

## Die Aseität Gottes.

Von Anton Straub S. J. in Kalksburg.

(Fortsetzung.)

In der vorausgegangenen Abhandlung wurde bemerkt, dass ein tieferes Verständnis der Aseität Gottes für uns von der richtigen Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes abhängig sei. Als diese Wesenheit stellte sich uns das Sein schlechthin oder die Vollkommenheit dar. Dagegen mussten wir die weitverbreitete Ansicht ablehnen, dergemäss das metaphysische Wesen Gottes in dieser oder jener Form der Aseität selbst bestehen soll. Die Vollständigkeit unserer Untersuchung erfordert nun zunächst, dass wir auch die beiden andern Hauptmeinungen, wonach man das metaphysische Wesen Gottes in der Unendlichkeit oder in der Intellektualität erblickt, einer Würdigung unterziehen.

### Ist die Unendlichkeit das metaphysische Wesen Gottes?

Bezüglich der Unendlichkeit, welche von vielen Theologen als metaphysisches Wesen Gottes angesehen wird, können wir uns kurz fassen. Wer immer unter Unendlichkeit das Sein versteht, welches schlechtweg, ohne abgrenzende Bestimmung, unendlich ist, stimmt wenigstens sachlich mit der hier vertretenen Anschauung überein: missfallen müsste nur der Ausdruck, da er in seiner abstrakten Form auf ein Attribut des Wesens, nicht auf das Wesen selbst hindeutet.

Indessen pflegen jene, die sich für die Unendlichkeit als metaphysisches Wesen Gottes einsetzen, die Sache anders zu erklären. Einige, die Nominalisten, meinen eine sozusagen extensive Unendlichkeit, d. i. die Summe, den Inbegriff aller erdenklichen Vollkommenheiten. Doch diese Lösung verfehlt den Fragepunkt, da es sich jetzt nicht um das physische Wesen Gottes oder sämtliche Vollkommenheiten handelt, die in Gott sich finden, sondern um die metaphysische Wesenheit oder jenes quellenhafte Erste, woraus die übrige Vollkommenheit hervorgeht.

Andere scheinen von der intensiven Unendlichkeit zu reden, vermöge deren alle einzelnen Vollkommenheiten Gottes unbegrenzt sind. Allein diese Ansicht ist deswegen unhaltbar, weil eine so verstandene Unendlichkeit nur als Seinsweise sich uns darstellt, die den einzelnen göttlichen Vollkommenheiten folgt, anzeigend, wie gross sie sind, nicht als das, was ihnen wie ein ontologisches Prinzip vorangeht. Wie könnte auch ein Vorzug, der allen Vollkommenheiten Gottes zukommt, eine erste als die Wesenheit von den übrigen als den Eigenschaften unterscheiden?

Wieder andere aus der Skotistenschule haben eine gewisse radikale Unendlichkeit im Auge, näherhin ein wesenhaftes unendliches Sein, welches den Besitz aller andern Vollkommenheiten und zwar im höchsten Grad erfordere. Leider machen diese Theologen ihre Art der Auffassung dadurch sehr verworren und geradezu unannehmbar, dass sie ausser jenem wurzelhaft unendlichen Sein noch eine formelle Unendlichkeit des metaphysischen Wesens Gottes lehren, und dass sie diese und die übrigen göttlichen Vollkommenheiten, mitunter auch das Dasein, zwar nicht sachlich, aber doch mehr als begrifflich von der Wesenheit unterscheiden, sonach eine Distinktion anwenden, deren Unzulässigkeit ich als erwiesen hier voraussetze.<sup>1)</sup>

### Die höchste Intellektualität nicht das metaphysische Wesen Gottes.

Noch haben wir die Ansicht der dritten, zumeist aus Thomisten bestehenden Theologengruppe, welche die metaphysische Wesenheit Gottes in seine vollkommene Intellektualität verlegt, einer Würdigung zu unterziehen. Auch hier wird der Grundgedanke in verschiedenen Formen ausgeprägt. Ein Teil will als metaphysisches Wesen Gottes die radikale Intellektualität oder geistige Substanz, ein anderer den

<sup>1)</sup> Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, was die Skotisten, sei es in gedruckten oder ungedruckten Werken oder auch in Vorträgen, über das metaphysische Wesen Gottes eigentlich gelehrt haben; man bürdet wohl auch allen auf, was vielleicht nur einzelne sagten. So verwarft sich Stümel (*Primum et Perenne Mobile*, t. 1. controv. 9. q. 4. ass. 2. digr.) sehr lebhaft gegen die Behauptung, welche Gonet in seinem *Clypeus thom.* (t. 1. tr. 1. disp. 2. a. 1. § 1. n. 4. § 3) aufstelle, als ob Skotus mit den Seinigen die metaphysische Wesenheit Gottes in einer Unendlichkeit erblicke, welche alle Vollkommenheiten gleichsam zu einem *cumulus* zusammenziehe. Mastrius stellt es sogar als die gewöhnliche Lehre der besseren Skotisten hin, das Wesen Gottes liege in dem Dasein (*in Sentent.* l. 1. disp. 2. q. 1). Uebrigens sehe man Frassen in seinem *Scotus academicus*, t. 1. tr. 1. disp. 1. a. 3. q. 2; vgl. disp. 2. a. 2. q. 1. n. 4; q. 2. concl. 3.

Intellekt, d. i. das intellektuelle Vermögen, ein letzter den reinen intellektuellen Akt betrachtet wissen. Zwischen der ersten und letzten dieser Meinungen scheint selbst Suarez geschwankt zu haben.<sup>1)</sup>

