip des „Wortes“ und dem „Worte“, nur vom Wesen allein ausgesagt. „Wort“ aber wird in persönlicher Bedeutung gebraucht; weil es das bezeichnet, was aus- oder hervorgeht. „Sprechen“ wird vom bekanntmachenden Begriffe, von der Notion, gebraucht, weil es die Beziehung einschließt zwischen dem Princip des „Wortes“ und dem „Worte“ selber. Für alle Einzelheiten sind da naturgemäße Bezeichnungen vorhanden.

Von seiten des Willens aber besteht nur der Ausdruck „Lieben“, der die Beziehung des Liebenden zum geliebten Gegenstande kennzeichnet. Besondere Namen, welche etwa bezeichnen die Beziehung des vom geliebten Gegenstande im Liebenden gemachten Eindruckes oder der speciell entsprechenden Neigung, welche im Liebenden deshalb hervorgeht, weil er liebt, zum Princip, von dem sie ausgeht; oder umgekehrt, welche die Beziehung bezeichnen vom Princip aus zu diesem Eindrucke oder zu dieser Neigung; — solche besondere Namen existieren nicht.

Und deshalb wenden wir auf all dies den Ausdruck „Liebe“ an; wie wenn wir etwa das „Wort“ nennen würden das „ausgesagte Verstehen“ oder „die gezeugte Weisheit“. So nun also wird, insoweit darin nicht die Beziehung des Liebenden zum geliebten Gegenstande ausgedrückt werden soll, der Name „Liebe“ vom Wesen Gottes gebraucht, gleichwie Erkennen, Verständnis. Wollen wir aber mit diesem Worte die Beziehung ausdrücken, welche besteht zwischen dem, was nach Weise der Liebe ausgeht, und seinem Princip und umgekehrt; so zwar, daß unter „Liebe“ verstanden wird die „ausgehende“ Liebe und unter „Lieben“ verstanden wird „Haußen, die ausgehende Liebe“; so ist „Liebe“ der Name für die Person und „Lieben“ ist das den entsprechenden dem Bekanntmachen dienenden Begriff bezeichnende Wort, wie „zeugen“ oder „sprechen“.

c) I. Augustin spricht von der Liebe, wie sie dem Wesen Gottes zugeeignet wird.

II. Erkennen, Wollen, Lieben sind Thätigkeiten, welche im Thätigseinen bleiben; so aber daß sie in letzterem die Beziehung zu einem Gegenstande einschließen. Sonach ist die Liebe etwas, was im Liebenden bleibt

und seine Vollendung ist; sowie das „Wort“ etwas ist, was im Erkennenden, im „Sprechenden“ bleibt und ebenfalls seine Vollendung ist. Bei beiden Thätigkeiten aber besteht noch eine Beziehung zu der vom Worte ausgedrückten oder zur geliebten Sache.

In Gott aber ist das „Wort“ oder die „Liebe“ noch weit mehr. Denn beides besteht in Ihm für sich; es ist da also keinerlei Beziehung mehr zu etwas Außerlichem. Wenn demgemäß gesagt wird, daß der heilige Geist die Liebe des Vaters ist zum Sohne hin oder zu etwas Anderem, so wird damit nichts bezeichnet, was in ein anderes Sein übergeht; sondern allein die Beziehung zur geliebten Sache, gleichwie im Worte eingeschlossen ist die Beziehung zu dem durch das Wort ausgedrückten Sein.

III. Der heilige Geist wird, insoweit Er Liebe ist, als das Band zwischen Vater und Sohn bezeichnet. Denn der Vater liebt mit seiner einzigen Liebe Sich und den Sohn; und so ist auch das Umgekehrte der Fall. Also schließt der heilige Geist als Liebe in Sich ein die Beziehung zwischen Vater und Sohn und umgekehrt des Liebenden zum geliebten Gegenstande. Dadurch aber eben daß der Vater und der Sohn sich wechselseitig lieben, ist es bedingt, daß die wechselseitige Liebe, die der heilige Geist ist, von einem jeden der beiden ausgeht. Dem Ursprunge nach also ist der heilige Geist die dritte Person in Gott; der eben erwähnten Beziehung nach ist Er das vermittelnde Band beider, von beiden ausgehend.

IV. Der „Sohn“ erkennt wohl, aber von Ihm geht kein „Wort“ aus; weil Ihm das Erkennen nur zukommt als dem hervorgehenden Worte und nicht anders. Ebenso liebt der heilige Geist als hervorgehende Liebe, nicht als Liebe, von welcher Liebe hervorgeht.

Zweiter Artikel.

Die Liebe zwischen Vater und Sohn und ihr Verhältnis zum heiligen Geiste.

a) Es scheint, daß Vater und Sohn Sich nicht durch den heiligen Geist lieben. Denn:

I. Augustinus beweist (7. de Trin. c. 1.), daß der Vater nicht weise ist durch die gezeugte Weisheit. Sowie aber der Sohn weise ist durch die gezeugte Weisheit; so ist der heilige Geist als Liebe ausgehend. Vater und Sohn also lieben Sich nicht durch den heiligen Geist.

II. In dem Satze: „Vater und Sohn lieben Sich durch den heiligen Geist.“ wird das Wort „lieben“ entweder vom Wesen ausgesagt oder von der Person. Im ersten Falle ist der Satz nicht wahr; denn es könnte sonst ebensogut gesagt werden, „der Vater erkennt durch den Sohn.“ Desgleichen ist der Satz im zweiten Falle falsch; denn ebensogut könnte gesagt werden, daß der Vater und der Sohn durch den heiligen Geist „hauchen“ oder daß der Vater durch den Sohn „zeugt“. Der Satz ist also in keiner Weise wahr.

III. Mit der gleichen Liebe liebt der Vater den Sohn und Sich und u. ns. Der Vater aber liebt Sich selbst ebensowenig durch den heiligen Geist, wie Er Sich „zeugt“ oder Sich „haucht“. Desgleichen scheint die Liebe, womit der Vater uns liebt, nicht der heilige Geist zu sein; denn in dieser Liebe ist die Beziehung zu den Kreaturen eingeschlossen und somit gehört sie nicht der Person, nicht dem heiligen Geiste an, sondern dem Wesen Gottes.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (6. de Trin. c. 5.): „Der heilige Geist ist es, durch welchen der „Gezeugte vom Zeugenden“ geliebt wird und seinen Erzeuger liebt.“

b) Ich antworte; in diesem Satze: „der Vater und der Sohn lieben Sich durch den heiligen Geist“, entsteht daraus die Schwierigkeit, daß das Wörtchen „durch“ oder überhaupt der Ablativ immer die Beziehung des Verursachenden einschließt und somit aus einem solchen Satze folgen würde, daß der heilige Geist für den Vater und den Sohn das Princip des Liebens sei, was durchaus unmöglich ist.

Deshalb haben einige den genannten Satz verworfen und meinen, Augustin habe stillschweigend denselben zurückgezogen, als er diesen anderen zurückzog (1. Retract. cap. 26.): „Der Vater ist weise durch die gezeugte Weisheit.“ Andere nehmen an, die Ausdrucksweise sei eine uneigentliche und wolle sagen, der Vater und der Sohn lieben sich kraft der Liebe, die vom göttlichen Wesen ausgesagt wird; und der Satz habe sonach Bezug auf den heiligen Geist, nur insoweit die Liebe, welche dem Wesen Gottes zukommt, eine besondere Übereinstimmung hat mit der Eigenheit des heiligen Geistes. Wieder andere wollen, der Ablativ oder das „durch“ sei hier nur als Zeichen gesetzt, so daß der Sinn wäre: Der heilige Geist ist das Zeichen, daß der Vater den Sohn liebt, insoweit Er von ihnen als Liebe ausgeht. Noch andere behaupten, der Ablativ brüde hier die Beziehung der Formalursache aus; weil der heilige Geist die Liebe ist, wodurch Vater und Sohn von ihrem Innern aus aufeinander bezogen werden und sonach einander lieben. Endlich sagen noch einige, der Ablativ, Spiritu sancto, bezeichne hier eine formale Wirkung; und diese sind der Wahrheit näher.

Deshalb muß man wohl berücksichtigen, daß ein Ding für gewöhnlich von seinen Formen, also von dem Wesen oder den Eigenschaften her, benannt wird, wie der Mensch vom Wesen „Mensch“ und das Weiße von der Eigenschaft „weiß“ den Namen hat. Alles sonach, wovon etwas den Namen hat, das besitzt insoweit den Charakter einer solchen Form. So würde ich z. B. sagen: Dieser ist mit einem Gewand (vestimento) bekleidet; und dieser Ablativ „mit dem Gewande“ würde den Charakter einer Formalursache haben; wenn es sich auch um eine wahre Form oder Eigenschaft nicht handelte.

Nun trifft es sich aber, daß etwas nach dem, was von ihm ausgeht, nicht allein wie der Wirkende nach seiner Thätigkeit, sondern auch wie durch die erhaltene Wirkung dieser Thätigkeit benannt wird; wenn nämlich eine solche Wirkung im einfachen Verständnisse der betreffenden Thätigkeit mit eingeschlossen ist. So nämlich sagen wir z. B., „das Feuer macht warm durch die Erwärmung, wie etwa durch das erwärmte Zimmer;“ da ist das „Erwärmte“, die „Erwärmung“ nicht die Wärme selber als Form des Feuers, sondern was von dem Erwärmen als der Thätigkeit des Feuers ausgeht. Und ähnlich sagen wir: „Der Baum blähe von Blüten;“ obgleich die Blüten nur eine Wirkung sind, welche von der Wesensform des Baumes ausgeht.

Danach muß gesagt werden, das „Lieben“ bezeichne in Gott das Wesen oder die Person. Wird es als Bezeichnung des Wesens genommen, so lieben sich Vater und Sohn nicht durch den heiligen Geist, sondern durch ihr Wesen. Deshalb sagt Augustin (15. de Trin. 7.): „Wer wagt zu sagen, der Vater liebe nicht Sich, nicht den Sohn und nicht den heiligen Geist außer durch den heiligen Geist?“ Und nach dieser Richtung hin wollen die erstgenannten Meinungen den Ausdruck erklären. Wird aber „lieben“ als Bezeichnung der Person genommen, so heißt es nichts Anderes als „Liebe hauchen“; wie

„sprechen“ heißt „das Wort erzeugen“ und blühen, Blüten hervorbringen. Wie also von einem Baume gesagt wird, er blühe von lauter Blüten, so wird vom Vater gesagt, Er „spreche durch das Wort oder den Sohn Sich und die Kreaturen“; und so wird ausgesagt, der Vater und der Sohn lieben sich durch den heiligen Geist oder durch die von ihnen ausgehende Liebe Sich und die Kreaturen.

c) I. Weise sein oder Erkennen wird in Gott nur als dem Wesen zugehörig ausgesagt. Also ist es un wahr zu sagen, der Vater sei weise durch den Sohn. Lieben aber wird ausgesagt vom Wesen Gottes und von der Person des heiligen Geistes; und im letzteren Sinne gilt der betreffende Satz.

II. Wenn in der Natur einer Thätigkeit dem Verständnisse nach die entsprechende Wirkung eingeschlossen ist; dann kann danach das Princip der Thätigkeit benannt werden, wie wir sagen, der Baum blühe von Blüten oder blühe durch Blüten. Ist aber die Wirkung im Verständnisse der Ursache nicht eingeschlossen, dann kann von der Wirkung her keine Benennung stattfinden, sondern nur von der Form her, dem Wesen nämlich und den Eigenschaften; oder von der Thätigkeit her. Denn nicht sagen wir, der Baum bringe die Blüte durch die Blüte hervor, sondern durch Hervorbringung der Blüte. Darin aber, daß ich sage „Er haucht“ oder „Er zeugt“ ist nur der persönliche Akt eingeschlossen; nicht aber die Wirkung. Und somit können wir nicht sagen, der Vater „haucht“ durch den heiligen Geist; oder: „Er zeugt durch den Sohn.“ Wir können aber sagen: Der Vater spricht durch das Wort wie durch die von Ihm ausgehende Person; — und: der Vater spricht durch das Sprechen als dem seiner Eigenheit entsprechenden (notionalen) Akt. Denn „Sprechen“ schließt eine bestimmte Person, die dadurch gerade ausgeht, in sich ein; da „Sprechen“ nichts Anderes ist, wie „das Wort hervorbringen“. Und ähnlich ist „lieben“ nichts Anderes, insoweit es als persönliche Aussage ausgesagt wird, wie „Liebe hervorbringen“. Und demgemäß kann gesagt werden, der Vater liebe den Sohn durch den heiligen Geist als durch die ausgehende Person; und der Vater liebe den Sohn durch die Liebe selbst wie durch den der Eigenheit entsprechenden (notionalen) Akt.

III. Der Vater liebt nicht nur den Sohn, sondern auch Sich und uns durch den heiligen Geist; weil „lieben“, als persönliches Prädikat ausgesagt, nicht allein das „Hauchen“ der göttlichen Person einschließt; sondern auch die nach Weise der Liebe ausgehende Person, welche Beziehung hat zur geliebten Sache. Wie sonach der Vater dadurch daß Er das Wort erzeugt, Sich selber spricht und alle Kreatur, insofern das gezeugte Wort den Vater und alle Kreatur darstellt; so liebt Er auch Sich und alle Kreatur durch den heiligen Geist, insoweit der heilige Geist ausgeht als Liebe der Urgüte, gemäß welcher der Vater Sich liebt und alle Kreatur. Und demnach erhellt auch, daß die Beziehung zur Kreatur sowohl im Worte wie in der Liebe, insoweit beide „ausgehen“, erst in zweiter Linie eingeschlossen ist; unter der Voraussetzung und insoweit nämlich, als die göttliche Wahrheit und Güte das Princip dafür ist, alle Kreatur zu erkennen und zu lieben.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Der heilige Geist als Geschenk.

Überleitung.

„Einmal hat der Herr gesprochen: Dieses Zweifache habe ich gehört, daß dem Herrn die Macht ist und Ihm die Barmherzigkeit; denn Er wird einem Jeden vergelten nach seinen Werken.“ (Ps. 61.)

Der heilige Thomas geht manchmal auf Fragen ein, die äußerlich betrachtet, wenig Nutzen zu haben scheinen. Wer aber besser zuschaut, der sieht, wie der heilige Kirchenlehrer durch die Beantwortung derselben immer inniger und immer fester die Kreatur an die einzige Quelle ihrer Macht und Thätigkeit und ihrer ewigen Seligkeit ketten will. Scheint es doch geradezu unnütz, sich mit Fragen abzugeben, ob Vater und Sohn sich lieben durch den heiligen Geist; wo allein die Partikel „durch“ oder ein Kasus den Ausschlag giebt! Aber wie erhellt es hier bei der Beantwortung so recht, daß der Zweck unserer Untersuchungen über Gott nicht etwa der ist, Gottes Wesen zu enthüllen; wohl aber das Licht zu zeigen, welches von der Offenbarung her über die Kreatur verbreitet worden ist.

„Vater und Sohn lieben Sich durch den heiligen Geist,“ weil die Wirkungen Gottes nach außen ebenfogut wie das Ausgehen nach innen im Verständnisse der Liebe des heiligen Geistes, in der Natur der Liebe gegeben ist. Sie lieben Sich durch den heiligen Geist, wie wenn ich sagen wollte: Das Feuer wärmt durch das gewärmte Zimmer. Wie nahe stehen wir Gott!

Eine reine Wirkung der Liebe Gottes sind wir selbst und alles, was wir haben. „Der Vater und Sohn lieben sich durch die aus ihnen hervorgehende Liebe, insofern die Liebe das Princip ist für alle Kreatur.“ Alles, was in uns ist, das tritt gleichsam als im Verständnisse der Liebe gegeben, als Wirkung, welche so recht aus ihrem Wesen heraus auf den heiligen Geist weist, in die Dreieinigkeit ein und erscheint da als Band der heiligen drei göttlichen Personen. Immer tiefer tritt uns das Verständnis der Worte entgegen: „In Ihm leben wir, sind wir und bewegen wir uns.“ Das geringste Sein zeigt von seiner Natur aus auf die göttliche Liebe. Im Verständnisse dieses Seins ist es gegeben, daß es eine Wirkung der Liebe ist; und kraft dieser Liebe lieben sich Vater und Sohn durch den heiligen Geist.

Das Geschöpf geht aus von der Liebe Gottes, aber es lehrt auch wieder dahin zurück; oder vielmehr es entfernt sich nie von dieser Liebe. Für die Zeit und für den Ort, wo es sein soll, war es immer in der göttlichen Liebe; und mit ihm, mit diesem in sich so geringen Geschöpfe, ist die Liebe als Band in Gott zwischen Vater und Sohn. Ohne diese Liebe ist nur das Nichts. Und wie offenbart sich diese Liebe erst so recht in der einzelnen Art und Weise, wie das Geschöpf geworden!

„Dieses Zweifache habe ich gehört: Macht hat Gott und Barmherzigkeit ist sein eigen.“ Im einmaligen Sprechen Gottes ist alles Ver-

mögen der Kreatur, all ihre Thätigkeit, all ihre endliche Vollendung enthalten; denn dieses Sprechen schließt in sich ein das ganze allwaltende Sein Gottes.

Der Liebe Gottes verdanken wir zuerst als reinstes Geschenk unser ganzes Wesen, das innerste Grundvermögen unseres Seins. Sie ist so stark und dabei so zartfühlend diese Liebe! „Von Zweck zu Zweck reicht sie mit Kraft und alles lenkt sie mit äußerster Zartheit.“ Ehe sie eine kreatürliche Thätigkeit aus ihrem Innern her schenkt, will sie erst die Möglichkeit schaffen, daß diese Thätigkeit der Kreatur eigen zugehört. Sie schafft das kreatürliche Wesen, vermöge dessen die Kreatur selbständig sagen kann: Ich vermag zu steigen; ich vermag zu fallen; ich vermag zu erkennen; ich vermag zu wollen. Kein Zwang kann ja von der Liebe kommen. Sowie es der Liebe eigen ist, rein aus sich selbst zu handeln, ohne von außen her gebunden zu sein; so macht sie auch, wo sie unmittelbar wirkt, daß das Geschöpf aus sich heraus thätig ist, gern wirkt, mit eigenen Kräften der Vollendung zustrebt. So im eigensten Sinne des Wortes kann nur die Liebe wirklich schenken, daß nämlich das Geschenk ganz Eigentum wird. Und dies thut die ewige Liebe, indem sie zuerst dem Geschöpfe das Wesen und mit dem Wesen die Vermögen nach allen Seiten hin verleiht, kraft deren das Geschöpf die Thätigkeit als seine eigene betrachten kann und als eine ihm zur Vollendung gereichende.

Aber die Liebe giebt nicht zugleich mit dem Vermögen die Thätigkeit. Sie weiß wohl, wie das Geschöpf einzig und allein insoweit vollendet ist, als es sich von sich selber losreißt, von seinem bloßen Können nämlich, und zu ihr sich hinwendet. Verlangen soll das Geschöpf selber nach der Liebe und zwar getrieben durch die Liebe; damit so die Liebe auch im Thätigsein sein Eigentum werde. Die Liebe schenkt wieder, schenkt dem Geschöpfe lebendige Wirksamkeit und Thätigkeit. Von ihr kommt der zur schließlichen Vollendung führende Anstoß zu bestimmtem Wirken.

Und das Thätigsein vermehrt nun wieder seinerseits die Kraft der Vermögen. Stärker wird, immer gestützt durch die Liebe, das Verlangen des Geschöpfes nach Liebe. Die Liebe erhebt es über das Können der eigenen geschöpflichen Natur. Sie verleiht die Kraft der Gnade. Immer näher tritt das Geschöpf auch in seinem Vermögen dem Dreieinigen. Wie herrlich! „Vater und Sohn lieben sich durch den heiligen Geist, wie der Baum blüht durch die Blüten.“ Die Liebe, die sich in den Auserwählten offenbart, ist im Dreieinigen. Durch sie als Liebe und als natürlichste Wirkung der Liebe wird das Band zwischen Vater und Sohn mitgeschlungen. Das Verständnis der Natur und der Gnade bringt es mit sich, daß beides auf die Liebe als auf die erste Ursache zurückgeführt wird, daß beides erscheint als reinstes Geschenk.

Die Liebe schenkt Vermögen, damit das Geschöpf selber wirke, selber nach oben schaue und verlange. Sie schenkt Thätigkeit, damit durch die eigene Thätigkeit das Können des Geschöpfes erhöht werde. „Macht,“ Vermögen ist in den Geschöpfen — und dies gehört der Liebe Gottes. Thätigkeit, lebendige Wirksamkeit ist in den Geschöpfen — und dies gehört wieder der barmherzigen Liebe Gottes an; die selber das bethätigt, was von sich aus nicht thätig sein kann, sondern nur das Vermögen dazu hat. „Sie vergilt endlich einem jeden nach seinen Werken;“ — denn die Liebe Gottes krönt in der Ewigkeit, was sie selbst auf Erden gegeben; sie krönt nach dem schönen Ausdrucke Augustins „ihre eigenen Gaben“.

Erster Artikel.

Der Name „Geschenk“ entspricht eigens der dritten Person.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Jeder Name, der auf die Bezeichnung einer Person in Gott sich richtet, schließt in seiner Bedeutung notwendig einen Unterschied in Gott ein. Der Name „Geschenk“ aber besagt nicht im mindesten einen solchen Unterschied in Gott. Augustin nämlich sagt (14. de Trin. 19.): „Der heilige Geist wird so gegeben als Geschenk Gottes, daß Er auch zugleich Sich selber giebt als Gott.“ Also ist dieser Name in Gott kein persönlicher.

II. Rein die Person bezeichnender Name ist in Gott auf das Wesen anwendbar. Das Wesen Gottes aber ist das „Geschenk“, welches der Vater dem Sohne giebt, wie aus Hilarius (8. de Trin.) hervorgeht. Also.

III. Damascenus sagt (4. de orth. fide 19.): „Nichts ist unterworfen oder dienend in den göttlichen Personen.“ Der Ausdruck „Geschenk“ aber schließt eine Unterwürfigkeit, ein Empfangen, respektive ein Bedürfnis ein sowohl mit Beziehung auf denjenigen, dem es wird, wie mit Beziehung auf jenen, der es giebt. Also ist derselbe kein Ausdruck, der eine Person in Gott kennzeichnet.

IV. „Geschenk“ schließt in sich ein die Beziehung zur Kreatur und somit gilt das Wort nur der Zeit nach von Gott. Persönliche Namen aber gelten von Ewigkeit.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (14. de Trin. 19.): „Gleichwie der fleischliche Leib nichts Anderes ist wie Fleisch; so ist das Geschenk des heiligen Geistes nichts Anderes wie der heilige Geist.“ „Heiliger Geist“ aber ist ein Name, der die Person kennzeichnet. Also ist dies auch der Name „Geschenk“.

b) Ich antworte, daß im Ausdruck „Geschenk“ eingeschlossen ist, es sei geeignet, geschenkt zu werden. Daß aber dazu etwas geeignet sei, dazu ist der Grund sowohl in dem, der giebt; als auch in dem, welchem gegeben wird. Denn es wird von keinem etwas gegeben, was ihm nicht gehört; und zu dem Zwecke wird etwas einem gegeben, daß es ihm gehöre. Die göttliche Person aber gehört jemandem entweder weil sie von Ihm ist, also auf Grund des Ursprungs, wie der „Sohn“ dem „Vater“; — oder weil sie jemand empfängt und deshalb von ihm gehabt oder besessen wird. Wir haben oder besitzen nun etwas, insoweit wir dasselbe frei gebrauchen oder genießen können wie wir wollen. Und demgemäß kann die göttliche Person nur von der vernünftigen Kreatur gehabt oder besessen werden. Die anderen Kreaturen können wohl von der göttlichen Person bewegt oder in Thätigkeit gesetzt werden; nicht aber in der Weise, daß es im Vermögen dieser Kreaturen läge, aus der göttlichen Person sich zu freuen oder deren Wirkungen für ihr eigenes Wohl zu gebrauchen. Dazu gelangt jedoch manchmal die vernünftige Kreatur, wenn sie nämlich teilhaftig wird des göttlichen „Wortes“ und der „ausgehenden Liebe“, so daß sie Gott wahrhaft erkennen und wahrhaft lieben kann. Die vernünftige Kreatur also allein kann die göttliche Person haben oder besitzen. Dazu aber vermag sie nicht aus eigener Kraft, aus der Kraft ihrer Natur, zu gelangen; also muß ihr die Kraft dazu von oben geschenkt werden. Denn das haben wir als etwas Geschenktes, was

wir von anderswoher haben. Und so kommt es der göttlichen Person des heiligen Geistes zu, gegeben zu werden und „Geschenk“ zu sein.

e) I. Der Ausdruck „Geschenk“ schließt einen persönlichen Unterschied in sich ein, insoweit Geschenk genannt wird, was in irgend einem anderen seinen Ursprung hat. Und doch giebt der heilige Geist Sich selbst, insoweit Er Herr Seiner selbst ist und die Macht darüber hat, sein Sein zu gebrauchen oder vielmehr es zu genießen; wie jeder freie Mensch Herr seiner selbst sein soll. Und das bezeichnet Augustinus (in Joann. tract. 29.) mit den Worten: „Was ist mehr dein als du selbst?“ Oder noch genauer. Ein Geschenk muß irgendwie Eigentum des Gebenden sein. Aber dieses „Eigentum sein“ wird vielfacherweise verstanden. Einmal als ein und dasselbe, nämlich in der Weise des Identischen, wie Augustinus hier sagt; und so wird das „Geschenk“ nicht unterschieden vom Gebenden, sondern nur von dem, welchem es gegeben wird; und so heißt es: Der heilige Geist giebt Sich selbst. Dann wird das „Eigentum sein“ aufgefaßt als „jemandem gehören“, wie der Knecht zum Herrn gehört. Und nach dieser Bedeutung wird das Geschenk dem Wesen nach unterschieden vom Geber; so sind die Kreaturen ein Geschenk Gottes. Endlich wird „Eigentum“ genannt, was nur von einem anderen ist, auf Grund seines Ursprungs von einem anderen. Und in dieser Bedeutung ist der Sohn Eigentum des Vaters, Er gehört dem Vater; und der heilige Geist ist Eigentum beider Personen, Er gehört dem Vater und dem Sohne. Insofern also „Geschenk“ in dieser letzteren Weise genommen wird, ist der Name auf die Person gerichtet; denn Er schließt ein den Unterschied vom Geber, also den Unterschied des Ursprungs.

II. Das Wesen wird ein Geschenk des Vaters in der erstgenannten Weise genannt; nämlich weil das Wesen in allen drei Personen ein und dasselbe ist.

III. „Geschenk“ als persönlicher Name in Gott schließt keine Unterwürfigkeit ein, sondern nur die Beziehung zum Ursprunge, zum Gebenden. Im Verhältnisse zu dem, welchem es gegeben wird, schließt es freien Gebrauch und Genuß ein.

IV. „Geschenk“ heißt etwas nicht, weil es thatächlich gegeben wird; sondern weil es geeignet ist, daß es gegeben werde. Deshalb wird der heilige Geist von Ewigkeit her „Geschenk“ genannt, trotzdem Er erst der Zeit nach thatächlich gegeben wird. Und es ist nicht nötig, daß der Name deshalb, weil darin die Beziehung auf die Kreatur gegeben ist, vom göttlichen Wesen gelte; sondern nur, daß Er etwas zum Wesen Gottes Gehöriges in seinem Verständnisse einschließt; wie das Wesen im Verständnisse der Person eingeschlossen wird.

Bweiter Artikel.

Der Name „Geschenk“ ist eigen der dritten Person.

a) Dagegen spricht:

I. Geschenk wird etwas deshalb genannt, weil es gegeben wird. Es steht jedoch geschrieben (Jesai. 9, 6.): Der Sohn ist uns gegeben worden. Also kommt der Name „Geschenk“ ebensogut dem Sohne zu wie dem heiligen Geiste und ist nicht ein Eigenname dieses letzteren.

II. Ein Eigenname bezeichnet eine Eigenheit. „Geschenk“ aber „sein“ will gar keine Eigenheit des heiligen Geistes besagen.

III. Der heilige Geist kann genannt werden der Geist eines Menschen; aber Er kann nicht genannt werden das Geschenk eines Menschen. Also decken sich nicht diese beiden Namen: Geschenk und heiliger Geist.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (4. de Trin. 20.): „Gleichwie für den Sohn das „Geboren sein“ bedeutet „vom Vater sein“; — so besagt der Ausdruck: „Der heilige Geist sei ein Geschenk Gottes, Er gehe aus vom Vater und vom Sohne.“ Der heilige Geist hat aber einen Eigennamen, der Ihm als Person allein zukommt, insoweit Er von Vater und Sohn ausgeht; also ist auch der Name „Geschenk“ ein Eigenname des heiligen Geistes.“

b) Ich antworte, daß der Name „Geschenk“, insoweit derselbe persönlich gebraucht wird, eigens und nur dem heiligen Geiste entspricht.

Um das klar zu machen, muß darauf hingewiesen werden, daß nach Aristoteles (4. Top. cap. 4.) jedes Geschenk eine Gabe ist, welche ihrer Natur gemäß irgend welches Wiedererstaten ausschließt. Ein Geschenk wird nicht in der Absicht gegeben, etwas dafür zurückzuhalten; sondern aus reinem, guten Willen. Der Grund aber für ein solches Geben ist allein die Liebe; denn bewegen geben wir Einem etwas ganz und gar umsonst, weil wir sein Wohl, weil wir ihm wohlwollen. Das Erste also, was wir ihm geben, ist die Liebe, kraft deren wir sein Wohl wollen. Daher hat die Liebe den Charakter des „Geschenkles“ in erster Linie. Sie ist die Wurzel aller Geschenke. Alle wahren Geschenke werden gegeben auf Grund der Liebe. Da nun der heilige Geist als Liebe „ausgeht“, so „geht“ Er zugleich „aus“ als „erstes Geschenk“. Deshalb sagt Augustin (l. c.): „Auf Grund des Geschenkles, das da der heilige Geist ist, werden viele andere Geschenke den Gliedern Christi zugeteilt.“

c) I. Der Sohn wird, weil Er nach Art des Wortes, was seiner Natur nach die Ähnlichkeit mit seinem Princip einschließt, vom Vater ausgeht, in eigentlicher Weise „Bild“ des Vaters genannt; mag auch der heilige Geist dem Vater auf Grund der einen göttlichen Natur ebenfalls ähnlich sein. Und in derselben Weise wird der heilige Geist, weil Er als Liebe vom Vater ausgeht, im eigentlichsten Sinne „Geschenk“ genannt, mag auch vom Sohne manchmal ebenfalls gesagt werden, daß Er gegeben werde. Denn dies selber, daß der Sohn gegeben wird, kommt von der Liebe des Vaters, wie es Joh. 3, 16. heißt: „So hat Gott die Welt geliebt, daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab.“

II. Im Namen „Geschenk“ ist eingeschlossen die Beziehung zum Geber, also zum Ursprunge. Und so bezeichnet dieser Name die Eigenheit des heiligen Geistes.

III. Das Geschenk gehört, ehe es gegeben wird, nur dem Geber; nachdem es aber gegeben worden, gehört es dem, welcher es empfangen hat. Weil also im Namen „Geschenk“ es nicht liegt, daß es tatsächlich gegeben wird, sondern nur, daß es dazu geeignet ist, so kann nicht der heilige Geist genannt werden ein Geschenk des Menschen; denn Er kommt nicht vom Menschen und gehört diesem nicht, ehe Er gegeben ist. Er kann nur genannt werden: Geschenk Gottes. Wenn aber der heilige Geist bereits gegeben ist, dann ist Er der Geist des Menschen oder das dem Menschen Gegebene.

Neununddreißigtes Kapitel.

Das Verhältnis der drei Personen zum Wesen.

Überleitung.

„Fremd sind geworden die Sänder vom Mutterleibe an: abgeirrt haben sie von dem, der sie geboren.“ Ps. 57, 3.

Nachdem Thomas die Herrlichkeiten der einzelnen Personen in Gott geschildert und gleichsam das Thor geöfnet hat, wohindurch der Reichtum auf die Erde hinunterfließt, das Thor der Liebe, sammelt er in den letzten Artikeln über das hehre Geheimnis der Dreieinigkeit gewissermaßen die Früchte, welche er auf dem Felde der Wahrheit geerntet und birgt sie in den Scheuern der Vernunft. Sie werden in seiner reinen Hand der Same werden, welcher, in die einzelnen Seinskreise des geschaffenen Seins gestreut, sie alle fruchtbar machen wird für das ewige Leben.

Das wichtigste, was Thomas hier, nachdem er es eigens für jede Person behandelt hat, soweit es jede einzelne Person im besonderen angeht, nun zusammen betrachtet mit Rücksicht auf alle Personen insgesamt, ist das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den göttlichen Personen. Ist die Wärme etwas an sich? Hat sie ein eigenes Für-sich-bestehen? Rein; im Feuer bringt sie Feuer hervor, im Tiere Fleisch. Immer bringt sie irgend etwas hervor; immer ist sie irgendwie in Thätigkeit. Die eine Seele im Menschen sieht im Auge, hört im Ohr, denkt in der Vernunft, will im Willen, bewegt im Herzen. Vergeblich würde man nach einer von aller Thätigkeit losgelösten Seele suchen, die weder bewegte, noch dächte, noch wollte, noch lebte. Sie ist vielmehr die einzige Kraft, aus welcher die Augen das Sehen schöpfen, die Ohren das Hören, die Hände das Fühlen, das Herz die Bewegung. Nicht zuerst wird die Seele als bestehend gedacht und dann erst ihre Äußerungen; sondern zugleich mit dem Sein der Seele besteht auch je nach dem betreffenden Organ ihre unterscheidende Thätigkeit.

So etwa bringt nicht das für sich bestehende Sein Gottes als Vernunft das Wort hervor und als Wille die Liebe; sondern das Wesen Gottes besteht für sich kraft der Relation der Vaterschaft und bringt so den Sohn hervor; und dieses selbe Wesen besteht für sich kraft der Relation der Vaterschaft und Sohnschaft und findet so seinen Ausgangspunkt im heiligen Geiste. Nicht die Natur Gottes bringt hervor, nicht die Vernunft in Gott, nicht der Wille; denn dazu müßte Gott zuvörderst ein absolutes, allen drei Personen gemeinsames und vor selbigen zu denkendes Für-sich-bestehen haben; da nur, was für sich besteht, thätig ist. Rein; als endend, oder sagen wir, als im Abschlusspunkte des Vaters befindlich, bringt das göttliche Sein hervor den Sohn nach Art der Vernunft, wie diese nämlich das Wort hervorbringt. Das Wesen Gottes hat an sich kein Für-sich-bestehen; es ist die gleiche eine Kraft, aus welcher Vater und Sohn und heiliger Geist, Macht, Weisheit, Liebe, Ewigkeit, Einheit schöpfen; und nur im Vater, Sohn und heiligem Geiste besteht es für sich.

Die Geschöpfe fähren uns nur bis zum Wesen Gottes, insoweit dasselbe die gemeinsame Kraft, das gemeinsame Erkennen, das gemeinsame Sein ist für die drei Personen; nicht aber zum Abschlusse dieses Wesens in den drei Personen. Sie zeigen uns, daß dieses Wesen in nichts Anderem außerhalb seiner selbst sein Für-sich-bestehen haben kann; aber sie zeigen uns nicht, worin in sich selbst es dieses Für-sich-bestehen hat. Warum? Weil die geschöpflichen Vermögen selber nicht in sich bestehen; weil von ihnen aus ihr Für-sich-bestehen keine endgültige Grenze hat; weil ihre Grundlage nur Vermögen ist. Die Natur und Vermögen des Geschöpfes müssen der göttlichen Natur ähnlich sein. Also können sie innerhalb ihrer selbst nicht das erste Princip ihrer höchsten abschließenden Wirksamkeit haben. Der freie Wille kann nicht in sich den ersten Anstoß für die Selbstbestimmung haben. Nur Endlose bieten die geschöpflichen Naturen und Vermögen von sich allein aus.

Warum arbeitet der Mensch? Weil er reich werden will. Warum will er reich werden? Weil er geehrt sein will. Warum will er Ehre? Weil er seine Familie heben will. Warum will er seine Familie heben? Weil er seine Kinder liebt. Da kommt man an kein Ende. Es erscheint da immer wieder Vermögen für anderes und nirgends ein Abschluß.

Warum wird das Samenkorn in die Erde geworfen? Damit es keimt. Warum keimt es? Damit es Blüten treibt. Warum treibt es Blüten? Damit Früchte kommen. Was sollen die Früchte? Kein Abschluß ist da. Aus den Früchten wird wieder Same und so geht es weiter und zwar wieder von vorne an. Was ist das erste? Was das letzte? Innerhalb der Natur ist nur Vermögen. Das Wesen eines jeden Dinges ist nur Vermögen. Die Erkenntnis kraft ist nur Vermögen. Das Wort als Erzeugnis der Vernunft ist nur Vermögen.

Gefegnetes Geschenk des heiligen Geistes, wenn dieses Vermögen nicht in sich stehen bleiben will; wenn es sich aufrichten läßt, um außerhalb der Natur seinen Zweck zu finden! „Gott hat den Menschen aufrecht geschaffen; — er aber mischte sich in endlose Untersuchungen.“ Wenn das Wesen Gottes selber, von dem alles herrührt, sein Für-sich-bestehen nur in den heiligen drei Personen hat, trotzdem alle Kraft, alle Einheit, alle Dauer von Ihm allein in untrennbarer Einheit kommt; — wie soll da das geschöpfliche Wesen anders seine endliche Vollendung finden als in diesen selben drei göttlichen Personen. Thomas hat das so ergreifend eben geschildert, wie die dritte Person den schönsten, für uns anziehendsten Namen hat; sie ist „Geschenk“. Und ihr erstes Geschenk ist Liebe. Ihr erstes Geschenk ist sie selber. Wie soll nicht, da sie selbst zum ewigen Worte, wo alles, was in uns nur Möglichkeit, reine Wirklichkeit ist; wie soll sie nicht, in uns treibend und nach Augustin viele andere Gaben ausschüttend, zum Vorn aller Güter fähren; sie, die da selbst eins ist mit dem Vater und dem Sohne!

Ewige Schande der Sünde! „Entfremdet sind sie worden vom Mutterleibe.“ O Mensch! Alles, was in dir ist, dein Wesen, deine Vernunft, dein Wille, dein Erkennen, dein Wollen, all deine Kräfte, welche deine Thätigkeit dem Vermögen nach in sich enthalten wie der Mutterleib das Kind; all dies ist Geschenk Gottes. Aber es ist Geschenk Gottes, nur damit auf Grund dessen mehr geschenkt werde; „daß noch viele andere Güter“ bis zur ewigen Vollendung hin „in dir ausgegossen werden“. Diesem Geschenke wirfst du fremd, weil du endgültig stehen bleiben willst in einem reinen Vermögen. Der Reichtum soll Vermögen für dich sein, wie er

ja auch seiner Natur nur Vermögen besagt zu beliebigem Gebrauche; nicht Abschluß soll er für dich bedeuten. Mißbrauchst du ihn, so bleibt er wohl Vermögen seiner Natur nach; aber für dich wird er Abschluß, Abschluß von Gott, Abschluß vom weiteren Gebrauche der Natur, Abschluß von der natürlichen Richtung deines Willens, Abschluß von deinem eigenen richtigen Urtheile, Abschluß von der Vollendung deines Wesens; — er wird nach allen Seiten hin für dich Verderben!

Das Vergnügen soll Vermögen für dich sein, wie es ja auch seiner Natur nach nur Vermögen ist; und wie andere dein eigenes Vergnügen zu ihren eigenen Zwecken gebrauchen. Aber — und das ist das „Entfremden“ vom Mutterleibe, das „Fremdwerden“ deinem Gotte und der Vollendung deiner Natur gegenüber — für dich wird das Vergnügen gegen seine Natur und gegen deine Natur so oft endgiltiger Abschluß und damit Verderben.

Gegen den Willen des Sünders verherrlicht dieser seinen Gott! Ober ist es nicht eine Herrlichkeit, wenn das niedrigste Geschenk des heiligen Geistes, das bloße Vermögen der Natur, schon eine solche Anziehungskraft ausübt, daß um seinetwillen die „Sünder die schwierigsten Pfade wandeln, müde werden auf dem Wege der Bosheit“ und alle ihre Kräfte anwenden, um vorübergehende, sie selbst mit Unruhe anfüllende Güter zu erlangen! Wenn also eine schwache Spur des Herrlichen in Gott, kaum ein Schatten von überaus weiter Ferne, solche Lieblichkeit zu bieten vermag; wie unendlich großartig muß dann erst diese Herrlichkeit selber sein, insofern sie in all ihrer Fülle und Wirklichkeit in den drei heiligen Personen ihren Abschluß findet. Und dieser Abschluß selbst ist wieder gewissermaßen neues Leben und neue Fruchtbarkeit. Denn diese drei heiligen Personen sind ihrem eigentümlichsten Charakter nach Beziehungen, von denen die eine das Leben und die Herrlichkeit der anderen ist, die nur durch Wechselseitigkeit bestehen.

Das ist die Sünde, daß der Mensch fremd wird seinem eigenen Vermögen, seinem Gotte, seinem Wohle und seiner schließlichen Vollendung. Er kann seine Vollendung für jeden Akt in Gott suchen — und thatsächlich bleibt er in diesem Können, das in ihm, in seinem Wesen, in seinem Willen, in seiner Vernunft sich findet, das ihn rings umgiebt in den vergänglichen Gütern, die da alle ihm dienen können; — mitten in diesem Können bleibt er stehen. Er gebraucht vergängliche Güter, als ob sie ewig wären; was in sich kein Bestehen hat, gebraucht er, als ob es Freiheit und Selbstständigkeit verleihen würde; was an sich nur Vermögen ist und Zeichen, das ihn weiter weist, das gebraucht er, als ob es die volle Wirklichkeit selber wäre.

