

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Die Erhebung des Menschen über seinen natürlichen Stand
Autor: Rawski, Paulus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761733>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„wo man kirchlich wieder schmoren“ werde können (a. a. O.). Beruhigen Sie sich, Herr Professor! Das Wiederaufleben der Scholastik wird sich nicht durch Feuer und Schwert, sondern durch die Macht der Wahrheit und echter Wissenschaft fühlbar machen, nicht durch den Feuerschein des Scheiterhaufens, sondern durch das Licht des Geistes, vor dem die Sophisten, die, wie Hegel, Schopenhauer, Pantheisten und Materialisten, das Nichts und die Finsternis zum „Urgrunde“ des Seienden machen, beschämt zurückweichen müssen.



DIE ERHEBUNG DES MENSCHEN ÜBER SEINEN NATÜRLICHEN STAND

mit besonderer Rücksicht auf ihre absolute Übernatürlichkeit und
ihr Verhältnis zur menschlichen Natur.

Nach der Kirchenlehre dargestellt von Dr. PAULUS RAWSKI.



Die Lehre der katholischen Kirche über den übernatürlichen Charakter der Erhebung des Menschen, sowie über ihr Verhältnis zu seiner Natur ist schon beinahe allseitig ausgebildet worden. Dennoch kann man nicht verhehlen, dass sich in manchen Hand- und Lehrbüchern der katholischen Dogmatik noch eine Unklarheit oder wenigstens eine Ungenauigkeit des Ausdruckes in gewisser Hinsicht wahrnehmen lässt. Auch ist in den letzten drei Decennien, soviel wir wissen, in Deutschland keine Monographie erschienen, welche sich speciell mit der systematischen Darstellung der betreffenden Kirchenlehre befasste. Wir wollen nun einen Versuch machen zu einer zusammenhängenden Darlegung der kirchlichen Lehre über die absolute Übernatürlichkeit der Erhebung des Menschen und mithin zu einer gewissen Klärung der katholischen Begriffe einen Beitrag liefern. Wir verstehen aber unter dem absolut Übernatürlichen, um uns kurz zu fassen, dasjenige, was eine Wirkung Gottes ist, die nicht nur über alle Kräfte der geschaffenen Natur (das erste wesentliche Merkmal), sondern auch über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei (das zweite Merkmal), erhaben ist. In dem Sinne ist das Übernatürliche ein bonum absolute indebitum ac gratuitum.

In der Erhebung des Menschen sind zwei Momente zu unterscheiden: 1. das Endziel, zu dem der Mensch erhoben worden ist, 2. die Ordnung der Güter, welche für die Erstrebung desselben Gott verliehen hat. Deshalb fällt uns die Aufgabe zu, die Übernatürlichkeit beider darzuthun. Zu dem Zwecke kann man einen doppelten Weg einschlagen. Man kann entweder das tatsächliche Endziel des Menschen ins Auge fassen und aus seiner Übernatürlichkeit die Übernatürlichkeit der zu seiner Erreichung notwendigen Mittel folgern, oder umgekehrt, man kann den Stand, in welchem sich der Mensch tatsächlich befindet, in Betracht ziehen und aus seinem übernatürlichen Charakter auf die Übernatürlichkeit des diesem Stande entsprechenden Endzieles schliessen. Wir wollen beide Methoden verfolgen und zuerst die erstere; denn gerade am tatsächlichen Endziele des Menschen lässt sich der schlechthin übernatürliche Charakter seiner Erhebung über den natürlichen Stand am sichersten und klarsten nachweisen.

I.

**Über die absolute Übernatürlichkeit des tatsächlichen
Endzieles des Menschen.**

Obwohl die Bestimmung des Menschen zu dem übernatürlichen Endziele von Anfang an bestand, — wir reden hier von seinem sekundären Endziele d. h. von seiner endgültigen Glückseligkeit —, so wurde sie doch erst in der christlichen Offenbarung ganz klar und entschieden ausgesprochen. Die Menschwerdung des Gottessohnes hatte den Zweck, dem Menschen die Erreichung seines Endzieles wieder möglich zu machen. Daselbe bezeichnet Christus als das ewige Leben. Joh. III. 16: *Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Cf. Joh. VI. 47. X. 28. Matth. XXV. 46. Es wird auch einfach das Leben genannt. I. Joh. IV. 9: *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum.* Cf. Joh. XX. 31. Matth. VII. 14. Und dieses Leben ist nicht irgend eine ewige Fortdauer des irdischen Lebens, sondern etwas ganz anderes und Höheres. Indem Christus ein Idealbild des messianischen Reiches auf Erden zeichnet, entwirft er zugleich das Bild seiner ewigen Vollendung in den acht Seligkeiten der Bergpredigt (Matth. V. 3—12). Demnach machen den Inhalt des ewigen Lebens aus: die Herrschaft mit Gott (Luc. VI. 20: *vestrum est regnum Dei*), Besitz, Trost, Sättigung, Liebe, Gottschauung (V. 8: *Beati, qui*

mando sunt corde, quoniam ipsi Deum videbunt), Gottessohnschaft und eine übermässige Vergeltung im Himmel (Matth. V. 12: Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis). Mit dem Begriffe des ewigen Lebens (vita aeterna) fällt der Begriff des Heiles (salus) zusammen. Joh. III. 17: Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Matth. XVIII. 11: Venit Filius hominis salvare, quod perierat. Cf. Luc. XIX. 10. Das Wort salus bedeutet an manchen Stellen gerade des Neuen Testamentes die Rettung von der Strafe, die bei der Wiederkunft Christi den Unbußfertigen bevorsteht, also die Sicherheit vor dem zukünftigen Zorne, aber vorwiegend bezeichnet es die positive von Christus gebrachte Segenspendung: eine absolute Förderung und Bereicherung des Lebens. Sonst würde sich der Ausdruck salus nicht dazu eignen, in Neuen Bunde an die Spitze gestellt zu werden. Die Bestimmung zum ewigen Leben, zum Heile, enthält zugleich den Beruf zu einer thätigen Erstrebung und Erwerbung desselben. Matth. XIX. 17: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; VII. 21: Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. Dass tatsächlich die Menschen durch Befolgung des Gotteswillens zu ihrer Vollendung gelangen werden, dafür bürgt uns das Wort Christi. Joh. V. 29: Et procedent hi, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Matth. XXV. 46: Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. Somit hat Christus selbst das Ziel und Ende des Menschen seinem Wesen und seiner Thatsächlichkeit nach zwar in allgemeinen Umrissen, aber doch allseitig bestimmt.

