

Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis?

Von Heinrich Lennerz S. J.

Der hl. Thomas schreibt, es bleibe nicht mehr unglaublich, daß ein geschaffener Intellekt mit Gott zur Anschauung seiner Wesenheit vereint werden könne, seitdem Gott mit dem Menschen sich verbunden hat, indem er seine Natur annahm¹.

Diese Zusammenstellung läßt uns einigermaßen erkennen, ein wie großes Geheimnis für den hl. Thomas darin besteht, daß ein Geschöpf Gott unmittelbar schaut. Und in der Tat, wenn man bedenkt, daß „Anschauung Gottes durch ein Geschöpf“ eigentlich besagt, daß das Gott als Gott eigentümliche, an sich substantielle und unendliche Erkennen auf akzidentelle und endliche Weise in einem Geschöpf sich findet, so liegt es sehr nahe, hier an ein Geheimnis zu denken. Und wer sich einmal die Mühe macht, durchzuarbeiten, was die großen Theologen über diesen Akt, diese Vereinigung mit Gott, geschrieben haben, der sieht aus all diesen Versuchen, daß es sich um etwas handelt, was der inneren Einsicht des Menschen verschlossen ist.

Im folgenden soll etwas näher darauf eingegangen werden, ob in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes etwas über den Geheimnischarakter der Anschauung Gottes enthalten ist. Geheimnis wird hier selbstverständlich im strengen Sinn genommen. Dazu gehört zunächst, daß es sich um eine Wahrheit handelt, die einzig durch die Offenbarung erkannt wird; ferner aber, daß auch nach der Offenbarung die innere Möglichkeit durch die Vernunft nicht positiv eingesehen werden kann. Die Wahrheit wird nur durch die Offenbarung bekannt, bleibt aber nach der Offenbarung unbegreifbar. Demnach untersuchen wir im einzelnen, was auf Grund der kirchlichen Lehräußerungen über die Erkenn-

¹ Thomas, *Comp. Theol.* cap. 201: „Datur etiam per hoc [i. e. per Incarnationem] homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intellegendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo.“

barkeit sowie über die Begreifbarkeit der Anschauung Gottes zu sagen ist.

Das Vatikanische Konzil hat ausdrücklich gelehrt, die göttliche Offenbarung sei als absolut notwendig zu bezeichnen, „weil Gott aus unendlicher Güte den Menschen zum übernatürlichen Ziele hingeordnet hat, nämlich zur Teilnahme an göttlichen Gütern, die des menschlichen Geistes Erkenntnis (intelligentia) gänzlich übersteigen“². Der Sinn dieser Worte ist völlig klar, und auch die Geschichte des Konzils läßt keinen Zweifel daran, daß es hier lehren wollte, ohne die göttliche Offenbarung sei es absolut unmöglich für den Menschen zu erkennen, daß er wirklich für die Anschauung Gottes, zur Teilnahme an jenen göttlichen Gütern, bestimmt ist, d. h. daß er in dieser Anschauung Gottes sein ewiges Glück finden soll, daß die Anschauung Gottes dem wirklich zuteil wird, der Gottes Willen entsprechend gelebt hat. Die so verstandene Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit der Anschauung Gottes durch den Menschen kann ohne Offenbarung nicht erkannt werden. Es handelt sich nicht um eine nur moralische Notwendigkeit, der eine moralische Unmöglichkeit entsprechen würde, sondern es liegt auf seiten des Menschen eine physische Unmöglichkeit vor. Als Gründe für diese absolute Notwendigkeit der Offenbarung werden von Bischof Gasser angegeben³: Nächste Ursache ist die Hinordnung des Menschen auf das übernatürliche Ziel; die entferntere Ursache liegt in den Wahrheiten selbst, welche die Vernunft übersteigen und deshalb positiv geoffenbart werden müssen. Somit ist zum wenigsten gelehrt, ohne positive göttliche Offenbarung ist es für den Menschen absolut unmöglich zu erkennen, daß er im vorher erklärten Sinne tatsächlich für das übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, bestimmt ist. Und so wäre die erste Bedingung für ein Geheimnis erfüllt, daß es nämlich eine Wahrheit ist, die nur durch die Offenbarung erkannt werden kann.

Selbstverständlich ergibt sich dann sofort: Jede Lehre, die direkt die so verstandene tatsächliche Bestimmung des Men-

² Denzinger 1786.

³ Msi (= Mansi) 51, 278 f.

schen zur Anschauung Gottes als eine mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, erkennbare Wahrheit ausgibt, steht in direktem Widerspruch zur Lehre des Konzils. Aber es folgt noch ein anderes: Jede Lehre, aus der sich in notwendiger Folgerung diese sichere Erkennbarkeit ergeben würde, wäre mit der Lehre des Konzils nicht vereinbar ⁴.

Aber geht diese Folgerung nicht zu weit? Sollte denn etwa nach dem Vatikanischen Konzil die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht mehr gehalten werden können? Einerseits scheint man doch sagen zu müssen: Wenn wirklich dieses natürliche Verlangen, Streben nach der Anschauung Gottes, im Menschen liegt und das vernünftige Geschöpf seine wahre Seligkeit nur in der Anschauung Gottes finden kann, dann wird man von diesem Verlangen doch wohl auf die Tatsache der Anschauung Gottes schließen müssen; diese wäre also unabhängig von der Offenbarung erkennbar, und das wäre nach dem oben Gesagten mit der Lehre des Konzils unvereinbar. Andererseits aber ist die Lehre von dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes von vielen Theologen vertreten worden, und manche von ihnen haben den reinen Naturzustand für unmöglich gehalten. Kann man von einer solchen Lehre sagen, sie sei mit der Lehre des Konzils unvereinbar, zumal wenn man noch bedenkt, daß das Vatikanische Konzil die Lehre der Augustinerschule nicht verurteilen wollte?

