

nur im gemäßigten Realismus erhärten, dessen Leugnung die Grundthese Ockhams ist.

Noch viel weniger aber als die Allgemeinaussagbarkeit kann Ockham die Allgemeingültigkeit der obersten Prinzipien erhärten, die von jeder Wissenschaft vorausgesetzt werden. Die Objekte, die einzigen Ursachen der Begriffe, sind schlechthin singulär und kontingent, die subjektiven Begriffe sind selbst singulär. Eine allgemeingültige Notwendigkeit ist somit weder in ihnen noch in ihren Objekten fundiert. Der einzige Grund der Notwendigkeit der analytischen Urteile ist nach Ockham, wie Hochstetter selbst zugibt¹, die subjektive Evidenz, die keineswegs eindeutig, sondern in ihren Intensitätsgraden variierend und niemals in dem Grade absolut ist, daß sie nicht jederzeit durch Erfahrung korrigiert werden könnte. So versucht Ockham nicht nur eine empiristische Begründung des Kausalprinzips, sondern sogar des Satzes vom Widerspruch. Das ist aber, wie bereits früher gezeigt worden ist², gleichbedeutend mit der Leugnung des transzendenten Gegensatzes zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ überhaupt und würde jede absolut sichere Wahrheitserkenntnis unmöglich machen. Treffend sagt Thomas: „Nichts ist so kontingent, daß sich in ihm nichts Notwendiges fände. Diese Notwendigkeit aller Dinge ist zurückzuführen auf den Wesensgrund der Dinge.“³ Nur im gemäßigten Realismus ist die Allgemeingültigkeit und absolute Notwendigkeit der obersten Prinzipien, die Grundlage jeder Wissenschaft, gewährleistet.

Wohl hebt Hochstetter mit Recht hervor, daß Ockham nicht Skeptiker sein wollte, daß er eine Begründung der Realwissenschaften erstrebte und auch tatsächlich die moderne induktive Methode vorbereitet hat. Aber er berücksichtigt hier zu wenig, was er vorher selbst zugestanden: Dies war Ockham nur dadurch möglich, daß er das Prinzip der Artgleichheit aus dem gemäßigten Realismus übernahm. Hochstetter beachtet ferner nicht, daß Ockham in Widerspruch steht zu seiner Hauptthese, der Leugnung des gemäßigten Realismus. Soweit ist es ihm nicht gelungen, die Aufstellung Werners und Hermelinks zu entkräften. Der Ockhamismus führt wenigstens tatsächlich zur Auflösung der Wissenschaften, auch der Realwissenschaften, und zur Skepsis.

Zur Frage nach der Möglichkeit einer „beatitudo naturalis“

Von Franz Pelster S. J.

Anlaß zu den folgenden Ausführungen bietet ein Aufsatz von E. Elter, *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris* (Greg 9 [1928] 269—306). Der Verfasser will nachweisen:

¹ A. a. O. 155.

² Schol 2 (1927) 30.

³ S. th. 1, q. 86, a. 3.

1. Die heute von den Theologen fast allgemein angenommene Ansicht von der Möglichkeit und hypothetischen Notwendigkeit einer „beatitudo naturalis perfecta“ stellt einen Bruch mit der Vergangenheit dar, der nicht etwa durch tieferes Studium, sondern durch einen äußern Umstand, das Erscheinen des „Augustinus“ von Jansenius, verursacht wurde. 2. Es gibt nur eine „beatitudo perfecta“, die „visio beatifica“. 3. Es gibt keinen „appetitus innatus in beatitudinem“ (appetitus innatus = pondus naturae in bonum suum a creatore eidem impressum).

