

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 29 (1951)

**Artikel:** Zur Begriff der Gegenwart  
**Autor:** Stirnimann, Heinrich  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762698>

### **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:** 19.02.2025

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

# Zum Begriff der Gegenwart

Von Heinrich STIRNIMANN O. P.

Es geht uns hier nicht um eine philosophische Studie, sondern um den Begriff der Gegenwart im Hinblick auf die Theologie. Trotzdem, oder besser gesagt umso mehr, muß zuerst der Begriff an und für sich klar sein.

Thomas spricht in I Pars, q. 8 von der « *existentia Dei in rebus* », ebenso q. 43 von dem « *esse in* », « *existere in aliquo* », was alles heute mit « Gegenwart » wiedergegeben wird. Für gewöhnlich besteht die Begriffserklärung in einem Appendix zum Prädikamentum « *ubi* ». Man führt aus, daß es nicht nur eine körperliche, materielle Gegenwart, auf Grund der Ausdehnung, gebe, sondern ebenso eine Gegenwart geistiger Substanzen.

Versucht man das Wesen dieser Gegenwart näher zu bestimmen, so fanden wir fast überall, wo dieses Bemühen überhaupt unternommen wurde, den Appell an den Begriff *Relatio*. Sicher besagt Gegenwart etwas Relatives : das Gegenüber zweier. Ob aber die Gegenwart dadurch, d. h. durch eine Beziehung, in ihrem inneren, formalen Wesen begründet werde, ist eine andere Frage. — Es ist allgemein bekannt, wie mit besonderer Vorliebe in letzter Zeit die Frage nach dem Formalgrund der Einwohnung, der besonderen Gegenwart Gottes, aufgegriffen wurde. Wodurch wird diese Gegenwart konstituiert ? Nimmt man an, daß das Wesen der Gegenwart an und für sich nichts anderes sei als eine Beziehung, so wird dadurch die Antwort auf diese Frage bedeutend erleichtert. Voraussetzung der Einwohnung ist auf jeden Fall die heiligmachende Gnade. Diese aber begründet eine neue Beziehung zu Gott, nicht nur als Wirkung zur Ursache, sondern eine ganz besondere, zu Gott als Ziel. Wird aber wirklich durch diese Beziehung das Wesen der Einwohnung, als Gegenwart, konstituiert ? — Ferner geht es um die Eucharistie. Genügt es, das Wesen der wahren Gegenwart des

Herrenleibes an Hand einer Beziehung zu erklären? — So fragen wir, was müssen wir zunächst unter dem Wesen der Gegenwart, dann, was unter der Gegenwart Gottes verstehen?

## I.

Man könnte zunächst unter Gegenwart das Zusammensein zweier Substanzen im Sinne eines unmittelbaren, gegenseitigen Einflusses verstehen. So sagen wir von einem Menschen, der körperlich an einem bestimmten Ort, mit anderen Menschen zusammen, gegenwärtig ist, dem Gespräch aber oder der Diskussion nicht folgt, er sei « abwesend ». Gegenwart ist also nicht nur ein Sein, sondern gewissermaßen Tätigkeit. — Ferner übt ein Körper, der einen anderen unmittelbar begrenzt, ihm also gegenwärtig ist, stets eine bestimmte Wirkung auf den angrenzenden Körper aus. Es scheint also, daß Tätigkeit unmittelbar und wesentlich mit Gegenwart verbunden ist. — So fanden wir in einer neueren Publikation<sup>1</sup> das Wesen der Gegenwart als « Seinsvermittlung » bestimmt. Überall dort, wo ein Sein übermittelt wird, ist Gegenwart vorhanden, und *durch die Vermittlung wird die Gegenwart ihrem Wesen nach konstituiert*<sup>2</sup>.

Sicher kann Gegenwart, wenigstens im deutschen Sprachgebrauch, diesen aktiven Sinn haben. Wir bezeichnen mit Gegenwart erstens das reine Gegenwärtig-Sein, dann aber, emphatisch, das Gewichtige, eine besondere Vollkommenheit des Gegenwärtig-Seins, und dann schließt man gewöhnlich eine gewisse Tätigkeit ein<sup>3</sup>. Wir sprechen aber hier

<sup>1</sup> LANVERSIN, F., DE, S. J., Le concept de présence et quelques-unes de ses applications théologiques. RScRel 22 (1933) 22-80.

<sup>2</sup> L'idée de simple contiguité spatiale, me suggère un ami, par laquelle un esprit superficiel sera toujours tenté d'expliquer la « présence » d'un corps à un autre y reste radicalement impuissante. Car deux corps, même contigus, sont en réalité (à considérer les choses spatialement) bien plutôt absents l'un de l'autre que présents, ne coïncident que par leurs limites et donc n'ayant de commun que du non-être. Pour qu'on puisse dire que leur être est en quelque manière mis en commun, l'un perfectionnant l'autre, il faut dépasser cet aspect et considérer ou que l'un agit sur l'autre, ou qu'ils agissent l'un sur l'autre, ou enfin qu'ils sont aptes à agir ensemble sur un troisième. A. a. O. S. 63.

Ayant constaté que toute présence est fondé sur une *communication d'être*, nous sommes naturellement amenés à en grouper les différentes formes suivant les diverses modes de causalité : la cause étant précisément ce qui communique l'être, id quod dat esse alteri. Ebenda S. 60.

<sup>3</sup> Vgl. TRÜBNER'S Deutsches Wörterbuch, Berlin 1939, unter « Gegenwart », T. III, SS. 58b-59a. — In diesem verstärkten Sinn könnte man Gegenwart der

nicht von einer besonderen Vollkommenheit des Gegenwärtig-Seins, sondern vom Wesen der Gegenwart an und für sich<sup>1</sup>.