Die Antwort dürfte verhältnismäßig einfach sein. Wenn man ein solches natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes behauptet, das notwendig an sich seine Erfüllung verlangt, und wenn man weiter behauptet, dieses Verlangen und die Notwendigkeit seiner Erfüllung könne mit der bloßen Vernunft ⁵, unabhängig von der Offenbarung, erkannt wer-

⁴ Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, darauf hinzuweisen, daß es etwas anderes ist, zu sagen, eine Lehre sei von dem Konzil verworfen, und etwas anderes, sie sei mit der Lehre des Konzils nicht vereinbar. Nicht von jeder Lehre, die mit der Lehre eines Konzils unvereinbar ist, kann man sagen, sie sei von dem Konzil verworfen.

⁵ Dabei ist es für unsere Frage einerlei, aus welchem Grunde man diese Notwendigkeit behauptet (Natur des Menschen, Natur jenes Verlangens, Attribute Gottes), wenn es nur ein Grund ist, der mit der bloßen Vernunft erkannt werden kann.

den, so hätten wir ohne Zweifel eine Lehre, die mit der des Vatikanischen Konzils nicht vereinbar ist. Denn die Lehre des Konzils ist völlig klar: Ohne die Offenbarung kann die Tatsache der Anschauung Gottes, das übernatürliche Ziel, nicht erkannt werden; das wäre in jener Lehre geleugnet.

Eine solche Lehre läge wirklich vor, wenn man das „natürliche Verlangen“ nach der Anschauung Gottes als *appetitus innatus* im eigentlichen Sinne des Wortes, als *pondus naturae*, auffaßte. So verstanden, bedeutet *appetitus innatus* im Unterschied zum *appetitus elicitus* nicht einen vitalen Akt, dem die Erkenntnis des anzustrebenden Gutes im Subjekt vorausgegangen wäre, sondern die in der Natur eines Dinges liegende, durch seine Natur gegebene Hinordnung auf sein Gut, die nicht durch die Erkenntnis dieses Gutes von seiten des Dinges bedingt ist. Weiterhin unterscheidet man noch den *appetitus exigentiae* und den *appetitus aptitudinis* oder *capacitatis*. Letzterer, der nur besagt, im Subjekt liege kein Widerspruch zum Empfang jenes Gutes, ist natürlich nur in einem ganz uneigentlichen Sinne ein *appetitus*; ersterer dagegen ist der *appetitus innatus, naturalis* im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes. Daß dieser an sich seine Erfüllung verlangt, scheint selbstverständlich, wenigstens wenn es sich um ein natürliches Verlangen handelt, dessen Gegenstand gerade das letzte Ziel ist. Wer dies leugnet, müßte die Annahme machen, daß Gott einerseits intelligente Wesen geschaffen, die ihrer Natur nach die Anschauung Gottes als ihr Endziel verlangen und so fordern (*appetitus naturalis exigentiae*), daß er aber andererseits dieses Gut absolut nicht geben will. An sich ist aber der *appetitus naturalis* einer Sache aus ihrer Natur erkennbar. Daher scheint mit der Behauptung, im Menschen liege ein solcher *appetitus naturalis in visionem Dei*, einschließlich behauptet: die Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes (im Sinne ihrer tatsächlichen Verwirklichung) ist mit der bloßen Vernunft erkennbar.

Wenn aber jemand dieses natürliche Verlangen (*appetitus naturalis exigentiae*) in der Weise behaupten würde, daß es zwar objektiv in der Menschennatur liege, aber weder das natürliche Verlangen selbst, noch auch die Notwendigkeit

seiner Erfüllung, oder wenigstens letztere nicht, unabhängig von der Offenbarung mit der bloßen Vernunft erkennbar wäre, so würde das nicht gegen die Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung verstoßen. Das gleiche gilt natürlich, wenn man „natürliches Verlangen“ in einem ganz anderen Sinne faßte, etwa so, daß die Hinordnung der Natur und die Notwendigkeit der Erfüllung, oder wenigstens letztere, in keiner Weise darin enthalten wäre, oder wenn man das „natürliche Verlangen“ als einen *appetitus elicited* auffaßte, der keinen Schluß auf die Wirklichkeit seines Objektes zuließe⁶.

Mit dem bisher Gesagten hängt innigst zusammen, daß es mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar wäre, wenn man die Anschauung Gottes in der Weise als natürliches Ziel hinstellen wollte, daß sie das einzig mögliche Endziel des Menschen wäre, für das er überhaupt bestimmt werden, in dem allein er sein Glück finden könnte, ohne das er im Elend verbleiben müßte. Ist das nämlich der Fall, so kann Gott den Menschen nicht schaffen, ohne ihn für dieses Ziel zu bestimmen und ihm seine Erlangung zu ermöglichen. Das natürliche Ziel eines Dinges kann aber aus seiner Natur erkannt werden, und so wäre die Offenbarung zur Erkenntnis, daß der Mensch, der Gottes Willen entsprechend lebt, in der Anschauung Gottes sein ewiges Glück finden wird, nicht absolut notwendig. Aber auch hier gäbe es wieder einen Ausweg, wenn man die freilich mehr als merkwürdige Annahme machte, ohne Offenbarung sei es absolut unmöglich, das einzige für den Menschen mögliche Endziel zu erkennen.

Darnach müßte man also sagen, die Lehre der Augustinerschule sei mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar? Das scheint doch unmöglich, da ja auf dem Konzil selbst Stimmen laut wurden, die Augustinerschule solle nicht getroffen werden.

⁶ Vielleicht liegt nicht selten der Grund von wirklichen oder scheinbaren Meinungsverschiedenheiten darin, daß man sich über die Bedeutung von „natürliches Verlangen im eigentlichen Sinne“ nicht einig ist.

Es dürfte sich lohnen, etwas näher auf diese Frage einzugehen. Vor allem aber ist es gut, festzustellen, was die Augustiner wirklich gelehrt haben.