Jedoch die Intellektualität, wie immer man sie fassen möge, kann nicht das metaphysische Wesen Gottes sein. Vor allem vermischen wir am lauterem Erkenntnisakte die Merkmale des metaphysischen Wesens Gottes. Zweifelsohne ist die göttliche Wesenheit, in sich betrachtet, mit dem Erkenntnisakte eins und dasselbe; nichtsdestoweniger geht sie in zweifacher Hinsicht dem Erkennen nach unserer Vorstellung voran: einmal, insoweit sie der bestimmende Grund alles göttlichen Erkennens ist, dann aber, insoweit sie den vornehmsten und ersten Gegenstand der göttlichen Erkenntnis bildet; diese Erkenntnis ist ja eine spekulative, und von jeder spekulativen Erkenntnis gilt der Satz, dass sie ihr Objekt voraussetze, nicht schaffe. Zwar hat das Erkennen Gottes, insofern es mit der Wesenheit identisch ist, zum Objekte auch sich selbst; aber wie eine solche reflektierende Erkenntnis nach menschlichen Begriffen später ist als ihr Objekt, d. h. als die direkte, so ist diese wiederum später als ihr Objekt, d. h. als Gottes Sein, und so ist der Erkenntnisakt nie das, was wir in Gott uns als das Erste denken, oder die metaphysische Wesenheit Gottes. — Dazu gesellt sich eine andere Erwägung. Das aktuelle Erkennen Gottes ist von seiner substantiellen Intellektualität virtuell verschieden und zwar so, dass es ihr begrifflich nachfolgt; Gott ist eben bei unendlicher Einfachheit soviel als die geistige Substanz nebst ihrem Wissen, welches wir samt den andern Attributen oder Handlungen in den Geschöpfen als etwas zum Prinzip und damit entweder mittelbar oder unmittelbar zur Substanz Hinzutretendes unterscheiden. Somit wird nicht das aktuelle Erkennen, sondern höchstens die substantielle Intellektualität schlechthin das metaphysische Wesen Gottes sein. Vergebens würde man einwerfen, der Begriff einer von dem Akte absehenden substantiellen Intellektualität enthalte etwas Unvollkommenes. Nicht doch; worin sollte denn die Unvollkommenheit liegen? Unvollkommen ist sicher nicht eine Intellektualität als solche, noch weniger eine substantielle Intellektualität als solche; unvollkommen erscheint eine substantielle Intellektualität auch nicht dadurch, dass sie das aktuelle Erkennen nicht auf positive Weise einschliesst, indem sie es andererseits nicht ausschliesst. Vollends nichtig erwiese

<sup>1)</sup> *De Deo* tr. 1. l. 1. c. 3. n. 13 ss.; vgl. c. 9. n. 16, sowie den Anfang von l. 3. Dagegen siehe tr. 3. l. 11. c. 5. n. 16. 17.

sich der Einwand gegenüber dem Begriffe der schlechtweg genommenen substantiellen Intellektualität; dieser Begriff fasst sogar nach seiner objektiven Seite hin den göttlichen Erkenntnisakt wie *a priori*, nach Art der metaphysischen Wesenheit, in sich. Dass er diesen Akt nicht formell umfasst, hat gar nichts zu bedeuten, wie denn auch nach den Gegnern selbst der Begriff des lautereren Erkenntnisaktes nicht dadurch unvollkommen ist, dass er nicht das Wollen Gottes in formeller Vorstellung in sich schliesst.

Ferner müssen wir, nach dem metaphysischen Wesen Gottes forschend, eine potentielle Intellektualität, den Intellekt, ablehnen. Jedenfalls darf nicht von einer rein potentiellen Intellektualität die Rede sein. Denn der Begriff einer blossen, den Erkenntnisakt positiv ausschliessenden Erkenntnisfähigkeit fasst eine Unvollkommenheit in sich, da er eine wahre Hinordnung des Vermögens auf den zu vollziehenden Akt, demgemäss einen Unterschied vom Akte, Zusammensetzung mit dem Akte, Vervollkommnung durch den Akt, andererseits eigentliche Abhängigkeit des Aktes von der Potenz besagt. Was aber derartig ist, darf man Gott, dem einfachen Unendlichen, überhaupt nicht beilegen, geschweige dass man es für das Erste oder die metaphysische Wesenheit Gottes ausbe. Daher dürfen wir als metaphysisches Wesen Gottes nicht den Intellekt wie ein zwischen Substanz und Akt rein die Mitte haltendes Erkenntnisprinzip uns denken; es wäre dies ja eine reine Potenz und überdies schon als *Accidens* etwas aus sich Unvollkommenes und als ein Mittelding nicht das Erste. Aber auch die Erkenntnisfähigkeit einfachhin genommen kann nicht als metaphysisches Wesen Gottes gelten, da sie nach unserer Vorstellung in Gott keineswegs das Erste ist; als etwas Früheres erscheint uns die geistige Substanz. Wie aus jeder Substanz die in ihr enthaltene eigentümliche Fähigkeit oder Wirkungsweise *a priori* sich ergibt, so erklärt sich aus der geistigen Substanz ihr Vermögen zu erkennen. Demnach folgt auch aus der schlechthinigen geistigen Substanz das Vermögen zu erkennen, allerdings nach dem Gesagten nicht als etwas, wodurch sie einen sie vervollkommnenden Lebensakt, den Akt der Erkenntnis, setzen könnte, sondern nur als das, wodurch sie, mit rein formeller Abstraktion vom tatsächlichen Erkennen, erkennend sein kann, während sie das Willensvermögen virtuell als das enthält, wodurch sie wollend sein kann. Uebrigens werden wir den Intellekt Gottes passender als die schlechthinige geistige Substanz selbst fassen, formell insofern sie erkennen kann,

mit blosser Abstraktion vom Akte der Erkenntnis; und auch so ist einleuchtend, dass die geistige Substanz schlechthin gleichsam als Quelle der Formalität der Erkenntnisfähigkeit vorangeht.

