

Die eschatologische Vereinigung des Menschen mit Gott als Wahrnehmung der Wahrheit nach Thomas von Aquin

William J. Hoye, Münster

(erschienen in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*
(*Miscellanea Mediaevalia*, 29), hrsg. v. Jan A. Aertsen u. Martin Pickavé (Berlin:
Walter de Gruyter, 2002), 605--625.)

1. Gotteserkenntnis als Endziel des menschlichen Lebens

Die Sorgfältigkeit, mit der Thomas von Aquin die Frage nach der eschatologischen Vereinigung des Menschen mit Gott behandelt, spiegelt die Wichtigkeit und Schwierigkeit der Frage wider, besonders wenn man bedenkt, daß die christliche Glaubenslehre eine Antwort bereits zuvor festgelegt hatte. Im Jahre 1241 nämlich verurteilte der Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, mit der Unterstützung namhafter Theologieprofessoren die These, daß im endgültigen Zustand des ewigen Lebens das göttliche Wesen in sich [divina essentia in se] nicht gesehen werde¹. Damit war es nunmehr den orthodoxen Theologen vorgegeben, daß man in diesem Kontext von der göttlichen essentia zu sprechen hatte: Nicht bloß Vermittlungen, sondern Gott selbst in seinem Wesen werde geschaut. Die Verwendung des Wortes essentia brachte allerdings neue Probleme mit sich, zumal essentia eine forma ist und leicht dazu verleitet, die Schau Gottes [visio Dei] formalistisch aufzufassen, wie es tatsächlich in der Scholastik seit dem Tod des Thomas von Aquin bis auf den heutigen Tag üblich geworden ist. Thomas selbst scheint das weniger problematische Wort substantia zu bevorzugen. Da das Wesen Gottes mit seinem Sein identisch ist, sind "Substanz" und "Wesen" austauschbar. Noch besser erfaßt wird das Gemeinte von dem deutschen Wort "Wirklichkeit". Worauf es ankommt, ist jedenfalls, daß die göttliche Wirklichkeit selbst sich mit dem Menschen im ewigen Leben vereinigt ohne Vermittlung einer anderen, wie auch immer gearteten Wirklichkeit. Die Unmittelbarkeit der endgültigen Gottesbeziehung wurde somit dogmatisch festgelegt. Die Glaubenssprache darf also nicht mehr, wie in den vorausgehenden Jahrhunderten, das Wesen der eschatologischen Gottesbeziehung für Gotteserscheinungen, Theophanien, apparitiones, ostensiones, condescensiones, lucubrationes, fulgor

divinae essentiae u. ä. halten. Aus einer Vermittlung dieser Art, d. h. aus einem medium quo, wurde daraufhin ein medium sub quo gemacht. Diese Umdeutung vollzog Albert der Große und bescherte uns den heute noch gültigen Begriff Lumen gloriae², was seinerseits wiederum neue Fragen aufwarf.

Einem Thomas von Aquin genügt es natürlich nicht, bei der Glaubenslehre stehenzubleiben. Streng betrachtet, legt das Lehramt zunächst lediglich eine Sprachregelung fest. Zu sagen, daß Gott selbst nicht gesehen werde, bemerkt der Aquinat, sei eine unpassende Art zu reden ["inconvenienter dicitur"]³. Vielmehr bemüht er sich, nachzuweisen, daß diese Lehre auch von der Vernunft verantwortet wird. Seine eigene Auseinandersetzung bringt zur Geltung, daß eine Gegenposition nicht nur häretisch, sondern schlichtweg falsch ist: "Eine solche Position hebt die wahre Glückseligkeit eines rationalen Geschöpfes auf und widerspricht der autoritativen Aussage der Heiligen Schrift", folgert er. "Von daher muß sie als falsch und häretisch verworfen werden"⁴. Es ist "dem Glauben fremd und [liegt] auch außerhalb des Verstandes"⁵. Er zeigt, daß strenges philosophisches Denken in dasselbe Ergebnis einmündet wie der Offenbarungsglaube. So fordert die lehramtliche Klärung eines theologischen Streites ein vertieftes Nachdenken heraus. Die theologische Arbeit eines Thomas von Aquin nimmt die Form eines Versuches an, diese Lehre zu verstehen.⁶ "Dem Glauben gemäß muß jedes vernunftbegabte Geschöpf, das seine Glückseligkeit erlangt, Gott durch dessen Wesen sehen. Jetzt aber ist es notwendig, die Weise, wie Gott durch sein Wesen gesehen wird, zu bedenken und zu verstehen"⁷.

Diese Zusammenführung von Glauben und Denken vollzieht Thomas, indem er einen Ansatz zugrunde legt, den er von Aristoteles übernimmt, nämlich die Perspektive des Endziels, d. h. des Ziels aller Ziele, welches Glückseligkeit heißt⁸. Aristoteles selbst führt diesen Ansatz bis hin zur Lehre, daß die Glückseligkeit in einem Bewußtseinsakt besteht, und zwar, so Thomas, in der Erkenntnis des höchsten Gegenstandes. Dieser ist für Thomas Gott selbst. Außerdem findet eine solche Erkenntnis seiner Ansicht nach eindeutig nicht im Leben statt, sondern notwendigerweise nach dem Tod ("post mortem")⁹. Bevor er diese These darstellt, widmet Thomas sich der näherliegenden Frage, ob der Mensch sich selbst unmittelbar erkennen kann. Obwohl er sich selbst sicherlich am nächsten, ja mit sich eins ist, vermag der Mensch nach Thomas von vornherein sich selbst durch sich selbst nicht zu erkennen¹⁰. Infolgedessen kommt Gott allein die Möglichkeit zu, durch sich selbst erkannt zu werden.

Es ist Thomas offenbar ein Anliegen, aufzuweisen, daß der Glaube und die Philosophie sich weitgehend einig sind, ja auch die Verstehensschwierigkeiten miteinander teilen¹¹. Um vorzuführen, daß das Ziel des menschlichen Lebens in einer Gotteserkenntnis besteht, macht Thomas zwei Durchgänge: Zum einen argumentiert er direkt und zum anderen indirekt. In beiden Fällen gelangt er zu einer Position, die er für sowohl christlich als auch aristotelisch hält. "Daher ist auf dem Wege der Induktion ersichtlich, was oben durch Vernunftgründe erwiesen wurde, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen nur in der Betrachtung Gottes besteht"¹². Damit treibt er mit Unterstützung des christlichen Glaubens das Vernunftdenken der Philosophie weiter als Aristoteles. Durch Anwendung eines von

Aristoteles selbst vorausgesetzten Prinzips geht er über den Philosophen hinaus, um eine Offenbarungslehre mit der Vernunft zu fundieren. Da ein naturgegebenes Verlangen nicht umsonst sein kann, so erklärt Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles, muß die Wahrnehmung der göttlichen Wirklichkeit möglich sein¹³. Und eben eine solche Wahrnehmung wird uns in der Bibel versprochen¹⁴. Also lehren sowohl die Vernunft als auch die biblische Offenbarung dasselbe. Berücksichtigt man die Entwicklungsstadien des Menschen, ist die Gottesschau ein natürliches Phänomen, d. h., es ist natürlich, daß es nach dem Tod eine Gottesschau gibt¹⁵.

Nachdem er in Kapitel 25 des dritten Buches der "Summa contra gentiles" eine lange Reihe von reinen Vernunftargumenten angeführt hat, daß Gotteserkenntnis das letzte Ziel menschlichen Lebens ist, schließt Thomas ab mit der aus der Feder eines Heiligen für manche befremdenden Bemerkung, daß die Evangelien von Matthäus und Johannes dasselbe lehren und daß Aristoteles mit dieser Lehre übereinstimme¹⁶. In seinem Sentenzenkommentar kommt Thomas nach einer eingehenden kritischen Auseinandersetzung zum selben Schluß, daß nämlich sowohl Christen wie auch Philosophen überzeugt sein müssen, daß eine Wahrnehmung Gottes bzw. einer rein geistigen Wirklichkeit vorkommen muß¹⁷.

