

# Gott und die menschliche Sprechweise

Heute herrscht volle Übereinstimmung zwischen Theologie und allen Philosophien, die ein höchstes Wesen anerkennen, in der Lehre, daß anthropomorphe Vorstellungen, welche also aus dem Bereich des rein Menschlichen oder doch des Endlichen herstammen, aus der Gottesidee zu verbannen sind. Man spricht da nie im wörtlichen Sinn von Gottes Born oder Reue (von Christus sehen wir hier ab) oder gar von Gottes veränderlichen Stimmungen und Plänen.

Neben diesen unmittelbar deutlichen Vermenschlichungen Gottes gibt es aber feinere Gedankengänge, die weit schwerer zu deuten sind. Es erhebt sich ein Streit um die Frage, ob gewisse Bestimmungen, die wir dem Unendlichen beilegen, wirklich und einzig aus dem Bereich der Endlichkeit herübergenommen würden. So findet sich im 17. Jahrhundert oft und ausführlich das Problem erörtert, ob man Gott eine Ausdehnung beilegen dürfe. Einige Philosophen sprachen da von einer „extensio“ infinita, andere sogar von einer „quantitas“ infinita. Sie kamen in der Überzeugung überein, daß diese göttliche „Ausdehnung“ unteilbar und einfach sei, also eigentlich nichts anderes besage als vollkommene Raumbeherrschung, nicht Raumfüllung. So handelte es sich denn hier, streng genommen, um den Begriff der Ausdehnung, nicht um die Übertragung einer geschöpflichen Eigenschaft auf das unendliche Wesen<sup>1</sup>.

Schwieriger und unmittelbar zu unserem Gegenstand gehörig ist die Frage, ob sich anthropomorphe Anschauungen einschleichen können bei Bestimmungen, die wir Gott beilegen, weil sie dem Wesen Gottes nicht widersprechen, die wir aber auch in endlichen Dingen, wenn auch in anderer Art, finden. Wir wollen das an einigen Beispielen zu erläutern suchen.

Fragen wir z. B. nach der richtigen Beurteilung des Sages: „Gott liebt die Menschen.“ Wenn von Liebe die Rede ist, denken viele alsbald an den Affekt der Liebe. Nur wenige können sich Liebe ohne begleitenden Affekt deutlich vor die Seele führen. Und so stehen die meisten mit ihrem Begriff der Liebe Gottes nur allzu leicht jenseits der genauen und strengen Wahrheit, auf anthropomorphem Plan. Denn Gottes Wesen kennt keine Affekte. Nicht weniger irren natürlich jene, die dem unendlichen Sein jede Art von Liebe absprechen, weil sie der falschen Meinung sind, daß Affekt zur Liebe überhaupt gehöre. Wollte man sich auf einen rein verstandesmäßigen Liebesbegriff zurückziehen, so wäre damit nicht viel gewonnen. Denn auch mit diesem Gedanken kann sich der Irrtum verknüpfen, daß Gott, ähnlich wie der Mensch, durch Vernunftüberlegung zur Liebe komme.

Man nähert sich der Wahrheit weit mehr, wenn man Gottes Liebe zu einer absoluten göttlichen Eigenschaft, die Gott allein zukommt, in Beziehung setzt: z. B. zur Allgegenwart. Gehört doch zur Liebe wesenhaft die Vergegenwärtigung, ganz abgesehen von jeder menschlichen und jeder Affektliebe. Eine Vergegenwärtigung mit dem tiefsten Sinn des Verbundenseins und der Einheit. Und so entspricht die Allgegenwart ganz innerlich und notwendig einem

<sup>1</sup> Vgl. meine Ausführungen im Chronicon Spinozanum I (1921) 75.

Wesen, das die Liebe selbst („Gott ist die Liebe“) ist, und man ahnt wenigstens, wie im Absoluten Liebe und Allgegenwart zusammenfallen; das ist denn auch die tiefste Auffassung des zweiten Teiles der Ignatianischen Schlüßbetrachtung in den Exerzitien über die Liebe.

