

Vom Endlichen zum Unendlichen.

Von J. Endres C. s. s. R.

Die Richtigkeit einer Lehre über die Art menschlichen Gott-erfassens hängt an zwei Bedingungen: Es muß Gott gegeben werden, was Gottes ist und dem Menschen, was des Menschen. Wie schwer es ist, beiden gerecht zu werden, zeigt die Geschichte dieser Frage. Nur zu oft hat man dabei Gott auf den Boden des Geschöpflichen herabgezogen und ihn vermenschlicht. Oder man hat den Versuch ganz aufgegeben, und ihn, der doch als reinstes Sein dem geistigen Erkennen vor allem zugänglich scheinen sollte, als unerreichbar erklärt. Anthropomorphismus und Agnostizismus sind die beiden Abgründe, zwischen denen sich der enge Weg zur rechten Gotterkenntnis durchzuwinden hat, und gar leicht treibt die Sorge, dem einen zu entgehen, gerade in den andern hinein.

Vermenschlichung des Göttlichen stellt sich dort überall notwendig ein, wo man die aus dem Geschöpflichen gewonnenen Begriffe einfach auf Gott überträgt, ohne sie vorher in einem Reinigungs-verfahren von ihrem Erdgewicht und ihrer reinen Diesseitgeltung befreit zu haben. Diese reine Diesseitgeltung wird ihnen dadurch noch keineswegs genommen, daß man die in ihnen ausgedrückten Vollkommenheiten ins Unendliche steigert. So stände Gott auf der Spitze einer Seins- und Vollkommenheitspyramide, die aus dem Endlichen herausgewachsen, bis nach oben hin endliche Bestimmtheiten trägt. Er wäre von allem anderen nur graduell verschieden, wäre der erste unter Gleichen, aber nicht Gott. Auf solchem Wege also käme man nur zu einem verfeinerten, getarnten Anthropomorphismus, nicht aber zu seiner Überwindung.

Zum Schweigen über Gott sind alle verurteilt, die unsern, dem Endlichen entnommenen Begriffen jede Eignung absprechen, Endliches zu übersteigen und Unendliches zu erschließen. Zur Agnosis des Göttlichen müssen sich ferner jene bekennen, die nur das Erfassen der eigentlichen Wesenheit als Erkenntnis gelten lassen wollen, für die der Begriffsinhalt eine das eigentliche Wesen darstellende Form sein muß.

Wie gesagt, muß die Art des Gotterfassens auch dem entsprechen, der sie vollzieht. Der Mensch kann darum Gott natürlicherweise nur so erkennen, wie es ihm als einem Leib-Geistwesen angemessen ist. Neben einem peccatum per defectum, das menschliches Erkennen den Bereich des Sinnlichen überhaupt nicht übersteigen läßt, das also eine Art „Brutomorphismus“ darstellt, der schon das Fragen nach dem Übersinnlichen als unzulässig ablehnt, wäre das Gegenstück, das peccatum per excessum, ein die Form menschlicher Geistestätigkeit überhebender „Angelomorphismus“. Zwischen beiden Polen liegt noch eine ganze Skala von Erklärungsmöglichkeiten. Hier muß eine Antwort gesucht werden auf die Frage: Gewinnt der Mensch seine Gotterkenntnis durch Illumination oder Abstraktion, — gäbe es Abstraktion nur in der von E. Husserl und N. Hartmann verstandenen Form, käme sie für dieses Problem ernstlich nicht in Betracht —, kommt der Mensch mit einer angeborenen Gottesidee auf die Welt, oder leuchtet ihm das Göttliche unmittelbar am Geschöpflichen auf? Ist überhaupt der rationale Weg gangbar, oder ist er durch den emotionalen zu ersetzen?

Darin kommen die beiden, sonst so verschieden laufenden Wege des Anthropomorphismus und Agnostizismus überein: Sie führen beide nicht zu Gott. Der eine opfert die göttliche Transzendenz der Immanenz, der andere die Immanenz der Transzendenz.

