

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Über das Wirken des dreieinigen Gottes
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762148>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 25.11.2024

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



ÜBER DAS WIRKEN DES DREIEINIGEN GOTTES.

VON
DR. M. GLOSSNER.

(Das Wirken des dreieinigen Gottes. Von Dr. Hermann Schell. Mainz
Kirchheim, 1885.)



I.

Die unendliche Transcendenz Gottes einerseits, seine absolute Geistigkeit andererseits erheischen einen Standpunkt der Gotteserkenntnis, der ebensoweit entfernt ist, die Geheimnisse des göttlichen Wesens und Lebens anders, als aus der Hand Gottes durch gnadenvolle Offenbarung erkennen, als davon, in sinnlichen Bildern das schlechthin Unsinnliche anschaulich machen zu wollen. (S. VI. VII.) Der Standpunkt des (geistigen) Schauens gehört dem Jenseits an. Wer Geistiges im sinnlichen Bilde anschauen will, bewegt sich entweder in bloßen Symbolen und dichtet, oder verfällt, wenn er ein wahres, dem Gegenstande mehr oder minder angemessenes Erkennen anstrebt, in Irrtum, indem er das Göttliche nicht allein ins Endliche, sondern ins Materielle herabzieht. Durch Betonung dieses Standpunktes in der Erkenntnis der göttlichen Dinge nimmt der Verfasser sowohl gegen die rationalistische Auflösung des Geheimnisses, als auch gegen jene entschiedene Stellung, die den bescheidenen Standpunkt des verständigen Denkens oder des „Begriffs“ mit dem der Verbindung von Begriff und Vorstellung, oder wie andere verführerisch sagen, der „Idee“ vertauschen wollen. Wenn es aber heißt, im einfachen Lichtwesen sei die entzückende Pracht der Schöpfung von seiner ewigstillen Erhabenheit aufgehoben (S. VII.), so ist zweifellos auf die „Erhabenheit“ das Gewicht zu legen; denn kann dies von der diesseitigen

Erkenntnis gesagt werden, so wird vor der zukünftigen Anschauung, dem Versenken des Blickes in den „konzentrierten Reichtum göttlicher Herrlichkeit“ jene vermeintliche Pracht erbleichen, wie Planetenlicht vor dem Glanze der Sonne.

Der Stoff gliedert sich nach den bekannten logischen Gesichtspunkten des Allgemeinen und Besonderen in das Wirken Gottes an sich betrachtet und das Wirken in den einzelnen Heilsgeheimnissen. Wie von selbst einleuchtet, enthält der erste Teil die grundlegenden und für die Anwendung auf die einzelnen Geheimnisse des Heils maßgebenden Bestimmungen. Indem von der durch die Offenbarung gegebenen Thatsache des unendlichen Lebens, welches die reinste Einfachheit des Seins mit der reichsten Entfaltung produktiven Lebens verbindet, der Ausgang genommen wird, erhebt sich zunächst die Frage, wie dieses Leben, das nur ein rein geistiges sein kann, sich bethätigend in Erkenntnis und Liebe, zu dem freien Akte nach außen sich verhalte, und ob und inwiefern in dieser, nach außen gerichteten, freien Thätigkeit der persönliche Unterschied zur Geltung gelange. Demnach zerfällt der allgemeinere Teil in drei Kapitel, von denen das erste das göttliche, unendlich geistige und doch fruchtbare Leben im essentiellen und produktiven Erkennen und Wollen, das zweite die Beziehung der inneren göttlichen Akte zu dem freien Akte nach außen, das dritte endlich die Einheit und Unterscheidbarkeit, welche sich in diesem freien Akte, oder dem göttlichen Wirken nach außen findet, behandelt.

Die immanenten göttlichen Produktionen beruhen nicht auf einem Bedürfnisse, einem Mangel der göttlichen Natur, denn diese ist reinster Akt, sondern entspringen aus der überquellenden Fülle göttlichen Lebens. Das persönliche Wort und die hypostatische (notionale) Liebe gehen als Bestätigung und Siegel der unendlichen Erkenntnis und unendlichen Liebe hervor. Daher ist die Schöpfung eine That des freien und persönlichen Schöpfers, eine freie That, und da das Maß der Offenbarung in ihr von freier göttlicher Bestimmung abhängt, und Gott die natürliche Schöpfung zwar seinem Wesen, nicht aber den persönlichen Unterschieden verähnlichte, so können die immanenten Produktionen nicht aus der natürlichen Schöpfung, sondern nur durch freie und übernatürliche Offenbarung vom menschlichen Geiste erkannt werden. Gleichwohl sind wir, durch die Offenbarung erleuchtet, berechtigt, die Wirksamkeit nach außen auf die göttlichen Personen nicht nur nach der Gemeinsamkeit der Natur, oder dem principium quo, sondern auch nach der

Ordnung und Eigentümlichkeit der Personen als solcher und sofern sie principia quod der Thätigkeit sind, zurückzuführen. Denn obgleich die Personen durch das ihnen gemeinsame Wesen nach außen wirken, so ist doch diese ihre Wirksamkeit, wie das Wesen selbst, von dem es sich realiter nicht unterscheidet, durch die Eigentümlichkeiten der Personen modifiziert, woraus erhellt, daß die göttlichen Personen in der Schöpfung, Vorsehung und Vollendung nach der Ordnung und Weise, die durch die Ausgänge indicirt wird, sich nach außen bethätigen, also der Vater durch den Sohn im heil. Geiste. Gleichwohl sind es nicht getrennte Wirkungsweisen, in denen sich die Personen bethätigen; denn da diese nicht nur wegen der numerischen Einheit der Natur, sondern auch durch die Unzertrennlichkeit der gegensätzlichen Beziehungen in einander sind, so zieht die persönliche Wirkungsweise der einen Person auch die entsprechenden der übrigen Personen mit sich. Diese Gedanken werden im ersten Teile ausgeführt und durch ein reiches exegetisches und patristisches Material zu begründen gesucht.

Da das Wirken nach außen eine göttliche Lebensbethätigung, das göttliche Leben aber ein geistiges, persönliches, und zwar ein dreipersönliches ist, weshalb die freie Schöpfungsthat den dreieinigen Gott zur Voraussetzung hat, so sind die Begriffe des Lebens, dann des Erkennens und Wollens als die Bethätigungsweisen des geistigen Lebens zu bestimmen.