Vorsichtig und sorgfältig müßte man auch die Gedankengruppe, „Gott wird durch die Sünde beleidigt“, behandeln. Viele aufrichtig denkende Menschen stoßen hier auf große Schwierigkeiten, weil sie aus ihrer Jugend einen falsch eingesetzten Begriff der Beleidigung mitführen. Dieser Begriff ist ihnen so eng verbunden mit dem Affektunwillen, mit einem Missbehagen, mit einer erregten Stimmung des Beleidigten, daß diese psychologischen Größen sich unwillkürlich auch einstellen, wenn man vom „beleidigten“ Gott spricht. Die größte Schwierigkeit liegt aber noch wo anders. Wir können uns nur sehr schwer eine Beleidigung vorstellen, ohne zugleich eine doppelte reale Beziehung mitzudenken: die eine geht vom Beleidiger zum Beleidigten, die andere vom Beleidigten zum Beleidiger. Nun gibt es im unendlichen Wesen gar keine realen Beziehungen zum endlichen Geschöpf; umgekehrt wohl<sup>1</sup>. Das ändert natürlich das ganze metaphysische Gefüge der „Beleidigung“, wie sie vor dem Geist vieler Menschen steht, von Grund aus.

Eine Ordnung wird da zweifellos vom Menschen gestört, eine Ordnung, die in besonderer Beziehung zu Gott steht, eine Ordnung, die dem Menschen von Gott auferlegt wurde, und die ihn demnach verpflichtet. Diese Zerlegung des Begriffs Beleidigung scheint zu genügen.

An diesem Fall sieht man besonders deutlich, wie eine Tatsache, die an sich so unmittelbar deutlich erscheint, wie die „Beleidigung Gottes“ große Rätsel aufgibt, sobald man in den Kern einzudringen sucht. Denn auch was wir hier zur Klärung gesagt haben, ist nur eine schwache Andeutung des Problems und seiner Lösung.

Man wird gewiß recht behalten mit der Entschuldigung, daß die etwas menschlich anmutenden Anschauungen über Gott im Geiste eines schlichten Christen, der zuletzt irgendwie seine Falschbilder korrigiert, nicht tragisch genommen werden sollten. Aber im höheren Religionsunterricht müßte man auf die feineren Irrungen aufmerksam machen und bereits das Kind von allen massiven Vermenschlichungen abbringen.

Eigenlich verhängnisvoll sind erst die zu Theorien und Systemen verdichteten Anthropomorphismen.

Die größten Gefahren der Vermenschlichung spielen um den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes. Noch verhältnismäßig leicht wird man mit dem Einwand fertig: Gott ändere sein Wohlwollen einem Menschen gegenüber, der heute im Stand der Gnade, morgen in der Sünde steht. Zunächst wird man sich erinnern, daß Gott wesenhaft sich selbst will, und alle Dinge nur im Zusammenhang mit der Beziehung, die sie zu ihm einnehmen. So ändert sich eigentlich in unserem Fall nur der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, nicht das wesenhafte Wohlgefallen selbst. Außerdem ist es nicht einmal sicher erwiesen, daß der Mensch sich wirklich zutiefst psychisch verändert, wenn er

<sup>1</sup> S. theol. 1, q. 28, art. 1 ad 3 . . . „in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est relatio realis ad Deum.“

denselben Gegenstand, der sich geändert hat, heute liebt und morgen haßt. Natürlich ändert sich sein Affektleben; aber das rein geistige Verhältnis zu einem Ideal A, den der betreffende Gegenstand heute verkörpert, und zu einer Schlechtigkeit B, die er morgen verwirklicht, war in jenem liebenden und hassenden Menschen immer schon da, und sie bleibt sich gleich. Aber das ist eine philosophische Hypothese, der Wahrscheinlichkeit zukommt.