In dem Werke, das Berti, der wohl als recht gemäßigter Augustiner bezeichnet werden darf, zu seiner eigenen und Bellellis Verteidigung geschrieben hat⁷, handelt er diss. 2 cap. 1 § 6 über das angeborene Verlangen des vernünftigen Geschöpfes, Gott zu sehen. Man hatte Bellelli vorgeworfen, er stimme mit Baius und Jansenius überein, weil er lehrte, das vernünftige Geschöpf müsse als Ebenbild Gottes auf die Anschauung Gottes hingebordnet werden; zur Erreichung dieses Zieles müsse es mit den dazu nötigen Mitteln ausgestattet werden; das verlange die Vorsehung Gottes, der keinem Geschöpfe versagt, was zur Erreichung seines Zieles erforderlich ist⁸. Die Lehre der Augustiner über die Unmöglichkeit des reinen Naturstandes faßt Berti in folgenden Worten zusammen⁹:

„Quid, obsecro, docent Augustinenses Theologi, dum aiunt statum purae naturae impossibilem, nisi creaturae rationalis finem ultimum esse Deum, huiusque intuitivam visionem; hunc finem naturalem esse quoad inclinationem atque appetitum eiusdem rationalis creaturae, et supernaturalem quantum ad consecutionem, et ad media, quibus acquiritur: absque tali consecutione creaturas ratione praeditas fore miserrimas, rebusque ceteris a Deo conditis, et quae naturalem finem suum assequuntur, deteriores: in hoc proinde Angelorum, hominumque naturam irrationalibus corporeisque substantiis antecellere, quod illis constitutus sit finis praestantissimus, ad quem per solius naturae vires pertingere nequaquam possunt; ideoque naturae integrae, nulloque peccato corruptae supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse, ut

⁷ Augustinianum systema de Gratia ab iniqua Baiani et Ianseniani erroris insimulatione vindicatum... Pars prima, in qua Baianismi refellitur criminatio (Romae 1747).

⁸ „... propterea quod Theologus noster doctissimus ac praestantissimus [Bellelli] propugnaverit creaturam rationalem, quae ad Dei imaginem condita est, debuisse ordinari in visionem Dei intuitivam, ideoque medijs ad hanc obtinendam necessarijs fulciendam ornandamque fuisse, attempta Dei providentia, quae nulli creaturae denegat, quidquid necessarium illi est ad finis sui consecutionem“ (S. 197). Deshalb will Berti hier untersuchen, ob jene, „qui docent revera creaturam rationalem ordinandam fuisse ad intuitivam Dei visionem“, in den Irrtum des Baianismus verfallen; seine Antwort lautet natürlich negativ, da viele Theologen, auch solche, die den reinen Naturstand für möglich halten, den *appetitus innatus ad ipsam visionem Dei* vertreten.

⁹ A. a. O. 203 f.

posset finem suum adipisci, non quod huiusmodi auxilia sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem, sed potius quia ad finem suum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus; et quae propterea ipsis quodammodo debeantur, sive titulo Providentiae, quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut contendit Fulgentius Bellelli; sive decentia Creatoris, ut docuit Norisius: Quid, inquam, aliud scribunt, docentque Theologi Augustinenses?“ — Am Schluß dieses Paragraphen stellt Berti die Alternative¹⁰: „Aut ergo beatitudo supernaturalis non est finis, ad quem suapte natura Angeli, hominesque protendunt; aut absque mediis supernaturalibus, spectata Dei providentia, condi non poterant.“

Für unsere Frage ist hier von Bedeutung, ob Gott den Menschen wirklich für seine Anschauung bestimmen mußte, und ob diese Bestimmung unabhängig von der Offenbarung erkennbar ist. Berti spricht davon, daß das vernunftbegabte Geschöpf auf die Anschauung Gottes hingeordnet werden mußte (ordinandam fuisse). Das letzte Ziel der vernünftigen Geschöpfe ist die Anschauung Gottes; wenn sie dieses Ziel nicht erreichen, sind sie schlechter daran als die übrigen Geschöpfe, die ihr natürliches Ziel erreichen. Darnach dürfte die Anschauung Gottes in dem gleichen Sinne natürliches Ziel der vernünftigen Geschöpfe sein, wie man auch von dem natürlichen Ziel der übrigen Geschöpfe spricht. Ein anderes natürliches Ziel, das nicht in der Anschauung Gottes bestände, scheint Berti nicht zu kennen; sie scheint ihm das einzige natürliche Ziel des Menschen zu sein. Wenn die vernünftigen Geschöpfe also nicht auf dieses Ziel hingeordnet werden, sind sie überhaupt nicht auf ein natürliches letztes Ziel hingeordnet. Wie die übrigen Geschöpfe ihrer Natur nach zu ihrem natürlichen Ziel hinneigen und hinstreben, so die vernünftigen Geschöpfe zur Anschauung Gottes. Aber dadurch zeichnet sich die Natur der vernünftigen Geschöpfe vor den übrigen aus, daß ihr Ziel so erhaben ist, daß sie es mit natürlichen Kräften nicht erlangen können. Darnach scheint doch in dieser Auffassung gesagt werden zu müssen: Wenn der Mensch geschaffen werden sollte, mußte er für dieses Ziel bestimmt werden.

Sehen wir noch, was Berti an anderer Stelle hierüber

¹⁰ A. a. O. 206. Vgl. diss. 2 c. 1 § 11, S. 231 f.

lehrt¹¹. Im Zusatz zum 12. Buch seines Werkes *De theologicis disciplinis* behandelt er die Frage über den reinen Naturstand. Im ersten Kapitel gibt er die Ansicht jener wieder, die ihn als möglich bezeichnen, im zweiten die Ansicht derer, welche die Möglichkeit leugnen, und im dritten sein eigenes Urteil.