Bei der Bestimmung des Lebens ist auf den Unterschied des Lebens im substantiellen Sinne und der Lebensbethätigung zu achten. Leben ist ein Grad des substantiellen Seins, wie der Verfasser selbst hervorhebt. Es fragt sich nun, ob aktuelles Leben notwendig auf einem realen Gegensatze beruhe. Ein solcher kann nur dort zur Lebensbethätigung erforderlich sein, wo ein Unterschied von Substanz und Accidens stattfindet, der hinwiederum nur da vorhanden ist, wo die Selbstbewegung, die den Begriff des Lebens konstituiert, keine absolute, sondern irgendwie von außen vermittelt ist. Denn nur in diesem Falle muß der substantielle Lebensgrund aus sich heraustreten, um sich zu bethätigen, während die göttliche Natur, weil unmittelbar durch sich selbst absolut vollkommen, eines solchen Heraustretens nicht bedarf. Dies wird deutlicher, wenn wir auf das intellektuelle Leben, das allein Gott zukommen kann, reflektieren. Aus welchem Grunde bethätigt sich der geschaffene Geist im Erkennen so, daß er notwendig ein zu seiner Substanz hinzukommendes (accidentelles) inneres Wort (*verbum mentis*) ausprägt? Weil er nicht unmittelbar durch sein Wesen zur

Erkenntnis alles Seienden determiniert ist. Wenn demnach der reine Begriff des Lebens nicht notwendig einen realen Gegensatz, weder den von Potenz zu Akt, noch den von Akt zu Akt, erfordert, so kann das göttliche Wesen auch ohne die trinitarischen Prozeptionen als lebendig gedacht werden. Oder sollte die natürliche Vernunft nur zum Begriffe einer starren und leblosen göttlichen Substanz gelangen? In diesem Falle freilich könnte die göttliche Natur auch nicht mehr als zureichender schöpferischer Grund der Dinge erkannt und anerkannt werden. — In den trinitarischen Prozeptionen offenbart sich uns die unendliche Fülle des göttlichen Lebens, aber sie sind nicht notwendig, um den Begriff des Lebens von Gott überhaupt zu verifizieren. Es ist ein in der neueren Philosophie erklärliches Vorurteil, daß Leben seinem Wesen nach auf einem realen oder virtuellen Gegensatze des Potentiellen und Aktuellen beruhe. Indem Leben mit dem Werden verwechselt wird, erscheint als lebendig nur, was wird und sich entwickelt. Der Standpunkt des Verfassers ist ein hiervon völlig verschiedener. Wenn er daher sich dahin äußert, es erscheine die reinste Wirklichkeit Gottes besiegelt durch die unverletzliche Einheit seines Wesens, ebenso seine vollkommenste Lebendigkeit durch die wahre Dreiheit der Personen, so ist der Ton auf das „vollkommenst“ zu legen. Denn lebendig und das Leben selbst ist Gott gerade als die reinste Wirklichkeit, die ja nichts anderes besagen kann, als daß Gott jene Aktualität, die dem Geschöpfe durch verschiedene Seinsweisen, der Substanz, Eigenschaft, Thätigkeit zukommt, unmittelbar durch seine Wesenheit besitze.

Indem uns die Offenbarung gleichwohl reale Gegensätze in Gott zeigt, diese aber, wie vom Verfasser mit Recht geschieht, als solche von Akt zu Akt zu bestimmen sind, so liegt darin nicht die Erfüllung einer Forderung der Vernunft an den Begriff des Lebens, als ob ein solches nur im realen Gegensatze bestehen könnte, sondern ein positiver Aufschluß über die konkrete Art und Weise, wie das unendliche Leben in seiner überquellenden Fülle wirklich ist. Wollte man den realen Gegensatz als ein Postulat des reinen Begriffs vom Leben geltend machen, so könnte die vollkommen zutreffende Erklärung der Prozeptionen, wonach sie nicht auf einem Mangel und Bedürfnis der zeugenden, resp. hauchenden Personen beruhen, sondern die an sich notwendigen, wenn auch in ihrer Notwendigkeit aus Vernunftprinzipien nicht erkennbaren Affirmationen einer überfließenden Erkenntnis und Liebe sind, nicht aufrecht erhalten werden.

Das göttliche Leben ist intellektuelles Leben, das sich in Erkenntnis und Liebe bethätigt. Die Vollendung der Erkenntnis ist volle Übereinstimmung des Erkannten mit dem Erkennenden oder Wahrheit, die der Liebe der Besitz, die Ruhe im Geliebten.

Betrachten wir die Erkenntnis, so vollendet sie sich im menschlichen Geiste noch nicht als *simplex apprehensio mentis*, sondern im Urteil, in welchem die Wahrheit formell, oder als solche erkannt wird. Da das göttliche Erkennen ein in unendlicher Einfachheit vollendetes ist, so werden wir die Frage zu beantworten haben, in welchem Verhältnis die erste der trinitarischen Prozessionen zum auffassenden und urteilenden denkenden Geiste steht. Zu diesem Behufe ist das Wesen des menschlichen (logischen) Urteils ins Auge zu fassen. Der Versuch, alle Urteile auf Existenzialurteile zurückzuführen, dürfte nicht zum Ziele führen. Es gibt Urteile, die nichts von Existenz enthalten. Alle Punkte in der Peripherie des Kreises sind gleichweit vom Mittelpunkt entfernt: dieses Urteil ist wahr und anerkannt, obgleich es nichts von Existenz enthält. Auf Existenz bezogen würde dasselbe zu etwas Unmöglichem; denn Existenz kommt nur dem einzelnen Kreise zu. Die allgemeine und notwendige Wahrheit, die jenes Urteil enthält, würde zur partikulären und zufälligen, denn nichts von dem ist notwendig, was nicht durch sein Wesen existiert.

Ferner ist allerdings jedes Urteil formell einfach; aber zum Wesen des Urteils gehört außer der Form auch die Materie; diese ist immer zusammengesetzt. „Dem Urteil im Unterschiede von der einfachen Auffassung (*simplex apprehensio*) ist die Zusammensetzung wesentlich.“ (Sanseverino, *Dynamilog.* p. 1053.) Andererseits ist die Beziehung auf die Objektivität bereits in der Vorstellung virtuell enthalten, wie auch der Verfasser anerkennt, wenn er das Motiv des Urteils im ersten Denkakte, der einfachen intellektuellen Auffassung, gelegen sein läßt. Beide aber verhalten sich so, daß die in der einfachen Auffassung angefangene objektive Erkenntnis in der aktuellen Beziehung auf den Gegenstand, resp. Ineinssetzung der in ihr enthaltenen Momente sich vollendet. Da nun in Gott die Erkenntnis in einem unendlichen Akte vollendet ist und dieser mit seinem Wesen zusammenfällt, so kann aus der Natur des Urteils als solchen für die Notwendigkeit einer Prozession zur formalen Konstituierung der absoluten Wahrheit nichts gefolgert werden.

Weder ist das Urteil überhaupt einfach, noch auch ist es das Existenzialurteil im besonderen. Wäre das Urteil einfach, so müßte es entweder ein instinktives oder ein intuitives sein;

keines von beiden entspricht der rationalen Natur des menschlichen Geistes; durch jene Annahme würde er unter seine Natur herabgedrückt, durch diese über dieselbe erhoben werden.