B. Rosenmöllers *Religionsphilosophie*¹⁾ ist weitgehend und wesentlich von Gottes Transzendenz bestimmt. Damit sind jedem, auch einem verfeinerten Anthropomorphismus die Lebensmöglichkeiten abgeschnitten. Das vor allem durch den nachdrucksvollen Hinweis auf den unendlichen Abgrund, der sich auftut zwischen kontingentem und absolutem Sein. Ähnlich spricht der hl. Thomas von der göttlichen Substanz, die sich über alles Sinnliche, ja über alles andre Sein unverhältnismäßig überhebe²⁾. Der Seinstranszendenz des Göttlichen jedem Endlichen gegenüber entspricht eine gleiche Erkenntnisstranszendenz. Damit will zunächst gesagt sein: Kein endliches Erkenntnisvermögen vermag das unendliche Sein erschöpfend in sich aufzunehmen, zu begreifen. Gott läßt sich weder in einen endlichen Gedanken noch in dessen sprachlichen Ausdruck ganz einfangen. Nicht nur unser Denken und Sprechen übersteigt er, sagt der hl. Thomas³⁾, sondern auch das des geschaffenen reinen Geistes.

¹⁾ 2. Aufl. Münster 1939; vgl. dazu Jos. Geyser, *Zur Frage der theistischen Metaphysik und ihrer Erkenntnistheorie*. In Wissenschaft u. Weisheit 6 (1939). Ferner: Wissenschaft u. Weisheit 7 (1940), Heft 1 u. 2.

²⁾ Thom. c. Gent. 1. IV. c. 1.

³⁾ In Div. Nom. c. I. l. 3.

Faßt man die Transzendenz des Göttlichen jedoch so, daß es vom Endlichen schlechthin und unter jeder Rücksicht verschieden ist, daß unter keiner Rücksicht Verbindungsfäden aus der endlichen Welt in die unendliche führen, dann gilt Rosenmöllers Satz: „Nur der Unbedingte erkennt Unbedingtes“⁴⁾, ohne Einschränkung. Dann bleibt als einziger Erklärungsgrund für die im endlichen Menschenverstand sich vorfindende, den Unendlichen meinende Gottesidee: der Unendliche selbst⁵⁾. Es wäre also, wie schon M. Scheler sagte, jedes Wissen von Gott auch Wissen durch Gott⁶⁾. Es ist nicht Wirkung einer Ursache von unten, sondern einer von oben. Rosenmöller schreibt: „Meint Bedingtes wahrhaft Unbedingtes, so doch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch eine Mitwirkung des Unbedingten, nur dadurch, daß der Unbedingte sich unmittelbar dem Bedingten erschließt. Eine Vermittlung ist darum ausgeschlossen, weil ein vermittelndes Bedingtes nicht Träger einer Mitteilung von Unbedingtem als solchem sein kann“⁷⁾. Jenes unmittelbare Mitwirken des Unbedingten gilt als eine Forderung des metaphysisch sichern Satzes vom Widerspruch⁸⁾. Es soll dem Gotterfassen keineswegs seinen mittelbaren Charakter nehmen — es geschieht *per ea quae facta sunt*⁹⁾ —, und wird von R. im Sinne einer von allem unwesentlichen und fälschenden Beiwerk geläuterten Illuminationstheorie verstanden¹⁰⁾.

Damit entgeht R. jenen Schwierigkeiten, die sich einstellen, wenn man den Aufstieg vom Endlichen zum Unendlichen ohne die besondere Hilfe von oben versucht. Aber dafür entstehen andere. Es machen sich Bedenken geltend, ob der von R. vorgeschlagene Erkenntnisweg für den Menschen gangbar ist, und ob er in sich zum Ziele führt. Es erhebt sich die Frage, ob denn wirklich keine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen geschlagen werden kann.

Ein Zweifaches hat das von unten nach oben ausgerichtete Bemühen um die Lösung des Gottesproblems zu leisten: Gottes Dasein sicher zu stellen und einen Einblick in sein Sosein zu gewähren. Zum Wissen von Gottes Dasein soll die Betrachtung der existierenden

⁴⁾ B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie* S. 115.

⁵⁾ B. Rosenmöller, *Zur Gotteserkenntnis* in *Wissenschaft und Weisheit* 6 (1939) S. 136.

⁶⁾ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig 1921, S. 547, 350.

⁷⁾ Rosenmöller, *Religionsphil.* S. 115, *Gotteserkenntnis* S. 163.

⁸⁾ Ders., *Religionsphil.* S. 123.

⁹⁾ Ders., *Gotteserkenntnis* S. 160.