Die Apostel Paulus und Johannes haben die Lehre Christi von der Endbestimmung weiter entwickelt. Der erstere hebt hervor, dass das ewige Leben in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht bestehen wird. I. Cor. XIII. 12: Videntemus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc cognoscam sicut et cognitus sum. Derselbe Apostel bezeichnet das ewige Leben sogar als Anschauung Gottes. Hebr. XII. 14: Pacem sequimini cum omnibus et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Daraus können wir schliessen, dass nach dem hl. Paulus die visio Dei entweder die Substanz selbst der himmlischen Seligkeit, oder wenigstens ein wesentliches Moment derselben ausmacht. Der hl. Johannes geht noch weiter, indem er lehrt, das

ewige Leben werde ein Leben in Gottähnlichkeit sein, und als Wurzel dieser Ähnlichkeit mit Gott nennt er die Anschauung Gottes in seiner Wesenheit, „wie er ist“. I. Joh. III. 2: *Charissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum, sicuti est.*

Weil nun die unmittelbare und klare, mithin vollkommene Erkenntnis Gottes ihrer Natur nach die Verwandlung des Menschen in das Bild Gottes, also die Teilnahme an der göttlichen Natur, an der Herrlichkeit und Seligkeit ihres Lebens, zu ihrer notwendigen Folge hat, glaubte die mittelalterliche Theologie zum Schlusse berechtigt zu sein, das Endziel des Menschen, d. h. seine vollkommene Glückseligkeit, bestehe in der unmittelbaren Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Das Wort des Herrn: *Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum* (Joh. XVIII. 3), bildete für den hl. Thomas den Beweis, dass die Anschauung Gottes nicht bloß einen Bestandteil, sondern das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmachen werde. J. Schwane (Dogmengeschichte III. B. S. 469) gibt den diesbezüglichen Vernunftbeweis des hl. Lehrers folgendermassen wieder: „Die Erkenntnis ist nach ihm die erste und höchste Kraft des Menschen, wodurch er sich specifisch von allen materiellen Geschöpfen unterscheidet. Die Erfüllung und Vollendung dieser Kraft wird daher auch das Wesen der Seligkeit ausmachen. Außerdem kann das Endziel des Menschen und des reinen Geistes nur der vollkommenste Besitz des höchsten Gutes sein, nach welchem wir hier auf Erden mit unserem freien Willen streben. Der geistige Besitz kommt aber nicht durch den Willen, sondern nur durch die vollkommenste Erkenntnis oder durch die Anschauung zu stande; der Wille an sich geht auf die Aneignung des noch zu erlangenden höchsten Gutes oder auf den Genuss des bereits in Besitz genommenen, kann daher auch den Besitz des höchsten Gutes in der Anschauung desselben als Endziel verfolgen und genießen.“

Die „visio beatifica“ wurde nur in der scholastischen Theologie zu einem Kunstausdrucke für die übernatürliche Endbestimmung der vernünftigen Kreatur.

Als die Verhältnisse der Zeit es notwendig gemacht hatten, hat sich auch die Kirche durch ihren obersten Lehrer förmlich dafür erklärt, dass das thatsächliche Endziel des Menschen in der Anschauung Gottes in seiner Wesenheit, dem durch die Anschauung ermöglichten Genusse der göttlichen Wesenheit und folglich in der vollkommenen Teilnahme an der Gott

eigentümlichen Seligkeit und Ewigkeit des Lebens bestehe. Die Bezeichnungen des kirchlichen Sprachgebrauches wie Glückseligkeit (beatitudo), Genuss Gottes (fruitio Dei), ewiges Leben (vita aeterna), ewige Ruhe (requies aeterna) heben einzelne Momente der als Endziel vorgestekten Anschauung Gottes hervor. Die Bulle „Benedictus Deus“ von Benedikt XII. 4. Cal. Febr. 1336. lehrt über die Anschauung Gottes folgendes: *Hac in perpetuum valitura constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium . . . viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam illorum, qui postea decedent, eamdem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum (Denzinger. Enchir. symb. nr. 456).* Nachdem der Träger der obersten Lehrgewalt unter Berufung auf diese Gewalt definiert hat, dass Gott die Engel und Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit bestimmt hat (secundum communem ordinationem), ist nicht einzusehen, wie manche Theologen diese Kirchenlehre für eine doctrina ad fidem pertinens, nicht aber für eine doctrina de fide erklären können.

Bevor Benedikt XII. die visio beatifica als Endziel des Menschen bestimmt hatte, wurde von dem allgemeinen Kirchenrate zu Vienne 1311 als Glaubenssatz festgestellt, dass die Anschauung Gottes nicht durch die Entwicklung der natürlichen Kraft der menschlichen Natur erzielt werden könne, sondern nur durch Erhebung (elevatio) der Natur durch ein Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae), d. h. ein von dem Lichte der Vernunft und der Gabe des Glaubens verschiedenes und erhabeneres Vermögen, zu stande komme. Als Glaubenssatz sagen wir, denn unter den Irrtümern der Begarden und Beguinen, welche als ketzerisch verworfen wurden, lautet der fünfte:

Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. (Denzinger. Ench. nr. 403). Allerdings wird der Satz zunächst in der allgemeinen Fassung (quaelibet) verdammt, welche ihm die Irrlehrer gegeben hatten, aber die Fassung des zweiten Teiles zeigt, dass die Kirche nicht blos die allgemeine Fassung verurteilen wollte; denn wenn sie dieses hätte thun wollen, müfste es heissen: quodque nulla anima . . . Und so ist die Verdamming auch stets verstanden worden (Scheben. Handb. d. Dog. II. nr. 706). Das Wort elevante ist ein eigentlicher Kunstausdruck, dessen sich die Theologen bei der Bezeichnung des Übernatürlichen von jeho bedienten. Also ist die Anschauung Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ wenigstens insofern übernatürlich, als sie durch die Kräfte der menschlichen Natur nicht zu erreichen ist.

Ist aber die *visio beatifica* auch schlechthin übernatürlich zu nennen? Mit anderen Worten: ist sie auch in dem Sinne übernatürlich, dass sie über die Ansprüche und Bedürfnisse (exigentia) der menschlichen Natur erhaben, ein *donum absolute gratuitum* ist?

Es ist einleuchtend, dass die der Natur eines Wesens entsprechende Vollkommenheit, seine Vollendung, nur in der Ausbildung der in seinen natürlichen Kräften ruhenden Anlagen bestehen kann; dass also ein Wesen, um selig zu sein, nichts beanspruchen kann, als was zur vollkommenen Entfaltung seiner Anlagen und zur harmonischen Thätigkeit seiner Kräfte notwendig ist oder als solches angesehen werden kann. Hieraus folgt, dass eine Wirkung Gottes in einem Geschöpfe, die in vollem Sinne über den Kräften desselben liegt, auch über die Ansprüche seiner Natur erhaben ist, dass mithin die beiden Merkmale des absolut Übernatürlichen: die Erhabenheit über die Kräfte und die Erhabenheit über die Ansprüche, sich immer vereinigt finden sollen. Dennoch haben die Jansenisten sie trennen wollen. Sie gaben zu, dass die *visio beatifica* übernatürlich genannt werden könne, aber nur insofern sie den Kräften der menschlichen Natur unerreichbar sei; insofern sie aber dem natürlichen Verlangen der Menschen entspreche, so dass dieser notwendig elend und unglückselig sein würde, wenn er nicht zu jenem Ziele gelangte, wollten sie dieselbe nur als natürlich betrachtet wissen. Jansenius wollte seine Ansicht in den alten Theologen mit aller Bestimmtheit ausgesprochen finden. Denn sie bedienten sich, sagte er, sogar derselben Unterscheidung

wie er, nämlich: die *visio beatifica* sei *finis supernaturalis quoad assecutionem*, aber *finis naturalis quoad appetitum*. Der hl. Thomas selbst soll derjenige sein, welcher dieser Unterscheidung nachdrücklich das Wort rede.