Wir übergangen aus dem ersten Kapitel die Beweise für die Möglichkeit des reinen Naturstandes, die sich daraus ergeben, daß die Ausstattung Adams (Gnade, Freiheit von Begierlichkeit usw.) dem Menschen nicht geschuldet seien, da uns ja hier vor allem die Hinordnung auf das Ziel interessiert. Dieser Punkt wird in folgendem Argument berührt¹²: Das Geschöpf ist seiner Natur nach Knecht Gottes und kann auf die Erbschaft seines Herrn nur dann ein Recht haben, wenn es als Kind angenommen ist; das geschieht aber aus freier Güte des Herrn; folglich war es auch möglich, daß Adam und die Engel bei ihrer Schöpfung nicht die Adoptivkindschaft erhielten und so auch kein Recht auf die Erbschaft hatten. Darauf erwidern aber die Vertreter der Unmöglichkeit des reinen Naturstandes¹³, indem sie ein nächstes und ein entferntes Recht auf die himmlische Erbschaft unterscheiden. Das nächste Recht wird durch die heiligmachende Gnade gegeben; das entfernte Recht aber ist in der Substanz der Seele begründet, und dieses besitzt das vernünftige Geschöpf dadurch, daß es das Bild Gottes und nicht durch Sünde befleckt ist. Dieses doppelte Recht war durch die Sünde Adams verlorengangen und wird durch Christi Verdienste wiedergegeben.

Auf den Beweis, die Anschauung Gottes könne nicht das Ziel sein, nach dem natürlicherweise das vernünftige Ge-

¹¹ *De theologicis disciplinis*. Tom. 2 (Romae 1739).

¹² A. a. O. 554 f.

¹³ „Alteram [argumentationem] expungunt, asserentes in Adae posteris, qui adoptantur in Dei filiationem, restitui meritis Redemptoris ius proximum ad haereditatem caelestem per gratiam sanctificantem, qua in consortium divinae naturae iustus adsumitur, et ius remotum, quo pollet rationalis creatura eo ipso quod sit Dei imago, et nullo coinquinata peccato. Utrumque enim ius propter praevericationem Adae perdidimus. Ergo, inquirunt, gratiae effectus est ius proximum ad haereditatem Dei, ad quam pertinent soli filii promissionis: sed ius remotum fundatur in ipsa substantia animae, quae cum sit imago Dei, nequit in creato aliquo bono quiescere.“

schöpf hinstrebe, weil es unmöglich sei, mit natürlichen Mitteln dieses Ziel zu erreichen, lautet die Antwort: Es braucht nicht immer jenes Verhältnis zwischen Ziel und Mittel zu bestehen. „Immo est hominis singularis perfectio, ut naturaliter tendat ad finem, quem assequi non potest nisi supernaturali adiutorio.“

Den Beweis für die Unmöglichkeit des *status naturae purae* gibt Berti im zweiten Kapitel in folgender Weise wieder¹⁴: „Creatura rationalis condita est ad Imaginem Dei, non solum ob gratiarum munera, quibus in sui conditione fuit exornata, sed suapte natura, cum sit rationis capax, ut possit illum percipere, a quo facta est. Quare naturaliter Deum intueri desiderat, quem esse unicum et incommutabile bonum facile ex ipsis creaturis potest conicere.“ Daß ein solches Verlangen vorliege, beweist er aus der Autorität der Skotisten und des hl. Thomas. „Cum itaque mens creata naturali acumine percipiat supremæ causæ existentiam, inflammatur naturali desiderio¹⁵ videndi essentiam ipsius causæ, in qua visione sita est perfecta beatitudo Cum ergo, si creatura defraudetur desiderio suo, magna poena conficiatur, nec sub iusto Deo poena sine culpa possit infligi; atque in illo statu, de quo disputamus, non posset anima pertingere ad Dei visionem, nec Auctoris, cuius imago est, essentiam videre, angere retur maximo, gravissimoque dolore.“ Der nichtsündige Mensch kann also nicht von der Anschauung Gottes ausgeschlossen werden; das verlangt die Gerechtigkeit Gottes; darum ist der reine Naturstand unmöglich. „Istud ergo est praecipuum huius sententiae fundamentum: Impossibilis est ille status, in quo innocens imago Dei nullo prohibente impedimento peccati non posset ad regnum Dei pervenire In statu purae naturae Imago Dei, tametsi innocens, regno Dei privaretur. Ergo status purae naturae impossibilis est.“

¹⁴ A. a. O. 556 f.

¹⁵ Es sei darauf hingewiesen, daß dieses *naturale desiderium* die Erkenntnis des Objektes voraussetzt, also ein *appetitus elicited* ist. S. 558 bemerkt Berti: „Negant quoque nonnulli inclinationem illam innatam, quae omnem cognitionem praecedat, affirmantque omne pondus animi esse amorem, hunc vero partum esse intellectus.“

Auch hier dürfte wieder klar die Lehre enthalten sein: Der Mensch konnte nicht geschaffen werden, ohne auf die Anschauung Gottes als sein Ziel, seine Seligkeit, hingebordnet zu werden, so daß ihm diese auch tatsächlich zuteil wird, wenn er nicht selbst durch Sünde ein Hindernis setzt. Ferner scheint kein Zweifel daran möglich, daß dies durch die bloße Vernunft erkannt werden kann. Der ganze Beweis ist reiner Vernunftbeweis und stützt sich auf die Natur des Menschen, der als vernünftiges Wesen Ebenbild Gottes ist: alles erscheint aus rein natürlichen Prinzipien erkennbar.

Im dritten Kapitel des Zusatzes zum 12. Buch gibt Berti, wie oben bemerkt, sein eigenes Urteil in der Frage nach der Möglichkeit des reinen Naturstandes. Den Vertretern dieser Möglichkeit gibt er zu, daß Gott in keiner Weise gehalten war, dem Menschen bei seiner ersten Schöpfung die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Tugenden zu geben; folglich war die Unversehrtheit und Ungerechtigkeit, die ja auch diese Gaben einschloß, dem Menschen nicht geschuldet: Gott konnte die vernünftigen Geschöpfe ohne diese Gaben schaffen. „*De gratia autem actuali dico et hanc non fuisse Adae debitam, quatenus neque promereri illam potuit operatione aliqua praecedente, neque exigebat eam primus homo, ut in se absolute, et in genere speciei suae praeditus esset naturali qualibet perfectione, quoniam per solam nativam facultatem intelligendi et volendi perfecta redditur rationalis creaturae substantia. Nihilo tamen minus considerata ut est imago Dei, et comparate ad ultimum finem, a quo divulsa incidit in summam miseriam, oportebat ut supernaturali divinorum auxiliorum fulcimento ornaretur*“¹⁶.

