

Zur Lösung von Schwierigkeiten in der Gotteslehre

Von Heinrich Lennerz S. J.

Die unmittelbare Anschauung Gottes ist dem Menschen natürlicherweise unmöglich; somit hat er auch nicht eine Gotteserkenntnis, in der er Gott so erkennt, wie dieser in sich ist, nach der Art und Weise des göttlichen Seins. Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen ist nur an der Kreatur gewonnen, in der Gott sich als ihr Urheber kundmacht; das ist der Weg, auf dem der Mensch zu sicherer Erkenntnis von Gottes Dasein und seinen unendlichen Vollkommenheiten kommt. Für unsere Frage ist es ohne Bedeutung, ob diese Erkenntnis bei jedem einzelnen Menschen erstmalig ohne Hilfe anderer Menschen zustandekommt, oder, und das ist ja das Gewöhnliche, mit Hilfe anderer, durch Mitteilung, Unterricht. In jedem Fall geht ihre Art nicht über eine an Geschöpfen gewonnene Erkenntnis hinaus; sie wird nicht ein unmittelbares Schauen Gottes. Diese unsere natürliche Erkenntnis ist freilich durchaus wahr, aber in hohem Grade unvollkommen. Das ist durch ihre Natur bedingt. Da die Geschöpfe Wirkungen Gottes sind, die in ihrer Vollkommenheit unendlich von ihrer Ursache absteigen und ihr in keiner Weise gleichartig sind, so können sie auch nur höchst unvollkommen diese Ursache offenbaren, und darum können wir aus den Geschöpfen nur in der gleichen höchst unvollkommenen Weise Gottes Sein und Eigenschaften erkennen. Ja auch in unserer eigenen endlichen, begrenzten Natur liegt schon die Notwendigkeit, daß wir alles, was wir erkennen, nur zu erkennen vermögen nach jener Art von endlicher und beschränkter Vollkommenheit, die unserem Sein eigentümlich ist, nicht aber nach der Art einer höheren Vollkommenheit.

Ferner: weil wir wesentlich aus Geist und Materie zusammengesetzt sind, so erkennen wir auch nur nach der Art eines endlichen Wesens, das in der Materie existiert. So denken wir z. B. einen Engel, einen reinen Geist, nicht nach

der Art, wie ein reiner Geist in sich ist, sondern wir können ihn nur denken nach der Art eines aus Geist und Materie zusammengesetzten Wesens, wobei wir dann die Materialität, die Körperlichkeit leugnen. All unsere Begriffe stellen die Dinge dar nach Art von endlichen Wesen. Wollen wir die so gewonnenen Begriffe nun auf das unendliche Wesen anwenden, so leugnen wir die Endlichkeit, Materialität, Zusammensetzung usw., und schreiben das, was unser Begriff von Vollkommenheit besagt, auf die vollkommenste Weise dem unendlichen Wesen zu. Dabei ändern sich aber die Begriffe, deren wir uns bedienen, nicht; durch die nähere Umschreibung, Abgrenzung, Ausgestaltung werden sie mit der objektiven Ordnung derart in Übereinstimmung gebracht, daß die Urteile durchaus wahr sind, d. h. mit der objektiven Ordnung übereinstimmen, und wirklich etwas über Gott selbst aussagen. Der Satz z. B. „Gott ist ein unendlich vollkommener Geist, frei von jeder Körperlichkeit, Materialität“ ist durchaus wahr, stimmt mit der objektiven Ordnung überein. Aber die Idee „Geist“, deren wir uns bedienen, ist in sich nicht geändert worden; wir haben in diesem Urteil nicht die Idee eines reinen Geistes, wie er in sich ist, erhalten, noch viel weniger die Idee des „unendlichen Gottes“, wie er in sich ist.

Außer der natürlichen Gotteserkenntnis gibt es hier auf Erden noch eine andere, allen Gläubigen gemeinsame: Die Erkenntnis durch den übernatürlichen Glauben, in dem wir, gestützt auf das Zeugnis und die unendliche Autorität Gottes, die geoffenbarten Wahrheiten annehmen und fest für wahr halten. Durch die positive Offenbarung und den Glauben wird unsere Gotteserkenntnis an Umfang erweitert; sie dehnt sich auch auf Wahrheiten aus, die für uns natürlicherweise völlig unerkennbar sind; hinsichtlich der natürlich erkennbaren Wahrheiten erhält unsere Erkenntnis größere Gewißheit und Sicherheit, die Gefahr des Irrtums wird ausgeschlossen, und die Erkenntnis ist leichter und allgemeiner. Aber die Natur unserer Begriffe und Vorstellungen ist durch die Offenbarung nicht eine andere geworden. In der Offenbarung hat Gott sich unserer menschlichen Ausdrücke, Begriffe, Vorstellungen bedient, um uns so jene Wahrheiten mitzuteilen. Auch im Glauben denken

wir Gott und das Göttliche immer nach Art von Endlichem, Geschöpflichem; auch durch den Glauben erhalten wir nicht eine Erkenntnis Gottes nach der Art, wie Gott in sich selbst ist.