In der That redet der englische Lehrer an mehreren Stellen sowohl der philosophischen als der theologischen Summa von der Anschauung Gottes in einer Weise, welche die Lehre der Jansenisten zu begünstigen scheint. Es folgert nämlich die Möglichkeit jener Anschauung daraus, dass sonst das natürliche Verlangen der vernünftigen Geschöpfe eitel sein würde. Nachdem er eines nach dem anderen in der philosophischen Summa besprochen hat, nämlich: dass die Glückseligkeit des Menschen in der beschaulichen Erkenntnis (*contemplatio*) Gottes bestehe, dass sie hienieden nicht möglich sei, dass die reinen Geister (*substantiae separatae*) Gott durch ihre Wesenheiten (*per essentias suas*) erkennen, sucht er im cap. 50. Buch III. zu beweisen, dass auch diese Erkenntnis ihnen zur Glückseligkeit nicht ausreiche, da dadurch ihr natürliches Verlangen (*desiderium naturae*) nach der vollkommenen Erkenntnis nicht befriedigt werde, sondern zur Anschauung Gottes in seiner Wesenheit hinstrebe. Dieses Verlangen haben alle vernünftigen Wesen gemein: *Ex cognitione effectum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes.* Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectuалиbus inditum, nisi, cognitis substantiis effectum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum substantias, quarum vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant . . . Quanto aliquid est fini propinquius, ex (tanto) majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. *Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus.* Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia, quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Aus diesem natürlichen Verlangen folgert der hl. Lehrer, dass die *visio substantiae Dei* nicht nur für den reinen Geist, sondern auch für die menschliche Seele möglich sei. L. III. c. 51: *Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligi)*

gendum, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et (ab) animabus nostris. C. 57: Supra probatum est, quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem non impediente inferioritate naturae. Cap. 62: Constat autem ex predictis, quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. Dasselbe lehrt der hl. Thomas auch in der theologischen Summa. I. q. XII. a. 1: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet, quam in Deo: quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit: similiter est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Aber der hl. Lehrer fügt sofort hinzu, eine solche Erkenntnisweise sei dem geschaffenen Geiste nur durch Gottes außerordentliche Einwirkung möglich, weil sie nur Gott natürlich sei. C. G. III. c. 52: Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae, cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturae divinae; operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente. S. theol. I. q. 12. a. 4: Relinquitur, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.

Als Ergebnis dieser zwei entgegengesetzten Ansichten kann folgende Stelle betrachtet werden. S. theol. III. q. 9. a. 2. ad 3:

Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis; in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest: alio vero modo est secundum naturam ipsius; in quantum scilicet secundum suam naturam est capax eius, prout scilicet est ad imaginem Dei facta.

Wenn aber die Anschauung Gottes ein finis nur quoad assecutionem supernaturalis, dagegen quoad appetitum naturalis ist, was ist dann hieraus zu folgern?

Wenn die Natur selbst den Menschen die beseligende Anschauung Gottes zu begehrn nötigt, so können ihm die Mittel, ohne welche die Erreichung desselben unmöglich ist, von Gott nicht versagt werden. Natürliche Anlagen sind ja solche, welche von Gott selbst einem Wesen eingepflanzt sind. Es hiefse nun einen Widerspruch in Gott annehmen, wenn man sagen wollte, der weise und gütige Urheber der Natur habe den Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit bestimmt, ihm ein Verlangen darnach, einen Trieb, mitgegeben, habe aber ihn mit den nötigen Kräften, dies Ziel zu erreichen, nicht ausrüsten müssen. Demzufolge wäre die Erhebung des geschaffenen Geistes zur Anschauung Gottes nicht eine Gnade Gottes, sondern eine der Natur gebührende Ausstattung. Indessen behauptet der Meister der Schule das Gegenteil von dem. S. th. I. q. 12. a. 4: Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit. Daselbst art. 5: Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam: sicut, si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Und bei dem hl. Thomas hat die Gnade die Bedeutung einer virtus gratuita. Auf doppelte Weise, sagt er, kann einem Geschöpfe etwas gebühren: entweder nämlich wegen seines persönlichen Verdienstes oder wegen der Beschaffenheit seiner Natur. Die natürlichen Güter gebühren dem Menschen nicht auf die erste Weise, er konnte sie freilich, bevor er war, nicht verdienen, wohl aber auf die andere: seine Natur verlangt sie; die übernatürlichen aber gebühren ihm weder auf die eine noch auf die andere Weise. S. th. I. II^{ae}. q. 111. a. 1.

ad 2: Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti: potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4: Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam; aliud est debitum secundum conditionem naturae: puta si dicamus debitum esse homini, quod habeat rationem, et alia, quae ad humanam pertinent naturam: . . . dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito: sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Wäre die visio beatifica insofern natürlich, als ein natürliches Verlangen nach ihr dem Menschen innewohnt, so wäre sie auch schlechthin natürlich. Nur nach einem dem Geiste proportionierten Ziele kann das natürliche Verlangen entstehen: es entsteht eben aus der Proportion, welche die Natur ihrer Bestimmung entgegenbringt. Das sagt der hl. Lehrer ausdrücklich. *De verit. qu. 14. a. 2*: Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est, secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum. Und in *Summa theol. I. q. 62. a. 2* ist zu lesen: Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest! Es wäre die Anschauung Gottes auch das einzige Ziel des Menschen, denn ein höheres Gut kann es nicht geben. Und in der That, aus der Voraussetzung, dass die Anschauung Gottes in seiner Wesenheit ein finis naturalis quoad appetitum sei, hat Jansenius einen Schluss gezogen, dass die tatsächliche Bestimmung des Menschen, insbesondere das ewige Leben in der Anschauung Gottes die einzige denkbare, die natürliche oder wesentliche Bestimmung sei. *De statu purae nat. l. 1. c. 15*: Mihi videtur iuxta sancti Doctoris (Augustini) principia, utrumque de illo amore Dei, sine quo creatura rationalis recta et bona esse nequit, citra contradictionem posse dici: et naturalem et supernaturalem. Quod supernaturalis sit, nulla inter Catholicos controversia est. Nam uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam charitas Dei omnes naturae vires superat, ita videlicet, ut quamvis utraque sit actio creaturae,