Auch die Existentialurteile sind nicht einfach. Wir können daher den Satz nicht unterschreiben, es sei unmöglich, sich irgend etwas vorzustellen oder einzubilden, ohne es als existierend zu denken. Im Gegenteil, jedes Objekt kann als (möglicherweise) nicht existierend gedacht werden. Dies gilt vom Standpunkte der menschlichen Erkenntnis an und für sich selbst vom Begriffe Gottes. Daraus, daß der menschliche Intellekt das Wesen der Dinge, nicht ihr Dasein zum direkten Gegenstand hat, schließt der hl. Thomas, daß das logische Urteil ein diskursives, zusammengesetztes, also weder ein instinktives, noch intuitives sei. Wir geben dem Verfasser zu, daß die einfache Anerkennung der Wahrheit, der Assens das im Urteil zur Enuntiation hinzukommende psychologische Moment sei. Aber darüber darf nicht übersehen werden, daß die Materie des Urteils immer durch eine Analyse zustande kommt. So beruht das Urteil, der Mensch ist (existiert), auf einer reflexen Beziehung des Begriffes Mensch zur sinnlichen Wahrnehmung des einzelnen Menschen, das Urteil, Gott ist, dagegen auf einer Anwendung des Kausalitätsprinzips.

Die theologische Bedeutung der Theorie des Urteils liegt darin, daß, was in Gott der simplex apprehensio entspricht, auf dem Grunde eines besonderen Assenses, einer weiteren Anerkennung nicht bedarf, weil in jener die vollkommene Übereinstimmung von Erkennendem und Erkanntem in absoluter Einfachheit materiell und formell vollzogen ist, weshalb uns der Schluß, daß die Vollkommenheit des intellektuellen Lebens Einheit zwischen dem Erkennenden und Erkannten, aber Unterschiedenheit zwischen dem Urteilenden und seinem Worte fordert, nicht konkludent erscheint. Wäre dieser Schluß richtig, so würde der essentiellen Erkenntnis eine Vollkommenheit des intellektuellen Lebens mangeln, und jene einer Ergänzung durch die produktive (notionale) Erkenntnis bedürfen, eine Ansicht, die kaum theologisch haltbar sein dürfte.

Aus dem Verhältnis, in welchem das Urteil zur einfachen intellektuellen Apprehension steht, geht hervor, daß schon in dieser ein *verbum mentis*, ein Sprechen des Geistes enthalten sei. Denn die dem Gegenstand entsprechende, objektive Vorstellung, in welcher die *species impressa* zur *expressa* sich gestaltet, enthält bereits ein virtuelles Urteil. Nur wenn man mit der schottischen Schule Vorstellung und Urteil in der schroffen Weise, wie dies in neuester Zeit wiederum von Brentano ge-

schehen ist, trennen, und die Vorstellung als ein subjektives Gebilde, zu welchem erst das Urteil die Objektivität hinzubringe, betrachten wollte, wäre hinreichender Grund vorhanden, das Sprechen des Geistes auf das Urteil zu beschränken. Indem die durch die species impressa befruchtete Seele zum idealen Ausdrucke des Erkenntnisgegenstandes wird, spricht sie das erste, wenn auch noch unvollendete geistige Wort aus, um es durch formelle Ineinssetzung der darin enthaltenen Momente im Urteil zu vollenden. Auf Gott angewendet ist daher zu sagen, daß die absolute Einheit des erkennenden Geistes und der erkannten Wahrheit, die das auszeichnende Merkmal der göttlichen Selbsterkenntnis bildet, in eminenter Weise dem in der einfachen Vorstellung und im Urteil enthaltenen *verbum mentis* äquivalent. Wenn gleichwohl der Offenbarungslehre zufolge aus jener unendlichen Selbsterkenntnis ein persönliches Wort hervorgeht, so verhält sich dieses nicht irgendwie als Grund, sondern ausschließlich als Terminus und Frucht der unendlichen Selbstaussprache Gottes.

Wenn daher die Väter den Sohn nicht als Erkenntnismedium des Vaters gedacht und bezeichnet wissen wollen, so ist das sehr begründet, obgleich deshalb nicht auch sofort der Schluß als berechtigt erscheint, daß Gott überhaupt in keiner Weise durch ein Medium erkennen könne. Vielmehr erkennt Gott nur sich selbst, sein eigenes, unendliches Wesen unmittelbar, die Geschöpfe aber mittelbar, sofern sie in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit Abbilder seines Wesens sind. Nur wenn man im Sinne der Ontologen oder Pantheisten sei es das ideale oder auch das reale Wesen der Geschöpfe mit der Wesenheit Gottes formal identifizieren würde, wäre die Behauptung einer unvermittelten göttlichen Erkenntnis der Geschöpfe zulässig. Das Wesen der geschaffenen Dinge aber ist im Wesen Gottes zwar eminent, nicht aber formell enthalten. Indem also Gott die Dinge in seinem Wesen erkennt, verhält sich dieses wie ein Spiegel, in welchem ein von seinem eigenen verschiedenes Sein widerscheint, folglich als ein Medium der Erkenntnis. Indem Gott die Geschöpfe erkennt, erkennt er ein von ihm verschiedenes Sein, obgleich er es in und durch sich selbst als dem Grunde desselben erkennt. In dieser Art ist Erkenntnismedium die den göttlichen Personen gemeinsame Natur, nicht der Logos, der vielmehr aus der vollkommenen Erkenntnis, die der Vater von sich selbst und den Geschöpfen besitzt, gezeugt ist, und daher in der nämlichen unendlich vollkommenen Weise erkennt, wie der Vater.

Aus dem Gesagten erklärt es sich, warum die älteren Theologen nicht die Funktion des Urteils, sondern die *species expressa* zur analogischen Veranschaulichung der ersten Prozession in Gott herangezogen haben. Denn wegen der Vollkommenheit des dem ersten menschlichen Denkkakte entsprechenden göttlichen Aktes bedarf es keines zweiten hinzukommenden zur Vollendung der göttlichen Erkenntnis. Hiezu gesellt sich folgende Erwägung. Durch die Affirmation der unendlichen vollendeten Erkenntnis Gottes in der Zeugung des Sohnes entsteht der (persönliche) Unterschied, während das menschliche Urteil, weil trennend und verbindend die Unterscheidung voraussetzt.