Ja selbst wenn uns außer dem Glauben übernatürlicherweise eine ganz andere Gotteserkenntnis gegeben würde, etwa nach der Art, wie sie natürlicherweise die Engel, reine Geister, haben, so wäre diese wohl viel vollkommener als unsere natürliche Erkenntnis, aber auch sie wäre immer noch eine Erkenntnis nach Art eines geschaffenen Wesens.

All diesen Erkenntnisarten ist eigentümlich, daß Gott immer durch etwas Nichtgöttliches erkannt und bestimmt wird, durch etwas, was Gott nicht so darstellt, wie er in sich ist, nach Art des Unendlichen: Gott wird erkannt „per formam alienam“. Nur bei der unmittelbaren Anschauung Gottes, in der Gott erkannt wird, nicht durch ein wenn auch noch so vollkommenes objektives Mittel, sondern in der, wie die Theologen es ausdrücken, Gott selbst die Stelle der „species impressa“ vertritt, nur bei dieser Erkenntnis wird Gott erkannt nach der Art, wie er in sich ist. Daß eine solche Erkenntnis tatsächlich den Seligen im Himmel zuteil wird, ist Glaubenslehre; wie sie aber möglich ist, können wir nicht innerlich einsehen, das ist ein Geheimnis.

So ist also unserer Gotteserkenntnis hier auf Erden, sowohl der natürlichen durch die bloße Vernunft, wie auch der übernatürlichen durch den Glauben, eigentümlich, daß in ihr Gott immer gedacht wird und gedacht werden muß nach Art eines geschaffenen Wesens, seine Eigenschaften und Vollkommenheiten nach Art von Eigenschaften und Vollkommenheiten, wie sie in den Geschöpfen sich finden.

Denken wir z. B. Weisheit, so haben wir einen Begriff von Weisheit, wie er in den Geschöpfen sich findet, geschaffene endliche Weisheit; so schließt Weisheit in ihrem Begriffe nicht Heiligkeit, Barmherzigkeit, Unendlichkeit ein. Wird dieser Begriff nun auf dem bekannten dreifachen Wege der Behauptung, Steigerung, Leugnung näherhin so umschrieben, daß die „Weisheit“, die damit gemeint ist, nur auf Gott paßt und nur auf die göttliche Weisheit Anwendung findet, so bleibt in diesem

Komplex „göttliche Weisheit“, „unendliche Weisheit“, „subsistierende Weisheit“ das Element „Weisheit“ immer gedacht nach Art der geschaffenen Weisheit, wenn auch durch die beigefügten näheren Bestimmungen die in der geschaffenen Weisheit als geschaffenen liegenden wesentlichen Unvollkommenheiten ausgeschlossen werden. Wenn auch objektiv die göttliche Weisheit, so wie sie in sich ist, in ihrem Begriff Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Unendlichkeit, Subsistieren usw. einschließt, also objektiv nicht einmal ein vollkommener begrifflicher Unterschied zwischen göttlicher Weisheit und Heiligkeit vorliegt, so daß man also formell und ganz richtig aussagen kann: die göttliche Weisheit ist formell die göttliche Heiligkeit, so ist doch der Begriff Weisheit, mit dem wir die göttliche Weisheit denken, nie ein solcher, der in sich die Heiligkeit einschließt. Wir haben gar keinen Begriff von Weisheit, der so, wie er von uns gefaßt wird, begrifflich die Heiligkeit formell einschließt. Das Gleiche gilt von andern Begriffen, die wir auf Gott anwenden: Wesenheit, Sein, Natur, Intellekt, Erkennen, Wille, Wollen usw. Wir haben z. B. nie den Begriff einer Wesenheit, die formell das Sein einschließt; unser Begriff von Wesenheit, Sein, ist eben den Kreaturen entnommen, deren Wesenheit nie begrifflich ihr Sein einschließt. Aber wir können erkennen, daß bei Gott Wesenheit und Sein formell und begrifflich zusammenfallen; und diese Erkenntnis ist durchaus richtig. Doch ist damit nicht im geringsten gegeben, daß unser Begriff der göttlichen Wesenheit, so wie sie von uns gefaßt wird, das Sein einschließt. Hier mag auch wohl der tiefste Grund liegen, weshalb der sog. ontologische Gottesbeweis unmöglich ist.