neutra tamen ex naturae principiis aut facultatibus aut natura-
libus ulla adiutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra
omnes vires naturales creaturae per gratiam operari debeat, dif-
fundendo charitatem, delectationem, et lumen in cordibus nostris...
Hoc igitur iacto certissimo fundamento, videndum superest, an
et quo pacto ille amor Dei naturalis dici possit . . . Dicendum
arbitror, dilectionem Dei dici posse creaturae rationali naturalem,
primo ex parte rationis, quia ratio naturali lumine dictat, Deum
solum super omnia creata esse diligendum . . . Secundo natu-
ralis dici potest iste amor Dei ex parte appetitus, quod ita
ostendi potest. Deus enim quantumvis eum non nisi per auxi-
lium supernaturale sequi diligendo vel consequi fruendo possi-
mus, est tamen finis hominis naturalis, quo nec inferior
ei nec superior dari potest . . . Ex his igitur duobus
capitibus facile intelligitur, longe aliter dilectionem Dei esse
creaturae rationali naturalem, quam tantummodo, quia ei consen-
tanea est, vel quia ornat vel perficit eam. Est enim naturalis,
quia natura ipsa dictat arctissimeque obstrictam se naturaliter
sentit, uti eum humillime castissimeque diligat, et quia natura
ipsa ad hoc appetendum condita est et naturaliter in-
clinatur, etsi, neque quod dictat, neque quod appetit,
sibi ipsa dare possit. Der englische Lehrer unterscheidet
dagegen mit ausdrücklichen Worten die doppelte Glückseligkeit
des Menschen. Die eine steht im Verhältnisse zu seiner Natur,
so dass er durch seine natürlichen Fähigkeiten zu ihr gelangen
kann, die andere überragt seine Natur dermassen, dass er sie
nur erreichen kann, weil ihm die göttliche Macht Gaben ver-
leiht, durch die er in gewisser Weise an der göttlichen Natur
teilnimmt. S. theol. I.-II^{ae}. q. 62. a. 1: Est duplex hominis
beatitudo, sive felicitas: una quidem proportionata humanae na-
turae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia sua
naturae: alia autem est beatitudo naturam hominis excedens,
ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum
quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur
2. Petri 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae na-
turae. Anderwärts dieselbe Lehre vortragend, giebt er zugleich
an, worin das eine und das andere Ziel besteht. Jenes, das zur
Natur im Verhältnis steht, besteht in einer Betrachtung der gött-
lichen Dinge, wie sie durch die natürliche Erkenntnis möglich
ist; weshalb auch die Philosophen, welche die Offenbärung nicht
kannten, in diese die höchste Glückseligkeit des Menschen setzten.
Das über die Natur erhabene Ziel aber, das ewige Leben, ist
die Anschauung des göttlichen Wesens, welche, das Verhältnis

jedes geschaffenen Geistes überragend, nur Gott natürlich ist. De verit. q. 27. a. 2. c: *Homo secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Cf. De verit. q. 14. a. 2.*

Wäre die Anschauung Gottes über das natürliche Verlangen nicht erhaben, so müfste der Mensch, wenn er zu derselben nicht gelangt, in jeder Voraussetzung elend und unglückselig sein. Das haben auch wirklich die Jansenisten gefolgert. Der heilige Doktor sagt es aber nicht, indem er vom natürlichen Verlangen spricht, und leugnet es sogar ausdrücklich, indem er von dem Lose der ungetauften Kinder handelt. Er lehrt mit der Kirche, dass dieselben von der seligen Anschauung Gottes auf ewig ausgeschlossen, also in dem Sinne verdammt sind, aber er leugnet, dass sie deshalb unglückselig seien. Niemand, sagt er, betrübe sich, wenn er vernünftig sei, darüber, dass ihm etwas gebreche, was über ihn erhaben ist, sondern nur darüber, dass ihm fehle, was zu besitzen ihm einigermaßen eigen ist. So werde ja wohl kein vernünftiger Mensch betrübt, dass er nicht wie ein Adler in der Luft schweben könne. Nun sei zwar jeder Mensch, der zum Gebrauche des freien Willens gekommen ist, geeignet, das ewige Leben zu erlangen, weil er die Gnade, durch welche er dasselbe verdiene, erhalten könne, und daher müsse ein solcher über den Verlust desselben den grössten Schmerz empfinden. Die Kinder aber waren nie geeignet, das ewige Leben zu besitzen, weil es ihnen als durchaus übernatürlich wegen der Beschaffenheit ihrer Natur nicht gebührte und sie nichts thun konnten, ein so grossem Gut zu erwerben. Darum also betrüben sie sich auch nicht, dass sie der Anschauung Gottes beraubt sind, vielmehr erfreuen sie sich in ihren natürlichen Vollkommenheiten, so viel des Guten von Gott empfangen zu haben und mit ihm durch die natürliche Erkenntnis und Liebe vereinigt zu sein. In II. dist. 33 q. 2. a. 2: *Pueri, qui sine baptismo decedunt, cognitionem perfectam habebunt eorum, quae naturali cognitioni subiacent, et vita aeterna privatos se esse cognoscent et causam, quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo afflagentur: quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo,*

quod ex hoc, quod caret aliquis eo, quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis: sed tantum ex hoc, quod caret eo, ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc, quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo, ad quod habendum aliquo modo habitudinem habuit. — Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo, si ab hoc deficiunt, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: et ideo nihil omnino dolebunt de parentia visionis divinae, immo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus . . . Quamvis pueri non baptisati sint separati a Deo, quantum ad illam coniunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; immo sibi coniunguntur per participationem naturalium bonorum et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

Aus diesen Gründen müssen wir folgern, dass nach der Lehre des hl. Thomas die Anschauung Gottes auch über das natürliche Verlangen der Menschen erhaben ist, dass sie also schlechthin übernatürlich ist. Auch sagt der Heilige selbst, dass das Verlangen nach der Anschauung Gottes erst unter dem Einflusse der Gnade entsteht, und beruft sich dabei auf die Stelle des Apostels, aus der erwiesen wird, dieses Ziel sei so hoch über uns gelegen, dass unsere Natur nicht nur keine Kräfte habe, es zu erreichen, sondern auch nicht es zu denken oder zu verlangen. *De verit. q. 14. a. 2.*: *Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtainendum vires naturales sufficiunt; et haec est felicitas, de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtainendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate repromittitur: 1. Cor. II. 9.: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti exspectantibus te; et hoc est*

vita aeterna. — De verit. q. 27. a. 2.: Unde oportet, quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum (sc. vitam aeternam), sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens, et ad hoc datur gratia. Dasselbe sagt er in Sum. th. I. q. 62. a. 2.: Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta; sicut patet, quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis. Unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima sensitiva. Ostensum est autem supra cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: et hoc dicimus auxilium gratiae.

Demnach behauptet der hl. Thomas an den angeführten Stellen der phil. und theolog. Summa, wenn der Mensch zu der Anschauung Gottes nicht gelange, bleibe sein natürliches Verlangen eitel! Wie ist nun das alles in Einklang zu bringen?