Beruhet die erste Prozession auf einer Affirmation der unendlichen göttlichen Erkenntnis in einer der Natur des Erkennens entsprechenden Weise, einer Affirmation, deren unendlich entferntes Abbild in dem idealen Innesein des erkannten Gegenstandes im erkennenden Subjekte, und zwar weder einseitig in der *species expressa*, noch einseitig im Urteil zu suchen ist: so ist die zweite Prozession eine Selbstbejahung der göttlichen Liebe in der Weise, wie sie der Liebe entspricht, nämlich durch den Zug oder die Neigung des Liebenden zum Geliebten — *processio per modum amoris*. Die Analogie liegt auch hier in der Einheit der verschiedenen Akte des Willens, der Liebe, des Verlangens und der Ruhe im Besitz, welche letztere die expansive Energie des Wohlgefallens in sich bewahrt und nur den Mangel, die Unbefriedigung des unerfüllten Verlangens, der Sehnsucht von sich ausschließt. Gleichwie also für die erste Prozession die Analogie der vollkommenen, die formelle Erkenntnis der Wahrheit in sich schließenden *simplex apprehensio* den Ausgangspunkt bildet, so werden wir zum Behufe analogischer Erkenntnis der zweiten Prozession zwar die Liebe zum Schrittstein nehmen müssen, jedoch dieselbe in jener Vollendung gedacht, welche die Ruhe im Geliebten zu ihr hinzubringt. Während aber dort die Selbstbejahung der unendlichen Erkenntnis in einer wesensgleichen Person schon aus dem im Charakter des Erkennens liegenden Grunde des Inneseins der Ähnlichkeit nach, die in Gott nur eine subsistierende sein kann, sich vollzieht, darin ihren Ausdruck, ihr Ziel (*terminus*) gewinnt: ist in der zweiten Prozession der entsprechende *Terminus* ein persönlicher und wesensgleicher allein aus dem Grunde der Immanenz in dem unendlichen Sein und der Identität mit diesem, in welchem nichts sein kann, was nicht es selbst ist.

Nicht der Wesensbegriff des Erkennens bringt die Notwendigkeit eines realen Gegensatzes mit sich, wohl aber zeigt uns

das Vorhandensein eines solchen in Gott, daß die dem kreatürlichen Erkennen unergründliche Fülle des unendlichen Erkennens einen solchen mit sich bringt. Nur mit einer Modifikation stimmen wir daher dem Verfasser zu, wenn er sagt, nicht ausgeschlossen durch die reine Wirklichkeit Gottes sei eine derartige Unterscheidung, welche aus der Fülle des göttlichen Wahrheitsbesitzes kraft einer innergöttlichen Produktion hervorgeht und formell den Begriff des Erkennens als geistigen Aktes in Gott vollendet.“ Wir würden sagen, den Begriff des Erkennens in einer dem unbegreiflichen und unendlichen Wesen gemäßen Weise vollendet.

Ähnliches gilt von der Prozeption *per modum amoris*. Da sie in Gott keine Potenzialität einträgt, beeinträchtigt sie nicht nur nicht die ewige Wirklichkeit und Unbedingtheit des göttlichen Willens, sondern bezeugt und bekräftigt seine Unendlichkeit. Der Verfasser argumentiert, die formelle Vollkommenheit der Liebe erheische einen gewissen Gegensatz des Liebenden und Geliebten, der in Gott, weil nicht vor und außer dem Willen, infolge desselben sein müsse. Es besteht nun allerdings ein Müssen; denn nachdem die Offenbarung uns zeigt, was in Gott sein kann und ist, müssen wir schließen, daß es so sein müsse; nicht aber, weil die Liebe ohne eine solche Prozeption nicht ihre formelle Vollkommenheit besäße, sondern weil es die überströmende Fülle der unendlichen Liebe mit sich bringt, in einem persönlichen Produkte sich zu affirmieren und zu besiegeln. Die formellen oder im Wesen des Erkennens und Liebens liegenden Bestimmungen findet die Vernunft auch ohne die Offenbarung der Trinität in Gott vollkommen verwirklicht. Denn in der absoluten Einheit des Erkannten und Erkennenden, des Geliebten und Liebenden ist die Vereinigung in eminentester Weise vorhanden.

II.

Die mit dem Wesen Gottes identische Thätigkeit der Erkenntnis und Liebe seiner selbst, woraus die persönlichen Unterschiede als Folgen (Termini) und Bezeugungen derselben resultieren, ist eine notwendige und immanente. Ihre Produkte sind in Gott und eins mit Gott gesetzt. Anders verhält es sich mit der Thätigkeit Gottes nach außen. Obgleich auch sie mit dem Wesen Gottes eins ist, da zu diesem nichts als *Accidens* hinzukommen kann, so ist doch das Produkt derselben außer Gott gesetzt und zufällig, und daher die göttliche Thätigkeit selbst in Anbetracht des *Terminus* eine freie. — Die freien Produkte

der nach ausen gehenden Thätigkeit Gottes sind nach Wesen, Dasein und Zweckbeziehung von Erkenntnis und Liebe ihrer absoluten Ursache abhängig. Die Erkenntnis und Liebe Gottes aber erlangen keinerlei Zuwachs durch die Geschöpfe; denn wenn nicht im göttlichen Wesen als solchem (wie der Verfasser sich ausdrückt), so doch in der Person des Wortes und der des hl. Geistes, sind alle jene Beziehungen in unendlich hohem Grade verwirklicht, die zur unendlichen Vollkommenheit des höchsten Wesens notwendig oder geeignet sind. Es läßt sich wohl sagen, daß schon im göttlichen Wesen, wie es die Vernunft mittels ihrer eigenen Prinzipien zu erkennen vermag, alle Bedingungen gegeben sind, um die Schöpfung als eine schlechthin freie That der sich selbst genügenden Gottheit zu bestimmen, wenn man auch dem hl. Thomas beistimmen wird, daß die göttliche Freiheit in der Weltschöpfung in erhöhtem Maße aus der Offenbarung der Trinität erkannt wird, die uns zeigt, wie Gott durch das persönliche Wort und die persönliche Liebe Urheber der Dinge ist.

„Gott bringt die Geschöpfe durch seine Intelligenz und seinen Willen hervor, ohne irgend welche andere Art ausführender oder aus ihm heraustretender Wirksamkeit.“ (S. 25.) In der That fügt die ausführende Potenz in Gott zu der des Erkennens und Wollens auch nach unserer Weise über Gott zu denken und zu reden, nichts hinzu, außer der Bestimmung des Erkennens als eines praktischen und imperativen auf Grund des freien Willensratschlusses zu schaffen. Die Annahme einer auch nur ratione von Intellekt und Willen adäquat verschiedenen Potenz ist unzulässig, weil diese sich wie ein exekutives Organ des Wollens und praktischen Erkennens verhalten würde, ein Verhältnis, das der absoluten Einfachheit und Unbedingtheit des göttlichen Wesens und Wirkens widerspräche.