Für die erste Behauptung hat Elter mit großer Mühe Zeugnisse von 54 älteren Autoren bis ungefähr 1650 gesammelt. Manche der Zeugnisse verlangen allerdings eine gründliche Prüfung, bevor sie als beweiskräftig gelten können. Man muß genau zusehen, ob die „imperfectio beatitudinis“ gemeint ist in Bezug auf die „beatitudo visionis“ oder in Bezug auf die natürliche Aufnahmefähigkeit des Subjekts, ob von einer „beatitudo in statu viae“ oder „in statu termini“ die Rede ist, ob die Autoren als Theologen einzig von der tatsächlichen Ordnung reden und dabei Konvenienzgründe bringen oder ob sie auch die Möglichkeit eines „status naturae purae“ beachten und zwingende Beweise vorlegen wollen. Je nachdem ändert sich die Beweiskraft mancher Stelle ganz bedeutend. Da aber heutzutage die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts so wenig studiert werden, so ist es zu begrüßen, daß Elter auf einen Punkt nachdrücklich hingewiesen hat: Eine Anzahl von bedeutenden Theologen hat nur die „beatitudo visionis“ als wahre Glückseligkeit angesehen. Viele von ihnen nehmen dabei einen „appetitus naturalis in beatitudinem visionis“ an, der zum wenigsten auf einen „appetitus innatus“ zurückgeführt wird. Zu diesen gehören unter anderen Heinrich von Gent, Scotus, Toletus, Bellarmin. Mir scheint, daß man jenen nur zustimmen kann, die auch Thomas zu dieser Klasse rechnen. Hat doch bereits Johannes de Rada in seinen „Controversiae“ (Venedig 1598) c. 1, a. 2 behauptet, daß in dieser Frage Scotus und Thomas völlig einig seien. Zwischen diesen Autoren und der überwiegenden Mehrzahl der modernen Theologen besteht allerdings ein scharfer Gegensatz.

Anders ist es mit einer zweiten Klasse, die Elter weniger glücklich mit der ersten verbindet. Der tiefste Grund dieser Klassifizierung liegt in einer zu sehr gespannten Definition der „beatitudo perfecta“, die schon völlig auf die „visio“ zugeschnitten ist. Nach Elter ist nämlich die „beatitudo perfecta“ ein „status satietatis immobilisque quietis intellectus et voluntatis, in quo omnis potentialitas harum facultatum ex toto completur“. Ersprießlicher wäre es für die historische Erkenntnis gewesen, die gewöhnlich als Elemente einer wahren Glückseligkeit angesehenen Bestandteile herauszuschälen und dann zu schauen, ob diese Bestandteile in der „beatitudo naturalis“ der älteren Autoren sich vorfinden. Solche Wesenselemente sind: „perfectio et consummatio creaturae rationalis, ita ut nihil ipsi desit, quod ipsi

secundum suam naturam in ordine naturali vel supernaturali positam (sive constitutive sive consecutive sive exigitive) conveniat“, oder die damit gegebene „consecutio ultimi finis respectivi ordinis seu possessio Dei mediante intellectu et voluntate et gaudium et quies inde resultans“. Ob jetzt aus diesen Forderungen noch andere Elemente als notwendige Voraussetzung oder Folgerung sich ergeben, ob diese Elemente aus der innern Natur der aufgezählten Bestandteile fließen oder durch ein besonderes Eingreifen der göttlichen Vorsehung konstituiert werden, sind Fragen zweiter Ordnung.

Eine auf Grund dieser Beschreibung vorgenommene Nachprüfung einiger hervorragender Autoren ergab nun ein ganz verschiedenes vorläufiges Bild der Entwicklung. Es besteht ein langsam fortschreitendes Abrücken von Thomas und Scotus mit ihrem „appetitus naturalis beatitudinis visionis“ und ihrer „unica beatitudo“. Treibende Kräfte sind die im Kampf gegen die Reformatoren und Baius immer schärfer hervortretende Erkenntnis der absoluten „gratuitas gratiae et gloriae“ sowie die sich daraus ergebende klare Umgrenzung des Begriffs „status naturae purae“ und des Objekts des „appetitus naturalis in beatitudinem“.