Nach dieser scheinbar abschließenden Feststellung in der "Summa contra gentiles" werden weitere denkbare Positionen bezüglich des letzten Ziels im einzelnen erörtert. Am Ende einer umfangreichen Durcharbeitung von nicht weniger als zwölf Kapiteln resümiert Thomas das Ergebnis mit folgenden Worten:

"Wenn also die letzte Glückseligkeit des Menschen nicht in den äußeren Dingen besteht, die man Glücksgüter nennt; nicht im Körper-Guten; nicht im Guten der Seele, insofern es sich auf den sinnlichen Bereich bezieht, nicht insofern es sich auf den geistigen [intellectivam] Bereich, dieser sich aber auf den Akt der sittlichen Tugenden oder jene geistigen Fähigkeiten [intellectuales] bezieht, die eine praktische Tätigkeit [actionem] betreffen, nämlich Kunst und Klugheit: so bleibt übrig, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit [in contemplatione veritatis] liegt"¹⁸.

Aber auch dieses Ergebnis stellt Thomas nicht zufrieden, ist der Begriff der Wahrheitsbetrachtung doch mehrdeutig. Damit ist das akribische Nachfragen also keineswegs abgeschlossen. Wie muß eine solche Erkenntnis näher bestimmt werden? "Es bleibt noch zu untersuchen", konstatiert er, "wie dies geschehen kann"¹⁹.

2. Die einzige mögliche Art der Gotteserkenntnis: Wahrnehmung der Wahrheit selbst

Um allmählich die einzige mögliche Art der Wahrheitserkenntnis in den Blick zu bekommen, geht Thomas besonders in der "Summa contra gentiles" einen auffallend langen wie peniblen Weg. Dabei ist

er keineswegs nur bestrebt, philosophische Positionen hinter sich zu bringen; auch wissenschaftlich bewiesene Erkenntnis wird als mögliche Art ausgeräumt. Nachdem jede andere Art Erkenntnis ausgeschlossen worden ist, bleibt nur noch jene Wahrheitswahrnehmung übrig, die das Göttliche betrachtet. Daraus zieht der Heilige das Fazit:

"Es ist aber nicht möglich, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen in derjenigen Betrachtung bestehe, die der Erkenntnis der Prinzipien entspricht: diese ist als die am meisten allgemeine höchst unvollkommen, da sie die Erkenntnis der Dinge (nur) potentiell umfaßt; und sie ist das Prinzip, nicht das Ziel menschlicher Bemühung, erwächst uns von Natur, nicht zufolge der Bemühung um die Wahrheit. (Es ist) auch nicht (die Betrachtung) gemäß den Wissenschaften, die von den untersten Dingen handeln: denn die Glückseligkeit muß in der Verstandestätigkeit bestehen, die sich auf das edelste Erkennbare bezieht. Übrig bleibt also, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit im Sinne der Betrachtung des Göttlichen besteht"²⁰.

Damit ist Thomas aber noch immer nicht am Ende seiner Erforschung. Nachdem die Frage nach dem erfüllenden Glück ihn bis zum Lebensvollzug der Erkenntnis und insbesondere einer Gotteserkenntnis geführt hat, fragt er nunmehr genauer nach der Art der Gotteserkenntnis. Seine Untersuchungen ergeben, daß diese unter anderem nicht in derjenigen Gotteserkenntnis bestehen kann, die in den theoretischen Wissenschaften vorkommt, und ebensowenig in einer durch den christlichen Glauben erlangten Gotteserkenntnis. Kurzum: Solange er noch am Leben bleibt, ist gar keine Gotteserkenntnis imstande, den Menschen zu erfüllen. Am Ende seiner Untersuchungen listet Thomas die Alternativen auf: "Wenn also die letzte menschliche Glückseligkeit [...] nicht in einer Gotteserkenntnis besteht, durch welche Gott gemeinsam von allen oder mehreren gemäß einer unsicheren Meinung erkannt wird; noch weiterhin in einer Gotteserkenntnis, durch welche er auf dem Wege eines Beweisverfahrens in den betrachtenden Wissenschaften erkannt wird; auch nicht in einer Gotteserkenntnis, in welcher er durch den Glauben erkannt wird, – es ist aber nicht möglich, in diesem Leben zu einer höheren Erkenntnis Gottes zu gelangen", argumentiert Thomas fortan, "doch muß in irgendeiner Gotteserkenntnis die letzte Glückseligkeit bestehen [...] –: dann ist es unmöglich, daß in diesem Leben die äußerste Glückseligkeit des Menschen sei"²¹. Das naturgegebene Verlangen nach einem Endziel fordert mehr, als in diesem Leben möglich ist. Selbst Gott vermag die erforderliche Gotteserkenntnis nicht vor dem Tode herbeizuführen.

Die einzige Gotteserkenntnis, die dem Menschen ausreichend entsprechen kann, ist diejenige, die dadurch zustande kommt, daß die Wirklichkeit Gottes sich unmittelbar mit dem menschlichen Bewußtsein vereinigt, so daß Gott und Mensch "irgendwie im Bewußtseinsakt eins werden"²². Das ist es, was die Glaubenslehre als Gotteserkenntnis durch das Wesen (per essentiam) Gottes bezeichnet. An diesem Punkt setzt die intellektuelle Originalität des Thomas von Aquin an²³.

Thomas hat seine reife Lehre über die eschatologische visio durch die göttliche Substanz in der "Summa contra gentiles" folgendermaßen skizziert: "Weil nämlich die Vervollkommnung des Verstandes das Wahre [verum] ist, besteht innerhalb der Gattung des geistig Erkennbaren wohl dasjenige Erkennbare als Form allein [ut forma tantum], das die Wahrheit selbst [veritas ipsa] ist. Dies kommt allein Gott zu, denn weil das Wahre auf das Sein folgt, ist dasjenige allein seine Wahrheit [sua veritas], das sein Sein [suum esse] ist"²⁴. Nach Thomas gründet Erkennbarkeit nicht auf die Wahrheit der Dinge, sondern auf deren Sein: "Das Sein einer Realität, nicht deren Wahrheit, verursacht die Wahrheit des Verstandes"²⁵. Eine reine forma entbehrt des Seins und ist deshalb unerkennbar, wenngleich gerade die forma der Inhalt von Erkenntnis sein möge. Alles andere außer Gott existiert in Form einer Wirklichkeit, d. h. als etwas, dem Wirklichkeit zukommt. Das bedeutet, daß bei ihnen ihre forma immer von etwas getragen wird und in der Regel nicht allein vorkommt; sollte sie, statt durch Abstraktion, in Wirklichkeit getrennt existieren, wäre sie zwar eine forma allein (z. B. das Weiß an sich, die Gerechtigkeit an sich usw.), nicht aber eine Wirklichkeit und deshalb außerstande, auf Bewußtsein einzuwirken.

"Anderes selbständig bestehende geistig Erkennbare also ist nicht als reine Form in der Gattung des geistig Erkennbaren, sondern als etwas, das die Form an einem Träger hat: denn ein jedes davon ist ein Wahres, nicht die Wahrheit, so wie es auch eine Wirklichkeit [ens] ist, nicht aber die Wirklichkeit selbst [ipsum esse]. Es ist also offenbar, daß das göttliche Wesen zum geschaffenen Verstand in Beziehung gesetzt werden kann als geistiges Erkenntnisbild [species intelligibilis], durch das er erkennt; dies trifft nicht für das Wesen irgendeiner anderen (von der Materialität) getrennten Substanz zu"²⁶.