Ein anderer Aspekt der Unveränderlichkeit Gottes führt zu weit größeren Schwierigkeiten, wenn man nämlich die Unveränderlichkeit in Beziehung zu Gottes Freiheit im Schaffen oder Nichtschaffen bringt. Ob Gott die Welt von Ewigkeit hervorbringen oder nicht hervorbringen will — es ändert sich nichts in ihm. Das wesenhafte Schaffenwollen und das wesenhafte Nichtschaffenwollen sind in Gott absolut identisch, mag sich auch der außer Gott stehende Gegenstand ändern. Diese Schwierigkeit erschien z. B. Spinoza so unlösbar, daß er meinte, die Unveränderlichkeit nur durch Aufgeben der göttlichen Freiheit retten zu können (Eth. 1, 33, Schol. 2). Sobald man nämlich annimmt, daß alle Dinge mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehen, verliert der obige Einwand seine ganze Kraft. Und doch waltet auch bei dieser Scheinlösung die unbewußte Tyrannie der Vermenschlichung göttlichen Wesens. Nur aus menschlichen und endlichen Dingen schließen wir, daß der Akt des Schaffenwollens sich von dem des Nichtschaffenwollens unterscheiden müsse. Ob das auf das Unendliche, in dem Akt und Wesen zusammenfallen, anwendbar sei, ist eine Frage für sich. Das Unendliche hat keine Wirklichkeitsbeziehungen zum Gegenstand, den es hervorbringt, und nur aus der Existenz von solchen realen Relationen dürfte man schließen, daß das Nichtschaffen sich im Unendlichen vom Schaffen wesenhaft unterscheide. Der hl. Thomas von Aquin versucht hier eine merkwürdige Lösung (S. th. 1, q. 19, art. 3 ad 4): „Daz Gott“, so sagt er, „einiges von dem, was er will, nicht notwendig will, kommt nicht aus einem Mangel des göttlichen Willens, sondern aus einem Mangel, welcher den von Gott gewollten Dingen, ihrem Eigenwesen nach, anhaftet; denn sie sind eben so beschaffen, daß Gottes vollkommenes Gutsein auch ohne sie bestehen kann.“ Die Lösung liegt also darin, daß bei Gott die Möglichkeit, etwas nicht zu wollen, was er tatsächlich will, nicht in den göttlichen Willen eine Kontingenz hineinträgt, sondern sie nur vom Gegenstand behauptet. Wie man sieht, wird aber auch hier das Geheimnis der Verträglichkeit der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit nicht eigentlich geklärt, sondern nur hingestellt. Man kann die Notwendigkeit der Freiheit Gottes und die Notwendigkeit seiner Unveränderlichkeit, jede für sich beweisen. Mehr aber nicht.

Immerhin ist es merkwürdig, daß sich diese Schwierigkeit und ein Versuch ihrer Lösung bei den Vätern, meines Wissens, nirgendswo findet. Sie haben weitläufig und scharfsinnig die Frage erörtert, ob die Welt schöpfung in der Zeit (also nicht von Ewigkeit her) die Unveränderlichkeit Gottes beeinträchtige; ebenso auch die Frage der „Änderung“ des göttlichen Verhaltens einem und demselben Menschen gegenüber. Niemals aber vergleichen sie, soweit ich sehe, jene beiden Möglichkeiten, des Nichtschaffens überhaupt und der tatsächlichen Welt schöpfung, miteinander. Es ist das jedenfalls eine überaus interessante Übergehung gerade des dornigsten Problems, die eine genaue Untersuchung verdient.

Die naive Schwierigkeit, die seit Ciceros Zeiten (er fand sie lang vor sich) immer wieder auftaucht, Gottes Vorhersehen der zukünftigen Menschentaten zerstöre ihre Freiheit und begründe eine allbeherrschende Notwendigkeit, beruht ebenfalls auf einer Vermenschlichung göttlichen Wissens. Man stellt da Gott mitten in die Kategorie der Zeit, und der Zukunft, und vergibt, daß es vor Gott keine Vergangenheit noch Zukunft gibt. Die Ereignisse, die in sich, nicht in ihrer Ursache geschaut werden, so führt Thomas aus (S. th. 1, 14, 13), werden in ihrem gegenwärtigen Stand geschaut. Und so ist ihre Erkenntnis unfehlbar sicher, wie wenn ich z. B. jemand gegenwärtig sitzen sehe. Und so erkennt Gott die zukünftigen freien Dinge. Gottes Schauen erreicht von Ewigkeit alles Sein, wie es in seiner Gegenwartswirklichkeit existiert. Aus dem sichern Schauen eines gegenwärtigen Ereignisses kann man aber, wie es unmittelbar einleuchtet, die Notwendigkeit dieses Geschehens nicht ableiten.

Ahnlicher Vermenschlichungen macht sich schuldig, der von einem Einfluß der Dinge auf Gottes Erkennen spricht, oder gar meint, Gott erkenne die Dinge anders als in seinem Wesen, wenigstens dann, wenn er sie in sich, d. h. nicht in ihren Ursachen erkennt.