Wenn es nun wahr ist, daß all unserem irdischen Gotteserkennen notwendig und ständig jene wesentliche Unvollkommenheit anhaftet, daß wir Gott nur denken können nach Art eines geschaffenen Wesens, so scheint es selbstverständlich, bei auftauchenden Schwierigkeiten in der Gotteslehre zunächst darauf zu achten, ob nicht die Quelle, der Grund der „Schwierigkeit“ oder gar des „Widerspruches“ gerade diese unsere unvollkommene Art der Gotteserkenntnis ist. Läßt sich in einem solchen Falle zeigen, daß die Schwierigkeit oder der

Widerspruch bedingt ist gerade durch unsere unvollkommene Art der Gotteserkenntnis, und wieder in dieser unvollkommenen Art der Gotteserkenntnis gerade durch das, was an ihr spezifisch kreatürlich ist, also gerade das, was in der Anwendung auf Gott zu leugnen ist, so ist damit auch gezeigt, daß der Grund der Schwierigkeit in etwas liegt, was gerade in Gott nicht zutrifft und in ihm wesentlich anders ist. Das bedeutet aber: die Schwierigkeit besteht objektiv nicht zu Recht; aber sie ist mit der Natur unseres Denkens über Gott verbunden, ja sie muß immer und notwendig damit verbunden sein und bleiben. Das besagt weiterhin: diese „Schwierigkeit“ kann nicht beseitigt werden, so lange wir uns eben dieser unvollkommenen, inadäquaten Begriffe bei unserem Denken über Gott bedienen müssen; sie ist in diesem Sinne „unlösbar“. Lösbar in dem Sinne, daß wir innerlich ihr Nichtbestehen einsehen könnten, kann sie nur sein, wenn wir die Quelle der Schwierigkeit verschließen können, d. h. wenn wir nicht mehr über Gott nach Art von Geschaffenem denken müssen, wenn wir die unmittelbare Anschauung Gottes haben. „Gelöst“ aber wird auf dem angegebenen Wege die Schwierigkeit insofern, als gezeigt worden ist, daß sie objektiv nicht zu Recht besteht und nur durch die Art unseres Denkens bedingt ist. Wir vermögen so die Tatsache einzusehen, daß die „Schwierigkeit“ in Wirklichkeit nicht vorliegt. In einem solchen Nachweis liegt grundsätzlich jene „Lösung“ solcher Schwierigkeiten, die überhaupt natürlicherweise gegeben werden kann, ja auch gegeben werden darf.

Um eine darüber hinausgehende „Lösung“ zu geben, müßte man eben über die Natur unserer Erkenntnis hinausgehen, d. h. eine Erkenntnis haben, wie wir sie tatsächlich auf Erden nicht besitzen; ein gewisser Verdacht gegen solche weitergehende Lösungen ist daher nicht unberechtigt.

So dürfte man vielleicht als Grundsatz aufstellen: Bei auftauchenden Denkschwierigkeiten in unserer Erkenntnis des Göttlichen ist zuzusehen, ob nicht die Schwierigkeit gerade durch die Art unserer Gotteserkenntnis bedingt ist. Ist das bewiesen, so ist auch gezeigt, daß der Gedankengang, der zu dieser Schwierigkeit geführt, objektiv nicht berechtigt ist, daß

wir also auf diesem Weg nicht erkennen können, ob eine Schwierigkeit wirklich vorliegt. Wird aber auch noch genauer gezeigt, daß der Grund der Schwierigkeit gerade das in unserer Art der Gotteserkenntnis ist, was bei der Anwendung auf Gott gelehnet wird, so ist dargetan, daß die Schwierigkeit nur eine Dunkelkeit ist; dann kann aber die „Lösung“ der Schwierigkeit auch nur darin bestehen, daß ihre Quelle in der Natur unserer Gotteserkenntnis aufgezeigt wird; sie kann und darf nicht vordringen zu einer Erklärung, die eine innere Einsicht in den objektiven Sachverhalt böte.

Es soll nun an zwei bekannten Beispielen gezeigt werden, wie eine solche „Lösung“ gegeben oder angebahnt werden könnte: die Vereinbarkeit der Unveränderlichkeit Gottes mit seiner Freiheit; und die Begründung der Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in der göttlichen Wesenheit.

Was zunächst die Vereinbarkeit der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit betrifft, so dürfte es überflüssig sein, die verschiedenen Lösungsversuche hier wiederzugeben. Der Kerngedanke ist schließlich immer wieder: der göttliche Willensakt ist seinem Sein nach notwendig (entitative necessarius), dem Objekt nach frei (terminative liber), und darum gibt es keine Veränderung in Gott, sondern nur in dem Gegenstand des göttlichen Willens, dem „terminus“. Zu näherer Erklärung wird noch beigefügt: bei Gott ist eben der Willensakt notwendig, der „terminus“ frei, während bei uns der Akt seinem Sein nach frei ist (entitative liber), d. h. aus der Fakultät hervorgehen kann oder nicht, aber seinem Objekt nach notwendig (terminative necessarius), d. h. dieser bestimmte Akt ist notwendig mit diesem bestimmten Objekt verbunden. Viel mehr als die Tatsache, daß Gott frei und unveränderlich ist, dürfte in dieser Lösung nicht gesagt sein. Und das ist ihr besonderer Vorzug. Nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen muß die Lösung in dieser Weise erfolgen.