Die Frage nach dem Verhältnis des schöpferischen Wirkens zu den Personenunterschieden zerlegt sich in zwei Fragen, ob das schöpferische Erkennen und Wollen eine notwendige oder freie, äußere oder innere Beziehung zu den notionalen Akten habe, und ob der freie Schöpfungsratschluss nach der Eigenart der Personen auf diese zu beziehen sei. In der Beantwortung dieser Fragen zeigt es sich, wie sorgfältig die Ausdrücke abzuwägen sind, wenn es sich um das Geheimnis der ewigen Prozeptionen handelt. Läßt sich beispielsweise sagen, der hl. Geist gehe als Subjekt des absoluten Erkennens mit Vater und Sohn dem notionalen Sprechen des Vaters begrifflich voran? Ist es gestattet, vom Logos zu behaupten, er sei nicht das

Produkt der Erkenntnis des Vaters, sondern aller drei Personen, als der ewigen Träger einer jeden göttlichen Vollkommenheit? (S. 32.) Mit Recht bezeichnet der Verfasser die Erkenntnis und Liebe, durch welche (als principium quo) der Vater spricht, und Vater und Sohn hauchen, ebenso als Erkenntnis und Liebe des hl. Geistes, wie des Vaters und Sohnes. Dagegen läßt sich nicht sagen, der Sohn sei sein eigenes Produkt und Produkt des hl. Geistes; denn die persönlichen Unterschiede gehen aus den notionalen, nicht den essentiellen Akten hervor, oder genauer gesprochen, bestehen in dem ewig vollendeten, aktuellen Gegensätze, den jene prinzipiieren. Allerdings erkennen der Sohn und der hl. Geist durch dieselbe Erkenntnis, wie der Vater, aber in ihnen ist die Erkenntnis nicht zeugend, und ebenso die dem hl. Geiste mit Vater und Sohn gemeinsame Liebe in ihm nicht produzierend. Wendet man ein, die Wesensakte hätten doch die Personen zu ihren Trägern, da sie sonst die Natur zum Träger haben müßten, so ist zu erwidern, die Personen seien allerdings Träger aller Thätigkeiten, der substantiellen aber nach dem, worin sie eins sind, nicht nach dem, worin sie sich unterscheiden, so daß es unstatthaft ist, den Sohn irgendwie als Produkt seiner selbst zu bezeichnen.

Der Sohn geht als der adäquate Ausdruck der unendlichen Erkenntnis hervor, womit der Vater nicht nur sein den übrigen Personen gemeinsames Wesen, sondern auch sich selbst, den Sohn und den hl. Geist erkennt. Noch mehr, in der Zeugung des Sohnes erhält auch die Erkenntnis der Möglichkeit der Geschöpfe ihre Bezeugung und Bekräftigung; denn mit derselben Notwendigkeit, mit welcher Gott sein eigenes Wesen erkennt, erkennt er auch die Tiefen und Abgründe seiner unendlichen Macht, also auch die Geschöpfe, die durch sie ins Dasein gerufen werden können. Wir stimmen demnach jenen Theologen zu, die das persönliche Wort nicht bloß aus der Erkenntnis der göttlichen Natur und der göttlichen Personen, sondern auch aus der der möglichen Geschöpfe hervorgehen lassen. Wir dürfen uns daher auch folgende Äußerung aneignen, falls dieselbe auf die *scientia simplicis intelligentiae* beschränkt wird. (S. 30.) „Vielmehr geht alles, was in der absoluten Erkenntnis und Liebe Gottes enthalten ist, auch in die Produkte des göttlichen Erkennens und Liebens über, damit diese in jeder Hinsicht ein ebenbürtiger Ausdruck und ein gleichwertiges Unterpfand der göttlichen Weisheit und Liebe seien.“ Da die *scientia visionis* nur durch die freie und (*ex parte creaturarum*) zufällige Beziehung zur Wirklichkeit der Schöpfung sich von der *scientia simplicis intelligentiae*

unterscheidet, so kann ein Verhältnis, das mit Recht von dieser behauptet wird, nicht sofort auch auf jene übertragen werden. Wären die göttlichen Personen ohne die Beziehung auf das zufällige Dasein der Geschöpfe nicht ein ebenbürtiger Ausdruck der Weisheit und Güte, so würden sie durch die Schöpfung irgend eine Mehrung des Seins und Gutseins erfahren, einen Gedanken, den der Verfasser mit Recht ausdrücklich von der Hand weist. „Es erhält demnach auch unter Voraussetzung unserer Auffassung die persönliche Vollkommenheit der ausgehenden göttlichen Person durch die mitkonstituierende Beziehung zur Erkenntnis und Liebe der Kreatur keinen Zuwachs an innerer Vollkommenheit, sondern nur ein freigewolltes Objekt: genau so wie die wesentliche Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis und Liebe.“ (S. 31.) Wie sollen wir aber ein Mitkonstituiertwerden durch eine freigewollte Beziehung denken? Die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen sind schlechthin notwendig und können durch freie Beziehungen weder konstituiert noch mitkonstituiert werden.

Es wäre an dieser Stelle die für die ganze Ideenentwicklung des Verfassers wichtige Frage zu erörtern, inwieweit die persönlichen Eigentümlichkeiten als Vollkommenheiten zu begreifen seien. Es gibt Theologen, die den Begriff der absoluten Relation = dem reinen Bezogensein in der Schärfe zur Geltung bringen, daß sie alles Sein und alle Vollkommenheit aus der Identifikation der Personen (Relationen) mit der unendlich vollkommenen Natur ableiten, während andere kein Bedenken tragen, die Relation auch an sich, als Relation, unter den Begriff der Vollkommenheit zu stellen; sie erweise sich als solche jedoch nicht in der Ordnung zum Terminus, sondern zum Subjekt und Fundament der Relation. Diese Vollkommenheit werde daher (auch nach der letzteren Ansicht) nicht mit den Relationen multipliziert, denn das Sein der Relation und das der Natur sei eins und dasselbe. In bezug auf das Sein nämlich bestehe kein Gegensatz unter den Relationen. Ebenso werden die Prädikate der Wahrheit, Güte, Heiligkeit mit den Personen und Relationen nicht multipliziert. Werden demnach Sein und Gutsein u. s. w. durch die göttlichen Prozessionen nicht vervielfältigt, oder mit anderen Worten, erwächst der absoluten göttlichen Güte und Vollkommenheit aus der Produktion des Sohnes und hl. Geistes keinerlei Mehrung, so geschieht dies umsoweniger durch irgend eine Beziehung zu den Geschöpfen.