Eine merkwürdige Stelle in der Summe des hl. Thomas (1, 13, 2) gibt uns einen wichtigen methodischen Wink zur Beurteilung anthropomorphisch klingender Sätze. Manchen Ausspruch deutet man zu Unrecht im anthropomorphen Sinn, so z. B. wenn man im Satz „Gott ist ein Körper“ unter allen Umständen eine Vermenschlichung Gottes erblickt. Thomas macht aus ganz richtigen geschichtlichen Beobachtungen heraus die treffliche Bemerkung, daß der Satz „Gott ist gut“ von verschiedenen Metaphysikern verschieden gedeutet wird; die einen verstehen ihn wesenhaft — Güte als göttliches Wesen —, die andern ursächlich — Gott als die Ursache aller geschaffenen Güte. Thomas beurteilt diese zweite Gruppe sehr mild; die Ausdrucksweise ist nicht recht entsprechend, meint er; „man könnte dann“, fügt er hinzu, „sagen, Gott sei ein Körper, weil er die Ursache der Körper ist“. Methodisch und philosophisch geschichtlich ist diese Stellungnahme des Aquinaten bedeutsam. Während natürlich alle, die das Körperliche zum Wesen Gottes werfen, anthropomorph denken, gehen die Philosophen, von denen Thomas spricht, und manche andere späterer Jahrhunderte vom gegenteiligen Standpunkt aus<sup>1</sup>. Sie rücken möglichst weit vom Anthropomorphismus ab; sie scheuen jede Wesensbezeichnung bei Gott und lassen nur kausale Bestimmungen in ihm zu. Die unendliche Vollkommenheit Gottes ist nach ihnen über alle menschliche Ausdrucksweise erhaben. Wir wissen, sagen sie, vom reinen Verstandesstandpunkt aus, nur von Gottes Wirksamkeit, deren göttlicher Urgrund für den Menschen ein un durchdringliches Geheimnis bleibt. Nach ihnen bedeutet das „ist“ bei Gott (mit Ausnahme der trinitarischen Sätze), soweit es sich um Gottes Wesen handelt, ausschließlich „verursachen“. Ihre Sprechweise ist natürlich unhaltbar, „inconveniens“, wie Thomas vorsichtig sagt, aber nichts weniger als anthropomorph; für die Deutung vieler Systeme, zumal scheinbar pantheistischer, aber sehr wichtig.

<sup>1</sup> Daß dieser Fall schon in alter Zeit bekannt war, ersieht man aus Petavius' „De theologicis Dogmatibus“ I, lib. 1, cap. 11, 7.

Die wesenhafte Körperlichkeit Gottes wurde allerdings, bereits seit dem 2. Jahrhundert, von manchen Wirkköpfen behauptet. Schon in den „Klemminischen“ Homilien (17) wird dagegen Stellung genommen. Gleich zu Anfang seines Buches über die Grundlehren (*περὶ ἀρχῶν*) weist Origenes die Ansicht, Gott habe einen Körper, mit Entrüstung zurück. Die Geschichtsschreiber Sokrates (6, 7) und Sozomenus (8, 11) erzählen uns über eine Sekte so denkender Anthropomorphiten. Und aus den Kollationen Cassians (Coll. 10, 2 5) erfahren wir, daß viele Mönche an diesem Gott-Körper besondere Freude hatten. Novatian hat in seinem Buch über die Dreieinigkeit (6—8) Beweise gegen die Körperlichkeit und Vermenschlichung Gottes aufgestellt, die wir dann immer wieder finden, so bei Gregor von Nazianz (Rede 34), bei Gregor von Nyssa im ersten Buch gegen Eunomius und bei vielen andern.

Ob man aber Melito von Sardes in seiner verloren gegangenen Schrift über den körperhaften Gott und Tertullian im sechsten Buch gegen Marcion (16), im Buch gegen Praxeas (7) und sonst öfter zu jenen eben erwähnten Verteidigern des Gottes „Gott ist ein Körper“ im kausalen Sinn zählen dürfte, wollen wir hier nicht entscheiden. Für Tertullian ist das kaum annehmbar. Über Melito wissen wir nichts Bestimmtes. Vielleicht war das aber die Ansicht jenes Audius, von dem wir durch Epiphanius von Salamis hören<sup>1</sup>.

Sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung der griechischen Väter (zumal Basilus<sup>2</sup>) im ersten Buch gegen Eunomius und Gregors von Nyssa im ersten und zwölften Buch gegen Eunomius) mit christlichen Philosophen, welche in ausgesprochenem Gegensatz zu jedem Versuch einer Vermenschlichung Gottes eine äußerste Stellung einnahmen; sie erklärten alle Eigenschaften Gottes für bloße Namen, die der Mensch dem unendlichen Wesen beilegt; in Gott seien diese Eigenschaften nicht bloß objektiv identisch, es sei in Gottes Wesen nicht einmal ein Grund vorhanden, weshalb die Weisheit z. B. von der Ewigkeit oder Allgegenwart, vom menschlichen Verstand begrifflich zu scheiden wäre. Bei der Widerlegung dieser Ansicht bringen die Väter metaphysische und erkenntnistheoretische Erörterungen von hohem Interesse. Wenn wir von unserem heutigen philosophisch-kritischen Gesichtspunkt aus diese Spekulationen des Eunomius und seines Lehrers Aetius überschauen, neigen wir zur Annahme, daß die angstvolle Flucht beider Männer vor jeder Spur einer Vermenschlichung Gottes sie gerade diesem Irrweg entgegenwarf. Denn die Verselbständigung der menschlichen Begriffswelt und ihre Loslösung von jeglichem Fundament in Gottes Wesen stellt die menschliche Denkunabhängigkeit neben die göttliche und verwischt so Göttliches und Menschliches.

Auch heute wird manchmal der metaphysische Versuch gemacht, in Gottes Wesen ein gewisses Fortschreiten, eine gewisse Bewegung des Lebens, ja eine Art tragischer Konflikte hineinzutragen. Zu Grunde liegt auch dieser Spekulation, manchmal wohl unbewußt, eine vom endlichen Sein abgezogene Lebensdefinition, die man auf Gott anwendet; also zulegt auch hier eine subtilere Vermenschlichung des Unendlichen und die Verkennung der Tatsache, daß das reine Sein alle Gegensätze in sich aufhebt, und daß die unendliche

<sup>1</sup> In seinem „Arzneikasten“ (Panarion) 70. Vgl. Petavius a. a. D. I, lib. 2, cap. 1, 8 u. 9.

Wirksamkeit nichts gemein hat mit der todbringenden Ruhe und Langeweile endlicher Unveränderlichkeit.

Da ist denn die Tatsache ungemein interessant, daß ein guter Teil vermenschlicher Anschauungen in der philosophischen Gotteslehre seit der Mitte des 16. bis in das 18. Jahrhundert hinein durch die „sozinianische“, besser antitrinitarische Spekulation beeinflußt war.

Die Antitrinitarier suchten nicht bloß das Geheimnis der Dreifaltigkeit als vernunft- und schriftwidrig zu erweisen, sie bemühten sich auch, aus denselben Quellen die Transzendenz Gottes zu lockern, eine bisher kaum beachtete, aber für die Entwicklung des Anthropomorphismus im Gottdenken höchst bedeutsame Sache.

In ihren offiziellen Katechismen kam das kaum oder nur andeutungsweise zum Ausdruck<sup>1</sup>. Man fürchtete die Mißverständnisse des kleinen Mannes, und die Antitrinitarier waren in theologischen Dingen stets sehr kluge Politiker. Unter welchen Umständen und in welcher Tiefe die Vermenschlichungen Gottes bei den Gegnern der Dreifaltigkeitslehre im Reformationszeitalter einsetzen, ist schon deshalb schwer zu entscheiden, weil die Forschungen über Unitarier, Antitrinitarier und Sozinianer jener Zeit im argen liegen, zum Teil wegen der schwer zugänglichen, überaus seltenen Originalschriften. Hier müssen wir uns mit Andeutungen begnügen. Meine Forschungen erscheinen an anderem Ort.

Der Ursprung anthropomorpher, vermenschlicher Gottesideen bei den Antitrinitariern lag in ihrer Auffassung der göttlichen Natur, die sie ganz neu aufbauen mußten, um leichter zur Leugnung der Dreipersönlichkeit vorzudringen. So schlossen sie denn aus dem Sach, daß zwei verschiedene Menschen dieselbe menschliche Natur besitzen, auf ein gleiches Verhältnis in Gottes Wesen und Leben. Wir finden diesen Gedankengang bereits in den ältesten Quellen. So schreibt Gregorius Pauli aus Polen an die Zürcher Theologen am 20. Juli 1563: die eine göttliche Natur sei im Vater, Sohn und Heiligen Geist; aber die drei, welche dieselbe Natur haben, sind eben drei der Eigenschaften nach. Wesenheit und Person decke sich vollkommen<sup>2</sup>. Er denkt sich offenbar die Sache wie bei drei Menschen als Teilhabern der „einen“ menschlichen Natur.