Um einen Zugang zu erhalten zu dem, was Thomas als Wahrnehmung Gottes versteht, muß man diese Einzigartigkeit Gottes im Blick haben.

Eine solche Vereinigung (als Bewußtseinsakt) ist aber von einer ontologischen Vereinigung (als Daseinsakt) zu unterscheiden, denn widrigenfalls liefe es darauf hinaus, daß das menschliche Bewußtsein und Gott eine neue Wirklichkeit bilden würden.

"Trotzdem kann das göttliche Wesen nicht Form eines anderen Dinges sein im Sinne eines natürlichen Seins: denn es würde folgen, daß es in der Verbindung mit einem anderen zugleich eine einzige Natur begründete; dies kann nicht sein, weil in seiner Natur das göttliche Wesen in sich vollkommen ist. Das geistige Erkenntnisbild [species intelligibilis] aber, das mit dem Verstand vereinigt ist, begründet keine Natur, sondern bringt ihn zur Verwirklichung der Erkenntnis: dies widerstreitet der Vollkommenheit des göttlichen Wesens nicht"²⁷.

Ich wiederhole den entscheidenden Aspekt: "Dies ist das Einmalige des göttlichen Wesens: daß es sich mit einem menschlichen Bewußtsein direkt vereinigen kann, da das Wesen Gottes sein Sein ist – was auf keine andere Form zutrifft"²⁸. Als reine Verwirklichung [actus purus] vermag Gott sich mit

einem Bewußtsein zu vereinigen derart, daß er das Bewußtsein bestimmt²⁹. In allen anderen Fällen, d. h. bei allen Wirklichkeiten, die aus Verwirklichung und Möglichkeit bestehen, muß eine Vermittlung stattfinden, die den Erkenntnisakt bestimmt und verwirklicht³⁰. Bei jedem anderen Gegenstand außer Gott, einschließlich der getrennten Substanzen, würde Erkenntnis per essentiam bedeuten, daß das Erkannte selbst in das Sein des Erkennenden schlechthin aufgehen, d. h. zu einem Akzidens des Subjekts werden würde. Die Besonderheit Gottes röhrt aber nicht daher, daß Gott, wie beispielsweise Karl Rahner meint, irgendeinem "Vorgriff" des Bewußtseins entspräche oder analog dem Erkennen des allgemeinen Begriffs im konkreten Falle mit bewußt würde, sondern vielmehr daher, daß er der Grund der Erkennbarkeit des einzelnen ist. Gerade als der universale Seinsgrund aller Dinge vereinigt sich Gott mit dem menschlichen Geist; diese Einsicht formuliert Thomas in einem bislang unbeachteten Text: "Das göttliche Wesen ist nicht etwas Allgemeines im Sein, denn es ist von allen anderen Dingen distinkt, sondern nur im Verursachen. [...] Das durch sich subsistierende Sein ist die Ursache allen Seins, das in einen anderen aufgenommenen ist. Und aus diesem Grund ist das göttliche Wesen etwas Erkennbares, das den Geist bestimmen kann"³¹. Mit anderen Worten: Die Bedingung der Möglichkeit der Gottesschau liegt eigentlich nicht in der göttlichen Wahrheit, sondern in der göttlichen Wirklichkeit. Anders ausgedrückt: Gott ist kein Bewußtseinsinhalt der Visio.

Die Transzendenz Gottes wird im übrigen dadurch keineswegs vermindert. Eine Beziehung zu Gott kann bestehen, ohne daß die absolute Unvergleichbarkeit Gottes angetastet wird. Trotz der unendlichen Differenz kann es in einem gewissen Sinne doch eine Entsprechung zum Transzendenten geben³², ohne dabei Gottes Unbegreiflichkeit zu relativieren. Karl Rahner hat diesen Zustand ("die höchste Aktualität der Erkenntnis"³³) zutreffend artikuliert: "Die Gnade und die visio beatifica können also nur aufgefaßt werden als die Ermöglichung und der Vollzug der radikal nahen Gegebenheit des heiligen Geheimnisses streng als eines solchen"³⁴. Im endgültigen Zustand der Visio teilt Gott sich selbst unmittelbar mit, d. h. als "die endgültige Gültigkeit und absolute Nähe des bleibenden Geheimnisses"³⁵.

3. Die Verwirklichung der Wahrnehmung der göttlichen Substanz: Das Lumen gloriae

Um die thomistische Einsicht nachzuvollziehen, ist ein Verständnis dafür unverzichtbar, wie das "Herrlichkeitslicht" [lumen gloriae] aufgefaßt wird. Dabei muß insbesondere die Lehre in der siebten "Quaestio quodlibetalis" Berücksichtigung finden, was meines Wissens bislang in der Thomasforschung unterblieben ist. Über den zu Lebzeiten des Thomas neugeprägten Begriff lumen gloriae muß man sich eigentlich wundern. Wie bereits gesagt, definiert Thomas das lumen gloriae als ein medium sub quo. Es ist aber nicht ein Akt, d. h. eine Verwirklichung, sondern eine Disposition, mit

einem Habitus vergleichbar³⁶. Ein Habitus ist weder ein Vermögen noch ein Akt. So betrachtet, beleuchtet es also nicht wie ein Licht bzw. wie das Bewußtseinslicht; als Licht ist es nur in dem Sinne zu bezeichnen, in dem sich die Schöpfung als eine Beleuchtung bezeichnen läßt. Was leistet dann das Herrlichkeitslicht? Gott ist ja zum einen bereits an sich absolut erkennbar. Zum anderen hat der Mensch schon von sich aus eine gewisse Beziehung zu Gott, sonst gäbe es nicht Religion und das Streben nach Gott. Allein: Er ist nicht imstande, die Wahrheit selbst zu erkennen³⁷.

Die Verwirklichung des Zustands ist nach Thomas übernatürlich: "Was auch immer die Grenzen der Natur eines Dinges überschreitet, kann ihm nur durch die Tätigkeit eines anderen zukommen. [...] Also ist es unmöglich, daß ein geschaffener Verstand zur Schau der göttlichen Substanz gelange, es sei denn durch die Tätigkeit Gottes, der jedes Geschöpf überragt"³⁸. Soll Gott sich mit einem menschlichen Bewußtsein vereinigen, muß eine Wirkung von ihm ausgehen³⁹. Da nun erkannt zu werden bedeutet, gewissermaßen forma des erkennenden Bewußtseins zu sein⁴⁰, muß eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm vorliegen⁴¹, soll Gott eine forma eines erschaffenen Bewußtseins sein. Bei Gott selbst ist dies zwar nicht nötig, weil sein Bewußtsein und sein Wesen identisch sind, doch beim Menschen muß demzufolge "etwas in ihm in der Weise einer Disposition vorhanden sein"⁴².