Nach dieser Erörterung möchte man noch am ehesten sich befreunden mit der radikalen Intellektualität. Freilich dürfte man diese nicht als radikal in dem Sinn betrachten, als ob aus ihr das Erkenntnisvermögen Gottes und weiterhin der Erkenntnisakt wie aus einer eigentlichen Geistespotenz hervorginge; vielmehr hätte man jene unmittelbare Fähigkeit und die entsprechende Lebensäusserung, gleich den übrigen Attributen, einfach nur als Formalitäten aufzufassen, die aus dem substantiellen Geistesleben wie *a priori* sich ergeben. Ueberdies müssten sich die Vertreter einer radikalen Intellektualität durchaus zu der Konzession verstehen, die in Frage stehende wurzelhafte Wesenheit nicht gerade nur auf die Vollkommenheiten des Verstandes, mit Ausschluss des Willens, zu beziehen; es wäre diese Ausschliesslichkeit in ähnlicher Weise wunderlich, wie wenn jemand bei der Definition des Menschen als eines *animal rationale* lediglich an die Verstandesseite der menschlichen Seele dächte und mithin den Willen samt seiner Freiheit, d. i. das radikale, keimhafte Wollen nicht im *rationale* oder Wesen des Menschen einbegriffe, sondern unter die Eigenschaften reihen wollte. Als Stammbegriff Gottes müsste, um es kurz zu sagen, die höchste Intellektualität im volleren Sinne, d. h. die höchste Spiritualität, bezeichnet werden. Weniger stichhaltig erscheint hingegen die Einrede, dass manche Attribute Gottes, näherhin die Ewigkeit und Unermesslichkeit, nicht aus der Intellektualität entspringen; denn die Intellektualität schlechthin oder das unendliche Geistigsein umfasst, und zwar ontologisch oder gleichsam quellenmässig, auch jene auszeichnenden Seinsweisen; es bedarf mit nichten eines logischen Umweges vom unendlichen Geistigsein zu einem selbständigen Sein und dann zum Schlechthinsein, um erst aus diesem letzteren die in Rede stehenden Eigenschaften herzuleiten; ein unendlicher Geist ist zugleich ein ewiger Geist und ein unermesslicher Geist, nicht bloss, weil er schlechthin ist, sondern wie *a priori*, weil er unendlicher Geist ist. Mit Unrecht erhebt man auch die Schwierigkeit, durch das höchste Geistigsein werde nicht so fast das Wesen Gottes, als die Natur begründet, welche dem Wesen folge. Aber warum könnte nicht durch die Geistigkeit sowohl das Wesen als die Natur begründet werden: das Wesen, indem dadurch Gott das ist, was er ist, — die Natur, indem dadurch Gott tätig sein

kann und tätig ist? So wird ja auch das *animal rationale*, wenn auch unter verschiedener Rücksicht, für Wesen und Natur des Menschen angesehen. In der kirchlichen Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit werden die Ausdrücke *essentia*, *natura*, *substantia* unterschiedslos angewendet.<sup>1)</sup>

Dennoch ist auch diese letzte Meinung abzuweisen, aus einem Grunde, der die Intellektualität in allen ihren Gestalten trifft. Der Beweis sei vorerst in seinem Umriss vorgelegt: Unstreitig enthält Gott in sich irgendwie die Vollkommenheit alles dessen, was nicht Gott ist. Gott ist ja der freigebige Urheber aller nichtgöttlichen Dinge, und da niemand geben kann, was er selbst nicht hat, so muss Gott die Vollkommenheit aller dieser Dinge in sich selber bergen. Das fordert auch Gottes Unendlichkeit, kraft deren er alle mögliche Vollkommenheit so überreich besitzt, dass durch Hinzufügung von endlichen Dingen nur die Zahl der Vollkommenheiten, nicht der Wert der Vollkommenheit wachsen kann. Infolge dieses Enthaltenseins aller Vollkommenheit in Gott ist jede geschöpfliche Vollkommenheit notwendig eine analoge Nachahmung der endlosen göttlichen Vollkommenheit. Demgemäss wird ein Gottes würdiger Begriff vor allen übrigen jener sein, durch den Gott zweifellos als allseitige Vollkommenheit erscheint, und einen solchen Begriff werden wir scharf von jedem andern, der nicht oder nicht so sicher Gottes ganze Vollkommenheit uns vorführt, wie den vollsten von dem entweder nicht oder nicht offenbar ebenso vollen unterscheiden. Nun aber enthält Gott alle geschaffene Vollkommenheit und bildet so den Gegenstand allgemeiner Nachahmung entweder gar nicht oder nicht mit Sicherheit insofern, als er schlechthin intellektuell oder schlechthin geistig ist, wohl aber, insofern er schlechthin ist. Folglich haben wir das Schlechthin-geistigsein formell als solches vom Schlechthin-sein in Gott sorgsam zu unterscheiden. Wenn aber dies, so geht nach unserer Vorstellung unzweifelhaft in der ontologischen Ordnung das Schlechthin-sein dem Schlechthin-geistigsein in Gott voraus; denn da das Schlechthweg-sein das inhaltlich Umfassendste ist, was sich denken lässt, mithin im Falle einer Unterscheidung auch umfassender ist als das Schlechthin-geistigsein, so muss aus ihm als der formell grösser erscheinenden Vollkommenheit die kleinere, das Schlechthin-geistigsein, gleichsam wie eine Wirkung von der Ursache, sich ableiten. Also wird

<sup>1)</sup> Vgl. Denzinger, *Enchiridion symbol. et definit.* n. 358.

das Sein schlechthin, nicht die höchste Geistigkeit in Gott als das Frühere oder die metaphysische Wesenheit zu gelten haben.

In dieser Beweisführung leuchtet alles ein; nur ist noch klarzustellen, dass Gott nicht als unendliches Geistigsein, sondern als Sein einfachhin jede Vollkommenheit der Geschöpfe unzweifelhaft in sich schliesse und somit seine Nachahmung in denselben finde. Nun denn, verschiedene Weisen werden aufgezählt, auf welche eine Sache die Vollkommenheit einer andern in sich enthalten könne, nämlich ein formelles, ein äquivalentes, ein eminentes, ein virtuelles Enthaltensein, und auf mehrere dieser Weisen muss Gott jede geschöpfliche Vollkommenheit in sich enthalten.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Zur weiteren Erklärung dieses wichtigen und einigermaßen schwierigen Punktes diene Folgendes: Formell ist die Vollkommenheit einer Sache in einer andern dann enthalten, wenn die beiderseitige Vollkommenheit unter denselben Begriff, dieselbe Definition fällt. So umfasst ein Mensch die Vollkommenheit eines andern Menschen. Äquivalent ist das Enthaltensein, wenn zwar der Begriff der Vollkommenheiten verschieden ist, aber dabei die eine das Gleiche leistet wie die andere und so ihr gleichwertig ist. Beispielsweise mag es sich treffen, dass trotz des den ganzen Organismus durchdringenden Artunterschiedes ein Tier in bezug auf Bewegungskraft die nämlichen Dienste tut wie ein anderes oder auch eine Maschine. Der Einschluss wird eminent genannt, wenn die Vollkommenheit, vermöge deren eine Sache die Vollkommenheit der andern enthält, durch wesentlich grösseren Wert hervorragt, so dass sie dasselbe wie die andere, aber auf höhere Weise, oder noch Ausgezeichneteres in der nämlichen Richtung vollbringen kann. So mag ein reiner Geist, wie der Engel, die Vollkommenheit der sinnlichen Seele in sich schliessen; man denke an die ohne eine experimentelle Auffassung körperlicher Dinge, ohne ein gewisses Sehen, Hören, Fühlen kaum erklärliche Verhandlung der Schlange mit Eva im Paradiese; man denke auch an das Feuer, das nach *Matth.* 25, 41 dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Der virtuelle Einschluss ist gegeben, wenn die enthaltene Sache imstande ist, die enthaltene Vollkommenheit hervorzubringen. — Bezüglich des Verhältnisses, in welchem der virtuelle Einschluss zu den übrigen Einschlussarten steht, ist zu bemerken, dass er notwendig ein formelles oder eminentes Enthaltensein der hervorzubringenden Vollkommenheit in der hervorbringenden Ursache zur Voraussetzung habe. Nicht als ob das zu Wirkende in sachlicher Identität schon vorhanden sein müsste; so würde ja nichts verursacht, oder etwas bereits Existierendes verursacht, was absurd wäre. Es ist vielmehr die Wirkung in der Ursache formell oder eminent enthalten, insofern sie eine ursächliche Vollkommenheit voraussetzt, welche demselben oder einem höheren Begriff entspricht, wie das Bewirkte. In diesem Sinne ist die Behauptung zweifelsohne in dem Kausalgesetz begründet, und gilt sie von der Wirkung einer jeden wahren Ursache, sei es der ersten oder einer geschöpflichen Ursache, sei es einer adäquaten oder inadäquaten Ursache. Stets ja fliesst die Wirkung aus ihrer Ursache; wenn anders sie wahre Ursache, nicht bloss *occasio* ist, und