Schon Caietanus (In 1, 2, q. 3, a. 8. Erste Ausgabe 1514) verwirft die Ansicht des Aquinaten über den „appetitus naturalis in visionem“, indem er sie „exponiert“. Er kennt bereits eine „naturalis beatitudo relative perfecta“ (In 1, 2, q. 3, a. 6): „Licet enim perfecta beatitudo simpliciter consistat in suprema coniunctione ad summum simpliciter, perfecta tamen beatitudo talis rei infimae qualis est homo, consistit in qualicunque, id est sibi proportionata ad summum. . . Si esset sermo de ultima perfectione, ad quam naturae studio perveniri potest, non oportet ad verum per essentiam pervenire.“ — Bartholomaeus de Medina (Erste Ausgabe von 1, 21577) verwirft noch entschiedener als Caietan den thomistisch-skotistischen „appetitus naturalis in visionem“ (In 1, 2, q. 8, a. 8). Er hat bereits in aller Klarheit den Begriff des „status naturae purae“ herausgearbeitet (ebd.). Weniger scharf umschrieben ist der Begriff der „beatitudo naturalis“ (ebd.). Hier ist, wie Medina andeutet, Aristoteles, der nur eine „beatitudo huius vitae“ kennt, ein Hindernis. Zur natürlichen Seligkeit gehört vor allem Erkenntnis und Liebe Gottes und das Walten einer besondern Vorsehung. Klarer ist folgende Stelle (In 1, 2, q. 3, a. 8): „Duplex est beatitudo hominis: una naturalis, in cuius adeptione appetitus naturalis quiescit, et haec est cognoscere Deum et illum colere, quantum per naturam possibile. . . Imo Lucifer, licet aliam noverit, contentus fuit beatitudine naturali. Alia est beatitudo supernaturalis, in cuius adeptione quiescit appetitus supernaturalis.“ — Ganz klar redet Enrique Enríquez (Theol. moral., De fine ultimo c. 2. Erste Ausgabe 1591): „Anima separata [in statu naturae purae] per propriam substantiam tanquam per speciem et Dei imaginem

haberet contemplationem Dei, et cum esset absque peccato, simul haberet amorem Dei, ut finis naturalis est. . . . Hac perfecta intellectus et voluntatis operatione quasi duplici manu teneret Deum et ea possessione veri bonique universalis satiaretur voluntas. . . . Ad visionem enim Dei et perfectam amicitiam homo non habet pondus et naturalem appetitum.“

Einen entschiedenen Rückschritt bezeichnen Toletus und Bellarmin, die völlig zu Thomas zurücklenken, sich aber auch sofort wieder in den alten Schwierigkeiten sehen. Suarez dagegen stellt in der Metaphysik (disp. 30, s. 11, n. 38. Erste Ausgabe 1597) und im Traktat „De ultimo fine“ (disp. 4, s. 23; disp. 25, s. 1) mit aller Schärfe die Wesenselemente heraus: „Consecutio ultimi finis, actus cognitionis Dei summe perfectus, quem unaquaeque creatura rationalis suo naturali lumine et per media suae naturae proportionata consequi potest, et amor correspondens.“ „Haec contemplanatio, quamvis in se imperfecta sit [sc. datur superior in visione], comparata tamen ad talem naturam est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est, ut sit beatitudo naturalis. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas et appetitus, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicited eo quod non censetur possibilis et sibi debita perfectior cognitio.“ Hiermit sind alle Elemente gegeben. Wenn Suarez diese „beatitudo“ bisweilen eine „imperfecta“ nennt, geschieht es nicht, weil sie keine „vera“ ist, sondern weil es tatsächlich eine höhere, die „supernaturalis“, gibt. Bei Erklärung anderer Stellen ist zu beachten, daß eine „absoluta impeccabilitas“, die innerlich aus der „contemplatio“ fließt, gar nicht zum Wesen einer wahren Glückseligkeit gehört. Manche Theologen nahmen sie nicht einmal für die „beatitudo visionis“ an. Es genügt, daß Gott die Unsündlichkeit durch seine Vorsehung erreicht. Auch ist es keine Störung der Seligkeit, wenn der Selige erkennt, daß es eine noch größere „beatitudo“ gibt, die ihm aber unmöglich ist, wofern nur seine „naturalis capacitas et exigentia“ erfüllt ist. — Silvester Maurus bedeutet also in keiner Weise einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit, sondern vielleicht noch einen kleinen Fortschritt über Suarez hinaus.