Daß der reine Begriff der Gegenwart nicht durch « Seinsvermittlung » definiert werden kann, geht daraus hervor, daß es wahre, wirkliche Seinsvermittlung ohne Gegenwart und auf der anderen Seite Gegenwart ohne Seinsvermittlung geben kann. Das erste trifft zu bei der mittelbaren Tätigkeit. Bringt nämlich eine entfernte Ursache durch andere Zweitursachen eine Wirkung hervor, so ist nur die letzte Ursache der Wirkung gegenwärtig, trotzdem geht aber auch von der ersten Ursache ein wirklicher Einfluß auf das zuletzt Gewirkte über. Zweitens können wir auch ohne Seinsvermittlung, ohne ursächliche Tätigkeit, von einer wahren Gegenwart reden; so z. B. bei der einfachen Begrenzung zweier Körper. Es geht uns natürlich hier um den Begriff der Gegenwart. Daß de facto ein physischer Körper den ihn begrenzenden nicht « nur » begrenzt, sondern zugleich auch auf ihn « einwirkt », hat dazu nichts zu sagen.

## II.

Wenden wir uns nun der Erklärung auf Grund der Beziehung zu. — Thomas sagt an verschiedenen Stellen von der Gegenwart Gottes: « importatur quaedam relatio »<sup>2</sup>. Dieser Aspekt wird besonders von Silvester von Ferrara hervorgehoben. Überall dort, wo er in einem scharfen, präzisen Sinn von der Gegenwart redet, gebraucht er den Terminus « habitudo », Beziehung<sup>3</sup>. « Haec autem simultas, sive exis-

bloßen « Anwesenheit » gegenüberstellen. So sprechen wir nicht von einer Geistes-anwesenheit, sondern von einer Geistes*gegenwart*.

<sup>1</sup> Es genügt auch nicht, die Seinsvermittlung als « Aktuation » näher zu bestimmen. « Ces divers modes de présences ... ont tous, comme fondement, une communication d'être à un sujet, ce que dans la langue scolastique, on appelle actuation du sujet. » A. a. O. S. 62. Nicht jede « Aktuation », wie z. B. die der reinen Erkenntnis, begründet eine Gegenwart im eigentlichen Sinn. Doch will Lanversin eben unterschiedslos sowohl durch transitive als auch durch immanente Tätigkeit (S. 62), sowohl durch Erkenntnis allein (S. 71) als auch durch den Akt der fides informis (S. 76) eine wahre Gegenwart begründen. — Damit wird aber die erste und fundamentale Unterscheidung zwischen Gegenwart im eigentlichen und uneigentlichen Sinne verwischt. Es ist klar, daß wir im folgenden nur das Wesen der Gegenwart im eigentlichen Sinn, als *physisch-substantielle Wirklichkeit*, im Auge haben und keinesfalls die intentionale auf Grund der Erkenntnis. Oder, wir sprechen nicht von den besonderen modi, « per praesentiam », « per potentiam » « praecisive », sondern von der Gegenwart « per substantiam ».

<sup>2</sup> Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam. In Sent. I d. 14 q. 2 a. 1, sol. 1 ad a. — Dasselbe daselbst d. 37 q. 2 a. 3 ad 3.

<sup>3</sup> Besonders In C. Gent. III c. 68, I, 3; xxii, 2.

tentia Dei in rebus, nihil aliud *formaliter* importat quam habitudinem praesentiae Dei ad res creatas.»<sup>1</sup> Wir unterstreichen, daß er nicht nur sagt «nihil aliud realiter importat», sondern «formaliter».

Auch Gardeil bestimmt in seinem Buch «La Structure de l'Âme» zu Beginn der Ausführungen über die Gegenwart Gottes<sup>2</sup> diese als eine Beziehung und entwickelt eben aus diesem Begriff die entscheidenden Erwägungen. Dasselbe finden wir bei Retailleau<sup>3</sup>, der ausführlich den Begriff «présence» untersucht. Für ihn ist die formelle Gleichsetzung zwischen Gegenwart und Relatio so klar, daß er schreibt: «Voilà un point tellement indiscutable dans l'école thomiste, que nous croyons inutile d'y insister.»<sup>4</sup> — Cajetan aber faßt die Gegenwart zweifach, einmal als Kontakt, dann aber als relatio<sup>5</sup>.

Somit stellen wir und sie Frage, ob wirklich das Wesenselement der Gegenwart durch eine Beziehung begründet werde oder nicht. Wir glauben kaum, es bejahen zu müssen.

Erstens geht es bei den Texten von Thomas ausdrücklich um die Gegenwart Gottes und nicht um das Wesen der Gegenwart an und für sich. Bei jener aber haben wir besondere Gründe, um die Beziehung in den Vordergrund zu stellen, da das Wirken Gottes, durch das sie zustande kommt, außerhalb des göttlichen Wesens nichts anderes als eine relatio ex parte rei creatae ist<sup>6</sup>.

Zweitens begegnet man verschiedenen Schwierigkeiten, wenn man die genaue Natur dieser Beziehung umschreiben soll. Für die Gegenwart Gottes appelliert man an die transzendente Beziehung zum Schöpfer<sup>7</sup>. Diese ist aber als Beziehung des geschaffenen Seins zum

<sup>1</sup> A. a. O. xxii, 2.

<sup>2</sup> GARDEIL A. O. P., La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique. Paris 1927, II, S. 8.

<sup>3</sup> RETAILLEAU M., La Sainte Trinité dans les âmes justes, Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Cath. d'Angers, Angers 1932. Bes. SS. 3-45. — Die Ausführungen von R. wurden von TRÜTSCH J., SS. Trinitatis inhabitatio apud Theologos recentiores (Diss. in Fac. Theol. Pont. Universitatis Gregoriana), Trento 1949, S. 32-41, übernommen.

<sup>4</sup> RETAILLEAU, a. a. O. S. 6.