Dessenungeachtet kann mit dem Verfasser gesagt werden, daß der Sohn per accidens und concomitanter aus der Wissenschaft des Schauens (*scientia visionis*), und in ähnlicher Weise

der hl. Geist aus der Liebe Gottes zu den Geschöpfen hervorgehe, wenn wir annehmen, es sei damit nichts anderes gemeint, als daß die eine und einfache wesenhafte Erkenntnis Gottes von sich und den Geschöpfen und die eine Liebe zu sich und wiederum zu den Geschöpfen in den Prozeptionen sich affirmieren. Denn die Erkenntnis der Geschöpfe und die Liebe zu ihnen ist ja entitativ die wesenhafte Erkenntnis und Liebe Gottes selbst cum connotatione termini absolute liberi extra Deum. Man muß sich zu dem Gedanken der absoluten Zufälligkeit und, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, Gleichgültigkeit alles Geschaffenen für das innere göttliche, essentielle und notionale Leben emporschwingen, um einzusehen, daß die göttlichen Personen durch die Beziehung auf das Geschaffene in keiner Weise affiziert oder mitkonstituiert werden können. Wir erklären also den Ausdruck concomitanter und per accidens dahin, daß die innere Aussprache des göttlichen Erkennens, durch welche das Wort hervorgebracht wird, sich auch auf das außer Gott Bestehende und auf das Zukünftige erstreckt, und ebenso die Liebe, aus welcher der hl. Geist hervorgeht, obgleich diese Termination an und für sich nichts zur Hervorbringung des Wortes und zum Ausgang des hl. Geistes beiträgt, sondern sich zu beiden nur begleitend verhält. (Vgl. Gonet, *Clyp. thom. disp. 9. art. 3. § 2.*)

Durch das Gesagte erledigen sich die Einwendungen, die gegen eine vermeintlich zu weit gehende Anwendung des Axioms, daß die nach außen gehenden Thätigkeiten den göttlichen Personen gemeinsam seien, erhoben werden. Denn es ist zwar richtig, daß die Einheit und Gemeinschaft des Wirkens nach außen keine größere sein könne, als diejenige der Natur; aber eben deshalb, weil die Wirksamkeit den göttlichen Personen eignet nach dem, worin sie eins sind, nicht aber nach den persönlichen Unterschieden, kommt ihnen das Wirken unterschiedslos zu. Der persönliche Unterschied ist eben in keiner Weise ein solcher der Natur, also auch nicht des Wirkens. Man könnte fragen, ob denn nicht das schöpferische Wirken die göttlichen Personen zum principium quod habe, die Natur aber nur zum principium quo. Unsere Antwort lautet, daß jenes wohl in einem gewissen Sinne gesagt werden könne, jedoch mit der Beschränkung, daß die göttlichen Personen nach dem wirken, was ihnen gemeinsam ist, also nach der Einheit der Natur, daß man also mit voller theologischer Genauigkeit sagen könne, die Gottheit sei principium quod und quo des göttlichen Wirkens, ohne deshalb außer und neben den drei relativen Hypostasen eine vierte, absolute göttliche Hypostase annehmen zu müssen.

Vergessen wir nicht das dogmatische Axiom, daß die Unterschiede in Gott ausschließlich durch die relativen Gegensätze begründet und die persönlichen Eigentümlichkeiten ebenso ausschließlich durch Relationen konstituiert werden. Werden wir deshalb etwa der Gefahr uns aussetzen, die Personen zu unthätigen, leblosen, unselbständigen Beziehungen herabzusetzen? Mit nichten! Der englische Lehrer zeigt uns den Weg, um diese Klippe zu umgehen. Die Relationen in Gott sind subsistent, selbständige, thätige Prinzipien, weil und insofern sie mit der göttlichen Natur dasselbe sind. Auf Gott angewendet ist nämlich die relative Prädikation nicht eine prädikamentale, sondern essentielle. Die Relationen kommen zur göttlichen Natur nicht hinzu, sondern sind mit ihr eins und dasselbe.

Was die Freiheit des göttlichen Wirkens nach außen auch von seiten des Sohnes und des hl. Geistes betrifft, so würde dieselbe, wie der Verfasser mit Recht annimmt, gewiß nicht gefährdet, wenn man die notionale Besiegelung jenes Wirkens in Sohn und Geist annehmen wollte; denn wie die Kraft, durch welche der Vater zeugt, die gemeinsame Natur ist (S. Th. 1. qu. 41. art. 5.), so auch entitativ betrachtet, die Freiheit, mit welcher er — gemeinsam mit den beiden anderen Personen — schafft. Der Grund, warum die freien Akte eine eigentliche notionale Bestätigung nicht erfahren, liegt vielmehr in der schlechthinigen Zufälligkeit der darin enthaltenen realen Beziehungen zu den Geschöpfen mit Rücksicht auf das göttliche Leben: eine Zufälligkeit, infolge deren wir die Bestimmung zum Schaffen, eben insofern sie eine freie, für das göttliche Leben indifferente und zufällige Termination in sich schließt, als den notwendigen Prozeptionen in Gott nachfolgend denken müssen.

Wollte man Aussprüche, wie: der Sohn gehe frei, als der notionale Ausdruck, der hl. Geist als die innergöttliche Bestätigung des von ihnen in der Einheit der Natur mit dem Vater gefaßten Ratschlusses hervor, strenge nehmen, so würde in die göttlichen Personen und ihre immanenten Beziehungen, da Zufälligkeit das unerläßliche Korrelat der Freiheit ist, eine Zufälligkeit hineingetragen. Eine solche aber kann nur in den Terminus der schöpferischen Thätigkeit, in das kontingente Geschöpf fallen; denn seinem Sein und Wesen nach ist der Schöpfungsratschluss notwendig, wie die göttliche Natur, von der er sich nur durch die Konnotation des äußeren Terminus unterscheidet.

Es ist nicht abzusehen, wie der gemeinsame Schöpfungsratschluss und Schöpfungsakt eine der Ordnung des Ursprungs entsprechende Bestätigung und Bezeugung in den göttlichen

Personen nach sich ziehen soll, da die Beziehungen Gottes nach außen ihr reales Fundament allein in den Dingen haben. Aus diesem Grunde läßt sich ein eigentümliches Verhältnis der göttlichen Personen als solcher zu den Geschöpfen nur in der Weise denken, daß in den letzteren selbst Vollkommenheiten sich finden, in welchen sich die persönlichen (relativen) Unterschiede ausprägen, wobei zunächst dahingestellt bleibt, ob und inwieweit eine solche Ausprägung möglich und wirklich sei; oder in der Art, daß eine göttliche Person ein Geschöpf sich zu eigen macht, dasselbe in sein persönliches Sein und seine persönliche Einheit aufnimmt, oder mit anderen Worten, ihm die eigene Subsistenz mitteilt, wie solches dem katholischen Dogma zufolge in der Menschwerdung des Sohnes Gottes wirklich geschah.

Was gegen die absolute Subsistenz vorgebracht wird, dürfte auf einem Mißverständnisse beruhen. Nach unserer Weise zu denken, muß offenbar die göttliche Natur auch abgesehen von den relativen Eigentümlichkeiten als subsistent gedacht werden. Beweist doch der hl. Thomas die Persönlichkeit des hl. Geistes daraus, daß der Terminus der Liebe in Gott sei, woraus folge, daß er mit der göttlichen Natur real identisch, also subsistent, Person, und weil in realem Gegensatze zu den übrigen Personen, eine dritte von diesen real verschiedene Person sei.