¹⁰⁾ Ders., *Religionsphil.* S. 115 u. 120, 123, wo sie auf die Gewinnung des Wissens vom Unendlichen eingeschränkt ist.

kontingenten Dinge führen. Das ist nicht möglich, wenn, wie R. behauptet, die Erkenntnis der Kontingenz die des Unbedingten schon voraussetzt, wenn der Begriff des Kontingenten nur gewonnen wird „durch das Messen des Seins an der Idee des existenten Unbedingten“¹¹⁾. Das scheint nun doch nicht notwendig zu sein. Um das, was mit Kontingenz gemeint ist, an bestimmtem Seienden zu erfassen, braucht man über dieses nicht hinauszugehen, bedarf es nicht der Idee des existenten Unbedingten. Im Entstehen und Vergehen, im Werden, Wachsen und Wandeln erfährt der Mensch die Kontingenz seines und der ihn umgebenden Dinge Seins immer wieder. Aber, und hier bietet sich der Ansatzpunkt zum Aufstieg, er vermag das kontingente Sein nicht ganz zu verstehen, ohne über es hinauszugehen, ohne ein existentes Unbedingtes. Der von neueren philosophischen Richtungen meist in unzulänglicher Weise ausgelegte Satz: Seiendes kann nicht durch Seiendes erklärt werden, ist hier in dem Sinne richtig: Kontingent Seiendes erklärt sich nicht restlos aus Kontingentem. Der Inhalt des aus dem Kontingenten gewonnenen Seinsbegriffes (esse), erweist sich als unbeschränkt und unbegrenzt in sich. Und doch trägt er am Kontingenten gerade die entgegengesetzten Eigenschaften. Soll also der Widerspruch im Sein selbst seine Heimat haben? Nein, denn es handelt sich um eine dem Sein als solchem, dem Akt, der Vollkommenheit fremde und äußere Begrenzung, Einengung und Unvollkommenheit. Sie haftet ihm an, sofern es in das andere, potentielle Aufbauelement des Kontingenten aufgenommen, mit ihm verbunden ist. Es ist hier gar nicht verwirklicht nach seiner ganzen inneren Weite und Möglichkeit. Das Kontingente ist nicht Sein, sondern hat nur Sein, ist also Sein durch Teilhabe und als solches Sein durch und von einem andern, esse ab alio. Sein Quellgrund, seine letzte Ursache ist ein unbegrenzt, ein schlechthin Seiendes, nicht eine bloße Idee, sondern eine Wirklichkeit. Wer die Existenz von kontingentem Sein behauptet, muß darum und folgerichtig auch ein existentes Absolutes anerkennen, wenn ihm das Kontingente selber nicht zerfließen soll. Das scheint die Forderung des metaphysisch sichern Satzes vom hinreichenden Grunde zu sein. Es ist im Gegensatz zu M. Schelers Ansicht nicht nur möglich, sondern zuweilen sogar notwendig, vom Dasein des Wesens einer Art auf das Dasein eines andern zu schließen. Das ist überall da, wo es sich um kontingent Seiendes handelt. Dieses fordert, falls es ganz verständlich werden und bleiben soll, notwendig die Existenz des

¹¹⁾ *Religionsphil.* S. 22, 15, 23.

Absoluten. Wohl braucht man auf dieses nicht zurückzugreifen, wo es um das esse essentiae des Kontingenten geht, wo man sich also in der Ordnung der reinen Wesenheiten bewegt. Ihr Verständnis verlangt nicht ein Überschreiten der idealen Sphäre. Aber um sie geht es hier nicht. Es handelt sich um das esse existentiae¹²⁾.