<sup>5</sup> CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. VIII: Coniunctio Dei cum rebus (Fachwort für die Gegenwart Gottes) potest sumi dupliciter: uno modo, pro ipso contactu, quo Deus ipse rem per seipsum tangit; alio modo, pro relatione praesentiae, qua denominatione relativa, dicitur praesens secundum se alicui.

<sup>6</sup> Dazu In Sent. I d. 14 q. 2 a. 1, sol. 1 ad 1: Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem relatio non est in ipso, sed in creatura.

<sup>7</sup> So GARDEIL, a. a. O.

Schöpfer schon spezifisch bestimmt, und man sieht nicht ein, aus was für Gründen man dieselbe Beziehung als Gegenwart hinstellen kann. Ferner könnte die Gegenwart in der geschaffenen Ordnung nichts anderes als eine prädikamentale Beziehung sein. Für die Gegenwart «per contactum quantitatis dimensivae» käme als Fundament der Beziehung die Quantität, für die Gegenwart «per contactum virtutis», die virtus activa und passiva in Frage. Damit würde aber ein und dasselbe spezifische Wesen der Gegenwart als Beziehung durch zwei spezifisch verschiedene Beziehungen konstituiert, was nicht anzunehmen ist.

Gewiß folgt der Gegenwart eine Beziehung. Der Text von Thomas ist diesbezüglich bezeichnend. Er sagt, die Gegenwart bringt eine Beziehung mit sich, «importatur».

Die Beziehung an und für sich besagt nur ein Bezogen-Sein zweier Dinge. Daß aber zwei Dinge auf einander als gegenwärtig bezogen sind, setzt schon die Gegenwart voraus. Auf Grund der Gegenwart sind sie als gegenwärtig auf einander hingeordnet und bezogen. Somit müssen wir sagen, daß die Gegenwart als Fundament ein relatives Gegenwärtig-Sein begründet. Fundament aber der Beziehung und Beziehung selber sind zwei verschiedene Dinge. Also kann die Gegenwart an und für sich nicht schon eine Beziehung sein.

Zur Bestätigung führen wir die Worte Cajetans an. Von der Gegenwart als Beziehung sagt er: «alio modo (sumitur praesentia) pro relatione praesentiae, qua denominatione relativa, dicitur praesens secundum se alicui». Von der Gegenwart als Kontakt aber: sumitur praesentia «pro ipso contactu, quo Deus ipse rem per seipsum tangit»<sup>1</sup>. «Pro ipso», d. h. also für das Wesen, ferner «pro ipso», d. h. für das Fundament des relativen Gegenwärtig-Seins.

Etwas weiter unten antwortet er auf einen Einwand von Skotus, der den Beweis der Gegenwart Gottes auf Grund der Tätigkeit als eine *petitio principii* hingestellt hatte. Er, Skotus, sagte: «Quaero quid intendis quaerere et concludere? Aut praesentiam Dei in omnibus ratione operationis, aut ratione immensitatis. Si primum, ergo committitur petitio principii: quia conclusio est, Deus est in omnibus, idest coniunctus omnibus ut agens, et medius terminus est hoc idem, ut patet in littera.» Darauf antwortet Cajetan: «Nec sequitur, ergo est ibi petitio principii . . . Tum quia, dato quod quaestio et conclusio esset *de coniunctione contactus, medium est definitio ipsius coniunctionis*:

<sup>1</sup> CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. VIII.

et sic non est petitio, quoniam concluditur quasi passio de subiecto, per definitionem passionis ; dum ostenditur Deum esse per seipsum coniunctum omnibus, per definitionem eius quod est esse coniunctum per seipsum ; quod nihil aliud est quam immediate, immediatione suppositi, agere ac conservare omnia. Tum quia, si quaestio et conclusio est *de esse in rebus per relationem praesentiae, medium est causa, seu fundamentum*, maioris extremitatis. »<sup>1</sup> Damit wird deutlich gesagt, daß das relative Gegenwärtig-Sein, « esse in rebus per relationem praesentiae », durch die Gegenwart, d. h. durch den Kontakt, als aus dem Fundament der Beziehung heraus begründet werde, « medium est quasi causa seu fundamentum ». Das Wesen aber der Gegenwart muß in der Berührung, d. h. im Kontakte selber liegen, da man durch den Nachweis der Berührung Gottes mit den Geschöpfen, tamquam de definitione ad definitum, die Gegenwart Gottes beweist.

### III.

Aus dem soeben erwähnten Text geht hervor, daß das Wesensmoment der Gegenwart in der Berührung zweier Dinge zu suchen ist.

Thomas gebraucht stets, wenn er mit Nachdruck von der Gegenwart spricht, den Terminus « contactus » oder das Zeitwort « contingere »<sup>2</sup>. Andere äquivalente Ausdrücke, die wir bei ihm finden, sind « applicatio »<sup>3</sup> und « coniunctio »<sup>4</sup>.

Die zwei unmittelbar gegebenen Formen der Gegenwart, zwischen Körper und Körper, und zwischen Körper und Geist, sind bekannt<sup>5</sup>. In beiden Fällen kommt die Gegenwart durch Berührung zustande, das

<sup>1</sup> CAJETAN, a. a. O.

<sup>2</sup> Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsum . . . secundum contactum quantitatis dimensionis ; . . . secundum contactum virtutis. C. Gent. III c. 68, Item. Omne. Dasselbe I q. 8 a. 2 ad 1.

<sup>3</sup> Quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicetur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio . . . In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1.

Ubi diversus applicationis modus, ibi diversus modus essendi (in rebus). Ebenda q. 1 a. 2.

Deus non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem. Ebenda. Dasselbe daselbst q. 3 a. 1 ad 6.

<sup>4</sup> Ubi diversus coniunctionis modus, ibi diversus modus (essendi in rebus). In Sent. I d. 37 q. 1 a. 2.

Deus est in omnibus rebus per suam actionem, in quantum coniungit se eis. In II Cor. 6, 16, lect. III.