Die eigentliche Frage ist nicht, ob das menschliche Bewußtsein von Gott beeinflußt werden muß, sondern in welcher Weise dies geschieht. Wie wirkt das lumen gloriae als medium sub quo? Die thomistische Antwort zu dieser Frage mag überraschen. Weiter als in seinen Hauptwerken treibt er seine Fragestellungen in der siebten "Quaestio quodlibetalis", wobei er zu der Schlußfolgerung kommt, daß das lumen gloriae nicht mehr leisten muß, als zu ermöglichen, daß das natürliche Bewußtseinslicht, der sogenannte intellectus agens, auch im Jenseits wirkt. Mehr als dies ist ihm zufolge nicht nötig, um die Wesensschau Gottes zu verwirklichen. Eine Ähnlichkeit im Sinne eines medium quo schließt er aus, da Gott selbst auf eine solche Weise nie vermittelt werden könnte. Die Stellungnahme lautet: "Da alles, was in einem anderen empfangen wird, in der Weise des Empfangenden empfangen wird, ist es unmöglich, daß eine Ähnlichkeit des göttlichen Wesens in einem erschaffenen Bewußtsein empfangen wird, die es vollkommen in jeder ihm zukommenden Hinsicht repräsentiert. Würde also das göttliche Wesen durch eine solche Ähnlichkeit von uns gesehen, würden wir nicht das göttliche Wesen unmittelbar, sondern einen Schatten von ihm sehen"⁴³. Nicht direkt, sondern durch ein Verfahren der Elimination gelangt Thomas zu der Annahme eines medium sub quo als einzige noch verbleibende Möglichkeit: "Das erschaffene Bewußtsein wird durch das Herrlichkeitslicht aktualisiert, um das göttliche Wesen zu sehen; und dies genügt"⁴⁴.

Was ist also erforderlich? Thomas antwortet: daß das Licht des intellectus agens "auch jetzt" wirksam ist: "Es wird nur notwendig sein, um den Intellekt insofern zu vervollkommen, daß das Licht des wirkenden Intellekts [intellectus agentis] auch jetzt in Kraft ist [valet]"⁴⁵. Die Beleuchtung geht von diesem aus.

Die von Thomas häufig angeführte Formulierung aus dem Buch der Psalmen (36 [35], 10) bringt die Situation exakt zum Ausdruck: "In deinem Licht schauen sie das Licht." Diese Metapher hilft, zu begreifen, daß in diesem Fall das medium quo, d. h. die species intelligibilis, welche sonst in einem Erkenntnisakt zusammen mit dem Licht einen unentbehrlichen Bestandteil darstellt, sinnlos ist. Wenn es sich um die Wirklichkeit Gottes handelt, ist jedes weitere Medium eigentlich nicht einmal denkbar; das Licht, das die Erkenntnis ermöglicht, ist selbst der Inhalt der Erkenntnis. Alles andere Sichtbare hingegen braucht Licht und eine species, also ein medium sub quo und ein medium quo, um gesehen zu werden. "Das göttliche Wesen aber ist nichts als Licht, und deshalb ist keine andere species als das Licht selbst notwendig, um es zu sehen"⁴⁶. Allein das lumen gloriae repräsentiert also die notwendige Ähnlichkeit [similitudo] bzw. forma intelligibilis⁴⁷. Von daher versteht es sich von selbst, daß die eschatologische Vollendung durch ein Staunen gekennzeichnet ist.

4. Das Staunen

Die Wahrnehmung der göttlichen Wirklichkeit darf nicht so gedeutet werden, als impliziere sie einen statischen Zustand, denn die Wahrnehmung der göttlichen Ursache aller Dinge hebt das spezifisch menschliche Staunen nicht auf. Den gegenteiligen Eindruck könnte man von der Tatsache bekommen, daß das im jetzigen Leben unerfüllbare Verlangen nach Gott vom Staunen entzündet und getragen wird. Nach Thomas von Aquin gründet nämlich die eschatologische Gottesschau auf dieses Verlangen und dessen notwendige Erfüllbarkeit. Wenn das Verlangen erfüllt wird, so kann man fragen, wie kann es dann überhaupt ein Staunen geben? Thomas erarbeitet folgende Analyse:

"Die letzte Vervollkommenung eines denkenden Geschöpfes besteht in Gott, da er der Urgrund des Seins [principium essendi] ist. [...] Denn im Menschen gibt es ein naturhaftes Verlangen, den Grund zu erkennen, weil er dessen Wirkung erkennt. Daraus entsteht in ihm ein Staunen. Wenn von daher die Vernunft des rationalen Geschöpfes den ersten Grund der Realitäten [primam causam rerum] nicht erreichen könnte, würde das Verlangen seiner Natur sinnlos bleiben. Deshalb muß zugestanden werden, daß die Glücklichen das Wesen Gottes schauen werden"⁴⁸.

Das Verlangen muß also notwendigerweise nach diesem Leben erfüllt werden: "Das natürliche Verlangen des Menschen ist erfüllbar, aber nicht in diesem Leben. Also muß es nach diesem Leben erfüllt werden"⁴⁹.

Wenn das Verlangen Erfüllung erfährt, warum staunt man dann noch? Das religiös relevante Staunen in diesem Leben erklärt der Aquinat in Anlehnung an Aristoteles als eine Reaktion auf eine spezifisch menschliche Weise der Begegnung mit der Wirklichkeit. Diese repräsentiert für Thomas den

Anfang der gläubigen Gottesbeziehung. Die Gottesbeziehung setzt nach ihm dort an, wo der Mensch die Wirklichkeit derart betrachtet, daß er einen Allgemeinbegriff einer Wirklichkeit als solchen zusammen mit einem Allgemeinbegriff des Guten erlangt. "Sofern die rationale Natur den allgemeinen Begriff des Guten sowie den der Wirklichkeit kennt [cognoscit universalem boni et entis rationem], hat sie eine direkte Beziehung zu dem umfassenden Ursprung der Wirklichkeit [universale essendi principium]"⁵⁰. Eben diese Wahrnehmung löst das Staunen aus. Dies ist nichts anderes als ein Verlangen nach Erkenntnis, und zwar nach Erkenntnis dessen, was sich durch die Wahrnehmung indirekt als Grund des Erkannten zeigt. "Von jeder erkannten Wirkung", argumentiert Thomas, "verlangt der Mensch von Natur aus, die Ursache zu wissen"⁵¹. Daraus entsteht ein Staunen: "Denn im Menschen gibt es ein naturhaftes Verlangen, die Ursache zu wissen, wenn er eine Wirkung erblickt. Daraus entsteht ein Staunen in den Menschen"⁵². Mit anderen Worten: Staunen kommt da vor, wo eine Wirkung als solche sichtbar, deren Ursache aber noch verborgen ist⁵³.

Auf Gott bezieht sich das Staunen, wenn es sich um die erste Ursache schlechthin handelt⁵⁴. Dies ist gegeben, wenn es sich um Wirklichkeiten, d. h. um das Allgemeinste, handelt. Gott allein nämlich ist der Grund von Wirklichkeit. "Der menschliche Verstand erkennt das allgemeine Seiende [ens universale]. Er verlangt also von Natur aus, dessen Ursache zu erkennen, welche allein Gott ist"⁵⁵. Solche Ursächlichkeit darf allerdings wohlgerne nicht im Sinne einer Wirkursache gedacht werden, denn diese Kategorie muß im gegenwärtigen Zusammenhang gegenstandslos bleiben, zumal eine Wirkursache selbst nur als eine Wirklichkeit denkbar ist. Vielmehr kommt die Gottesbezogenheit auf folgende Weise zustande: Alle menschliche Erkenntnis richtet sich ausnahmslos auf eine oder mehrere Wirklichkeiten, und diese Wirklichkeiten treten immer in Gestalt von verwirklichten Möglichkeiten auf. Die zweifache Dimension des Konkreten, d. h. Washeit [forma] und Dasein [esse], kennzeichnet all unsere Erfahrungen und Erkenntnisse. Mit anderen Worten: Wirklichkeiten werden von uns immer als Möglichkeiten, d. h. als formae, erfaßt, welche Wirklichkeit [esse] haben. (Diese zweifache Grundstruktur zeigt sich im übrigen in der suggestiven Tatsache, daß unsere Sprache die Form von Sätzen annimmt, d. h. aus der Verbindung von Subjekten [Möglichkeiten] und Verben [Verwirklichungen] besteht.) Daraus ergibt sich jedoch, daß wir (d. h. jeder, der die Umgangssprache verwendet) von einer Wirklichkeit wissen, die ihre eigene Wirklichkeit ist, d. h. bei der die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist. Sobald wir etwas als eine Wirklichkeit erfassen, wissen wir von der Wirklichkeit überhaupt, an welcher diese einzelne Wirklichkeit teilnimmt. Um Thomas zu zitieren: "Die den erschaffenen Dingen innenwohnende Wirklichkeit kann nur als von der göttlichen Wirklichkeit abgeleitet [deductum] verstanden werden"⁵⁶.