Es ergibt sich also immer wieder als Auffassung der Augustiner: In der vernünftigen Natur des Menschen als Ebenbild Gottes liegt es, daß er auf die Anschauung Gottes als sein Ziel hingebordnet ist; er kann nicht erschaffen werden ohne diese Hinordnung, und Gott muß ihm die Erreichung dieses Zieles ermöglichen. Vereinbar wäre eine solche Lehre mit der des Vatikanischen Konzils über die absolute

¹⁶ A. a. O. 564.

Notwendigkeit der Offenbarung nur dann, wenn man die Annahme machen könnte, die genannten Sätze seien nur durch die positive Offenbarung erkennbar. Ob eine solche Annahme aber im Sinne des augustinischen Systems ist, ja ob sie logisch überhaupt damit vereinbar ist, scheint insofern sehr zweifelhaft, als es sich um eine Beziehung handelt, die in der Natur des Menschen als Vernunftwesen begründet ist und auch aus dieser Natur erkannt und bewiesen wird.

Anders wäre freilich zu urteilen, wenn im System der Augustiner der Mensch als Ebenbild Gottes im Sinne von Bild der Trinität gefaßt würde, und wenn die Beziehung zur Anschauung Gottes als natürlichem Ziel, und das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes in der vernünftigen menschlichen Natur gerade als Bild der Trinität begründet wäre. Denn es ist ausdrückliche Lehre Bertis, daß die Trinität unabhängig von der Offenbarung nicht erkannt werden kann¹⁷; mithin wäre in dieser Voraussetzung auch nicht unabhängig von der Offenbarung zu erkennen, daß der Mensch Bild Gottes ist, und so stützten sich alle weiteren Schlüsse auf die Offenbarung der Trinität. So wäre also die Offenbarung notwendig zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung zur Anschauung Gottes, nicht freilich die Offenbarung dieser Bestimmung selbst, sondern die Offenbarung der Trinität. Aber auch diese Erklärung ist nicht ohne Schwierigkeiten. Zunächst scheint es kaum richtig zu sagen, im System der Augustiner werde das „Bild Gottes“ speziell als Bild der Trinität verstanden. Einerseits findet Berti, Augustinus folgend, mit vielen Theologen, in der menschlichen Seele ein Abbild der Trinität (*mens, notitia, amor* usw.)¹⁸; Adam war gemacht „in similitudinem Trinitatis“¹⁹. Aber auf der anderen Seite sagt er auch wieder bei Erklärung von Gen 1, 26: Die Worte „Lasset uns den Menschen machen“ „sunt unius Personae alteram adloquentis“; und die Worte, welche folgen, „nach unserem Bild und Gleichnis“, „divinae Essentiae indicant unitatem“²⁰. Die These, die er über den Menschen als Bild Gottes aufstellt, lautet: „Homo factus est ad imaginem Dei secundum animam: et haec imago in facultate intelligendi et volendi, atque in arbitrii libertate consistit“²¹. Und die Beweise? Zunächst lesen wir Gen 1, 26, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, „ut praeesset piscibus“ usw.; das aber ist er nicht durch seine Körperkraft, sondern durch die Fähigkeiten seiner Seele; also ist das Bild Gottes nicht im Leib, sondern in der Seele. Ferner stimmen in diesem Punkte Väter und Theologen überein; vor allem Augustinus,

¹⁷ A. a. O. c. 1; tom. II 214 ff.

¹⁸ Lib. 7 c. 7; lib. 12 c. 7; tom. II 54 482.

¹⁹ Lib. 7 c. 1; tom. II 14. — ²⁰ Lib. 7 c. 1; tom. II 11.

²¹ Lib. 12 c. 7; tom. II 482 f.

Contra Faust. lib. 24 c. 2: „Eum ad imaginem suam non fecit, nisi secundum id quod interius est, non solum incorporeum, verum etiam rationale, quod pecoribus non inest.“ Dann verweist Berti auf sein 7. Buch, wo er aus Augustins De Trinitate gezeigt habe „Patris et Filii et Spiritus Sancti imaginem in mente eiusque notitia et amore peculiariter expressam“. Außerdem lehre der hl. Augustinus: „Quae sapiunt, Deo similitudine proximae sunt.“ Und Berti fügt hinzu: „Et ratio est, quoniam creatura intellectualis et sapientiae capax et est, et vivit, et cognoscit, cum creaturae aliae aut non cognoscant, ut bruta, aut non vivant, ut lapides: ideoque substantia intelligens est id, quo nihil melius in creatura invenitur. Oportet ergo, ut imago Dei existat in Anima, per quam homo divinitatis substantiam, idest plenitudinem essendi, peculiari modo repraesentat.“ Solche Darlegungen lassen es schwierig erscheinen, das Bild Gottes im Menschen in erster Linie oder gar ausschließlich als Bild der Trinität zu fassen. Dazu kommt dann noch, daß Berti, wenn er die Beziehung des Menschen zur Anschauung Gottes als seinem natürlichen Ziel aus der göttlichen Ebenbildlichkeit herleitet, in keiner Weise berührt, daß er gerade Bild der Trinität ist²².