<sup>5</sup> Dazu vor allem C. Gent. III c. 68. Item. Omne. — Siehe oben Anm. 2.

erste Mal durch die der Oberfläche, « per contactum quantitatis dimensivae », das zweite Mal durch die der Tätigkeit, « per contactum virtutis ».

An und für sich bietet dieser Terminus, Kontakt, keine große Schwierigkeit. Doch können wir folgenden Einwand machen. Eine Begriffsbestimmung soll nämlich durch eigentliche und nicht durch uneigentliche Termini geschehen. Nun sagt aber Thomas, daß die Berührung durch die Tätigkeit nur eine Berührung im uneigentlichen Sinne sei: « tactus metaphoricus est per actionem »<sup>1</sup>. Also kann man höchstens die körperliche Gegenwart Berührung nennen, nicht aber die Gegenwart an und für sich.

Darauf ist erstens aus dem unmittelbaren Zusammenhang heraus zu sagen, daß Thomas dort von einer ganz besonderen Art der Tätigkeit spricht, er fügt nämlich bei, « sicut dicitur contristans tangere »<sup>2</sup>. Es ist klar, daß diese Berührung nur bildlich ist, zugleich aber auch keine Gegenwart erfordert.

Zweitens ist zu sagen, daß man den Ausdruck Kontakt wohl in einem restriktiven Sinne nehmen kann, um damit die spezielle Art der körperlichen Gegenwart zu bezeichnen. So sagt Thomas: « Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm *aut* contactum vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam. »<sup>3</sup> Situs und contactus werden an dieser Stelle einander gleichgestellt und als genereller Begriff der abstraktere Ausdruck applicatio vorgezogen. Oft aber wird contactus im selben Sinn wie applicatio gebraucht<sup>4</sup>.

Sicher bezeichnet Berührung in erster Linie etwas in der räumlich-körperlichen Ordnung. Wir können damit aber auch eine tiefere Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Cajetan setzt folgende Termini einander gleich: « esse simul seu coniungi, et immediate attingere »<sup>5</sup>. Ferrara spricht von einer « simultas »<sup>6</sup>. Thomas sagt: « Proprie tangere est habere ultima simul. »<sup>7</sup> Unter den « ultima » verstehen wir die Extreme, d. h. die Grenzen zweier Dinge. Diese fallen nämlich bei der eigentlichen Berührung zusammen. So können wir an Stelle von Berührung auch Begrenzung sagen und an Stelle von Kontakt den in der Philosophie geläufigen Ausdruck « terminatio » setzen. — Wenn wir

<sup>1</sup> In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1.      <sup>2</sup> Ebenda.      <sup>3</sup> Ebenda.

<sup>4</sup> So z. B. In Sent. I d. 37 q. 1 a. 3; q. 3 a. 1 ad 6.

<sup>5</sup> CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. XIV.

<sup>6</sup> FERRARA, In C. Gent. III c. 68 nn. I, 3; XXII, 2.

<sup>7</sup> In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1.



also trotzdem noch weiterhin von Berührung reden, so verstehen wir darunter nichts anderes als eine « pura terminatio ».

Da es aber verschiedene Arten der Begrenzung gibt, müssen wir zum vollen Begriff der Gegenwart noch weitere Bestimmungen suchen. Wir haben erst das primum praedicabile gefunden.

Sprechen wir von Gegenwart auf Grund der Tätigkeit, so ist es klar, daß nicht jede Tätigkeit wahre Gegenwart im eigentlichen Sinne begründet, sondern daß es sich dabei stets um eine ganz bestimmte, qualifizierte Tätigkeit handelt. Die Eigenschaften sind folgende: Erstens muß es eine aktive Tätigkeit und nicht eine passive, wie z. B. das Erkennen, sein<sup>1</sup>, zweitens eine unmittelbare<sup>3</sup> und drittens Tätigkeit im Akt, « actu »<sup>2</sup>. Werden diese drei Bedingungen erfüllt, so kommt stets, und nur in diesem Fall, durch die Tätigkeit Gegenwart zustande. Betrachten wir nun diese drei Bestimmungen nicht insofern sie sich auf das Wirken, sondern insofern sie sich auf den terminus der Tätigkeit beziehen, so finden wir zugleich auch die Elemente, die uns vom allgemeinen Begriff der terminatio zum engeren der Gegenwart führen.

In erster Linie ist es klar, daß nur bei einer aktuellen Tätigkeit von Begrenzung gesprochen werden kann. Die Tätigkeit dem reinen Vermögen nach ist ja unbestimmt und von keinem besonderen Objekt begrenzt. Zweitens muß die Begrenzung wirklich und real sein. Dies entspricht der aktiven Tätigkeit, die die Wirklichkeit des Objektes hervorbringt und im Hervorbringen eben berührt. Drittens muß die Begrenzung unmittelbar sein, d. h. unter Ausschluß eines Zwischengliedes. Daraus ergibt sich folgende Begriffsbestimmung: *Gegenwart ist reale, unmittelbare Begrenzung oder Berührung zweier Dinge*; mit anderen Worten, *unmittelbare Berührung der Wirklichkeit zweier Dinge*.

Daraus ergibt sich folgendes. Die sogenannte Gegenwart per virtutem diffusam, d. h. die Gegenwart, die zustande kommt, wenn eine entfernte Ursache durch andere mitwirkende Ursachen einen Endeffekt hervorbringt, kann keine Gegenwart im eigentlichen Sinne sein, da es sich nicht um *unmittelbare* Berührung handelt. Ferner kann die reine Erkenntnis nie eine wirkliche Gegenwart begründen, weil sie einen ter-

<sup>1</sup> Dazu vor allem In Sent. I d. 15 q. 5 a. 3 ad 4. Ebenso In Sent. I d. 37 q. 3 a. 2 ad 3; I q. 8 a. 3 ad 3.