Folgen wir diesem goldenen Faden vielmehr, mit dem der heilige Geist in uns als die Ursache unserer Vollendung und unserer Verbindung mit dem Dreieinigen unser Wesen, unser Vermögen, alle die Kräfte der Natur, die um uns sind, durchbringt, aneinander knüpft und uns hinaufzieht in ewiger Liebe zu seiner eigenen Vollendung. Festigkeit und zwar unerschütterliche Festigkeit kann nur da sein, wo das göttliche Wesen selber sein glorreiches Für-sich-Bestehen in den drei Personen hat. Von Ihm, vom göttlichen Wesen, dem rein wirklichen, kommt unser Wesen, kommen alle natürlichen Vermögen. Der heilige Geist leitet in uns mit der Festigkeit der göttlichen Natur selber gemäß der Richtschnur, welche in der göttlichen Natur enthalten ist, unser Wesen zur Vollendung. Er übergiebt uns die natürlichen Vermögen als neues Geschenk zum Gebrauche für unser Wohl. Unter seiner Führung werden wir nicht „fremd dem Mutterleibe“

werden; nicht abirren werden wir von dem, was Gott selber in uns an Licht und Kraft niedergelegt.

Sorgsam, wie mit religiöser Scheu bewahrt die Braut die Geschenke des Bräutigams auf und stärkt daran ihre Liebe. Alles, was uns begegnet, das sehe unsere Seele an als ein Geschenk des heiligen Geistes; sie sehe es an als ein Mittel, um sie selber festzustellen auf dem ewigen Fundamente der Dreieinigkeit.

Dem eingeborenen Sohne gab der Vater durch den heiligen Geist als Geschenk der Liebe das Kreuz; — der Eingeborene drückte es mit Inbrunst an Sich; nicht das Kreuz sah Er darin, sondern die Liebe seines Vaters.

Bittere Armut gab der heilige Geist als Geschenk dem heiligen Franziskus. Der glorreiche Heilige jubelte ob dieses Geschenke. Er sah daran den Reichtum der göttlichen Liebe.

Glühender Rost brannte die Glieder des heiligen Laurentius; siehe da das Geschenk des heiligen Geistes. Aber der selige Levit jubelte auf vor Freude und spottete in heiligem Übermuth seiner Verfolger.

Mit den verklärten Augen des Geistes sahen diese Helden und Führer der Auserwählten, wie solche Geschenke ihre Kostbarkeit darin haben, daß sie die Seele von der Gefahr entfernen, Ruhe und Sicherheit in den vergänglichen Gütern zu suchen, in diesen stehen zu bleiben, — und daß sie dieselbe wie auf Adlersflügeln emporheben, um im heiligen Geiste und durch den heiligen Geist im Vater und im Sohne ihre feste Stütze und Sicherheit zu suchen. Diese Geschenke führen die Seele, daß sie unter Leitung der heiligen, göttlichen Personen selber unmittelbar in jenem Wesen ihre Vollendung finde, welches als die Fülle aller Vollendung das eine Sein, das eine Wesen, die eine Kraft von Vater, Sohn und heiligem Geist bildet.

Denn was sagt die Schrift: „Siehe; das war die Sünde deiner Schwester Sodoma: Hochmut, Sattsein, Überfluß, Trägheit . . . und sie erhob sich in sich selbst und Abscheuliches that sie vor mir!“

Der Überfluß an natürlichen vergänglichen Gütern ist die erste Quelle, „daß die Sünder fremd geworden sind vom Mutterleibe und daß sie abirrten von dem, der ihnen alles gegeben.“

Erster Artikel.

Das Verhältnis der Personen zum Wesen.

a) Es scheint in Gott das Wesen dem wirklichen Sein nach nicht zusammenzufallen mit den drei Personen. Denn:

I. Wo der Einzelbestand eines Dinges dasselbe ist wie das Wesen des letzteren, da ist auch in derselben Natur nur ein einziges Einzelbeing; wie das bei allen Geistern der Fall ist, deren Natur dem wirklichen Sein nach zugleich der Einzelbestand ist und wo deshalb auch nur immer ein einziger Geist an ein und derselben Gattungsnatur Anteil hat. Denn was der Wirklichkeit nach in eins zusammenfällt, da kann das eine nicht vervielfältigt werden ohne das andere. In Gott aber finden sich drei Personen und ein Wesen. Also fällt da Person und Wesen dem wirklichen Sein nach nicht zusammen.

II. Verneinen und bejahen kann man nicht ein und dasselbe. Hier aber würde über ein und dasselbe bejaht werden, es sei da ein Unterschied

vorhanden; und zugleich würde dies verneint, es bestesse kein Unterschied; wenn drei Personen und ein Wesen in Gott dem wirklichen Sein ein und dasselbe wären.

III. Nichts kann sich selbst unterlegt werden oder sich selber Subjekt sein. Die Person ist aber untergelegt dem Wesen und trägt dieses; weshalb sie auch *υποστασις*, *suppositum* heißt. Also ist Person in Gott nicht dasselbe wie Wesen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. de Trin. 6.): „Wenn wir sagen: die Person des Vaters; so sagen wir nichts Anderes, als das Wesen des Vaters.“

b) Ich antworte, daß für denjenigen, welcher die göttliche Einfachheit berückichtigt, die hier vorgelegte Frage eine ganz offensbare Beantwortung hat. Denn es ist oben gesagt worden (Kap. 3, Art. 3), die göttliche Einfachheit erfordere dies, daß in Gott ganz dasselbe sei im thatsächlichen Wirklichsein: Wesen und das Princip des Einzelseins, welches letzteres eben in den mit Vernunft begabten Substanzen Person genannt wird.

Schwierigkeit scheint hier nur der Umstand zu erzeugen, daß trotz der Mehrheit der Personen das Wesen seine Einheit bewahren soll. Und deshalb meinten einige, da nach Boetius (I. de Trin.) die Relation die Personen vervielfacht, daß in Gott in derselben Weise Person und Wesen verschieden sei, in welcher nach ihrer Meinung auch die Relationen einfach Zuthaten zum Wesen seien. Sie berückichtigten in den Relationen nur, daß die eine zur anderen in Beziehung steht; und nicht, daß sie auch Wirklichkeit sind.

Oben jedoch (Kap. 28, Art. 2) ist gezeigt worden, daß die Relationen, sowie sie in den geschaffenen Dingen alle gleichmäßig ein Sein im Subjekt, ein „Insein“, haben und nicht ein Sein an und für sich, so auch ihr Sein in Gott für alle gleichmäßig als „Sein im Subjekt“ ausgefaßt werden muß; nur mit dem Unterschiede, daß dieses „Insein“ der Relationen im Geschaffenen ein zum substantiellen Wesenssein des Dinges hinzutretendes, eine accidentelle Eigenschaft ist; in Gott aber ist dieses Sein Substanz oder Wesen, wie ja überhaupt alles accidentelle Sein in den Geschöpfen auf Gott übertragen Substanz wird: die Eigenschaft der Weisheit z. B. in uns wird in Gott Wesen oder Substanz. Daraus folgt also, daß Person und Wesen in Gott das eine wirkliche substantielle Sein ist; und daß doch oder vielmehr gerade deshalb die Personen voneinander wirklich unterschieden sind, wie z. B. weiß und groß im Menschen voneinander wirklich unterschieden sind und doch ihr Wirklichsein das eine menschliche ist.

„Person“ nämlich bezeichnet in Gott die Relation, insofern sie für sich besteht in der göttlichen Natur. Die Relation aber ist mit Rücksicht auf das Wirklichsein nur der Auffassung nach vom Wesen unterschieden. Da sie aber eben kraft des Wesens eine wirkliche substantielle Relation ist, so besteht eben auf Grund des Gegensatzes zwischen ihr und ihrem Gegenüber ein wirklicher thatsächlicher Unterschied. Und so bleiben ein Wesen und drei Personen.

c) I. In den Kreaturen haben die Relationen kein Für-sich-bestehen. Also können sie in denselben keine verschiedenen Personen herstellen; sondern da entsteht der Unterschied in Folge der Wesensprincipien. In Gott aber hat jede Relation ein Für-sich-bestehen; also können sie kraft des Gegensatzes zu einander den Unterschied zwischen den Personen herstellen. Und daraus folgt keinerlei Unterschied im Wesen. Denn die Relationen selber sind von-

einander nicht unterschieden, insoweit sie dem wirklichen Sein nach mit dem Wesen zusammenfallen; sondern ihr Unterschied gründet sich auf den relativen Gegensatz zu einander.

II. Wesen und Person sind in Gott unterschieden der Auffassung nach; und insoweit kann etwas von dem einen behauptet werden, was vom anderen geleugnet wird; und steht folgerichtig das eine als Subjekt in einem Satze da, so steht damit nicht zugleich das andere als solches da.

III. Den göttlichen Dingen legen wir Namen bei in der Weise der geschöpflichen Dinge. (Kap. 13, Art. 3.) Und weil in den stofflichen Dingen das Einzelfein dadurch entsteht, daß der Stoff dem allgemeinen Gattungswesen unterliegt, letzteres trägt und es so zu einem einzelnen macht; deshalb wird ein solches Einzel Ding *ἰνωρισμός*, *suppositum* genannt. Diesen Namen haben wir nun übertragen auf das Göttliche; nicht aber damit sagen wollen, das es nun in Gott auch in derselben Weise sei wie im Geschöpfe.

Bweiter Artikel.

Über den Ausdruck: Die drei Personen sind eines Wesens.

a) Dies scheint nicht gesagt werden zu dürfen. Denn:

I. Hilarius (de synodis) sagt: „Die drei Personen sind der Substanz nach drei; der Vereinigung nach eins.“ „Substanz“ aber ist dasselbe wie „Wesen“.

II. Der fragliche Ausdruck wird nie in der Schrift gefunden; und somit darf er nicht gebraucht werden. (Cf. Dionysius I. de div. nom.)

III. Die göttliche Natur ist dasselbe wie das Wesen. Also würde es genügen zu sagen, die göttlichen Personen seien einer Natur.

IV. Gebrauch ist es nicht, zu sagen, die Person sei eines gewissen Wesens; sondern vielmehr das Umgekehrte wird gesagt, das Wesen sei einer gewissen Person. Also sollte nicht gesagt werden: die drei Personen seien eines Wesens.

V. Augustin (7. de Trin. 6.) sagt: „Wir sagen nicht, die drei Personen seien aus einem Wesen, damit nicht darunter verstanden werde, in Gott sei etwas Anderes: Wesen und Person.“ Also sollte man aus gleichem Grunde nicht sagen, die drei Personen seien eines Wesens.

VI. Der fragliche Satz giebt zu Irrthümern Gelegenheit. Denn Hilarius (de syn. ad can. 27.) sagt: „Wenn eine einige Substanz des Vaters und des Sohnes gepredigt wird, so bezeichnet dies entweder einen Für-sich-bestehenden, der zwei Namen trägt; oder daß durch die Teilung einer Substanz zwei unvollkommene hervorgegangen sind; oder es bezeichnet eine dritte Substanz, welche von Zweien in Anspruch genommen worden ist.“ Also soll man nicht sagen, drei Personen seien eines Wesens.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (3. contra Maxim. cap. 14.): „Dieser Name *ἰνωρισμός*, der im Konzil von Nicäa gegen die Arianer seitens der Kirche aufgestellt worden, bezeichnet dasselbe wie: drei Personen seien eines Wesens.“

b) Ich antworte; unsere Vernunft benennt die göttlichen Dinge nicht nach der Existenzweise, welche sie in sich selber haben, denn so kann sie dieselben nicht erkennen; — sondern nach der Existenzweise der geschaffenen Dinge. Und weil in den sichtbaren Dingen, von denen unsere Vernunft

ihre Kenntnis erhält, die allgemeine Gattungsnatur ihr Einzelfein durch den Stoff besitzt und so diese Natur sich als bestimmende Wesensform verhält, das Einzelfein aber als Träger derselben; — deshalb bezeichnen wir auch in den göttlichen Dingen das Wesen als die Form der drei Personen. Nun aber sagen wir in den geschaffenen Dingen, eine Form sei desjenigen, dessen Form sie ist; wie z. B. die Gesundheit oder die Schönheit sei dieses oder jenes Menschen. Von der Sache aber, welche eine solche Form oder Eigenschaft besitzt, sagen wir nicht, sie sei dieser Form, außer wenn noch ein bestimmendes Adjektiv zur Form tritt; wie z. B.: Diese Frau ist von einer ausgezeichneten Schönheit; dieser Mann ist von vollkommener Tugend. Schönheit und Tugend allein werden hier nicht in dieser Weise gesetzt; sondern nur wenn ein bestimmendes Adjektiv hinzutritt.

Ähnlich nun, weil in Gott trotz der Mehrheit der Personen die einige Wesenheit bleibt, sprechen wir mit diesem bestimmenden Adjektiv von einem Wesen dreier Personen oder wir sagen: Drei Personen seien eines Wesens, so daß hier der Genitiv an Stelle der Form steht.

c) I. „Substanz“ steht bei Hilarius an dieser Stelle für hypostasis.

II. Der Sinn des genannten Ausdruckes findet sich in der Schrift; die da sagt Joh. 10, 30.: „Ich und der Vater sind eins,“ und 10, 38.: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir;“ und so noch in vielen Stellen.

III. „Natur“ bezeichnet das Princip der Thätigkeit; „Wesen“ ist vom Sein genommen (was nämlich dem „Gewesenen“ zu Grunde gelegen und noch im Dinge ist; was also für vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustände immer im Dinge ein und dasselbe bleibt). Besser also werden zwei Dinge bezeichnet als „einer Natur“, welche in der Thätigkeit übereinkommen; wie z. B. zwei wärmende Dinge. Die aber im Sein eins sind, werden genauer als „eines Wesens“ bezeichnet.

IV. Eine Eigenschaft oder Form an und für sich allein wird gewöhnlich nur bezeichnet als desjenigen, dessen Form oder Eigenschaft sie ist; wie z. B. die Tugend des Petrus. Umgekehrt aber wird jener, der die Eigenschaft oder Form besitzt, als „dieser Eigenschaft“ bezeichnet, wenn zu derselben eine weitere Bestimmung tritt. Und dann müssen zwei Genitive stehen; wie z. B. Petrus ist ein Mann großer Tugend; oder ein Genitiv, der zwei vertritt, wie: der Mann des Blutes, anstatt der viel Blut vergossen hat. So wird also, da das Wesen in Gott im Verhältnisse zur Person als Form bezeichnet wird, ganz gut gesagt: das Wesen der Person. Tritt aber zum Ausdruck „Wesen“ noch eine nähere Bestimmung, so wird umgekehrt gesagt: Der Vater ist eine Person göttlichen Wesens, oder: drei Personen sind eines Wesens.

V. Dieses Wörtchen „aus“ bezeichnet nicht die Formalursache, sondern vielmehr die wirkende oder die Material- (bestimmbare, nicht innerlich bestimmende) Ursache. Und diese beiden Arten Ursachen sind überall verschieden von den Dingen, deren Ursachen sie sind. Denn nichts bewirkt sich selbst und nichts ist sein eigener Stoff; das Dreieck z. B. ist nicht sein eigenes Holz. Es giebt aber Dinge, die ihre eigenen Wesensformen sind; wie alle unstofflichen, rein geistigen. Da also bei unserem Ausdruck es sich um die Beziehung der Form handelt, so wird damit gesagt, daß nichts Anderes sei in Gott das Wesen und die Form. Würde aber gesagt, „aus einem Wesen,“ so würde damit das Gegenteil ausgedrückt werden.

VI. Hilarius sagt (de synod.): „Den heiligen Dingen wird ein Vorurteil entgegengebracht, wenn man meint, sie sollten nicht sein, weil sie von

Manchen schlecht verstanden oder mißbraucht werden. Wenn man schlecht versteht das *ὁμοούσιον*, was geht das mich an, der es gut versteht.“ Und vorher: „So also sei eine einige Substanz in Folge der einen Eigenheit des Gezeugten; es sei dies aber nicht bloß eine Einheit des Verhältnisses oder der Verbindung oder Gemeinschaft.“

Dritter Artikel.

Das Verhältniß der drei Personen zu den Namen, die vom Wesen gelten.

a) Es scheint, daß der Name „Gott“ z. B. nicht in der Einzahl ausgesagt werden kann. Denn:

I. Gott wird genannt, wer die Gottheit hat. Drei Personen aber sind drei, welche die Gottheit haben. Also wie man von mehreren Menschen spricht, weil es mehrere sind, welche das Menschsein haben, so darf man auch nicht von „Gott“ sprechen, sondern von drei Göttern.

II. Gen. 1, 1. hat nach dem Hebräischen den Plural in der Bezeichnung Gottes: Elohim.

III. Das Wort „Sache“ scheint, da es keine Beziehung ausdrückt, die Substanz zu bezeichnen. Augustin (l. do doct. chr. cap. 5.) aber sagt: „Die Sachen, deren wir uns freuen sollen, sind: Der Vater, der Sohn und der heilige Geist.“ Also gilt dies auch von anderen Namen, daß sie in der Mehrzahl ausgesagt werden, sobald sie das Wesen Gottes bezeichnen.

IV. „Gott“ besagt einen die Gottheit Habenden. „Person“ besagt einen für-sich-bestehenden in der vernünftigen Natur. Wir sprechen aber von drei Personen; also können wir ebenso von drei Göttern sprechen.

Auf der anderen Seite sagt die Schrift (Deut. 6, 4.): „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger Gott.“

b) Ich antworte, daß von den Namen, welche das Wesen Gottes bezeichnen, die einen als Substantive ausgesagt werden, die anderen als Adjektive. Die ersten dürfen nur in der Einzahl gesetzt werden; die letzteren müssen in der Mehrzahl stehen.

Der Grund davon ist, daß die Substantive etwas als Wesen oder Substanz bezeichnen; die Adjektive aber als Eigenschaft, welche dem Subjekte innewohnt. Die Substanz nun hat an und für sich auf Grund ihrer selbst Sein; und somit auch Einheit oder Vielheit. Also nach Art der Substanz, welche der Name ausdrückt, wird das Substantivum in die Ein- oder Mehrzahl gesetzt. Die Vermögen und Eigenschaften oder Accidentien aber haben kein Sein für sich allein, sondern nur dadurch, daß sie im Subjekte sind. Also nach dem Bestande ihres Subjektes, in dem sie sind, werden sie in der Einzahl gesetzt oder in der Mehrzahl, je nach den Einzeldingen oder den Personen.

Nun aber findet sich in den Kreaturen nicht ein und dieselbe Form der Zahl nach in mehreren Einzeldingen oder Personen, außer etwa wenn mehrere Personen ein Kollegium oder viele Menschen ein Volk bilden. In diesem letzten Falle also werden die Substantive von mehreren in der Einzahl ausgesagt; nicht aber die entsprechenden Adjektive. Denn wir sagen: Viele Menschen sind ein Volk, ein Kollegium, ein Heer; und andererseits: Viele Menschen sind kollegialisch.

In Gott nun wird das Wesen bezeichnet nach Art der Form; und diese ist im höchsten Grade eine und einfach. Die Namen sonach, welche als Substantive vom göttlichen Wesen ausgesagt werden, gelten von den drei Personen in der Einzahl. Das also ist der Grund, weshalb wohl wir sagen: Sokrates, Plato, Cicero seien drei Menschen; jedoch: der Vater und der Sohn und der heilige Geist seien nicht drei Götter, sondern einer; weil in den drei menschlichen Personen ein dreifaches Menschsein, drei Wesenheiten „Mensch“ sind; in den drei göttlichen Personen aber ist nur eine göttliche Wesenheit. Die Namen aber, welche als Adjektive vom göttlichen Wesen ausgesagt werden, gelten in der Mehrzahl von den drei Personen wegen der Mehrheit der einzeln Für-sich-bestehenden. Wir sprechen demgemäß von drei, die existieren; drei, die ewig sind, ungeschaffen &c.; — aber wir sprechen von Einem, was ewig, unermesslich &c. ist; wie Athanasius sagt im symbolum.

c) I. „Gott“ wird als Substantivum ausgesagt; „habend die Gottheit“ als Adjektiv. Das erste darf nur in der Einzahl gebraucht werden; das zweite in der Mehrzahl.

II. Die verschiedenen Sprachen haben verschiedene Ausdrucksweisen. Die Griechen z. B. sagen aus Grund der drei Personen: drei hypostasen; und so heißt es im Hebräischen: Elohim. Wir aber sagen weder drei Götter noch drei Substanzen; damit die Mehrheit nicht auf die Substanz bezogen werde.

III. Der Name „Ding“, „Sache“ gehört zu denen, die auf alles, was irgendwie ist, sich erstrecken; zu den Transcendentalien. Wird er deshalb von den Relationen in Gott ausgesagt, so heißt es: drei Dinge. Bezieht er sich auf die Substanz, so heißt es: ein Ding. Deshalb sagt Augustinus (l. c.): „Ein und dieselbe Dreieinigkeit ist ein im höchsten Grade erhabenes Ding.“

IV. „Person“ bezeichnet nicht das Wesen oder die Natur; sondern die Beziehungen in Gott. Deren sind aber, soweit es auf den Gegensatz ankommt, drei.

Vierter Artikel.

Namen, welche das Wesen bezeichnen, können als Subjekt für die göttliche Person stehen; nur müssen sie „konkret“ sein; wie z. B. „Gott“.

a) Dagegen spricht:

I. Ein Eigename, der eine Einheit oder Besonderheit ausdrückt, ist Subjekt für eben das, was er bezeichnet; wie z. B. Petrus für keinen anderen Subjekt sein kann als für denjenigen, den der Name ausdrückt. Gott aber ist ein solcher Name, da er nur in der Einzahl gebraucht wird. Also da er nur die Wesenheit bezeichnet, kann er nicht als Subjekt für eine Person stehen; so daß man etwa sagen könne: „Gott zeugt Gott;“ wo also das Subjekt nicht das göttliche Wesen wäre, sondern die Person des Vaters.

II. Das Subjekt wird nicht stillschweigend beschränkt durch die Natur der Bedeutung im Prädikat; sondern nur durch die mit in der Bedeutung eingeschlossene Zeit. Wenn ich aber sage: Gott schafft; so bezeichnet Gott als Subjekt das Wesen Gottes. Wenn ich also dann sage: Gott zeugt; so

kann nicht das Subjekt durch die bloße notionale Bedeutung des Prädikats auf die Person beschränkt werden.

III. Ist dieser Satz wahr, „Gott zeugt“ aus dem Grunde, weil der Vater zeugt; so ist auch jener Satz wahr, „Gott zeugt nicht,“ aus dem Grunde, weil der Sohn nicht zeugt: Also ist Gott zeugend und nicht zeugend; und somit sind zwei Götter.

IV. Wenn Gott Gott zeugt, so zeugt Er entweder Sich selbst oder einen anderen. Nicht Sich selbst, weil kein Ding sich selbst erzeugt. (Augustin.: 1. de Trin. c. 1.) Nicht einen anderen, weil sonst zwei Götter wären; also der Satz ist falsch: Gott zeugt Gott.

V. Wenn Gott Gott zeugt, so zeugt Er entweder Gott, der Gott Vater ist; oder Gott, der nicht Gott Vater ist. Im ersten Falle wäre Gott Vater gezeugt. Im zweiten Falle ist Gott, wer nicht Gott Vater ist; was falsch ist.

Auf der anderen Seite sagt das Symbolum: Gott von Gott.

b) Ich antworte; manche meinten, unter solchen Namen, wie „Gott“, sei, wenn sie als Subjekt beständen, immer das göttliche Wesen zu verstehen und nur durch den „notionalen“ Zusatz (wie zeugen, hauchen) werde als Subjekt die Person bezeichnet. Sie berücksichtigten allein die göttliche Einfachheit, welche erfordert, daß in Gott es durchaus ein und dasselbe sei, was trägt und was getragen wird, was hat und was gehabt wird.

Aber in den Eigenheiten der Redeweisen ist nicht nur zu erwägen die bezeichnete Sache, sondern auch die Art und Weise wie bezeichnet wird. Und deshalb, weil dieser Name „Gott“ das göttliche Wesen bezeichnet als in demjenigen befindlich, der es hat; gleichwie der Name „Mensch“ das Menschsein bezeichnet, als in der einzelnen Person befindlich; deshalb haben andere besser gesagt, daß dieser Name „Gott“ aus der Art und Weise, wie er bezeichnet, es hat, daß er auch als Subjekt für eine Person stehen kann, wie ja auch der Name „Mensch“. Ich kann sagen: Der Mensch ist ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen; dann ist als Subjekt die Natur oder das Wesen „Mensch“ zu betrachten. Oder ich kann sagen: Der Mensch läuft; dann ist kraft ganz derselben Natur der Bedeutung des Wortes, nur gemäß der verschiedenen Art und Weise zu bedeuten, als Subjekt eine menschliche Person zu betrachten. Mensch bedeutet dann das Menschsein als in einer Person befindlich.

Manchmal also steht „Gott“ als Subjekt für das Wesen Gottes, wie wenn man sagt: Gott schafft; denn dieses Prädikat kommt dem Subjekt zu auf Grund der bezeichneten Form, welche die Gottheit ist. Manchmal steht wieder „Gott“ als Subjekt für die Person; und zwar für eine nur, wie wenn ich sage: Gott zeugt, oder für zwei, wenn ich sage: Gott „haucht“, oder für drei, wenn es heißt: „Dem Könige der Heiden, dem Unsterblichen, Unforschlichen, Gott allein die Ehre.“ (I. Tim. 1, 17.)

c) I. Dieser Name kommt wohl mit anderen Eigennamen darin überein, daß die durch ihn bezeichnete Form, das Wesen, nicht vervielfältigt wird; mit den allgemeinen Bezeichnungen aber darin, daß die bezeichnete Form in mehreren Personen gleichmäßig ist. Deshalb braucht nicht immer das Wesen verstanden zu werden, wenn er als Subjekt steht.

II. Dieser Einwurf ist gegen jene obenerwähnten Autoren gerichtet, die da meinten, es widerspreche der Natur der Bedeutung des Namens „Gott“, daß er für die Person als für das Subjekt stände.

III. Der Name „Mensch“ verhält sich als Subjekt nicht ganz so wie dieser Name „Gott“. Denn die durch den Namen „Mensch“ bezeichnete

Form, also das Menschsein, wird wirklich und thatsächlich in einem jeden der einzelnen Menschen so gefunden, daß sie dem wirklichen Sein nach getrennt ist in dem einen Menschen vom anderen. Und deshalb ist, wenn nichts Besonderes hinzugefügt wird, der Name „Mensch“ immer Subjekt als Bezeichnung einer vom anderen getrennten Person. Die Einheit dagegen oder die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur besteht nicht der wirklichen Thatsächlichkeit nach, sondern nur in der Erwägung der Vernunft. Deshalb ist unter dem Namen „Mensch“, als einem Subjekte, erst dann die allgemeine menschliche Natur zu verstehen, wenn ein Zusatz dies erfordert; wie z. B.: Der Mensch ist eine Gattungsart.

Die durch den Namen „Gott“ bezeichnete Form aber ist eine reine Einheit; und ist trotzdem Mehreren gemeinsam dem wirklichen Bestande nach und nicht bloß als Erzeugnis der Vernunft, wie die Gattungsformen. Deshalb ist unter „Gott“ als dem Subjekte an und für sich die eine gemeinsame wirklich bestehende Natur zu verstehen und erst aus einem Satze wird entnommen, wenn „Gott“ als Subjekt eine Person ausdrückt. Wenn gesagt wird, „Gott zeugt“, so ist erst auf Grund des „notionalen“ Altes des Zeugens das Subjekt die Person des Vaters. Wenn wir aber sagen „Gott zeugt nicht,“ so ist in diesem Ausdruck kein Zusatz enthalten, der den Namen „Gott“ zur Person des Sohnes hin bestimmte; und somit wird damit bezeichnet, daß der Natur Gottes das Zeugen widerspricht. Sollte aber etwas hinzugesetzt werden, was zur Person des Sohnes gehört, wie: Gott als erzeugt zeugt nicht; so wäre die Redeweise richtig. Also folgt nicht: Es ist ein zeugender Gott und ein nicht zeugender Gott; außer wenn etwas zur Person Gehörendes hinzugesetzt wird, wie z. B. der Vater ist zeugender Gott; der Sohn ist nicht zeugender Gott. Daraus folgt aber nicht, daß mehrere Götter sind; denn Vater und Sohn ist ein Gott.

IV. Dieser Satz ist falsch: Der Vater zeugt Sich selbst als Gott; denn dieses „Sich selbst“ bezieht sich auf dieselbe Person. Augustin (ep. 68. ad Maxim.) ist dem nicht entgegen, wenn er sagt: „Gott Vater zeugte ein anderes Sich selbst.“ Denn damit ist bloß die Identität der Natur ausgesprochen; und das heißt: Der Vater zeugte einen anderen, Ihm im höchsten Grade Ähnlichen. Die Redeweise ist aber eine uneigentliche oder emphatische.

Der andere Satz ist auch falsch: Er zeugte einen anderen Gott. Denn der Sohn ist wohl ein anderer wie der Vater; aber man darf Ihn nicht einen anderen Gott nennen, da das Abjektivum „anderer“ keine Bedeutung zum Substantivum „Gott“ hinzutreten ließe und so ein Unterschied in der Gottheit sich ergäbe. Andere aber meinen, man könne dies zugeben: Zeugte „einen anderen Gott“; man müßte jedoch dann den „anderen“ als Substantiv auffassen und „Gott“ als Adjektiv gebraucht, also: einen anderen, der Gott ist. Immer aber bleibt eine solche Ausdrucksweise eine uneigentliche und muß vermieden werden.

V. Dieser Satz ist falsch: Gott zeugt Gott, der Gott Vater ist. Denn da dieses „Vater“ ein Zusatz ist für „Gott“, so bestimmt es diesen dahin als die Person des Vaters zu gelten; so daß der Sinn ist: Gott zeugt Gott, der da der Vater ist; also wäre der Vater gezeugt. Sonach ist der negative Satz falsch.

Fünfter Artikel.

Namen, welche das Wesen bezeichnen, können, sobald sie im abstrakten Sinne gebraucht werden, nicht als Subjekt für eine Person stehen.

a) Dagegen spricht:

I. Augustinus, der (7. de Trin. 1.) schreibt: „Vater und Sohn sind eine Weisheit, weil ein Wesen; und als einzelne Personen betrachtet, ist da die Weisheit von der Weisheit, das Wesen vom Wesen.“ Der letztere Ausdruck aber besagt ebensoviel wie: das Wesen hat das Wesen gezeugt. Also können Worte, die im abstrakten Sinne das Wesen ausdrücken, mit Prädikaten verbunden werden, welche auf die Personen sich richten.

II. Bei unserem Entstehen und Vergehen entsteht und vergeht auch das, was in uns ist. Der Sohn aber wird erzeugt; und in diesem Sinne entsteht Er. Also da das Wesen Gottes im Sohne ist, wird erzeugt und entsteht auch dieses.

III. Ebendasselbe ist Gott und das göttliche Wesen. Dieser Satz ist aber richtig: Gott erzeugt Gott. Also ist auch richtig zu sagen: Das Wesen erzeugt das Wesen.

IV. Das Wesen Gottes ist der Vater. Also kann auch das „Wesen Gottes“ Subjekt sein anstatt des „Vaters“. Denn wovon etwas ausgesagt wird, das kann auch Subjekt sein an Stelle dessen, was ausgesagt wird. Also kann ich sagen: Das Wesen Gottes zeugt.

V. Das Wesen ist ein Ding, was zeugt; denn der Vater ist es, der zeugt. Ist also das Wesen nicht zeugend, so wird es ein Ding sein, was zeugt und was nicht zeugt.

VI. Augustin sagt (4. de Trin. 20.): „Der Vater ist das Princip der ganzen Gottheit.“ Der Vater aber ist nur Princip dadurch, daß Er zeugt oder haucht. Also zeugt oder haucht Gott die Gottheit.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (1. de Trin. 1.): „Kein Ding erzeugt sich selbst.“ Wenn aber das Wesen erzeugte das Wesen, so würde es sich selber erzeugen, da nichts in Gott ist, was vom Wesen dem wirklichen Sein nach verschieden wäre.

b) Ich antworte, daß über diesen Punkt der Abt Joachim im Irrtum war, da er meinte, daß man ebenfogut sagen könne, „das Wesen erzeuge das Wesen,“ wie „Gott erzeugt Gott“. Er beachtete einseitig nur die vollkommene göttliche Einfachheit, gemäß welcher Gott nichts Anderes sei und ausdrücke wie göttliches Wesen.

Er täuschte sich darin, weil man, um die Wahrheit einer Redeweise zu bestimmen, nicht nur erwägen muß das bezeichnete Ding, sondern auch die Art und Weise, wie das Ding bezeichnet wird. Nun ist freilich dem wirklichen Sein nach ganz dasselbe: Gott und Gottheit; aber die Art und Weise zu bezeichnen, ist nicht dieselbe. „Gott“ nämlich bezeichnet die göttliche Wesenheit als in dem befindlich, der sie hat; und so entspricht es der natürlichen Bedeutung dieses Wortes, daß es als Subjekt für die Person stehen kann. Und deshalb kann, was den Personen eigen ist, ausgesagt werden von „Gott“. Dieses Wort aber „Wesen“ bezeichnet die Wesenheit als von dem (Konkreten) losgelöst, der sie hat, als etwas Abstraktes der Natur seiner

Bedeutung nach. Und deshalb kann das, was den Personen als solchen eigen ist, nicht von dem Worte „Wesen“ als dem „Subjekte“ ausgesagt werden. Denn damit würde bezeichnet werden, daß im Wesen ein Unterschied ähnlich wie in den Personen sei.

c) I. Um die Einheit des Wesens und der Personen auszudrücken, haben manchmal die heiligen Lehrer mit etwas mehr Nachdruck gesprochen, als die Eigenheit der Redeweise es erlaubte. Sonach sind solche Ausdrücke wie die Augustins nicht auszudehnen; sondern vielmehr im katholischen Sinne zu erklären, daß nämlich die abstrakten Ausdrücke für die konkreten gebraucht sind und sonach es heißt: Der Sohn, welcher ist Wesen und Weisheit, geht aus vom Vater, der da ist Wesen und Weisheit. Es ist jedoch in diesen abstrakten Namen ein gewisses Verhältnis zu berücksichtigen. Denn jene, welche näher zur Bezeichnung des Aktes oder der Thätigkeit herantreten, stehen auch näher den Personen, welche nächstes Princip der Thätigkeit sind. Somit wäre dies schon mehr erlaubt: Natur von der Natur, Weisheit von der Weisheit; wie: Wesen vom Wesen.

II. In den geschaffenen Dingen entsteht eine neue Natur; denn sie haben nicht die Natur der Zahl nach als ein und dieselbe. Deshalb wird die menschliche Natur miterzeugt und vergeht mit, wenn der Mensch entsteht oder vergeht. In Gott aber ist es immer ein und dieselbe Natur der Zahl nach, welche der Erzeugte empfängt und die der Erzeugende giebt. Also wird die Natur Gottes im Sohne nicht erzeugt, in keiner Weise.

III. Freilich ist Gott und das göttliche Wesen ein und dasselbe dem wirklichen Sein nach; aber die Art und Weise zu bezeichnen ist verschieden.

IV. Das göttliche Wesen wird ausgesagt vom Vater auf Grund der Identität im wirklichen Sein. Daraus folgt aber nicht, daß das „göttliche Wesen“ für den „Vater“ Subjekt sein könnte; denn die Art und Weise zu bezeichnen ist verschieden. Der Einwurf würde Geltung haben in jenen Dingen, in welchen das eine ohne Bedingung und Beschränkung vom anderen ausgesagt wird; wie z. B. vom Besonderen (der einzelne Mensch) das Allgemeine (die Gattung „Mensch“) ausgesagt wird.

V. Das ist der Unterschied zwischen Substantiven und Adjektiven, daß jene Namen ihr bestimmtes Subjekt bereits mitbringen, diese aber die von ihnen bezeichnete Sache einem vorgelegten beliebigen Subjekte erst zuteilen. Letztere verbinden nur und setzen ein Subjekt voraus, mit dem sie verbinden; die ersteren schließen in ihrer Bedeutung das Subjekt mit ein. Substantivnamen nun, welche auf die Personen gehen, können auch vom Wesen ausgesagt werden wegen der Identität im wirklichen Sein. Und daraus folgt nicht etwa, daß die persönliche Eigenheit, die proprietas personalis, das göttliche Wesen bestimme; sondern sie bezeichnet nur im Wesen Gottes etwas, was durch das Substantiv ausgedrückt ist. Persönliche oder „notionale“ (zeugend, hauchend, hervorgehend) Adjektivnamen aber können nicht vom Wesen ausgesagt werden, außer wenn ein Substantiv mit bei ihnen steht. Deshalb können wir nicht sagen: Das Wesen ist zeugend; wir können aber sagen: Das Wesen ist ein Ding, was zeugt; oder: Das Wesen ist Gott, der zeugt; wenn unter „Gott“ und „Ding“, als dem Subjekte, die Person verstanden wird, nicht das Wesen. Demnach ist da kein Widerspruch vorhanden, wenn gesagt wird: Das Wesen Gottes ist ein Ding, was zeugt; und: Es ist ein Ding, was nicht zeugt. Denn im ersten Falle ist unter „Ding“, als dem Subjekte, die Person verstanden; und im zweiten Falle das Wesen.

VI. „Gottheit“, insoweit dadurch das eine angezeigt wird in den drei

göttlichen Personen, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Kollektivnamen, wie Kollegium. Wenn also gesagt wird: Der Vater ist das Princip der ganzen Gottheit, so heißt „Gottheit“ hier alle drei Personen zusammen, ist gleichsam der Form nach ein Kollektivname; insofern nämlich der Vater für alle drei göttlichen Personen das Princip ist. Mit diesem Ausdrucke ist nicht gesagt, daß dann der Vater auch das Princip seiner selbst wäre; wie ja jemand das Oberhaupt des ganzen Volkes genannt wird, ohne daß er deshalb sein eigenes Oberhaupt wäre. Oder es kann gesagt werden, der Vater sei das Princip der ganzen Gottheit, nicht weil Er dieselbe erzeugt oder haucht, sondern weil Er dieselbe als ein Ganzes durch sein Zeugen und Hauchen mittelst.

Sechster Artikel.

Das Verhältnis der Personen zu den Wesensnamen, insofern die Personen von diesen ausgesagt werden.

a) Das scheint falsch zu sein: Gott ist drei Personen oder Er ist Dreiheit. Denn:

I. Dieser Satz ist falsch: Der Mensch ist jeder Mensch; er findet nämlich keine Wahrheit für einen einzelnen Menschen, weder nämlich Sokrates ist jeder Mensch, noch Plato, noch ein anderer. Und ähnlich geht es mit diesem: Gott ist die Dreieinigkeit. Denn weder der Vater ist die Dreieinigkeit, noch der Sohn, noch der heilige Geist.

II. Was in einem Höheren als Teil enthalten ist, darf nicht von diesem Höheren, außer unter gewissen Voraussetzungen, ausgesagt werden; wie z. B. ich nicht sagen kann: Das Sinnbegabte ist Mensch, außer unter der Voraussetzung, daß dieses „Sinnbegabte“ zugleich vernünftig ist; denn an und für sich ist das „vernünftig Sinnbegabte“, der Mensch nämlich, nur ein Teil der allgemeinen Art „sinnbegabt“. Dieser Name „Gott“ aber verhält sich zu den drei göttlichen Personen wie das Allgemeine zu dem einzelnen darin Enthaltene; wie Damascenus (3. de orth. fid. 4.) sagt. Also können die Namen der Personen von diesem Ausdrucke „Gott“ als dem Subjekte nur unter gewissen Voraussetzungen und nicht unbedingt ausgesagt werden.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (sermo 2. de coena Dom.): „Wir glauben, daß der eine Gott eine Dreieinigkeit göttlichen Namens sei.“

b) Ich antworte, wie schon auseinandergesetzt worden, Objektivenamen könnten nicht, sobald sie das Persönliche bezeichnen, vom Wesen ausgesagt werden; wohl aber entsprechende Substantivnamen wegen der Identität im wirklichen Sein zwischen Person und Wesen. Das göttliche Wesen ist dem wirklichen Sein nach nicht nur ein und dasselbe wie eine Person, sondern es ist ein und dasselbe wie die drei Personen. Deshalb können sowohl eine Person wie auch zwei oder die drei Personen vom Wesen ausgesagt werden; so daß wir sagen: Das göttliche Wesen ist der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Und weil dieser Name es aus sich heraus hat, daß Er als Subjekt für das Wesen gesetzt wird, so ist es richtig zu sagen: Das göttliche Wesen ist die drei Personen; — oder: Gott ist die drei Personen.

c) I. Es ist oben bereits gesagt worden, das Wort „Mensch“ deute von sich aus als Subjekt zuerst auf die einzelne Person; und nur kraft eines Zusatzes könne es als Subjekt für das menschliche, allgemeine Wesen gelten. Und deshalb ist dieser Satz falsch: Der Mensch ist jeder Mensch; denn für

keine menschliche Person findet er eine der Wahrheit entsprechende Anwendung. Aber dieser Name „Gott“ steht umgekehrt von sich aus als Subjekt für das Wesen Gottes; und deshalb ist es, auch abgesehen von jeder einzelnen Person, wahr, zu sagen: Gott ist die Dreieinigkeit; und da steht „Gott“ für das „Wesen“, was Porretanus nicht berücksichtigte und deshalb den Satz für falsch erklärte.

II. „Gott oder das göttliche Wesen ist der Vater“ ist keine Aussage auf Grund des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem darin enthaltenen Einzelnen; sondern es wird dies gesagt auf Grund der Identität im wirklichen Sein. In Gott ist ja kein Allgemeines und Besonderes. Wie also dieser Satz an sich wahr ist: Der Vater ist Gott; so auch dieser: Gott ist der Vater; und zwar ohne weitere Voraussetzung.

Siebenter Artikel.

Die Anpassung der Wesensnamen an die Personen.

a) Eine solche Anpassung scheint ungeeignet. Denn:

I. Hieronymus sagt (cf. magister sent. 4. dist. 13.): „Aus Worten, die nicht regelrecht gesagt werden, folgt Häresie.“ Namen aber, welche das gemeinsame Wesen bedeuten, anpassen wollen an einzelne Personen, kann zu Mißverständnissen Anlaß geben. Denn es kann dies so ausgelegt werden, daß sie der einen Person mehr als der anderen oder einer allein zukommen.

II. Wesenseigentümlichkeiten, insofern sie durch abstrakte Worte ausgedrückt werden, bezeichnen nach Art einer Form. Die eine Person verhält sich aber nicht zur anderen, wie ihre Form oder Eigenschaft; da die Form oder Eigenschaft oder Natur in Gott dem wirklichen Sein nach von der Person, der sie angehört, nicht sich unterscheidet. Also dürfen Wesensattribute, zumal in abstrakter Bezeichnung, nicht einzelnen Personen angepaßt werden.