Allein auf keine einzige Art schliesst ein unendlicher Geist als solcher die gesamte Vollkommenheit der Materie mit Sicherheit in sich. Dass er sie nicht formell in sich schliesse, bedarf keiner Erörterung, da bekanntermassen der Begriff des Geistes, also auch des unendlichen Geistes, vom Begriffe der Materie verschieden ist.

zwar fliesst sie in jener Hinsicht, in welcher sie die Wirkung gerade dieser Ursache ist, und darum kann es, wenigstens unter dieser Rücksicht, nichts in der Wirkung geben, was nicht in einer vollentsprechenden, d. i. entweder gleichartigen oder höheren Vollkommenheit der betreffenden Ursache enthalten wäre (vgl. beim hl. Thomas z. B. 1. p. q. 4 a. 2.). So sind die zu erzeugenden Lebewesen in den erzeugenden, oder auch die Bewegung des bewegten Körpers in dem bewegenden formell enthalten; so enthält der geschöpfliche Intellekt in eminenter Weise den Erkenntnisakt. Denn damit etwas das andere einfach eminent in sich habe, ist ja nicht erforderlich, dass es diese Vollkommenheit formell, d. i. dem nämlichen Begriffe nach, oder gar formell eminent oder eminentestens umfasse, d. i. auf besondere eminente Art, von der wir alsbald reden werden; auch wird ferner nicht verlangt, dass das eminent Enthaltende tatsächlich das alles leiste, was die umschlossene Vollkommenheit leistet, da sonst Gott die Materie im Falle ihrer Nichterschaffung nicht eminent enthalten würde. Es muss vielmehr genügen, dass die eminent enthaltende Vollkommenheit formell und tatsächlich etwas in sich trage, durch dessen Tätigkeit sie gegebenen Falles dasselbe, wie die eminent enthaltene, aber vorzüglicher, oder noch Vorzüglicheres in derselben Ordnung leisten könnte. Dieser Anforderung wird der Intellekt bezüglich des Erkenntnisaktes gerecht; als dauerndes und fruchtbares Prinzip von Akten kann er nicht nur diesen Akt hervorbringen und tragen und so auf wahrhaft höhere Weise dasselbe leisten, wie der Akt; er kann auch mehrere und in objektiver oder subjektiver Rücksicht vollkommener Akte dieser Art oder auch Erkenntnisakte anderer Art, z. B. nicht bloss der begrifflichen Auffassung, sondern auch der Einsicht und des Urteils, in endloser Wirksamkeit verursachen. Ob des formellen oder eminenten Enthaltenseins jeglicher Erscheinung in einer angemessenen Ursache ist uns auch kaum etwas geläufiger, als aus den verschiedenartigen Wirkungen nicht nur auf das Dasein, sondern auch auf das eigentümliche Wesen der in sich uns verborgenen Naturdinge zu schliessen. Das äquivalente Enthaltensein kommt hier nicht in Betracht, indem von einer nur gleichwertigen, die eigenartige Vollkommenheit des zu Wirkenden weder in derselben, noch in einer höheren Form in sich fassenden Sache die Wirkung selbst nicht stammen kann. — Obschon nun aber das virtuelle Enthaltensein einer Vollkommenheit ihr formelles oder eminentes Enthaltensein voraussetzt, so bringt doch nicht umgekehrt ihr formelles oder auch eminentes Enthaltensein das virtuelle stets mit sich. So mag ein Engel die Vollkommenheit eines andern Engels formell enthalten; er kann sie trotzdem nicht hervorbringen; er schliesst auch eminent in sich die Vollkommenheit der sensitiven Seele, aber gleichfalls ohne Möglichkeit einer Verursachung. Es ist somit das formelle oder das eminente Enthaltensein vom virtuellen nicht nur begrifflich, sondern hie und da selbst der Sache nach verschieden. Demungeachtet

Ferner ist ein rein äquivalentes Enthaltensein von der Untersuchung auszuscheiden; ein unendlicher Geist könnte eben jenes, was er nicht formell besitzt, nur höchst eminent, nicht bloss äquivalent umfassen. Mithin bleibt nur der eminente und der virtuelle Einschluss zu besprechen.