<sup>2</sup> Dazu vor allem In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1 ad 6. Ebenso daselbst a. 2.

<sup>3</sup> Dazu vor allem C. Gent. IV c. 21. Quia vero.

minus immanens besitzt und somit *nicht direkt von der Wirklichkeit* des Erkannten begrenzt wird. Die Erkenntnis ist zwar real auf das erkannte Ding bezogen, trotzdem aber hat dieses im Erkennenden nicht ein reales, sondern nur ein intentionales Sein<sup>1</sup>. Wenn wir also dennoch von einer gewissen Berührung mit dem Erkannten sprechen, so kann dies nie eine reale Berührung und folglich auch keine wirkliche Gegenwart sein. Auch kann die Beziehung an und für sich nie Gegenwart konstituieren, da sie von sich aus *überhaupt keine Berührung*, sondern nur ein Bezogen-Sein besagt<sup>2</sup>. Schließlich kann die Gegenwart zu sich selber nicht im eigentlichen Sinne Gegenwart sein, da es sich *nicht um zwei*, sondern nur um eine *Wirklichkeit* handelt. Wir sprechen hier einfach von einer relatio rationis zu sich selber.

Demgegenüber aber findet beim An-einander-Grenzen zweier Körper eine reale und unmittelbare Berührung, eine wahre Gegenwart im eigentlichen Sinne, statt. Ebenso berührt das unmittelbar Wirkende seinen unmittelbaren Effekt. Beide Wirklichkeiten grenzen im Akt des Wirkens real und unmittelbar an einander. Dasselbe gilt auch von der unmittelbaren, schöpferischen Tätigkeit Gottes.

Es geht hier sicher nicht um eine univocatio, sondern um einen analogen Begriff. Trotz den an und für sich verschiedenen Wirklichkeiten finden wir doch überall das Konstitutiv der realen und unmittelbaren Berührung. *Das Wesen der Allgegenwart Gottes* muß also die Berührung zwischen Gott und den Geschöpfen auf Grund der unmittelbaren Tätigkeit des Schöpfers sein. *Das Wesen der Gegenwart Gottes aber an und für sich kann nichts anderes als die unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit Gottes sein*<sup>3</sup>. Gewiß ist diese Berührung einzig von seiten Gottes aktiv, von der der Geschöpfe aus passiv, das Berührt-Werden jedoch von Gott aus ein ens rationis, für die Geschöpfe aber im höchsten Sinne real. — Deus omnia tangit, sed ipse a nemine tangitur! — «Substantia Dei non est applicabilis ad alterum extremum, sed applicativa alterius extremi ad se; — in quo supereminet Deus ad omnem contactum creatum!»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Wir sprechen hier allgemein vom Wesen der Erkenntnis als solcher. Besondere Fälle, wie z. B. die visio beatifica, die Selbsterkenntnis usw., werden damit nicht berührt.

<sup>2</sup> Hier denken wir besonders an die Gegenwart des Herrenleibes in der Eucharistie.

<sup>3</sup> Gibt es neben der allgemeinen Gegenwart Gottes noch eine andere, so muß auch diese diesen wesentlichen Begriff der Gegenwart erfüllen.

<sup>4</sup> JOHANNES A S. THOMA, In I q. 8, Disp. 8 a. 3 n. 11. Parisii 1931.

Kehren wir noch einmal zurück zum Begriff der Gegenwart, um ihn noch etwas weiter zu klären! Setzen wir ihn nämlich mit den Kategorien in Beziehung, so ist folgendes zu sagen: Konstituiert wird die Gegenwart durch den Kontakt. Je nachdem aber dieser durch die Ausdehnung oder durch die Tätigkeit zustande kommt, muß die Gegenwart ihrer Wirklichkeit nach auf die Kategorie der Quantität oder die der *actio* und *passio* zurückgeführt werden.

Wir sagen ausdrücklich « zurückführen », denn was dem Kontakte folgt, ist eine Beziehung. Wir sagten schon oben, daß die Gegenwart, die Berührung, als Fundament einer Beziehung angesehen werden kann. Wie ist aber dann diese Beziehung der Gegenwart in die allgemeine Lehre von den Beziehungen einzugliedern? — Wir sprechen von drei verschiedenen unmittelbaren Fundamenten: Einheit, Tätigkeit und *mensura*. Kontakt scheint zur ersten Gruppe, *primi generis*, zu gehören. Es besteht zwischen denen, die gegenwärtig sind, eine gewisse Art der Einheit, wir sprechen von *coniunctio*. — Die Beziehung muß ferner eine *relatio convenientiae* sein, da beide termini im wirklichen gegenwärtig-Sein übereinstimmen. — Trotzdem aber besagt sie als Gegenwart nicht direkt Ähnlichkeit, nicht Gleichheit, noch Identität. Quantität und *actio* begründen nur insofern die besondere Beziehung des gegenwärtig-Seins als sie eine unmittelbare Berührung mit einer anderen Wirklichkeit enthalten. Es geht einzig um die reine Begrenzung zweier Dinge und um das Bezogen-Sein, das daraus folgt.

#### IV.

Wir haben den Text, in dem Skotus den Beweis der Gegenwart Gottes aus dessen Tätigkeit angreift, zum Teil schon erwähnt. Für ihn setzt Tätigkeit schon Gegenwart voraus, also kann diese nicht durch jene bewiesen werden. Damit steht er, wenigstens der Kritik nach, in der Linie von Suarez, der nicht auf Grund der Tätigkeit, sondern unmittelbar aus dem Attribut der Immensität die reale Allgegenwart Gottes beweist<sup>1</sup>. Da diese Frage ebenfalls das Wesen der Gegenwart berührt, gehen wir hier kurz auf sie ein.