III. Die Wesensattribute in Gott sind nach der Auffassung der Vernunft früher als die Personen, wie das Gemeinsame früher ist als das Eigene und Besondere. Das, was eigen ist, das ist aber seinerseits früher als das, dem es angepaßt oder angeeignet worden; denn dieses Eigene wird seiner Natur nach vorausgesetzt vom entsprechenden Dinge, dem es angeeignet worden. Also gehen in jedem Falle die Wesensattribute dem Eigenen in den Personen voraus und dürfen deshalb um so weniger sähig sein, angepaßt zu werden. Also besteht überhaupt eine solche Anpassung nicht.

Auf der anderen Seite nennt der Apostel (1. Kor. 1.) „Christum die Kraft Gottes und die Weisheit“.

b) Ich antworte, daß, um den Glauben offenbar zu machen, es zukömmlich war, Wesenseigenschaften den Personen, als ihnen in besonders eigener Weise entsprechende, anzupassen. Denn wenn auch die Dreieinigkeit nicht bewiesen werden kann, so kommt es ihr doch zu, daß sie vermitteltst dessen, was mehr offenbar ist, gleichsam veranschaulicht und erklärt werde. Die Wesensattribute aber sind uns mehr offenbar, wie das den Personen an sich Eigene, wie ihre Eigenheiten. Denn da wir aus den Kreaturen unsere Kenntnis gewinnen, können wir mit Sicherheit und Gewißheit aufsteigen zur Kenntnis der Wesenseigenschaften; nicht aber zur Kenntnis dessen,

was den Personen eigen ist. Wie wir also der Bilder, Figuren oder der in den Kreaturen gefundenen Spuren uns bedienen zur Veranschaulichung und Verdeutlichung der göttlichen Personen, ebenso bedienen wir uns zum selben Zwecke der Wesensattribute, zu denen die Kreaturen mit Zuverlässigkeit geleiten. Und diese Offenbarmachung oder Verdeutlichung der Personen durch die Wesensattribute wird „Anpassung“ oder „Zueignung“ *appropriatio* genannt.

In zweifacher Weise nun kann diese Verdeutlichung geschehen. Einmal auf dem Wege der Ähnlichkeit; wie die Vorzüge, welche zur Vernunft gehören, dem Sohne angepaßt werden, der nach Weise der Vernunft ausgeht als „Wort“. Dann auf dem Wege der Unähnlichkeit; wie die Macht z. B. nach Augustin dem Vater deshalb zugeeignet wird, weil die Väter wegen des Alters bei uns oft schwach sind; damit wir nicht so etwas von Gott denken.

c) I. Die Wesensattribute werden nicht in der Weise den Personen zugeeignet, als ob sie den Personen als denselben persönlich eigene zugesprochen werden sollten, wie z. B. dies bei der Vaterschaft, Sohnschaft u. dergl. der Fall ist. Vermitteltst solcher Zueignung soll die einzelne Person nur in ihrer wahren Eigenheit mehr uns zugänglich gemacht werden. Also geht daraus kein Irrtum im Glauben hervor; sondern vielmehr das Offenbarwerden der Wahrheit.

II. Wenn durch derartige Zueignung ein Wesensattribut in der Weise einer Person zugesprochen würde, daß es ihr als eigen wirklich zuläme, so würde folgen, daß die eine Person zur anderen im Verhältnisse einer Form stehe. Das aber schließt Augustin aus, der da (S. de Trin. 11.) zeigt, daß der Vater nicht die Weisheit ist, welche Er zeugt, als ob der Sohn allein die Weisheit wäre, und so der Vater und Sohn nur zusammen betrachtet, Weisheit genannt werden könnte; nicht aber der Vater allein. Nein; der Sohn wird die Weisheit des Vaters genannt, weil Er ist die Weisheit vom Vater der Weisheit. Jeder von beiden ist an und für sich Weisheit und beide zugleich eine Weisheit. Also der Vater ist nicht weise durch die Weisheit, die Er gezeugt; sondern Er ist die Weisheit, die sein Wesen ist.

III. Wenn auch die Eigenheit, welche den Charakter der Person herstellt, früher ist als das ihr Angepaßte oder Zugeeignete, insoweit es angepaßt oder zugeeignet ist; so hindert dies nicht, daß das zugeeignete Wesensattribut früher sei nach der Auffassung der Vernunft als die Person. So etwa ist die Farbe später als der Körper, insofern dieser als bestimmter Körper angesehen wird und die Farbe ihm als Eigenschaft gehört; früher aber ist der Natur nach die weiße Farbe im Allgemeinen als der weiße Körper, insoweit er weiß ist.

Achter Artikel.

Die Zueignungen oder Appropriationen im einzelnen.

a) Die einzelnen Zueignungen scheinen nicht mit Recht gemacht worden zu sein. Denn:

I. Hilarius sagt (II. de Trin.): „Ewigkeit ist im Vater, Gestalt oder Form im Worte, der Gebrauch im Geschenke.“ In diesen Worten bestimmt Hilarius die drei Personen: den Vater, den Sohn im Worte, den heiligen Geist im Geschenke. Er bestimmt auch drei Zueignungen: die

Ewigkeit eignet er dem Vater zu, die Form dem Sohne, den Gebrauch dem heiligen Geiste. Aber mit Unrecht! Denn die Ewigkeit ist die Dauer im Sein; die Form das Princip im Sein; der Gebrauch bezeichnet Thätigkeit. Sein jedoch und Thätigkeit werden jedoch sonst keiner besonderen Person zugeeignet.

II. Augustin schreibt so (I. de doctr. chr. cap. 6.): „Im Vater ist die Einheit, im Sohne die Gleichheit, im heiligen Geiste die Übereinstimmung von Wahrheit und Einheit.“ Auch dies scheint mit Unrecht so zugeeignet zu sein. Denn die eine Person wird nicht formell ihrem eigenssten Charakter nach benannt durch das, was der anderen zugeeignet oder angepaßt wird; der Vater nämlich ist nicht weise durch die gezeugte Weisheit. Nun fügt aber hier Augustin hinzu: „All dieses Dreieinige ist eins wegen des Vaters; gleich wegen des Sohnes, verbunden wegen des heiligen Geistes;“ wo also die zwei anderen Personen formell eins, oder gleich oder verbunden genannt werden wegen dessen, was der dritten zugeeignet worden.

III. Nach demselben Augustin wird dem Vater die Macht zugeeignet, dem Sohne die Weisheit, dem heiligen Geiste die Güte. Aber auch dies ohne Grund. Denn die Kraft gehört zur Macht. Der Apostel aber nennt Christum die Kraft Gottes. (1. Kor. 1, 24.) Und Luk. 6, 19. heißt es: „Die Kraft ging von Ihm aus und heilte alle.“ Also die Macht ist nicht dem Vater zuzueignen.

IV. Augustin schreibt wiederum (6. de Trin. 10.): „Es ist dies nicht als ohne Absicht gesagt zu betrachten, was der Apostel sagt: Aus Ihm und durch Ihn und in Ihm ist alles. Denn aus Ihm bezeichnet den Vater; durch Ihn den Sohn; in Ihm den heiligen Geist.“ Doch auch dies scheint unzutraglich zu sein. Denn im Ausdruck „in Ihm“ scheint vielmehr die Beziehung der Zweckursache ausgedrückt, welche die Ursache der Ursachen, das Princip aller Ursachen ist und somit eher dem Vater zugeeignet werden müßte.

V. Man findet, daß dem Sohne die Wahrheit zugeeignet werden muß. Denn es heißt bei Joh. 14, 6.: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Dasselbe gilt vom „Buche des Lebens“ nach Ps. 89, 9.: „Im Beginne des Buches ist über mich geschrieben;“ wozu die Glosse bemerkt: „Im Beginne, d. h. im Vater, welcher mein Princip ist.“ Ebenso gilt daselbe vom Ausdruck: Der da ist; denn zu den Worten Ps. 65, 1.: „Siehe, ich richte mich an die Völker,“ sagt die Glosse: „Der Sohn spricht, der zu zu Moses sagte: Ich bin, der ich bin.“ Diese Ausdrücke aber: Wahrheit, Buch des Lebens, Der da ist, scheinen dem Sohne an sich eigen zu sein und nicht erst Ihm zugeeignet zu werden. Denn „Wahrheit“, sagt Augustin (de vera Relig. cap. 36.), „ist die höchste Ähnlichkeit mit dem Princip ohne die mindeste Unähnlichkeit.“ Also scheint Wahrheit dem Sohne als Eigenheit seiner Person zuzukommen, insofern Er ein Princip hat. „Buch des Lebens“ ebenfalls scheint demjenigen eigens zuzukommen, der ein Princip hat; scheint also ein Sein, was vom anderen ist, zu bezeichnen; da das Buch es seiner Natur nach eigen hat, von jemandem geschrieben zu sein, also von diesem auszugehen. Der da ist scheint desgleichen dem Sohne eigens zuzukommen. Denn wenn zu Moses gesagt wird: „Ich bin, der ich bin,“ und dies die Dreieinigkeit ist, so konnte Moses sagen: Jener, der da Vater, Sohn und heiliger Geist ist, schickte mich zu euch. Also konnte er auch weiter sagen: Jener, der Vater und Sohn und heiliger Geist ist, schickte mich zu euch, indem er auf eine bestimmte Person hinwies. Nun ist aber Vater

und Sohn und heiliger Geist zusammen keine Person. Also kann dieser Ausdruck nicht der ganzen Dreieinigkeit zukommen; sondern er entspricht eigens dem Sohne.

b) Ich antworte, daß unsere Vernunft aus den Kreaturen heraus zu Gottes Kenntnis geleitet wird. Sonach muß sie Gott betrachten nach der Art und Weise, die ihr aus den Kreaturen entgegentritt. Vier Momente aber treten uns der Ordnung nach aus den Kreaturen entgegen.

1. Wird jegliche Sache betrachtet, soweit sie in sich selber ein Sein ist.
2. Ist jedes Ding ein einiges in sich.
3. Hat ein jedes eine gewisse Kraft, um thätig zu sein und zu verursachen.
4. Besteht in jedem Dinge eine Beziehung zu dem, wovon es die Ursache ist.

1. Wird nun Gott nach der ersten dieser vier Erwägungen betrachtet als ein Sein in Sich, abgeschlossen von allem Anderen, so findet ihre Anwendung die obenerwähnte Art der Zueignung von seiten des heiligen Hilarius. Denn die Ewigkeit, insoweit sie ein Sein ohne Anfang und Princip bezeichnet, wird dem Vater zugeeignet, der da Princip ist, aber kein weiteres Princip für sein Sein hat.

Die Form oder die Schönheit hat Ähnlichkeit mit dem, was dem Sohne eigen ist. Denn drei Elemente machen die Schönheit aus: die Vollständigkeit oder Vollendung (Dinge, welche unvollständig sind, erscheinen eben deshalb schon als unschön); das angemessene Verhältnis der Teile oder Einheit in der Mehrheit; und endlich der Glanz; denn was glänzende Farbe hat, ist bereits darum schön. Was das erste nun anbelangt, so hat die Schönheit Ähnlichkeit mit dem, was dem Sohne eigen ist, insofern der Sohn wahrhaft und vollkommen die Natur des Vaters in sich hat. Deshalb schreibt Augustin (6. de Trin.): „In welchem (dem Sohne) das höchste und ganz vollendete Leben ist.“ Das zweite für die Schönheit erforderliche Element hat Ähnlichkeit mit dem, was dem Sohne eigen ist, insoweit der Sohn das ausdrückliche Bild des Vaters ist. Sonach wird ein Bild schön genannt, wenn es die bezeichnete Sache, möchte diese an sich selber sogar häßlich sein, vollkommen wiedergiebt. Das berührt Augustin (1. c.), wenn er sagt: „Da ist so große Übereinstimmung und erste Gleichheit.“ „Glanzvoll zu sein“ aber kann dem Sohne als Zueignung zukommen, weil Er das Licht und der Glanz der Vernunft ist, wie Damascenus sagt. (3. de fide orthod. 3.) Und darauf weist Augustin (1. c.) hin mit den Worten: „Gleichwie ein vollkommenes Wort, dem nichts fehlt und wie die Kunst gewissermaßen des Allmächtigen.“

Der Gebrauch aber hat Ähnlichkeit mit dem, was dem heiligen Geiste infolge seiner Persönlichkeit eigens zukommt; wenn man nämlich „Gebrauchen“ in weiterem Sinne nimmt, insoweit es in sich das „Genießen“ einschließt. Danach ist „Gebrauchen“ daselbe wie: etwas in den Bereich des Willens ziehen; und „Genießen“ bedeutet, wie Augustin (10. de Trin. 11.) sagt: „Mit Freuden gebrauchen.“ Der Gebrauch also, vermittelt dessen der Vater und der Sohn gegenseitig aneinander sich freuen und der eine des anderen genießt, entspricht genau dem, was dem heiligen Geiste eigen ist; insofern derselbe recht eigentlich Liebe genannt wird. Das deutet Augustin an (6. de Trin. 10.) mit den Worten: „Zene Liebe, Ergößlichkeit, Glückseligkeit wird von ihm als ein wechselseitiges Gebrauchen bezeichnet.“ Der Gebrauch aber, vermittelt dessen wir Gottes genießen, hat Ähnlichkeit mit

dem, was dem heiligen Geiste ähnlich ist, insofern Er ein Geschenk ist. Darauf verweist Augustin mit den Worten: „In der Dreieinigkeit ist der heilige Geist die Lieblichkeit des Erzeugenden und des Erzeugten, der da mit alles Maß übersteigender Freigebigkeit und Güte uns und die Kreaturen alle durchbringt.“ So also ist klar, daß Ewigkeit, Schönheit und Gebrauch den einzelnen Personen zugeeignet werden, weil in ihnen eine Ähnlichkeit ist mit dem den einzelnen Personen Eigenen; nicht aber wird damit das Sein oder das Wesen und die Thätigkeit einer besonderen Person zugeeignet.

2. Dann wird Gott betrachtet als der Einige und All-Eine. Und so eignet Augustin dem Vater die Einheit zu, dem Sohne die Gleichheit, dem heiligen Geiste die Verbindung. Alle diese drei Ausdrücke beziehen sich auf die Einheit, aber in verschiedener Weise. Denn „Einheit“ wird absolut, ohne etwas Anderes vorauszusetzen, ausgesagt. Und deshalb wird sie dem Vater zugeeignet, der Princip von keinem Princip ist. Gleichheit bringt mit sich die Einheit mit Rücksicht auf den anderen; denn gleich ist, was mit dem anderen denselben Umfang hat. Und deshalb wird die Gleichheit dem Sohne zugeeignet als dem Princip vom Princip. Verbindung aber besagt Einheit zwischen Zweien. Und deshalb wird sie dem heiligen Geiste zugeeignet, der da von Vater und Sohn zusammen ausgeht. Darauf bezieht sich die erwähnte Stelle Augustins: „Die Drei seien eins wegen des Vaters, gleich wegen des Sohnes, verbunden wegen des heiligen Geistes.“ Denn offenbar wird etwas demjenigen zugeeignet, worin es sich zuerst und ohne weitere Voraussetzung befindet; wie alles Niedrigere lebendig genannt wird wegen der Seele in den Pflanzen, in welcher zuerst im Bereiche dieser niedrigen Wesen der innere Grund des Lebens gefunden wird. Die Einheit aber findet sich sogleich, und selbst wenn die anderen Personen gar nicht wären, in der Person des Vaters. Und eben deshalb haben die anderen Personen Einheit. Gleichheit aber findet sich nicht, wenn von den anderen Personen abgesehen wird, im Vater; vorausgesetzt aber, daß der Sohn besteht, findet sich allsobald Gleichheit. Und deshalb wird alles im Dreieinigen „gleich“ genannt wegen des Sohnes; nicht als ob der Sohn das Princip wäre für die Gleichheit des Vaters, sondern weil, wenn nicht der dem Vater gleiche Sohn bestände, der Vater nicht als „gleich“ bezeichnet werden könnte; denn seine Gleichheit wird erst erwogen kraft der Beziehung zum Sohne. Denn dies selbst, daß der heilige Geist dem Vater gleich ist, hat Er vom Sohne. Ähnlich kann, wenn vom heiligen Geiste abgesehen wird, nicht die Einheit der Verbindung zwischen Vater und Sohn aufgefaßt werden. Und deshalb wird im Dreieinigen alles als verbunden bezeichnet wegen des heiligen Geistes. Denn erst unter der Voraussetzung, daß der heilige Geist besteht, kann der Grund gefunden werden für die Verbindung der göttlichen Personen, insofern deren Vater und Sohn als verbunden durch das gemeinsamen Hauchen bezeichnet werden können.

3. Gemäß dem, daß Gott verursacht, wird dem Vater die Macht zugeeignet, dem Sohne die Weisheit, dem heiligen Geiste die Güte. Diese Zueignung geschieht sowohl auf Grund der Ähnlichkeit mit dem, was in den Personen ist; als auch auf Grund der Unähnlichkeit mit dem, was in den Kreaturen ist. Macht und Vermögen hat den Charakter des Principis; somit besteht da eine Ähnlichkeit mit dem himmlischen Vater, welcher das Princip der ganzen Gottheit ist. Unähnlichkeit aber besteht da mit dem, was in den Kreaturen ist, insofern Macht oder Ver-

mögen geringer wird im irdischen Vater wegen seines Alters. Die Weisheit hat Ähnlichkeit mit dem himmlischen Sohne, der da eben das Wort ist, das Erzeugnis der Weisheit. Unähnlichkeit besteht da mit dem, was in den Kreaturen ist, weil dem irdischen Sohne wegen seiner Jugend oft die Weisheit fehlt. Die Güte aber ist der maßgebende Grund und der Gegenstand der Liebe; und so hat sie Ähnlichkeit mit dem heiligen Geiste, der die Liebe selber ist. Unähnlichkeit aber besteht da mit dem irdischen Geiste gemäß dem, daß dieser bisweilen Zwang und unbewußten Antrieb mit sich bringt, wie Isaias (35, 4.) sagt: „Der Geist der Kraftvollen ist wie ein Sturmwind, der an die Mauer stößt.“ Kraft aber wird zugeeignet dem Sohne und dem heiligen Geiste; nicht danach, daß Kraft die Macht selber genannt wird, sondern insoweit bisweilen Kraft genannt wird, was von der Macht oder dem Vermögen eines Dinges ausgeht; wie wir eine kraftvolle That als die Kraft des Thätigsehenden bezeichnen.

4. Endlich muß die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen erwogen werden. Danach ist die Zueignung: Aus dem; durch den; in dem. Die Partikel „aus“ schließt manchmal die stoffliche bestimmbare Ursache ein, wie der Marmor dies vorstellt für den Bildhauer; und so besteht keine Übertragung auf Gott, der in nichts bestimmbar sein kann. Manchmal aber zeigt diese Partikel „aus“ die wirkende Ursache an; und so wird das „aus dem“ dem Vater zugeeignet gleichwie die Macht. Die Partikel „durch“ bedeutet bisweilen die Mittelursache; wie der Schmied z. B. durch den Hammer arbeitet. Und so ist das „durch“ keine Zueignung dem Sohne gegenüber, sondern ist Ihm persönlich eigen; wie Joh. 1, 3.: „Alles ist durch Ihn gemacht;“ nicht als ob der Sohn ein Werkzeug wäre, sondern weil Er Princip ist vom Princip. Bisweilen bezeichnet aber dieses „durch“ die Formalursache, vermittelt deren der Künstler arbeitet; wie wir sagen, daß der Künstler wirkt durch die Kunstform in ihm. Und so wird Weisheit und Kunst dem Sohne zugeeignet. In diesem Sinne gehört zu Ihm die Zueignung des durch Ihn. Das „in“ aber bezeichnet eigentlich das In-sich-enthalten, Zusammenhalten. Gott nun hält in zweifacher Weise die Dinge zusammen: Einmal dadurch, daß Er ihre Ähnlichkeiten in Sich besitzt, insofern die Dinge in seiner Weisheit enthalten sind; — und so ist das „in Ihm“ zugeeignet dem Sohne. Dann hält Er sie zusammen und regiert die Dinge in seiner Güte und führt sie je zu ihrem Zwecke; und insoweit wird das „in Ihm“ zugeeignet dem heiligen Geiste, wie auch die Güte. Dabei ist es durchaus nicht nötig, daß der Ausdruck der Zweckursache als der Ursache der Ursachen dem Vater als dem „Princip ohne Princip“ zugeeignet werde. Denn die Personen in Gott, deren Princip der Vater ist, gehen nicht aus, um irgend einen Zweck zu erreichen, da jede derselben der letzte Zweck ist; sondern ihr „Ausgehen“ geschieht insofern von Naturnotwendigkeit und das scheint mehr zum Bereiche der Macht der Natur, nicht zum Bereiche des Zweckes zu gehören.

Mit Rücksicht auf das andere, was eingeworfen worden ist, muß bemerkt werden, daß die Wahrheit in das Bereich der Vernunft gehört und somit dem Sohne zugeeignet wird. Sie ist aber nicht der Person des Sohnes als solcher eigen. Denn die Wahrheit ist zu berücksichtigen entweder insoweit sie in der Vernunft oder insoweit sie im Sein des Dinges sich findet. Wie also die Vernunft sowohl als auch das Wesen des Dinges auf das Wesen Gottes sich richten, nicht aber auf eine einzelne Person; so auch die Wahrheit. Die Definition des heiligen Augustin gilt von der

Wahrheit als zugeeignet oder angepaßt dem Sohne, nicht als dessen Person eigen seiend.

Das Buch des Lebens bezeichnet wohl unmittelbar Kenntniß; mittelbar aber bezeichnet es auch Leben. Denn es ist nichts Anderes (Kap. 24, Art. 1) wie die Kenntniß derjenigen von Seiten Gottes, welche zum ewigen Leben gelangen werden. Deshalb wird das „Buch des Lebens“ dem Sohne zugeeignet, obgleich das Leben an sich, das ja eine innere Bewegung bedeutet, dem heiligen Geiste zugeeignet wird und mit dem, was dem heiligen Geiste eigen ist, mit der Liebe, dem Anstoß zu aller Bewegung und Thätigkeit, Ähnlichkeit hat. „Geschrieben sein“ jedoch gehört nicht zur Natur eines Buches, insoweit es Buch ist, sondern insoweit es etwas von der Kunst Hergestelltes ist. Sonach schließt es nicht die Beziehung des Ursprunges ein und ist kein für eine Person als solche geltender Ausdruck, sondern wird zugeeignet der Person des Sohnes.

Das: Der da ist, wird zugeeignet der Person des Sohnes, nur auf Grund eines äußeren Umstandes, insofern nämlich das Sprechen zu Moses die Befreiung des Menschengeschlechtes vorbildete, die da vollendet ward durch den Sohn. Übrigens kann auch nach der Grammatik selber das Wesen Gottes, das der Name „Gott“ in sich einbegreift, unter dem „Der da ist“ verstanden werden; wie es Exod. 15, 2. heißt: „Der da ist mein Gott, und ich will Ihn verherrlichen.“ *Iste Deus meus et glorificabo eum.*

Vierzigstes Kapitel.

Das Verhältnis der göttlichen Personen zu den Relationen oder Eigenheiten.

Überleitung.

„Geteilt sind worden vom Liebeseifer seine Züge: und sein Herz nahte heran.“ (Ps. 54.)

Was bedeuten diese Züge des Antlitzes Gottes nach der Redeweise des Psalmisten anders denn die Kreaturen, die da kraft der Liebe Gottes jene Vollkommenheiten getrennt und geteilt besitzen, welche in Gott ein einziges Sein haben! Und das Herz Gottes ist „die Liebe“ selbst, der heilige Geist das Geschenk im eigentlichsten Sinne. Geteilt besitzen die Kreaturen, was Gott in Sich volleinheitlich ist. Und deshalb führen sie in verschiedener Weise zwar; aber doch mit allen ihren Vermögen und Kräften, Eigenschaften und Zuständen, mit ihrem Wesen und Einzelfein, mit allem, was sie haben und besitzen zur Kenntniß Gottes.

„Züge des Antlitzes Gottes“ nennt sie der begeisterte Psalmist; denn aus den Zügen strahlt die Güte, die Macht, die Ruhe des Innern hervor. Und wenn man auch nicht aus den Zügen eines Menschen dessen innere Gedanken und Willensbeschlüsse erkennen kann, so führen sie doch dazu, daß man Vertrauen zu ihm faßt oder Abscheu vor ihm fühlt. Sie offenbaren, was

notwendig ist, um sich dem einzelnen Menschen zu nähern oder ihm fern zu bleiben.

Thomas versteht es, uns diese „Züge Gottes“ in den Geschöpfen so klar zu machen, sie so annehmbar und lieblich hinzustellen, daß wir nicht anders können als mit vollem Herzen uns aus der Kreatur heraus Gott mit Vertrauen zu nähern. Die innersten Fibern des Geschöpfes scheinen da unter dem Lichte des Geheimnisses klar zu liegen; ihre eigene Armut zugleich und den Reichtum des Schöpfers vorzustellen: ihre Armut, damit wir sie nicht um ihrer selbst willen begehren; den Reichtum des Schöpfers, damit wir da schöpfen Macht, Weisheit, Güte, woher sie selber all ihr Vermögen, ihre harmonische Ordnung in sich und mit den anderen, ihre alles unter sich und mit Gott verbindende Schönheit und Zweckordnung, ihren Beginn und ihre Vollendung haben.

„Die Geschöpfe,“ so Thomas, „können nicht die Personen selber deutlich machen; aber die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens lehren sie erkennen und so ist uns Gelegenheit geboten, je nachdem die Personen etwas an Eigenem haben, ihnen diese Vollkommenheiten gemäß einer gewissen Ähnlichkeit mit dem einer jeden Person Eigenen zuzueignen.“ So erfüllen die Geschöpfe, „aus denen allein wir zur Kenntnis Gottes aufsteigen können,“ unter dem Lichte der Offenbarung ihre doppelte Obliegenheit. Sie tragen dazu bei, nach Kräften die göttlichen Personen bekannt zu machen; und deshalb entfallen sie ihre Radtheit und Ohnmacht bis in ihr Tiefinnerstes hinein; — dann aber erklären sie zugleich, bis ins Innere der göttlichen Natur selber, bis zur unmittelbaren Kenntnis der hochheiligen Personen nicht vorbringen zu können. Schweigen umhüllt sie gegenüber dem Dreieinigen; helles Licht geht von ihnen aus, unerforschliche Veredsamkeit für uns gegenüber den geschöpflichen Verhältnissen.

„Geteilt sind vom Liebesseifer Deine Züge.“ Vermögen nur ist gegenüber dem Dreieinigen das gesamte geschöpfliche All. Und jedes Ding hat so viel Vermögen, als ihm die Liebe Gottes zugeteilt hat. Keines kann weiter, als sein Vermögen es trägt. Jedes Ding ist so es selbst, daß es nicht das andere ist. Erst jene Vernunft, welche in keiner Weise so ist, daß sie irgend ein Sein nicht wäre; jene Vernunft erst, welche alles Sein in sich enthält, alles Sein ist und deshalb auch von allem Sein als der wirkende, dem Wesen nach voll von ihm getrennte Grund erscheint; jene Vernunft erst kann diese einzelnen Vermögen, von denen keines das andere, von denen also ein jedes in sich beschränkt ist und nur sich allein zu berücksichtigen vermag, zusammen verbinden und so bethätigen, daß in jedem sich ein „Zug“ des Allmächtigen gleichsam, eine Spur seiner Herrlichkeit abzeichnet und aus allen zusammen ein Abglanz des göttlichen Seins wie ein Antlitz des Höchsten widerstrahlt.

Noch mehr! In jedem Dinge ist das eine Vermögen wieder so, daß es nicht das andere ist. Das Wesen ist so, daß es nicht das Princip des Einzelneins ist. Das Weiße ist so, daß es nicht die Figur ist. Soll jegliches Ding widerstrahlen seinen „Zug des Antlitzes Gottes“, so muß das in ihm geteilt und getrennt Bestehende zusammen verbunden und zu einer Gesamthätigkeit geführt werden, wo jedes einzelne Vermögen seinem Charakter gemäß sein Wohl verfolgt, aber alle Vermögen zusammen den Charakter und das Wohl des ganzen Dinges ausdrücken.

Wie ist es nicht da nach allen Seiten hin nötig, daß „das Herz sich nähert“, daß jene selbe Liebe, der zufolge alles dies als Vermögen besteht und

geschaffen ist, nun auch die wirkliche Thätigkeit und Vollendung gebe. Merkwürdige Erscheinung! Wir meinen eine Wahrheit klar vor Augen zu haben; wenn wir sie an der Wirklichkeit, die vor unseren Sinnen liegt, erproben können. Wir sind ruhig, wenn ein Beispiel aus der Sinnenwelt die vorgetragene Wahrheit zu erläutern vermag. Hier ist gerade ein Mysterium für unsere Kenntnis; man möchte fast sagen, ein Mysterium im Bereiche der Natur: der beste Beweis für die Existenz des wahren, aber alles erhabenen Mysteriums!

Schneide Brot in viele Stücke: Ist jedes, auch das millionste Stückchen, der ganzen Substanz nach Brot? Gewiß. Das begreift jeder, daß er wahres, wirkliches, ganz Brot ist, wenn er auch nur einige Gramm zu sich nimmt; ebensogut wie jener nichts Anderes wie wahres, wirkliches, ganz Brot ist, der ein Pfund oder noch mehr verzehrt. Jedes Kind ist darüber im Klaren. Denke daran, wenn du dir das Geheimnis des heiligen Altarsakramentes erläuterst, daß eben jenes Moment, was da macht, daß Brot Brot ist, die Substanz nämlich, verwandelt wird und nichts Anderes; daß somit immer in jedem Partikelchen der heiligen Hostie immer ganz der Leib des Herrn bleiben muß, sowie jedes Stückchen Brot, das ich vom ganzen Brot abbreche, wahrhaft und ganz ohne Verminderung Brot ist. Du wirst damit nach dieser Seite hin den fragenden Geist beruhigen. Er hat dann eine gewisse Ähnlichkeit vor den Augen seiner Sinne, in der stofflichen Wirklichkeit selber.

Fragen wir aber wie das im Brote nun ist, daß die Substanz nie geteilt werden kann, trotzdem daß die Form und Figur geteilt wird; so ergibt sich die volle Unmöglichkeit einer Antwort rein von selbst. Fragen wir nach dem Positiven in der Substanz Brot; fragen wir danach, warum wir dieselbe nicht sehen, nicht hören, nicht schmecken können; alles Einzelne kann sich ja da ändern, die Farbe, der Geschmack, der Geruch u. s. w., und immer bleibt die Substanz „Brot“ dieselbe. Fragen wir danach und nach ähnlichen Dingen, so verliert der Geist nicht seine Ruhe, wenn er auch nicht anders antworten kann als: Die einzelne Wirklichkeit ist einmal so und nicht anders. Da liegt der Schatten des Urgeheimnisses. Die Vernunft ist zufrieden — wir haben das bei Thomas schon so oft bis jetzt erfahren — sie ist zufrieden, wenn die Wahrheit, welche sie festhält, in einem sinnlichen Beispiele, d. h. in der wirklichen Einzelheit widerstrahlt. Sie behält dieselbe dann um so fester in sich. Sie bringt mit Anlehnung an dieses Beispiel weiter vor in der Erkenntnis der geistigen Wahrheit selber.

Was ist denn das, daß der Sinn der Vernunft hilft; die einzelne Wirklichkeit, die doch so schnell vorübergeht, zur geistigen Durchdringung des Wesens beiträgt, was immer bleibt?

Es ist das natürliche Geheimnis der Wirklichkeit. Es darf hier nicht leichtsinnig vorübergegangen werden. Der heilige Thomas hat schon oben den Schleier in etwa gelüftet; nicht um das Geheimnis zu schauen, sondern um frei zu bekennen: hier muß ein Geheimnis sein. Er bringt das früher Gesagte im folgenden Kapitel nun in Sicherheit. Wie? Die Vernunft, welche so sehr gewöhnt daran ist, nach dem Grunde zu forschen; sie beruhigt sich, wenn der Sinn ihr die Wahrheit im Glanze der einzelnen Wirklichkeit zeigt? Aber der Sinn fragt doch nie nach dem Grunde! Und wo ist in solcher Wirklichkeit der Grund, daß sie so gerade ist und nicht anders?

Die menschliche Vernunft steht hier mit ihren Schranken vor der ewigen Vernunft. Daß etwas Wirklichkeit hat, daß es wirklich besteht; das allein ist für die Natur unserer Vernunft Grund genug, um daraufhin festzustellen; und mag auch diese Kenntnis die Sinne allein zur Grundlage haben.

Auf Grund dessen, daß etwas thatsächlich Sein hat, ist, forschet die Vernunft weiter nach; — und zu diesem Grunde kehrt sie wieder zurück. Die geschaffene Vernunft ist da in ihrer eigensten Heimat. Daß das Wirkliche im Einzelnen so ist und nicht anders; davon ist allein der Grund die ihrem ganzen Sein nach wesentlich und substantiell wirkliche Vernunft, die reine in sich bestehende Wirklichkeit. Kommt die menschliche Vernunft an das Wirkliche, sowie es besteht; so fühlt ihre ganze Natur, ihr ganzes geschaffenes Wesen, daß sie hier vor dem unmittelbarsten Ausflusse der ewigen, der schöpferischen Vernunft steht. Stimmt ihre Forschung mit der Wirklichkeit, wie sie einmal besteht, dann steht fest ihr Fundament; sie geht weiter.

Das einzeln Wirkliche hat als solches seinen Grund niemals in sich; dasselbe ist wie wir sagen, rein zufällig; sein ausreichender Grund ist nur im Innern der ewigen Vernunft. Das Wirkliche an sich ist Gegenstand der Sinne hier für uns; denn es hat keinen Grund in sich. Es ist die Stütze und die außer dem Bereiche der geschöpflichen Vernunft selber befindliche feste Grundlage für deren Erkennen; denn der Grund der einzelnen Wirklichkeit ist in der ewigen Weisheit allein. Die einzelne Wirklichkeit hier unten ist die Spur des ewigen Grundgeheimnisses, der offenbarste Beweis für dessen Unerforschbarkeit der beschränkten Vernunft gegenüber. Denn sie hat keinen ausreichenden Grund in sich; sie ist in ihrer Beschränktheit nicht vernünftig; und ist trotzdem Träger des vernünftig Erkennbaren. Also liegt außerhalb der einzelnen Wirklichkeit ihr ausreichender Grund und damit ihre Vernünftigkeit. Und so liegt aber auch dieser ausreichende Grund in seiner Substanz selber, die reine Vernünftigkeit also außerhalb der Grenzen jeglicher geschöpflichen Vernunft.

Die letztere hat zur Richtschnur das allgemeine Wesensvermögen „Mensch“. Aber aus diesem ergibt sich noch lange kein einzeln wirklicher Mensch. Sie hat zur Richtschnur die Natur des Willensvermögens. Aber aus diesem ergibt sich noch kein einzelner Willensakt. Die Vernunft selbst ist Vermögen; ihre Richtschnur in den Dingen ist immerdar Vermögen; das Wesen der Dinge selbst, ihre tiefste Richtschnur ist nur immer Vermögen für das Sein. Aber aus einem Vermögen, was nur etwas kann, folgt niemals, daß etwas einzeln ist. Die ganze Natur, Stoff, Vernunft, Wille: alles ist nur Vermögen gegenüber dem Dreieinigen. Und worin steht das Wesen des Dreieinigen fest? In den drei Personen. Und worin bestehen diese drei Personen? In nichts Anderem als in Beziehungen, in Relationen zu einander. Hier ist die reine Wirklichkeit, die Quelle und der Grund aller einzelnen Wirklichkeit, die dann wieder die geschöpflichen Vermögen, Wesen, Zustände, Eigenschaften trägt und zu wirklichen, also zu erkennbaren macht, welche die zuverlässigste Stütze alles vernünftig Erkennbaren ist.

„Beziehungen;“ das ist da oben das Feststehende in der reinen Wirklichkeit! Nun wird es klar, wie hier in der Schöpfung alle Wirklichkeit nur in der Beziehung des einen zum anderen, in der Harmonie, in der Liebe besteht. Feststehen mag bei uns das Vermögen, das Wesen. Da oben steht fest die Wirklichkeit. Und trotzdem diese Wirklichkeit da oben gewissermaßen in beständigem Fließen ist, d. h. ihre unerschütterliche Festigkeit nur in den Beziehungen der Gegensätze zu einander hat, ist hier auf Erden das Einzelne wirklich für sich. Denn die Grundlage des Geschöpflichen ist reines Vermögen, was nur so das eine werden kann, daß es nicht das andere ist. Oben aber ist die Grundlage die reine Thatsächlichkeit, die in keiner Weise Nichts ist, weil sie nie etwas werden, nie leiden; die da nur sein, nur geben kann.

Diese Möglichkeit hier unten sollst du mehr und mehr verlassen, die dich

beschränkt und dir es benimmt, etwas Anderes zu sein. Der Liebe sollst du folgen, die von oben her dich einladet. Ihr gemäß sollst du erkennen die Kreaturen, damit du gleich ihr sie miteinander verbindest. Die Beziehungen, welche die Kreaturen zu einander haben kraft ihrer Vermögen, sollst du, be-
thätigt durch die ewige Güte, zu lebendigen thatfächlichen machen, die da jenen Beziehungen oben in der ewigen Weisheit entsprechen.

„Geteilt sind von Liebesseifer aus die Jüge seines Antlitzes; und genähert hat sich sein Herz.“ Ober wie auch übersezt werden kann: „Geteilt sind worden von seinem Zorne die Jüge seines Antlitzes.“ Es kommt auf dasselbe hinaus. „Wo überfloß die Sünde, da überfloß auch die Gnade,“ sagt Paulus. Der Sänder bleibt stehen im Vermögen der Natur, in seinem eigenen Vermögen. Aber nur sich selber schadet er; nur sein eigenes Verderben befördert er. Die „Kreaturen werden damit nur noch mehr geteilt“. Gott läßt die Sünde zu im Zorne seiner Gerechtigkeit. Und die Kreaturen zeigen da ganz ihrer Natur gemäß noch mehr ihre Ohnmacht, ihre Thorheit. Von noch viel mehr Seiten her rufen sie zum Herrn. Der Zorn der Gerechtigkeit hat die „Jüge“ geteilt. Aber „sein Herz nähert sich“. Die Liebe der Barmherzigkeit läßt noch tiefer erglänzen von allen diesen Seiten her die Güte, die Weisheit, die Macht seines Antlitzes.

Thomas hatte oben einen auf den ersten Blick etwas sonderbaren Ausdruck gebraucht. Er erscheint jetzt voll gerechtfertigt. Auch „worin die Kreatur unähnlich ist den göttlichen Personen, offenbart und veranschaulicht sie deren Herrlichkeit“. Die Unähnlichkeit wird von Gott entfernt; oder vielmehr ihr Gegenteil Gott zugeschrieben. „Die Macht wird dem Vater zugeeignet, weil auf Erden die Väter ihres Alters wegen der Natur nach schwächer sind.“ „Die Güte wird dem heiligen Geiste zugeschrieben, weil der irdische Geist seiner Natur nach nicht selten Zwang und blinder Antrieb, also keine freie Güte ist.“ Alles muß Gott dienen und vorbringen bis zur Offenbarung der drei göttlichen Personen: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, Einheit und Mehrheit, Gleichheit und Ungleichheit, Sünder und Gerechte. In allen Beziehungen der Geschöpfe untereinander, in all ihrer einzelnen Wirklichkeit strahlt durch das Antlitz Gottes: „Geteilt sind seine Jüge von seinem Liebesseifer aus und sein Herz hat sich genähert.“

Erster Artikel.

Die Relation oder Eigenheit ist ganz dasselbe in Gott wie die Person.

a) Dagegen spricht:

I. Was auch immer im Verhältnisse zu einander ein und dasselbe ist, da muß, wenn das eine vervielfältigt wird, das andere es auch werden. Nun trifft es sich aber, daß in einer Person mehrere Relationen sind; und wiederum, daß eine Relation in mehreren Personen sich findet. Also ist die Relation nicht ein und dasselbe wie die Person.

II. Nichts ist in sich selbst. (4 Physic.) Die Relation aber ist in der Person. Und es kann nicht gesagt werden, daß dies auf Grund der Identität des Wesens ist; sonst wäre die Relation auch im Wesen. Also ist die Relation oder die Eigenheit nicht die Person.

III. Ist etwas als Ganzes mit sich identisch, also ein und dasselbe, so muß sich das eine so zum andern verhalten, daß das, was vom einen ausgesagt wird, dies auch vom andern gilt. Nicht aber gilt, was von der Person ausgesagt wird, von der Eigenheit. Denn wir sagen wohl, der Vater zeuge; nicht aber, daß die Vaterschaft zeugend sei. Also die Eigenheit ist nicht ein und dasselbe wie die Person.

Auf der andern Seite ist in Gott kein Unterschied zwischen dem, wodurch Er ist und dem, was Er ist. Der Vater ist Vater durch die Vaterschaft. Also Vaterschaft und Vater sind in Gott ein und dasselbe.

b) Ich antworte, daß betreffs dieses Punktes mehrere Meinungen bestanden. Einige nämlich meinten, die Eigenheiten oder proprietates seien weder die Personen noch in den Personen. Sie wurden irreführt durch die Art der Ausdrucksweise. Denn nach ihrer Ausdrucksweise bezeichnen die Relationen nicht etwas als in einem befindlich, nicht als das, wodurch etwas besteht; sondern als etwas, was besteht. Sie sagten deshalb, die Relationen träten von außen her hinzu; wie dies Kapitel 28, Artikel 2 dargelegt worden. Da jedoch die Relation gemäß dem wirklichen Sein, was sie in Gott hat, die göttliche Wesenheit ist; die Wesenheit aber dem wirklichen Sein nach dasselbe ist was „Person“; so muß notwendigerweise die Relation dasselbe sein wie die Person.