An dieser Schnittstelle ortet Thomas seine Antwort auf die Frage, warum es notwendig ist, zu glauben. Am Ereignis des Staunens setzt Glauben an; man läßt sich auf die Zugkraft des Staunens ein. Glauben ist also das persönliche Vertrauen auf das durch die Erfahrung der Wirklichkeit geweckte

Staunen. In der "Summa theologiae" begründet Thomas die Notwendigkeit des Glaubens anhand der Tatsache, daß dem Menschen Erkenntnis von Wirklichkeiten eigen ist. Wenngleich auch alle anderen Wesen faktisch mit Wirklichkeiten zu tun haben, zeichnet es den Menschen aus, Wirklichkeiten gerade als Wirklichkeiten begegnen zu können, d. h. nicht nur in der Wirklichkeit zu leben, sondern sie bewußt zu er-leben. Indem er "Wirklichkeit" denkt, transzendentier der Mensch die Welt der Wirklichkeiten, unter denen er sich vorfindet. Mit anderen Worten: Thomas gründet die Notwendigkeit des Glaubens auf nichts anderes als den Bewußtseinsvorgang des Abstrahierens. Dies ist der Kontext, in dem sich Glauben als eine Notwendigkeit zeigt – und nicht bloß als ein Angebot –, vorausgesetzt lediglich, daß der Mensch nach Erfüllung, Glück, Endgültigkeit verlangt. Die fundamentale Gottesbeziehung wird also weder durch den Glauben erst begründet, noch schließt sie ihn aus. Glauben ist demnach nicht erforderlich, um überhaupt in Beziehung zu Gott zu treten, sondern erhält den Charakter einer Notwendigkeit für Thomas erst, wenn die Gottesbeziehung eschatologisch betrachtet wird⁵⁷.

In bezug auf die Gottesschau charakterisiert Thomas die Situation, indem er zwischen Wesenserkenntnis und Unbegreiflichkeit unterscheidet: Gott selbst werde zwar in seinem Wesen gesehen, dabei dennoch nicht begriffen. Das menschliche Wesen ist durch seine Hinordnung auf die göttliche Unbegreiflichkeit bestimmt. So beschreibt Karl Rahner den Mensch als dasjenige Wesen, "das auf das Geheimnis als solches hingeordnet ist, so daß diese Hinordnung zu den Konstitutiven dieses Wesens sowohl in seiner natürlichen Verfaßtheit wie in seiner übernatürlichen Erhöheit gehört"⁵⁸. Die seiner Natur eigentümliche Struktur bleibt zwangsläufig auch im Jenseits bestehen. Das ist eine Anwendung des allgemeingültigen thomistischen Prinzips, daß nämlich weder die Gnade noch die Herrlichkeit die Natur des Mensch verletzt: "Die Herrlichkeit vollendet die Natur, zerstört sie aber nicht. Deshalb wird eine Unvollkommenheit, die zur Natur gehört, durch das Glorienlicht nicht behoben. [...] Von daher fehlt dem erschaffenen Intellekt die Möglichkeit des umfassenden Begriffs. Und demzufolge kann er auch nicht durch das Herrlichkeitslicht zum Begriff [comprehensionem] gebracht werden"⁵⁹. Die eschatologische Vollendung des Menschen bedeutet also nicht "die Aufhebung der transzentalen Notwendigkeit [...], daß Gott das heilige Geheimnis wesenhaft ist"⁶⁰.

Demzufolge kann die Gottesschau nicht langweilig werden, weil das Staunen bleibt. "Nichts, das mit Bewunderung [cum admiratione] betrachtet wird, kann überdrüssig machen: denn solange es Bewunderung erregt, bewegt es das Verlangen. Die göttliche Substanz aber wird von jedem geschaffenen Verstand immer mit Bewunderung geschaut, denn kein geschaffener Verstand begreift [comprehendat] sie. Also ist es unmöglich, daß die geistige Substanz dieser Schau überdrüssig wird"⁶¹. Das Staunen über die Wirklichkeit und das damit eingeschlossene Verlangen, die Wirklichkeit selbst zu erfassen, hört in der Visio nicht auf, obwohl der Urgrund der Wirklichkeit unmittelbar gesehen wird. Die individuellen Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen werden von der individuellen Befaßtheit ihres Verlangens bedingt. Auch für die übernatürliche Liebe (caritas) gilt das

eschatologische Prinzip, daß in der Glückseligkeit das individuelle Verlangen unterschiedliche Gegebenheiten bestimmt. Dementsprechend kann man sagen, daß der eine Mensch Gott vollkommener schaut als der andere. "Von denen, die Gott durch sein Wesen sehen, wird der eine ihn vollkommener als der andere sehen. [...] Dies wird daher röhren, daß der Intellekt des einen eine größere Kraft oder größeres Vermögen, Gott zu sehen, haben wird als der des anderen. [...] Derjenige wird mehr an dem Glorienlicht teilhaben, der mehr Liebe hat, weil da mehr Liebe ist, wo mehr Verlangen ist. Und das Verlangen macht den Verlangenden gewissermaßen fähig und bereit, das Ersehnte zu empfangen"⁶². So läßt sich erklären, wie es denkbar ist, daß das naturgegebene Verlangen [desiderium naturale] erfüllt wird, während das individuell entwickelte Verlangen noch das Phänomen des Staunens zuläßt⁶³.

5. Die Berührungsstelle Gottes mit dem menschlichen Bewußtsein: Die forma intelligibilis

Schließlich stellt sich die Frage, wie dann die thomistische Lehre über die forma intelligibilis in der Gottesanschauung zu verstehen ist. Bereits nach dem Tod des Thomas setzte eine Interpretationstradition an⁶⁴, die bis in die heutige Zeit anhält. Diese nimmt an, daß nach Thomas Gott an die Stelle einer species impressa (bzw. manchmal einer species expressa) tritt. Ein angesehener, einflußreicher Vertreter dieser Auffassung ist Karl Rahner, der seine Thomasdeutung zum maßgeblichem Drehpunkt seiner eigenen Theologie gemacht hat.

Rahner ist der Überzeugung, daß "die mittelalterliche Theologie in ihrer Ontologie der visio beatifica in eindeutig klarer Weise die Lehre entwickelt [habe], daß die Visio nur durch eine Selbstmitteilung des göttlichen Wesens streng als solchen an die Kreatur zustande kommen kann und diese ontologische Selbstmitteilung Gottes in der Weise einer formalen Kausalität die ontologische Voraussetzung jener Nähe und Unmittelbarkeit ist, welche der visio beatifica als einem bewußten Vorgang zukommt"⁶⁵. Er spricht mit aller Deutlichkeit von dem "übernatürlichen Formalobjekt", wobei unter einem Formalobjekt der Inhalt, d. h. der Gegenstand, einer Erkenntnis gemeint ist, und zwar betrachtet als Erkenntnisgegenstand. In dem Unterschied zwischen effizienter und formaler Kausalität besteht für Rahner der wesentliche Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen: "Alle streng übernatürlichen Wirklichkeiten, die wir kennen (hypostatische Union, Visio beatifica und übernatürliche Begnadigung) kommen darin überein, daß in ihnen ein Verhältnis Gottes zu einem Geschöpf ausgesagt wird, das nicht das einer effizienten Ursächlichkeit ist (eines Aus-der-Ursache-Heraus-stellens), das also unter das einer formalen Ursächlichkeit fallen muß (eines In-den-Grund [forma]-Hineinnehmens)"⁶⁶. Welche Tragweite diese Ansicht für Rahners ganze Theologie hat, wird an Bemerkungen wie der folgenden ersichtlich: "In diesem Unterschied zwischen

effizienter und quasiformaler Ursächlichkeit Gottes ist der wesentliche und radikale Unterschied zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eindeutig begründet. Es ist dies an sich auch leicht einzusehen [...]. Übernatürliche Wirklichkeit und Wirklichkeit durch eine Selbstmitteilung Gottes, die nicht effizienter, sondern quasiformaler Art ist, sind identische Begriffe⁶⁷. Auf Grund dieses Gedankens ist Rahner zu seiner bahnbrechenden Lehre über die Trinität, vor allem hinsichtlich der Unterscheidung zwischen der "ökonomischen" und der "immanenten" Trinität, gelangt⁶⁸.