wird auch jede geschöpfliche Substanz, weil sie des Wirkens wegen da ist und deshalb zugleich Natur oder *principium operationis* ist, wenigstens etwas können, die eine dies, die andere jenes, und wird so dieses Etwas virtuell und folgerichtig auch formell oder eminent enthalten. Näherhin wird die natürliche Veranlagung und das Können der Lebewesen auf Hervorbringung von Individuen derselben Species, die natürliche Kraft jeder geschaffenen Substanz auf die derselben Ordnung angehörigen, die Substanz vervollkommnenden, accidentellen Akte hingerichtet sein. So enthalten die verschiedenen *animalia* virtuell und formell das *animal* derselben Art, welches sie erzeugen; so enthält der geschöpfliche Verstand virtuell und eminent den Erkenntnisakt, den er hervorbringt. Uebrigens bewegt sich, genau genommen, das geschöpfliche Wirken, insofern es physisch ist, nur innerhalb der Grenzen accidenteller Veränderungen oder erstreckt sich doch nicht auf die Hervorbringung irgend einer Substanz aus nichts. Auch bei der Zeugung, wenigstens der menschlichen, wird von den Erzeugern lediglich die Materie disponiert; diese fordert dann kraft des Naturgesetzes die Erschaffung und Eingiessung der vernünftigen Seele unmittelbar durch Gott. Bei den Tieren und Pflanzen wird nach altscholastischer Auffassung das belebende Prinzip durch die Tätigkeit der natürlichen Ursachen bloss aus der Potenz der Materie eduziert, nicht aus nichts hervorgebracht. Dasselbe gilt von der substantiellen Form der alten Körperlehre. — Gott enthält jede endliche Vollkommenheit virtuell, als erste und allmächtige Ursache, wozu nicht erfordert wird, dass er alles durch sich allein wirke oder wirken könne. Vieles, wie die vorerwähnte substantielle Vollkommenheit, vermag ja freilich Gott allein hervorzubringen; anderes aber, wie die accidentellen Akte, verursacht Gott dadurch, dass er die Kräfte dazu gibt, erhält, unmittelbar oder mittelbar anregt und mit dem handelnden Geschöpfe mitwirkt. Namentlich die geschöpflichen Lebensakte, die ihrem Wesen nach von demselben Subjekte ausgehen müssen, das durch sie aktuell lebt, könnte Gott nicht einmal für sich allein hervorbringen; sie sind vielmehr das Produkt von zwei in ihrer Trennung inadäquaten Ursachen, d. h. in gewisser Hinsicht ganz die Wirkung der ersten erschaffenden, erhaltenden, anregenden, mitwirkenden Ursache, und in anderer Hinsicht ganz die Wirkung des betreffenden geschöpflichen Lebewesens als einer wahren und sogar prinzipalen Ursache, z. B. des Verstandes, der formell durch jene Akte denkt. Daraus folgt schon, dass Gott jede Vollkommenheit der Geschöpfe auch formell oder eminent umfasse. Man unterscheidet einfache oder reine Vollkommenheiten, d. i. solche, welche ihrem Begriffe nach mit keiner Unvollkommenheit verbunden sind, wie das Erkennen, und gemischte Vollkommenheiten, d. i. solche, welchen ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit anklebt, wie die Materie. Die reinen geschöpflichen Vollkommenheiten enthält Gott ihrem Begriffe nach oder formell. Es sind jedoch selbst diese Vollkommen-

Indessen lässt sich weder einem Geist als solchem, noch dem unendlichen Geist als solchem ein eminentes oder virtuelles Umfassen jeder Vollkommenheit der Materie unbedenklich zuerkennen. Nicht dem Geist als solchem. Ueber einen eminenten Einschluss können wir uns wegen unserer Unkenntnis eines geistigen Wesens, wie es in sich selbst ist, lediglich auf zwei Wegen vergewissern, entweder eines zuverlässigen Zeugnisses, nämlich des Offenbarungszeugnisses, oder einer Folgerung, sei es aus dem Bezeugten oder aus der Macht und den Wirkungen des Geistes, wie sie anderswoher feststehen. Vergeblich würden wir indes im Worte Gottes nach einer direkten Belehrung über Eigenschaften suchen, die ein Geist als solcher eminent enthalte; es sind daraus nur die formellen Vorzüge des Geistes zu entnehmen, nach welchen freilich ein rein geistiges Wesen, wie der Engel, an der Spitze der gesamten Schöpfung steht; aber anstatt niedrigerer Vorzüge höhere zu besitzen, ist keineswegs soviel, als die tieferstehenden eminent zu haben. Deshalb umfasst der Löwe durch seine höhere Vollkommenheit doch nicht eminent die Vollkommenheit der Biene, so dass er dasselbe, wie die Biene, und zwar besser oder noch Besseres der gleichen oder einer ähnlichen Art leisten könnte. Daher sind wir in der Frage eines eminenten Enthaltenseins ganz auf einen Schluss aus der Macht und den Wirkungen eines Geistwesens angewiesen, wie wir sie durch die

heiten, nicht zwar begrifflich oder an sich, wohl aber wie wir sie in den Geschöpfen finden, mit Unvollkommenheit behaftet, die sie in Gott nicht haben können; so ist das geschöpfliche Erkennen endlich, während es im Schöpfer ohne Schranken ist. Darum legen wir auch diese Vollkommenheiten Gott, im Unterschied von dem Geschaffenen, nicht nur in formellem, sondern in formellem und zugleich eminentem oder vielmehr eminentestem, jede Unvollkommenheit positiv ausschliessendem Sinne bei. Die gemischten Vollkommenheiten können selbstverständlich Gott nicht formell oder nach ihrem, Unvollkommenes einschliessenden Begriffe zukommen; sie sind in Gott auf eminente Weise, mit Abstreifung aller ihnen eigentümlichen Unvollkommenheiten, oder auf die eminenteste Weise, d. h. nur nach dem, was sie Vollkommenes besagen, und dazu mit positivem Ausschluss jeglicher Beschränkung. Da alle geschöpfliche Vollkommenheit, die nicht formell in Gott sich findet, gleichwohl auf die eminenteste Weise in dem Unendlichen begriffen ist, so muss man sie noch weit mehr äquivalent Gott zuschreiben. Der Umstand, dass Gott jede Vollkommenheit auf die vollkommenste Weise zum voraus enthält, macht es uns erklärlich, wie nur die Menge derer, die an Gottes Vollkommenheit teilnehmen, nicht Gottes Vollkommenheit zunehmen kann, ähnlich, wie ja auch Christi Macht nicht dadurch sich mehrte, dass er die Apostel und ihre Nachfolger zu Teilhabern an seiner höchsten Gewalt bestellte.