Das beachteten andere; und meinten deshalb, die Eigenheiten seien wohl die Personen; sie seien aber nicht in den Personen. Denn sie nahmen die Eigenheiten nur gemäß der Auffassung der Vernunft und gemäß der Weise zu reden; nicht aber dem wirklichen Sein nach; wie aus Kapitel 32, Artikel 2 erhellt. Es müssen nun Eigenheiten in Gott angenommen werden (l. c.); und diese werden mit abstrakten Ausdrücken bezeichnet, als ob sie Formen der betreffenden Personen wären. Da aber der Natur einer Form oder Eigenschaft es entspricht, daß sie in dem sei, dessen Form oder Eigenschaft sie ist; so muß gesagt werden, die Eigenheiten seien in den Personen und sie seien zugleich die Personen: wie wir sagen, daß das Wesen Gottes in Gott ist und zugleich Gott.

c) I. „Person“ und „Eigenheit“ ist wohl in Gott ein und dasselbe gemäß dem wirklichen Sein; es besteht aber ein Unterschied gemäß dem charakteristischen Merkmal einer jeden, wie dieses von der Vernunft aufgefaßt wird. Deshalb ist nicht erforderlich, daß, wenn das eine vielfältig ist, es auch das andere sein muß. Berücksichtigt muß jedoch werden, daß, was im Bereiche des geschaffenen Seins der Wirklichkeit nach voneinander unterschieden ist, dies in Gott auf Grund der göttlichen Einfachheit in doppelter Weise ein und dasselbe ist. Da nämlich in Gott keine Zusammensetzung besteht aus Stoff und Form, so ist in Gott ein und dasselbe: das Abstrakte, die vom Einzelnen losgelöste Form; und das konkret einzeln Bestehende. Und weil in Gott keine Zusammensetzung ist zwischen der Substanz und dem Accidens, zwischen dem tragenden Subjekt nämlich und einem von außen hinzutretenden Sein, so ist da jede Eigenschaft Wesen und Substanz. Deshalb ist z. B. in Gott dasselbe dem wirklichen Sein nach: Weisheit und Kraft; weil jede von beiden identisch ist mit dem Wesen. Und nach dieser doppelten Richtschnur ist in Gott dasselbe: Person und Eigenheit. Denn die Eigenheiten oder proprietates sind dasselbe wie die Personen, weil in Gott das Abstrakte mit dem Konkreten zusammenfällt; sie sind nämlich selber die für sich bestehenden Personen, wie die Vaterschaft dasselbe ist wie der Vater, die Sohnschaft dasselbe wie der Sohn und das „Ausgehen“ dasselbe

wie der heilige Geist. Jene Eigenheiten aber, die nicht Personen sind, fallen zusammen dem wirklichen Sein nach mit den Personen nach der anderen Weise der Identität, wonach alles, was Gott zugeteilt wird an Eigenheit und Vollkommenheit, sein eigenes göttliches Wesen ist. So also ist das gemeinsame „Gauken“ ein und dasselbe mit der Person des Vaters und mit der Person des Sohnes; nicht als ob es eine für sich bestehende Person sei, sondern wie ein und dasselbe Wesen in beiden Personen ist, so ist auch ein und dieselbe Eigenheit dem wirklichen Sein nach in beiden.

II. Die persönlichen Eigenheiten sind im Wesen Gottes nur dem wirklichen Sein und dessen Identität nach. Sie sind aber in den Personen nicht bloß mit Rücksicht auf diesen Umstand, sondern auch mit Rücksicht auf die Bezeichnungswiese; wie die Form in der Person naturgemäß ist und von ihr getragen wird. Und deshalb bestimmen und unterscheiden nach unserer Bezeichnung die Eigenheiten wohl die Personen, nicht aber das Wesen.

III. Solche Worte, wie „zeugen“ oder „zeugend“ bezeichnen den entsprechenden notionalen Akt. Derartige Akte oder Thätigkeiten nun gehören den Personen an. Die Eigenheiten jedoch bezeichnen nicht so; nicht nämlich als für sich bestehende, sondern als bestimmende Formen der für sich bestehenden Personen. Und deshalb widerstrebt die natürliche Bezeichnungswiese, daß solche Prädikate wie „zeugen“ oder die Participien wie „zeugend“ von den Eigenheiten ausgesagt werden.

Zweiter Artikel.

In den Relationen liegt der Grund des Unterschiedes zwischen den Personen.

a) Dagegen spricht:

I. Die einfachen Dinge werden durch ihr Sein allein unterschieden. Die göttlichen Personen sind aber im höchsten Grade einfach.

II. Jede Form wird von der anderen unterschieden gemäß ihrer „Art“. Denn das Schwarze z. B. wird vom Weißen nicht anders unterschieden wie als in der „Art“ der Eigenschaft befindlich. Die Personen aber bezeichnen ein Einzelfein innerhalb der „Art“ der Substanz. Also die Personen können nicht durch Relationen, durch etwas also, was nicht innerhalb der „Art“ der Substanz liegt, unterschieden werden.

III. Das Absolute, in sich Abgeschlossene ist früher als das, was nur im Verhältnisse und in der Beziehung zu anderem besteht. Der erste Unterschied aber in Gott ist der Unterschied zwischen den Personen. Also darf er nicht durch die Relationen hergestellt werden.

IV. Was den Unterschied voraussetzt, kann nicht das erste Princip desselben sein. Die Relation aber setzt den Unterschied voraus, da selbiger in deren Definition gesetzt werden: denn „beziehungsweise sein“ heißt „zu“ einem anderen „hin“ in gewissem Verhältnisse stehen.

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (de Trin.): „Die Beziehung allein macht in der Dreieinigkeit die Mehrheit der göttlichen Personen.“

b) Ich antworte: Wenn in mehreren Dingen etwas Gemeinsames gefunden wird, so muß man nach einem Grunde suchen, der den Unterschied zwischen denselben herstellt. Da nun die drei göttlichen Personen übereinkommen in der Einheit des Wesens, so muß man danach suchen, was in

ihnen es verursacht, daß sie drei sind. Da treten nun in den göttlichen Personen zwei Momente entgegen, kraft deren sie voneinander unterschieden sind: der Ursprung und die Relation. Beide unterscheiden sich zwar nicht dem wirklichen Sein nach; wohl aber nach der Art, wie sie kraft ihrer Natur bezeichnen; denn „Ursprung“ bezeichnet nach Art der Thätigkeit, wie z. B. „Zeugung“; — „Relation“ aber nach Art einer Eigenschaft oder Form, wie z. B. „Vaterschaft“.

Manche haben nun einseitig berücksichtigt, daß die Relation ihrer Natur nach auf Grund eines Thätigseins sich vollzieht, und somit gesagt, der Ursprung sei in Gott der unterscheidende Grund. Demgemäß müssen wir sagen, daß der Vater vom Sohne tatsächlich unterschieden ist, insoweit jener zeugt und dieser gezeugt ist. Die Relationen oder Eigenheiten offenbaren aber darauffin den Unterschied der Personen; wie ja auch in den Kreaturen die Relationen oder Eigenheiten die Verschiedenheit der Einzelwesen offenbaren, die da durch die Materialprincipien hergestellt werden.

Das kann jedoch nicht richtig sein aus zwei Gründen. Einmal deshalb, weil, wenn zwei Dinge als voneinander verschieden aufgefaßt werden, dieser Unterschied nur verstanden werden kann auf Grund von etwas, was jedem von beiden innerlich ist; also in den geschaffenen Dingen auf Grund des Stoffes oder der Form. Der Ursprung aber eines Dinges wird nicht bezeichnet als etwas Innerliches, sondern als ein Weg von oder zu einem Dinge. So ist die Zeugung der Weg zum Gezeugten vom Zeugenden aus; und diese Bezeichnungsweise wohnt dem Worte „Zeugung“ inne. Also kann das Erzeugte vom Zeugenden nicht allein durch die bloße Zeugung unterschieden sein, sondern es muß in jedem von beiden etwas Innerliches bestehen, wodurch sie voneinander unterschieden werden. In der göttlichen Person nun kann nichts Anderes aufgefaßt werden wie das Wesen und die Relation oder Eigenheit. Da sie nun im Wesen übereinstimmen, bleibt nur übrig, daß sie kraft der Relationen unterschieden werden.

Dann aus diesem Grunde: Die göttliche Wesenheit ist nicht so als Gemeinsames zu denken, als ob sie in Gattungen als Unterabteilungen geteilt würde; und sie selber dann als ungeteilt übrig bliebe. Vielmehr muß bei ihr das, was den Unterschied macht, auch das voneinander Unterschiedene sein. So aber machen die Relationen allein den Unterschied im Wesen Gottes, daß sie selber die für sich bestehenden Personen sind; wie die Vaterschaft der Vater, die Sohnschaft der Sohn, das „Ausgehen“ der heilige Geist ist, da ja Abstrattes und Konkretes in Gott zusammenfällt dem Sein nach. Es ist aber geradezu gegen die Natur des Ursprunges, daß er den Unterschied und somit die Personen herstelle. Denn der Ursprung als aktiv, als thätigseind bezeichnet die Person wie eine „ausgehende“ von der subsistierenden Person, also setzt er diese bereits voraus; — der Ursprung aber als passiv oder empfangend bezeichnet, wie z. B. die Geburt, nur den Weg zu der für sich bestehenden Person, insoweit diese noch nicht besteht.

Deshalb ist es weit zutreffender zu sagen, die Personen seien unterschieden voneinander kraft der Relation und nicht kraft des Ursprunges. Wenn auch der Unterschied in ihnen nach beiden Seiten hin sich erstreckt, so ist er doch als früher und mehr maßgebend in den Relationen begründet aufzufassen. Sonach bezeichnet dieser Name „Vater“ nicht allein die Eigenheit, sondern auch die Person. Aber dieser Name „gezeugt oder erzeugend“ bezeichnet allein die Eigenheit. Denn „Vater“ drückt die Relation aus, welche die Person herstellt und unterscheidet. „Gezeugt oder erzeugend“ aber

bezeichnet den Ursprung, der da nicht die Person herstellt oder unterscheidet.

e) I. Die Personen sind die Relationen, insoweit diese letzteren für sich bestehen. Also widerstreitet es nicht der Einfachheit der Personen, daß sie durch Relationen sich unterscheiden.

II. Die göttlichen Personen werden nicht unterschieden, insoweit sie in dem Sein sind, in welchem sie für sich bestehen; und auch nicht insoweit sie in irgend etwas Absolutem, in sich Abgeschlossenem sind; sondern gemäß dem, daß sie zu einander in Beziehung stehen. Sonach genügt für ihr Unterschiedensein die Relation oder Beziehung.

III. Je früher der Unterschied ist, desto näher steht derselbe der Einheit; und muß deshalb an sich der geringste sein. Deshalb muß der erste und maßgebende aller Unterschiede durch das verursacht sein, was am mindesten unterscheidet; nämlich durch die Relation.

IV. Die Relation setzt voraus den Unterschied in den Einzeldingen, wenn sie eine von außen kommende, zum Wesen hinzutretende That, ein Accidens ist. Ist sie aber selber etwas Für-sich-bestehendes, so bringt sie mit sich den Unterschied. Denn wenn gesagt wird, das „Beziehungsweise“ bestehe darin, daß es sich zum anderen irgendwie verhält; so ist dieses „andere“ der zweite Schlupunkt der Beziehung, das Korrelativum, was nicht früher, sondern der Natur nach zugleich ist.

Dritter Artikel.

Abgesehen vom wirklichen Sein der Relationen oder Eigenheiten, bestehen die Personen nicht; und abgesehen von den Personen ist in Gott kein einzelnes Für-sich-bestehen.

a) Dagegen spricht:

I. Was zu etwas nur hinzukommt, das kann auch hinweggedacht werden und das erstere bleibt doch bestehen; z. B. „Mensch sein“ verhält sich zum „Sinnebegabten“ wie ein Zusatz und deshalb wird das „Sinnebegabt sein“ auch erfasst ohne das hinzutretende Element „vernünftig“. „Person“ aber verhält sich zum einzelnen Für-sich-bestehen, dem suppositum oder der *ὑπόστασις*, wie eine That. Denn „Person ist eine hypostasis, welche durch eine Eigenschaft hervortragt, die zur Würde gehört“. Also wenn auch die Eigenheit, in welcher die Person begründet ist, von der Person weggedacht wird, bleibt immer noch das einfache Für-sich-bestehen, suppositum, für das Verständnis zurück.

II. Der Vater hat dies, daß Er Vater ist, nicht dadurch, wodurch Er hat, daß Er „jemand“ ist. Denn wenn Er „jemand“ wäre kraft der Vaterschaft, so würde folgen, der Sohn sei kein „jemand“. Abgesehen also von der Vaterschaft, wodurch Er die Person des Vaters ist, bleibt noch immer bestehen, daß Er „jemand“ ist, daß Er also für sich besteht, suppositum ist.

III. Augustin (5. de Trin. 6.) sagt: „Das bedeutet nicht der Ausdruck ungezeugt, was dieser andere Ausdruck besagt Vater.“ Denn hätte Er keinen Sohn gezeugt, so würde nichts es hindern, Ihn ungezeugt zu nennen. Wird also auch die Vaterschaft fortgedacht, so bleibt noch immer ein Für-sich-bestehen, welchem das Ungezeugtsein zukommt.

Auf der anderen Seite sagt Hilarius (4. de Trin.): „Nichts hat

der Sohn, außer daß Er geboren ist.“ Durch die Geburt in der Ewigkeit aber ist Er Sohn. Also wird die Sohnschaft fortgedacht, so bleibt kein Für-sich-bestehen übrig. Dasselbe gilt von den anderen Personen.

b) Ich antworte, es bestehe eine doppelte Art und Weise für die Vernunft, von etwas abzusehen, oder etwas loszulösen: Einmal nämlich sieht die Vernunft ab, sie abstrahiert vom Besonderen und betrachtet nur das Allgemeine; wie wenn sie vom Menschen abstrahiert und nur das „Sinnbegabte“, das „animal“ betrachtet. Dann sieht sie ab von den stofflichen Einzelheiten, von Raum und Zeit, inmitten deren eine Form sich befindet; wie wenn sie die Figur des Kreises für sich betrachtet und abseht von aller sinnlich wahrnehmbaren Materie, wie Holz, Papier, Stein zc.

Zwischen diesen beiden Arten, von etwas abzusehen, besteht aber folgender Unterschied. Gemäß der ersten Art, in welcher vom Besonderen abgesehen wird, bleibt das nicht bestehen, wovon abgesehen wird, denn wenn ich vom Menschen das „vernünftig abziehe, so bleibt nicht mehr in der Vernunft das „Mensch sein“; sondern es besteht da nur das „sinnbegabt“; das „animal“, nicht mehr das „homo“. Sehe ich aber gemäß der zweiten Art ab vom einzelnen Stoffe, so bleibt ein jedes von beiden, sowohl das, wovon ich absehe, als das was ich betrachte, verständlich; es bleibt ein jedes in der Vernunft. Denn ich mag immerhin vom Erze z. B. die Form des Kreises in meiner Auffassung entfernen, so bleibt doch in meiner Vernunft getrennt voneinander das Verständnis des Erzes und das des Kreises.

Nun ist freilich weder Allgemeines noch Besonderes, weder Stoff noch Form der Wirklichkeit nach in Gott; aber nach der menschlichen Art aufzufassen und zu bezeichnen, besteht davon eine Ähnlichkeit in Gott. Demgemäß sagt Damascenus (3. de orth. fide 6.): In Gott sei die Substanz wie das Gemeinsame, Allgemeine; die Person wie das Besondere.

Wenn wir also von jenem Absehen der Vernunft reden, dem gemäß vom Besonderen abgesehen wird, so bleibt in der Vernunft zurück nach Entfernung der persönlichen Eigenheiten die gemeinsame Wesenheit, nicht aber das Für-sich-bestehen des Vaters, was ja auch zum Besonderen gehört. Sprechen wir aber von jener Art, abzusehen, gemäß der vom einzelnen Stoffe abgesehen wird, so bleibt in der Vernunft zurück das Verständnis des Für-sich-bestehens und der drei Personen, wenn jene Eigenheiten hinweggenommen werden, welche keine Person bilden und somit keiner Person als Person zukommen; wie z. B. die Person des Vaters dem Verständnisse nach bestehen bleibt, wenn abgesehen wird davon, daß Er „ungezeugt“ ist oder daß Er „haucht“. Werden aber jene Eigenheiten fortgedacht, welche den Grund für die Personen bilden, also in diesem Sinne „rein persönlich“ sind, so fällt auch das Verständnis der Person als solcher fort.

Denn die Eigenheiten der Personen müssen in ihrem Verhältnisse zu den Personen nicht so gedacht werden, als ob sie zu den Personen hinzuträten, wie das Weise zum Menschen; sie bringen vielmehr mit sich die Personen und schließen selbe in sich ein, insoweit die letzteren für sich bestehen; wie z. B. die Vaterschaft der Vater selbst ist. Denn „Für-sich-bestehen“ oder suppositum (ὑπόστασις) bezeichnet in Gott etwas unterschieden Einzelnes, da die hypostasis die Substanz als einzelne ist. Da also gerade die Relation der bildende Grund ist für die Personen, so bleibt nur übrig, daß, wenn von den Relationen, welche auf die Personen als solche gehen und letztere herstellen, abgesehen wird, keinerlei Für-sich-bestehen oder hypostasis oder suppositum übrig bleibt.

Wie aber einige sagen (vgl. Art. 2.), werden die „Für-sich-bestehenden“ in Gott unterschieden nicht durch die Relationen, sondern durch den Ursprung. Demgemäß wäre der Vater ein Für-sich-bestehender oder eine hypostasis dadurch, daß Er von keinem ausgeht, keinerlei Princip hat; und der Sohn dadurch, daß Er von einem andern durch Zeugung ist. Danach nun würden zu dieser Art und Weise des Ursprungs, also zu dem bereits fertigen Für-sich-bestehenden oder der hypostasis, hinzutreten die Relationen und danach dem vorher einfach Für-sich-bestehenden oder der hypostasis den Charakter und die Würde der Person geben. Demgemäß würden dann auch, wenn solche Relationen fortgedacht wären, das „Für-sich-bestehende“, die Hypostasen bestehen bleiben; nicht aber die Person.

Doch dies kann nicht richtig sein; 1. weil die Relationen eben den Grund bilden für den Unterschied dessen, was für sich besteht und weil sie somit die Hypostasen herstellen; — 2. weil jedes Für-sich-bestehen in der vernünftigen Natur Person ist. Damit also ein Für-sich-bestehen übrig bliebe und nicht eine Person, müßte man von seiten der Natur absehen von der Vernünftigkeit und nicht seitens der Person abstrahieren von der Relation.

c) I. Die „Person“ fügt zum einfachen Für-sich-bestehen, der hypostasis, nicht eine Eigenheit hinzu, die an und für sich unterscheidet; sondern sie fügt hinzu eine Eigenheit, die da unterscheidet und herstellt eben das Für-sich-bestehen in dem, was eine Würde einschließt. Das Ganze ist hier aufzufassen anstatt eines einzigen Unterschiedes. Zur Würde aber gehört die unterscheidende Eigenheit, weil sie verstanden wird als für sich bestehend in der vernünftigen Natur. Damit also nicht die Person, sondern ein reines Für-sich-bestehen für das Verständnis übrig bliebe, müßte man absehen von der Vernünftigkeit in der Natur, nicht von der unterscheidenden Eigenheit. Denn sowohl die Person als auch das nur Für-sich-bestehende, das Einzelne, wie der Stein, ist eine einzelne Substanz. Die unterscheidende Relation also macht in Gott sowohl das Für-sich-bestehen als auch bildet sie zugleich damit die Person.

II. Durch die Vaterschaft ist der Vater nicht nur Vater, sondern auch Person und „jemand“ und ein Für-sich-bestehender, hypostasis. Daraus folgt nicht, daß der Sohn nicht „jemand“ sei, weil daraus nicht folgt, daß Er keine Person sei.

III. Augustin will nicht sagen, daß, wenn man die „Vaterschaft“ vom Vater entferne, noch das Ungezeugtsein, die *innascibilitas*, als einfaches Für-sich-bestehen für das Verständnis übrig bleibe; da ja „unerzeugt sein“ überhaupt nichts Positives besagt; sondern, wie er selbst sagt, reine Verneinung ist. Vielmehr spricht er im allgemeinen, weil nicht alles Unerzeugte „Vater“ ist. Ist die Vaterschaft also entfernt, so bleibt in Gott kein Für-sich-bestehender, keine hypostasis, übrig, insoweit sie von den andern Personen unterschieden wird; sondern nur insoweit ein Unterschied zwischen Ihm und den Kreaturen eintritt, wie dies die Juden auffassen.

Vierter Artikel.

Das Verständnis der Eigenheiten im Verhältnisse zu den entsprechenden notionalen Thätigkeiten.

a) Es scheint, daß die Auffassung der Eigenheiten, proprietates, die Auffassung der notionalen Thätigkeiten voraussetzt; daß also diese letzteren vorher verstanden werden müssen. Denn:

I. Der Magister (27. dist. 1. Sent.) sagt: „Der Vater ist immer, weil Er immer den Sohn zeugt.“ Zeugen aber ist eine notionale Thätigkeit. Also geht die Auffassung dieser notionalen Thätigkeit der der Eigenheit „Vater“ voraus.

II. Alle Relationen setzen die Thätigkeit voraus, auf welche sie sich gründen; wie die Gleichheit voraussetzt, daß etwas Umfang hat. Die Relation der Vaterschaft aber ist gegründet auf die Thätigkeit, welche „zeugen“ heißt.

III. Wie sich das Zeugen verhält zur Vaterschaft, so die Geburt oder das Gezeugtwerden zur Sohnschaft. Die Sohnschaft hat nun im Verständnisse zur Voraussetzung die Geburt; denn erst deshalb ist jemand „Sohn“, weil er geboren worden. Also geht im Verständnisse die Zeugung als notionale Thätigkeit voraus der Vaterschaft.

Auf der anderen Seite ist die Zeugung eine Thätigkeit des Vaters. Die Vaterschaft aber bildet den „Vater“ als Person. Also geht die Auffassung der Vaterschaft, der Eigenheit nämlich, voraus der Auffassung der Zeugung, nämlich der notionalen Thätigkeit.

b) Ich antworte; jene, welche nicht wollen, daß durch die Eigenheiten die Personen unterschieden und gebildet werden, sondern daß diese Eigenheiten nur dazu dienen, die Personen, respektive die Hypostasen als einfache Für-sich-bestehende offenbar zu machen in ihrer Würde; diese Autoren müssen ohne alles Weitere zugestehen, daß die Relationen oder Eigenheiten nur im Verständnisse sind oder aufgefaßt werden auf Grund und unter Voraussetzung der Auffassung der notionalen Thätigkeit. Sie müssen ohne weiteres sagen: Weil der Vater zeugt, ist er Vater.

Sollen aber die Relationen in Gott der Grund sein für den Unterschied und für die Bildung der Personen, so muß man in der Ausdrucksweise einen Unterschied machen. Der Ursprung nämlich wird im thätigen Sinne und im leidenden oder empfangenden, aktiv oder passiv aufgefaßt. Im thätigen Sinne oder aktiv geschieht dies; wie das „Zeugen“ als notionale Thätigkeit dem Vater zukommt, das „Häugen“ dem Vater und dem Sohne. Im empfangenden Sinne oder passiv ist diese Auffassung; wie die Geburt dem Sohne und das „Ausgehen“ oder „Gehauchtwerden“ dem heiligen Geiste zugeschrieben wird. Die Arten des Ursprungs, also die notionale Thätigkeit, im passiven Sinne gehen nun im Verständnisse oder in der Auffassung ohne weiteres voraus der Auffassung und dem Verständnisse der Eigenheiten der hervorgehenden Personen, auch der rein persönlichen Eigenheiten; denn der Ursprung im passiven Sinne, ist wie der Weg zu jener Person, welche durch die Eigenheit gebildet wird. Ähnlich ist auch der Ursprung als ein aktiv bezeichneter früher dem Verständnisse nach wie die Relation der Person, insoweit diese Relation nicht der Grund für die Person selber ist; wie die

notionale Thätigkeit des „Hauens“ der Auffassung nach vorhergeht der relativen Eigenheit, welche keinen besonderen Namen hat und dem Vater und Sohn gemeinsam ist.

Die persönliche Eigenheit des Vaters aber kann in doppelter Weise betrachtet werden: Einmal, insofern sie eine Relation ist; und so setzt sie wieder gemäß der Auffassung der Vernunft die entsprechende notionale Thätigkeit voraus. Denn die Relation als solche ist in der Thätigkeit begründet. Dann; insoweit sie der Grund für die Herstellung der Person ist. Und so muß die Auffassung der Relation vorhergehen der Auffassung der notionalen Thätigkeit, der „Vater“ dem „Zeugen“, wie die wirkende Person vor ihrer Thätigkeit aufgefaßt werden muß.

c) I. Der Ausdruck, „weil Er zeugt, ist Er Vater,“ versteht unter dem Namen „Vater“ nur die einfache Relation; nicht insoweit sie die Person herstellt. Im letzteren Falle muß es heißen: „Weil Er die Person des Vaters ist, zeugt Er.“

II. Auch der zweite Einwurf nimmt den Ausdruck „Vater“ für die reine Relation; nicht als das die Person bildende Moment. Und so wird er zugestanden.

III. Die Geburt ist der Weg zur Person des Sohnes; und deshalb geht sie dem Verständnisse nach der Relation der Sohnschaft vorher, auch soweit diese Relation die Person des Sohnes bildet. Die aktive Zeugung aber wird erfaßt als ausgehend von der Person des Vaters; und deshalb setzt sie die persönliche Eigenheit, Vater zu sein, voraus.

Einundvierzigstes Kapitel.

Das Verhältnis der Personen zu den fünf notionalen Thätigkeiten.

Überleitung.

„In der Kirche will ich fünf Worte lieber sprechen, wie mein wirkliches Verständnis sie mir eingiebt, damit ich Andere unterrichte, als zehntausend Worte in einer Sprache, die nicht verstanden wird.“ (1. Kor. 14, 19.)

Thomas folgt der apostolischen Mahnung genau. Er setzt das heilige Geheimnis gleichsam mitten in die Kreatur, so daß seine Strahlen, wenn es auch noch nicht der innere Glanz ist, sondern nur eine Helle, von welcher die Kreaturen allein erglänzen, hier unten bei uns gleichsam heimisch werden. — Was nützt uns die Behandlung solch hoher Wahrheiten, wenn sie nicht das Herz erwärmen und erheben; wenn sie nicht wie mit Gewalt zum Allgewaltigen führen! Thomas lehrt uns so recht im einzelnen, wie die tatsächliche Wirklichkeit hier um uns ganz übereinstimmt mit dem geoffenbarten Geheimnisse. Er scheint seine Freude daran zu haben, darzustellen, wie unsere Redeweise, unsere Art der Auffassung, die innere Zusammen-

setzung der Kreaturen in nichts dem Geheimnisse entgegen ist; wohl aber wie dies alles unsere Natur und unsere Thätigkeit mit allem, was Vollkommenes sie in sich schließt, der Veranschaulichung des Geheimnisses dienlich macht; wie es eintaucht das Geschöpf in das Licht des ewigen Heims.

Unsere Sprache ist einmal so wie sie ist; die Art und Weise der Auffassung in uns liegt einmal thatsächlich vor uns; von allen Seiten her zeigen der aufrichtigen Vernunft die Kreaturen, aus welchen innersten Elementen sie bestehen. Die Thatsächlichkeit steht einmal so und nicht anders da. Wissen wir den Grund, warum unsere Redeweise zu allen Zeiten und in allen Sprachen in ihren wesentlichen Grundzügen immer gerade so und nicht anders war? Nein; unsere Sache ist es nur, das was thatsächlich als für alle geltend darin vorliegt, so anzuwenden, wie die einmal bestehende Wirklichkeit es erfordert. Mit dem Worte „Wesenheit“ wird man nie einen einzelnen Menschen bezeichnen; und mit dem Worte „Petrus“ nie die allgemeine Gattungart „Mensch“. Dieser einmal bestehenden Thatsächlichkeit müssen wir uns nur richtig bedienen. Und daß in allen diesen und ähnlichen thatsächlich einmal so gestalteten Redeweisen nichts sich findet, was dem höchsten Geheimnisse entgegentritt; das ist eben ein Beweis, daß all diese Thatsächlichkeit denselben Grund am Ende hat wie das Geheimnis selber.

Jeder Mensch erkennt zuerst im Einzelnen das mehr Allgemeine und allmählich dann das minder Allgemeine. Zuerst sagt er sich, das ist ein lebendes Wesen und sieht ab von vernünftig und unvernünftig. Dann sagt er sich, das ist ein Tier und sieht ab von Größe, Figur. Und so geht es weiter. Warum die vernünftige Natur im Menschen gerade dieses Vorgehen hat und kein anderes; das ist Thatsache. Davon bietet sich kein ausreichender Grund. Und bietet sich irgend welcher Grund dafür, so basiert er nach einer anderen Richtung hin wieder auf dieser Thatsache und bringt das rein Thatsächliche uns nur näher. Wird sich diese einmal bestehende Thatsache ausweisen als auf das Geheimnis anwendbar? Jedes Fieberchen, könnte man sagen, in diesem Thatsächlichen nähert sich mit sichtbarem Wohlgefallen dem Geheimnisse. Und ist es einmal vor selbstem, so tummelt es voller Behagen sich darin, wie der Fisch im strömenden Wasser; und es wirft seine Strahlen auf das andere Geschöpfliche.

Das thatsächlich Bestehende im Worte, das thatsächlich Bestehende in unserer Auffassungs- und Erkenntnisweise, das thatsächlich Bestehende in den Elementen der Natur und in ihrer Zusammensetzung; — das nimmt Thomas alles zusammen. Wird es bestehen vor dem Geheimnisse? Wird nur irgend etwas übrig bleiben, von dem man sagen müßte; hier existiert etwas wirklich und thatsächlich, worauf das Geheimnis keine Anwendung findet, ja von selbstem zurückgewiesen wird? Wird irgend etwas fliehen vor der reinsten Lichtfälle? Vielleicht hat den Leser die Detaillierung des Engels der Schule bis auf die winzigsten Ausdrücke hin in etwa ermüdet. Aber der Preis ist der, daß die Menschen lernen, überall den Dreieinigen finden; daß sie lernen, wie alles, was thatsächlich besteht, da seine Verherrlichung findet. „Lieber fünf Worte sprechen und dem Verständnisse dienen.“

Haben wir nun aber damit zugleich gelernt, worin der eigentliche Grund besteht, daß unsere Redeweise so ist und nicht anders? Haben wir nun gelernt, warum der Mechanismus unserer Vernunft so vorgeht und nicht umgekehrt? Ist die wirkliche Thatsächlichkeit vor uns getreten und hat gesagt: Aus diesem Grunde bin ich hier und nicht da; trage ich diesen Stoff und nicht jenen; bin ich Pflanze und kein Tier, da doch das Vermögen zu beidem das gleiche

ist; bin ich Mensch und nicht Engel, da doch das Nichts, mein Eigentum, indifferent ist für beides?

Keineswegs! Das Geheimnis bleibt immerdar Geheimnis! Vielmehr ist es von neuem bekräftigt und durch übernatürliches Licht bestätigt, wie der einzelne entscheidende Grund von allem uns unzugänglich ist. Aber daß die Thatsächlichkeit in der Natur so ist wie sie ist; daß wir uns darüber nicht täuschen; daß sie ein sicheres Fundament abgiebt für das Emporsteigen nach oben; — das ist unwiderleglich bestätigt worden. Die Güte der uns verliehenen Natur für die Erreichung des Zweckes hat von neuem das glanzvollste Licht erhalten.

Daß das Geheimnis der Dreieinigkeit den bestimmenden und entscheidenden Grund für alle Thatsächlichkeit hier im Geschöpflichen in sich enthält; — dies kündet die Natur, erleuchtet durch die Strahlen der Offenbarung. Wie dieser Grund im Innern sei; das — so künden gleichfalls die Kreaturen — ist unzugängliches Geheimnis. Ebenso stark wie die Kreaturen in ihrem Bereiche das Dasein des Geheimnisses erläutern; ebenso stark weisen sie über sich hinaus, wenn der Weg gewährt werden soll, um zur Anschauung des Innern des Geheimnisses zu gelangen. Treue Führer sind sie nach beiden Seiten hin bis ans Ende.

Weg mit eiteln Träumereien über das innerliche Licht des Geheimnisses; weg mit allen jenen pomphaften Phrasen, die niemand versteht! Das sind „Worte in fremder Sprache“; nicht Worte der uns so treuen Kreaturen, welche durch übernatürliches Licht erhellt sind. Und mögen dieser Worte zehntausend sein; der Apostel zieht fünf vor, welche dem praktischen Verständnisse dienen. Thomas versteht die Sprache der Kreatur.

„Die Relationen, als persönliche wechselseitige Beziehungen in Gott, sind früher dem Verständnisse nach wie die notionalen Thätigkeiten, das Zeugen, das Hauchen!“ Welch' reines Licht strahlt aus diesen Worten für unser praktisches Leben und für die Erkenntnis der Erhabenheit des Geheimnisses! Was ist denn das: „Zeugen“, „Ausgehen“? Was schließen alle diese notionalen Thätigkeiten in sich ein? „Ein voneinander Gehen“ sagt Thomas; „einen Weg zu etwas.“ Aber nicht das ist das Tiefste in Gott. Nicht das „voneinander Gehen“ darf das Tiefste sein in der Kreatur. Nicht das darf die Kreatur in ihrer Thatsächlichkeit abstrahlen, daß ihr tiefstes Fundament als Ähnlichkeit oder Spur ihres ersten Principis „Auseinandergehen“, bloß an sich „Weg“ sei ohne Ende.

Rein; die Relationen der einen Person zur anderen; die Relationen, welche der Grund für die Personen sind; sie sind die tiefste Grundlage in Gott, der erste Quell alles Wirkens nach innen und nach außen. Was ist aber Relation? Beziehung, Verhältnis zu einander, Liebe, Harmonie, Grund innigster Einheit. Die Relation des Vaters und des Sohnes fordern die höchste unsterbliche Einheit, die höchste Ähnlichkeit, ein und dasselbe Wesen. Und Vater und Sohn sind noch ausdrücklich verbunden durch die Liebe selber. Nicht von außen, so zu sagen, vom innersten Wesen her kommt ihnen als Personen ihre Einheit. Als Personen tragen sie in sich die Neigung, nämlich die im Wesen selber ihre Wirklichkeit besitzende persönliche Neigung zu einander. Und diese persönliche Neigung in beiden ist wieder eine einzige und als eine einzige bringt sie den heiligen Geist hervor.

Hier stößt vor lauter Licht der Blick. Nicht Schwierigkeiten, nicht Verlegenheiten, nicht Widersprüche etwa halten ihn auf; nein, das Lichtmeer ist zu groß. Der Blick erwartet Stärkung vom Allmächtigen. Thomas ist besorgt,

immer weitere Nahrung ihm zuzuführen, auf daß sein Verlangen nach Stärkung von oben immer bringender werde. Er wendet den Blick wieder in unnachahmlicher Weise nach unten, zu den Kreaturen; und diese eilen her, um durch die menschliche Vernunft auch selber die Vorhöfe des Allerheiligsten zu betreten.

Einfach klingt es: „In Gott muß der geringste Unterschied sein, da Gott die Einheit alles wirklichen Seins ist; und deshalb bilden diesen Unterschied eben nur die Relationen!“ Wie erweitert sich allmählich von Gott angefangen der Unterschied, die Verschiedenheit der Kreaturen. In Gott sind es nur Wechselbeziehungen, welche den Unterschied begründen; und diese Beziehungen besagen noch dazu ihrem Charakter nach volle Einheit des Seins, volle Wirklichkeit, vollgültige Fälle. Da ist kein Sein, was deshalb nur ist, weil es ein anderes nicht ist. Da ist der Vater, weil der Sohn ist. Da ist, soweit es immer auf das wirkliche Sein ankommt, der Sohn, weil der Vater ist. Aber in den Kreaturen ist gleich das Wesen verschieden vom tatsächlichen Dasein; der Stoff ist innerhalb des Wesens verschieden von der Form; das Vermögen vom Akte; die Farbe von der Figur; der Umfang von der Beziehung. Großes und Kleines ist da; Reiches und Armes; Thörichtes und Weises.

Weißt du, Christ, wann der heilige Geist dein Herz leitet? Wenn du alle diese Verschiedenheiten verzeihst; wenn du kein auch noch so niedriges Wesen verachtest; wenn du nichts von deiner Liebe ausschließt, was Gott geschaffen. Der heilige Geist bezeichnet die Verbindung zwischen Vater und Sohn. Er wird dein Geschenk. Er wird etwas, was du gebrauchen kannst; insofern Er alles in Dir verbindet, was die Natur in den einzelnen Dingen getrennt und geschieden hat. „Die Liebe,“ so feiert der Apostel den heiligen Geist, „ist gütig, ist geduldig; sie ist nicht eifersüchtig, nicht boshaft; sie freut sich an der Wahrheit; alles duldet sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles trägt sie.“ Alles verbindet sie.

So kommt der Mensch unter der unmittelbaren Führung des heiligen Geistes über alle Verschiedenheit der Kreatur im Glauben hinaus bis hin zum Widerstrahlen jener Einfachheit im Bilde, an welcher der heilige Geist mit dem Vater und dem Sohne sich freut. „Da ist der geringste Unterschied.“ Ein Unterschied bleibt, der nämlich der Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer. Aber wie die Beziehungen in Gott all ihre Wirklichkeit im einen göttlichen Wesen haben, so wird der Mensch vom heiligen Geiste, dem Sohne, dem Vater, die in seinem Herzen gemäß dem Glauben wohnen, geleitet werden, daß auch er Anteil habe an dieser wunderbaren Einheit, welche zuerst dem Unterschiede in Gott und dann der Verschiedenheit im Geschöpfe selber Wirklichkeit und damit Einheit und Harmonie zu verleihen versteht. Weiß der einzelne Mensch im Glauben den inneren Grund, weshalb er so gerade geführt wird und nicht anders? Rein; aber er verehrt und betet an das Geheimnis, das ihm Licht gegeben über das Nichts der Kreatur und über den vollen Wert der Macht und der Liebe des Schöpfers.

Dazu soll das Geheimnis dienen, daß die Kreatur selber in seinem Lichte uns antreibe, zu glauben, zu wirken, zu meiden, zu hoffen, zu fürchten. Das sind die fünf Worte Pauli, die sehr gut entsprechen den fünf notionalen Thätigkeiten, welche den göttlichen Personen entsprechen.

„Der Lehrer des Glaubens,“ sagt Thomas (lect. 4. ad I. Cor. 14.), „muß zuerst lehren, was geglaubt werden soll;“ wie der Apostel den Titus ermahnt: Das spreche und das ermahne, d. h. den Glauben Christi, wovon er eben gehandelt hatte. Dann muß er lehren, was gewirkt werden

muß, wie es bei Matthäus heißt: Gehet und lehret alle Völker, daß sie alles halten, was ich euch geboten habe. Ferner muß er lehren, was jeder vermeiden soll: Rufe, sagt Isaias, und höre nicht auf; wie eine Posaune erhebe deine Stimme; und verkünde dem Volke seine Missethaten und dem Hause seine Sünden. Zudem muß er darthun, was zu hoffen ist; nämlich daß ewiger Lohn verheißen ist, wie Petrus schreibt: „Davontragen werdet ihr den Sced und die Vollendung eueres Glaubens, das Heil eurer Seelen,“ worüber die Propheten nachgeforscht haben. Endlich muß der Lehrer der Wahrheit das zu Furchtende einprägen: „Heulet,“ heißt es bei Isaias, „denn nahe ist der Tag des Herrn, wie Verwüstung wird er vom Herrn kommen; hört es, die ihr fern seid, wer wird zusammenwohnen können mit verzehrendem Feuer.“

Mit diesen fünf Worten müssen wir wie mit fünf aus klarem Wasser erlesenen harten Kieselsteinen die Stirne des Riesen der Bosheit treffen und mit seinem eigenen Schwerte dann töten. Denn der Sieg in der Versuchung wird unsere Kraft verdoppeln; die Geduld in der Verfolgung wird die Macht der Verfolger zu einem Ruhmestitel für uns machen.

Diese fünf Worte enthüllen und füllen das Leben des Christen. Durch den Glauben ahmen wir nach das „Ungezeugtsein“ des Vaters; denn der Glaube ist der Anfang jeden guten Werkes und er ist ein Anfang ohne Anfang in uns: „Der Glaube ist ein reines Geschenk Gottes“ sagt Paulus. „Was findet nicht der Glaube?“ sagt Bernardus (sermo 2. de eplpha). „Unzugängliches berührt er, Unbekanntes enthüllt er, Ungemessenes begreift er, die Ewigkeit selber schließt er in seinem überaus weiten Busen ein.“ Durch das Wirken drücken wir aus die Fruchtbarkeit des Vaters. Durch das Meiden eifern wir nach der Weisheit des Sohnes. Durch unsere Hoffnung auf Ewiges folgen wir dem „Hauchen“ von Vater und Sohn; denn unser Hoffen richtet sich auf die Liebe und schließt in ihr ab. Durch die Furcht werden wir gleichförmig dem heiligen Geiste, „der da, wenn Er kommen wird, richten wird die Welt wegen der Sünde, wegen der Gerechtigkeit, wegen des Rathschlusses.“

Erster Artikel.

Die „notionalen“ Thätigkeiten werden mit Recht von den Personen ausgesagt.

a) Dagegen spricht:

I. Boetius (de Trin.): „Alle Arten von Sein, sobald sie über Gott ausgesagt werden, werden zur Substanz Gottes; ausgenommen die Relativa.“ „Thätigsein“ aber ist eine von den zehn Seinsarten. Wird also das Thätigsein von Gott ausgesagt, so muß es in Gott Substanz sein; und darf nicht auf eine Person sich beziehen.

II. Augustin sagt ähnlich (5. de Trin. 4. u. 5.): „Jedliches, was über Gott gesagt wird, gilt entweder von der Substanz oder von den Relationen.“ Nun bezeichnen aber das, was zur Substanz gehört, die Wesensattribute; was zur Relation gehört, die Eigenheiten und die Namen der Personen. Also sogenannte notionale Thätigkeiten sind für Gott nicht zulässig.