Wieso kann für Skotus die Gegenwart Gottes nicht aus der Tätigkeit bewiesen werden? Er sagt: Entweder geht es um die Gegenwart

<sup>1</sup> SUAREZ F. S. J., *Metaph. disp. 30, sect. 7*, vor allem nn. 18, 19, 32, 40; *De Deo uno et Trino, Tract. I, lib. 2, c. 2*. — « *Haec autem veritas (i. e. ubiquitas seu actualis existentia Dei in rebus) sequitur evidenter ex attributo immensitatis.* » *De Deo uno et Trino, Tract. I, l. 2, c. 1, n. 4.*

auf Grund der Tätigkeit, oder um die Gegenwart auf Grund der Immensität. Wenn das erste, so begeht man eine *petitio principii*. Man beweist nämlich die Gegenwart Gottes als Wirkender aus seinem Wirken heraus, d. h. das Wirken durch das Wirken. Wir haben also zweimal genau denselben Konzept und keinen Fortschritt zu einer formell neuen Wahrheit. — Geht es aber um die Gegenwart Gottes auf Grund der Immensität, so wird die Gegenwart für das Wirken schon vorausgesetzt. Gott könnte ja nicht wirken, wenn er nicht schon gegenwärtig wäre<sup>1</sup>.

Im ersten Fall indentifiziert Skotus die Gegenwart vollkommen mit dem Wirken, im zweiten jedoch trennt er sie gänzlich davon. Uns aber scheint weder das eine noch das andere der Wirklichkeit zu entsprechen.

Beim Beweis der Gegenwart auf Grund des Wirkens handelt es sich zwar um die eine, wir können sagen physische, Wirklichkeit des Wirkens, trotzdem aber geht es um zwei metaphysisch formell verschiedene Konzepte: um den des Wirkens und den der Gegenwart. Gegenwart an und für sich besagt nicht schon notwendig Gegenwart auf Grund des Wirkens. Der Schluß vom Wirken auf die Gegenwart Gottes ist also ein wirklicher Fortschritt zu einer formell neuen Wahrheit.

Cajetan spricht zwar von einem *discursus de definitione ad definitum*<sup>2</sup>. Es würde sich in diesem Fall um einen reinen *sylogismus explicativus* handeln. Er betont aber, daß dies nur der Fall ist, wenn man von der Tätigkeit auf die Gegenwart als Wirkender schließt: « *quasi passio de subiecto, per definitionem passionis* »<sup>3</sup>. Daneben

<sup>1</sup> In quaestione illa, an Deus sit ubique sive in omnibus rebus?, probat quod sic, per hoc quia, secundum Philos. VII. Physic., movens est simul cum moto et efficiens cum effectu: et Deus est primum efficiens, et ideo potens movere omne mobile. Ex hoc concludit quod est in omnibus et praesens omnibus. — Quaero, quid intendit per hoc concludere? An esse praesentem omnibus, hoc est moventem; et tunc est *petitio principii*, quia idem est praemissa et conclusio; et nihil ad propositum, quia ibi intendit concludere immensitatem Dei, secundum quam Deus est praesens omnibus. Aut intendit concludere illam praesentiam quae competit Deo in quantum est immensus; et tunc ex operatione alicubi, secundum ipsum, sequitur praesentia illa quae pertinet ad immensitatem divinam, quae est Dei in quantum Dei, ita quod *prius naturaliter* erit praesens *in quantum immensus* quam *in quantum operans*, et hoc concluditur ex hoc quod est in omnibus per operationem sicut ex posteriori. Comm. Oxon. In Sent. II d. 2 qq. V, VI n. 139. Quaracchi 1914.

<sup>2</sup> CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. IX.

<sup>3</sup> Dato quod quaestio et conclusio esset de coniunctione contactus, medium est definitio ipsius coniunctionis: et sic non est *petitio*, quoniam concluditur quasi *passio de subiecto, per definitionem passionis*; dum ostenditur Deum esse per seipsum coniunctum omnibus, per definitionem eius quod est esse coniunctum

nimmt er noch die Möglichkeit eines Schlusses von der Gegenwart auf Grund der Wirksamkeit zur Gegenwart « indistincte », d. h. zur Gegenwart, ohne diese als Gegenwart der Tätigkeit zu bestimmen, an. Diesen Diskurs nennt er « processus ab inferiori ad superius »<sup>1</sup>. Uns aber scheint es, daß es sich nicht nur um speziellen und generellen Begriff, sondern, wie eben gesagt, um zwei formell verschiedene Begriffe handelt.

Ferner geht es nicht nur um zwei verschiedene Begriffe, sondern auch um zwei verschiedene Wirklichkeiten. Das unmittelbare Wirken schließt zwar Gegenwart ein, doch geht es um zwei metaphysisch getrennte Dinge. Gegenwart ist nicht notwendig mit der Tätigkeit verbunden, da es auch Gegenwart ohne Tätigkeit geben kann. Es handelt sich also nicht nur um einen syllogismus mere explicativus, sondern im eigentlichen Sinne um eine « illatio ».

Etwas anders ist der allgemeine Begriff der Gegenwart und etwas anderes die verschiedenen Arten der Gegenwart. Zur Gegenwart auf Grund der Tätigkeit gehört das unmittelbare Wirken, zu der auf Grund der Ausdehnung die unmittelbare Berührung zweier Flächen. Etwas anderes aber ist die Gegenwart an und für sich, sie besagt nichts anderes als reinen Kontakt, und dieser ist wiederum etwas anderes als die Tätigkeit und das Wirken.

So bringt uns der Begriff der Gegenwart auch größere Klarheit über den Beweis der Wirklichkeit einer Gegenwart. Geht es um eine Gegenwart auf Grund der Tätigkeit, so ist die Tätigkeit der Weg, nicht aber der terminus des Beweises. Die Tätigkeit bringt quasi efficienter die Gegenwart hervor, diese aber ist formell, ihrem Wesen nach, und zugleich auch real, von der Tätigkeit verschieden. Deshalb ist der Beweis der Gegenwart Gottes vermittels der Tätigkeit gültig. — Daß der Beweis direkt aus dem Attribut der Immensität, « abstractione facta ab operatione », ungenügend ist, muß anderswo dargelegt werden.