Allerdings sagt er dies, antworten manche Kommentatoren, aber er sagt es, die Ordnung der Dinge, welche Gott tatsächlich eingeführt hatte, voraussetzend, und bei dieser Voraussetzung sei, was er sagt, wahr. Nämlich jenes übernatürliche Verlangen, das uns angeboren und unwillkürlich ist, hat an sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern ist auf die Glückseligkeit im allgemeinen gerichtet. Erst wenn der Mensch zur Erkenntnis gelangt ist, daß er seine vollkommene Glückseligkeit nur im Besitze Gottes findet, kann jenes Verlangen ein Verlangen nach diesem Besitze werden. Wenn er nun über dies durch die Offenbarung belehrt wird, daß er zum übernatürlichen Besitze Gottes durch die Anschauung seiner Wesenheit berufen ist, so wird dieses der Gegenstand jenes seines natürlichen Verlangens nach vollkommener Glückseligkeit. Denn dasselbe ist auf die größte Glückseligkeit, deren er fähig ist, gerichtet. Sobald also Gott ihm eine höhere, als die ihm natürliche, möglich gemacht hat, kann er in dieser nicht mehr ruhen. Daher hat der heil. Thomas auch gesagt, daß jeder Mensch, der zum Gebrauche

seiner Freiheit gelangt ist, durch den Verlust der Anschauung Gottes unglücklich werden müsse, weil ihm Gott die Erreichung derselben möglich gemacht hatte. Von den Unmündigen aber, welche ohne Taufe dahinscheiden, sagt er, daß sie durch die natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes glücklich sein können, weil sie in der Anschauung Gottes ein Gut verloren haben, das über ihre natürlichen Bedürfnisse erhaben ist, und nach dem zu streben ihnen gar nicht möglich war. (J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. II. B. S. 146—147.) So z. B. Cajetanus (In Summam theor. p. I. q. 12. a. 1.): *Num intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum?* Resol. q.: *Creatura rationalis potest duplicitate considerari, uno modo absolute, alio modo, ut ordinata est ad felicitatem.* Si primo modo consideratur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem et sic concedo, quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute) est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic alligata, quam reliquae rationes ad idem collectae C. Gent. III. 50. concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae, si Deum videre non possit.

Gegen diese Lösung der Schwierigkeit wurde in der Vorzeit und wird noch heute eingewendet, daß der hl. Lehrer, wenigstens an dem aus der philosophischen Summa angeführten Orte das Verlangen nach der Anschauung Gottes aus einer Erkenntnis hervorgehen läßt, welche gewiß nicht den thatsächlichen Gnadenstand in der heiligen Heilsanstalt als der selbstverständlichen Ordnung voraussetzt. Er schrieb ja gegen die Ungläubigen!

Wir sind der Meinung, daß der hl. Thomas selbst für diese Erklärung eintritt, indem er anderswo behauptet, daß der Mensch kein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes trägt und nach derselben nur dann verlangt, wenn er von Gottes Gnade unterstützt wird. *De verit. q. 22. a. 7.:* *Quando ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo*

¹ L. Janssens, Summa theor. tom. I. p. 422—428.

consistit, tunc meretur, non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Dennoch wollen wir eine andere Lösung versuchen. Nach unserem Dafürhalten ist das Verlangen (desiderium), von welchem der Heilige spricht, kein appetitus naturalis oder innatus, keine blinde Hinneigung (inclinatio) der Natur. Mit diesen Wörtern bezeichneten nämlich die Scholastiker eine aller Thätigkeit des Erkennens und Wollens vorhergehende Beschaffenheit eines Wesens, derzu folge irgend etwas ihm entspricht, so dass es seine Natur selbst dahin neigt und gleichsam strebt. Es hiefse aber in der Natur einen Widerspruch annehmen, wollte man ihr eine derartige Hinneigung, ein mit ihr selbst gegebenes und folglich unbedingtes und unüberwindbares Streben nach etwas beilegen, das über das Gebiet ihrer Kräfte und Wirksamkeit hinausliege. Es konnte also auch der hl. Thomas unter dem Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht den appetitus naturalis, nicht eine inclinatio naturae in obiger Bedeutung verstehen. Er trete dadurch in den grellsten Widerspruch mit sich selbst, mit dem, was wir ihn oben sagen gehört haben. Außerdem erklärt er selbst den Ursprung des Verlangens daraus, dass der Geist, durch die unvollkommene Erkenntnis, die er von Gott aus den Geschöpfen empfängt, angetrieben werde die vollkommene zu begehrten. Versteht er aber unter desiderium naturae ein aus der Erkenntnis entspringendes Begehren, so folgt hieraus, dass dasselbe nur ein bedingtes, eine velleitas, nicht voluntas sein kann. Und darin können wir dem hl. Lehrer beipflichten. Es ist wahr, dass, sobald wir die Wirkung einer Ursache erkannt haben, uns die Wissbegierde treibt, auch die Ursache in ihrer Wesenheit kennen zu lernen. Wird den Schülern von rühmlichen Thaten der Könige und Helden erzählt, so entsteht in ihnen ein Verlangen, diese grossen Männer auch persönlich zu kennen. Ebenso verhält sich die Sache mit dem Verlangen nach der Anschauung Gottes. Wir verlangen ihn zu sehen, ohne uns Rechenschaft davon zu geben, ob es möglich sei, Gott an sich zu sehen. Sobald wir aber inne werden, dass dies zu erreichen unmöglich ist, werden wir, sofern wir weise sind, die Anschauung Gottes nicht ernstlich begehren, sondern nur unter der Bedingung, wenn es Gott gefalle, uns dieselbe möglich zu machen. Unser Verlangen ist dann eine velleitas, nicht voluntas. Für diese Erklärung ist von Bedeutung dieser Umstand, dass, wie wir schon oben bemerkt haben, der hl. Thomas an der betreffenden Stelle nicht

sagt, dieses Verlangen würde, wenn es unbefriedigt bliebe, den Geist unglückselig machen. Wir fühlen uns aber unglücklich nur dann, wenn unser Naturtrieb oder ernstlicher Wille unbefriedigt bleibt. Sehr passend sagt daher der Meister der Scholastik in II. dist. 33. q. 2. n. 2.: *Quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen voluntas bene ordinata et completa non est nisi eorum, ad quae quis aliquo modo ordinatus est, et si in hac voluntate deficiant homines, dolent, non autem si deficiant ab illa voluntate, quae impossibilium est, quae potius velleitas, quam voluntas dici debet: non enim aliquis vult illud simpliciter, sed vellet, si possibile esset.* Und an anderer Stelle sagt er aufs bestimmteste, dass nach der Anschauung Gottes keine Kreatur actum voluntatis bene ordinatum d. h. einen ernsten Willen haben könne. S. theol. I. q. 62. a. 2.: *Inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam Videre autem Deum, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere actum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente.*