III. Das Eigentümliche des Thätigseins ist, etwas zu bestimmen. In Gott aber ist nichts Bestimmbares.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Fulgentius: de fide ad Petr. c. 2.): „Dem Vater ist es eigen, daß Er den Sohn zeuge.“ Zeugen aber ist ein „notionaler“ Akt. Also gelten „notionale“ Thätigkeiten von Gott.

b) Ich antworte, daß in Gott ein Unterschied angenommen wird gemäß dem Ursprunge. Der Ursprung kann aber nur durch einzelne Thätigkeiten gekennzeichnet werden. Also mußten demgemäß den einzelnen Personen einige Thätigkeiten zugeschrieben werden; und diese nennt man „notionale“, d. h. den Charakter der betreffenden Person begrifflich bekannt machende.

o) I. Jeglicher Ursprung wird gekennzeichnet durch eine gewisse Thätigkeit. Nun gehen von Gott erstens die Kreaturen aus; und da dies den drei Personen gemeinsam ist, dienen die dementsprechenden Namen zur Bezeichnung des Wesens. Dann gehen in Gott die Personen nach innen aus. Und danach werden Thätigkeiten angenommen, welche die Beziehung der einen Person zur anderen ausdrücken; und danach notionales genannt werden.

II. Die „notionalen“ Thätigkeiten unterscheiden sich von den Relationen nicht dem wirklichen Sein nach, sondern in der Auffassung der Vernunft; wie der Magister (I. Sent. dist. 26.) sagt: „Zeugung“ und „Geburt“ werden mit anderen Namen „Vaterschaft“ und „Sohnschaft“ genannt.

Um das klar zu machen, sei darauf hingewiesen, daß zuvörderst man aus der Bewegung den Ursprung des einen vom anderen erfährt. Denn weil ein Ding von der Lage, die es einnimmt, durch die Bewegung entfernt wird, kann dies nicht von dem Dinge selber an erster Stelle kommen, sondern dies ergibt sich offenbar aus einer vom Dinge unterschiedenen Ursache. Und deshalb schließt das Thätigsein oder Verursachen gemäß der ersten Auffassung des Namens den Ursprung der Bewegung ein. Denn gleichwie die Bewegung, soweit sie im Beweglichen von einem anderen her sich findet, Leiden (Bestimmtwerden) genannt wird; so wird der Ursprung der Bewegung selber, insofern sie von dem einen als dem Anstoßgebenden beginnt, und in dem, wohin die Bewegung zielt, endet, Thätigkeit genannt, Akt. Wird also die Bewegung entfernt, so bringt die Thätigkeit, die actio, nichts Anderes mit sich, wie die Beziehung nämlich, Ursprung zu sein, gemäß welchem von einem Princip etwas ausgeht in das, was vom Princip ist. Da also in Gott keine Bewegung ist, so will da Thätigkeit nur besagen die Beziehung des Principis zu dem, was vom Princip ist und diese Beziehung ist eben die „Relation“ selber. Wir jedoch müssen nach unserer Auffassungsweise, die von dem Sichtbaren die Erkenntnis empfängt, über Gott sprechen; und da, in dem sinnlich Wahrnehmbaren, sind Thätigsein und Leiden, Geben und Empfangen, Bestimmen und Bestimmtwerden etwas Anderes wie die Beziehungen, welche erst darauf sich gründen und daraus folgen. Und deshalb werden die Verhältnisse der relationes zu einander in Gott einerseits bezeichnet als Thätigkeit oder nach Art der Thätigkeit; und andererseits als Relationen.

III. Der Thätigkeit in den göttlichen Personen entspricht kein Leiden; weil da keine Bewegung ist. Nur aus grammaticalischen Rücksichten wird gesagt: Der Vater zeugt; der Sohn wird gezeugt; nur um zu bezeichnen, wie in Gott nach unserer Auffassungsweise unsere Redeweise Geltung hat.

Bweiter Artikel.

Die „notionalen“ Akte beruhen nicht auf freiem Willen.

a) Dagegen spricht:

I. Hilarius (de syn. ad can. 25.): „Nicht auf Grund natürlicher Notwendigkeit hat der Vater den Sohn gezeugt.“

II. Der Apostel (Kol. 1, 13.): „Er hat uns hinübergetragen in das Reich des Sohnes seiner Liebe.“ Die Liebe aber gründet sich auf den freien Willen.

III. Nichts ist freiwilliger, wie die Liebe. Der heilige Geist aber „geht aus“ als Liebe; also freiwillig.

IV. Der Sohn geht aus als „Wort“. Jedes Wort aber geht aus vom Sprechenden kraft des Willens. Also geht auch der Sohn nicht kraft der Natur aus.

V. Was nicht freiwillig ist, das ist notwendig. Also hätte der Vater nach der entgegengesetzten Meinung mit Notwendigkeit den Sohn gezeugt, was gegen Augustin ist (lib. ad Orosium).

Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c.): „Weber aus freiem Willen noch aus Notwendigkeit zeugte der Vater den Sohn.“

b) Ich antworte, in doppelter Weise sei das zu verstehen: mit „freiem Willen.“ Einmal so, daß damit nur die Begleitung des Willens ausgedrückt wird; wie wenn ich sagen würde: ich bin mit meinem Willen Mensch; d. h. ich will dies, daß ich Mensch bin, ich bin damit zufrieden. Und so kann vom Vater gesagt werden, Er zeugte den Sohn mit seinem Willen; sowie Er auch mit seinem Willen Gott ist; denn Er will Gott sein und will den Sohn zeugen. Dann so, daß unter dem „mit meinem Willen“ das Princip ausgedrückt wird; wie wenn ich sage, der Künstler wirkte mit seinem Willen das Kunstwerk, weil sein Wille das Princip des letzteren ist. Und so schuf wohl Gott die Kreaturen; aber so zeugte der Vater nicht den Sohn.

Deshalb sagt Hilarius (l. c.): „Wenn jemand sagt, Gott habe vermittelt seines Willens den Sohn gemacht, wie Er die Kreaturen schafft; so sei er belegt mit dem Anathem.“ Und der Grund davon ist folgender. Wille und Natur sind darin unterschieden, daß die Natur zu Einem hin bestimmt ist in ihrer Thätigkeit; der Wille aber nicht. Das aber hat wieder darin seinen Grund, daß die Wirkung ähnlich wird der leitenden Form im Wirkenden, vermittelt deren sie erzielt worden. Nun hat aber jedes für sich bestehende Ding von Natur aus nur eine Wesensform und vermittelt deren hat es Sein. Also thut es von Natur, was ihm selber der Natur nach ähnlich ist; was es selber ist, dazu macht es auch die gewirkte Sache. Der Mensch erzeugt von Natur aus den Menschen. Die Form aber, vermittelt deren der Wille handelt, ist nicht eine allein, sondern mehrere, je nach dem mehrere Dinge verstanden werden. Was also der Wille als Princip thut, das ist nicht der Natur und dem Wesen nach so, wie der Wirkende der Natur und dem Wesen nach ist; sondern ist so wie der Wirkende will und erkennt. Somit ist alles das, was vom Willen als dem Princip kommt, so, daß es auch anders sein kann. Von dem aber, was nicht anders sein kann, ist das Princip die Natur. Was nun so und auch anders sein kann, ist weit

entfernt von der göttlichen Natur; das gehört vielmehr zum Wesen der Kreatur. Denn Gott ist Sein von sich selbst; die Natur stammt vom Nichts.

Deshalb sagten die Arianer, welche den Sohn zur Kreatur erniedrigten, der Vater hat aus freiem Willen den Sohn gezeugt; nämlich so, daß der Wille des Vaters das Princip war.

Wir aber müssen sagen, der Vater habe den Sohn gezeugt kraft der Natur; wie Hilarius (de syn. 24.) schreibt: „Die Substanz hat der Wille Gottes allen Kreaturen gebracht; die Natur jedoch gab dem Sohne seine vollkommene Geburt aus der ungeborenen und keiner Bestimmtheit unterworfenen Substanz. Wie Gott wollte, ist alles geschaffen; der Sohn aber ist aus Gott so subsistierend geboren wie Gott selber ist.“

c) I. Die Stelle ist gegen jene, welche den Willen auch als begleitenden in Gott ausschließen und möchten, der Vater hätte den Sohn gegen seinen Willen erzeugt, sowie wir etwa manches aus Naturnotwendigkeit leiden, was gegen unseren Willen ist, z. B. den Tod, die Krankheit u. dgl. Deshalb hatte Hilarius vorher gesagt: „Nicht als ob der Vater nicht gewollt hätte und als ob Er gezwungen worden wäre, zeugte Er aus natürlicher Notwendigkeit den Sohn.“

II. Den Sohn der Liebe nennt der Apostel den Herrn, weil Er über alles Maß vom Vater geliebt ist; nicht als ob die Liebe das Princip sei für die Zeugung des Sohnes.

III. Auch der Wille ist eine gewisse Natur und will deshalb manches kraft seiner Natur; wie der Mensch z. B. kraft seiner Natur sein Wohl will. Ähnlich will und liebt Gott kraft seiner Natur Sich selbst. Der heilige Geist aber „geht aus“ als Liebe, insofern Gott Sich selbst liebt. Also geht Er kraft der Natur hervor und doch nach Art des Willens.

IV. Ebenso versteht Gott kraft seiner Natur Sich selbst; und so ist das Hervorgehen des „Wortes“ naturgemäß.

V. Notwendig wird etwas genannt: entweder weil es kraft eines anderen Seins Notwendigkeit hat oder weil es Notwendigkeit aus sich selber hat. Von einem anderen hat etwas Notwendigkeit, wenn es durch irgend welchen äußeren Einfluß gezwungen wird; oder wenn es der von außen her vorgesetzte Zweck, das eigene Wohl so verlangt. So nun ist die göttliche Zeugung nicht notwendig. Denn weder unterliegt sie einem zwingenden Einflusse, noch ist sie Mittel zum Zweck. Von sich aus aber ist etwas notwendig, wenn es nicht anders sein kann. Und so ist Gott notwendig und ist es notwendig, daß der Vater den Sohn erzeuge.

Dritter Artikel.

Die „notionalen“ Thätigkeiten werden immer von etwas Wirklichem ausgefagt.

a) Das scheint nicht der Fall zu sein. Denn:

I. Wenn der Vater den Sohn aus etwas Wirklichem zeugte, so geschähe das entweder aus Sich selber oder aus einem Anderen. Wenn das letztere; da das, wovon etwas gezeugt wird, im Gezeugten ist, so folgt, daß etwas dem Vater Fremdes, ein Anderes als was der Vater ist, im Sohne wäre. Und dies ist gegen Hilarius (7. de Trin.), der da sagt: „Nichts ist da Verschiedenes, nichts Fremdes.“ Wenn aber der Vater den Sohn aus

Sich selber zeugt, so folgt (da von dem, woraus etwas gezeugt wird, wenn es bleibt, das ausgefagt wird, was erzeugt wird; wie wir z. B. sagen, „der Mensch ist weiß,“ weil der Mensch als Mensch derselbe bleibt, wenn er aus einem nicht weißen ein weißer wird), daß der Vater entweder nicht mit dem Sohne verbleibt oder daß der Vater der Sohn ist. Also zeugt der Vater den Sohn aus Nichts.

II. Das, woraus etwas erzeugt wird, ist Princip dessen, was erzeugt worden. Zeugt also der Vater den Sohn aus seinem Wesen oder aus seiner Natur, so folgt, daß das göttliche Wesen das Princip des Sohnes ist; nicht aber das bestimmbare Princip, wie aus Marmor ein Standbild wird; — also das thätige, zeugende Princip. Das ist aber oben verworfen worden, daß das göttliche Wesen zeugt.

III. Augustin sagt (7. de Trin. c. 6.): „Die drei Personen sind nicht aus derselben Wesenheit;“ weil das Wesen nichts Anderes ist, als die Person. Die Person des Sohnes aber ist nichts Anderes wie das Wesen des Vaters. Der Sohn also ist nicht aus dem Wesen des Vaters.

IV. Alle Geschöpfe sind aus dem Nichts. Der Sohn aber wird in der Schrift Kreatur genannt (Ekkli. 24, 5.): „Ich bin aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, die erstgeborene aller Kreatur,“ und darauf: „Vom Anfange an bin ich und vor den Zeiten bin ich geschaffen.“ Also ist der Sohn nicht aus etwas Wirklichem geschaffen, sondern aus Nichts. Dasselbe gilt vom heiligen Geiste, über den es Zach. 12. heißt: „Der Herr sprach, als Er den Himmel ausdehnte und die Erde gründete und den Geist des Menschen schuf,“ und Amos 4: „Ich bilde die Berge und forme den Geist.“

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Falg. I. de fide ad Petr. c. 1.): „Der Vater, der alleinige Gott, hat von seiner Natur gezeugt ohne Anfang den Sich gleichen Sohn.“

b) Ich antworte; der Sohn ist nicht gezeugt aus Nichts, sondern von der Substanz des Vaters. Es ist nämlich bereits dargethan worden, daß in Gott wahrhaft und wirklich Vaterschaft, Sohnschaft und Geburt ist. Das aber ist der Unterschied zwischen einer wahren Zeugung, wo jemand als Sohn hervorgeht und einer beliebigen Herstellung; daß wer etwas herstellt, dies aus einem außen befindlichen Stoffe macht, wie der Schreiner aus Holz die Bank; während der Mensch von und aus sich selbst einen Sohn zeugt. Wie der Künstler nun etwas macht aus einem außen befindlichen Stoffe, so macht Gott etwas aus Nichts; nicht als ob das Nichts eine Substanz würde, sondern weil von Gott die ganze Substanz eines Dinges hervorgebracht und nichts vorausgesetzt wird. Würde also der Sohn vom Vater hervorgehen, wie als ob Er vorher nichts gewesen wäre, so würde der Vater eben nur als Künstler walten. Also wäre auch der Sohn nicht eigentlich und wahrhaft Sohn, sondern nur wie ein Kunstwerk. Das würde aber gegen I. Joan. ult. 20. sein: „Damit wir sind in seinem wahren Sohne Jesu Christi.“ Der Sohn Gottes ist also gezeugt und nicht aus Nichts. Werden aber Manche als „Söhne Gottes“ bezeichnet, trotzdem sie aus dem Nichts gemacht worden sind, so haben sie diesen Namen im figürlichen Sinne kraft einer gewissen Ähnlichkeit mit dem wahrhaftigen Sohne Gottes. Letzterer wird also, weil Er der wahre Sohn Gottes kraft der göttlichen Natur ist, „Eingeborener“ genannt, wie es bei Joan. 1, 18. heißt: „Der Eingeborene, der im Busen des Vaters ist, Er selbst hat davon erzählt.“ Und insofern kraft der Ähnlichkeit mit Ihm Einige „Söhne Gottes“ genannt werden, als angenommene oder Adoptivöhne, wird Er im figürlichen Sinne

„Erstgeborener“ genannt: „Die Er vorhergewußt und vorherbestimmt hat,“ sagt der Apostel (Röm. 8, 29.), „ähnlich zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf daß Er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ Übrig also ist allein, daß der Sohn Gottes gezeugt sei von der Substanz des Vaters; anders aber wie der Sohn eines Menschen. Denn ein Teil nur des Menschen, der zeugt, geht über in die Substanz dessen, der gezeugt ist. Die göttliche Natur aber ist unteilbar; also muß der Vater die ganze eine göttliche Natur mitteilen und nur der Unterschied gemäß dem Ursprunge darf bleiben. (Kap. 40, Art. 2.)

c) I. „Von der Substanz des Vaters.“ Dieses „von“ bezeichnet das zeugende Princip, das mit dem Gezeugten die eine und gleiche Substanz hat; nicht das bestimmbare Materialprincip, aus dem etwas wird. Was nämlich aus dem Stoffe wird, das wird, indem es aus der Form, die es hat, in eine andere verändert erscheint. Die göttliche Substanz aber ist unveränderlich und unfähig, irgend eine neue Form anzunehmen.

II. Wenn gesagt wird, der Sohn sei gezeugt von dem Wesen des Vaters, so bezeichnet dies nach dem Register (5. Sent. I. dist.) die Beziehung des activen, thätigen Principis. Er sagt so: „Der Sohn ist gezeugt vom Wesen des Vaters, d. h. vom Vater, der das Wesen ist, wie Augustin (15. de Trin. 13.) sagt: Es ist dies so zu verstehen wenn ich sage, der Sohn ist gezeugt vom Vater, dem Wesen; als wenn ich sagte, Er sei gezeugt vom Wesen des Vaters.“ Das scheint aber nicht zu genügen, um den Sinn solcher Redeweisen festzustellen. Denn wir können sagen, daß die Kreatur ist vom Vater, dem Wesen; nicht jedoch „vom Wesen des Vaters“. Deshalb ist dies vielmehr so zu erklären. Das „von“ bedeutet immer die gleiche Substanz. Somit sagen wir nicht, das Haus sei „vom“ (de) oder „aus“ dem Erbauer, weil er als Ursache nicht dieselbe Substanz hat wie das Haus. Wir sagen aber „von“ oder „aus“, wo auch immer die gleiche Substanz gewahrt bleibt; mag es sich handeln um das thätige Princip, wie daß der Sohn vom Vater sei; oder um das materiale, wie das Messer von Eisen ist; oder um das formale, wo die Wesensform aus sich selber für sich bestehen darf und nicht erst zu etwas im Sein Verschiedenem hinzutreten, wie die Seele zum Leibe; also wie wir sagen könnten, der Engel sei von vernünftiger Natur. Und in dieser letzteren Weise sagen wir, der Sohn sei von dem Wesen des Vaters, insofern das Wesen des Vaters, das Ihm durch die Zeugung mitgeteilt worden, in Ihm für sich besteht.

III. Wenn es heißt, der Sohn sei von dem Wesen des Vaters gezeugt, so ist mit diesem Ausdruck der Unterschied gewahrt. Aber wenn man sagt, die drei Personen seien „vom“ Wesen Gottes, da ist nichts gesetzt, rücksichtlich dessen ein Unterschied gewahrt werden könnte. Deshalb paßt dies nicht.

IV. Der Satz: „Die Weisheit ist geschaffen,“ kann verstanden werden von der Weisheit, welche Gott in die Kreaturen hineingelegt hat; und nicht von der Weisheit, die der Sohn Gottes ist. Denn Eocli. 1, 9. heißt es: „Er selbst hat die Weisheit geschaffen im heiligen Geiste und Er hat sie ausgegossen über alles Fleisch.“ Und es ist auch durchaus nicht unzutraglich, daß in demselben Texte das eine Mal von der ewigen gezeugten Weisheit gesprochen wird, das andere Mal von der geschaffenen. Denn die geschaffene ist eine gewisse Teilnahme an der ungeschaffenen.

Oder es kann auf jene geschaffene Natur bezogen werden, die der Sohn

Gottes angenommen hat, so daß der Sinn sei: „Von Anfang und vor allen Zeiten bin ich geschaffen,“ d. h. ich bin vor aller Kreatur vorherbestimmt worden, mit der Kreatur vereinigt zu werden. Ober es wird darin, daß die Weisheit „gezeugt“ und „geschaffen“ genannt wird, die Art und Weise der göttlichen Zeugung eröffnet. In der Zeugung nämlich empfängt das Gezeugte die Natur des Zeugenden; und das ist Vollkommenheit. In der Erschaffung aber wird der Schaffende wohl ebenfalls nicht geändert, aber das Geschaffene erhält nicht die Natur des Schaffenden. Der Sohn also wird genannt zugleich geschaffen und gezeugt, damit aus dem Erschaffen erhelle die Unveränderlichkeit des Vaters; und aus dem Zeugen die Einheit der Natur in Vater und Sohn. Und so erklärt diese Stellen Hilarius (de syn. 5.). Die anderen Stellen sprechen nicht vom heiligen Geiste, sondern vom geschaffenen, der manchmal „Luft“, manchmal „Wind“, manchmal „Seele“, manchmal „unsichtbare Substanz“ genannt wird.

Vierter Artikel.

Die „notionalen“ Thätigkeiten und die Macht oder das Vermögen Gottes.

a) Es scheint nicht, daß in Gott ein Vermögen vorhanden sei, rüchftlich der „notionalen“ Akte. Denn:

I. Alles Vermögen ist leidend oder wirkend. Das erstere kann in Gott nicht sein (Kap. 25, Art. 1). Das letztere existiert nicht in einer Person rüchftlich der anderen.

II. „Vermögen“ wird gesagt mit Beziehung auf das, was möglich ist. Die göttlichen Personen aber sind nicht im Bereiche des Möglichen, sondern des Notwendigen. Also mit Rüchft auf die „notionalen“ Akte, durch welche die göttlichen Personen hervorgehen, darf kein Vermögen in Gott gesetzt werden.

III. Der Sohn geht als „Wort“ hervor; der heilige Geist als „Liebe“. Vermögen oder Macht aber ist in Gott mit Beziehung auf die Wirkungen, nicht mit Beziehung auf Erkennen und Lieben. (Kap. 25, Art. 1, ad III.)

Auf der anderen Seite sagt Augustin (contra Maximinum haeret. lib. 3. c. 1. et 12.): „Wenn Gott Vater nicht zeugen konnte einen Sich gleichen Sohn: wo ist dann die Allmacht des Vaters?“ Also besteht in Gott ein Vermögen mit Rüchft auf die „notionalen“ Thätigkeiten.

b) Vermögen für einen Akt will nichts Anderes heißen als Princip des betreffenden Aktes. In Gott aber werden „notionale“ Akte angenommen. Also ist da auch Vermögen dafür. „Vermögen“ im Vater ist also ebensoviel als Princip der Zeugung sein; und Vermögen in Vater und Sohn ist ebensoviel wie Princip des Hauchens sein. Denn Vermögen zu zeugen ist das, wodurch der Zeugende zeugt. Jeder, der da erzeugt, der erzeugt durch irgend etwas. Also muß in jedem Zeugenden ein Vermögen sein, zu zeugen; und im „Hauchenden“ ebenso ein entsprechendes Vermögen.

c) I. Gleichwie in Gott gemäß den „notionalen“ Akten keine Person hervorgeht als etwas Gemachtes; so wird auch das Vermögen zu den „notionalen“ Akten nicht so genannt mit Rüchft auf eine gemachte Person, sondern nur mit Rüchft auf eine „ausgehende Person“.

II. Das Mögliche, insofern es dem Notwendigen gegenübergestellt

wird, bezeichnet ein leidendes, bestimmbares Vermögen, was etwas werden kann oder auch nicht. Also nur so ist das „Mögliche“ in Gott, daß es im Notwendigen eingeschlossen wird. Und so kann gesagt werden, daß Gott sei, ist möglich; und ebenso, daß der Sohn gezeugt werde, ist möglich.

III. „Vermögen“ will sagen „Princip“. Das Princip aber schließt einen Unterschied ein zwischen ihm und dem, was von ihm ausgeht. In den Aussagen über Gott wird nun ein doppelter Unterschied zu beachten sein: der eine dem wirklichen Sein nach, der andere gemäß der Auffassung allein. Dem wirklichen Sein nach wird Gott kraft seines Wesens unterschieden von den geschaffenen Dingen, deren Princip Er ist; — und ebenso besteht ein wirklicher Unterschied kraft der „notionalen“ Thätigkeit zwischen der einen Person in Gott und der anderen, deren Princip sie ist. Der Handelnde aber wird von seinem eigenen Handeln nur im Geschöpflichen dem wirklichen Sein nach unterschieden, wo das Handeln als wirkliches zum subjektiven Sein des Handelnden bestimmend hinzutritt. In Gott besteht kein solches Hinzutreten; es ist da kein Accidens; also wird da auch das Wirken vom Wirkenden nur unterschieden der Auffassung der Vernunft nach. Und deshalb kann Gott gemäß jenen Thätigkeiten, gemäß denen etwas von Ihm wirklich ausgeht, sei es bezüglich des Wesens (die Kreaturen) sei es bezüglich der Personen, ein wirkliches Vermögen zugeschrieben werden nach der eigenen Natur des Principis. Wie wir deshalb in Gott eine Macht setzen für das Schaffen, so auch eine für das Zeugen. „Erkennen“ und „Wollen“ aber sind keine solchen Thätigkeiten, welche bezeichnen, daß etwas von Gott ausgeht, was unterschieden wäre von dem, wovon es ausgeht. Somit besteht bezüglich darauf kein Vermögen als höchstens nach der Weise der Auffassung, inwiefern wir nämlich mit verschiedenen Worten bezeichnen die Vernunft und das Erkennen; während doch dem thatfächlichen Sein nach beides zusammenfällt.

Fünfter Artikel.

Das Verhältnis des Vermögens für das Zeugen zur Relation und zum Wesen.

a) Das Vermögen für das Zeugen scheint nicht auf das Wesen sich zu richten, sondern auf die Relation. Denn:

I. „Vermögen“ heißt „Princip“. Princip aber in Gott sein richtet sich auf die Person. Also das Vermögen für das Zeugen wird ausgesagt mit Rücksicht auf die Relation, nicht mit Rücksicht auf das Wesen.

II. In Gott ist kein Unterschied zwischen Können und Wirken. Die Zeugung aber bezeichnet die Relation. Also ist dies auch beim Vermögen für das Zeugen der Fall.

III. Was in der Aussage über Gott auf das Wesen sich richtet, ist gemeinsam den drei Personen. Das Vermögen zu zeugen aber ist nur eigen dem Vater.

Auf der anderen Seite will Gott ebensogut den Sohn zeugen, wie Er es kann. Der Wille zu zeugen aber bezeichnet das Wesen.

b) Ich antworte: Manche meinten, das Vermögen zu zeugen richte sich in seiner Bezeichnung auf die Relation, nicht aber auf das Wesen in Gott.

Das ist falsch. Denn jenes wird Vermögen in einem Thätig-

seienden genannt, wodurch der letztere handelt. Jeder aber, welcher durch sein Wirken etwas hervorbringt, bringt etwas hervor, was der Form ähnlich ist, durch die er wirkt. So ist der erzeugte Mensch ähnlich in der Natur dem zeugenden, weil durch die menschliche Natur der Vater zeugt. Das also ist das Vermögen für das Zeugen, worin das Erzeugte ähnlich ist dem Zeugenden. Der Sohn Gottes aber ist dem Vater ähnlich in der göttlichen Natur. Also ist die göttliche Natur in Gott das Vermögen für das Zeugen. Deshalb sagt Hilarius (5. de Trin.): „Die Geburt Gottes kann nicht die Natur, von der sie ausgegangen, nicht in sich tragen, denn nichts Anderes als Gott ist für sich bestehend in Gott; und dies substiiert, weil es nicht von anderswoher ist wie von Gott.“

So also muß gesagt werden, daß das Vermögen für das Zeugen in erster Linie das Wesen Gottes ausdrückt und nicht die Relation allein und auch nicht das Wesen, insofern es in Wirklichkeit zusammenfällt mit der Relation, so daß das Vermögen etwa gleichermaßen auf beides ginge. Denn obgleich die Vaterschaft ähnlich wie die Form bezeichnet, durch welche der Vater Vater ist, so ist sie doch eine persönliche unterscheidende Eigenheit und verhält sich zur Person des Vaters wie die innere bestimmende Form eines Einzelbingses zum betreffenden Einzelfein als einzelne. Eine solche bestimmende Form im einzelnen Geschaffenen aber bildet wohl die zeugende Person; ist aber nicht die Form, wodurch der Zeugende zeugt; sonst würde Sokrates als einzelner den Sokrates zeugen. Also kann auch die Vaterschaft nicht aufgefaßt werden als das, wodurch der Vater zeugt; sondern als bildend und herstellend die Person des Zeugenden; sonst würde der Vater den Vater zeugen. Das aber, wodurch der Vater zeugt, ist die göttliche Natur, worin Er Sich den Sohn ähnlich macht; und demgemäß sagt Damascenus (1. de orth. fido c. 18.): „Die Zeugung ist das Werk der Natur;“ nicht also bezeichnend den, der zeugt, insofern er zeugt; sondern das, wodurch Er zeugt.

Also deutet das Vermögen zu zeugen in erster Linie auf das Wesen hin; und erst kraft dessen auf die Relation.

c) I. „Vermögen“ bedeutet nicht die Beziehung des Princip als solche, sondern das, was Princip ist; und nicht wie der Wirkende Princip genannt wird, sondern wie das, wodurch die Wirkung geschieht, so heißt. Der Wirkende zwar ist geschieden vom Gewirkten; und der Zeugende vom Gezeugten. Das aber, wodurch gezeugt worden ist, das ist in desto vollkommenerer Weise beiden gemeinsam, je vollkommener die Zeugung ist. In Gott ist die vollkommenste Zeugung. Also ist da die Natur gemeinsam nicht nur dem allgemeinen Wesen, sondern auch der Zahl nach. Daß wir also sagen, das göttliche Wesen sei das Princip, wodurch der Zeugende zeugt, daraus folgt nicht, daß das göttliche Wesen unterschieden sei vom Gezeugten; wie dies folgen würde, wenn wir sagten, die Wesenheit Gottes zeuge.

II. Wie in Gott dasselbe ist das Vermögen zu zeugen mit der Zeugung selber, so ist das Wesen Gottes ein und dasselbe wie die Vaterschaft und die Zeugung; nur die Auffassung ist verschieden.

III. Wenn ich sage, „das Vermögen zu zeugen,“ so wird in erster Linie das Vermögen bezeichnet und erst kraft dessen und unter dieser Voraussetzung das Wesen des Vaters. Deshalb ist, soweit es auf das Wesen ankommt, das Vermögen zu zeugen, gemeinsam den drei Personen; soweit es auf das Charakteristische in der notio „zeugen“ aber ankommt, ist das Vermögen eigen der Person des Vaters.

Sechster Artikel.

Die „notionalen“ Thätigkeiten können nicht von mehr Personen ausgelegt werden.

a) Dagegen spricht:

I. Wenn das Vermögen zu zeugen innewohnt, der kann zeugen. Dem Sohne aber wohnt dieses Vermögen inne; denn Er hat die göttliche Natur, wodurch der Vater zeugt. Also kann es mehrere Söhne in Gott geben; und ebenso mehrere Personen, die wie der heilige Geist hervorgehen.

II. Augustin sagt (3. contra Maximinum 12.): „Der Sohn hat nicht den Schöpfer erzeugt; nicht als ob Er es nicht gekonnt hätte, sondern weil es nicht notwendig war.“

III. Gott Vater ist mächtiger, um zu zeugen, wie ein Mensch. Der Mensch aber kann mehrere Söhne zeugen. Also kann Gott mehrere Söhne zeugen, zumal sein Vermögen nie sich verringert.

Auf der anderen Seite ist in Gott kein Unterschied zwischen Sein und Können. Wenn also in Gott mehrere Söhne sein könnten, so wären sie; und so beständen mehr wie drei Personen, was häretisch ist.

b) Ich antworte; in Gott ist, wie Athanasius im Symbolum sagt, nur ein Vater, nur ein Sohn, nur ein heiliger Geist. Davon können vier Gründe angegeben werden:

1. Von seiten der Relationen, durch welche allein die Personen unterschieden werden. Denn da in Gott die Relationen selber für sich bestehen, so könnten nicht mehrere Söhne und mehrere Väter in Gott sein, wenn nicht mehrere Vaterschaften und Sohnschaften wären. Das könnte aber nur sein, wenn der Unterschied dem Stoffe nach in Betracht gezogen wird. Denn die Wesensform einer Gattung wird nur vervielfacht durch den Stoff, in dem sie sich befindet; die Wesensform des Menschen z. B. oder der Pflanze ist immer ein und dieselbe; es bestehen mehrere Menschen, mehrere Pflanzen nur deshalb, weil dieselbe Form in mehrfachem Stoffe Einzelfein gewinnt. Stoff aber ist nicht in Gott. Also kann in Gott nur eine für sich bestehende Sohnschaft sein; wie auch nur eine „weiße Farbe“ wäre, wenn diese für sich bestände und nicht in verschiedenen Gegenständen sich fände.

2. Von seiten der Art und Weise des Ausgehens. Denn Gott will und erkennt alles mit dem einen und einfachsten Akte. Also kann nur eine Person sein, die nach Art des Wortes ausgeht; und nur eine, die nach Art der Liebe ausgeht.

3. Von seiten der Art und Weise auszugehen: denn die Personen gehen aus kraft der Natur. Die Natur aber ist mit Notwendigkeit auf Eines bestimmt.

4. Von seiten der Vollkommenheit der Personen. Denn deshalb ist der Sohn vollkommen, weil Er die ganze Sohnschaft in Sich enthält und weil Er der eine Sohn ist. Ähnlich gilt dies von den anderen Personen.

c) I. Der Sohn hat wohl alle Macht und alles Vermögen des Vaters. Aber Er hat nicht die Macht oder das Vermögen, zu zeugen, wenn davon der Sinn sein soll, Er habe das Vermögen, etwas zu erzeugen; sowie, obgleich der Vater dasselbe Sein hat wie der Sohn, trotzdem der Vater nicht der Sohn ist wegen des die Person unterscheidenden „notionalen“ Zusatzes.

Der Sohn hat aber das Vermögen, gezeugt zu werden als Person. Und Er hat gleichfalls das Vermögen zu zeugen, wenn von jeder persönlichen Beziehung abgesehen wird; nämlich wenn bloß berücksichtigt wird, wodurch der Vater zeugt: das eine Wesen.

II. So nimmt es Augustin, der an der angezogenen Stelle meint; nicht daß der Sohn zeugen könnte, sondern daß Er dieses Vermögen nicht hat, das komme nicht von der Dhnmacht des Sohnes; der ja dasselbe Wesen besitzt wie der Vater. (Vgl. Kap. 42, Art. 6, ad 3.)

III. Die reine Stofflosigkeit gerade und die Vollkommenheit Gottes erfordert es, daß nicht mehrere Söhne in Gott sind.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Die Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen.

Überleitung.

„Wann Er wird zu mir kommen, so werde ich Ihn nicht sehen; und wann Er wird von mir weichen, so werde ich es nicht merken.“ (Job 9, 11.)

„Welcher Unterschied aber besteht,“ schreibt Augustin (3. contra Maxim. 14.), „zwischen diesem Ausgehen des Sohnes und dem des heiligen Geistes; das weiß ich nicht, dazu bin ich nicht stark genug, das zu erkennen bin ich unzureichend.“ Der heilige Kirchenvater will damit nicht sagen, daß kein Unterschied bestände zwischen der Zeugung des Wortes und dem „Ausgehen“ des heiligen Geistes; er sagt eben ganz dasselbe, was Thomas oft genug wiederholt hat: „Welcher Art das Ausgehen des heiligen Geistes ist, wissen wir nicht, wir können deshalb weder die Person des heiligen Geistes noch ihr Ausgehen mit einem passenden und entsprechenden Namen bezeichnen; wir sagen heiliger Geist, Liebe; wir nennen den Ursprung Ausgehen, weil in diesen Worten eine irgend welche, wenn auch nur im allgemeinen entsprechende Ähnlichkeit mit der dritten Person angedeutet wird oder weil sie wegen ihrer Allgemeinheit sich nicht dem widersetzen, daß sie auf das Göttliche nach dieser Seite hin bezogen werden.“ Es ist dasselbe, was hier bei Job gesagt wird: „Wann Er zu mir kommt, ich werde Ihn nicht sehen; und wann Er von mir weicht, ich werde es nicht merken.“

Warum aber hier das Geheimnis bereits mitten im Einwirken auf das Geschöpfliche beginnt, das ist früher angedeutet worden. Die Liebe richtet sich auf das einzeln Wirkliche, auf das Gute, soweit es außen thatsächlichen Bestand hat. Ist der Grund davon, warum die eine Wirklichkeit gerade so ist und nicht anders innerhalb des Wirklichen? Nein! Können wir deshalb das Wirkliche lieben, weil der ausreichende Grund gerade dafür, daß es Wirklichkeit hat und sonach liebenswert ist, von außen her in uns tritt; wie z. B. der allgemeine Grund, warum etwas mit vielem Anderen einer gewissen Seinsstufe angehört, wie das Wesensvermögen des Dinges

in uns tritt und wir darum die einzelne Pflanze als der allgemeinen Pflanzengattung angehörig und den einzelnen Menschen als dem allgemeinen Menschsein unterworfen erkennen. Rein! Was das Ding außen nicht in sich schließt, das kann es in uns nicht offenbaren. Der zwingende Grund in uns oder besser der ausreichende Grund, warum wir dies gerade lieben und nicht jenes, ist uns verborgen.

„Der Geist weht, wo er will; und du hörst seine Stimme; du weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.“ Seine Stimme hörte Paulus: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?“ Aber weder woher er kam, wußte er: „Wer bist Du Herr?“ fragte er; — noch wohin er ging: „Was willst Du, daß ich thue.“ „Seine Stimme hörte“ Petrus; der Blick des Herrn traf ihn. Aber „woher er kam“; daß Er gerade ihn herausnahm und belehrte und andere viel weniger Schuldige liegen ließ, das wußte er nicht. Und deshalb gerade war seine Zerknirschung um so tiefer, weil auf ihn, den Unwürdigsten, der gnadenreiche Blick gefallen war; — niemals vergaß er mehr, daß auch er nicht wußte, „wohin er ging;“ daß auch er noch verloren gehen konnte und so „durch gute Werke seine Auserwählung sicherstellen mußte“. Wir „hören seine Stimme“, wenn unsere Unbanbarkeit sich erdrückend vor die Augen unseres Geistes stellt. Aber „woher er kommt“, daß gerade an einem Orte und zu einer Zeit, wo wir es am wenigsten vermuten konnten, vielleicht mitten im fröhlichen Festgetümmel die unbestimmte Sehnsucht nach dem einen lothbarsten Gute unser Herz mit Macht ergreift; das wissen wir nicht. Und ob es wirklich der heilige Geist ist, ob Er in uns dies wirkt oder ob es ein natürlicher Eindruck ist; „wohin er geht,“ das wissen wir auch nicht. „Und wenn Er kommt, wir sehen Ihn nicht; und wenn Er weicht, wir merken es nicht.“ „Es weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist.“

Und wie sollten wir das wissen! Bei den rein stofflichen Dingen ist durch die Natur selber die Richtung auf ein bestimmtes Gut vorgeschrieben. „Die Natur bestimmt zu Einem,“ sagte oben Thomas. „Aus den Dornen kommen keine Trauben und aus den Disteln keine Feigen;“ sagt der Herr. Jedes Ding hat von Natur eine gewisse Zweckrichtung erhalten; und nur die einzelnen Umstände der entsprechenden Wirklichkeit haben den Grund nicht in der Natur des Dinges. In uns aber tritt zur stofflichen Natur hinzu ein alle stoffliche Beschränktheit überragendes Vermögen, welches die Vermittlung abgeben soll, um diese Natur selber zu durchdringen und zu erheben und die Bande ihrer Notwendigkeit zu zerbrechen.

Wo nun liegt die Form unseres freien Willens, der gemäß er wirken und zuerst wollen soll? In der Vernunft. Aber was sagt diese Form? Es ist das allgemeine Wesen des Dinges, wonach etwas sein kann oder auch nicht sein kann. Soll diese Form auf ein Einzelnes hin gerichtet werden, so daß sie das Bild und die Ähnlichkeit des Einzelnen werde gemäß dessen Wesenheit, daß sie also das der Vernunft gegenwärtige, auf Einzelnes gerichtete Wort werde? Dann aber wird schon der Anstoß dazu vom freien Willen aus vorausgesetzt; der Wille muß schon auf ein bestimmtes Gut gerichtet sein und er bethätigt infolge dessen die Vernunft, daß sie gemäß der in ihr enthaltenen Form nach den einzelnsten Seiten hin dieses Gut erforsche und vorstelle. Das den Willen richtende und leitende „Wort“ der geschöpflichen Vernunft ist ein „Wort des Herzens“ bereits. Es trägt in sich von vornherein den Anstoß und die Spur der Liebe im Herzen. Alle Vermögen im Menschen unterliegen der Richtung, welche der Wille auf ein bestimmtes Gut hin

giebt. Wie kann also diese Richtung, wie kann diesen Anstoß der Wille von der Vernunft aus schöpfen, dem höchsten geschöpflichen Erkenntnisvermögen; wenn eben die Vernunft, um nach bestimmter Richtung hin thätig zu sein, des Anstoßes von seiten des Willens bedarf, wenn ihr Wort bereits mit Recht ein Wort des Herzens ist!

Etwas freilich hat dieser Wille in erster Linie von der Vernunft und ihrer schrankenlosen Allgemeinheit; etwas hat er vom Geschöpflichen. Thomas bezeichnete es oben: „Daß etwas in der Weise sein kann, daß es auch nicht oder anders sein kann; dies ist weit von Gott zu entfernen und von seiner verursachenden Kraft, die niemals fehlgeht; — dies ist eigen dem geschöpflichen Willen als der Ursache des Wirkens.“ Daß der Wille auch nicht wollen kann; daß er das, was er positiv will, nicht wollen kann; — dies ist weit entfernt, die positive Natur und den Charakter des freien Willensaktes auszumachen. Diese Indifferenz ist vielmehr Unvollkommenheit, geschöpfliche Unvollkommenheit.

Aber daß der Wille auf ein einzelnes Gut sich richtet und daß dieser einzelne Akt den Grund in sich trägt, dem Gesamtwohl zu entsprechen; daß dieser Grund innerhalb seiner selbst, innerhalb des Willens in der Weise besteht, daß der Wille Herr ist seiner selbst, von nichts gehindert und beschränkt, daß nun er selber, der Wille, thätigen Anteil nimmt an der Vollendung seiner selbst und des Akts; das schuldet er zu allererst dem einwirkenden heiligen Geiste, der Urquelle aller Freiheit und Selbstständigkeit. Diesen Grund für den einzelnen Akt, soweit er Akt ist, findet er, der geschöpfliche freie Wille, nicht von vornherein in sich selbst; er mag suchen, so weit er will. Er könnte ihn nur in der Vernunft finden. Aber die Vernunft, soweit sie auch immer das Einzelne erkennt, sie erkennt es immer nur unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wesens, wonach etwas auch nicht sein kann. Sie erkennt den Grund der einzelnen Thatsächlichkeit nicht; insoweit dieses Einzelne gerade einen solchen Grund besitzt, daß, während es ist, es nicht zugleich nicht sein kann; also thatsächliche Notwendigkeit einschließt.