Was nun die spekulativen Argumente angeht, die nach Elter geeignet wären, die vorwiegend aus äußern Verhältnissen sich erklärende Ansicht der Modernen und die „magis speciosa quam solida argumentatio“ des Silvester Maurus völlig umzustürzen, so glaube ich nicht, daß die Anhänger der „modernen“ Theorie vor ihnen leicht hin das Kampffeld räumen werden. Sie haben seit langem auf gewisse Punkte geachtet, die Elter anscheinend übersehen hat. Einige derselben wären z. B.: Zum Wesen einer wahren „beatitudo“ gehört nur eine „quietatio connaturalis“, d. h. eine solche, die jede „exigentia naturae“ erfüllt. Es ist ferner unrichtig, daß der natürlich

Selige nicht mit Gott, sondern nur mit einem „bonum creatum“, einer „similitudo“, verbunden wäre. Oder ist etwa hier auf Erden schon der Gegenstand der Erkenntnis und Liebe Gottes nur ein „bonum creatum“, eine „similitudo“? Ferner behauptet wohl niemand, daß eine „beatitudo naturalis“ hier auf Erden „in sich“ unmöglich ist, sondern nur, daß unser Leben, wie es heute sich vollzieht, zur „beatitudo naturalis“ nicht genügt. Es wäre ein besonderer Eingriff Gottes nötig, um das Erdenleben in ein Leben des „status termini“ zu verwandeln. Auch ist nicht zutreffend, daß nach Silvester Maurus ein braver Mann, der mit seinem Los zufrieden ist, „beatus“ wäre; denn dieser Mann weiß genau, daß ihm etwas Höheres erreichbar ist, und es treibt ihn zur Erlangung dieses höheren Gutes. Es fehlt der „status termini“ und die „satietas“. Staunen werden Elters Beweise gegen den „appetitus innatus beatitudinis“ erregen: Man müßte zwei wesentlich verschiedene Formalobjekte des Willens annehmen, das „bonum in genere“ und das „bonum perfectum“. Aber es gibt doch auch eine Unterscheidung des „obiectum formale quo“ und des „obiectum principale“ oder „obiectum formale quod“. Und es besteht nicht der geringste Widerspruch in der Annahme eines „appetitus innatus naturae“ in das „obiectum formale“ und eines „appetitus innatus“ in das „obiectum principale voluntatis“. Übrigens wären die „Modernen“ hier in bester Gesellschaft. Trotz Elter lehrt Thomas klar (z. B. 1, 2, q. 10, a. 1), daß das „bonum in genere“ und das „bonum perfectum“ zwar nicht zwei verschiedene „obiecta formalia“, wohl aber zwei unter sich verbundene „naturaliter volita“ seien. Wie der Verstand in Kraft der ersten Prinzipien zu den Schlußfolgerungen bewegt werde, so der Wille in Kraft des „finis ultimus“ zum Erstreben der einzelnen Güter, in denen die „ratio boni“ sich findet. Eine Tendenz in den „finis inchoatus“ und eine solche in den „finis perfectus“ wird wohl niemand zwei wesentlich verschiedene und voneinander unabhängige Tendenzen nennen. Bei der Frage ist auch eine doppelte „necessitas“ sehr zu unterscheiden, jene des „appetitus innatus“ und jene des „appetitus elicited quoad specificationem“. Der von Elter erhobene Vorwurf des Ontologismus entfällt bereits mit der gegebenen Unterscheidung in „obiectum formale“ und „principale“. Zudem übersieht er völlig, daß der „appetitus innatus“ als „ordinatio naturae“ gar keine voraufgehende Erkenntnis im Subjekt voraussetzt.