Valentinus Gentilis, der fast alles seinem Lehrer Gribaldo entlehnt hat, vertritt im wesentlichen, wenn auch unter einer teilweise verschiedenen Ausdrucksweise, dieselbe Auffassung. Der Sohn sei aus dem Sein des Vaters gezeugt, habe aber ein anderes Sein<sup>3</sup>. Die Verfasser der gleich anzuführenden Streitschrift gegen Gentilis sahen ganz richtig, daß nach ihm und seinen Anhängern Christus eins der Natur nach mit Gott Vater sei, aber nicht der eine Gott, genau so, wie er eins sei mit uns, dem menschlichen Wesen nach, aber

<sup>1</sup> B. B.: Catechesis Ecclesiarum Polonicarum.... Primum anno 1609 in luce missa ... et post ... per viros in his coetibus inclytos, Iohannem Crellum, Francum, hinc Ionam Schlichtingum a Bukowiec, ut et Martinum Ruarum ac tandem Andream Wissowatum, recognita atque emendata ... Staupoli 1680; zuerst 1605.

<sup>2</sup> Vgl. Theod. Wotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen (1908) 197—202.

<sup>3</sup> Vgl. Valentini Gentilis iusto capituli supplicio Bernae affecti brevis historia.... Auctore D. Benedicto Aretio (Genevae 1567), cap. 4, S. 13 ff. u. cap. 5, S. 15 ff.

nicht der eine Mensch. Es lag also eine ganz anthropomorphe Gottesphilosophie zu Grunde. Sie offenbart sich vollkommen deutlich in allen übrigen Quellenschriften über Gentilis. Er unterschrieb freilich, um sich vor dem durch die Schweizer kalvinischen Theologen angedrohten Tod zu retten, am 28. Mai 1558 die orthodoxe confessio fidei der Genfer, ohne irgendwie daran zu glauben<sup>1</sup>. Von seinen Meinungen ging er nicht ab, auch nicht, da er zuletzt doch zur Enthaftung verurteilt wurde (vgl. obig. Werk 49).

Diese mit dem Vater gemeinsame Natur wurde bereits von Servet als göttliche Macht bezeichnet, eine Meinung, die zum Angelpunkt des sozinischen Lehrgehalts wurde und von allen unitarischen und antitrinitarischen Theologen „orthodoxer“ Richtung (auch hier gab es „Häretiker“), von Gribaldo und Gentilis bis zu den Rakowischen Professoren (Rakow als Pflanzschule) und den beiden Brüdern Sozini, deren Bedeutung hinter andern Sektenlehrern zurücksteht, allerdings unter stets wechselnden Einzelheiten, festgehalten wurde. Der Sohn ist nach dieser Lehre im eigentlichen Sinn Gott und anbetungswürdig durch die Mitteilung der absoluten göttlichen Macht<sup>2</sup>. Das war die zweite Wurzel der Vermenschlichungen Gottes, etwa wie ein Königsohn König wird durch die ihm von seinem Vater übertragene königliche Macht. Nicht das Sein, sondern die Energie macht das Göttliche aus. Es ist merkwürdig, mit welcher Hartnäckigkeit, mit welchem philosophischen Scharfsinn und mit welchen exegetischen Kunstschlüssen die Sozinianer über hundert Jahre lang diese Stellung verteidigten.

Die ersten Anfänge anderer anthropomorpher Anschauungen der Antitrinitarier sind noch nicht aufgeklärt. Wir finden sie, in voller Klarheit bereits, in zwei Werken, deren ehemaliger Einfluß ebenso groß war als ihre zeitige Seltenheit. Konrad Vorst, von späteren Antitrinitariern gern als Gewährsmann angeführt, nach eigenen aufgeregten Aussagen ein Hasser der Sozinianer, schrieb im Jahre 1610 ein Werk über Gottes Wesen und Eigenschaften<sup>3</sup>. An den harmlosen Text schließen sich zahlreiche, den Text verleugnende, Anmerkungen an. Die Anmerkungen stehen ganz im Zeichen des Anthropomorphismus. Gott gehört zur Gattung der Substanz (198); man könne ihm in gewissem Sinn einen Körper beilegen, sofern er sich von einem nichtigen Scheinwesen unterscheidet (201 ff.); einige Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit widerspreche der Einfachheit Gottes nicht; denn Gott könne frei bald wollen, bald nicht wollen (203 ff.). So seien Gottes Beschlüsse nicht identisch mit seiner Substanz (1207); Gott habe Akzidenzen; ja auch eine gewisse, allerdings unteilbare, Ausdehnung (208 218 ff.). Ja, es gäbe in Gott eine Aufeinanderfolge der Zeiten; er sei nicht aktuell unendlich, denn seine Artform