Der freie Wille ist das schwächste Vermögen, wird er sich selbst und der Natur, dem Nichts nämlich seines subjektiven Ursprunges überlassen. Er ist das gewaltigste Vermögen in der Natur, wenn jener Grund in ihm bestimmend bis zum Ende der Thätigkeit waltet, welcher über alles Sein erhaben dem Wesen nach Thätigkeit ist und den ganzen Grund seines Einzelseins in sich trägt. Der heilige Geist bestimmt den Willen, bevor dieser die Vernunft nach einer gewissen Seite hin richtet. Er giebt, indem Er sich gleichsam als Geschenk des Vaters in dem Willen des Geschöpfes niederläßt, den ersten Anstoß und leitet in souveräner Weise, bis daß der Akt die Richtung auf den letzten Zweck für alle Einzelheiten erhalten hat. Unter seinem Anstoße erst innerhalb des Willens selber, bewegt dieser sich, er belebt denn die Vernunft, wendet die Sinne an, stellt sich immer mehr sein Gut vor. Er kann vom ersten Anstoße, den der heilige Geist gegeben, abfallen; denn immer bleibt er geschöpflich und kann auch nicht wirken, so lange er wirkt. Aber wenn er im Akte unter dem zum einzelnen Gute hin richtenden Anstoße des heiligen Geistes beharrt, dann ist all sein Wirken zuerst der Liebe des heiligen Geistes geschuldet und erst in zweiter Linie sich selber, soweit nämlich die Kraft des heiligen Geistes es ihm zu eigen gegeben; soweit sie nämlich in ihm selber bestimmend gewaltet hat.

Begreifen wir nun, wie wir in jedem Akte den Anfang unseres Heiles

dem heiligen Geiste, dem Geiste der reinsten Liebe schulden? Können wir es fassen, mit welcher unbegrenzter Zuversicht wir Ihm nahen müssen? Fühlen wir es mit, was der Prophet fühlte: „Wenn nicht der Herr in uns gewesen wäre, sage es nun Israel; ja, bekennen wir es laut, wenn nicht Gott in uns gewesen wäre; — da aufstanden die Menschen gegen uns, da sie uns beinahe verschlungen hätten; da ihre Wut gegen uns entbrannt war; — und die Wasser der Trübsal uns beinahe aufgesaugt hätten; — den reißenden Sturzbach hat unsere Seele überschritten und beinahe hätte unsere Seele durchschritten unzugängliches Wasser! Gepriesen sei der Herr, der uns nicht überlassen hat ihren Zähnen.“

So ist es! Der Herr, der Geist der Wahrheit, der Geist der Liebe, „den wir nicht sehen, wenn Er kommt: und wenn Er entweicht, merken wir es nicht; „der uns ohne uns den Anstoß giebt zur Liebe jenes einzelnen Gutes, das zum Allgute Beziehung hat; Er ist es in uns, durch dessen Kraft wir siegen. Das wußten jene Geisteserleuchteten, die heiligen Väter, „die da Tag und Nacht betrachteten im Geheiß Gottes,“ deren „Augen beständig gerichtet waren auf die Berge, von denen die Hilfe kommt“. Tief durchdrangen sie mit erleuchtetem Blicke die Wahrheit der Offenbarung und überlieferten selbige ihren Schülern, der ganzen Kirche. Aber je tiefer sie erkannten, desto mehr lag die Nacht der Ignoranz über ihnen, die Hilflosigkeit aller Kreatur vor ihnen. Wunderbar war ihre Wissenschaft; aber unendlich wunderbarer war es, daß sie gerade auf Grund ihres Wissens nichts von sich selbst erwarteten, sondern nur um so inniger zum heiligen Geiste um dessen Führung, um dessen Innemohnung in ihrem Herzen suchten. Der heilige Geist selber, unbewußt im Herzen thronend, lehrte sie dieses innige Fühlen. „Mit unaussprechlichen Seufzern verlangte Er selber in ihnen“ nach der Nacht des Vaters, nach der Offenbarung der Weisheit des Sohnes. Unter seinem unbewußten Leuchten im Herzen hoben sich diese selben Hände jener erhabenen Väter der Heiligen, nachdem sie eben die Heilswahrheiten mit weniger Klarheit und unwiderstehlicher Kraft niedergeschrieben, zum Vater der Barmherzigkeit und beschworen Ihn, sie nicht zu verlassen. Ihr Wissen kam ihnen wie Nichtwissen vor; ihre Weisheit war ihnen trocken, wenn sie nicht der Tau der Gnade von oben, wenn sie nicht die Thränenwasser heiliger Zerknirschung benetzten. Ihr Wissen führte sie nur dahin, daß sie mehr das Geheimnis der unendlichen, allein kräftigen Seinsfülle anbeteten, daß sie tiefer überzeugt waren, nur allein von oben, nicht von ihrem Wissen unten, so tief und umfassend es war, könne ihnen der Anstoß zum Guten kommen. „Die Vernunft fliegt voran,“ klagt Augustin, „und es folgt eine schwache oder gar keine Wärme des Willens.“

„Wir sehen Ihn nicht,“ diesen ersten bewegenden Grund alles Guten in uns, „wir sehen Ihn nicht, wenn Er kommt; und wenn Er fortgeht, merken wir es nicht.“ Aber damit wir uns durch diesen Mangel des Schauens und der natürlichen Gewißheit nicht aufhalten lassen, wie mit Ableräsfügeln uns zu erheben und kraftvoll ohne Schwäche unter seine Fittiche zu fliehen, hat der Herr alles gethan und thut die heilige Kirche alles, um uns auf die Wirkungen der Nacht und der Liebe des heiligen Geistes hinzuweisen.

Der Herr stellt sich gleichsam selber als ohnmächtig hin, nur damit wir die Liebe und die Nacht des heiligen Geistes bewundern und uns Ihm in aller Zuversicht hingeben; denn von Ihm kommt alles Heil. „Die Sünden, welche ihr gegen den Menschensohn begeht, die werden vergeben werden; aber die Sünden gegen den heiligen Geist werden niemals

vergeben werden, weder in diesem noch in jenem Leben.“ „Wenn der heilige Geist kommen wird, der Tröster, Er wird Euch in alle Wahrheit einführen und euch alles lehren, was ich euch erklärt habe.“ „Es ist gut, sage ich euch, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hinginge, läme der Geist nicht herab.“

Drei Jahre voll von Lehren und Wunderwerken, unaufhörliche Liebeszeichen, die bittersten Schmerzen, der Tod selber des Eingeborenen bringt keine Änderung in der Welt hervor; der stille Karfreitag findet nur eine wahrhaft gläubige Seele. Die Auferstehung, die Himmelfahrt gehen vorüber; — und Angst erfüllt die Herzen derer, die das alles gesehen, sie wagen nicht, den Speiseaal zu verlassen. Der heilige Geist kommt herab — und die Stadt Gottes erhebt auf Erden. Das vorher blinde Auge sieht nun; die Erde wird erneuert. Er hatte gesprochen durch die Propheten. Er macht nun fruchtbar die Werke Christi. Er triumphiert in allen Landen. In den Sakramenten zeugt Er, kräftigt Er, speist Er, heilt Er, verbindet Er, erleuchtet Er, zeichnet Er jene, welche die Auserwählten durch das Wort Gottes belehren und durch das Opfer versöhnen sollen. In den Gebeten verlangt Er in den Herzen. In den Trübsalen tröstet Er. In den reinen Freuden der Seele jubelt Er. „Im heiligen Geiste“ sind versammelt die Väter der Kirchenversammlungen; „im heiligen Geiste“ bestimmt das Oberhaupt der Kirche, was zum Heile dient; „im heiligen Geiste“ tritt die Seele den Weg an zur Ewigkeit.

Unsichtbar ist Er an sich. Unbekannt ist Er in ganz einziger Weise im Vergleich zu den zwei anderen Personen, so unbekannt, daß Er nicht einmal einen entsprechenden Namen trägt. Aber seine Wirkungen sind um so bekannter. Den Ursprung seines Heiles, den Ursprung und die zum einzelnen Gute hinbewegende erste Kraft kennt der Mensch bei keinem seiner Akte; denn seiner Natur, der Natur seiner Vernunft nach, kennt er nicht den Grund, warum das einzelne so gerade ist, wie es ist; seine Vernunft richtet sich ja immer aufs allgemeine. Aber dieser Grund für alles Einzelne und zumal der hinreichende Grund für jeden einzelnen freien Akt ist enthalten in der Macht des Vaters, in der Weisheit des Sohnes, in der Liebe des heiligen Geistes. Völlig gleich sind diese drei hochheiligen Personen; sie sind unzugänglich für die Kenntnis der Natur, für die Kenntnis des Glaubens. Der heilige Geist deutet darauf schon nach seinem Namen, schon nach seinem „Ausgehen“ hin. Er, der hier auf Erden in seinen Wirkungen, wie sie thatsächlich vor uns stehen am meisten bekannt ist, Er hat, was seine eigentliche persönliche Eigenheit, seinen Ursprung in Gott anbelangt, nicht einmal einen eigenen Namen. Wir sind ungenügend dafür, wie Augustin oben sagte, wir sind ohnmächtig dafür, wir sind unfähig, Ihn aus den Kreaturen auch nur eigens zu benennen. Er ist der Geist, „der alles durchforscht, auch die Tiefen der Gottheit;“ und um so mehr die des Menschen; der aber nie von uns durchforscht werden kann. Denn „wenn Er kommt, wir sehen Ihn nicht; wenn Er Sich entfernt, wir merken es nicht“.

Erster Artikel.

Von den göttlichen Personen wird mit Recht die Gleichheit ausgesagt.

a) Dagegen spricht:

I. Gleichheit wird nur ausgesagt auf Grund des Umfanges oder der Quantität. In den göttlichen Personen aber besteht weder eine von innen kommende Quantität, die da Größe heißt; noch eine von außen her messende, nämlich Zeit und Ort; noch eine diskrete: Gleichheit in der Zahl, weil zwei Personen mehr sind wie eine. Also den göttlichen Personen kommt keine Gleichheit zu.

II. Die göttlichen Personen sind eines Wesens. Das Wesen aber bezeichnet die bestimmende Form, wonach vielmehr eine Ähnlichkeit besteht wie Gleichheit.

III. Wenn den Personen Gleichheit zukäme, so müßte die eine der anderen gleich sein. Das ist aber nicht der Fall, weil, wie Augustin sagt (6. de Trin. 10.): „Wenn das Bild vollkommen wiedergibt das, wovon es das Bild ist, so wird es diesem wohl gleich; nicht dieses aber, das Wieder-gegebene dem Bilde.“ Also ist der Vater, dessen Bild der Sohn ist, nicht dem Sohne gleich.

IV. Die Gleichheit ist eine Relation. Keine Relation aber ist gemeinsam allen drei Personen; da eben die Relation den Unterschied in den Personen begründet. Also ist in Gott keine Gleichheit.

Auf der anderen Seite sagt Athanasius im Symbolum: „Die drei Personen sind gleich ewig und durchaus gleich.“

b) Ich antworte, daß notwendig Gleichheit in den drei Personen sein muß. Denn „gleich“ wird nach Aristoteles (10 Metaph.) ausgesagt auf Grund der Verneinung von mehr oder minder. Wir können aber in Gott kein mehr oder minder zulassen. Denn, sagt Boëtius (de Trin.): „Jene nehmen in Gott Verschiedenes an, welche die Gottheit in der einen Person vermindern, in der anderen vermehren; wie die Arianer dies thun, welche durch Stufenfolge in den Zahlen die Dreieinigkeit zerreißen und sie zu einer Mehrheit verschiedener Seinsarten machen.“ Der Grund davon ist, daß für Ungleiches nicht ein und dieselbe Quantität zu Grunde liegen kann. Die Quantität aber in Gott ist das Wesen. Wenn also irgend welche Ungleichheit wäre in den Personen, so wäre das Wesen nicht ein einziges: und so wären die drei Personen nicht ein Gott. Also kommt den göttlichen Personen die volle Gleichheit zu.

c) I. Bei der Aufzählung der Arten Quantität im Einwurfe ist bloß die stoffliche Quantität berücksichtigt worden; die allerdings in den göttlichen Personen sich nicht findet. Eine andere Art Quantität oder Umfang ist aber noch die Quantität oder der Umfang der inwohnenden Kraft, welche sich nach der Vollendung einer Natur oder einer Form richtet. Danach wird z. B. etwas mehr oder minder warm genannt, inwiefern es mehr oder minder vollkommen ist in der Wärme.

Eine derartige Quantität nun muß berücksichtigt werden zuerst in der Wurzel, d. h. in der Vollendung der Form oder der Natur selber; und so wird eine Wärme an und für sich, weil sie vollkommen ist, groß

genannt. Diesbezüglich sagt Augustinus (6. de Trin. 18.): „In den Dingen, welche nicht an körperlichem Umfange groß sind, ist das: groß sein, was da ist: besser sein.“ „Besser“ nämlich ist das Nämliche wie „vollkommener“. Dann aber müssen berücksichtigt werden die Wirkungen der Form oder Natur. Denn zuvörderst hat jedes Ding gemäß seiner Form oder Natur das thatsächliche Sein als erste Wirkung. Die zweite Wirkung ist das Thätigsein, insoweit jedes Sein wirkt oder thätig ist gemäß seiner Form oder Natur. Somit muß die Quantität der Kraft beachtet werden sowohl gemäß dem Sein als auch nach dem Thätigsein: gemäß dem Sein, insofern die Dinge, welche eine vollkommeneren Natur haben, von größerer Dauer sind; — gemäß der Thätigkeit, insofern die vollkommeneren Naturen thatkräftiger sind für das Handeln. Und so nun, sagt Augustin (Fulgentius de fide ad Petr. cap. 1.), „wird die Gleichheit verstanden in Vater, Sohn und heiligen Geist; insoweit keiner derselben voran ist in der Ewigkeit oder in der Größe oder überragend in der Macht.“

II. Die Gleichheit der Kraft schließt in sich die Ähnlichkeit ein; und besagt noch etwas mehr. Denn wenn zwei Dinge in der nämlichen Form Gemeinsamkeit haben, so können sie einander ähnlich genannt werden, mag auch das eine in höherer Vollkommenheit die Form haben wie das andere; wie z. B. die Luft in der Wärme dem Feuer ähnlich ist. Gleich aber können sie nicht genannt werden, wenn das eine vollkommeneren Anteil an der besagten Form hat wie das andere. Und da nicht nur eine einige Natur ist in Vater und Sohn, sondern gleichermaßen vollkommen in beiden; deshalb nennen wir den Sohn nicht nur ähnlich dem Vater, damit der Irrtum des Eunomius (Augustin. de haeres. 154.) ausgeschlossen werde; sondern wir nennen Ihn gleich dem Vater, damit der Irrtum des Arius ausgeschlossen sei.

III. Gleichheit und Ähnlichkeit kann in Gott bezeichnet werden durch Namen und Zeitwörter. Insofern sie durch Namen ausgedrückt wird, ist wechselseitige Gleichheit und Ähnlichkeit in den göttlichen Personen. Denn der Vater ist ähnlich dem Sohne und der Sohn dem Vater; da das Wesen Gottes nicht mehr das des Vaters ist wie das des Sohnes. Sowie also der Sohn die Größe des Vaters hat, was da ist „dem Vater gleich sein“; so hat der Vater die Größe des Sohnes, was da ist „dem Sohne gleich sein“. Rücksichtlich der Kreaturen aber besteht diese Wechselseitigkeit nicht. Sie sind als verursachte ähnlich der Ursache, aber nicht umgekehrt; da die Form an leitender Stelle im Princip sich findet als wirkende, in dem Verursachten erst kraft des Principis. Zeitwörter aber bezeichnen Gleichheit zugleich mit der Bewegung. Und wenn auch in Gott keine Bewegung ist, so findet sich doch daselbst ein „Empfangen“. Weil also der Sohn empfängt vom Vater das, wodurch Er Ihm gleich ist und nicht umgekehrt, so sagen wir, der Sohn wird ähnlich dem Vater (coaequatur) und nicht umgekehrt.

IV. In den drei Personen kann nur berücksichtigt werden das Wesen, worin sie übereinkommen; und die Relationen, wodurch sie unterschieden werden. Die Gleichheit aber schließt beides ein: den Unterschied der Personen sowohl, wie die Einheit des Wesens, weil darum die Personen Sich wechselseitig gleich sind, daß sie einer Größe und eines Wesens sind. Offenbar aber wird etwas nicht auf sich selber bezogen kraft einer dem wirklichen Sein nach existierenden Relation. Und wiederum wird nicht die eine Relation auf die andere bezogen kraft einer anderen Relation; sonst würden die Relationen ins Endlose vervielfältigt werden. Und deshalb ist

Gleichheit und Ähnlichkeit in den göttlichen Personen keine von den persönlichen Relationen verschiedene Relation, sondern in ihrem Verständnisse schließt sie ein sowohl die unterscheidenden persönlichen Relationen, wie die Einheit des Wesens.

Zweiter Artikel.

Die „ausgehende“ Person ist gleich ewig mit ihrem Princip wie der Sohn mit dem Vater.

a) Dagegen spricht:

I. Arius zählt zwölf Weisen der Zeugung auf: 1. Wie vom Punkte die Linie ausgeht; da fehlt die Gleichheit in der Einfachheit; 2. wie der Strahl von der Sonne; da fehlt die Gleichheit der Natur; 3. wie vom Stempel das Gepräge in Wachs ausgeht; da fehlt die gemeinsame eine Substanz und die Wirksamkeit der Macht; 4. wie von Gott der gute Wille ausgeht und eingegeben wird; da fehlt auch die gemeinsame eine Substanz; 5. wie von der Substanz die Eigenschaft ausgeht; da fehlt letzterer das Für-sich-bestehen; 6. wie von dem Stoffe die Form losgelöst wird, z. B. die Farbe, welche das Auge zum Sehen befähigt; da fehlt die Gleichheit der geistigen Einfachheit; 7. wie von der Kenntnis die Anregung des Willens, wo letztere vorübergeht, erstere bleibt, also auch keine Gleichheit ist; 8. wie vom Erze das geformte Bild; da ist die Veränderung eine rein stoffliche; 9. wie die Bewegung vom Bewegenden; hier ist dieselbe Ungleichheit wie zwischen Wirkung und Ursache; 10. wie die Gattung von den Arten ausgeht; was Gott nicht zulommen kann, der innerhalb keiner Art oder Gattung ist; 11. wie das Kunstwerk vom Ideal im Geiste; 12. wie vom Vater der Sohn; hier ist „vor“ und „nach“ gemäß der Zeit. Es steht also fest, daß bei jeder Art von „Ausgehen“ entweder die Gleichheit der Natur fehlt oder die der Dauer. Also muß der Sohn geringer sein wie der Vater oder später oder beides.

II. Was vom anderen ist, hat ein Princip; nichts Ewiges aber hat ein solches. Also ist der Sohn und der heilige Geist nicht ewig.

III. Was vergeht, hört auf zu sein. Also was gezeugt wird, beginnt zu sein. Der Sohn aber ist gezeugt vom Vater.

IV. Entweder wird der Sohn immer gezeugt; — und so ist Er nie vollkommen vorhanden; da was im Werden ist, nicht vollkommenes Sein hat. Oder es besteht ein Augenblick, wo Er gezeugt ist; — und dann war Er vorher nicht.

Auf der anderen Seite sagt Athanasius: „Die drei Personen sind gleich ewig.“

b) Ich antworte, es sei durchaus notwendig, daß der Sohn mit dem Vater gleich ewig sei. Denn es wird von zwei Seiten her von etwas, was von einem Princip aus existiert, ausgesagt, es sei später als dieses. Einmal von seiten des Wirkenden; dann von seiten der Wirksamkeit. Und von seiten des Wirkenden ist es wieder anders mit Rücksicht auf die mit freiem Willen Wirkenden und anders mit denen kraft ihrer Natur als dem Princip des Wirkens Wirkenden. In den ersteren ist die Wirkung später auf Grund der Auswahl der Zeit, in der man sie herstellen will; denn es steht den mit freiem Willen Wirkenden frei, sowohl die Form zu wählen,

welche sie der Wirkung geben wollen als auch die Zeit. Und in den kraft der Natur Wirkenden trifft es zu, daß die Wirkung „später“ ist als ihr Sein, weil ein solches Wirkende nicht von Anfang an seine ganze natürliche Vollendung hat; wie z. B. der Mensch nicht zeugen kann gleich vom Beginne seines Seins an.

Dann wird von seiten der Wirksamkeit es in dem Sinne gehindert daß das, was vom Princip ist, zugleich sei mit dem Princip, weil die Wirksamkeit nicht ganz zugleich ist, sondern erst nach und nach die Wirkung ihr folgt. Wenn also ein solches Wirkende auch gleich im Augenblicke, daß es ist, zu wirken anfänge, so würde doch nicht im selben Augenblicke die Wirkung sein, sondern im Augenblicke, wo die betreffende Wirksamkeit zu Ende wäre.

Nun erzeugt aber der Vater nicht kraft des Willens, sondern kraft der Natur. Ferner ist diese Natur von Ewigkeit her vollkommen. Dann ist das Thätigsein Gottes nicht nach und nach, sonst wäre es mit Bewegung verbunden und stofflich; sondern dieses Thätigsein ist zugleich die göttliche Substanz. Also folgt, daß der Sohn immer mit dem Vater war. Und ähnlich gilt dies vom heiligen Geiste.

c) I. Kein „Ausgehen“ der Kreatur stellt mit Vollkommenheit dar die Art und Weise des göttlichen „Ausgehens“, wie Augustin (de verbis dom. sermo 38.) sagt. Also aus vielen Arten von „Ausgehen“ in den Kreaturen muß die Ähnlichkeit und Vollkommenheit herausgenommen werden, damit, was in der einen an Unvollkommenem ist, aus der anderen ergänzt werde. Und deshalb sagt die Synode von Ephesus: „Das Mitexistieren des Sohnes mit dem Vater von Ewigkeit, das zeige dir der Glanz an. Die gleiche eine Substanz deutet der Name „Sohn“ an. Daß die Geburt kein Bestimmwerden, kein Leiden war, darauf weist das „Wort“ hin.“ Das Ausgehen des Wortes aber in der Vernunft ist die beste Darstellung nach dieser Seite hin. Denn das Wort ist nicht später als das, wovon es ausgeht, wenn nicht die Vernunft eine solche ist, daß sie vom reinen Vermögen zur Thätigkeit erst übergeht.

II. Die Ewigkeit schließt aus ein Princip, einen Anfang der Dauer; aber nicht den Ursprung des Seins.

III. Jedes Vergehen ist eine Änderung. Und deshalb hört alles dem Vergehen Ausgesetzte zu sein auf und fängt auch zu sein an. Die Zeugung aber in Gott ist keine Änderung. (Kap. 27, Art. 2.)

IV. In der Zeit besteht ein Unteilbares, der Augenblick; und ein Dauerndes, die Zeit. In der Ewigkeit jedoch ist der unteilbare Augenblick selber stehend oder dauernd. Die Zeugung des Sohnes aber ist nicht in einem Augenblicke der Zeit, sondern im Augenblicke der Ewigkeit, der nie endet und nie anfängt. Und deshalb, um die stete Gegenwart und Dauer der Ewigkeit auszudrücken, kann gesagt werden: „Der Sohn wird immer geboren.“ Aber, wie Gregorius (29. moral. c. I.) und Augustin (ps. 2.) sagen, besser ist es, zu sagen: Er ist immer geboren; wo das immer die Dauer der Ewigkeit ausdrückt, und das „ist geboren“ die Vollendung des Gezeugten.

Dritter Artikel.

In den göttlichen Personen besteht kraft der Natur eine Ordnung.

a) Das scheint nicht zutreffen. Denn:

I. Was in Gott ist, das ist Wesen oder Person. Eine solche Rangordnung aber geht weder auf die Natur noch auf eine der Personen oder der Notionen.

II. Wo eine solche Ordnung ist, da ist ein „vor“ und „nach“ entweder der wirklichen Natur gemäß oder im Verständnisse. In Gott aber ist gar kein „vor“ und „nach“, wie Athanasius im Symbolum sagt.

III. Was in sich geordnet ist, hat Verschiedenheit in sich. In Gott aber ist keine Verschiedenheit.

IV. Die göttliche Natur ist das Wesen Gottes. Aber im Göttlichen ist keine Ordnung in der Natur.

Auf der anderen Seite besteht da, wo Mehrheit ohne Ordnung ist, Verwirrung. Im Göttlichen ist aber keine Verwirrung, wie Athanasius sagt.

b) Ich antworte, daß „Ordnung“ immer ausgesagt wird mit Rücksicht auf das Verhältnis zum Princip. Wie also in verschiedener Weise etwas Princip sein kann, z. B. nach der Lage, wie der Punkt oder nach der Bernunft, wie die allgemeinen Grundsätze; so auch besteht in verschiedener Weise Ordnung. In Gott aber besteht das Principsein ohne ein „vor“ und „nach“. Also muß auch in demselben Sinne in Ihm Ordnung sein. Und dies heißt: „Ordnung der Natur,“ wonach (Augustin. cont. Maxim. c. 4.) „nicht der eine irgendwie vor dem anderen ist, sondern der eine aus dem anderen“.

c) I. „Ordnung der Natur“ bezeichnet in Gott die Notion des Ursprunges im allgemeinen; nicht Wesen oder Person im besonderen.

II. Im Bereiche des Geschaffenen, wenn auch das, was vom Princip ist, mit seinem Princip der Dauer nach gleichewig wäre, so wäre doch das Princip „vorher“ sowohl der Natur als auch dem Verständnisse nach; wir meinen das, was Princip ist. Wird aber nur die Beziehung berücksichtigt zwischen der Ursache und dem Verursachten, so ist beides offenbar zugleich; denn eines ist im Begriffe des anderen enthalten als Bezogenes, Relatives. Nun sind aber in Gott eben die Beziehungen, die Relationen für sich bestehende Personen. Also ist da nach keiner Seite hin ein „vor“ und „nach“, weder der Natur noch dem Verständnisse nach.

III. „Ordnung der Natur“ wird nicht dahin verstanden, daß die Natur selber zu etwas hingeeordnet sei; sondern eine solche Ordnung besteht gemäß dem Ursprunge.

IV. Im Worte „Natur“ liegt eingeschlossen der Charakter des Principis, nicht aber der des Wesens; und deshalb wird die Ordnung nach dem Ursprunge besser „Ordnung der Natur“ genannt, wie Ordnung des Wesens.

Vierter Artikel.

Der Sohn ist gleich dem Vater in der Größe.

a) Dagegen spricht:

I. Der Herr selbst sagt: „Der Vater ist größer als ich“ und der Apostel (1. Kor. 15.): „Dann wird auch der Sohn unterthan sein jenem, der Ihm alles unterworfen hat.“

II. Die Vaterschaft gehört zur Würde des Vaters. Die Vaterschaft kommt aber nicht dem Sohne zu. Also hat der Sohn nicht alle Würde, die der Vater hat.

III. Wo ein Ganzes ist und Teile, da sind mehrere Teile etwas Größeres wie einer oder wie kleinere; wie drei Menschen etwas Größeres sind wie zwei oder einer. Im Göttlichen aber scheint ein Allgemeines als Ganzes vorhanden zu sein und Teile darin; denn in einer Relation oder Notion sind mehrere enthalten, wie etwa die Gattungen Mensch, Tier in der allgemeinen „Art“ des Sinnbegabten. Da also im Vater drei Notionen sind, im Sohne aber nur zwei; so scheint es, daß der Sohn nicht dem Vater gleich ist.

Auf der anderen Seite heißt es Phil. 2, 6.: „Er hat es nicht für einen Raub erachtet, Gott gleich zu sein.“

b) Ich antworte, es ist durchaus notwendig zu sagen, daß der Sohn dem Vater gleich sei. Denn die Größe Gottes ist nichts Anderes wie die Vollkommenheit seiner Natur. Das aber gehört zum Charakter der Vaters- und Sohnschaft, daß der Sohn die durchaus gleich vollendete Natur habe wie der Vater. In den Menschen freilich ist der Sohn nicht alsbald von Anfang an gleich dem Vater, der ihn gezeugt; — aber das ist deshalb der Fall, weil da die Zeugung eine Veränderung dessen ist, was vom Zustande des Vermögens in den des tatsächlichen Gewordenseins übergeht.

Offenbar nun ist in Gott wahrhaft und eigentlich Vaters- und Sohnschaft. Es kann auch nicht gesagt werden, daß Gott des Vaters Kraft abnimmt im Zeugen oder daß der Sohn nach und nach durch Veränderung aus dem, was etwas werden konnte, geworden ist. Also muß der Sohn dem Vater gleich sein. Deshalb sagt Hilarius (de syn. 27.): „Nimm hinweg die Ohnmacht des Körperlichen; nimm hinweg den Beginn des Werdens; nimm hinweg die Schmerzen der Geburt und alle menschlichen Notwendigkeiten, so ist jeder Sohn gemäß der natürlichen Geburt die Gleichheit des Vaters; denn ähnlich ist er ihm in der Natur.“

c) I. Diese Stellen gelten von der menschlichen Natur in Christo; darin ist Er geringer wie der Vater und Ihm unterworfen. Danach sagt Athanasius: „Gleich dem Vater gemäß der Gottheit, geringer als der Vater gemäß der Menschheit.“ Nach Hilarius zudem (9. de Trin.) „ist der Vater größer kraft der Autorität des Gebers der göttlichen Natur; aber geringer ist deshalb nicht jener, dem ein und dasselbe Sein gegeben wird“; und (de syn.): „Das Unterthansein des Sohnes ist die Hingebung seiner Natur gegenüber dem Vater, die Anerkennung nämlich, daß Er dieselbe empfangen von der väterlichen Autorität; das Unterthansein alles Übrigen ist die Ohnmacht des Geschaffenen.“

II. Die Größe in Gott ist die Vollkommenheit der Natur und diese

gehört dem Wesen an. Deshalb sind Gleichheit und Ähnlichkeit in Gott Wesensattribute; und nicht wird gemäß dem Unterschiede der Relationen Ungleichheit und Unähnlichkeit ausgesagt. Deshalb schreibt Augustin (lib. 2. contra Maxim. 18.): „Das ist die Frage nach dem Ursprunge, wer von einem anderen ist.“ Gleichheit aber geht an nicht den Ursprung, sondern die Beschaffenheit und den Umfang oder die Größe. Die Vaterschaft also gehört zur Würde des Vaters ebenso wie das Wesen des Vaters. Denn Würde ist etwas in sich Abgeschlossenes, nichts Beziehungsweise; sie gehört sonach als Attribut zum Wesen. Wie also dasselbe Wesen im Vater Vaterschaft ist, was im Sohne Sohnschaft; so ist dieselbe Würde im Vater wie im Sohne. Wahrhaft also wird gesagt: Was der Vater an Würde hat, das hat auch der Sohn. Und daraus folgt nicht: Der Vater hat die Vaterschaft, also hat sie auch der Sohn. Denn in dieser Folgerung würde aus dem Wesen etwas für die Relation gefolgert werden, was nicht angeht. Denn dieselbe Würde und dasselbe Wesen ist des Vaters und des Sohnes; im Vater aber ist sie gemäß dem Charakter des Lebenden, im Sohne gemäß dem Charakter des Empfangenden.

III. Von einem Allgemeinen als Ganzen kann in Gott nicht die Rede sein. Denn alle Relationen sind ein und dasselbe Wesen und Sein. Dies aber widerspricht dem Charakter des Allgemeinen, dessen Teile (Mensch, Tier unter der allgemeinen Art „sinnbegabt“) dem Sein nach voneinander unterschieden sind. Dasselbe gilt von den Personen. Also alle Relationen sind nicht etwas Größeres wie eine; und nicht alle Personen zusammen sind etwas Größeres wie eine allein. Denn in jeder Person ist die Vollendung der ganzen göttlichen Natur.

Änfter Artikel.

Der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater.

a) Dagegen spricht:

I. Acht Weisen giebt Aristoteles (4 Phys.) an, nach denen etwas im anderen ist; nach keiner dieser Weisen ist der Vater im Sohne und umgekehrt.

II. Was von einem ausgeht, ist nicht in diesem. Der Sohn aber geht in Ewigkeit vom Vater aus; wie der Prophet (Mich. 5, 2.) sagt: „Sein Ausgehen ist von Anfang, von den Tagen der Ewigkeit an.“

III. Eines von zwei Gegenüberstehenden ist nicht im anderen. Vater und Sohn aber stehen im relativen Gegensatze. Also ist der Eine nicht im anderen.

Auf der anderen Seite sagt der Herr (Joh. 14.): „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir.“

b) Ich antworte, es seien in Vater und Sohn drei Momente zu unterscheiden: 1. Das Wesen; 2. die Relation; 3. der Ursprung. Und nach jedem derselben ist der Vater im Sohne und umgekehrt.

1. Nach dem Wesen ist der Vater im Sohne. Denn der Vater ist sein Wesen; und Er teilt mit dieses sein Wesen dem Sohne und zwar nicht vermittelt einer Veränderung Seiner selbst. Da also das Wesen des Vaters im Sohne ist und umgekehrt, so folgt, daß der Vater im Sohne ist dem Wesen nach und umgekehrt. Darauf deutet Hilarius (5. de Trin.) hin mit

den Worten: „Der unveränderliche Gott folgt seiner Natur, wenn ich mich so ausdrücken soll; Er erzeugt den unveränderlichen für sich bestehenden Gott Sohn. Also verstehen wir, daß im Sohne die Natur Gottes sei, weil in Gott Gott ist.“

2. Nach den Relationen ist es offenbar, daß der eine relative Gegensatz im anderen ist; da der eine im Verständnisse des anderen, der „Sohn“ im Begriffe „Vaters“ eingeschlossen ist.

3. Auch nach dem Ursprunge ist das Rämliche offenbar; da das „Wort“ im Sprechenden bleibt, und was mit dem Worte gesprochen wird, das ist enthalten im Worte. Dasselbe gilt vom heiligen Geiste.

c) I. Die Kreaturen können nur unvollkommen das Göttliche zur Darstellung bringen; deshalb ist keine der von Aristoteles angegebenen Weisen anwendbar. Am meisten eignet sich jene Weise, wo etwas bezeichnet wird als im Princip befindlich, von dem es kommt; nur fehlt da die Einheit des Wesens im Geschöpflichen zwischen dem Princip und dem davon Abgeleiteten.

II. Das „Ausgehen“ des Sohnes vom Vater ist nach Weise des vernünftigen geistigen Wortes, das vom Herzen ausgeht und im Herzen bleibt. Also ist in Gott nur der Unterschied der Relationen, nicht des Wesens.

III. Der Gegensatz von Vater und Sohn ist nicht gemäß dem Wesen; sondern gemäß den Relationen, bei denen der eine Gegensatz im Begriffe des anderen enthalten ist: Der „Sohn“ im Begriffe des „Vaters“ und umgekehrt.

Sechster Artikel.

Die Macht des Sohnes ist gleich der des Vaters.

a) Dagegen spricht:

I. Der Herr sagt Joh. 5.: „Der Sohn kann von Sich aus nichts thun außer was Er den Vater machen sieht.“ Also die Macht des Vaters ist größer.

II. Größer ist die Macht dessen, der befiehlt und lehrt, wie die desjenigen, welcher gehorcht und hört. Joh. 14. heißt es aber: „Wie mir der Vater aufgetragen hat, so thue ich.“ Und Joh. 15.: „Der Vater liebt den Sohn; und Er hat Ihm alles gezeigt, was Er selber thut.“ Und Joh. 5.: „Wie ich höre, so urteile ich.“ Also die Macht des Sohnes ist nicht gleich der des Vaters.

III. Zur Allmacht des Vaters gehört es, daß Er einen Ihm in allem gleichen Sohn zeugt. Denn Augustin sagt (3. cont. Maxim. 7.): „Wenn Er nicht einen Sich gleichen Sohn zeugen konnte; wo bleibt dann die Allmacht des Vaters.“ Der Sohn aber kann nicht zeugen. Also hat Er nicht die gleiche Macht wie der Vater.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joh. 5, 19.: „Was auch immer der Vater thut, das thut ähnlich ebenso der Sohn.“

b) Ich antworte, es sei durchaus notwendig, daß dem Vater und Sohne die gleiche Macht innewohne. Denn die Macht ist eine Folge der Vollendung der Natur. Wir sehen dies bereits in den Kreaturen, daß, je vollkommener die Natur in einer Kreatur ist, desto vollkommener diese Kreatur auch wirkt. Es ist aber oben gezeigt worden, wie der Charakter selbst

der Vater und Sohnschaft es erfordert, daß der Sohn dem Vater gleich sei in der Größe, d. h. in der Vollendung der Natur. Also ist der Sohn dem Vater gleich an Macht; und daselbe gilt vom heiligen Geiste.

o) I. Durch die Worte: „Der Sohn kann von sich aus nichts thun,“ wird dem Sohne nicht etwa eine Macht entzogen, welche der Vater besitzt; da ja gleich darauf folgt: „Was der Vater thut, das thut ähnlich auch der Sohn.“ Vielmehr wird durch diese Worte nur ausgedrückt, daß der Sohn seine ganze Macht vom Vater habe, von dem Er die göttliche Natur hat. Deshalb sagt Hilarius (9. de Trin.): „Diese Einheit ist der göttlichen Natur eigen, wonach der Sohn auf diese Weise selber wirkt, daß Er nicht von Sich selber wirkt.“

II. „Hören“ von seiten des Vaters und „Hören“ von seiten des Sohnes ist nichts Anderes als daß der Vater dem Sohne das Wesen mittheilt. Und ebendaselbe gilt vom Befehlen und Gehorchen; denn von Ewigkeit hat der Vater dem Sohne das Wissen und das Wollen dessen gegeben, was zu wirken ist, dadurch daß Er Ihn zeugte. Es kann jedoch das Hören und Gehorchen auch auf die menschliche Natur in Christo bezogen werden.

III. Ganz daselbe Wesen, welches im Vater Vaterschaft ist, das ist im Sohne Sohnschaft. Und so ist es dieselbe Macht, vermittelt deren der Vater zeugt und vermittelt deren der Sohn gezeugt wird. Also kann offenbar der Sohn alles, was der Vater kann. Wird aber daraus gefolgert, dann könne der Sohn zeugen; so ist das eine stillschweigende Verwandlung einer Aussage, die vom Wesen gilt, die auf das quid geht; in eine Aussage, die von der Relation gilt, also auf das aliquid geht. Denn „Zeugen“ bezeichnet in Gott eine Relation. Der Sohn also hat dieselbe Macht wie der Vater, aber mit einer anderen Relation. Denn der Vater hat sie als gebender, also zeugender; der Sohn als empfangender, also gezeugt werdender. Jener kann zeugen; dieser gezeugt werden.

Dreihundvierzigstes Kapitel.

Die Sendung der drei göttlichen Personen.

Überleitung.

„Wenn jemand mir dient, so wird ihn mein Vater ehren, der im Himmel ist.“ (Joh. 12, 16.)

Wie dienen wir Christo? „Wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Herrin gerichtet sind, so seien unsere Augen auf den Herrn gerichtet, bis Er Sich unser erbarme.“ (Wf. 122.) Dann dient der Knecht wahrhaft seinem Herrn, wenn das Wort des Herrn den einzig bestimmenden Grund seiner einzelnen Handlungen bildet. Kann der Knecht auf die Frage, warum er gerade dies thue und nichts Anderes, gerade hier sei und nicht dort, einfach antworten, weil so mein Herr es will und sucht er nicht nach anderen

Gründen, so ist er wahrhaft in dem, was er thut, der folgsame Knecht seines Herrn.

So lehrte uns Christus durch sein Beispiel. „Meine Speise ist es, den Willen meines himmlischen Vaters zu thun.“ Zur Herrschaft über die ganze Erde war Er berufen; — und arm lag Er in der Krippe. Noch ärmer war Er in seinem übrigen Leben: „Die Vögel haben ihre Nester, die Füchse ihre Höhlen; aber der Menschensohn hat nicht, wohin Er das Haupt legen soll.“ Nact hing Er am Kreuze. Mit Weisheit sollte Er die durstende Menschenseele anfüllen; — und gleich einem Thoren ward Er verspottet. Der Urheber neuen, reichen Lebens sollte Er sein; — und der schimpfliche Kreuzestod beendete seine irdische Laufbahn.

Da war kein anderer Grund, um solche Armut freiwillig zu übernehmen, solcher Thorheit sich auszusetzen und all seine Nact dahin zu benützen, daß Er seine Seele, sein Leben einsetzte; wie jener, der in den Worten liegt: „Was mein Vater will, das thue ich immer.“

Deshalb wird uns der Vater selber ehren, wenn wir seinem Eingeborenen in ähnlicher Weise dienen; wenn wir im einzelnen nicht handeln, wie die im Geschöpflichen liegenden und offenbaren Gründe einladen, sondern Ihn, den Herrn, sein Beispiel, sein Wort als den allein genügenden Grund dafür ansehen, daß wir dies thun und nicht jenes, hier sind und nicht dort. Denn durch den Herrn spricht der Vater. „Er hat seinen eingeborenen Sohn dahingegeben, Er hat Ihn auf die Erde gesandt, damit jeder, der an Ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe.“ Und der Sohn hat kraft des Vaters „den heiligen Geist gesandt, damit wir wieder Ihn, den Sohn selber, lieben, sein Wort halten“ und „daß der Vater uns liebe und so der Vater, der Sohn und der heilige Geist zu uns komme und Wohnung in uns nehme.“

Daß doch die heilige Wissenschaft alle jene Mittelwesen zwischen Gott und dem Geschöpfe verwerfe, welche nichts Schöpferisches und nichts Geschöpfliches an sich haben oder besser halb Gott halb Kreatur, halb Fisch halb Fleisch sind. Nur einen Mittler hat unsere Seele zu Gott. Und dieser eine, der glorreiche und in Ewigkeit ebenedeite Erlöser, ist deshalb gerade unser wahrer Mittler, weil Er uns nach allen Seiten hin zeigt, wir seien von uns aus nichts; nur Gottes Bestimmung, nur Gottes Einwirken bringe uns Sein, Leben, Seligkeit. Gerade weil die heilige göttliche Wissenschaft anderen Mittelwesen nicht selten einen Platz einräumt, wie z. B. einem zwitterhaften Mittelwissen, welches vermitteln soll zwischen der geschöpflichen freien Thätigkeit und der schöpferischen Einwirkung, gerät sie in Schwierigkeiten, Zweifel, Widersprüche, welche am Ende aus der Theologie nur eine Menge abstrakter Formeln und Einteilungen machen und sie dem vollen praktischen Leben entziehen. Aus ihnen rettet schließlich kein anderer Ausweg, wie der volle Verzicht auf all diese wesenlosen Schatten. Zwischen Gott und dem Nichts vermittelt nur die göttliche Nact und Güte; zwischen der Thatsächlichkeit Gottes und dem wahrhaft frei geschöpflichen Wirken vermittelt nur das Geschenk der Liebe, der heilige Geist. Und daß nichts Anderes da vermittelt, das zeigt der Tod Jesu; und deshalb ist Jesus unser sichtbarer Mittler.