## V.

Nachdem wir das Wesen der Gegenwart und auch das der Gegenwart Gottes dargelegt haben, möchten wir noch kurz einiges über die Eigenschaften der allgemeinen Gegenwart Gottes beifügen. Nachdem

per seipsum ; quod nihil aliud est quam immediate, immediatione suppositi, agere et conservare omnia. A. a. O.

<sup>1</sup> (Si) quaestio et conclusio est de praesentia indistincte : medium autem est praesentia per modum agentis immediati : et sic est processus ab inferiori ad superius affirmative. A. a. O.

das Wesenselement bestimmt ist, folgen daraus die weiteren Bestimmungen. Es geht um die Berührung, die auf Grund der das Sein erhaltenden Tätigkeit Gottes zustande kommt.

In erster Linie ist zu betonen, daß es sich um eine wahre und wirkliche Gegenwart und nicht nur um eine Gegenwart in metaphorischem Sinne handelt. Die Allgegenwart Gottes ist ebenso wie die Tätigkeit, die sie begründet, real. Weil diese letztere unmittelbare Tätigkeit ist, enthält sie nicht nur eine Wirkung Gottes, sondern, wenigstens als *terminatio*, Gott selber gemäß seinem ganzen Wesen und seiner Substanz. « Seine Substanz », sagt Thomas, « ist allen Dingen als Ursache des Seins gegenwärtig. »<sup>1</sup> So müssen wir also die Allgegenwart Gottes zunächst als eine *substantielle* Gegenwart charakterisieren. Dies gehört zwar an und für sich noch zum Wesen, wir heben es nur im Sinne einer *explicitatio* hervor.

Als Eigenschaften im eigentlichen Sinne sind folgende zu nennen : erstens *Notwendigkeit*, zweitens *Allgemeinheit* und drittens *Tiefe*.

Konstituiert wird die Gegenwart durch die das Sein erhaltende Tätigkeit Gottes. Da aber nichts Geschaffenes sein kann, ohne von Gott unmittelbar im Dasein erhalten zu werden, kann auch nichts ohne Gegenwart Gottes sein. « Nihil potest esse sine Deo in eo. »<sup>2</sup> Also ist Gott notwendig in allem, was ist.

Wenn aber nichts ohne Gegenwart Gottes sein kann, so folgt daraus, daß Gott in allen Dingen und überall ist. « Gegen diejenigen », die die Gegenwart Gottes einschränken, « muß man sagen », sagt Thomas, « daß Gott in allen Dingen gemäß seinem Wesen ist » . . . In allen Dingen ist er seinem Wesen nach, indem er allen als Seinsursache gegenwärtig ist<sup>3</sup>.

Ist aber Gott in allen Dingen, so ist er auch in allen Elementen und Teilen der Dinge. « Er ist das seingebende Prinzip und folglich bringt er auch alles, was zum Dasein hinzukommt, hervor. »<sup>4</sup> Folglich ist er auch im Innersten und Tiefsten der Dinge. Er ist innerhalb der Dinge, — schreibt wiederum Thomas — « sicut tenens rem in esse »<sup>5</sup>.

Diese Innerlichkeit und Tiefe der Gegenwart Gottes können wir sowohl von den Dingen als auch von Gott aus betrachten. Von den

<sup>1</sup> *Substantia* sua adest omnibus ut causa essendi. I q. 8 a. 3 ad 1.

<sup>2</sup> CAJETAN, In I q. 8 a. 4.

<sup>3</sup> Contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam . . . Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. I q. 8 a. 3.

<sup>4</sup> Ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. In Sent. I d. 37 q. 3 a. 2.

<sup>5</sup> Deus est intra quamlibet rem sicut tenens rem in esse. De pot. q. 3 a. 7.

Dingen aus, indem er das Innerste, ihr Sein und Dasein berührt. « Das Sein ist das, was jedem am innersten und was in allen am tiefsten ist . . . So muß also Gott in allen Dingen und dies auf innerlichste Weise sein. »<sup>1</sup> — « Weil die Kraft Gottes, durch die er die Geschöpfe berührt, die höchste und unendlich ist, berührt auch die Allgegenwart Gottes in höchster und tiefster Weise die Dinge. » Nicht von außen, sondern von innen, « illabendo et existendo in rebus », « so, daß er durch die Berührung selber ihnen das Dasein gibt, nicht aber daß er zu etwas schon Seiendem hinzukommt. »<sup>2</sup> Deshalb müssen wir sagen, daß Gott uns innerlicher ist als wir uns selber, da er das, was unser Sein und Dasein ausmacht, was wir selber in uns nicht berühren können, unmittelbar und durch sich selber berührt. « Ecce jam potest notiozem Deum habere quam fratrem »; ruft Augustinus, « plane notiozem, quia praesentiozem; notiozem, quia interiorzem; notiozem, quia certiozem »!<sup>3</sup>

Von seiten Gottes aber geht die Innerlichkeit seiner Gegenwart daraus hervor, daß nichts zwischen ihm und uns steht, da die Tätigkeit, durch die er uns berührt, formell eine innere Tätigkeit Gottes ist, eine solche, die in Wirklichkeit zusammenfällt mit seinem Wesen. Wir werden also unmittelbar vom göttlichen Sein berührt. Trotzdem die Gegenwart etwas Einziges und nicht etwas Teilbares ist, können wir doch verschiedene Grade der Gegenwart unterscheiden, nicht nur entsprechend den verschiedenen Wirkungen, die die Tätigkeit, die die Gegenwart begründet, hervorbringt, sondern entsprechend der Art und Weise der Berührung der Gegenwart selbst. Bei der räumlichen Gegenwart findet nämlich die Berührung durch die Grenze, durch die Oberfläche, statt. Es handelt sich dabei um ein einfaches Bei- oder An-einander-Sein. Bei der Gegenwart durch die Tätigkeit kann das, was tätig ist, schon innerhalb des anderen sein. Wir können in diesem Fall von einem

<sup>1</sup> Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest . . . Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. I q. 8 a. 1.