Die Folgerung, wenn Gott als eine von den drei relativen Subsistenzen irgendwie verschiedene absolute Subsistenz das principium quod der Schöpfung und seiner Werke nach außen wäre, so müßte diese Gott nach seiner absoluten Subsistenz als dem letzten und eigentlichen Subjekt zugeschrieben werden, kann zugelassen werden, ohne daß deshalb die weitere Konsequenz sich ergäbe, daß demnach dem Vater, Sohn und heiligen Geiste der Dank für jene Werke nicht gebühre. Denn wegen der vollkommenen realen Identität der absoluten mit den relativen Subsistenzen kommt ein und derselbe Dank und die vollkommen gleiche Verehrung und Anbetung der Natur und den Personen zu.

Gleichwohl ist der Gedanke an eine Vierzahl der Subsistenzen ausgeschlossen; denn da die persönlichen Eigentümlichkeiten oder subsistierenden Relationen zwar unter sich, nicht aber mit der absoluten Subsistenz der göttlichen Natur im Gegensatze stehen, so sind sie mit der letzteren real identisch; denn in Gott besteht vollkommene Einheit, soweit nicht der Gegensatz der Relationen in Frage kommt.

Was den geschichtlichen Thatbestand betrifft, so ist in der thomistischen Schule die Annahme einer absoluten, freilich mit den Personen real identischen Subsistenz die herrschende, und

steht in diesem Punkte Gonet durchaus nicht vereinzelt unter den Thomisten. Es ist kein Grund vorhanden, diese Thatsache befremdlich zu finden; denn der englische Lehrer drückt sich bestimmt genug hierüber aus, wenn er sagt (l. 4. contr. gent. c. 14) *sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus, unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum.* (Vgl. Gotti, *Theolog. Scholastico-Dogmatica* I. I. tract. VII. qu. IV. dub. II. § II.) Die göttliche Subsistenz ist nämlich wegen der von ihrem innersten Wesen untrennbaren Relation, die nur im Gegensatze bestehen kann, mitteilbar, daher eine Mehrheit der Personen möglich und wirklich. Die Subsistenz der Relationen aber gründet in der der Natur und ist mit ihr real identisch und nur beziehungsweise davon verschieden.

Die folgenden Artikel (4—7) dieses zweiten Kapitels suchen den vorwiegend positiven Beweis „für die Ordnung des Ursprungs in dem freien Wirken Gottes“ aus der Lehre von den Sendungen, aus der Redeweise der hl. Schrift bezüglich der eigentümlichen Wirksamkeit des Sohnes, sowie des hl. Geistes, endlich aus den Darstellungen der hl. Väter zu führen.

Die Sendung kann nicht im moralischen Sinne eines Befehles, Rates, einer Insinuation, oder Präsentation eines Objektes auf Gott bezogen werden, sondern nur im physischen, wie der Strahl von der Sonne, das Wasser aus der Quelle entsendet wird. Da in den göttlichen Missionen zwei Momente in betracht kommen, der Ausgang der einen Person von der andern, und der geschöpfliche Terminus, in bezug auf welchen von einer göttlichen Person die Sendung im passiven Sinne ausgesagt wird, so entsteht die Frage, worin die Sendung formell bestehe, ob in dem ewigen Ausgang oder in der zeitlichen Wirkung, womit die weiteren Fragen zusammenhängen, ob die Missionen etwas Essentielles — in der Voraussetzung, daß die geschöpfliche Wirkung das eigentliche Wesen derselben ausmacht — oder etwas Notionales sei, und ob eine Person die andere, oder die Trinität die Personen sende; denn die Wirkungen der Sendung sind den Personen gemeinsam.

Was die Hauptfrage betrifft, so scheint die Ansicht des hl. Thomas dahin zu gehen, daß die Mission formell die Wirkung, also im Verhältnisse zu den Personen etwas Essentielles, allen Gemeinsames bezeichne. Für diese Ansicht spricht, daß die Mission etwas in die Zeit Fallendes, der Hervorgang der Personen

aber etwas Notwendiges und Ewiges ist. Ferner, das Gesandte bleibt nicht innerhalb des Sendenden; folglich kann eine immanente Prozeption den Begriff der Sendung nicht formell verifizieren, sondern nur die neue Wirkung, wegen deren die durch sie sich offenbarende Person gesandt wird. Gleichwohl kommt in dieser Auffassung der Begriff der Mission nicht zur vollen Geltung, denn diese bedeutet ein Verhältnis von Person zu Person; es ist daher zu sagen, dieselbe bestehe formell in dem Ausgang der Personen mit Hinzunahme der Wirkungen, in welchen sie sich manifestieren, Wirkungen, die allerdings den göttlichen Personen gemeinsam sind, die aber andererseits durch die Beziehung auf eine bestimmte Person, in Verbindung mit der *processio ad intra* den Begriff der *missio* vollenden. So ist z. B. die Menschwerdung als eine außer Gott gesetzte Wirkung die gemeinsame That der göttlichen Personen, nicht infolge eines Zusammenwirkens, sondern als Ausfluß der einen und unteilbaren Natur, des Prinzips aller göttlichen Thätigkeit; sie gestaltet sich aber dadurch, daß sie in dem vom Vater ausgehenden Sohne ihren persönlichen Terminus hat und der Sohn in der angenommenen Menschheit sich persönlich manifestiert, zu einer Sendung von seiten des Vaters und einem Gesandtwerden von seiten des Sohnes. Diese Auffassung stellt die wirkliche Lehre des hl. Thomas dar und steht in Übereinstimmung mit den Aussprüchen der Väter.

Über das wahre Verständnis der Sendung spricht sich Schüzler (*Natur und Übernatur*, (S. 49) genau und treffend aus. „Damit eine bestimmte Person gesandt werden könne, muß sie selbst von einer anderen göttlichen Person ausgegangen sein. Der Begriff der Sendung bringt noch außerdem ein Zweites mit sich, nämlich daß die gesandte Person irgendwo eine neue Gegenwart gewinne. Diese Gegenwart knüpft sich an eine bestimmte göttliche Wirkung, die, obschon das Werk der gesamten Dreieinigkeit, gleichwohl ein Moment in sich schließt, das uns berechtigt, sie auf eine bestimmte göttliche Person im Unterschied von den andern zu beziehen, sie derselben zu *appropriieren*.“

Daraus, daß die im Begriffe der Sendung eingeschlossene Wirksamkeit den göttlichen Personen gemeinsam ist, erklärt der englische Lehrer die bei den Vätern anzutreffende Redeweise, wonach der Sohn nicht allein vom Vater, sondern auch von sich und dem hl. Geiste gesandt werde: *si persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota trinitas mittit personam missam*. (S. Th. 3. qu. 43. art. 8.)