Es handelt sich hier um die göttliche Freiheit. Wir denken diese und können sie nur denken nach Art der geschöpflichen Freiheit, an der wir unsern Begriff von Freiheit gewinnen; mit diesem Begriff denken wir auch die göttliche Freiheit, leugnen aber dabei in der oben gezeigten Weise das, was ihm

als Begriff geschaffener Freiheit eigentümlich ist; dadurch wird aber der Begriff Freiheit nicht ein anderer. Einen Begriff der göttlichen Freiheit, der diese so darstellte, wie sie in sich ist, d. h. nach Art der göttlichen Freiheit, haben wir nicht.

Wenn sich nun zeigen läßt, daß die Schwierigkeit, Freiheit und Unveränderlichkeit in Gott zu vereinen, gerade in dem begründet ist, was wir bei der Anwendung unseres Freiheitsbegriffes auf Gott leugnen, so ist die Schwierigkeit grundsätzlich gelöst. Wenn ein Geschöpf frei etwas will, so heißt das, es ist imstande durch seine Willensfähigkeit diesen oder jenen Willensakt zu setzen, nach eigenem Ermessen, und dadurch, daß es diesen oder jenen Willensakt setzt, dieses oder jenes Objekt zu wollen. Freiheit besagt also für das Geschöpf die Möglichkeit, verschiedene Willensakte hervorzubringen, von denen ein jeder mit einem bestimmten Objekt verbunden ist. So ist die freie Betätigung der Kreatur notwendig Übergang von Potenz zu Akt, von Möglichkeit zu Wirklichkeit; das aber besagt wesentlich Veränderung.

Nun wissen wir, daß bei Gott nicht die Rede sein kann von einem Übergang von Potenz zu Akt; er ist ja reiner Akt und in keiner Weise potentiell. So kann auch die freie Betätigung Gottes nicht Übergang von Potenz zu Akt sein; also gerade das, was in der kreatürlichen freien Betätigung die Veränderung begründet, ist nicht in Gott und kann nicht in Gott sein.

Damit ergibt sich die Einsicht: 1. Der Grund, weshalb uns Gottes Freiheit und Unveränderlichkeit nicht untereinander vereinbar erscheinen, liegt in unserer Art der Gotteserkenntnis; wir müssen die göttliche Freiheit denken nach Art der geschöpflichen, in der notwendig ein Übergang von Potenz zu Akt, mithin Veränderung gegeben ist. 2. Das, was in der geschöpflichen Freiheitsbetätigung die Veränderung begründet, ist den Geschöpfen als solchen eigentümlich, fehlt aber bei Gott. 3. Die göttliche Freiheitsbetätigung ist tatsächlich nicht mit Veränderung verbunden und kann nicht damit verbunden sein. 4. Solange wir mit unserem, den Geschöpfen entnommenen, die Freiheit nach Art der Geschöpfe darstellenden, mithin Veränderung notwendig einschließenden Freiheitsbegriff die gött-

liche Freiheit denken, muß uns diese Schwierigkeit bleiben; eine weitere Lösung wäre nur möglich, wenn wir die Freiheit Gottes nach Art, wie sie in sich ist, denken könnten.

Das ist die Lösung, wie sie nach den oben aufgestellten Grundsätzen gegeben werden müßte; es wird dadurch gezeigt, daß und wie die Schwierigkeit gerade in der Art unseres Erkennens begründet ist und daher eine weitergehende Klärung und Lösung unmöglich sein muß.

Als zweites Beispiel möchte eine Schwierigkeit dienen, die sich aufdrängt bei Beantwortung der Frage, wie die Wahrheit des bedingt zukünftigen freien Aktes in Gott, dem Fundament jeder Wahrheit, begründet ist.

Selbstverständlich setzen wir hier voraus, daß Gott tatsächlich das freie bedingt Zukünftige erkennt, daß dieses wahr ist; ferner die Tatsache der göttlichen Mitwirkung zu den freien, auch den sündhaften Akten der Kreatur. Auch soll durch das Folgende nicht erklärt werden, wie Gott das bedingt Zukünftige erkennt, sondern die Frage ist: inwiefern ist die Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in Gott begründet, und was ist zu der notwendig sich dabei ergebenden Schwierigkeit zu sagen?