<sup>2</sup> Quia virtus Dei, qua creaturas tangit, est summa et infinita, summo et intimo modo immensitas Dei res attingit: non quasi extrinsece illis assistendo, sicut unum corpus assistit alteri: sed etiam illabendo et existendo in rebus, ita quod ipso contactu det illis esse, non autem superveniat alicui esse praesupposito. JOHANNES A S. TH., In I q. 8, Summa text.

Vgl. dazu auch CAJETAN, In I q. 8 a. 1 n. VI: Esse est profundius omnibus, quia est formale respectu omnium. Et merito: nihil enim in re aliqua est, quod non actuetur per esse, sive pars essentialis, sive integralis, sive praedicatum substantiale; omnem enim gradum, omnem rationem esse attingit.

<sup>3</sup> AUGUSTINUS, De Trin. VIII c. 8 n. 12. PL 42, 957.

wahren Im-anderen-sein, von einem Innesein sprechen. Dennoch ist das Ding, das gegenwärtig ist, nicht die Tätigkeit, durch die es dem anderen gegenwärtig ist. Diese, die *actio transiens*, steht irgendwie noch zwischen dem einen und dem anderen als das, was beide verbindet. Bei Gott aber ist die Tätigkeit, durch die er gegenwärtig ist, mit seinem Wesen identisch. Er ist also überall ganz, seiner ganzen Wesenheit, seiner ganzen Substanz nach gegenwärtig. « Deshalb sagt man », schreibt Augustinus, « daß er überall gegenwärtig ist, weil er keinem Teile abwesend ist ; deshalb ganz, weil er nicht einem Teil einen Teil zur Gegenwart bietet . . . und nicht nur der Gesamtheit der Schöpfung, sondern auch jedem einzelnen Teile gleich und ganz zugegen ist. »<sup>1</sup> — « Allen ganz : im Himmel alleine ganz und auf Erden alleine ganz, und im Himmel und auf Erden ganz, von keinem Ort umschrieben, sondern in sich selber überall ganz. So der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist, so die Dreieinigkeit ein einiger Gott ! »<sup>2</sup>

Wir müssen aber noch etwas weiter gehen und von den Eigenschaften der Gegenwart Gottes auf die Eigenschaften Gottes selber schließen. Die Eigenschaften der Gegenwart hängen nämlich, wie diese, von der Tatsache der Schöpfung ab ; sie sind zeitlich. Die Eigenschaften Gottes aber, in denen sie ihren Ursprung haben, sind ewig, wie das Wesen Gottes in sich ewig und unveränderlich ist.

Die Notwendigkeit der Gegenwart offenbart uns die Allmacht Gottes, durch die er aus dem Nichts das Sein hervorbringt und erhält. Nichts kann sein ohne Gegenwart Gottes, ohne Gegenwart seiner Macht, « *portans omnia verbo virtutis suae* »<sup>3</sup>. — Die Allgemeinheit zeigt uns die Unermeßlichkeit Gottes, eine Vollkommenheit, die ihm von Ewigkeit her zukommt, kraft der er überall und in allen Dingen, wenn diese existieren, gegenwärtig sein muß, da sein Wesen weder durch Zeit noch durch Raum noch durch irgend ein geschaffenes Maß gemessen werden kann. — Die Tiefe aber und Innerlichkeit der Gegenwart Gottes deutet

<sup>1</sup> Ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti absens est ; ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet . . . Sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti eius totus pariter adest. AUGUSTINUS, Ep. 187 c. 5 n. 17. PL 33, 838.

<sup>2</sup> Per totum totus : sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. Ita Pater, ita Filius, ita Spiritus sanctus, ita Trinitas unus Deus. AUGUSTINUS, Ep. 187 c. 4 nn. 14, 15. PL 33, 837.

<sup>3</sup> Hebr. 1, 3.



auf die Unendlichkeit seines Wesens hin. Kraft dieser ist nämlich seine Tätigkeit mit seinem Wesen identisch.

Die Allgegenwart Gottes gründet unmittelbar und direkt in der Unermeßlichkeit Gottes, durch die er alles umfaßt und von nichts umfaßt werden kann. Diese hat einerseits ihren Ursprung in der Macht, durch die Gott wirkt, und andererseits in der Unendlichkeit seines Wesens, kraft der er als Allmächtiger wirkt und Sein hervorbringt und erhält.

Der letzte Grund der allgemeinen Allgegenwart Gottes liegt also in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Kraft dieser fällt sein Wesen mit seiner Tätigkeit zusammen. Kraft dieser ist seine Tätigkeit allmächtig und deshalb wirkt er und erhält er Sein und dadurch ist er sämtlichen Dingen zugegen. In diesem Sinne sagt Thomas: « Das Unendliche, das über allem ist und alles umfaßt, ist allen Dingen gegenwärtig . . . Daraus sieht man, daß kein Geschöpf überall gegenwärtig ist, da dies aus der Unendlichkeit Gottes folgt, daß Gott in allen Dingen ist. »<sup>1</sup> Ferner: « Weil Gott unumschreibbar und unendlich ist, kommt es ihm zu, überall und in allen Dingen zu sein. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Omne infinitum quod est super omnia, et comprehendit omnia, adest omnibus . . . Et ex hoc potest accipi quod nulla creatura sit ubique, cum ex infinitate Dei hoc per consequentiam relinquatur quod Deus sit in omnibus. In De div. nom. c. 3, lect. 1.

<sup>2</sup> Attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscribibilis et infinitus. I q. 7, Prol.