Dementsprechend ist es keine Haarspaltereи oder Detailarbeit, wenn ich nun behaupte, daß Thomas bei Rahners Deutung wesentlich mißverstanden worden ist. Es stimmt nicht, daß "nach Thomas in der unmittelbaren Gottesschau das Wesen Gottes selbst die species (impressa) im geschaffenen Geist vertritt"⁶⁹. In Wirklichkeit hat der Aquinat nicht gemeint, "Gottes Sein selber trete an die Stelle einer geschaffenen species des endlichen Geistes"⁷⁰. Rahner hat seine Interpretation noch genauer formuliert in seiner Dissertation "Geist in Welt", in der er annimmt, "daß nach Thomas die seismäßige Anwesenheit Gottes als des absoluten Seins im Erkennen zur Schau Gottes genügt (unter Voraussetzung des lumen gloriae), so daß das absolute Sein Gottes selber species intelligibilis impressa für seine unmittelbare Erfassung ist"⁷¹. Im letzten Nebensatz liegt der Fehler, denn species intelligibilis impressa hat Thomas weder geschrieben noch gemeint.

Nach Thomas selbst ist Gott als forma intelligibilis zu bezeichnen, nicht weil er wirklich als eine species intelligibilis fungiert oder an deren Stelle wirklich tritt, sondern weil und insofern seine Rolle hinsichtlich der Gotteserfahrung analog (secundum proportionalitatem) zur Funktion einer forma ist; er ist wie eine Form [ut forma] bzw. gleichsam eine Form [quasi forma intellectus]⁷².

"Quasiformal" ist nicht, wie Rahner es sieht, ein Hinweis auf die extraordinäre Art von Erkenntnisinhalt (etwa "transzental"). Der Begriff forma bezieht sich in diesem Kontext gar nicht auf das Erkenntnisprinzip, sondern auf das Seinsprinzip (in der Korrelation forma/materia). Dies lehrt Thomas ausdrücklich an mehreren Stellen. Im früh verfaßten Sentenzenkommentar erklärt er unzweideutig, daß es sich nur um einen Vergleich mit einer forma intelligibilis handelt: "Es darf nicht so verstanden werden, als wäre das göttliche Wesen eine wirkliche Form unseres Intellekts", beteuert er, "sondern die Beziehung des göttlichen Wesens zu unserem Intellekt ist wie die Beziehung der Form zur Materie"⁷³. Ferner findet sich in der Schrift "Über die Wahrheit" eine reifere Darstellung derselben Lehre:

"Es ist aber nicht notwendig, daß das göttliche Wesen selbst eine Form des Intellekts wird, sondern daß es sich zu diesem in der Weise einer Form verhält. Wie aus der Form, die ein Teil einer Realität ist, und der Materie eine existierende Realität hervorgebracht wird, so wird, wenn auch in anderer Weise, aus dem göttlichen Wesen und dem erschaffenen Intellekt eins im Erkennen, während der Intellekt begreift und das göttliche Wesen durch sich selbst begriffen wird"⁷⁴.

Wenn Thomas also in bezug auf Gott von einer forma intellectus spricht, hat er nicht den Inhalt eines Bewußtseinsakts im Sinne, sondern die ontologische, seinsmäßige forma, die sich mit Materie vereinigt, wobei das Bewußtsein als die Materie gilt. Aber hier wiederum, wohlgemerkt, will Thomas nicht behaupten, daß Gott eine solche ontologische Form wirklich sei (denn dann wäre der Mensch aufgehoben), sondern lediglich daß er sich mit einer solchen Form vergleichen ließe⁷⁵. Daß es keine Entsprechung geben kann zwischen dem Unendlichen und einem endlichen Geschöpf – wie gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis häufig eingewendet wird –, räumt Thomas ein; es genügt ihm, festzustellen, daß es durchaus eine Entsprechung einer Entsprechung [proportionalitas quae est similitudo proportionum] geben kann⁷⁶. Wie er das meint, präzisiert er an dieser Stelle:

"Immer wenn zwei Dinge in einem Empfänger empfangen werden, von denen das eine vollkommener ist als das andere, ist das Verhältnis des vollkommeneren zum weniger vollkommenen Ding wie das Verhältnis der Form zu dem, was sie vollenden kann [...]. Da also ein erschaffener Intellekt, der sich in einer erschaffenen Substanz befindet, unvollkommener als das in ihr existierende göttliche Wesen ist, wird das göttliche Wesen mit dem Intellekt gewissermaßen wie eine Form in Beziehung gebracht"⁷⁷.

Texte wie diesen hat die bisherige Thomasinterpretation meines Wissens nicht beachtet.

Diese Art Erkenntnis ist es, die der Erkenntnisweise Gottes am meisten ähnelt, und zwar, genau gesehen, im Hinblick auf die genetische Struktur aller Erkenntnisinhalte. Mit dieser Ansicht schließt folgende Analyse ab:

"Ein jedes Ding strebt nach Ähnlichkeit mit Gott als dem ihm eigenen Ziel. Das also, wodurch ein jedes Ding am meisten Gott verähnlicht wird, ist sein letztes Ziel. Das geistige Geschöpf aber wird Gott am meisten dadurch verähnlicht, daß es geistig [intellectualis] ist: denn es hat diese Ähnlichkeit den übrigen Geschöpfen voraus, und diese schließt alle anderen (Ähnlichkeiten) ein [includit]. In der Gattung dieser Ähnlichkeit aber wird es Gott ähnlicher, insofern es aktuell erkennt, als insofern es habituell oder potentiell erkennt, denn Gott erkennt immer aktuell [...]. Darin, daß es aktuell erkennt [intelligit actu], wird es Gott am ähnlichsten, insofern es Gott selbst erkennt [intelligit ipsum Deum]: denn Gott selbst erkennt alles andere, insofern er sich erkennt"⁷⁸.

Die Ähnlichkeit mit Gott bezieht Thomas mithin nicht auf den Erkenntnisinhalt, sondern auf die Erkenntnisweise. So verstanden ist das göttliche Wesen zugleich der Gegenstand der seligmachenden Erkenntnis [quod videtur] und das Wie [quo videtur]⁷⁹.