Zu diesen wesenlosen Schatten, welche vermitteln sollen und doch nur versunkern, gehört auch die „vermittelnde“ Annahme, die menschliche Natur sei erst in sich selber erhöht worden, damit sie überhaupt fähig werde, Gott wie Er ist zu schauen. Wir haben bereits im zwölften Kapitel darauf hin-

gewiesen, wie Thomas keine sogenannte „Übernatur“ kennt, sondern nur „Übernatürliches“; nicht eine Erhebung des Menschen, als ob seine Substanz erhoben worden wäre, sondern weil seiner Natur Mittel, nämlich Vermögen und Eigenschaften gegeben worden sind, um das „natürliche“ Verlangen der Vernunft, kraft dessen sie den letzten Grund zu schauen begehrt, kraft der Gnade zu erfüllen. Nicht auf einer Übernatur baut sich die Gnade auf, nicht auf einer bloßen Annahme der Vernunft; sondern die Natur, wie sie Gott gebildet, mit ihrer Vernunft, mit ihrem von allen beschränkten Gütern losgelösten freien Willen, wird durch die Gnade mit dem Dreieinigen verbunden und vermittelt der menschlichen Natur dann die ganze sichtbare Natur.

Also ist die Gnade ein natürliches Geschenk Gottes? Die menschliche Natur verlangt sie, um ihrem Zwecke nachzustreben? Muß Gott sie geben als Urheber der Natur; weil Er doch nicht die Natur lassen kann, ohne ihr die Mittel zu verleihen zur Erreichung ihres natürlichen Zweckes?! Weit entfernt!

Wie wenig doch der Mensch sich damit befreunden kann, daß er aus dem Nichts ist und daß er sein Nichts immerdar mit sich herumträgt! Gerade die menschliche Natur ist es — und das geben alle zu — unter allen sichtbaren Kreaturen, die von sich aus, von ihrer Natur aus auf keinen einzelnen bestimmten Zweck hin gerichtet ist. Gerade „sie schaut nach oben und nach unten, nach rechts und links; und siehe da: Nirgendß findet sie Hilfe“. Nirgendß begegnet ihr ein einzelnes Wesen, in deren Besitz sie notwendig ihre endliche „Vollendung“ fände. Sie kann ja ihre Vollendung nur erhalten gemäß der Vernunft. Diese Vernunft aber ist wesentlich Forschen nach dem Grunde. Vom Einzelnen, vom Wirklichen nun als solchen, was allein vollenden kann, kennt sie keinen Grund. Nur soweit das Allgemeine, Indifferentere reicht, ergreift die Vernunft Gründe.

Die menschliche Natur besagt es eben ihrem Wesen nach; daß sie von sich aus ihre endliche Vollendung gar nicht fordern kann. Sie hat kraft ihrer Vernunft das natürliche Verlangen, den Grund von allem zu erkennen und ist erst dann ruhig, wenn der ausreichende Grund von etwas ihr klar ist. Gerade aber darauf, vom Einzelnen als Einzelnen, also vom schließlich Maßgebenden, den ausreichenden Grund zu wissen, hat sie als geschöpfliche, hat sie der Natur nach keinen Anspruch. Sie hat also auf ihre schließliche Ruhe und Seligkeit eben kraft ihrer Natur gar keinen Anspruch. So hoch die menschliche Natur steigen mag, immer behält sie auf diesem Pilgerwege die Fähigkeit zu fallen. Und sie fällt thatsächlich mit Notwendigkeit von ihrer Vollendung ab, wenn der „Herr nicht mit seiner Hand sie stützt“; sowie jedes Sein ohne den Beistand Gottes zum Nichts fällt.

Hat deshalb der Mensch nach seiner Natur keinen Endzweck? Gewiß hat er einen und zwar hat er gerade kraft seiner Natur, die zu keinem beschränkten einzelnen Gute im Bereiche der Natur in notwendiger Beziehung steht, aus sich heraus einen über alle Natur erhabenen. Und da als über alle Natur erhabenen nur der Dreieinige dasteht, so ist notwendig mit der menschlichen Natur der Dreieinige als einzig möglicher Zweck gegeben.

Aber ebenso notwendig besagt die menschliche Natur, daß sie weder diesen ihren Zweck aus sich heraus erkennen noch ihn wollen kann. Sie kann ihn nicht erkennen; denn dieser Zweck ist die einzelne Wirklichkeit dem Wesen nach, d. h. die einzelne Wirklichkeit, die in sich allein ihren Grund, ihr Princip hat. Die natürliche Vernunft aber weiß es von sich ab,

vom Einzelnen als Einzelnem den Grund zu erkennen. Sie erkennt das Einzelne nur kraft der Sinne, also insoweit als etwas Grundloses; und deshalb erkennt sie es vernünftigerweise nur, insoweit das Einzelne im allgemeinen Wesen seinen Grund hat, d. h. sein kann und nicht sein kann; nicht aber insoweit es einen Grund hat, insofern es so ist, daß es zugleich nicht sein kann. Der natürliche Wille weist es ebenso von sich ab, den Endzweck der menschlichen Natur von sich aus zu wollen. Denn er kann nur bestimmt wollen, je nachdem die Vernunft erkennt; er kann nur wollen so, daß er zugleich auch nicht oder Anderes wollen kann.

Ist mit der Thatsache, daß Gott eine Natur geschaffen, die nur Er als Dreieiniger schließlich beglücken kann, nun auch für den Dreieinigen die Verpflichtung gegeben, die menschliche Natur mit ihrem Zwecke zu verbinden? Dem widersteht die menschliche Natur selber. Dadurch daß sie mit Notwendigkeit in keinem beschränkten, in keinem natürlichen Gute ihren vollbefriedigenden Abschluß findet, trägt sie wohl in sich die Möglichkeit, in nichts Geschöpflichem zu ruhen, somit über sich selber erhoben zu werden. Aber sie hat nichts Positives in sich, um diese Möglichkeit von sich aus nach dem Dreieinigen hin zu richten; und somit von sich her diese Erhebung über sich selber hinaus zu veranlassen. Gott bleibt vollständig frei der menschlichen Natur gegenüber; und zwar eben liegt dies in der menschlichen Natur.

Gerade daß in die menschliche Natur ein gewisses Etwas (was dies ist, können auch die Freunde der so verstandenen „Übernatur“ nicht bestimmen) gelegt worden sein soll, wonach sie über sich selbst als Natur eine Erhebung zum übernatürlichen Zwecke hin trüge, wonach sie also zuerst als Natur gegründet und dann zur „Übernatur“ erhoben wäre; — gerade dies steht der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen schroff gegenüber. Denn dieses Etwas muß doch eben ein Positives sein; sonst diene es zu nichts. Dann aber liegt es positiv in jedem Menschen, daß er zum letzten Zwecke hinbezogen ist; und es geschieht ihm unrecht, wenn dafür nicht die nötigen Mittel gegeben werden; gerade so wie dem Steine an sich unrecht geschieht, wenn er nach oben geworfen wird. Ein Zwang wäre es für die menschliche Natur, insofern der in sie selber niedergelegten Erhebung, wenn ihr die Gnade nicht gegeben würde; denn sie neigt dann aus sich heraus, abgesehen im einzelnen Menschen vom Willen Gottes, ohne weiteres positiv zum übernatürlichen Zwecke.

Es kann doch die so gewollte Erhebung nicht in die Absicht Gottes allein gelegt werden, daß Er zuerst die Natur gewollt hätte und darauf die Erhebung derselben zur Übernatur. Dies würde nichts Anderes bedeuten, wie eine Zusammensetzung und Veränderlichkeit in Gott, während doch, wenn auch in seinen Werken Veränderung ist, in Ihm stets der eine, reine, thatsächliche Ratschluß besteht.

Daß aber auch thatsächlich mit dieser „Übernatur“ ein solcher positiver Anspruch auf den letzten Zweck, den Besitz des Dreieinigen, ausgesprochen werden soll; daß also damit die volle souveräne Freiheit Gottes in Sich selber gestört wird; geben auch die Freunde derselben, freilich nicht mit ausdrücklichen Worten, zu. Denn wozu bedürfen sie der Annahme einer solchen in die Menschennatur gelegten „Erhebung“? Gott soll vermittelt der „Mittel-Wissenschaft“ in den menschlichen Vermögen sehen, wozu diese sich von sich aus mit Rücksicht auf den Endzweck positiv in einzelnen Fällen bestimmen werden und danach seine Entschliessungen einrichten!

Wir verwerfen alle diese Vermittlungen zwischen Gott und seinem

Geschöpfe als der Ehre und der Güte Gottes zuwider und dem Besten, der Freiheit des Geschöpfes entgegen. Wir erkennen nur eine Vermittlung an zwischen Gott und dem Geschöpfe: Das Einwirken Gottes, durch welches das Geschöpf, je wie es beschaffen sein soll, Wesen, Sein, Thätigkeit, Freiheit, Selbstständigkeit eben deshalb zu eigen bekommt, weil es von sich aus durchaus nichts ist und nichts bleibt. Wir sagen mit dem Engel der Schule ganz formell: „Denn obgleich der Mensch kraft seiner Natur zum letzten Endzwecke Beziehung hat (naturaliter inolinetur ad finem ultimum); so kann er diesen Endzweck nicht erreichen kraft der Natur, sondern allein durch die Gnade (non tamen potest consequi illum naturaliter, sed solum per gratiam); und zwar auf Grund der über alles hervorragenden Erhabenheit dieses Endzweckes“ (et hoc est propter eminentiam illius finis. In lib. Boëtii de Trinitate; qu. 6, art. 4, ad 5.). Man soll nur mit Thomas das wahrhafte Nichts der Kreatur anerkennen; und man wird nicht notwendig haben, auf Grund unhaltbarer Annahmen denselben „weiterzuführen“, d. h. zu verwerfen.

Ist damit, daß die Natur des Menschen selber in der angegebenen Weise zum Zwecke hinneigt, insofern sie nämlich in nichts Beschränktem ihre Vollendung finden kann, eine Notwendigkeit für Gott gegeben, ihr sowie Er sie gemacht, nun auch in jedem Falle die Vollendung zu verleihen, respektive die Mittel dazu? Es ist bereits gesagt worden, die Natur des Menschen selber und in ihr alle Natur schließt dies aus. In keinem einzelnen Menschen ist etwas, was den Allmächtigen bestimmen könnte, ihm die Gnade, die Seligkeit zu geben; eben daß ein solches Moment in keinem Menschen liegt, das sagt die Natur. Nur jene Notwendigkeit besteht in Gott, vermittelst deren Er, vorausgesetzt daß Er einmal eine Pflanze will, ihr auch eine Wurzel, Fortpflanzungskraft, Leben geben muß; denn Er kann nicht eine Pflanze wollen und ihr die Natur der Pflanze verweigern. Nur also vorausgesetzt, daß Gott einen einzelnen Menschen ewig selig machen will; muß Er ihm die Gnade als Mittel dazu geben. Für keinen Menschen aber hat Gott notwendig zu wollen, daß er seine Herrlichkeit schaue.

Ist damit der Mensch schlimmer gestellt, als die anderen Geschöpfe, die da, sich selbst überlassen, ihre Zweckrichtung mit Notwendigkeit verfolgen? Wie soll dies der Fall sein, wenn die Liebe selber sich mit dem Menschen beschäftigt? Kommt nicht alles Wohl und alles Sein von der göttlichen Liebe? Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch seiner Natur nach von den anderen Geschöpfen, daß er offen bleibt für die Hand des Schöpfers, für die Hand dessen, der ihm bereits seine Natur und sein Sein gegeben. Wie soll ihm aus dieser reichen Hand etwas Anderes zulommen als Wohl, als Gut, als Herrlichkeit. Seine Natur dankt er bereits der göttlichen Liebe, jene Natur, die ihn erhebt über alles Sichtbare und ihn zum Könige der Schöpfung macht; — wie wird diese Natur nicht erst thätig sein, wenn ihr Meister selber sie erfüllt!

Gott ist überall der Schöpfer. Er ist überall der Meister. Er ist von jeder Kreatur der Endzweck und die Vollendung. Aber während die übrigen Kreaturen in der stofflichen Welt sich in der Weise gegenseitig vollenden, daß kraft der Allmacht die eine in der anderen ihren Zweck und ihren bethätigenden Grund findet, will die menschliche Natur aus reiner, überreicher Liebe Er, unser Gott, selber unmittelbar von ihrem eigenen Innern aus leiten und beseligend. Oder ist jenes Kunstwerk schlimmer daran, welches seiner ganzen Anlage nach von keinem Gehilfen, sondern nur vom Meister selbst vollendet werden

kann; welches so für seine Vollendung auf die Liebe des Meisters allein zu seinem Werke angewiesen ist? Wird es aus äußeren Gründen auf dem Wege zur Vollendung liegen gelassen; dann ist es allerdings häßlicher, wie die minderwertigen, welche der Gehilfe vollenden konnte. Aber an dieser Vernachlässigung wird niemals der Künstler schuld haben, der sein Werk liebt wie kein anderer.

Der Mensch soll nur nicht auf sich selber hören, nicht sich selber in erster Stelle leiten wollen. Er soll auf Christum sehen, der, „was Er gehört hatte, lehrte“ und „was Ihm der Vater aufgetragen, immer that“. Der Mensch soll für alles Einzelne, was geschieht und was ihm selber begegnet, in Gott allein den ausreichenden Grund sehen. Er soll seine Thätigkeit nur nach Gottes Gebot einrichten und erst auf Grund von Gottes Gebot nach anderen Ursachen forschen und sich richten; — und seine Natur wird sich in Gott, durch Gott, zu Gott hin vollenden.

Der Vater sendet den heiligen Geist in das Herz; daß es nun kraft desselben Christum liebe und Ihm diene. Der heilige Geist führt das Herz nach dem ewigen Worte; — und der Vater selber wohnt dann im Herzen. Was heißt denn „Senden“ anderes, als das Vermögen der menschlichen Natur erhöhen? Was heißt es anderes, daß der „Geist“ gesandt wird, als daß nun das Vermögen des Menschen fähig gemacht wird, aus „Liebe“ allein, aus Liebe Gottes allein zu wirken? Was heißt es anderes, das Wort senden, als daß die Vernunft durch die Liebe von ihrem Innern aus erleuchtet werde, um im Lichte des Glaubens allein zu wandeln und nicht mehr im Lichte der Natur; um unter der alleinigen Leitung des „Wortes“ zu erkennen und demgemäß zu leiten? Nicht die heiligen Personen verlassen ihren Platz in der Dreieinigkeit, um in der Kreatur zu wohnen. Sie erheben vielmehr zu Sich selber die Vermögen der Natur, daß diese nun unmittelbar von ihnen in ihrer Thätigkeit geleitet werden. Der Vater wird nicht gesandt; weil eben alle Erhebung der natürlichen Vermögen dazu dient, zu Ihm und in Ihm zum Urprincip alles Seins zu gelangen; zu schauen, wie in diesem Urprincip, dem göttlichen Wesen, die drei Personen in gegenseitiger Beziehung stehen und wie von selbem nach außen die Kreaturen gewirkt werden; — weil die Natur selber als Urprincip im Menschen und im Engel nicht erhoben wird, sondern als einmal gelegte feste Grundlage bleibt.

Welch' wunderbarer Abschluß nun in der menschlichen Natur! Aus dem Nichts ist sie geworden, um etwas zu sein. Soweit sie ist, soweit sie Vermögen hat, soweit alle Kreaturen es verneinen, ihr Endzweck zu sein; — ist sie dem Wesen Gottes ähnlich und gelangt zur Kenntnis des Wesens Gottes als des wirkenden Principis der Kreaturen. Soll sie thätig sein gemäß ihrem letzten Endzwecke, soll sie ihren Endzweck erreichen; dann werden ihre Vermögen, es wird ihre Kraft erhoben über alle Kreatur, daß alle Kreaturen auch thatsächlich ein Nichts für sie werden und daß sie es in ihr selbst verneinen, sie endgültig bestimmen und bethätigen zu können. Der heilige Geist wird dann in ihr unmittelbar das bewegende anstoßgebende Princip für die verdienstvolle Thätigkeit; Er erhebt ihren Willen. Das Wort leuchtet im Glauben in ihr; es erhebt ihre Vernunft. Vom Vater strömt die Offenbarung seiner Liebe und verbindet die innerste Natur selber mit dem Endzwecke. Das Nichts der Kreatur in der verdienstvollen Thätigkeit des Menschen führt zu den drei Personen als dem unmittelbar allbestimmenden Grunde des Wirkens in der Seele. Und wozu dient dieses Innewohnen der drei Personen? Dazu daß die Seele einmal künftig schaue den Grund alles Seins,

der dem Wesen nach alles aus dem Nichts gezogen, für alles im Einzelnen maßgebend ist, allein der Grund wahrer Thätigkeit und wahren Seins sein kann: — daß sie schaue, mit ähnlicher Sicherheit, ähnlich wie sie jetzt mit den Sinnen schaut, daß in der göttlichen inneren Thätigkeit, gemäß der die drei Personen zu einander in Beziehung stehen respektive hervorgehen, der unmittelbare Grund ist für alle frei vernünftige Thätigkeit und vermittelt deren der Grund für alles geschöpfliche Sein und Wirken.

Das ist die Ehre, von der Christus spricht: „Wer mir dient, den wird mein Vater ehren, der im Himmel ist.“ „Durch die sichtbare Sendung Christi in diese Welt,“ sagt Augustin (4. de Trin. 20.), „sind wir befähigt worden, der unsichtbaren Sendung des heiligen Geistes und des Wortes teilhaftig zu werden und so in der Welt zu sein und doch nicht aus der Welt.“ Der Tod des menschengewordenen Eingeborenen ist das sichtbare Nichts der geschöpflichen Wirklichkeit geworden, die so gern sein will, was sie nicht ist; die so gern den vernünftigen Willen von sich allein aus bestimmen will, trotzdem sie gar keinen Grund dafür, daß sie einzelne Wirklichkeit ist, in sich besitzt. Aus dem Tode Christi, der nicht nur das Nichts der geschöpflichen Wirklichkeit zeigt, sondern die Kraft in sich schließt, uns über alle sichtbare und unsichtbare Natur zu erheben, fließt jene Liebe, von welcher der Heiland spricht: „Wenn jemand mich liebt und meine Worte hält, den wird der Vater lieben und wir werden kommen und in Ihm Wohnung nehmen.“ Die vernünftige Natur führt zuvörderst zum Nichts; und deshalb kann, erst wenn das Nichts der Kreatur die Seele füllt, der lebenspendende Geist sie zur Lebensfülle hin bewegen.

Nun ist das Thor weit geöffnet für den Ausgang alles kreatürlichen Seins und Wirkens aus der Dreieinigkeit bis zum letzten Zwecke hin. Nachdem Thomas noch die Sendung der hochheiligen Personen behandelt haben wird, wird er hinabsteigen und die Früchte ernten seiner näheren Darlegung dessen, was Gott angeht.

Erster Artikel.

Dem Charakter einer göttlichen Person widerstrebt es nicht, daß sie gesandt werde.

a) Dagegen spricht:

I. Der Gesandete ist geringer als derjenige, welcher sendet. Die göttlichen Personen aber sind alle einander gleich.

II. Hieronymus sagt (in Ezech. lib. 5. ut portes): „Was verbunden ist und zu einem Körper vereint, kann nicht gesandt werden.“ Die göttlichen Personen aber sind im höchsten Grade eins im einen Wesen.

III. Was gesendet wird, geht von einem Orte hinweg und kommt zu einem anderen. Die göttlichen Personen aber sind überall. Also kommt es ihnen nicht zu, gesendet zu werden.

Auf der anderen Seite heißt es bei Joh. 8, 16.: „Ich bin nicht allein, sondern ich, und der mich gesandt hat, der Vater.“

b) Ich antworte, zum Charakter einer Sendung gehören zwei Dinge:

1. Die Beziehung dessen, der sendet, zu dem, der gesandt wird; 2. die Beziehung des Gesandeten zu dem, wohin und wozu er gesendet wird. Dadurch nun, daß jemand gesendet wird, offenbart sich ein „Ausgehen“ des Wesen-

beten vom Sendenden; entweder gemäß einem Befehle, wie der Herr den Knecht sendet; oder gemäß einem Räte, wie vom Ratgeber gesagt wird, er schicke den König in den Krieg; oder gemäß dem Ursprunge, wie von der Blüte gesagt wird, der Baum entsende sie. Die Beziehung des Gesendeten aber zum Abschlusse seiner Sendung offenbart sich dadurch, daß etwas da, am Endpunkte seiner Sendung, in irgend einer Weise zu sein beginnt; sei es daß es vorher in keiner Weise da war, wohin es gesendet wird, sei es daß es in einer Art und Weise da ist, in der es früher da nicht war.

Demnach kann nun einer göttlichen Person es zukommen, gesendet zu werden, insofern in der Sendung ein „Ausgehen“ vom Sendenden eingeschlossen wird dem Ursprunge nach; und insofern die göttliche Person auf eine neue Art im anderen existiert, wie sie vorher da nicht existiert hat. So z. B. ist der Sohn in die Welt gesendet worden, insofern Er anfing, in der Welt zu sein gemäß dem angenommenen Fleische; während Er doch früher auch schon in der Welt war.

e) I. „Gesendet werden“ schließt mit Rücksicht auf den Sendenden ein Mindersein ein, insofern der Gesendete vom Sendenden ausgeht, sei es gemäß dem Befehle oder gemäß dem Räte; denn der Befehlende ist mächtiger und der Ratende weiser. In Gott aber wird darunter nur das „Ausgehen“ dem Ursprunge nach verstanden; und dieses „Ausgehen“ geschieht gemäß vollkommener Gleichheit.

II. Was so gesendet wird, daß es früher da in keiner Weise war, wohin es gesendet wird, das bewegt sich kraft seiner Sendung dem Orte nach; — und somit trennt es sich vom Sendenden. So verhält es sich aber mit der Sendung in Gott nicht. Die göttliche Person fängt nicht an, da zu sein, wo sie früher nicht war; noch hört sie auf, da zu sein, wo sie früher war. Es besteht da nur gemäß dem Ursprunge, dem „Ausgehen“ ein Unterschied.

III. Damit ist zugleich auf den dritten Einwurf geantwortet.

Zweiter Artikel.

Die Sendung im Verhältnisse zu Zeit und Ewigkeit.

a) Es scheint, daß die Sendung von Ewigkeit sein könnte. Denn:

I. Gregor der Große sagt, „daß der Sohn eben dadurch gesandt wird, daß Er gezeugt ist.“ Die Zeugung aber ist eine ewige.

II. Wem es zukommt, der Zeit nach gesandt zu werden, der unterliegt einer Änderung; was von einer göttlichen Person nicht gelten kann.

III. Das „Gesendetsein“ schließt ein „Ausgehen“ dem Ursprunge nach ein. Letzteres aber ist bei den göttlichen Personen von Ewigkeit.

Auf der anderen Seite sagt Paulus Gal. 4, 4.: „Da die Fülle der Zeit kam, sendete Gott seinen Sohn.“

b) Ich antworte, daß in dem, was mit Rücksicht auf das „Ausgehen“ der göttlichen Personen gesagt wird, ein Unterschied sich geltend macht. Denn manche Prädikate schließen nur die Beziehung zum Princip ein: wie „Ausgehen“, „Hervorgehen“. Andere Prädikate bezeichnen zugleich mit der Beziehung zum Princip den Abschluß des „Ausgehens“ mit. Und unter diesen drücken die einen den Abschluß in und gemäß der Ewigkeit aus; wie „Zeugen“ und „Hauken“; — die anderen aber richten sich zugleich

mit der Beziehung zum Princip auf einen zeitlichen Abschluß wie „Senden“, „Schenken“. Denn es wird etwas entsendet, damit es in irgend etwas sei; und es wird geschenkt, damit es vom anderen besessen werde. Daß aber eine göttliche Person in einer Kreatur auf eine neue Art und Weise sei und daß sie von dieser besessen oder gehabt werde; das ist etwas Zeitliches.

Somach wird „Senden“ und „Schenken“ von Gott nur der Zeit nach ausgesagt; — „Zeugen“ und „Hauchen“ nur von Ewigkeit her; — „Ausgehen“ aber und „Hervorgehen“ der Ewigkeit und der Zeit nach. Denn der Sohn ist von Ewigkeit ausgegangen, daß Er Gott sei; und Er ist in der Zeit ausgegangen, daß Er Mensch sei gemäß der zeitlichen Sendung oder auch, daß Er im Menschen sei gemäß der unsichtbaren Sendung.

e) I. Gregor spricht von der zeitlichen Zeugung Christi seitens der Mutter; aber weil der Sohn daraus selber es hat, daß Er gesendet werden kann, weil Er in Ewigkeit gezeugt ist.

II. Daß eine göttliche Person nach einer neuen Art und Weise in einer Kreatur ist; dies kommt nicht von einer Änderung in der göttlichen Person, sondern von der Änderung in der Kreatur; wie Gott der Zeit nach Herr genannt wird insofer die Änderung in der Kreatur.

III. „Sendung“ schließt nicht nur ein das Ausgehen von einem Princip, sondern drückt zugleich den Abschluß des Ausgehens ein. Deshalb ist das „Gesendetsein“ entweder nur der Zeit nach ausgesagt; — oder es schließt wohl das „Ausgehen“ in der Ewigkeit ein, aber fügt etwas hinzu, nämlich die Wirkung in der Zeit. Denn die Beziehung der göttlichen Person zu ihrem Princip ist nur ewig. Deshalb wird von einem doppelten „Ausgehen“ in Gott gesprochen, von einem ewigen und einem zeitlichen; nicht etwa als ob die Beziehung zum Princip verdoppelt würde, sondern dieses Zweifache rührt von seiten des Abschlusses her; da das eine „Ausgehen“ in die Ewigkeit hineinmündet, das andere in die Zeit.

Dritter Artikel.

Die unsichtbare Sendung göttlicher Personen vollzieht sich nur gemäß der heiligmachenden Gnade.

a) Dagegen spricht:

I. Daß die göttliche Person gesendet wird, ist ganz das gleiche wie daß sie geschenkt wird. Wenn also die göttliche Person gesendet wird nur gemäß der heiligmachenden Gnade; so wird nicht die Person selber geschenkt, sondern vielmehr ihre Gaben. Und dies ist der Irrtum jener, die da sagen, nicht der heilige Geist werde geschenkt, sondern seine Gaben.

II. Dieses „gemäß“ bedeutet die Beziehung der Ursächlichkeit. Nun ist aber die göttliche Person die Ursache davon, daß die heiligmachende Gnade besessen wird und nicht umgekehrt; wie Paulus sagt (Röm. 8.): „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden.“ Also darf nicht gesagt werden, daß eine göttliche Person gesendet werde gemäß der heiligmachenden Gnade.

III. Augustin sagt (4. de Trin. 20.): „Wenn der Sohn Gottes der Zeit nach durch die Vernunft wahrgenommen wird; dann wird gesagt, Er werde gesendet.“ Der Sohn Gottes wird aber nicht allein vermittelt der heiligmachenden Gnade erkannt, sondern auch durch den Glauben und die

Wissenschaft, im allgemeinen durch die Gnade, welche nicht immer den Einzelnen heiligt, sondern oft zum Besten des Ganzen gegeben wird.

IV. Rabanus Maurus sagt, der heilige Geist sei den Aposteln gegeben worden zur Wirkung von Wundern. Das ist aber keine heiligmachende, sondern eine zum Besten der anderen verliehene Gnade (*gratis data*).

Auf der anderen Seite sagt Augustin (S. de Trin. 4.): „Der heilige Geist geht der Zeit nach aus, um die Kreatur zu heiligen.“ Senden aber deutet auf ein Ausgehen der Zeit nach hin. Da nun also eine Heiligung der Kreaturen nicht stattfindet außer durch die heiligmachende Gnade; so folgt, daß die unsichtbare Sendung einer göttlichen Person sich nicht vollzieht außer durch die heiligmachende Gnade.

b) Ich antworte, es komme den göttlichen Personen zu, gesendet zu werden gemäß dem, daß eine von selbst auf eine neue Art und Weise existiert in einer Kreatur; es komme sodann ihnen zu, geschenkt zu werden, insofern sie von einer Kreatur besessen wird. Beides aber vollzieht sich nur gemäß der heiligmachenden Gnade. Denn es besteht eine gemeinsame Art und Weise, gemäß welcher Gott in allen Kreaturen ist; durch sein Wesen nämlich, seine Macht und seine Gegenwart. Dies ist die Art und Weise, wie Er als Ursache in den Wirkungen sich findet, die an seiner Güte teilnehmen. Erhaben über diese Art und Weise aber besteht eine besondere, wonach Gott in der vernünftigen Kreatur ist, wie der Erkenntnisgegenstand im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden. Und weil die vernünftige Kreatur durch Erkennen und Lieben kraft ihrer Thätigkeit zu Gott gelangt, so wird von Gott gesagt, daß er nach dieser besonderen Weise nicht nur in der vernünftigen Kreatur ist, sondern daß Er da auch wohnt wie in seinem Tempel. Somit kann keine andere Wirkung der maßgebende Grund sein, daß die göttliche Person auf eine neue Weise in der vernünftigen Kreatur sei als die heiligmachende Gnade. Also nur gemäß der heiligmachenden Gnade wird eine göttliche Person gesendet und geht aus der Zeit nach.

Zudem wird von uns nur dann gesagt, wir hätten etwas, wann wir dessen frei genießen und es frei gebrauchen können. Die freie Gewalt aber, der göttlichen Person zu genießen, beruht nur auf der heiligmachenden Gnade.

Jedoch wird im Geschenke der Gnade selbst der heilige Geist erhalten und besessen; und Er wohnt im Menschen. Also wird der heilige Geist selber geschenkt und gesendet.

c) I. Durch das Geschenk der heiligmachenden Gnade wird die vernünftige Kreatur in der Weise vollendet, daß sie nicht nur frei das geschaffene Geschenk gebraucht; sondern auch der Gegenwart der göttlichen Person selber genießt. Und deshalb vollzieht sich die unsichtbare Sendung gemäß dem Geschenke der heiligmachenden Gnade; und doch wird die göttliche Person selber gegeben.

II. Die heiligmachende Gnade bereitet die Seele vor, daß sie die göttliche Person besitze; und dies wird durch die Worte besagt, der heilige Geist werde gegeben gemäß der heiligmachenden Gnade. Jedoch ist das Geschenk der Gnade selber vom heiligen Geiste als Wirkung; und dies wird in jener Stelle ausgedrückt.

III. Der Sohn kann wohl durch andere Wirkungen erkannt werden von uns; aber keine andere Wirkung macht, daß Er in uns wohne und von uns besessen werde.

IV. Das Wunderwirken ist ein Offenbarwerden der heiligmachenden Gnade; und ebenso die Gabe der Prophezeiung und jede andere zum Besten aller verliehene Gabe. Danach werden diese letzteren Gnaden „ein Offenbarwerden des heiligen Geistes“ genannt. (1. Kor. 42.) So also ist die Gabe, Wunder zu wirken, den Aposteln verliehen worden; denn es ward ihnen gegeben: nicht nur die heiligmachende Gnade, sondern auch das diese offenbarmachende Zeichen. Wird letzteres, das Zeichen also, allein zum Besten anderer einem gegeben ohne die heiligmachende Gnade, so heißt das nicht ohne weiteres ebensoviel, als daß der heilige Geist gegeben worden wäre; außer mit einem bedingenden und beschränkenden Zufaze, wie z. B. der „prophetische Geist“; der „Geist des Wunderwirkens“; insofern der Betreffende nur die Gabe der Prophetie, des Wunderwirkens vom heiligen Geiste hat.

Vierter Artikel.

Dem Vater kommt es nicht zu, gesendet zu werden.

a) Das Gegenteil scheint wahr zu sein. Denn:

I. „Gesendet werden“ nämlich heißt für eine göttliche Person ebensoviel wie „geschenkt werden“. Der Vater aber schenkt Sich selbst, da Er nicht bebesen werden kann außer wenn Er Sich selbst giebt. Also kann gesagt werden, Er werde gesendet.

II. Eine göttliche Person wird gesendet gemäß der Inwohnung der Gnade. Durch die Gnade aber wohnt die ganze Dreieinigkeit in uns nach Joh. 14: „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ Also jede Person in Gott wird gesendet.

III. Was einer Person zukommt, das kommt allen Dreien zu; ausgenommen die Personen und die Notionen des Zeugens, Hauchens u. „Gesendet werden“ aber bezeichnet keine Person und auch keine Notion, da deren nur fünf sind.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (2. de Trin. 5.): „Nur vom Vater allein wird niemals gelesen, daß Er gesendet worden sei.“

b) Ich antworte; „gesendet werden“ schließt seiner Natur nach das „Ausgehen“ vom anderen ein; und es wird in Gott einzig und allein ausgesagt mit Rücksicht auf den Ursprung. Da nun also der Vater von keinem ist, so kommt es Ihm auch nicht zu, gesendet zu werden.

c) I. Soll das „Geben“ oder „Schenken“ nur die freigebige Mitteilung bedeuten, so giebt der Vater Sich selbst, insoweit Er Sich freigebig der Creatur mitteilt, damit sie Ihn genieße. Soll aber die Autorität des Gebenden ausgedrückt werden mit Rücksicht auf das, was gegeben wird, so kann das „Geschenktwerden“ nur ausgesagt werden von einer Person, die vom anderen ist.

II. Die Wirkungen der Gnade sind auch vom Vater, der durch die Gnade innewohnt, wie der Sohn und der heilige Geist; weil der Vater jedoch nicht von einem anderen ist, wird nicht gesagt, Er werde gesendet. Und darauf weist Augustin mit den Worten hin (4. de Trin. 20.): „Wenn der Vater in der Zeit von jemandem genannt wird, so wird Er doch nicht als gesendet bezeichnet: denn Er hat keinen, von dem Er ist oder ausgeht.“

III. Da „Gesendetwerden“ in sich einschließt das Ausgehen vom

Sendenden, so ist damit auch die entsprechende Notion bezeichnet; freilich nicht mit einem besonderen Worte, sondern im allgemeinen, insoweit das Sein vom anderen gemeinsam ist den beiden Notionen.

Fünfter Artikel.

Dem Sohne kommt es zu, unsichtbarerweise gesendet zu werden.

a) Dagegen spricht:

I. Das „Gesendet werden“ einer göttlichen Person unsichtbarerweise vollzieht sich gemäß den Geschenken der Gnade. Alle Geschenke der Gnade aber sind dem heiligen Geiste zugehörig; wie Paulus (I. Kor. 12.) schreibt: „Alles wirkt ein und derselbe Geist.“ Also wird unsichtbarerweise keine andere Person gesendet als der heilige Geist.

II. Die Sendung einer göttlichen Person geschieht gemäß der heiligmachenden Gnade. Die Gnadengeschenke aber, welche zur Vollendung der Vernunft gehören, sind keine Geschenke der heiligmachenden Gnade; da sie ohne Liebe besessen werden können, wie der Apostel (I. Kor. 13.) schreibt: „Wenn ich alle Prophetie hätte und alle Geheimnisse könnte und alle Wissenschaft; und wenn ich allseitigen Glauben besäße, so daß ich Berge versetzen könnte; hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Da nun der Sohn „ausgeht“ nach Weise des vernünftigen Wortes, so scheint es Ihm nicht zuzukommen, daß Er unsichtbarerweise gesendet wird.

III. Die Sendung einer göttlichen Person ist ein gewisses „Ausgehen“. Ein anderes ist aber das „Ausgehen“ des Sohnes, ein anderes das des heiligen Geistes. Also würde auch eine andere Sendung sein die des Sohnes und eine andere die des heiligen Geistes, wenn beide gesendet würden; — und somit würde eine von beiden überflüssig sein.

Auf der anderen Seite wird von der ewigen Weisheit gesagt (Sap. 9, 10.): „Sende sie von Deinen heiligen Himmelshöhen herab und vom Sitze Deiner Größe.“

b) Ich antworte, daß kraft der heiligmachenden Gnade die ganze Dreieinigkeit im vernünftigen Geiste wohnt; wie es bei Joh. 14. heißt: „Wir werden zu Ihm kommen und Wohnung bei Ihm nehmen.“ Gesendet werden zu jemandem durch die unsichtbare Gnade aber bedeutet für die göttliche Person eine neue Weise des Existierens in dieser Kreatur; und zugleich den Ursprung oder die Ableitung von einem anderen. Da es also dem Sohne und dem heiligen Geiste zukommt sowohl in der vernünftigen Seele zu wohnen durch die Gnade als auch von einem anderen zu sein, so kommt es beiden zu, unsichtbarerweise gesendet zu werden.

Dem Vater aber kommt es wohl zu, durch die Gnade in der Seele zu wohnen; nicht jedoch, von einem anderen zu sein. Also wird Er auch nicht gesendet.

c) I. Wohl alle Gnadengeschenke werden dem heiligen Geiste zugeschrieben, weil Er den Charakter des ersten Gesenktes hat, insoweit Er die Wurzel aller Gesenktes, die Liebe ist. Jedoch werden jene Gaben, welche zur Vernunft gehören gemäß ihren eigensten Charaktereigentümlichkeiten dem Sohne zugeeignet. Und gemäß dieser Gesenktes wird der Sohn gesendet. Deshalb sagt Augustin (4. de Trin. 20.): „Dann wird der Sohn unsicht-

barerweise gesendet, wenn Er von jemandem erkannt und wahrgenommen wird.“

II. Die Seele wird kraft der Gnade Gott gleichförmig. Dazu also, daß eine göttliche Person mittelst der Gnade zu Einem gesendet werde, muß dieser durch ein Gnadengeschenk jener göttlichen Person ähnlich gemacht werden. Und weil nun der heilige Geist die Liebe ist, so wird die Seele durch die Gabe der Liebe dem heiligen Geiste ähnlich. Also wird die Sendung des heiligen Geistes betrachtet nach dem Maßstabe der Liebe in der Seele. Der Sohn aber ist das Wort; und zwar nicht ein beliebiges Wort, sondern jenes Wort, von dem die Liebe ausgehauht wird; weshalb Augustin (9. de Trin. 10.) sagt: „Das Wort aber, welches wir euerem Verständnisse nahe zu bringen versuchen ist Erkenntnis mit Liebe.“ Nicht somit gemäß einer beliebigen Vervollkommnung der Vernunft wird der Sohn gesendet, sondern gemäß einer solchen, aus welcher die Liebe folgt. So sagt darum der Herr bei Joh. 6, 45.: „Jeder, welcher gehört hat vom Vater und gelernt hat, kommt zu mir.“ Und Ps. 38, 4.: „In meiner Betrachtung wird das Feuer erglühen.“ Es ist dies im eigentlichen Sinne die Erkenntnis, welche Weisheit genannt, gleichsam welche den Weg weist: „Die Weisheit der Lehre ist gemäß ihrem Namen.“ (Ekl. 6, 23.)

III. Da „Gesendetwerden“ den Ursprung der gesendeten Person einschließt und die Inwohnung durch die Gnade, so wird, wenn wir von der Sendung sprechen mit Rücksicht allein auf den Ursprung, die Sendung des Sohnes unterschieden von der des heiligen Geistes wie die Zeugung vom „Ausgehen“. Wenn wir aber von der Sendung sprechen mit Rücksicht auf die Wirkung der Gnade, so kommen beide Sendungen überein in der Wurzel der Gnade; — sie unterscheiden sich in den Wirkungen, welche die Gnade hervorbringt, je nach dem dies die Erleuchtung des Verstandes ist oder die Erwärmung des Herzens. Und sonach erhellt klar, wie die eine Sendung nicht sein kann ohne die andere; weil keine ist ohne die heiligmachende Gnade und keine Person ohne die andere.

Sechster Artikel.

Auf alle, welche der Gnade teilhaftig sind, erstreckt sich die unsichtbare Sendung.

a) Dagegen spricht:

I. Die Väter des Alten Testaments waren teilhaftig der Gnade. Aber zu ihnen gelangte keine unsichtbare Sendung; wie dies aus Joh. 7, 39 hervorgeht: „Noch nicht war der Geist gegeben; denn noch nicht war Jesus verherrlicht.“

II. Der Fortschritt in der Tugend vollzieht sich nur auf Grund der Gnade. Die unsichtbare Sendung aber scheint sich nicht nach dem Fortschritte in der Tugend zu richten, denn der letztere ist ein ununterbrochener; und so wäre also die Sendung eine ununterbrochene.

III. Christus und die Seligen haben in höchster Vollkommenheit die Gnade. Auf sie scheint sich aber die Sendung nicht zu erstrecken; denn jede Sendung richtet sich auf einen Punkt, der in etwa fern ist. Christus als Mensch aber sowohl wie auch die Seligen sind vollkommen vereint mit Gott und in keiner Weise Ihm fern.

IV. Die Sakramente im Neuen Bunde enthalten die Gnade. Zu ihnen hin aber vollzieht sich keine unsichtbare Sendung. Also letztere erstreckt sich nicht auf alles, was der Gnade teilhaftig ist.

Auf der anderen Seite steht, was Augustin (vgl. oben) sagt, die unsichtbare Sendung vollziehe sich wegen der Heiligung der Kreaturen. Jede Kreatur aber, die in der Gnade ist, wird geheiligt. Also auf alle derartige Kreaturen erstreckt sich die unsichtbare Sendung.

b) Ich antworte, das „Gesendetsein“ schließe in seiner Natur es ein, daß jener, welcher gesendet wird, da beginnt zu sein, wo er vorher nicht war; wie dies in den geschöpflichen Dingen zutrifft; — oder daß er in einer neuen Art und Weise da beginne zu sein, wo er vorher schon war; wie ein solches Gesendetsein den göttlichen Personen entspricht. Also muß in jenem, zu dem hin die Sendung sich vollzieht, ein zweifaches Moment in Betracht gezogen werden: Die Innemohnung der Gnade — und eine gewisse Erneuerung im Sein durch die Gnade. Auf alle also erstreckt sich die unsichtbare Sendung, in welchen dieses zweifache Moment gefunden wird.

c) I. Die unsichtbare Sendung ist den Vätern geworden. Deshalb sagt Augustin (4. de Trin. 20.): „Insofern der Sohn unsichtbarerweise gesendet wird, beginnt Er in den Menschen zu sein oder mit den Menschen.“ Dies aber ist vorher geschehen in den Vätern und Propheten. Was also gesagt wird: „Noch nicht war der heilige Geist gegeben;“ das ist von jenem Verleihen zu verstehen, welches zugleich mit dem äußeren Zeichen am Pfingsttage stattfand.