Freilich ist jetzt Antwort zu geben auf die Frage: Mit welchem Recht hat man sich des aus dem Endlichen gewonnenen Ursachenbegriffs bedient, der ja den Übergang ermöglicht hat? R.s Behauptung, Bedingtes vermöge nicht zum Unbedingten hin zu vermitteln, läßt sich doch billigerweise nicht bezweifeln. So ist es. Wenn nur endliche Mittelstücke zur Verfügung stehen, läßt sich keine Brücke vom Diesseits zum Jenseits schlagen. Ihr Ende fiele immer ins Leere, stieße nicht auf festen Boden, und nur die vom Jenseits aus hergestellte Verbindung bliebe als einzige Möglichkeit. Wie verhält es sich nun mit dem Begriff der Ursache? Unter ihr versteht R. „ein reales Prinzip, das am Daseienden ein Nichtdaseiendes ins Dasein führt“¹³⁾. Trotz der Verschiedenheit, die personaler, triebhafter und physischer Ursächlichkeit eignet, ist „der Ursachenbegriff ein eindeutiger Begriff“¹⁴⁾. Dann allerdings erfüllt er die zu seiner Brauchbarkeit geforderten Bedingungen nicht! Aber diese Begriffsbestimmung der Ursache scheint doch zu „phänomenologisch“ zu sein. Man braucht gar nicht über den Bereich personaler, triebhafter und physischer Ursächlichkeit hinauszugehen um zu erkennen, daß Ursächlichkeit kein eindeutiger Begriff ist. Die hier bestehende Verschiedenheit, die sich durch die Gegensätze: geistig-körperlich, immanent-transeunt, ausdrücken läßt, ist mehr als graduell. Sie sprengt die Eindeutigkeit.

Ist damit etwas für die Lösung des Gottesproblems gewonnen? Soll sich mit Hilfe der aus dem Endlichen gewonnenen Begriffe etwas über das Unendliche ausmachen lassen, muß zwischen beiden Seinsgebieten irgendwelche Übereinstimmung, Ähnlichkeit bestehen. Ist aber deren Grundlage nicht gerade das zwischen Endlichem und Unendlichem waltende Kausalverhältnis? Ist der Unendliche schöpferische Ursache des Endlichen, dann ist dieses jenem ähnlich, denn: omne agens agit sibi simile. Man müßte also bereits um das Ähnlichkeits- und folglich um das Ursächlichkeitsverhältnis zwischen beiden Seinsbereichen wissen, ehe man mittels eines aus dem Endlichen stammenden Begriffes Unendliches auszudrücken versuchte.

¹²⁾ Thom. s. theol. I. 44, 1 ad 1; c. Gent. 1. II. c. 15; I. Sent. prol. I. a 2 ad 2.

¹³⁾ *Religionsphil.* S. 23.

¹⁴⁾ Ebd.

Damit wäre der Weg von unten nach oben, an dessen Ende man ja Gott erst, die Ursache des Endlichen, treffen will, nicht gangbar. Man wendete die dem diesseitigen, materiellen Sein entnommenen Begriffe auf das Jenseitige, Geistige, Göttliche, das „ganz Andre“ an, ohne die Berechtigung dazu irgendwie nachweisen zu können. Es scheint demnach nichts andres übrig zu bleiben, als mit R. zu behaupten, kontingentes Sein könne nur vom Absoluten her verstanden, müsse immer schon als analogatum, exemplatum gesehen werden. Ehe noch eine metaphysische Untersuchung beginnt, hat man schon „eine Erkenntnis vom Unbedingten und anerkennt die Existenz des Unbedingten“¹⁵⁾. In der Sprache der Schule ließen sich R.s Ansichten über diesen Punkt vielleicht so formulieren: R. scheint nur die zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein bestehende analogia attributionis zu kennen. Jedenfalls überschätzt er sie in ihrer Bedeutung und setzt sie am falschen Orte ein. Er unterschätzt die analogia proportionalitatis propriae, der für die Behandlung des Gottesproblems die Hauptrolle zukommt, von deren Gnaden hier auch die analogia attributionis lebt.

Käme dem zwischen Endlichem und Unendlichem bestehenden Verhältnis bloß der Charakter der analogia attributionis zu, dann wäre jedes Seinsverständnis des Endlichen, des analogatum II. ohne vorausgehendes Erkennen des Unendlichen, des analogatum I. ausgeschlossen. Dann, und nur dann „muß Gott als der zweite Terminus irgendwie dem Geist kundgetan sein, sollen sich die endlichen Dinge, dem Geiste als analogata offenbaren und ihn erfolgreich zur Erkenntnis des Daseins Gottes hingeleiten“¹⁶⁾. Denn bei der analogia attributionis gehört das analogatum I. in die Begriffsbestimmung des analogatum II. mithinein. — Man kann eine Speise nicht gesund nennen, wenn man nicht vorher weiß, was die Gesundheit beim Lebewesen ist. — Dadurch unterscheidet sich diese Analogie von den andern, die kein princeps analogatum in dem Sinne kennt, daß es in der Begriffsbestimmung der andern analogata enthalten sein müßte. Die Alleinherrschaft einer analogia attributionis macht den Aufstieg vom Endlichen zum Unendlichen wirklich unmöglich, und unter ihr würden die Gottesbeweise, was sie bei R. werden: Eine Erkenntnisbewegung vom implicite zum explicite¹⁷⁾, die uns nichts Neues, sondern Altes neuartig, besser vermittelte.