Wenn der englische Doktor einen solchen Nachdruck auf das Verlangen der Natur nach der Anschauung Gottes legt, so ist zu beachten, dass er gerade gegen den Naturalismus seiner Zeit schrieb, welcher behauptete, dass nur jene Betrachtung der göttlichen Dinge, die dem Menschen durch seine eigenen Kräfte möglich ist, des Menschen Endbestimmung und vollkommene Glückseligkeit ausmache, die Anschauung Gottes aber, welche das Christentum lehre, eine reine Unmöglichkeit sei. Diesen ungläubigen Philosophen gegenüber will nun der hl. Thomas beweisen, dass jene Anschauung vielmehr der Natur des Menschen durchaus angemessen ist, obgleich sie nicht anders als durch Gottes allmächtige Einwirkung zu stande kommen kann. Er wollte also betonen, dass der Geist, im Gegensatze zu den unvernünftigen Geschöpfen, für die Güter der übernatürlichen Ordnung empfänglich ist, d. h., dass seine Natur so beschaffen ist, dass die Anschauung Gottes für die Natur des geschaffenen Geistes nicht von ganz fremdartigem Charakter ist. Dies sagt er auch ausdrücklich in der phil. Sum. III. 54.: *Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem*

eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Das heißt: die Anschauung Gottes ist dem Geiste nicht fremd, weil ihr Gegenstand, als objectum materiale betrachtet, dasselbe ist und wenn auch auf unvollkommenere Weise, aber doch von dem Geiste erkannt werde. Die Erhebung geschehe also nur in der „sphaera sui objecti adaequati“.

Versteht man die Aussage des hl. Thomas über das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, wie wir sie erklärt haben, — andere Deutungen sind auch durch andere Aussprüche, welche klar und bestimmt sind, ausgeschlossen, — so kommt man zum Resultate, daß der hl. Lehrer mit sich selbst nicht in Widerspruch tritt. Wollte aber jemand darauf bestehen, daß jene Stellen, an denen über das natürliche Verlangen die Rede ist, sich nicht anders erklären lassen, als die Jansenisten es verstehen, so muß er auch behaupten, daß der hl. Thomas in dieser Frage mit sich selbst im vollstem Widerspruche sei. Ist aber dies der Fall, so kann man sich in dieser Frage auf ihn nicht berufen! (Kleutgen, Theol. der Vorzeit. II. B. S. 137 bis 151.)

Wie dem auch sei, die hl. Schrift lehrt, daß die Anschauung Gottes auch über die Ansprüche der Natur erhaben, d. h. absolut übernatürlich ist. 1. Die *vita aeterna* wird von Christus selbst beschrieben als Teilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit, welche dem Sohne Gottes allein im Gegensatze zur Kreatur kraft der Zeugung aus Gott und kraft seiner wesentlichen Einheit mit dem Vater von Natur aus zustehen. Joh. XVII. 24: *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi.* Luc. XXII. 28—31: *Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater, regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo, et sedeatis super thronos iudicantes duodecim tribus Israel.* Diesen Gedanken formuliert der Apostel näher dahin, daß wir Miterben des Sohnes Gottes sein sollen, und bezeichnet die Erhabenheit dieser Erbschaft noch besonders dadurch, daß er den eigenen Geist Gottes als das Unterpfand der verheißenen Erbschaft hinstellt. Ephes. I. 13—14: *In quo (sc. Christo) . . . signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.* 2. Die Anschauung Gottes wird von der hl. Schrift ausschließlich dem Sohne Gottes aus dem Grunde angeeignet, weil er „im Schoße des Vaters ist“. Joh. I. 18: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus Dei Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Der Kreatur ist die *visio Dei* von sich aus unmöglich. 1. Tim. VI.

15—16.: Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit sed neque videre potest. 3. Um so mehr muß die thatsächliche Endbestimmung des Menschen als durchaus übernatürlich erscheinen im Hinblick auf die emphatischen Ausdrücke, womit die Apostel ihre Größe und Erhabenheit schildern und in ihrer Verwirklichung durch die Menschwerdung des Gottessohnes eine besondere Offenbarung der Macht, der Herrlichkeit und Liebe Gottes erblicken. Eph. I. 15. Col. I. 10. 2. Petr. I. 4. Am schärfsten aber wird die Übernatürlichkeit unserer Bestimmung in I. Cor. II. 7—12 ausgesprochen: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent, sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae preparavit Deus iis, qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. Der hl. Paulus stellt hier die Berufung des Menschen zu der ihm thatsächlich von Gott bestimmten Glückseligkeit in Gott als ein großes, in Gott verborgenes und alle Ahnung des Menschen übersteigendes Geheimnis dar, welches nur der eigene Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht, habe erschließen können. Kann sie aber nur der Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht, offenbaren, so muß sie ebensowohl über die Ansprüche, Bedürfnisse und Wünsche, als über die Kräfte der menschlichen Natur erhaben sein. Denn wäre sie seine natürliche Bestimmung, so müßte sie auch natürlich erkennbar sein: zu ihrer Erkenntnis wäre nicht notwendig, die Tiefen Gottes zu erforschen, sondern nur die Natur des Menschen: ihre Bedürfnisse und Wünsche kennen zu lernen!

Deutlicher und nachdrücklicher, als dies die hl. Schrift gethan hat, kann man die über alle natürlichen Kräfte und Ansprüche der Kreatur hinausgehende Erhabenheit unserer Bestimmung nicht aussprechen. In diesem Sinne hat sich auch die Kirche erklärt. Schon die Semipelagianer sagten, der Mensch besitze auch nach der Erbsünde, durch welche er die eigent-

liche Heilstüchtigkeit verloren habe, in seiner Natur noch die Fähigkeit, nach seinem übernatürlichen Heile in frommer Weise zu verlangen, zu streben und alle jene Thätigkeiten zu üben, welche nur als Bemühen um das Heil oder als Heilsbeflissenheit und als Mittel der Impetration der Heilsgnade, nicht als Leistung und Verdienst in Betracht kommen. (Scheeben, Dogmatik. III. S. 758.) Aber die alte Kirche verwarf an ihnen nicht bloß die Notwendigkeit der Berücksichtigung, sondern selbst die Möglichkeit, dass vor Gott ein solches rein natürliches Verlangen auch nur vermöge seiner Barmherzigkeit Wert hat. Arausic. II. c. 6: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, vigilantibus, studentibus, potentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati, aut obedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? et: Gratia Dei sum id, quod sum* (Denzinger, Ench. nr. 149). Als in der Neuzeit die Jansenisten mit der Behauptung aufgetreten waren, dass die Anschauung Gottes ein finis secundum appetitum naturalis sei, weil die Natur ein heilsames Verlangen nach derselben habe, wurde sogar die Möglichkeit eines irgendwie wirksamen natürlichen Verlangens nach der *visio beatifica* von Pius VI. in der Bulle „*Auctorem fidei*“ 28. Aug. 1794 verworfen: *Doctrina Synodi (sc. Pistoriensis) . . . intellecta de desiderio adiutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum homo relictus suis propriis luminibus supponatur se potuisse movere; suspecta, favens haeresi Semipelagianae* (Denzinger, Ench. nr. 1381.) Zuletzt wurde die absolute, wesentliche und unbedingte Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der Wirklichkeit dieser Bestimmung vom Vaticanum definiert mit Bezug auf I. Cor. II. 9: wo selbst die natürliche Ahnung eines so hohen Gutes ausgeschlossen ist. Sessio III. De fide cath. cap. 2: *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino*

superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum (Denzinger. Ench. nr. 1635).