²² Zur Ergänzung sei hier noch einiges aus dem 3. Buch in dem von der Anschauung Gottes die Rede ist, beigelegt. Als Vernunftbeweis dafür, daß Gott von einem geschaffenen Intellekt natürlicherweise nicht gesehen werden kann, führt Berti aus: Zwischen Geistigem und Körperlichem besteht der Unterschied, daß Körperliches, wenn es gegenwärtig ist, nicht verborgen bleiben kann; geistige Objekte dagegen können gegenwärtig sein, ohne notwendig die sehende Fakultät zu ihrer Erkenntnis zu bewegen. Gott ist überall gegenwärtig und in seiner Tätigkeit nach außen frei. Wenn er daher die erkennende Fähigkeit, den Intellekt, zu seiner Erkenntnis bewegt, so geschieht das rein nach seinem Belieben. Nach diesen Vorbemerkungen folgt dann der Beweis: „Ut aliquod obiectum intuitive videatur, requiritur ut sit praesens, et moveat potentiam videntem: Nulla creatura tanta pollet virtute ut naturaliter istud efficere possit, quod Deus praesens illius visivam potentiam specialiter moveat: Ergo nulla creatura potest naturali virtute Deum intueri. Prob. minor. Hoc discrimen intercedit inter Deum, et alia obiecta; quod Deus ad extra semper libere agit, et libere movet potentiam, ideoque si nolit, numquam videtur; alia vero obiecta, dum praesentia sunt, quandoque necessario operantur, et, velint aut nolint, latere non possunt: Creatura non habet naturalem virtutem efficiendi, ut Deus non libere agat: Ergo non habet naturalem virtutem efficiendi, ut Deus praesens illius visivam potentiam specialiter moveat“ (De theol. discipl. lib. 3 c. 1; tom. I S. 195). Gegen diesen Beweis bringt Berti aus Tournely den Einwand, so sei nur gezeigt, daß, wenn Gott nicht gesehen werde, etwas auf seiten des Objektes fehle, nicht aber auf seiten der Fakultät; ähnlich wie ein Auge einen weit entfernten Gegenstand nicht sehen kann, nicht weil die Kraft zu sehen dem Auge fehlte, sondern weil der Gegenstand nicht in der erforderlichen Weise gegenwärtig ist. Der geschaffene Intellekt aber sei seiner Natur nach unfähig, Gott zu sehen. Die Antwort lautet: „Nos ex parte intellectus nullam intrinsecam ac supernaturalem virtutem ab obiecto distinctam necessariam esse arbitramur: ita tamen, ut obiectum intime praesens vivide excitet intellectum, ut illud valeat

Sehen wir nun, was sich für unsere Frage daraus ergibt, daß das Vatikanische Konzil, wie man sagt, die Augustinerschule nicht hat treffen wollen.

Äußerungen, man möge nichts bringen, wodurch eine katholische Schule (gemeint war die Augustinerschule) verurteilt würde, wurden von den Vätern gelegentlich der Diskussion über das 16. Kapitel des „Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica“ gemacht. Dieses Kapitel handelte von der übernatürlichen Ordnung und dem übernatürlichen Stande der Ungerichtigkeit²³: „Der Mensch, der in seiner vernünftigen und unsterblichen Seele nach Gottes Bild geschaffen ist, wäre durch diese seine Natur selbst auf eine Erkenntnis, Verehrung und Liebe seines Schöpfers, wie sie seinen natürlichen Kräften entspricht, hingeeordnet gewesen,

manifesta animadversione percipere: quam excitationem supernam qualitatem animae impressam, et lumen gloriae appellamus; ideoque si obiectum intime praesens sit, et moveat, afficiatque potentiam, habetur quiddam ex parte intellectus ad claram visionem Dei praerquiritur“ (196 f.). Den gleichen Gedanken bringt er als Beweis dafür, daß Gott keine vernünftige Substanz schaffen kann, die natürlicherweise ihn zu schauen vermag: „Nulla creatura quantumvis perfecta efficere potest, ut Deus sibi praesens sit per modum obiecti, et illius mentem moveat, nisi id pro suo beneplacito velit“ (200). In diesem Sinne unterscheidet er auch den Satz, die Anschauung Gottes sei letztes Ziel des Menschen: „Visio beata est hominis finis ultimus naturalis, idest necessario alliciens, necessario propositus, necessario rationem ac voluntatem praemovens, nego; est finis supernaturalis, scilicet pro divino beneplacito nobis propositus, et libere et gratuito sui desiderium excitans, movensque rationem, concedo“ (197). Wenn hier die *visio* nicht als natürliches, sondern als übernatürliches Ziel bezeichnet ist, so ist damit im Sinne der augustianischen Lehre nicht gesagt, daß es außer der *visio* noch ein anderes letztes Ziel des Menschen gibt. Das ergibt sich klar aus der Antwort auf den Einwand: „Naturaliter appetitur beatitudo“; also ist sie auch natürlicherweise möglich. Als Antwort bringt er zuerst die Lösung jener, die unterscheiden zwischen einer „beatitudo naturae conveniens, quae sita est in perfecta cognitione abstractiva Dei, quam naturaliter excitant ideae congenitae, et creaturae necessario dependentes a prima causa“, und einer „beatitudo supernaturalis, scilicet manifesta visio intuitiva, quae est beneficium gratiosum ac liberrimum Creatoris“. Dann bringt er die Lösung der andern (d. i. der Augustiner), die ein *naturale pondus amoris, innatam inclinationem, insitum appetitum supernaturalis visionis* annehmen; doch ist die Erfüllung dieses Verlangens ohne übernatürliche Kraft nicht möglich. Die Entscheidung, welche dieser beiden Ansichten vorzuziehen sei, verweist Berti in das 12. Buch, wo sie, wie wir oben im Text gesehen haben, zugunsten der zweiten Lösung ausfällt.

²³ Msi 50, 71.

und so auf die Erlangung seiner natürlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Jedoch hat Gott aus ganz freiem Ratschluß seiner unendlichen Güte sich gewürdigt, sein Geschöpf durch Ausstattung mit himmlischen Gaben zur Vollkommenheit in einer weit höheren Ordnung zu erheben; diese Ordnung übersteigt sowohl alle Kräfte der Natur wie auch ihre Forderung (exigentia), und ist deshalb übernatürliche Ordnung. In dieser übernatürlichen Erhebung ist nämlich der Mensch darauf hingeordnet, Gott intuitiv zu schauen, mit einer dieser Anschauung entsprechenden Liebe zu lieben und selig zu besitzen in einer Weise, die alle natürlichen Kräfte übersteigt.“ Darum hat Gott den Menschen mit der heiligmachenden Gnade geschmückt, die ihn über jedes natürliche Verdienst und jede natürliche Forderung hinaus zum Adoptivsohn und Erben Gottes machte. Dann werden die falschen Auffassungen verurteilt, darunter jene, die behaupten, „visionem Dei intuitivam, quae nobis in divina revelatione promittitur, non esse supra vires naturales; vel asseruerint, sanctitatem et iustitiam, in qua Adam constitutus erat, non vere supernaturalem, sed talem fuisse, ut homo recto usu et explicatione virium naturalium ad eam pervenire potuisset“. Von der Lehre der Augustiner ist nicht die Rede.