Offenbarungsquellen oder eigene Erfahrung und vernünftiges Denken kennen lernen; dem Umfange dessen, was der Geist bezüglich der Materie zu verursachen imstande ist, entspricht eben, bei Wegfall des formellen, ein eminentes Enthaltensein im Geiste. Obgleich nun aber zuzugeben ist, dass wenigstens der endliche Geist etwas nicht virtuell Enthaltenes eminent enthalten könne, so darf man doch ein solches eminentes Enthaltensein ohne einen ausreichenden Grund nicht einfachhin ihm zuschreiben, und so fällt die Erforschung des eminenten Enthaltenseins mit der eines virtuellen Einschlusses zusammen.

Was vermag der Geist in Hinsicht auf den Stoff? Nach allem, was wir von oben oder durch das Licht der Tatsachen sowie der Vernunft wissen, ist die Wirksamkeit auch des vollkommensten geschöpflichen Geistes, des Engels, gegenüber der Materie auf ein sehr bescheidenes Mass beschränkt. Er mag sie durch Ergreifung oder Anstoss von Ort zu Ort bewegen, sie zerteilen, in wechselseitige Verbindung setzen, mannigfaltig mischen und dadurch die eigentümlichen Kräfte, die in den verschiedenartigen Körpern schlummern, nach Weise eines Naturkundigen zur sachgemässen Entfaltung bringen; er mag also jene so minimale Vollkommenheit der Materie mitteilen, welche in der Betätigung des allen Körpern gemeinsamen Widerstandsvermögens und der damit verbundenen Beweglichkeit besteht, oder auch in der einfachen Anregung zu den besonderen Kraftäusserungen der Einzelkörper, die mit der besagten Aktion gegeben ist. Dies alles ist nichts weiter denn eine Anwendung von schon vorhandenen materiellen Vorzügen mittelst einer Widerstands- und Bewegungskraft, wodurch der Geist zunächst das eigene und daraufhin mehr oder weniger das körperliche Widerstehen und Bewegen virtuell umfasst und seinen Zwecken das Reich der Materie, abwechselnd in deren Teilen, dienstbar zu machen imstande ist.

Allein zumal die ganze wirkliche, oder wenigstens jede in immer wachsender Ausdehnung mögliche Welt von Körpern wirkend zu berühren oder zu beherrschen vermag der Engelsgeist ob seiner Endlichkeit mit nichten; wie gross man seine Kraft sich denken möge, stets lässt sich ein neuer grösserer Kosmos denken, dem er nicht mehr gewachsen ist. Ueberdies hat er nicht die Macht, auch nur die geringste körperliche Substanz aus nichts hervorzubringen. Er kann sie auch nicht durch sich nach Gutdünken verwandeln oder eine wesentlich höhere Wirkungsweise ihr verleihen, als ihr an sich inneohnt. Ausserdem muss als zweifelhaft gelten, ob er die Entwicklung

chemischer Kräfte, wie sie zum Eingehen gewisser Verbindungen zu neuen Körpern notwendig ist, durch seine Wirksamkeit ersetzen könne. Es wird das davon abhängen, ob sich die Tätigkeit der erwähnten Kräfte auf eine Art von örtlicher Bewegung, wie viele Neuere meinen, zurückführen lasse oder nicht. Eine räumliche Bewegung der elementaren Stoffe könnte ja wohl der reine Geist durch sich selbst erzeugen, während er höheren bei chemischen Prozessen etwa erforderlichen Leistungen nicht gewachsen wäre. So könnte er beispielshalber die nach der Theorie der Alten anzunehmende Wesensform nicht aus dem Urstoff (*materia prima*) eduzieren, da dies ja nicht durch örtliche Bewegung vor sich geht. Eine völlig sichere Lösung dieses Problems ist bisher nicht erzielt und dürfte sich auch bei unserer gegenwärtigen Erkenntnisweise kaum je erzielen lassen. Jedenfalls kann es sich auch hier nur um den Ersatz von einzelnen chemischen Kräften, nicht ihrer Gesamtheit, durch den Engel handeln. Ein solcher Ersatz wird auch darum wenig allgemein sein können, weil die einzelnen Körper beim Aufhören einer von aussen kommenden Beeinflussung sofort die ihnen eigenartige Bewegung wieder annehmen würden, weshalb zur Erreichung eines dauernden Erfolges der Geist an diesem oder jenem Punkte festgehalten würde.

Nach dieser Einwirkung des Geistes auf den Stoff werden wir auch das eminente Enthaltensein des Stoffes im Geiste, d. i. die Vollkommenheit bemessen, durch welche der endliche Geist in höherer Weise dasselbe wie die Materie leisten könne. Selbstverständlich ist hiebei von allem, was auch der Stoff nicht leisten kann, von der Erschaffung einer körperlichen Substanz, ihrer beliebigen Verwandlung oder Erhebung zu einer höheren Wirkungsweise, abzusehen, und so bleibt nur ein Schluss aus dem zu ziehen, was einerseits der Geist, andererseits die Materie im Widerstehen und Bewegen oder bei chemischen Prozessen leistet. Demgemäss wird der endliche Geist die Widerstandskraft und die Beweglichkeit der Einzelkörper auf eminente Weise in sich schliessen, nicht aber diejenige der einen so weiten und stets noch erweiterungsfähigen Wirkungskreis umspannenden Welt von Körpern. Zudem lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass er die Vollkommenheit auch nur der einzelnen chemischen Kräfte und daraufhin der körperlichen Substanzen, insofern sie mit diesen Kräften identisch sind oder sie begründen, eminent umschliesse.

Wenn nun aber auch Gott als Geist die wirklichen oder möglichen Vollkommenheiten des Stoffes bei weitem nicht alle virtuell, viele

auch nicht eminent, eine noch grössere Vielheit nicht zweifellos irgendwie enthält, wird sie nicht doch Gott als unendlicher Geist virtuell und eminent umfassen? Gewiss wird er die vorhandenen stofflichen Kräfte, in deren Benützung ein endlicher Geist ob seiner Endlichkeit beschränkt ist, unumschränkt gebrauchen können. Es möchte sogar scheinen, als dürfe man ihm auch die Macht der Erschaffung und die davon untrennbare der unbedingten Veränderung oder vorübergehenden Erhebung der Körperwesen beilegen. Denn wie dem Geiste als solchem, dem Engel und der Menschenseele, ein nach aussen irgendwie wirksamer Wille zukommt, so ist dem unendlichen Geiste als solchem ja auch ein unendlicher, in seinem Handeln durch sich wirksamer, von einem vorliegenden Subjekte unabhängiger oder schöpferischer Wille eigen. Durch diesen allmächtigen Willen kann der unendliche Geist, im Unterschiede von dem endlichen Geiste, sogar einen endlichen Geist, der hoch über der Materie steht, hervorbringen; warum nicht auch die Materie?