Es kann daher aus dem Begriff der Sendung für „die Ordnung des Ursprungs“ in dem freien Wirken Gottes nach außen nichts gefolgert werden.

Betrachtet man die Sendung als eine physische (*ratione originis*), so fällt die Schwierigkeit, es möchte die Unabhängigkeit und Freiheit der gesendeten Person eine Gefährdung erfahren, hinweg.

Denn da hiemit der Unterscheidung der wirklichen Sendung vom Sendungsratschlusse (S. 52.) mit Beziehung auf das wirkende Prinzip -- die göttliche Natur oder die göttlichen Personen als *unum principium universorum* -- der Boden entzogen wird, so bedarf es auch nicht der Begründung der wirklichen Sendung durch die Fassung des Sendungsratschlusses von seiten der göttlichen Personen als „Quasiprinzip“, um die Würde und Freiheit der gesendeten Personen zu wahren. Vielmehr ist, wie der Sendungsratschluss, so auch die Ausführung desselben ein gemeinsames Werk der göttlichen Personen, und es scheint uns ein Anthropomorphismus zu sein, wenn man die Würde und Freiheit der Ausführung durch die Gemeinsamkeit des ihre vermeintliche „Grundlage“ bildenden Sendungsratschlusses begründen will. In der Fassung wie Ausführung des Sendungsratschlusses, der ja nur auf das sekundäre Moment der Sendung, die im Geschöpfe gesetzte Wirkung, nicht auf den jedem Beschlusse entzogenen Ausgang der Personen bezogen werden kann, bilden die göttlichen Personen ein ungeteiltes und unteilbares Prinzip, das kein anderes, als die eine, gemeinsame göttliche Natur ist. Gleichwohl ist die wirkliche Sendung oder die Ausführung des Sendungsratschlusses von der Fassung desselben verschieden, jedoch nicht in anbetracht des Prinzips, sondern des Terminus, indem die Sendung, wenn man so will, zu einer wirklichen wird durch den terminus connotatus, d. h. durch die in der Zeit eintretende, eine bestimmte Beziehung (der persönlichen Aneignung oder der einfachen prädikativen Appropriation) zu einer ausgehenden Person einschließende, aufsergöttliche Wirkung.

Die folgenden Ausführungen (S. 53 ff.) enthalten einen reichen Schatz biblischer und patristischer Texte, deren Inhalt zwar nicht eine verschiedene persönliche Teilnahme an den Werken der Schöpfung, wohl aber die Existenz der persönlichen Unterschiede in Verbindung mit der Zueignung gewisser Wirkungsweisen darthun dürfte.

Der fünfte Artikel, der die eigentümliche Wirksamkeit des Sohnes aus der hl. Schrift zu erweisen sucht, schließt mit einer Erklärung der bekannten Appropriation des *ex quo, per quem*

und in quo, die der theologischen Summa entnommen ist. Wir zweifeln, ob der Gedanke des Verfassers, die Schöpfung komme dem Sohne in eigentümlicher Weise zu, in der That darin zu finden sei. Insofern Vater und Sohn, freilich durch die eine Macht, Schöpfer, Träger schöpferischen Wirkens sind, mag man immerhin den Sohn *creator de creatore*, nach Analogie des Ausdrucks *sapientia de sapientia*, nennen. Es besteht jedoch ein bedeutsamer Unterschied, der bei genauerer Betrachtung der aus der Summa angeführten Stelle zu Tage tritt. Indem nämlich der hl. Thomas das *per quem omnia facta sunt* unmittelbar auf die Eigentümlichkeit des Sohnes bezieht, redet er von der Schöpfungsmacht (*aliquando vero — praepositio „ex“ importat — habitudinem causae efficientis; quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae. Haec vero propositio „per“ designat quidem quandoque causam mediam . . . et sic τὸ „per“ quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii*), die dem Vater, nicht aber dem Sohne appropriiert wird, die aber dem Sohne in der Art eignet, daß sie, wie die eine Natur, in ihm als eine mitgeteilte und gezeugte ist, was die Präposition „per“ ausdrückt (*principium de principio*), während sie im Vater mitteilend und zeugend ist. Die Attribute „wirkendes Prinzip“, „aktive Potenz“, „Macht“ unterscheiden sich aber dadurch von dem relativen Attribut „Schöpfer“, daß in dem Begriff des letzteren eine aktuelle Beziehung zum Geschöpfe eingeschlossen ist, die an der Zufälligkeit des Geschöpfes partizipiert und deshalb in keiner Weise zur Konstitution der persönlichen Eigentümlichkeit beizutragen vermag. (S. 64.)

Im Sinne der Appropriation ist die belebende Wirksamkeit des hl. Geistes zu verstehen, soweit der Ausdruck „Geist“ in den Urkunden der Offenbarung überhaupt persönlich, nicht aber essentiell zu nehmen ist. Demgemäß ist auch die Gegenwart des hl. Geistes mindestens in der natürlichen Ordnung — die in der übernatürlichen Ordnung waltenden Verhältnisse mögen vorläufig dahingestellt bleiben — nicht eine eigentümlich persönliche, sondern die allgemein göttliche, die nur mit Rücksicht auf eine bestimmte Wirkung oder Wirkungsweise dem hl. Geiste zugeeignet wird. Es ergibt sich dies schon aus dem nicht zu bezweifelnden Satze, daß die persönlichen Eigentümlichkeiten als solche nur in der übernatürlichen Ordnung zur Offenbarung gelangen. Würden sie sich als solche auch in der Schöpfung ausprägen, so müßten sie daraus auch erkennbar sein. Mit dieser letzteren Annahme aber ist das Geheimnis unvereinbar. Also sind die Beziehungen, in welche die Offenbarung die

persönlichen Eigentümlichkeiten mit der Schöpfung bringt, als Appropriationen aufzufassen.

Das Resultat der Beweisführung aus den alttestamentlichen Schriften wird in die Worte zusammengefaßt: „Der Logos ist Schöpfer und Regent der Welt als das erfüllende und ausführende Wort, in welchem der Vater den gemeinsamen allwirksamen Ratschluß ausspricht; der hl. Geist ist Schöpfer und König der Welt, als die Gabe des göttlichen Segens, in welcher der Kreatur die durch den gemeinsamen Ratschluß zgedachten Güter des Wesens (der substantiellen Schönheit), des Bestehens (der Kraft) und des Lebens zu eigen gegeben werden.“ (S. 83). Im allgemeinen läßt sich sagen, daß diese biblische Beweisführung ein trefflicher Kommentar zu dem *ex quo, per quem qui nos omnia bilde*, wenn wir auch der Parallele des Vatersein, und des *creator vivens et benedicens* mit der analogen Anwendung auf Sohn und hl. Geist nicht unbedingten Beifall zu schenken vermögen.