Damit hat sich die Kirche über den absolut übernatürlichen Charakter der Endbestimmung zu deutlich ausgesprochen, als dass man noch im Zweifel darüber sein könne. Das mögen nun jene Theologen beherzigen, welche unter Berufung auf das Ansehen des hl. Thomas noch jetzt behaupten zu können glauben, dass die Anschauung Gottes dem natürlichen Verlangen des Geistes entspreche und zwar allein entspreche!

Aus der Übernatürlichkeit des Endzieles ergibt sich, dass die Natur, um mit ihm in ein entsprechendes Verhältnis zu treten oder ihm proportioniert zu werden, in einen übernatürlichen Stand und um es thätig zu erstreben und zu erwerben, in ein wahrhaft übernatürliches Leben versetzt sein muss, welche beide, Stand und Leben, sowohl die Kräfte der Natur als ihre Ansprüche übersteigen.

Die absolut übernatürliche Vollendung und Seligkeit setzt ihrem Begriffe nach voraus, dass es außer ihr noch eine bloß übernatürliche gebe. Denn:

1. Der Begriff des Übernatürlichen ist ein relativer. Man nennt etwas übernatürlich nur in Beziehung auf ein schon da-seiendes Wesen; also in Voraussetzung dessen, was ein Wesen durch seine Erschaffung ist: ohne Natur gibt es keine Übernatur. Folglich kann die tatsächliche Bestimmung des Menschen nur unter dieser Voraussetzung übernatürlich sein, dass es mit der Natur des Menschen eine natürliche gibt. Wer die natürliche nicht anerkennt, dem ist die übernatürliche Endbestimmung in Wirklichkeit eine natürliche!

2. Entweder ist die Natur des Menschen in der Erhebung unversehrt geblieben oder nicht. Ist das letztere der Fall, so kann man von dem Streben des Menschen nach dem übernatürlichen Endziel nicht mehr sprechen, denn es gibt keinen Menschen ohne menschliche Natur. Kommt das erstere vor, so kann die Natur ihrer wesentlichen Kräfte nicht entbehren. Sind aber der Natur die Kräfte, in deren vollkommener Entwicklung sie ihre Glückseligkeit findet, nicht benommen worden, so müssen sie ihre Befriedigung finden, soll der Mensch nicht unglückselig sein. Nun lehrt man ja allgemein, dass die Gnade die Natur nicht aufhebe (*gratia non tollit naturam*), und wir wollen es im II. Teil dieser Abhandlung ausführlich nachweisen, also muss man auch annehmen, dass die Glückseligkeit, zu der die Natur von Hause aus befähigt ist, fortbestehe.

3. Dass die Naturkräfte von dem Streben an das ihnen angemessene Gut zurückgehalten werden könnten, lässt sich nicht denken; das hieße der Naturfähigkeit Gewalt anthun, sie sogar zerstören, denn das Wesen einer Fähigkeit besteht eben in dem Streben nach dem ihr angemessenen Objekt. Allerdings können die Geisteskräfte, durch die übernatürliche Gnade in ihrem Wesen erhöht, zu einem übernatürlichen Gute hingerichtet werden, aber das kann nur unter der Bedingung geschehen, dass das übernatürliche Gut nicht nur nicht gegen ihre Natur ist, sondern vielmehr das Gute, das sie an und für sich erstreben, in sich enthält. Wenn nun der Mensch die übernatürliche Seligkeit anstrebt, so strebt er zugleich jene, welche ihm seiner Natur nach gebührt, an, indem er beide in demselben Objekte findet. Das heißt aber, dass die natürliche Seligkeit in der übernatürlichen, wie eine kleinere Zahl in der größeren enthalten ist. In dem Sinne glauben wir behaupten zu können, dass die natürliche Seligkeit nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist. Sie macht eben die Empfänglichkeit aus, welche der Geist der Bestimmung zur Anschauung Gottes entgegenbringen muss, soll die letztere nicht als eine fremde, ihm gegen die Natur aufgenötigte Zuthat betrachtet werden. Wenn man sagt, dass sie nur denkbar sei, so soll das heißen, dass Gott den Menschen bei dem natürlichen Endziele bestehen lassen, ihm die Erreichung desselben zur alleinigen Pflicht machen konnte.

Es kommt jetzt darauf an, die Beschaffenheit der natürlichen Seligkeit zu bestimmen. Die Offenbarung gibt uns darüber keinen näheren Aufschluss, was nicht auffallen kann, da sie sich direkt und zunächst mit der thatsächlichen Bestimmung beschäftigt. Das ist der Grund, warum auch die Väter und die älteren Theologen sich nicht eingehender damit befasst haben. Wir müssen also zur Natur des Menschen unsere Zuflucht nehmen, um nach den in ihr vorhandenen Anlagen und Ansprüchen ihre Endbestimmung zu berechnen. Wir erkennen freilich aus der Intension und Extension der Kräfte die Ziele, welche sie zu erreichen haben. Da es sich um eine specifisch menschliche Endbestimmung handelt, so sind hier nur die specifisch menschlichen Fähigkeiten, also Erkenntnis und Willenskraft in Betracht zu ziehen. Worauf sie nun ihrem ganzen Wesen nach schon an und für sich gerichtet sind, das macht das letzte Ziel, das höchste Gut des Menschen aus. In der Erreichung dieses höchsten Gutes, insofern sie durch die Thätigkeit des Erkenntnis- und Willensvermögens möglich ist, und in dem Genusse dieses Gutes besteht die natürliche Glückseligkeit des Menschen. Es