II. Wohl vollzieht sich die unsichtbare Sendung gemäß dem Fortschritte in der Tugend; weshalb Augustin (4. de Trin. 1. c.) sagt: „Dann wird der Sohn gesendet, wenn Er von Jemandem erkannt und wahrgenommen wird; insofern Er erkannt und wahrgenommen werden kann nach dem Verständnisse entweder dessen, der zu Gott hin fortschreitet oder dessen, der mit seiner Seele vollkommen mit Gott vereinigt ist.“ Jedoch wird nach jenem Fortschritte in der Tugend oder nach jener Vermehrung der Gnade in vorzüglicher Weise eine unsichtbare Sendung angenommen, wonach jemand fortschreitet zu einem neuen Akte oder zu einem neuen Zustande der Gnade; wie wenn jemand die Gabe der Prophetie oder der Wunder erhält oder wenn er aus Liebeseiifer sich dem Martyrium aussetzt oder ähnlich.

III. An die Seligen ist die unsichtbare Sendung geschehen im Beginne ihrer Seligkeit. Nachher aber vollzieht sich nach ihnen keine solche Sendung mehr auf Grund der Erhöhung in der Gnade; jedoch wohl mit Rücksicht auf einzelne Geheimnisse, die ihnen von neuem offenbart werden bis zum jüngsten Tage. Und diese Vermehrung geschieht gemäß der Ausdehnung der einmal bestehenden Gnade auf mehreres. An Christum aber geschah die unsichtbare Sendung im Beginne seiner Empfängnis; nicht aber nachher. Denn von diesem Beginne an war Er aller Weisheit und Gnade voll.

IV. Die Gnade ist in den Sakramenten des Neuen Bundes wie ein Werkzeug; gleichwie die Form des Kunstwerkes in den Werkzeugen ist, mit denen der Künstler arbeitet. Eine Sendung wird aber nur gemeint mit Rücksicht auf den Abschluß; nicht mit Rücksicht auf ein Werkzeug. Die unsichtbare Sendung also erstreckt sich nicht auf die Sakramente, sondern auf jene, welche durch die Sakramente Gnade empfangen.

Siebenter Artikel.

Dem heiligen Geiste kam es zu, sichtbarerweise gesendet zu werden.

a) Dagegen spricht:

I. Der Sohn, der sichtbar in die Welt gesandt worden, wird insoweit als geringer wie der Vater bezeichnet. Niemals aber wird dies vom heiligen Geiste gesagt. Also kommt es Ihm nicht zu, sichtbarerweise gesendet zu werden.

II. Sollte vom heiligen Geiste eine sichtbare Sendung gelten, so müßte Er eine sichtbare Kreatur angenommen haben wie der Sohn die Menschennatur. Das ist aber nicht geschehen. Er hat bloß durch einzelne sichtbare Kreaturen wie durch Zeichen Sich geoffenbart; wie dies noch geschieht in den Sakramenten und früher in den Figuren. Entweder also muß nach allem diesem eine sichtbare Sendung des heiligen Geistes angenommen werden oder gar keine.

III. Jede sichtbare Kreatur ist eine Wirkung der ganzen Dreieinigkeit. Also wird durch bestimmte sichtbare Kreaturen der heilige Geist nicht mehr gesendet, wie eine andere Person.

IV. Der Sohn ist sichtbar gesendet worden gemäß der würdigsten unter den sichtbaren Kreaturen. Also mußte auch der heilige Geist gemäß einer vernünftigen Kreatur sichtbar gesendet werden.

V. Was von Seiten Gottes in sichtbarer Weise geschieht, das vollzieht sich vermitteltst des Dienstes der Engel. (Augustin 3. de Trin. 4. 5. 9.) Erschienen also einzelne sichtbare Gestalten wie die Taube etc., so wurden diese durch die Engel hergestellt; und so wurden vielmehr die Engel gesendet wie der heilige Geist.

VI. Nur um die unsichtbare Sendung zu offenbaren, würde der heilige Geist in sichtbarer Weise gesendet worden sein; denn das Sichtbare dient der Offenbarung des Unsichtbaren. An jenen also, an den die unsichtbare Sendung nicht ergangen war, durfte auch nicht die sichtbare Sendung gerichtet werden; und an alle, an welche die unsichtbare Sendung, sei es im Alten sei es im Neuen Testamente, ergangen ist, muß auch die sichtbare Sendung sich richten; was offenbar nicht der Fall ist. Also wird der heilige Geist sichtbarerweise nicht gesendet.

Auf der anderen Seite heißt es bei Matth. 3., daß der heilige Geist herabstieg auf den Herrn unter der Gestalt einer Taube.

b) Ich antworte, daß Gott für alle sorgt und vorfiehet je nach der Seinsweise eines jeden. Nun entspricht es aber der natürlichen Seinsweise des Menschen, daß er durch Sichtbares zum Unsichtbaren hingeleitet wird. Und somit ziemte es sich, durch Sichtbares das Unsichtbare zu offenbaren. Somit also Gott Sich selbst und das verschiedenartige „Ausgehen“ der Personen durch einzelne sichtbare Kreaturen gemäß gewissen äußeren Zeichen den Menschen einigermaßen bargelegt hat; so war es zukömmlich, daß auch die unsichtbaren Sendungen der göttlichen Personen an einigen sichtbaren Kreaturen einigermaßen offenbar würden.

Anderß aber verhält sich da der Sohn und anders der heilige Geist. Denn dem heiligen Geiste, der als Liebe „ausgeht“, kommt es zu, das Geschenk der Heiligung zu sein. Dem Sohne aber, von dem der heilige

Geist ausgeht, kommt es zu, das Princip der Heiligung zu sein. Und deshalb ist der Sohn sichtbarerweise gesendet worden als der Urheber und das Princip der Heiligung; der heilige Geist aber als das Anzeichen der Heiligung.

c) I. Der Sohn hat die menschliche Natur zur Einheit der Person erhoben; so zwar daß, was von dieser erhobenen Kreatur ausgesagt wird, vom Sohne Gottes gilt. Und deshalb heißt es vom Sohne auf Grund der angenommenen Natur, Er sei geringer als der Vater. Der heilige Geist aber nahm nicht jene Kreatur, in welcher Er erschien, in die Einheit der Person auf, so daß, was von jener ausgesagt würde, auch von Ihm gelte. Also kann Er nicht wegen der sichtbaren Natur als geringer wie der Vater bezeichnet werden.

II. Die sichtbare Sendung des heiligen Geistes wird nicht erwogen gemäß solcher Gesichte, welche in der Einbildung ihren Sitz haben, also nicht gemäß prophetischen Gesichten und Figuren. Denn Augustin (2. de Trin. c. 6.) sagt: „Die prophetische Vision hat sich nicht den Augen des Leibes dargestellt vermittelt körperlicher Formen, sondern im Geiste durch geistige Bilder des Körperlichen. Jene Taube aber und jene Zungen sahen mit Augen alle, welche dabei zugegen waren. Und nicht wiederum verhielt sich so der heilige Geist zu solchen Bildern und Gestalten wie der Herr zum Felsen, weil gesagt wird: Der Felsen aber war Christus. (1. Kor. 10.) Denn jener Felsen war schon in der Natur vorhanden und nur wegen der Ähnlichkeit in der Wirkung oder Thätigkeit wird er mit dem Namen Christi belegt, den er bezeichnete. Jene Taube aber und jenes Feuer erstanden plötzlich und einzig und allein, um dies zu bezeichnen. Ähnlich war dies vielmehr dem flammenden Feuer, welches im Dornbusche dem Moses erschien und jener Säule, welcher das Volk in der Wüste folgte und dem Donner und den Blitzstrahlen, die da schredten, als das Gesetz dem Moses gegeben wurde auf dem Berge. Denn dazu erhielten Existenz die Bilder jener Körperlichen Dinge, daß sie etwas bezeichnen und etwas vorherverkündeten.“ So also wird der heilige Geist nicht sichtbarerweise gesendet wie nach Weise prophetischer Visionen, die nur in der Einbildungskraft bestanden und nicht im Körperlichen Leben; und auch nicht nach Weise der Zeichen in den Sakramenten des Neuen Bundes, wo bereits bestehende Dinge genommen werden, um etwas zu bezeichnen. Vielmehr heißt es vom heiligen Geiste, Er sei sichtbarer Weise gesendet worden, insoweit Er offenbar wurde in einigen Kreaturen wie in Zeichen, die dazu speciell hergestellt wurden.

III. Wohl hat jene sichtbaren Kreaturen die ganze Dreieinigkeit gewirkt; sie sind aber hergestellt worden, um im besonderen diese oder jene Person zu bezeichnen. Denn sowie der Vater und der Sohn und der heilige Geist durch verschiedene Namen bezeichnet werden, so konnten sie auch durch verschiedene sichtbare Dinge bezeichnet werden; trotzdem unter ihnen keinerlei Trennung und Verschiedenheit besteht.

IV. Die Person des Sohnes sollte hingestellt werden als der Urheber der Heiligung; und deshalb mußte die sichtbare Sendung des Sohnes vermittelt einer vernünftigen Kreatur sich vollziehen, deren Natur es zusteht, Princip des Handelns zu sein und der es sonach zukommt, geheiligt zu werden. Das Anzeichen der Heiligung aber konnte eine beliebige Kreatur sein; und es war zudem nicht notwendig, daß diese Kreatur vom heiligen Geiste in die Einheit der Person aufgenommen würde, da sie ja nicht dazu dienen sollte, zu handeln, sondern nur, um zu bezeichnen; und aus demselben

Grunde war es nicht notwendig, daß sie dauerte, außer solange als ihr Zweck es mit sich brachte.

V. Jene Kreaturen werden hergestellt durch den Dienst der Engel; nicht aber um einen Engel zu bezeichnen. Weil also der heilige Geist in jenen sichtbaren Kreaturen war, wie das Bezeichnete im Zeichen, so wurde der heilige Geist gemäß ihnen sichtbar gesendet, und nicht ein Engel.

VI. Das wird von der unsichtbaren Sendung nicht erfordert, daß sie immer durch ein sichtbares Zeichen offenbar werde; sondern wie es 1. Kor. 12. heißt, „wird die Offenbarung des Geistes einem gegeben zum Nutzen;“ nämlich zum Nutzen der Kirche. Dieser Nutzen besteht nun darin, daß durch derartige Zeichen der Glaube gekräftigt und verbreitet werde. Das geschah hauptsächlich durch Christus und die Apostel, wie Hebr. 2. der heilige Paulus sagt: „Da nun der Glaube begonnen hatte, durch den Herrn gepredigt zu werden, ist er durch die, welche gehört haben, bis zu uns hin gekräftigt worden.“ Und deshalb mußte die sichtbare Sendung des heiligen Geistes hauptsächlich an Christus sich richten und an die Apostel und an einige Hauptheilige, in welchen gewissermaßen die Kirche begründet wurde. Eine solche sichtbare Sendung aber richtete sich auf Christus, um die unsichtbare Sendung zu offenbaren, welche bereits im Augenblicke seiner Empfängnis an Ihn ergangen war. Diese sichtbare Sendung ist nun erfolgt bei der Taufe unter der Form einer Taube, die da ein fruchtbares Tier ist; um darzuthun die Autorität Christi, mit welcher Er Gnade verleiht vermittelst geistiger Wiebergeburt. Deshalb ertönte die Stimme des Vaters: „Das ist mein geliebter Sohn;“ damit nach seiner Ähnlichkeit andere wiedergeboren würden. In der Verkündung aber geschah die sichtbare Sendung unter der Form einer leuchtenden Wolke, um den überfließenden Reichtum der Lehre des Herrn zu zeigen; wonach auch gesagt ward: „Ihn höret.“ An die Apostel endlich erging die sichtbare Sendung des heiligen Geistes unter der Form des Hauches, um die Macht zu zeigen, die sie besaßen in der Spendung der Sacramente; weshalb ihnen gesagt wurde: „Deren Sünden ihr vergebet, denen sind sie vergeben;“ — dann unter der Form von Feuerzungen, um ihre Pflicht darzulegen, daß sie die Welt belehren; weshalb da gesagt ist: „In verschiedenen Sprachen redeten die Apostel.“

An die Väter des Alten Testaments aber durfte eine sichtbare Sendung des heiligen Geistes nicht ergehen. Denn zuerst mußte sich vollzogen haben die sichtbare Sendung des Sohnes, da der heilige Geist den Sohn offenbart; ähnlich wie der Sohn den Vater. Jedoch hatten die alten Väter sichtbare Erscheinungen der drei göttlichen Personen, die aber nicht (Aug. 2. de Trin.) als sichtbare Sendungen bezeichnet werden können; denn sie geschahen nicht, um das Innewohnen der göttlichen Person durch die Gnade, also die innere unsichtbare Sendung zu kennzeichnen, sondern um anderer Zwecke willen.

Achter Artikel.

Es kann eine göttliche Person von einer anderen gesendet werden, wie von jener, von welcher sie in Ewigkeit ausgeht.

a) Dagegen spricht:

I. Augustinus (4. de Trin. cap. ult.), der da sagt: „Der Vater wird von keinem gesendet, weil Er von keinem ausgeht.“ Also damit eine Person von einer anderen gesendet werde, muß sie in Ewigkeit von dieser ausgehen.

II. Der da sendet, hat Autorität rücksichtlich desjenigen, den er sendet. In Gott aber ist keine Autorität der einen Person über die andere, außer gemäß dem Ursprunge. Also die Person, die gesendet wird, ist von jener, von der sie gesendet wird.

III. Könnte eine göttliche Person gesendet werden von jenem, von dem sie nicht ist, so könnte der heilige Geist auch vom Menschen gegeben werden, trotzdem Er nicht vom Menschen ist. Das aber ist gegen Augustin (15. de Trin. 26.).

Auf der anderen Seite heißt es Jf. 48, 16.: „Nun hat mich gesendet Gott der Herr; und sein Geist;“ wonach der Sohn, der dies spricht, vom heiligen Geiste gesendet wäre. Der Sohn aber ist nicht vom heiligen Geiste. Also kann die eine Person von einer anderen gesendet werden, von welcher sie nicht ist.

b) Ich antworte, daß betreffs dieses Punktes verschiedene Meinungen existieren. Nach einigen nämlich wird eine göttliche Person nur von jener gesendet, von der sie ist. Und wird deshalb an einigen Stellen der Schrift gefunden, daß der heilige Geist den Sohn sendet, der nicht von Ihm ist, so beziehen sie dies auf die menschliche Natur des Sohnes, gemäß welcher Er vom heiligen Geiste zur Predigt der Wahrheit gesendet worden ist. Augustin aber sagt (2. de Trin. c. 5.): „Der Sohn wird gesendet sowohl von Sich selber wie vom heiligen Geiste; und auch der heilige Geist wird gesendet sowohl von Sich selber wie auch vom Sohne.“ Und danach würde das „Gesendet werden“ in Gott nicht jeder Person zukommen, sondern nur der Person, welche von einem anderen ist; das „Senden“ aber käme jeder Person zu.

Beides ist in gewisser Weise wahr. Denn wenn von einer Person gesagt wird, sie werde gesendet, so wird sowohl eine Person bezeichnet, die von einem anderen ihr Sein hat als auch die sichtbare oder unsichtbare Wirkung, gemäß der man von einer Sendung spricht. Wenn also jener, der da sendet, bezeichnet wird als das Princip der Person, welche gesendet wird; so sendet nicht eine beliebige Person, sondern jene allein, welche das Princip der betreffenden Person ist. So also wird der Vater nur vom Sohne gesendet und der heilige Geist von Vater und Sohn. Wenn aber darunter, daß jemand sendet, verstanden wird, daß Er das Princip der Wirkung sei, gemäß der die Sendung aufgefaßt wird, so sendet die ganze Dreieinigkeit die gesendete Person. Deshalb aber vermag nicht der Mensch, den heiligen Geist zu geben, denn er kann die Wirkung der Gnade nicht verursachen.

Damit schließt der Engel der Schule seine tiefe, lichtvolle Abhandlung über die Dreieinigkeit. Das erhabenste Geheimnis bleibt in seiner vollen, unzugänglichen Innerlichkeit. Aber Thomas hat geöffnet die Katarakten des Himmels, daß heilsame Wasservoggen herabströmen. Die Natur leuchtet unter den wonnigen Lichtstrahlen von oben. Bald wird nun der Meister auch die Quellen der Untiefen des geschöpflichen Seins und Lebens öffnen, auf daß von beiden Seiten her, von unten und von oben, die Erde überschwenmt werde von den Wassern des Heiles und so es erscheine, wie sehr recht der Psalmist hat, wenn er sagt: „Die Erde ist voll der Barmherzigkeit Gottes.“

Wovon hängt all unser Wirken schließlich ab? „Von der unsichtbaren Sendung der heiligen drei Personen.“ Sie bringen mit sich als reines Geschenk die heiligmachende Gnade. Erst weil die heiligen drei Personen der Seele das Vermögen dazu gegeben; erst weil sie dieselbe bis zu ihnen selbst über alle sichtbare Natur erhoben haben; erst auf Grund ihrer eigenen Wirkung also nehmen sie Platz in der Seele. Was bringt aber diese Gnade mit sich? Die Freiheit, die wahre Selbständigkeit im Handeln. Denn so sagt Paulus: „Gebrauchet die Freiheit, welche Christus euch gebracht.“ Erst aber diese Freiheit und vor allem diese verdienstvolle Selbständigkeit macht unser Wirken fruchtbar. Was will das heißen, daß die göttlichen Personen in uns gesendet werden? Nichts Anderes, als daß wir Gott, den höchsten Grund, im Glauben erkennen; nichts Anderes, als daß wir Ihn wie unseren einzigen Zweck lieben. Der gelannte Gegenstand ist ja im Erkennenden; der geliebte Gegenstand ist im Liebenden. Wie fruchtbar aber muß dann das Wirken der vernünftigen Kreaturen sein, wenn der höchste und allbestimmende Grund es leitet; wenn das einzig fruchtbare Gut es anzieht!

Dann kann es gar nicht fehlen, daß eine solche Thätigkeit alle andere rein natürliche Thätigkeit erhebt und heiligt und die wahre Herrschaft in höherem Grade wieder bringt, welche dem Menschen einst thatsächlich verliehen worden war. Wozu auch können denn die hochheiligen drei Personen in unserer Seele uns anders führen als zu dem Schafe, aus welchem sie selbst gleiches Sein, gleiches Leben, gleiche Macht, Weisheit, Güte, undurchbrechbare Einheit, schöpfen; zur Anschauung und zum seligen Besitze jenes allerhabensten, allherrschenden, alles erfüllenden Gutes, woraus jegliches Ding es hat, daß es ist, daß es gut, daß es wahr ist!

Von der unsichtbaren Sendung in uns hängt unser Wirken, hängt unser Heil somit ab. Der Sohn wird gesendet, weil er vom Vater ausgeht und von Ihm alles Sein hat; der heilige Geist wird gesendet, weil Er von Vater und Sohn ausgeht und von diesem gemeinsamen Princip alles Sein hat. Was will das bedeuten? Soll Gutes in dir sein, soll Wahrheit, soll irgendwie Sein in dir sich finden; du hast es nur, soweit du es durch die Sendung erhalten hast. Die heiligen drei Personen wirken in dir nur in der Weise, daß der Sohn alles vom Vater hat, der heilige Geist alles von Vater und Sohn; und daß der heilige Geist, der zuerst dir geschenkt wird, so leitet, wie Er selber gesendet worden, wie Er selber ausgegangen ist. Er lehrt dich das, was Er vom Sohne empfangen hat; und der Sohn hat es vom Urprincip. Du darfst nur lehren, wozu dich die Sendung befähigt. Alles in Gott beruht auf der Sendung. Alles in der Kirche beruht auf der Sendung. Du kannst dein Heil, du kannst Gott den Vater nur finden, wenn du schrankenlos mit dem heiligen Paulus ausrufft: „Was hast du, das du nicht empfangen.“

Siehe da die vorzügliche Lehre, welche du aus der Betrachtung der heiligen Dreieinigkeit behalten sollst. Es ist das Fundament alles christlichen, alles kirchlichen Lebens. Es ist die Vorbedingung für das Wirken des heiligen Geistes in deiner Seele.

Die heiligste Dreieinigkeit ist rein in Sich. Der Vater sendet den Sohn, der Sohn den heiligen Geist gerade so wie Er ihnen Sein gegeben hat. In die Zeugung des Sohnes, in das Ausgehen des heiligen Geistes hat sich kein fremdes Element einzumischen; keinerlei Nichts hat sich da geltend zu machen. Auch die Sendung fließt rein aus der Liebe und Güte des Vaters. Nichts darf sich da hineinmischen, als die Rathschlüsse der ewigen Weisheit. Willst du dieser Sendung theilhaftig werden oder vielmehr willst du ein etwaiges Merkmal haben, daß die unsichtbare Sendung in dir waltet? Laß dich nicht von der Welt und dem Fleische bestimmen; nicht endgültig von deiner natürlichen Vernunft; Gott, sein Wille, seine Gebote müssen in erster Linie für dich bestimmend sein. „Vierzig Tage und vierzig Nächte hörte es nicht auf zu regnen.“ O, daß doch die Wasser des Heiles von unten aus den Quellen der Untiefen und die Wasser des Heiles von oben aus den Katarakten des Himmels deine Seele überschwemmen! Daß du immerdar und nach allen Richtungen, bei Tag und bei Nacht, in Glück und Unglück die vier Kardinaltugenden in der Erfüllung der zehn Gebote ohne Unterlaß bethätigst und so alle Kreatur, die unter dir ist, durch gerechtes Urtheil, weises Maßhalten, unverbrüchliche Festigkeit, stets den letzten Zweck in himmlischer Klugheit vor Augen, in die Arche hinein nähmest, die auf den vielen Wassern schwimmt und auf nichts Irdisches mehr stößt! Bestimme über die stofflose Natur; mach' dich nicht zum Sklaven derselben, daß sie über dich bestimme! Bestimmst du in freier Selbständigkeit, so ist dies eine Wirkung der unsichtbaren Sendung von oben!

Wenn wir anfangen zu hassen, was die Welt liebt; als Gäste uns zu fühlen in dieser wechselvollen, wesenlosen Wirklichkeit, die uns umgiebt und nur das annehmen, was uns der himmlische Verwalter zuteilt; wenn wir auf das blicken, was noch nicht erscheint und alles Zeitliche an sich verachten; wenn wir der Welt uns bedienen, als ob wir dieselbe nicht gebrauchten; wenn unser Aufenthalt, der Gedanke unseres Geistes, die Liebe unseres Herzens im Himmel ist; — dann werden wir ähnlich dem Vater, der im Himmel ist; wir leben dann von seiner bestimmenden Kraft, denken in seiner Weisheit, verlangen nach seiner Liebe, werden selber fähig, einstmals in uns sein Wesen zu schauen und schauend zu besitzen.

„O Wahrheit!“ so schließen wir mit den Worten des heiligen Bernard (11. in Cant.); „o Liebe; o Ewigkeit! O selige und befeligende Dreieinigkeit! Zu dir seufzt die Dreieinigkeit meines Elends! Meine Vernunft täuscht sich in ihren Urtheilen, mein Wille ist hin- und hergejagt von ruhelosen Begierden, mein Gedächtnis ist beschämt in seinem vielfachen Vergessen. Du, der du einst das volle Licht meiner Vernunft sein wirst, der du anfallen wirst all das Verlangen meines Willens und in der Ewigkeit mein schwindendes Gedächtnis festigen wirst; du, sei mir nahe in meiner unglückseligen Verbannung! Ach! welches dreifache Elend haben wir anstatt deiner eingetauscht: Irrtum, Schmerz, Angst. Mein Herz ist verwirrt; daher der Schmerz. Meine Kraft hat mich verlassen; daher die Angst. Das Licht meiner Augen ist nicht mehr mit mir; daher der Irrtum. Siehe da, o heilige Dreieinigkeit meiner Seele, welsch unähnliche Dreieinigkeit du da findest. Aber warum bist du traurig, meine Seele; und warum bringst du

mich in Verwirrung? Hoffe auf Gott; denn ich will Ihn noch preisen; dann nämlich, wann der Irrtum von der Vernunft, der Schmerz vom Willen, die Angst vom Gedächtnisse entfernt sein wird; und wenn an die Stelle getreten sein wird, wie wir hoffen, wundervolle Heiterkeit, ausnahmslose Lieblichkeit, ewige Sicherheit. Die erste wird verleihen Gott die Wahrheit, die zweite Gott die Liebe, die dritte Gott die Allmacht; daß Gott sei alles in allem und die Vernunft in sich aufnehme unverlöschliches Licht, der Wille unsterblichen Frieden, das Gedächtnis mangellosen Halt in der Ewigkeit!“

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Hauptteil.

Über Gott und seine Werke in der Natur.

Zweite Abhandlung.

Seite

Die heilige Dreieinigkeit 5

Siebenundzwanzigstes Kapitel. Das Ausgehen der göttlichen Personen 10

Erster Artikel. Es besteht in Gott ein „Ausgehen“ 13

Zweiter Artikel. In Gott besteht eine Neugung 15

Dritter Artikel. In Gott besteht noch ein anderes „Ausgehen“ als das des „Wortes“ 17

Vierter Artikel. Das „Ausgehen“ der Liebe in Gott ist keine Neugung . . 18

Fünfter Artikel. In Gott sind nicht mehrere Arten von „Ausgehen“ wie zwei 19

Achtundzwanzigstes Kapitel. Die Relationen oder wechselseitigen Beziehungen in Gott 20

Erster Artikel. In Gott bestehen dem wirklichen tatsächlichen Sein nach Relationen oder Wechselbeziehungen 25

Zweiter Artikel. Die „Relation“ in Gott ist kein anderes zum Wesen hinzukommendes wirkliches Sein, sondern das in tatsächlicher Wirklichkeit bestehende Wesen selbst 27

Dritter Artikel. Die „Relationen“ sind voneinander dem wirklichen Sein nach verschieden 30

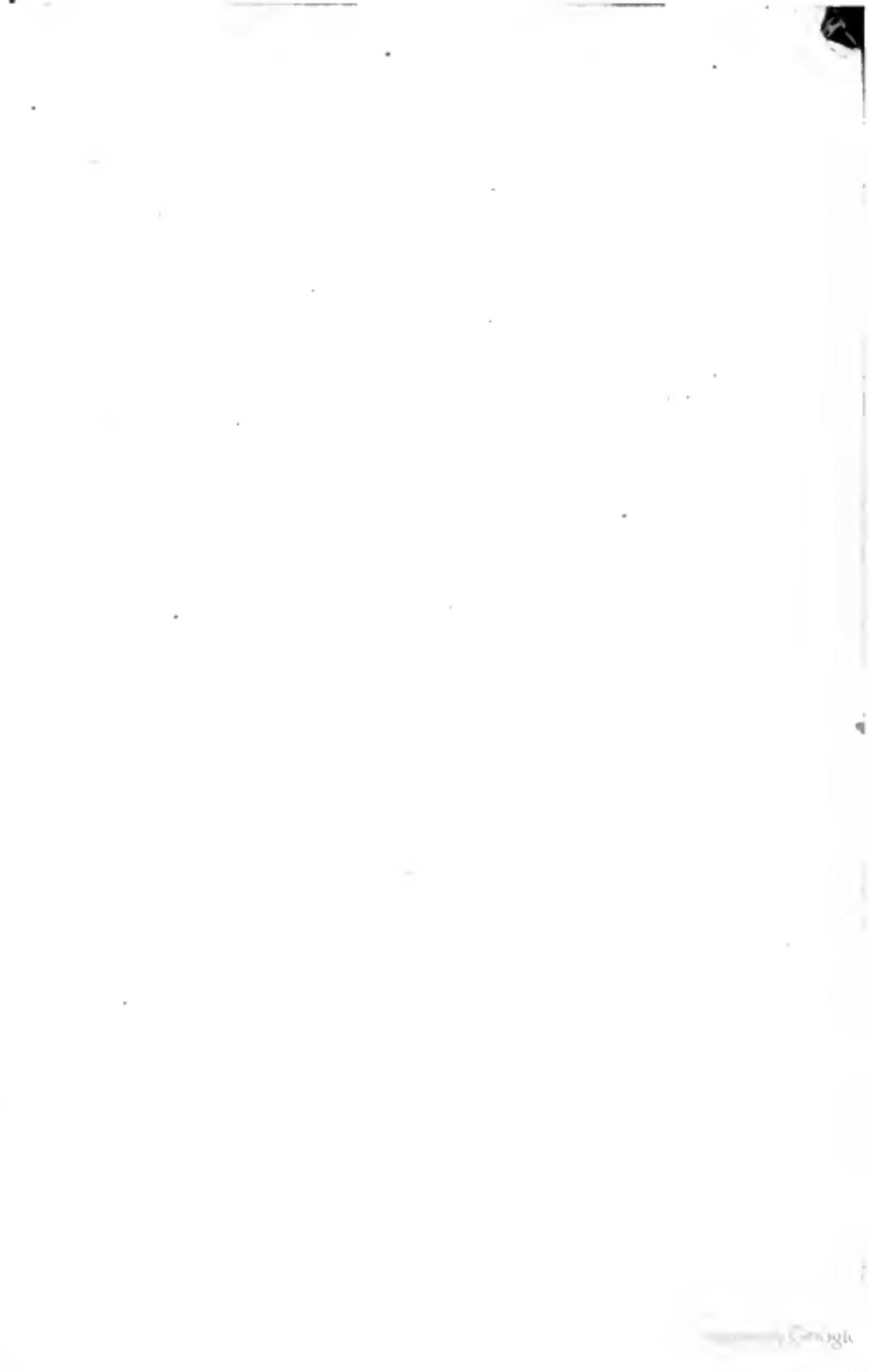
Vierter Artikel. Vier dem wirklichen Sein nach voneinander verschiedene „Relationen“ bestehen in Gott: Die Vaterschaft, die Sohnschaft, das Hausen und Gehauptwerden 31

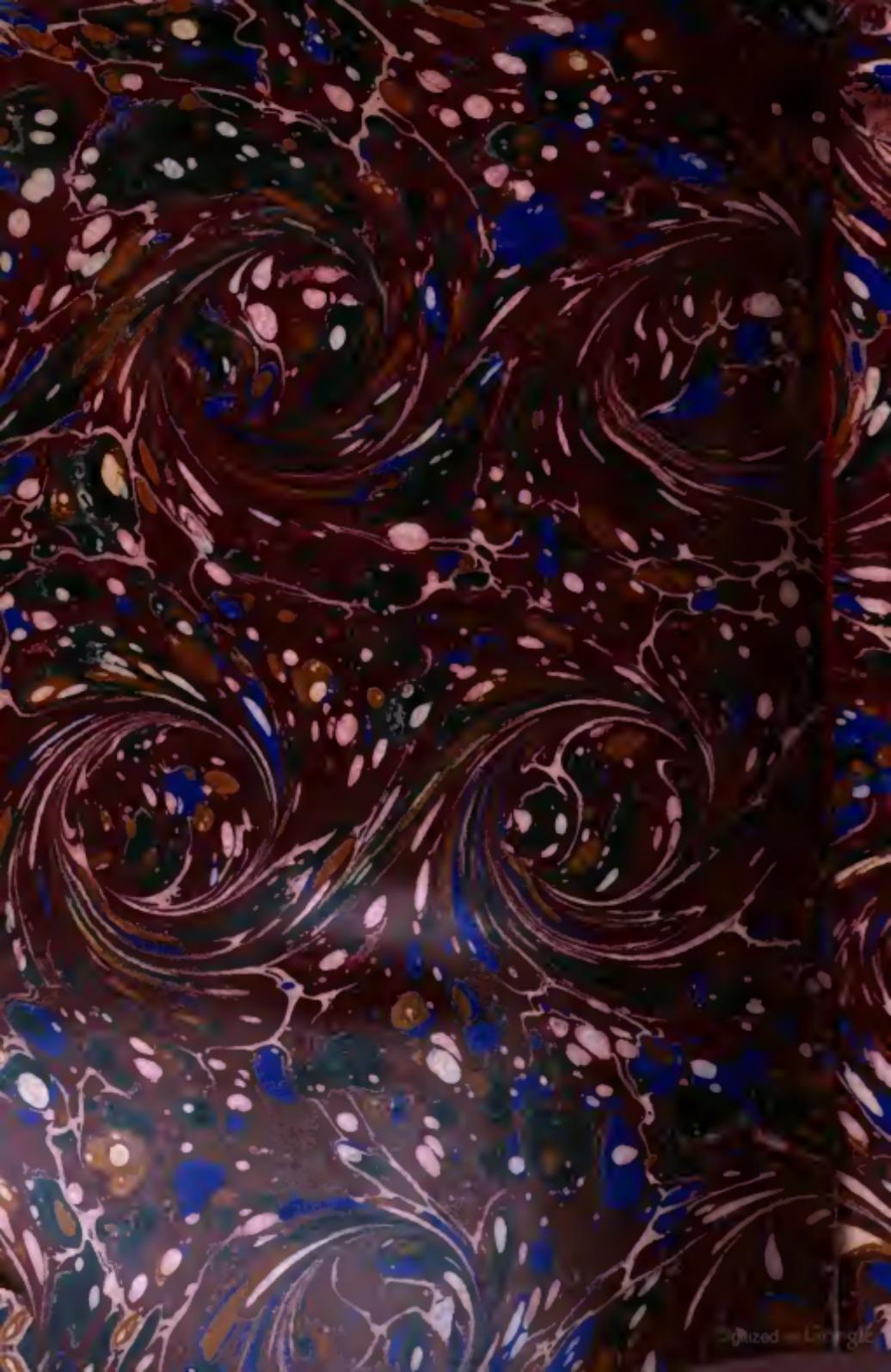
	Seite
<u>Neunundzwanzigstes Kapitel. Die drei göttlichen Personen</u>	<u>33</u>
Erster Artikel. Begriffsbestimmung der Person	39
Zweiter Artikel. Das Verhältnis der Person zum Einzelbegriffe zum Fürsich-Bestehen, zum Wesen	42
Dritter Artikel. Der Name „Person“ kommt den drei göttlichen Personen zu	44
Vierter Artikel. Das Verhältnis dieses Namens „Person“ zur „Relation“	45
<u>Dreißiges Kapitel. Die Mehrheit der göttlichen Personen</u>	<u>48</u>
Erster Artikel. Es giebt mehrere Personen in Gott	51
Zweiter Artikel. In Gott sind nicht mehr als drei Personen	53
Dritter Artikel. Die Dreieit Gottes und ihr Verhältnis zur Zahl	55
Vierter Artikel. Der Name „Person“ insoweit er den drei Personen gemeinsam ist	57
<u>Einunddreißiges Kapitel. Einheit und Mehrheit in Gott</u>	<u>59</u>
Erster Artikel. In Gott ist eine Dreieinigkeit	62
Zweiter Artikel. Der Sohn ist ein anderer wie der Vater	64
Dritter Artikel. Das Verhältnis des göttlichen Wesens zum Ausdruck: allein	66
Vierter Artikel. Das Verhältnis der göttlichen Personen zum Ausdruck: allein	68
<u>Zweunddreißiges Kapitel. Die Erkenntnis der drei göttlichen Personen</u>	<u>70</u>
Erster Artikel. Die natürliche Vernunft vermag nicht die Dreieit der göttlichen Personen zu erkennen	75
Zweiter Artikel. Die göttliche Dreieinigkeit und die ihre Kenntnis vermittelnden Begriffe	78
Dritter Artikel. Solcher „Begriffe“ oder notionen sind fünf	81
Vierter Artikel. Betreffs der Annahme solcher „Notionen“ können verschiedene Ansichten existieren	83
<u>Dreiuunddreißiges Kapitel. Die Person des Vaters</u>	<u>84</u>
Erster Artikel. Dem „Vater“ kommt es zu, „Princip“ zu sein	89
Zweiter Artikel. Der Name „Vater“ ist durchaus eigen der ersten Person	90
Dritter Artikel. Das Verhältnis des Namens „Vater“ zum Wesen und zur Person	91
Vierter Artikel. „Unerschaffen“ sein ist dem Vater eigen	93
<u>Vierunddreißiges Kapitel. Die Person des Sohnes</u>	<u>96</u>
Erster Artikel. Das Verhältnis des „Wortes“ zum Wesen und zur Person	100
Zweiter Artikel. Das „Wort“ ist der Eigenname des Sohnes	104
Dritter Artikel. Der Name „Wort“ im Verhältnisse zu den Kreaturen	105
<u>Fünfunddreißiges Kapitel. Das Bild Gottes</u>	<u>107</u>
Erster Artikel. Der Ausdruck „Bild“ ist ein persönlicher in Gott	111
Zweiter Artikel. Der Name „Bild“ ist Eigenname des Sohnes	112
<u>Sechsenddreißiges Kapitel. Über die Person des heiligen Geistes</u>	<u>114</u>
Erster Artikel. Der Name „heiliger Geist“ ist eigen der dritten Person in Gott	116
Zweiter Artikel. Der heilige Geist geht vom Sohne aus	118
Dritter Artikel. Der heilige Geist geht aus vom Vater durch den Sohn	121
Vierter Artikel. Vater und Sohn ist ein Princip des heiligen Geistes	123
<u>Siebenunddreißiges Kapitel. Über den Namen „Liebe“, den der heilige Geist trägt</u>	<u>126</u>
Erster Artikel. Der Name „Liebe“ ist eigen dem heiligen Geiste	129

Zweiter Artikel. Die Liebe zwischen Vater und Sohn und ihr Verhältnis zum heiligen Geiste	131
Achtunddreißigstes Kapitel. Der heilige Geist als Geschenk	134
Erster Artikel. Der Name „Geschenk“ entspricht eigens der dritten Person	136
Zweiter Artikel. Der Name „Geschenk“ ist eigen der dritten Person	137
Neununddreißigstes Kapitel. Das Verhältnis der drei Personen zum Wesen	139
Erster Artikel. Das Verhältnis der Personen zum Wesen	142
Zweiter Artikel. Über den Ausdruck: Die drei Personen sind eines Wesens	144
Dritter Artikel. Das Verhältnis der drei Personen zu den Namen, die vom Wesen gellen	146
Vierter Artikel. Namen, welche das Wesen bezeichnen, können als Subjekt für die göttliche Person stehen; nur müssen sie „konkret“ sein; z. B. wie „Gott“	147
Fünfter Artikel. Namen, welche das Wesen bezeichnen, können, sobald sie im abstrakten Sinne gebraucht werden, nicht als Subjekt für eine Person stehen	150
Sechster Artikel. Das Verhältnis der Personen zu den Wesensnamen, insofern die Personen von diesen ausgelagt werden	152
Siebenter Artikel. Die Anpassung der Wesensnamen an die Personen	153
Achter Artikel. Die Zueignungen oder Appropriationen im einzelnen	154
Vierzigstes Kapitel. Das Verhältnis der göttlichen Personen zu den Relationen oder Eigenheiten	159
Erster Artikel. Die Relation oder Eigenheit ist ganz dasselbe in Gott wie die Person	163
Zweiter Artikel. In den Relationen liegt der Grund des Unterschiedes zwischen den Personen	165
Dritter Artikel. Abgesehen vom wirklichen Sein der Relationen oder Eigenheiten bestehen die Personen nicht, und abgesehen von den Personen ist in Gott kein einzelnes Für-sich-Bestehen	167
Vierter Artikel. Das Verständnis der Eigenheiten im Verhältnisse zu den entsprechenden notionalen Eigenheiten	170
Einundvierzigstes Kapitel. Das Verhältnis der Personen zu den fünf notionalen Thätigkeiten	171
Erster Artikel. Die „notionalen“ Thätigkeiten werden mit Recht von den Personen ausgelagt	175
Zweiter Artikel. Die „notionalen“ Akte beruhen nicht auf freiem Willen	177
Dritter Artikel. Die „notionalen“ Thätigkeiten werden immer von etwas Wirklichem ausgelagt	178
Vierter Artikel. Die „notionalen“ Thätigkeiten und die Macht oder das Vermögen Gottes	181
Fünfter Artikel. Das Verhältnis des Vermögens für das Zeugen zur Relation und zum Wesen	182
Sechster Artikel. Die „notionalen“ Thätigkeiten können nicht von mehr Personen ausgelagt werden	184
Zweiundvierzigstes Kapitel. Die Gleichheit und Ähnlichkeit der göttlichen Personen	185
Erster Artikel. Von den göttlichen Personen wird mit Recht die Gleichheit ausgelagt	190
Zweiter Artikel. Die „ausgehende“ Person ist gleich ewig mit ihrem Princip wie der Sohn mit dem Vater	192
Dritter Artikel. In den göttlichen Personen besteht kraft der Natur eine Ordnung	194
Vierter Artikel. Der Sohn ist gleich dem Vater in der Größe	195
Fünfter Artikel. Der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater	196
Sechster Artikel. Die Macht des Sohnes ist gleich der des Vaters	197

	Seite
Dreiundvierzigstes Kapitel. Die Sendung der drei göttlichen Personen	198
<u>Erster Artikel. Dem Charakter einer göttlichen Person widerspricht es nicht, daß sie gesandt werde</u>	204
<u>Zweiter Artikel. Die Sendung im Verhältnisse zu Zeit und Ewig</u>	206
<u>Dritter Artikel. Die unsichtbare Sendung göttlicher Personen vollzieht sich nur gemäß der heiligmachenden Gnade</u>	206
<u>Vierter Artikel. Dem Vater kommt es nicht zu, gesendet zu werden</u>	208
<u>Fünfter Artikel. Dem Sohne kommt es zu, unsichtbarerweise gesendet zu werden</u>	209
<u>Sechster Artikel. Auf alle, welche der Gnade theilhaftig sind, erstreckt sich die unsichtbare Sendung</u>	210
<u>Siebenter Artikel. Dem heiligen Geiste kam es zu, sichtbarerweise gesendet zu werden</u>	212
<u>Achter Artikel. Es kann eine göttliche Person von einer anderen gesendet werden, wie von jener, von welcher sie in Ewigkeit ausgeht</u>	215

Handwritten notes at the top of the page, possibly including a date and a title.





This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

~~DUPLICATE~~

DUPLICATE

DUPLICATE

DUPLICATE

DUPLICATE

DUPLICATE

DUPLICATE