Dennoch ist nicht erweislich, dass selbst der unendliche Geist als solcher die körperliche Substanz und deren gesamte Wirkungsweise virtuell umspanne. Der Beweis liesse nämlich nur dadurch sich erbringen, dass man zugleich direkt oder indirekt zeigte, der unendliche Geist als solcher enthalte alle Vollkommenheit der körperlichen Substanzen und Kräfte eminent. Ich sage: Der Beweis liesse sich dadurch erbringen. Der Grund liegt darin, dass wenigstens der unendliche Geist ob seiner Unendlichkeit alles eminent Enthaltene zugleich virtuell enthalten muss. Der Beweis liesse aber auch nur dadurch sich erbringen; denn jeder virtuelle Einschluss setzt einen formellen oder eminenten, sei es als Vorbedingung, sei es auch als Grund, wenigstens als teilweisen Grund voraus. Ganz natürlich, da ja niemand mitteilt, was er selbst nicht auf dieselbe, d. i. auf formelle, oder doch auf höhere, d. i. eminente Art besitzt. Daher auch das bekannte und anerkannte Streben einer jeden Wirkursache, die Wirkung sich selbst einigermaßen ähnlich zu gestalten, so dass die Ursache als Vorbild oder Muster, die Wirkung als Abbild oder Nachahmung mehr oder weniger sich uns darstellt; daher die Verschiedenheit der Wirkungen nach Verschiedenheit ihrer Ursachen. Wie wollte man nun dartun, dass der unendliche Geist als solcher alle Vollkommenheit der körperlichen Substanzen oder Kräfte, nicht zwar formell, was durch die Natur der Sache ausgeschlossen, aber doch eminent umfange? Etwa direkt dadurch,

dass man sagte, auch das unendliche Geistigsein als solches, nicht bloss das Schlechthinsein als solches sei das Muster, das durch die Materie nachgeahmt werde? Allein dies wäre ja nicht sicherer als die zu erhärtende Aussage. Zudem betonen selbst die Vertreter der Ansicht, nach welcher das metaphysische Wesen Gottes in seiner Intellektualität besteht, diese Geistigkeit finde lediglich in den geistigen Geschöpfen, den Engeln und den Menschen, ihre Nachahmung. Oder hält man dafür, das eminente Enthaltensein der Materie im unendlichen Geiste als solchem ergebe sich indirekt, als Folgerung aus dem virtuellen Einschluss, der durch die oben hervorgehobene Allmacht eines unendlichen Willens begründet sei? Doch auch dieses Argument ist hinfällig. Mit Recht kann man bezweifeln, ob ein Wesen, das nur unendlicher Geist, nicht schlechthin wäre, die Körperwelt eminent und daraufhin virtuell enthielte, ob nicht vielmehr in dieser Hypothese die Materie einen inneren Widerspruch in sich schliesse und somit einen Gegenstand der Allmacht gar nicht bilden könnte. Der Vergleich der Materie mit dem endlichen Geiste, auf welchen die wirksam schöpferische Willensmacht des unendlichen Geistes sich allerdings erstrecken würde, ist nicht statthaft. Ein endlicher Geist ist offenbar in dem unendlichen Geiste nicht bloss eminent, sondern formell eminent und ebendarum virtuell begriffen, während das Enthaltensein, auch nur das einfach eminente, der Materie in Frage steht.

Es würde auch ein Hinweis auf den Umstand wenig helfen, dass ein Geist als solcher mit einer Widerstands- und Bewegungsfähigkeit ausgerüstet sei, welche die Möglichkeit der Materie als des Objektes der Betätigung und somit die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den unendlichen Geist voraussetze. Jene Widerstands- und Bewegungskraft fände ja schon in der Möglichkeit ihrer Betätigung gegenüber anderen Geistern ihre genügende Erklärung.<sup>1)</sup>

Ebenso wäre es voreilig, zugunsten eines virtuellen und eminenten Enthaltenseins in der höchsten Intellektualität einen Schluss aus der Beobachtung zu ziehen, dass in der Schrift- oder Kirchensprache der Geist Gottes öfters als schöpferisch erscheine. Denn dass der unendliche Geist schöpferisch sei, ist nicht dasselbe, wie dass er formell als unendlicher Geist des Weltalls Schöpfer sei. Uebrigens wird mit dem Namen eines schöpferischen Geistes nicht notwendig Gott nach seiner den drei Personen gemeinsamen schöpferischen Natur, sondern gern die dritte göttliche Person bezeichnet, während

<sup>1)</sup> Vgl. *Thö.* 8, 3.

an anderen Stellen das Werk der Schöpfung auch dem Sohne und dem Vater zugeschrieben wird.

Das eminent und daraufhin das virtuelle Enthaltensein jedes körperlichen Vorzuges im unendlichen Geiste ist also nicht erweisbar. Kein Wunder. Was der Geist als solcher wenigstens einigermassen oder keimhaft nicht mit Sicherheit umfasst, das wird auch der unendliche Geist als solcher nicht zweifellos eminent umschliessen, ähnlich wie an jene Vollkommenheit der Biene, die in der Vollkommenheit des Löwen nicht eminent begriffen ist, die löwenartige Vollkommenheit auch dann nicht reichen wird, wenn man sie sich ins unendliche gesteigert denkt. Der wohl begründete Zweifel, ob der unendliche Geist als solcher etwas in sich schliesse, ist nun aber für uns Ursache genug, um es nicht unter dieser Rücksicht, sondern nach einer andern Formalität ihm beizulegen, welche das Enthaltensein für unsere Auffassungsweise sichert. Das gilt um so mehr, wo es sich um die Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes handelt. Die Definition eines Wesens soll ja nach Möglichkeit richtig sein; namentlich darf die Auffassung des allerhöchsten Wesens nicht von mehr oder minder bloss wahrscheinlichen Systemen, wie es die früher erwähnten über die Konstitution der Körper sind, abhängig gemacht werden. Gewiss ist nun, dass Gott nicht nur der Geist schlechthin, sondern dass er schlechthin ist; gewiss ist auch, dass das Schlechthinsein jede Vollkommenheit irgendwie nach Art des metaphysischen Wesens quellenhaft enthält; nicht gleichermassen gewiss ist nach der seitherigen Auseinandersetzung, dass das Schlechthin-geistigsein jede Vollkommenheit irgendwie enthalte. Folglich werden wir in der Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes dem Schlechthinsein vor dem Schlechthin-geistigsein den Vorzug geben müssen.