Worauf es bei dieser Erkenntnisweise ankommt, ist gleichsam die Richtung der Entstehung der Erkenntnis. Während Menschen im jetzigen Zustand Wirklichkeiten erkennen und in diesen gewissermaßen die Wirklichkeit selbst, verhält es sich bei Gott genau umgekehrt: Er erkennt sein Wesen, die Wirklichkeit selbst [ipsum esse], und darin die Einzelwirklichkeiten. "Gemäß dieser

(unmittelbaren) Schau aber werden wir Gott im höchsten Maße verähnlicht und haben an seiner Seligkeit teil", schreibt Thomas und führt dann die Begründung an: "Denn Gott selbst erkennt durch sein Wesen seine Substanz, und darin besteht seine Glückseligkeit. [...] Am Tische Gottes also essen und trinken jene, die dieselbe Glückseligkeit genießen, in der Gott glückselig ist, da sie ihn auf jene Weise schauen, auf die er sich selbst schaut"⁸⁰. Der höchste Akt des Menschen ist aktuell vollzogene Erkenntnis, und zwar von derjenigen Art, die der Erkenntnisweise Gottes ähnelt; und diese besteht darin, daß man Gott selbst und von da aus – gewissermaßen abgeleitet – alles andere erkennt. Durch die Vermittlung des Bewußtseins, das die Ziele aller einzelnen Tätigkeiten auf das Endziel richtet, ist "das Endziel des gesamten Menschen samt all seiner Tätigkeiten und Verlangen die Erkenntnis des primären Wahren [primum verum], das Gott ist"⁸¹. So kommt das Prinzip zur Geltung, das Thomas als ersten Satz seiner Behandlung der Frage nach unserer Gotteserkenntnis in der "Summa theologiae" zugrunde legt: "Da etwas überhaupt erkennbar ist, sofern es wirklich existiert [est in actu], ist Gott am meisten erkennbar, weil er lauter Wirklichkeit [actus purus] ohne jedwede Mischung von Möglichkeit ist"⁸². Hat man das Endziel erlangt, dreht sich die genetische Struktur um: nicht, wie jetzt, die Wirklichkeit nur in Form von einzelnen Wirklichkeiten erleben, sondern der Wirklichkeit selbst unvermittelt begegnen.

Jetzt nehmen wir nur Wirklichkeiten unmittelbar wahr, dann erfassen wir gewissermaßen die Wirklichkeit selbst und darin alles andere in seiner eigentlichen Wirklichkeit. "Diejenigen, die Gott durch sein Wesen sehen", lehrt Thomas, "werden das, was sie im Wesen Gottes sehen, [...] durch das mit ihrem Bewußtsein vereinigte göttliche Wesen selbst sehen"⁸³. Die auf Gott gerichtete Aufmerksamkeit lenkt also nicht ab von der Aufmerksamkeit auf anderes⁸⁴, sie intensiviert sie, macht sie wirklicher. Diejenigen Wahrheiten, die die jetzige, beschränkte Weise der Wirklichkeitserfassung darstellen, werden in ihrer Wahrheit gesehen. Diese der Vorstellungskraft unfaßbare Erlebnisweise wird zum Ausdruck gebracht in der paradoxen Redewendung von der Wahrnehmung der Wahrheit.

Anmerkungen

1. Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (ed.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin – New York 1976, 269–284, hier: 270 (Miscellanea Mediaevalia 10); C. Trottmann, La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Rom 1995 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 289), bes. 115–208, mit ausführlicher Bibliographie.
2. Cf. N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Fribourg 1954, 156: "Aus dem medium quo, dem objektiven Erkenntnismittel, ist ein subjektives medium sub quo geworden. Albert der Große hat mit dieser Umdeutung einen der wichtigsten theologischen Erkenntnisfortschritte in der mittelalterlichen Scholastik vollzogen." Cf. auch H. F. Dondaine, Le corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle, Rom 1953, 127; C. Trottmann, loc. cit., 295–302, bes. 301–302.
3. Cf. Summa theologiae, I, q. 12, a. 1c: "Quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur."
4. "Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quae quidem positio et veram creature rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est; et auctoritati sacrae scripturae contradicit, ut ex superioribus patet. Unde tanquam falsa et haeretica abiicienda est." Summa contra gentiles, III (übers. von Karl Allgaier [Darmstadt, 1990]), c. 54. "Circa hanc quaestionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter divinam essentiam et intellectum creatum. Sed haec positio sustineri non potest, cum sit haeretica." De veritate, q. 8, a. 1c.
5. Summa theologiae, I, q. 12, a. 1c.
6. Cf. typischerweise Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1c: "Dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod [...]." Une décision des autorités ecclésiastiques ayant précisé le donné de foi, les théologiens, doivent en penser l'accord avec la raison." C. Trottmann, loc. cit., 196.
7. "Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, per essentiam Deum videat. Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam." De veritate, q. 8, a. 1c.
8. Cf. C. Trottmann, loc. cit., 309–312 (Überschrift: "Originalité de la problématique de saint Thomas: Le désir naturel de voir Dieu").

9. Summa contra gentiles, III, c. 49. "post hanc vitam". Ibid., c. 48. "Impossible est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre." Summa theologiae, I, q. 12, a. 11c.
10. Summa contra gentiles, III, c. 46. Dies lehrt Thomas gegen die Aussage des Augustinus: "seipsam per seipsam novit." "Ex his enim verbis", stellt Thomas fest, "videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa. Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se."
11. "Sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1c.
12. Summa contra gentiles, III, c. 37.
13. "Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris." Summa contra gentiles, III, c. 51.
14. "Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in scriptura." Summa contra gentiles, III, c. 51.
15. "Cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Unum enim et eidem rei est aliquid secundum naturam et contra naturam, secundum eius status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad aetatem pervenerit perfectam, et alia huiusmodi, esset autem contra naturam puer, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu viae, est naturale ei quod cognoscat Deum per creaturas sensibiles. Est autem ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per seipsum in sui consummatione, id est in statu patriae. Et sic si in statu viae elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam." De veritate, q. 13, a. 1, ad 1. Übernatürlich ist es dennoch, weil die Kräfte des Menschen es nicht herbeiführen können. "Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtainendum vires naturales non sufficient, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur. [...] Et hoc est vita aeterna." De veritate, q. 14, a. 2c.
16. "Hinc est quod dicitur Matth. 5: 'Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.' Et Ioan. 17: 'Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.' Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethicorum, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad

speculationem optimi speculabilis." Summa contra gentiles, III, c. 5.

17. "Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1c.

18. Summa contra gentiles, III, c. 37.

19. "Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1c.

20. Summa contra gentiles, III, c. 37. Der Abschnitt endet mit dem schwer zu übersetzenen Satz: "Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem."

21. Summa contra gentiles, III, c. 48.

22. "Oportet aliquo modo in intelligendo unum fieri." De veritate, q. 8, a. 1.

23. In der Thomasforschung hört man für gewöhnlich an dieser Stelle auf. Das ist bedauerlicherweise auch der Fall in der ungemein umfangreichen Studie von C. Trottmann, loc. cit.

24. "Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli Deo: nam, cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo." Summa contra gentiles, III, c. 51. "Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus." Compendium theologiae, I, c. 105.

25. "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus." Summa theologiae, I, q. 16, a. 1, ad 3. "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis." In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, sol.

26. "Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse." Summa contra gentiles, III, c. 51.

27. "Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat." Summa contra gentiles, III, c. 51.

28. "Est autem hoc singulare divinae essentiae, ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est ejus esse, quod nulli alii formae competit." Compendium theologiae, I, c. 9.

29. "Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiae forma, si in ea aliquid de materia inveniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiae forma; sed res per se subsistens quae materia caret, potest esse forma materiae, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse omnino distinctum ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Et ideo dicit magister in II, dist. 2, Sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis rationalis spiritus ad Deum." De veritate, q. 8, a. 1c.

30. "Divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsum faciens intellectum in actu." Summa theologiae, I, q. 12, a. 2, ad 3.

31. "Essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita [!] essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum." Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1, ad 1.

32. "Proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae inquantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis. Et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam." De veritate, q. 8, a. 1, ad 6.

33. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: id., Schriften zur Theologie, IV (Einsiedeln, 1962), 77.