In der Anmerkung 38²⁴ heißt es, in diesem Kapitel werde der übernatürliche Stand der Urgerechtigkeit erklärt. Zu dem Zweck werde zunächst der richtige Begriff des Übernatürlichen gegeben. Natürlich ist das Ziel, für das der Mensch seiner Natur nach da ist, das er verlangt, sowie die dazu erforderlichen Mittel; es ist *debitum*, insofern Gott dadurch, daß er ein vernünftiges Wesen schafft, es auch notwendig auf dieses Ziel hinordnet; etwas anderes läßt seine Weisheit und Heiligkeit nicht zu. Die natürliche Ordnung besagt also die Hinordnung auf das Ziel entsprechend der Forderung und den Kräften des geschaffenen Wesens. Diese Hinordnung erkennen wir auch mit dem Lichte der Vernunft als der Natur innewohnend. Gott wollte aber die vernünftigen Geschöpfe zu einer Erkenntnis, Liebe und Mitteilung seiner selbst er-

²⁴ Msi 50, 112.

heben, welche die Kräfte der Natur und die Forderung der natürlichen Vollkommenheit übersteigt und darum übernatürlich ist. Sie ist also ungeschuldet (*indebitum*) sowohl der Forderung der Natur wie auch jedem natürlichen Verdienst. Sie kann nur durch die Offenbarung erkannt werden.

Am 28. Dez. 1869 bemerkte hierzu Erzbischof Caietanus Pace-Forno²⁵, der erste Teil des Kap. 16 stelle den reinen Naturstand als möglich hin, während Noris, Bellelli, Berti, Contenson und andere ihn bekämpften. Er verweist dann gerade auf den Zusatz zum 12. Buch des Werkes *De theologicis disciplinis* von Berti und meint, Sache des Konzils sei es nicht, zu entscheiden, welche Ansicht besser sei; die katholische Lehre solle nicht damit verbunden werden. Daher möge man die Worte, welche die Möglichkeit des reinen Naturstandes behaupten und so die andere Ansicht verwerfen, abändern. Das könne um so eher geschehen, weil diese Auffassung in höchstem Grade dazu beitrage, dem Rationalismus gegenüber die Notwendigkeit der Offenbarung und der übernatürlichen Ordnung zu zeigen²⁶.

Bischof Laurentius Gastaldi (13. Jan. 1870) meinte²⁷, wenn erklärt werden sollte, was denn eigentlich jene natürliche Seligkeit sei, wäre man nach einem Jahre noch nicht fertig. Nach dem hl. Thomas gebe es in der natürlichen Ordnung nichts, was das Verlangen des Menschen erfüllen könnte. Ferner enthalte das Wort *liberrimum* (aus ganz freiem Ratschluß) etwas, wodurch die Ansicht mehrerer katholischer Theologen verurteilt werde. Er wolle seine eigene Ansicht in diesem Punkte nicht aussprechen, sondern nur betonen, es handle sich um eine theologische Streitfrage, in der man unbeschadet des Glaubens die eine oder andere Auffassung halten könne.

Endlich machte auch Bischof Franciscus Gandolfi (8. Jan.

²⁵ Msi 50, 132 f.

²⁶ „Eo vel magis quod talis sententia, dum distinguens inter id quod est homini naturale et quod supernaturale, ostendit hominem ad imaginem Dei factum oportuisse supernaturaliter elevari, maximopere contra rationalismum pro revelationis et ordinis supernaturalis confert necessitate ostendenda.“ Msi 50, 133.

²⁷ Msi 50, 174.

1870) die allgemeine Bemerkung ²⁸, man möge Lehren, die in den Schulen kontrovers sind, von dem Schema ausschließen.

Anderer Ansicht war der Patriarch Josephus Valerga ²⁹. Nach ihm ist durch das Schema die Augustinerschule nicht getroffen. Nicht durch die Beschreibung der natürlichen Ordnung; denn die Augustinerschule halte den reinen Naturstand nicht für absolut unmöglich, sondern *ex ordine divinae providentiae ac bonitatis*. Das aber sei ja im Schema selbst ausgesprochen, da es hinreichend klar zu erkennen gebe, die Erhöhung des Menschen „*deuissime bonitatem Dei*“. Auch werde die Augustinerschule durch das Wort „*liberrimo*“ nicht getroffen; denn auch eine Handlung, die aus einer vorherbestimmten Anordnung der göttlichen Vorsehung und Liebe hervorgehe, könne als „*liberrima*“ bezeichnet werden. Am Schluß wendet der Patriarch sich gegen das Prinzip, als ob Schulmeinungen auf einem Konzil nicht entschieden werden könnten: „*De caetero quamvis et ego scholarum opiniones minime praeiudicandas censeam, haud tamen puto eas tam perpetuo tamque inconcusso iure libertatis pollere, ut si quando ad maiorem catholicae doctrinae explanationem necessarium sit scholasticas huiusmodi quaestiones definitivo iudicio dirimere, id fieri non possit, praesertim in oecumenico concilio, ut sapienter animadversum est per reverendissimum patrem patriarcham Ciliciae Armenorum.*“

Unter den privat noch eingereichten Bemerkungen findet sich eine, die zu Kap. 16 wünscht, es möge nichts gegen Schulmeinungen gesagt werden ³⁰.