Man hält indes entgegen, Gott, das vollkommenste Wesen, müsse durch die vollkommenste Seinsstufe konstituiert werden; diese aber sei nicht die des einfachen Seins, sondern des Geistigseins; daher seien auch nur die geistigen Kreaturen ob ihrer Geistigkeit nach Gottes Bild geschaffen.

Doch die Schwäche dieses Einwandes ist nach dem Gesagten unschwer zu erkennen. Das Sein schlechtweg oder die Vollkommenheit ohne beschränkenden Beisatz mag wohl über die besondere Vollkommenheit des Schlechthin-geistigseins hinausgehen. Das vorgebrachte Bedenken hat seine ganze Stärke in der Verwechslung des Schlechthinseins, das da ist  $\acute{o} \acute{\omega}\nu$ , mit dem Irgendetwas-sein, welches

auch genannt wird das inhaltsarme τὸ ὄν. Man pflegt nämlich in den Geschöpfen vier Seinsstufen zu unterscheiden: das intellektive Sein, das sensitive Sein, das vegetative Sein, das Sein. Bei diesem letzteren sieht man nicht bloss vom geistigen, sinnlichen, pflanzenartigen Leben, sondern von jeder bestimmten Vollkommenheit durchaus ab, so zwar, dass dieses Sein formell nur im abstrahierenden Verstand bestehen kann; seinem Begriffe wird genügt, wenn etwas nur nicht eben nichts ist, wenn es irgend etwas ist; es ist gegenüber diesem oder jenem Sein ein blosses Sein, ein Irgendetwassein; man kann es darum auch von dem unbelebten Stoffe oder den Mineralien und allem andern aussagen; es hat die weiteste Ausdehnung, weil es inhaltlich das leerste ist; daher kann es durch einen Zusatz an Vollkommenheit des Inhalts nur gewinnen. Im vollendeten Gegensatz steht hiezu das Schlechthin-sein. Es ist alle reine, ganz bestimmte und konkrete Vollkommenheit; seinem Begriffe wird nur dann entsprochen, wenn kein wahrer Vorzug mangelt; es ist das Sein, die Fülle alles Seins; ebendeshalb kann es nur einem einzigen Wesen mit höchster Einfachheit zukommen; denn die Fülle der Vollkommenheit duldet keine zweite, duldet selbst keine Zusammensetzung; man kann daher auch durch Zusätze die dem schlechthinigen Sein innewohnende Vollkommenheit auf keine Weise vermehren, sondern nur näher erklären, mag man nun zum Zwecke der Erklärung auf der in den Geschöpfen uns entgegnetretenden Stufenleiter von Vollkommenheiten hinabsteigen zum Etwassein oder von dieser untersten Sprosse emporsteigen zum Sein des geschaffenen Geistes. Und jenes so einzig und so hoch über allen Geschöpfen stehende schlechthinige Sein sollte nicht als die vollkommenste aller Seinsstufen gelten, wert unserer Anerkennung als metaphysischer Wesenheit Gottes?

Wohl haben die geistigen Geschöpfe vor allen übrigen Aehnlichkeit mit Gott. Sie sind ja die einzigen, deren Vollkommenheit in Gott formell eminent, nicht einfach eminent, enthalten ist. Dies ist auch der Grund, warum sie in der heiligen Schrift als nach dem Bilde Gottes gemacht erscheinen, während wir in den unvernünftigen Kreaturen wegen ihrer entfernteren Aehnlichkeit nur Gottes Spur erblicken. Allein daraus folgt zwar, dass unter den geschöpflichen Seinsstufen die Intellektualität die höchste ist, nicht aber lässt sich folgern, dass keine höhere Stufe, die des Schlechthin-seins, möglich sei, welche die Vollkommenheit sowohl der Intellektualität, als jeder

andern Seinsabstufung in sich fasse und darum auf den Rang einer göttlichen Grundeigenschaft vor allen andern Eigenschaften Gottes Anspruch erheben könne.

Freilich wird auch vorzugsweise der Sohn Gottes, der durch den Intellekt vom Vater ausgeht, nicht der heilige Geist, des Vaters Bild genannt, woraus man schliessen möchte, die metaphysische Natur und Wesenheit, durch die der Sohn ein Bild des Vaters ist, bestehe in der Intellektualität. Doch eine solche Beweisführung ist mangelhaft. Ohne Zweifel ist eigentlich der Sohn allein, im Gegensatz zum heiligen Geiste, ein natürliches Bild des Vaters, aber nicht aus dem Grunde, weil er die göttliche Natur formell als Intellekt besässe; er ist es vielmehr ob der besondern Art und Weise ihrer Mitteilung, insofern das mittelnde Erkennen seinem Begriffe nach darauf abzielt, eine Aehnlichkeit mit dem Erkannten, d. i. dem Vater, auszudrücken. Damit nämlich etwas im eigentlichen Sinne ein Bild eines andern sei, ist nicht hinreichend, dass es irgend welche Aehnlichkeit mit ihm habe; auch ist es nicht genug, dass diese Aehnlichkeit mit dem andern in der spezifischen Natur oder wenigstens deren Darstellung sich finde; es muss auch von dem andern als seinem Vorbilde sich einigermassen herleiten und deshalb entweder nach der Absicht des Handelnden oder doch zufolge der Natur der Handlung als Nachahmung des Urbildes erstrebt sein. Da nun der heilige Geist formell durch Wollen oder Lieben vom Vater und vom Sohne ausgeht, und das Lieben formell als solches nur eine Neigung zum Geliebten, nicht Ähnlichkeit mit ihm hervorbringt, so begreift sich, wie der heilige Geist kein Bild des Vaters und des Sohnes im strengen Sinne des Wortes ist. Uebrigens ist nur die Person des Sohnes von der Person des heiligen Geistes, nicht die Natur, wie sie im Sohne ist, von der Natur, wie sie im heiligen Geiste ist, als Weisheit und Liebe unterschieden.

(Schluss folgt.)