¹⁵⁾ Rosenmöller, *Religionsphil.* S. 13, 21, 30, 25; vgl. auch S. 50, 53—54.

¹⁶⁾ Rosenmöller, *Zur Gotteserkenntnis* a. a. O. 165.

¹⁷⁾ Vgl. J. Geysler, *Zur Frage der theistischen Metaphysik und ihrer Erkenntnistheorie*, in *Wissenschaft und Weisheit* 6 (1939) S. 127 ff.

Um jetzt wieder auf den Ursachenbegriff zurückzukommen: Seine Analyse zeigt, daß Ursache als eine Wirklichkeit zu fassen ist, von der etwas in seinsmäßiger und sachlicher Abhängigkeit her stammt. Ob das von der Ursache gewirkte, das von ihr seinsmäßig abhängende „Daseiende“ an einem Daseienden entsteht — wie R. sagt — oder nicht, ist für die Ursache als solche belanglos. Ihr Wesen fordert eine solche Einschränkung nicht. Wo sie sich findet, handelt es sich um eine bestimmte, von der Ursache nicht notwendig geforderte Seinsweise. In dieser Form dürfte man den Ursachenbegriff von Gott nicht aussagen. Von ihm gilt, was R. von der Ursache überhaupt sagt: Man könne sie nicht „zur Erklärung der Existenz des Kontingenten heranziehen, denn das Verhältnis Ursache—Wirkung bezieht sich nur auf ein Werden, das sich am Daseienden vollzieht“¹⁸⁾. Aus sich ist die Ursache an eine solche Seinsweise nicht gebunden. Sie kann, ohne sich dadurch ihrem formellen Gehalte nach zu ändern, auch eine andre, vollkommene und ganz vollkommene haben¹⁹⁾. Der Ursachenbegriff gehört zu jenen, deren Inhalt nicht nur innerhalb bestimmter Arten und Kategorien beheimatet ist, sondern auch außer und über diesen²⁰⁾. Ursachesein d. i. ein andres Seiendes in sachlicher Abhängigkeit von sich haben, kontingentes Sein verwirklichen, ist eine Vollkommenheit, die begrifflich nichts Unvollkommenes in sich schließt, die man selbst einem unendlichen, göttlichen Sein, falls es ein solches gibt, unbedenklich zugestehen dürfte. Eine unendliche Ursache wirkte zwar anders als eine endliche, aber die der Ursächlichkeit eigentümlichen Wesenselemente fänden sich in ihr formell wieder. Von einer schlechthinnigen Verschiedenheit beider Ordnungen dürfte man folglich nicht mehr reden. Ähnlich ist es ja auch auf andern Gebieten, wie z. B. dem der Mathematik. Mögen in einer Proportionsreihe die einzelnen Zahlen noch so verschieden sein und von einander abstehen, in allen Gliedern kann sich trotzdem das gleiche Verhältnis z. B. 2 : 1 finden. Gleich einigen andern Begriffen ließe sich also der der Ursache in einer *analogia proportionalitatis propriae* verwenden, in die selbst das unendliche Sein hineinbezogen werden könnte. Damit ist ein Schlüssel gefunden, der dessen Geheimnisse irgendwie erschließt. Der analoge Ursachenbegriff, das Ergebnis jener Reinigung, die aus ihm alle Unvollkommenheiten und Besonderungen entfernte, mit denen er infolge der endlichen Seins-

¹⁸⁾ Rosenmöller, *Religionsphil.* S. 24.

¹⁹⁾ Vgl. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris 1923. S. 198 ff. M. T. L. Pénido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris 1931. S. 141 ff.