Genau determiniert wahr kann ein freier bedingt zukünftiger Akt nicht sein in irgend etwas, was der bedingt zukünftigen Setzung des Aktes vorangeht und ohne Rücksicht auf sie ist; denn wäre schon die Wahrheit eindeutig mit metaphysischer Gewißheit begründet, so könnte es sich eben nicht mehr um einen freien Akt handeln. Ein solcher ist nämlich nur wahr und erkennbar, insofern er nicht mehr in seinen Ursachen ist. Daß aber ein freier Akt mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, ja auch unter Umständen mit moralischer Gewißheit, in seinen Ursachen begründet sein kann, genügt nicht, jene Wahrheit zu erklären, die er hat, insofern er eben außerhalb seiner Ursachen ist. Somit kann auch die physische Prädestination und ein ihr entsprechendes subjektiv absolutes, objektiv bedingtes Dekret Gottes für die Begründung der Wahrheit des frei bedingt Zukünftigen nicht in Frage kommen; denn eine der eigenen Entscheidung des Willens vorangehende und ohne Rücksicht auf diese bewirkte Determination des

Willens zu einem ganz bestimmten Akt hebt die Indetermination der Fakultät auf, ohne die in der Kreatur von wahrer Freiheit keine Rede sein kann. (Von andern Schwierigkeiten, die sich aus einer solchen Lehre ergeben, z. B. beim sündhaften Akt, können wir hier absehen.)

Die Wahrheit des bedingt zukünftigen freien Aktes kann nur in etwas begründet sein, das die bedingt zukünftige Setzung des Aktes einschließt; denn dann nur hat er seine determinierte Wahrheit. Das ist grundsätzlich der Standpunkt des Molinismus. Doch lassen sich hier zwei Auffassungen unterscheiden: die eine, ältere, der zufolge Gott alles nur in seiner Wesenheit erkennt; die andere, zeitlich später auftretende, nimmt neben diesem Erkennen Gottes in seiner Wesenheit noch ein sog. begleitendes Erkennen in Gott an, so daß Gott die Dinge außer sich nicht nur in seiner Wesenheit, sondern auch ganz unmittelbar (in illis ipsis) erkennt; bei dieser Erkenntnis wäre dann die göttliche Wesenheit nicht Erkenntnismittel (medium in quo) bezüglich der Erkenntnis des Außergöttlichen. Das freie bedingt Zukünftige erkennt Gott nach dieser Auffassung nur, oder doch in erster Linie ganz unmittelbar in ihm (dem bedingt Zukünftigen) selbst. Es scheint aber bei dieser Auffassung die Frage: Wie ist die Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in Gott begründet? gar nicht berührt zu werden. Die Wahrheit des Möglichen (Peter könnte so handeln) ist verschieden von der Wahrheit des bedingt Zukünftigen (Peter würde so handeln), und wie jede Wahrheit, so muß auch diese in Gott begründet sein. Daher kann diese Auffassung der Lösung unserer Frage nicht dienen.

So scheint also logisch nur folgende Überlegung zu bleiben: Gott erkennt das frei bedingt Zukünftige; dieses ist determiniert wahr; jede Wahrheit ist in Gott begründet; die Wahrheit des frei bedingt Zukünftigen kann nicht in etwas begründet sein, was nicht die Setzung des bedingt zukünftigen Aktes einschließt, darauf keine Rücksicht nimmt, ihr in diesem Sinne vorangeht, sie kann also nur begründet sein in der göttlichen Wesenheit, insofern sie eine Beziehung (rationis) zu der Setzung dieses bestimmten bedingt zukünftigen freien Aktes besagt; die Wahrheit des bedingt zukünftigen Aktes ist in

Gott begründet, wie sein Sein: im bedingt erteilten Konkurs (in concursu condicionate collato).

Hier nun erhebt sich sofort die Schwierigkeit: Ist denn so etwas überhaupt möglich? Müßte nicht Gott schon vorher wissen, wie der Mensch sich entscheiden will, um überhaupt den richtigen Konkurs zu geben? und müßte anderseits Gott nicht den Konkurs schon dem Menschen geben, bevor dieser sich entscheidet; denn die Selbstentscheidung des Menschen ist ja nur möglich mit Hilfe des Konkurses? Würde Gott nicht blind handeln, wenn er seinen Konkurs geben würde, bevor er genau die Entscheidung des Menschen kennt? So scheinen wir hier vor einer Frage zu stehen, die nicht gelöst werden kann.