Wenn auch die Mehrzahl der Theologen und Philosophen vermutlich Elters Ansicht ablehnen wird, so kommt seiner Arbeit doch das große Verdienst zu, daran erinnert zu haben, daß hier seit Thomas eine bedeutende Entwicklung vor sich gegangen ist und daß vielleicht trotzdem auch heute noch einige Begriffe, wie jener der „beatitudo naturalis“, schärfer zu fassen sind. Im übrigen findet wohl Elters Auffassung in einer heute sehr verbreiteten Tendenz ihre Erklärung und Entschuldigung: Man ist geneigt, irgend eine ältere Ansicht, die

längst im Grabe der Vergessenheit ruhte, wieder hervorzuholen, und möchte sie alsdann als die allein berechnete hinstellen, der ganzen Entwicklung zum Trotz. Wir sollten aber nie vergessen, daß seit Thomas und Scotus die Theologie in Fassung und Klärung mancher Probleme bedeutende Fortschritte gemacht hat, die man nicht ungestraft vernachlässigen darf.

Lehräußerungen der Kirche

Die Enzyklika „*Rerum Orientalium*“ (vom 8. September 1928; AAS 20 [1928] 277—288): „*De studiis rerum orientalium provehendis*“.

Die Enzyklika ist eine praktische Ausgestaltung des am 6. Januar 1928 ergangenen Rundschreibens „*Mortalium animos*“, in dem unser Heiliger Vater die Richtlinien gab, die im Streben nach der so sehnlichst erwünschten Wiedervereinigung der getrennten Brüder einzuhalten sind. Letztlich aber steht auch dieses Hirtenschreiben unter dem großen Leitgedanken des gegenwärtigen Pontifikates: „*Pax Christi in Regno Christi*“, der in der ersten Enzyklika „*Ubi arcano*“ (vom 23. Dezember 1922) entwickelt ist. — Ein geschichtlicher Rückblick schildert die Bestrebungen der Päpste um die Wiedervereinigung und besonders um eingehende Kenntnis und liebevolles Studium der Kirchen des Ostens seit den Tagen der Slavenapostel Cyrillus und Methodius (277 ff.). Unter den letzten Vorgängern Pius' XI. steigerten sich die Bemühungen. Benedikt XV. setzte eine eigene Kongregation ein und schuf das Orientalische Institut (281 f.). Pius XI. hat sich dessen Ausbau angelegen sein lassen, ihm ein Heim gegeben zunächst im Bibelinstitut, dann im eigenen Gebäude. Seine Sorge ist es, das Institutum Orientale mit tüchtigen Professoren zu besetzen und die Bibliothek auszubauen. So werden die Zwecke des Instituts für die Hörer erreicht, die nicht nur Kenntnis der Kirchen des Ostens, ihrer Lehre, Lage, Quellen erlangen, sondern auch die neuzeitlichen, durch die Enzyklika „*Mortalium animos*“ gezeichneten Irrtümer zurückweisen lernen (283 f.). Es steht zu hoffen, daß die getrennten Brüder durch die Achtung, in der das Studium der „wahren Orthodoxie“ in der Kirche steht, und durch deren Liebe bewogen, den Rückweg finden. Zu dieser großen Aufgabe erbittet der Heilige Vater die Mithilfe der Bischöfe, daß sie Hörer an das päpstliche Institut senden, die dann in ihrer Diözese die Kenntnis der „*rerum orientalium*“ vermitteln (284—287).

Das Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Bertram über den Sinn der „*Katholischen Aktion*“ (vom 13. November 1928; AAS 20 [1928] 384—387): „*De communibus Actionis Catholicae principiis et fundamentis*“.

Der Papst geht aus von einem Hinweis auf das Zeitalter der Apostel, die etwas Ähnliches kannten (Phil. 4, 3). Ganz besonders aber bedarf unsere Zeit der „*Katholischen Aktion*“, die durch Heran-