34. K. Rahner, loc. cit., 76-77.

35. Ibid., 58.

36. "Lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore." Summa theologiae, I, q. 12, a. 5, ad 1.

37. "Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione

existens respectu formae illius quae est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: et de hoc lumine in Psal. xxxv, 10, dicitur: in lumine tuo videbimus lumen." Compendium theologiae, I, c. 105.

38. "Quidquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae [...]. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendent." Summa contra gentiles, III, c. 52. "Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui; ultima enim dispositio ad formam secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quae est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in 3 Physic.; et ideo facultas sive potentia creaturae non se extendit nisi ad sui generis formam: et sic essentia divina, quae est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cuiuslibet intellectus creati; et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam; et ista dispositio est lumen gloriae." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 6c.

39. "Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam." Summa contra gentiles, III, c. 52.

40. "Ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 6c.

41. "Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur." Summa contra gentiles, III, c. 53.

42. "Forma autem non conjungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 6c. "Ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae." Ibid., a. 7c. "Oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per

nullam speciem creatam videatur: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria." De veritate, q. 10, a. 11c.

43. "Non est ibi medium secundum [= medium quo], scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa reprezentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem reprezentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram eius." Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1c. Cf. Summa theologiae, I, q. 12, a. 5, ad 2: "Ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum."

44. "Intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit." Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1, ad 2.

45. "Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndum essentiam divinam; de quo in Psalm. xxxv, 10: in lumine tuo videbimus lumen. Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis: quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Praedictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriae ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad eius visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine." Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1c. "Aristoteles, in III De anima, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere." Summa contra gentiles, III, c. 53.

46. "Visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visae. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen, ut videatur." Quaestiones quodlibetales, VII, q. 1, a. 1, ad

4.

47. Cf. Summa contra gentiles, III, c. 53.

48. Summa theologiae, I, q. 12, a. 1c.

49. "Impossible est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam." Summa contra gentiles, III, c. 48.

50. "Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium." Summa theologiae, II-II, q. 2, a. 3.

51. "Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat." Summa contra gentiles, III, c. 25.

52. "Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit." Summa theologiae, I, q. 12, a. 1c.

53. "Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta." Summa theologiae, I, q. 105, a. 7c. Cf. ibid., II-II, q. 180, a. 3, ad 3.

54. "Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniat ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum." Summa contra gentiles, III, c. 25.

55. "Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est." Summa contra gentiles, III, c. 25, n. 12.

56. "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino." De potentia, q. 3, a. 5, ad 1.

57. Cf. Summa theologiae, I, q. 1, a. 5c; II-II, q. 2, a. 5. In der Zukunftsorientiertheit, und nicht etwa in Gott oder Christus, geschweige denn in der Kirche, liegt das Spezifische der übernatürlichen Tugend des Glaubens im Unterschied zum Glauben im allgemeinen. Cf. ibid., q. 4, a. 1c; a. 7c. Ausführlicher: W. J. Hoye, Der Wirklichkeitsbegriff als Grund der Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: R. Tyorinoja, A. I. Lehtinen, D. Follesdal (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy [S.I.E.P.M.], Bd. III, Helsinki 1990, 409-416 (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55)).

58. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: id., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1962, 68.

59. "Gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quae est de ratione naturae, lumen gloriae non tollit, sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriae ad comprehensionem pervenire potest." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 3, ad 8. "In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione." Summa theologiae, I, q. 86, a. 2, ad 1.

60. K. Rahner, loc. cit., 75. Cf. 77, 83. Es ist für Rahner eine grundlegende Lehre, "daß Gott das Geheimnis ist und ewig bleibt, daß dieses Geheimnis in der aus Gnade verheißenen Vollendung des Menschen nicht aufhört, sondern endgültig und unverdrängbar aufgeht". K. Rahner, Geheimnis. II. Theologisch, in: H. Fries (ed.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, I, München 1962, 449.

61. Summa contra gentiles, III, c. 62.

62. "Videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit [...]. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit." Summa theologiae, I, q. 12, a. 6c. "Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 2.

63. "Naturale desiderium rationalis creature est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset." Summa

theologiae, I, q. 12, a. 8, ad 4.

64. Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert, 282-284.

65. K. Rahner, loc. cit., 90.

66. K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 357-358.

67. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses, 91. Ohne Offenbarung wäre die formale Ursächlichkeit uns nicht bekannt: "Und eine solche formale Ursächlichkeit Gottes (einer trinitarischen Hypostase, seines Seins) ist uns im natürlichen Bereich (d. h. in einer Erkenntnis, die [...] Gott immer nur als Wirkursache erreicht) nicht bekannt und so in ihrer Tatsächlichkeit (und damit auch in seiner Möglichkeit) ohne Offenbarung nicht feststellbar." Id., Schriften, Bd. 1, 357-358.

68. "Wenn man die klassische Ontologie der mittelalterlichen Theologie von der visio beatifica auf die doch unbestreitbare Schau der göttlichen Personen als solcher anwendet, so kann man logisch für die visio diese These nicht bestreiten (und dann auch nicht mehr für die Rechtfertigungsgnade als das ontologische Substrat und den formalen Anfang der unmittelbaren Gottesschau). Eine unmittelbare Schau der göttlichen Personen, die also nicht vermittelt gedacht werden darf durch eine geschaffene 'species impressa', sondern nur durch die realontologische Wirklichkeit des Geschauten an sich selbst, das sich in einer quasiformalen Ursächlichkeit seinshafter Art dem Schauenden als ontologische Bedingung der Möglichkeit der formellen Erkenntnis mitteilt, bedeutet notwendig eine realontologische Beziehung des Schauenden zu je den geschauten Personen als solchen in ihrer realen Eigentümlichkeit. Darauf hat vielleicht die mittelalterliche Theologie nicht genügend reflektiert. Aber es liegt absolut in der Konsequenz ihres theologischen Ansatzes für die visio." K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriß Heilgeschichtlicher Dogmatik, II, Einsiedeln 1967, 336-337, Anm. 31. Cf. 338, Anm. 34; Der Begriff des Geheimnisses, 94-97.

69. K. Rahner, Schriften, Bd. 1, 355.

70. K. Rahner, Schriften, Bd. 1, 356.

71. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2. Aufl. überarb. u. ergänzt von J. B. Metz, München 1957, 100.

72. "In visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 8.

73. "Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri; vel quia ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali: sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, sol.

74. "Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per seipsam intelligitur." De veritate, q. 8, a. 1c.

75. "Forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; non tamen sequitur quod sit forma quae est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quae est pars rei in essendo." De veritate, q. 8, a. 1, ad 5.

76. "Quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas quae est similitudo proportionum; [...] et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso." In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 6.

77. "Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum est sicut proportio formae ad suum perfectibile [...]. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma." De veritate, q. 8, a. 1c.

Ähnlich: In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, sol.: "Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; [...] et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam."

78. "Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in primo probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in primo probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae." Summa contra gentiles, III, c.

25. "Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat. Nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti; sicut etiam dicit philosophus in x ethicorum, quod perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quae cadunt sub visu. Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam,

beatitudo eius non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus immediate omnes creaturas rationales condidit, ut fides vera tenet." De veritate, q. 8, a. 1c.

79. "Divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur." Summa contra gentiles, III, c. 51. Cf. In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1c: "Conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur."

80. "Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. [...] Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum." Summa contra gentiles, III, c. 51.

81. "Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus." Summa contra gentiles, III, c. 25.

82. "Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est." Summa theologiae, I, q. 12, a. 1c.

83. "Videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam." Summa theologiae, I, q. 12, a. 9c.

84. Cf. In IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, C, ad 4: "Quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationes ejus circa aliud; [...] et quia Deus apprehendetur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converso."