Versuchen wir nun auch hier nach den oben entwickelten Grundsätzen eine „Lösung“ zu geben, soweit eine solche gegeben werden kann und gegeben werden darf. Die Lehre vom Konkurs, von der göttlichen Mitwirkung, besagt die ständige und wesentliche Abhängigkeit des Geschöpfes in seiner Tätigkeit von der Tätigkeit des Schöpfers, in ähnlicher Weise wie Schöpfung und Erhaltung die innere Abhängigkeit des geschaffenen Seins vom Schöpfer besagen in seinem Entstehen und Dauern. Diese Mitwirkung erkennen wir nicht in sich selbst; diese Abhängigkeit erschließen wir durch Beweisführung. So steht uns die Tatsache fest, daß die Kreatur in ihrem Tätigsein innerlich abhängig ist vom Tätigsein Gottes. Diese Abhängigkeit der Kreatur von Gott in ihrer Tätigkeit, dieses Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur erkennen wir, können wir nur erkennen nach Art des Zusammenwirkens von Kreaturen, nach Art der Abhängigkeit, die unter Kreaturen besteht. Wir erkennen dabei durchaus, daß die Art dieses Mitwirkens wesentlich anders ist, als das Zusammenwirken von Geschöpfen; wir erkennen auch, worin dieser Unterschied besteht, können beschreiben und in einem durchaus wahren Urteil aussprechen, welcher Art dieses Zusammenwirken ist; aber, und das ist von Wichtigkeit, die Begriffe, deren wir uns dabei bedienen (Zusammenwirken, Abhängigkeit usw.) werden nicht geändert; sie bleiben Begriffe, die aus dem Geschöpflichen gewonnen sind und das Zusammenwirken nach Art des

geschöpflichen Zusammenwirkens darstellen, nicht aber nach der Art des göttlichen Mitwirkens, die auch die Abhängigkeit darstellen, so wie sie unter Geschöpfen besteht, nicht aber nach der Art der Abhängigkeit der Kreatur von ihrem Schöpfer.

Läßt sich nun zeigen, worin dieser Unterschied besteht, und daß der Grund für die zu lösende Schwierigkeit gerade darin liegt, daß wir das Zusammenwirken Gottes und der Kreatur nach Art des Zusammenwirkens von Kreaturen denken und denken müssen, so haben wir die Schwierigkeit gelöst, soweit sie gelöst werden kann und darf.

Was unsere Frage betrifft, so lassen sich hier vor allem zwei Unterschiede geltend machen: Arbeiten zwei oder mehrere Geschöpfe zusammen zu einer gemeinsamen Wirkung, so trägt immer jede der Ursachen etwas zum Effekt bei; keine aber bringt den ganzen Effekt hervor; die Gesamtwirkung ist Ergebnis, Summe, Resultante aus den Tätigkeiten oder Teilwirkungen der einzelnen Ursachen. In der Gesamtwirkung findet sich etwas, was von der einen Ursache ist und nicht von der andern, und umgekehrt. Wir nehmen nun an, der Grund ist leicht ersichtlich, die beiden zusammenarbeitenden Ursachen seien intellektuell erkennend. Dann ist es notwendig, daß beide schon vorher wissen, was geschehen soll, zu welchem Effekt sie ihren Teil beitragen sollen. Würden sie es nicht wissen, und jede eine Wirkung hervorrufen, die mit der andern tatsächlich zu einem Gesamteffekt sich verbindet, so wäre das in Bezug auf diese beiden Ursachen reiner Zufall. Es ist eben die Gesamtwirkung gewissermaßen das Ziel, das beide Ursachen durch ihre Tätigkeit und die dadurch bewirkten Teilwirkungen als Mittel zu erreichen suchen; diesen gemeinsamen Zweck müssen sie vorher kennen.

Ganz anders ist es beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur. Da ist die ganze Wirkung von Gott, und gar nichts ist in der Wirkung, was nicht von Gott wäre; und dieselbe ganze Wirkung ist vom Geschöpf, und gar nichts ist in der Wirkung, was nicht vom Geschöpfe wäre. Diese Wirkung aber ist von Gott und dem Geschöpf unter einer verschiedenen Rücksicht: insofern die Wirkung Sein besagt, ist sie von Gott; insofern sie dieses bestimmte Sein besagt, etwa diesen gei-

stigen Erkenntnisakt dieses Objektes in diesem Subjekte, ist sie vom Geschöpf. In der ganzen Wirkung ist nun nicht etwas, was Sein wäre, und etwas anderes, was dieses bestimmte Sein wäre; ebenso ist auch nicht etwas in der Wirkung von Gott, und etwas anderes von der Kreatur, sondern ganz die gleiche Wirkung, die von Gott ist, ist von der Kreatur, unter der einen Rücksicht von Gott, unter der andern von der Kreatur. Aber wie ist das möglich? Da scheint doch die eine der beiden Ursachen nichts zu tun, sie ist nur scheinbar tätig? Dieses Zusammenwirken ist bedingt durch die gänzliche, innere und wesentliche Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer. Wie das Sein des Geschöpfes ein solches ist, das innerlich abhängig ist und getragen wird durch das göttliche Sein, so ist das Tätigsein der Kreatur auch ein solches, das in seiner Betätigung innerlich abhängig ist und getragen wird durch das göttliche Tätigsein. Und wie das Sein der Kreatur trotzdem ein wirkliches und wahres Sein ist, so ist auch die Betätigung der Kreatur eine wirkliche und wahre Betätigung. Gerade so wirklich, wie die Kreatur ist, trotz ihrer innerlichen Abhängigkeit von Gott im Sein, ist sie auch wirklich tätig, trotz der Abhängigkeit von Gott im Tätigsein. Eine solche Abhängigkeit wie zwischen dem „Ens a se“ und dem „Ens ab alio“ haben wir nie unter mehreren Kreaturen; und weil nie eine solche Abhängigkeit im Sein, darum auch nie eine solche Abhängigkeit im Tätigsein. Unsere Begriffe aber, mit denen wir Abhängigkeit denken, sind von der Abhängigkeit genommen, wie sie unter Kreaturen herrscht; und darum denken wir und müssen wir auch die Abhängigkeit der Kreatur von Gott und das damit gegebene Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur immer denken nach der Art der Abhängigkeit und des Zusammenwirkens unter den Kreaturen; dann leugnen wir das, was darin bei Gott nicht zutrifft. So sehen wir gleich, daß die Schwierigkeit, wie denn ein und dieselbe Wirkung von zwei Ursachen herkommen kann, so daß jede der beiden Ursachen die ganze Wirkung hervorbringt und beide aktiv tätig sind, daher kommt, daß wir jedes Wirken und jedes Zusammenwirken nach Art des Wirkens und Zusammenwirkens der Kreaturen denken und nicht anders denken können. Wenn