²⁰⁾ Ohne daß er darum im strengen Sinne zu den „transcendentalia“ gehörte.

weise seines Inhaltes im Kontingenten behaftet war, ist also nicht die göttliche Ursache. Es ist der transzendente Begriff der Ursache als solcher, die gewissermaßen über beiden Seinsbereichen schwebend, eine derartig gelockerte innere Einheit und Geschmeidigkeit besitzt, um in beiden verwendet werden zu können. Die Art ihrer Verwirklichung im Unendlichen wäre nicht die gleiche wie im Endlichen (via negationis), sondern ganz anders, unendlich vollkommener (via eminentiae).

Wie der Begriff der Ursache als Seinsverwirklichung den des Seins unterstellt, so gründet sein analoger Charakter letztlich auf dem des Seins, das sich in jeglichem Seienden findet, und es zu einer auf Verhältnisähnlichkeit aufliegenden Einheit bindet.

Das alles weiß man schon, ehenoch Gottes wirkliches Dasein erkannt ist. Dieses erweist sich dann als eine notwendige Forderung des daseienden Endlichen. In ihm bleibt so lange ein „irrationaler Restbestand“ zurück, als nicht in einem durch sich unverursacht und unbegrenzt Seienden sein Ursprung aufgewiesen ist. Ist dieser einmal klargelegt, so sieht man, von oben rückwärts schauend, daß auf Grund des Kausalverhältnisses Endliches und Unendliches noch durch eine zweite Analogie, durch die analogia attributionis verbunden sind. Auf die inneren Beziehungen beider Verhältnisarten braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Von der analogia attributionis aus gesehen, steht das Endliche, da es das Sein vom Unendlichen empfangen hat, zu diesem im Verhältnis des analogatum secundum zum analogatum primum. Darum hätte es unter dieser Rücksicht einen guten Sinn zu sagen, die kontingenten Dinge ständen als analogata „in schlechthinniger Andersheit zu Gott“²¹⁾. Denn hier ist der den analogata gemeinsame Begriffsinhalt eigentlich und formell nur im ersten analogatum, in den andern nur äußerlich, auf Grund der Beziehung, in der sie zu jenem stehen.

Zwischen Gott und Geschöpf besteht zwar keine Gemeinsamkeit der Natur, und kein direkter Vergleich ist zwischen ihnen möglich. Aber trotzdem klaffen sie nicht in völliger Verschiedenheit auseinander. Die sie verbindende Ähnlichkeit ist allerdings gering. Es ist die Ähnlichkeit des Verhaltens, die zudem gar leicht übersehen wird. Das Unterscheidende, das Verschiedene beider Sphären springt viel mehr in die Augen und nimmt den Blick oft ganz gefangen. Aber jene Ähnlichkeit genügt, um erkenntnismäßig von der untern in die obere zu kommen²²⁾. Allerdings bleibt ein solches Wissen

²¹⁾ Rosenmöller, *Zur Gotteserkenntnis* a. a. O. S. 166.

²²⁾ Thom, IV. *Sent.* d. 49 qu. 2 a 1 ad 7.

arm und dürftig. Man berührt in ihm nur den Saum der Gottheit, nur das von ihr, was sich auch irgendwie im Geschöpflichen findet. Aber hier ist selbst das Wenige schon viel. Gott in seiner Transzendenz verschließt sich also unserm, am Sinnlichen ansetzenden Erkennen nicht völlig, nur für ein erschöpfendes Erkennen wohnt er in unzugänglichem Lichte²³⁾. Der Satz der Alten: *De Deo non possumus cognoscere quid sit*, ist formell verstanden wahr, falsch ist er im inhaltlichen, materiellen Sinne. Wesentliches der vorliegenden Ausführung läßt sich in die überlieferte Formel fassen: Der *modus significandi* auf Endliches und Unendliches angewandter Begriffe ist immer schlechthin verschieden, nicht immer deren *res significata*. Die gleiche *res significata* kann in beiden dem eigentlichen Inhalt nach verwirklicht sein. Das „wie“ jedoch ist in ihnen schlechthin anders. Von ihm wissen wir nur, wie es nicht zu verstehen ist. Zu einer positiven Bestimmung reicht menschliches Gott-erkennen nicht.