handelt sich nun darum, aus der Erkenntnis und Willenskraft zu erforschen, auf welches Gut sie hinstreben. Hier aber kommt diese Schwierigkeit vor, daß wir jetzt eigentlich rein natürliche Erkenntnis und rein ratürliches Verlangen nicht haben. Denn beide sind beeinflusst von der übernatürlichen Gnade, welche von innen auf jeden Menschen, der in diese Welt kommt, einwirkt. Man kann also aus den Fähigkeiten des thatssächlichen Menschen nicht entnehmen, worauf sie ihrem Wesen nach gerichtet sind, was sie durch sich selbst zu thun im stande sind. Man muß daher den Menschen in abstracto betrachten und aus seiner Natur, als der Natur eines vernünftigen Wesens, darauf schließen, welcher Beschaffenheit das Gut sein soll, in dessen Besitz das Streben der Geisteskräfte zur endgültigen Ruhe gelangt. Nun, aus der Natur des Geistes läßt sich folgern, daß seine wesentliche Vollendung und mithin seine natürliche Seligkeit in einer solchen Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, wie sie die völlig ausgebildete und in ihrer Thätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen kann. (Suarez. De ultimo fine. Disp. 16. s. 2.) Eine solche Ausbildung und ungestörte Thätigkeit der geistigen Kräfte ist aber in dem Zustande, in welchem sich der Mensch auf Erden befindet, nicht möglich. Man muß also annehmen, daß er auch zu der natürlichen Glückseligkeit nicht gelangen könnte, wenn ihn Gott, falls er sich dessen nicht unwürdig gemacht hätte, aus diesem Leben, wie aus einem Zustande der Prüfung, in einen Zustand definitiver, ewig bleibender Vollendung, worin er seine Seligkeit findet, nicht versetze. Einige Theologen und Philosophen meinen, zu dieser Vollendung des Menschen gehöre notwendig ein Leben der Seele im Körper, und betrachten darum die Auferstehung des Leibes als zur natürlichen Bestimmung des Menschen gehörig, weil sie der Idee des Menschen als des sichtbaren Ebenbildes Gottes, wie der natürlichen Neigung der Seele zum Körper entspreche. Dass die Auferstehung nicht durch Entwicklung der natürlichen Kräfte erfolge, sondern durch ein Wunder bewirkt werden könne, thue nichts zur Sache. Gleichwohl tragen die meisten Theologen und Philosophen mit Recht Bedenken, die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper als zur wesentlichen Bestimmung des seligen Lebens gehörig zu betrachten. Ist auch die Vereinigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Teile zu einem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib ein dienendes Werkzeug der Seele. Hat die Seele ihr Endziel und ihre Vollkommenheit erreicht, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst und sie bedarf desselben nicht

mehr. Er wäre ihr sogar ein Hindernis zum ungestörten vollkommenen Besitze Gottes, außer wenn wir annehmen, daß er völlig verklärt und der Seele vollständig unterworfen werde.

Wollte jemand einwenden, daß die christlichen Philosophen und Theologen sich eine Vorstellung von der Beschaffenheit der natürlichen Glückseligkeit unter dem Einflusse der Offenbarung im voraus gebildet haben und sich nur einbilden, dieselbe aus der Natur des Menschengeistes gefolgert zu haben, so können wir uns auf einen heidnischen Philosophen berufen, welcher der Offenbarung fern stand und dennoch mit den christlichen Denkern in der Hauptsache übereinstimmt. Es ist Aristoteles, welcher in seiner Ethik darzulegen sucht, daß das Endziel des Menschen in der Erreichung der natürlichen Vollendung durch tugendmäßige Thätigkeit, namentlich durch Betrachtung des Göttlichen gelegen ist. Der Gedankengang seiner Beweisführung ist nun folgender: Alles Endliche strebt zu Gott, indem es durch seine Thätigkeit eine höhere Ähnlichkeit mit ihm zu erreichen sucht, als es schon durch seine Natur besitzt. Denn das Sein oder die Natur ist die erste, die Thätigkeit die zweite Vollendung des Endlichen. So strebt auch der Mensch der Gottheit entgegen, aber seiner höheren Natur entsprechend auch in höherer Weise, als alles andere außer ihm. Er ist der Erkenntnis Gottes fähig und zu ihr berufen. Durch diese Erkenntnis wird sein Geist mit dem höchsten Intelligibeln vereinigt, und aus dieser Vereinigung schöpft er wie seine höchste Vollendung, so seine größte Seligkeit. Nur darin weicht der heidnische Philosoph von den christlichen ab, daß er die Glückseligkeit, welche durch die beschauende Weisheit geboten wird, nur auf das irdische Leben beschränkt. Der Mensch, sagt er, muß als Mensch, als sinnlich-geistiges Wesen ein Endziel haben. Nun hört aber der Mensch als solcher mit dem Tode zu existieren auf: nur ein Teil von ihm, das Göttliche in ihm, dauert fort. Also muß das Endziel des Menschen nur in zeitlicher Glückseligkeit bestehen.

Es ist ein Gesetz der Natur, daß der Mensch nach der Glückseligkeit in Gott, zu der er befähigt ist, hinstrebe. Wer diesem Gesetze nicht nachgeht, versündigt sich gegen den mittelbaren, durch die Natur geoffenbarten Willen Gottes. Dagegen ist der unmittelbar geoffenbarte Wille Gottes, daß der Mensch nach dem Leben in der Anschauung Gottes strebe. Die visio beatifica ist ja das thatsächliche Endziel des Menschen! Wer dasselbe mit Bewußtsein unterläßt, versündigt sich gegen den positiven Willen Gottes. Auch kann der menschliche Wille un-

möglich zwei voneinander geschiedene Ziele anstreben. (S. th. I. II^{ae} q. 1. a. 5.) Wenn aber dies, wenn der Mensch das natürliche und zugleich das übernatürliche Endziel erreichen soll, und wenn zwei getrennte Endziele nicht möglich sind, so bleibt nur die eine Lösung denkbar, daß das natürliche Endziel dem übernatürlichen untergeordnet, in dasselbe aufgenommen werde. Demzufolge kann niemand seine natürliche Vollendung auf eine andere Weise und durch andere Mittel suchen als durch jene, welche ihn zugleich der übernatürlichen entgegenführen. Aber auch andererseits darf niemand nach dem übernatürlichen Ziele auf einem Wege streben, welcher der natürlichen Ordnung zuwider sei oder auf sie keine Rücksicht nehme. Es gilt hier der Satz: wer die übernatürliche Glückseligkeit erreicht, erreicht auch die natürliche; wer die übernatürliche durch seine persönliche Schuld verliert, verliert auch die natürliche. Wer bei der natürlichen Endbestimmung fest stehen bleiben wollte, verliert nicht nur die übernatürliche, sondern auch die natürliche, da ja sowohl die natürliche als auch die übernatürliche Seligkeit der eine und nämliche Gott als objectum materiale ausmacht (s. th. I. II^{ae} q. 1. a. 8; q. 3. a. 8 ad 2. C. G. III. 17. 18). Nur vom verschiedenen Gesichtspunkte aus betrachtet, als objectum formale, ist Gott die Quelle der natürlichen oder übernatürlichen Seligkeit. Nämlich in der natürlichen Seligkeit wird Gott erkannt als Ursache, Ideal und Ziel der Natur; in der übernatürlichen aber, wie er außer und über jeder Beziehung zur geschaffenen Natur in sich selbst ist und für sich selbst den Gegenstand des seligen Besitzes bildet.

Wenn man also lehrt, daß die Anschauung Gottes das thatsächliche und alleinige Endziel des Menschen sei, so ist die Behauptung dahin zu erklären, daß es seit der Berufung zu derselben dem Menschen nicht mehr freisteht, bei einer natürlichen Endbestimmung zu verbleiben, sondern daß er auch nach der übernatürlichen zu streben streng verpflichtet ist, und wenn er durch seine persönliche Schuld die übernatürliche nicht erreicht, er auch zu der natürlichen nicht gelangt.