aber eine Kreatur einen Effekt ganz hervorbringt, so ist sie auch die einzige (kreatürliche) Ursache; und wenn mehrere Kreaturen zu einem Effekt zusammenwirken, bringt nicht jede von ihnen den ganzen Effekt hervor.

Nun haben wir vorher gesagt: die Notwendigkeit, weshalb geschaffenen intellektuellen Ursachen, die miteinander zu einem gemeinsamen Effekt zusammenwirken, vorher bekannt sein muß, zu welchem Zweck sie mitwirken sollen, ist darin begründet, daß eben jede von ihnen einen Teil zu einem gemeinsamen Ganzen beitragen soll. Nach dem Dargelegten müssen wir aber bezüglich des Zusammenwirkens Gottes und der Kreatur sagen: Aus diesem Grunde ist ein Vorauswissen in diesem Falle nicht notwendig. Wenn sich also nicht ein anderer Grund angeben läßt, weshalb Gott oder die Kreatur oder beide Teile vorher den freien Willensentscheid des Menschen kennen müssen, so ist zu sagen: die Schwierigkeit, „Gott oder die Kreatur müßten vorher den Willensentscheid kennen; das aber ist unmöglich“, besteht objektiv nicht zu Recht und ist nur veranlaßt durch die Art und Weise, wie wir von Gott tatsächlich denken und denken müssen.

Ein solch weiterer Grund scheint aber doch zu bestehen: Entweder trifft Gott die Entscheidung oder der Mensch; wenn Gott sie trifft, so ist nicht der Mensch der frei entscheidende, seine Freiheit ist gelehnet; wenn aber der Mensch sich entscheidet, muß Gott doch wissen, zu welchem Entscheid er mitwirken und seine Hilfe geben soll, sonst wäre ja Gott „blind“ tätig. Das führt uns zu dem zweiten, in unserer Frage wichtigen Unterschied im Zusammenwirken Gottes und der Kreatur, speziell im Willensakt, gegenüber allem Zusammenwirken von Geschöpfen untereinander.

Wenn Geschöpfe zusammenwirken, handelt es sich immer um ein Zusammenwirken zu einer Handlung und zu einer Wirkung, die dem Willensentscheid erst folgt, und diesen schon voraussetzt; nie aber zur Hervorbringung des Willensentscheides als solchen. Handelt es sich beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur um etwas, was einem Willensentscheide erst folgt, so gilt auch für Gott, er würde „blind“ wirken, wenn er diesen Willensentscheid nicht kennt. Aber etwas ganz anderes

ist es, wenn Gott zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst innerlich mitwirkt; das bedeutet ja nach dem vorher über den Konkurs Gesagten: wenn er den Willensentscheid ganz hervorbringt, wie auch der Mensch selbst den gleichen Willensentscheid ganz hervorbringt, so daß also gar nichts in dem Willensentscheid ist, was nicht von Gott, und gar nichts, was nicht vom Menschen ist. Läßt sich irgendwie beweisen, daß auch in einem solchen Falle ein Vorherwissen nötig ist, wenn das Zusammenwirken nicht „blind“ erfolgen soll?

Es scheint nicht. Weiß denn der Mensch selbst, der ja frei die Entscheidung trifft und den Willensakt hervorbringt, schon bevor er seinen Willensakt setzt, mit metaphysischer Sicherheit genau, welchen Akt er setzen wird? Das ist der Natur der Sache nach ganz unmöglich; denn bevor der Akt gesetzt wird, ist er noch nicht determiniert wahr, noch nicht determiniert erkennbar. Trotzdem sagt niemand, der Mensch setze „blind“ seinen freien Akt. Die ganze Erkenntnis aber, die der Mensch hat, bevor der freie Akt zustandekommt, diese ganze Erkenntnis hat auch Gott; und wie man vom Menschen nicht sagen kann, er setze blind seinen Willensakt, so kann niemand beweisen, daß für Gott nicht das gleiche Wissen genügt, das auch der frei handelnde Mensch besitzt, bevor er seinen Akt wirklich setzt. Es handelt sich eben um das „Nichtwissen“ von etwas, was noch nicht wahr, noch nicht erkennbar ist.