<sup>1</sup> Vgl. Valentini Gentilis tetterimi Haereticci impiatum ac triplicis perfidiae et perjurii, brevis explicatio, ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta. Earundem refutationes a doctissimis aetatis nostrae theologis scriptae. . . . Genevae 1567. Hier S. 76 ff. S. 3 ff. (Gentilis confessio) u. besonders S. 39 ff. (Gentilis eigentl. Ansichten) S. 76 ff. 97 ff. Widerlegungen der Apologeten.

<sup>2</sup> So z. B. Gentilis in der oben genannten Brevis explicatio S. 39 ff. These 24 u. später alle Vertreter des Rakowischen Lehrgehalts.

<sup>3</sup> Tractatus theologicus de Deo sive de Natura et Attributis Dei. . . . Auctore Conrado Vorstio. Steinfurt 1610. Nach S. 145 ist das eine zweite Ausgabe; die erste aus demselben Jahr. Es sind Disputationen unter Vorsts Vorsig. S. 121 ff. die Anmerkungen (Notae).

schränkt Gottes Sein ein. Nicht einmal Gottes Macht sei im strengen Sinn unendlich. So habe Gott seine Größe, er sei an einem Ort und bestimmten Wo (226—240). In gleicher Weise, nach rein menschlichem Zuschnitt bemessen, ist Gottes Wissen; seine Wissensakte sind vom Wesen zu unterscheiden und richten sich nach den verschiedenen Gegenständen der Erkenntnis (270). Gott ist voller Affekte (420 ff. 453 ff.).

Johannes Völkel (Volkelius) stand bei den Sozinianern in hohem Ansehen. Sein Werk *De vera religione libri quinque* war bereits 1612 fertig. Die sozinianische Zensur in Rakow wünschte aber Änderungen. Völkel starb 1618. Stanislaus Lubieniecius machte das Buch druckfertig. Manche Ansichten über Gottes Wesen und Eigenschaften schienen aber darin zu gewagt. Der zuverlässige Crellius (Krell) sollte das Buch nach Durchsicht herausgeben. Und so druckte er denn sein Buch über Gott und Gottes Eigenschaften vor Völkels Werk<sup>1</sup>.

Völkels Ansichten über Gott bewegen sich in rein populären Bahnen. Er vermenschlicht ganz Gottes Ewigkeit und sein Wissen (202 ff.).

Krell findet in Gott Affekte, wenn auch anders als im Menschen (297 ff. 321 ff.). In Gott müsse eine gewisse Veränderlichkeit angenommen werden (350). Krell ist ein stark abgeschwächter Vorst. Als nach der Mitte des 17. Jahrhunderts der Sozinianismus sein festestes Bollwerk in den Staaten Hollands hatte, übten diese anthropomorphen Ansichten über Gott einen starken Einfluß aus, zunächst allerdings auf die Populärphilosophie, z. B. die weit verbreiteten Schriften (jetzt selten geworden) von Frans Kuyper (Cuperus) *De diepten des Satans* (Rotterdam 1677), und von S. J. B. Den philosophierenden Boer (o. D. 1676). Allmählich aber griff diese Populärphilosophie auf freigeistige Bewegungen über und führte zur Leugnung Gottes. So zeigt sich auch hier, wie auch sonst immer in der Geschichte des menschlichen Geistes, daß die theoretisch-systematische Vermenschlichung des unendlichen Wesens den Weg zum Atheismus bahnte.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

<sup>1</sup> Ioannis Volkelii *Misnici de Vera Religione libri quinque*. Quibus praefixus est Iohannis Crellii *Franci Liber de Deo et eius Attributis*, ita ut unum cum illis opus constituat. Racoviae 1630. Crell = Lib. I. Völkel beginnt als lib. II, eigens paginiert.