Außer diesen Erwägungen, die weder eine erschöpfende Darstellung der Analogielehre, noch ein abschließendes Urteil über *Rs. Religionsphilosophie* geben wollen, sei noch eine andere Schwierigkeit vorzulegen gestattet. Nimmt man die Ausführungen *Rs.*, die eine Erkenntnis Gottes vor dem kontingenten Sein verlangen²⁴⁾, dazu die Ansicht, in der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes liege eine notwendige Voraussetzung für die Gewinnung metaphysischer Einsichten — z. B. für die Gewinnung der *transcendentalia*²⁵⁾ —, ferner für das sittliche Handeln²⁶⁾, für die Auslösung einer freien, geistigen Aktivität²⁷⁾, überhaupt für die Entfaltung personalen Seins²⁸⁾, dann drängt sich die Frage auf: Wird damit das, was in der Ordnung des Seins das Erste ist, nicht auch zu einem Ersten in der Ordnung menschlichen Erkennens und Handelns? Dann wäre der den beiden Vermögen angepaßte Gegenstand nicht richtig bestimmt. Der menschliche Verstand ist zwar eine *facultas entis*, aber nicht *entis divini*, sondern *entis ut sic*. Das ihm zugeordnete Streben ist wohl ein *amor boni*, nicht jedoch *boni divini*, sondern *boni ut sic*. Beide Fassungen von Sein und Gutsein verhalten sich wie Abstraktes und Konkretes, sind beide in verschiedener Weise unendlich und un-

²³⁾ Thom. *de verit.* qu. 2 a 1 ad 10.

²⁴⁾ Vgl. Anm. 15.

²⁵⁾ *Religionsphilos.* S. 21, 30, 25.

²⁶⁾ a. a. O. 50 ff. 53—54.

²⁷⁾ a. a. O. 63.

²⁸⁾ a. a. O. 36, 111, 116.

begrenzt. Jedes Seiende, auch das göttliche, wird vom menschlichen Verstand durch sein Formalobjekt, das abstrakte Sein gesehen, und jedes Gut wird vom menschlichen Willen unter der Rücksicht seines Formalobjektes, des abstrakten Guten geliebt. Einen solchen, von Gefahren umstandenen, mühsamen Weg muß der auf der untersten Stufe der Geistwesen stehende Mensch zurücklegen, um die ihn allein ausfüllende absolute, konkrete Wahrheit und Gutheit zu gewinnen. Das bedeutet gewiß eine große Unvollkommenheit, doch so scheint es die menschliche Wesensstruktur und darum letztlich ihr Schöpfer zu wollen.

Die Entscheidung der Frage, ob menschliches Erkennen sich durch Abstraktion oder Illumination vollzieht, kann nur von breiterer Grundlage aus gefällt werden. Sie hängt von der Lösung jener andern ab: Was ist der Mensch? Ohne weiter darauf einzugehen: Wer alles menschliche Erkennen durch Abstraktion zustandekommen läßt, hat unserer Ansicht nach auf die Frage nach dem Menschen die richtigere Antwort gegeben. Leistet die Illumination, wie R. sie zur Gewinnung der Gotterkenntnis fordert, mehr als hier die Abstraktion vermag? Daß auch diese ohne einen für jede Betätigung geschöpflicher Ursachen notwendigen Beistand der Erstursache nicht vollziehbar ist, ist selbstverständlich. Nach R. wirkt das göttliche Licht unmittelbar in unsere Vernunft, weil geschaffenes Licht den Ideengehalt des Unbedingten nicht entdecken kann²⁰⁾. Erfasst der Mensch die Erhellung auch „vom Unbedingten her“, vermag er natürlicherweise dieses Unbedingte doch nicht zu erkennen wie es sich selbst erkennt, wie es in sich ist. Es kann sich nur um eine Erkenntnis nach Maßgabe und natürlicher Fassungskraft eines geschaffenen Vermögens, mit andern Worten um eine analoge Erkenntnis des Unbedingten handeln. Zu einer solchen vermag jedoch ein seinsbestimmtes Vermögen mittels seiner aus dem Endlichen gewonnenen Begriffe sich zu erheben. Entweder, so scheint man sagen zu müssen, ist die natürliche analoge Gotterkenntnis gemeint, und dann bedarf es dazu nicht jener besonderen Mitwirkung von oben; oder sie ist wirklich notwendig, und dann hat man den Bereich der natürlichen Gotterkenntnis verlassen.

²⁰⁾ *Religionsphil.* S. 116.