So gilt auch hier wiederum: der Grund, aus dem man ein Vorherwissen vonseiten Gottes für nötig halten möchte, liegt tatsächlich nicht vor; denn es handelt sich nicht um Mitwirkung zu etwas, was dem Willensentscheid folgt, sondern zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst. Aber die Schwierigkeit muß uns immer kommen, weil wir in der Kreatur nie ein Zusammenwirken zur Hervorbringung des Willensentscheides haben, sondern immer zu etwas, was diesem folgt, und weil wir auch das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst denken müssen nach Art des Zusammenwirkens, wie es in den Kreaturen sich findet, d. i. des Zusammenwirkens zu etwas, was dem Willensentscheid folgt. Darum sind wir immer geneigt, einen Unterschied und ein Aufeinanderfolgen zu denken zwischen der Wahl

des Aktes und der Setzung, d. h. Hervorbringung des Aktes, zwischen „electio“ und „effectio“, so daß die „electio“ von der Kreatur, die „effectio“ von Gott und der Kreatur wäre: also eine Vorstellung nach Art des Zusammenwirkens unter den Geschöpfen, des Zusammenwirkens zu etwas, was der Entscheidung folgt; bei dieser Vorstellung entsteht dann sofort die Schwierigkeit: Gott müßte die „electio“ kennen, bevor er zur „effectio“ mitwirkt. Tatsächlich ist die „electio“ gar nichts anderes als die „effectio“, und die „effectio“ ist nichts anderes als die „electio“. Die Neigung, hier ein Aufeinanderfolgen aufzustellen, kommt eben von der Art unseres Denkens her.

Als Ergebnis hätten wir somit auch hier: Die Schwierigkeit, Gott müßte vorher wissen, wie sich der geschaffene Wille entscheidet, wenn er nicht blind und in einer Gottes unwürdigen Weise mitwirken soll, würde zu Recht bestehen, wenn das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur im freien Willensakt gleichartig wäre dem Zusammenwirken von Kreaturen untereinander; sie besteht aber nicht zu Recht und kann nicht als zu Recht bestehend bewiesen werden, wenn das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur gerade in jenen Punkten, die beim Zusammenwirken der Kreaturen ein solches Vorauswissen verlangen, anders ist. Das ist aber der Fall; denn die Notwendigkeit des Vorauswissens beim Zusammenwirken der Kreaturen gründet einmal auf der Tatsache, daß Kreaturen immer nur je einen Teil zu einer Gesamtwirkung beitragen; ferner darauf, daß es sich immer um eine Mitwirkung zu etwas handelt, was den freien Willensentscheid schon voraussetzt. Beides ist beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur zum freien Willensakt nicht der Fall.

So ist wohl gezeigt, daß jene Schwierigkeit objektiv nicht zu Recht besteht; aber auch diese „Lösung“ gibt keine innere Einsicht in die objektive Art und Weise, wie Gott beim freien Akt der Kreatur mitwirkt. Ja wir sehen ein, daß eine solche weitere Erklärung für uns unmöglich ist und sein muß, so lange wir uns der Begriffe von Abhängigkeit und Zusammenwirken bedienen, die das Zusammenwirken nach Art des kreatürlichen darstellen; ja, solange wir nur diese Begriffe haben, muß auch immer die „Schwierigkeit“ bleiben. Wenn mit den

Begriffen, die uns jetzt zur Verfügung stehen, eine „Lösung“ gegeben würde, die innere Einsicht bieten wollte, so hätte sie von vornherein den begründeten Verdacht der Unrichtigkeit gegen sich, da sie mehr zu leisten versucht, als mit unsern Begriffen möglich ist. Auch hier gilt: innere Einsicht ist nur möglich, wenn man die Betätigung Gottes nach der Art und Weise erkennt, wie sie in sich ist; das aber verlangt unmittelbare Anschauung Gottes.

Was hier an zwei Beispielen zu zeigen versucht ist, ließe sich wohl noch bei manchen Schwierigkeiten durchführen. Es wäre im Einzelfall genau zuzusehen, ob die ganze „Schwierigkeit“ durch die Art unseres Erkennens und Denkens wesentlich bedingt ist. Ist das der Fall, so dürfte die Zurückführung auf diese Quelle grundsätzlich jene Lösung sein, die berechtigterweise gegeben werden kann, muß und darf.