So waren also zwei (wenn der Einsender der letzten Bemerkung eingeschlossen wird, drei) unter den Vätern, die glaubten, durch die Worte des Kap. 16 würde die Augustinerschule getroffen, und die deshalb eine Änderung wünschten; einer erklärte ausdrücklich, die Worte seien nicht gegen jene Schule. Zu beachten ist aber, daß die Frage nicht unter der Rücksicht berührt wird, ob die Offenbarung zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung für die Anschauung Gottes notwendig ist. Ja, einer von ihnen, Caietanus Pace-Forno,

²⁸ Msi 50, 196 f. — ²⁹ Msi 50, 235 f. — ³⁰ Msi 50, 317.

glaubte sogar, in der Auffassung der Augustiner könne man noch deutlicher die Notwendigkeit der Offenbarung zeigen. Hier ist allerdings nicht zu erkennen, ob er an die Notwendigkeit der Offenbarung gerade zur Erkenntnis der Tatsache der übernatürlichen Erhöhung des Menschen denkt.

In der Rede, die er am 11. Jan. 1870 vor den Vätern der Glaubensdeputation hielt, spricht Franzelin natürlich auch von dem Bedenken, es sei im Schema die Augustinerschule getroffen³¹. Zunächst betont er, es sei etwas anderes, eine Ansicht durch ein Konzil verurteilen, und etwas anderes, eine Lehre vorlegen, aus der sich durch Schlußfolgerung die Unrichtigkeit einer Ansicht beweisen lasse. Die weitaus größere Zahl der Theologen ist der Ansicht, aus dem rechten Begriff der wirklich übernatürlichen Ordnung ergebe sich die Unrichtigkeit der Lehre, der reine Naturstand sei unmöglich; und den wenigen Vertretern dieser Ansicht bliebe nichts anderes übrig, als die Berechtigung jener Schlußfolgerung zu leugnen und eine entsprechende Erklärung des 55. gegen Baius verurteilten Satzes zu geben. Dieser Weg aber ist durch das in Kap. 16 Gesagte nicht erschwert worden. Denn die Grundlage jener Auffassung sei schließlich, dem natürlichen Verlangen nach vollkommener Seligkeit könne nur durch die Anschauung Gottes Genüge geschehen; darum sei Gott es sich selber schuldig gewesen, dem Menschen jene übernatürlichen Gaben zu schenken. Nun ist freilich im Schema gesagt, der Mensch wäre seiner Natur nach auf eine seinen natürlichen Kräften entsprechende Erkenntnis, Verehrung und Liebe seines Schöpfers, und so auf die Erlangung der natürlichen Vollkommenheit und Seligkeit hingeorndet gewesen. Aber wer das leugnen wollte, müßte behaupten, ohne jene Gaben sei die Natur nicht vollständig gewesen in der Ordnung der vernünftigen Natur, und so wären jene Gaben eine notwendige Ergänzung der Natur, insofern sie vernünftig ist, und nur dem Namen nach übernatürlich. „*Tum vero in schemate non definitur, quatenus illa naturalis beatitas satisfaceret naturali desiderio perfectae*

³¹ Msi 50, 334 f.

beatitudinis; possunt ergo illi theologi in suo systemate concedere hanc ordinationem ad naturalem beatitatem simulque persistere in affirmando naturali desiderio beatitudinis sublimioris, ad quam homo dirigendus sit per dona gratiae.“ Nach Franzelins Ansicht ließe sich also im augustinischen System die Lehre von dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes mit der Lehre von der natürlichen Hinordnung auf die natürliche Seligkeit vereinigen.

Die Verhandlungen über die in Kap. 16 enthaltenen Lehren hat das Konzil nicht zu Ende geführt. In dem „Schema reformatum“, das den Mitgliedern der Glaubensdeputation vorgelegt wurde und über das diese auch noch in mehreren Sitzungen verhandelt hat, finden sich Kap. 7 die beanstandeten Worte nicht mehr. Es heißt jetzt³²: „Homo ad imaginem Dei factus ipsa quidem natura sua ordinatur ad Deum cognoscendum, colendum, amandum, eo videlicet modo, qui insitae facultati congruit“; der früher hier sich anschließende Hinweis auf natürliche Seligkeit: „atque ita ad perfectionem et beatitatem naturalem consequendam [ordinatus fuisset]“ fehlt jetzt; ebenso fehlt im folgenden Satz das „liberrimo“ consilio. Das gleiche ist zu sagen von dem „Schema constitutionis dogmaticae secundae de fide catholica“, Kap. 3³³. Man wird also sagen können: Wenn die Konzilsverhandlungen über diesen Gegenstand zu Ende geführt worden wären, würde in der Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung wohl nichts enthalten gewesen sein, wodurch die Lehre der Augustinerschule verurteilt worden wäre. Für unsere Frage aber über die Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung des Menschen für die Anschauung Gottes dürfte sich aus dem Gesagten kaum etwas direkt entnehmen lassen.

Nähere Beziehung zu unserer Frage könnten, so möchte es auf den ersten Blick vielleicht scheinen, jene Bemerkungen zugunsten des Augustinismus haben, die bei den Verhandlungen über das zweite Kapitel des reformierten Schemas gemacht wurden. In diesem Kapitel (De revelatione) war gesagt,

³² Msi 53, 170. — ³³ Msi 53, 288.

Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, könne mit dem Licht der Vernunft aus der Schöpfung mit Gewißheit erkannt werden; es habe aber der göttlichen Weisheit und Güte gefallen, auf übernatürlichem Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren. Dieser Offenbarung sei es zuzuschreiben, daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, gewiß und ohne Irrtum erkannt werden könne. Dann heißt es weiter: „Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed ideo quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae rationis comprehensionem excedunt; siquidem: Oculus non vidit . . .“³⁴

Wiederum waren es die Bischöfe Gastaldi und Gandolfi, die in der einen oder anderen Wendung für den Augustinismus fürchteten.

Bischof Gandolfi³⁵ sagte (23. März 1870): In diesem Schema „reprobatur, non quidem expresse vel directe, sed implicite et oblique, sententia scholae catholicae, quae est, creaturam rationalem non ad alium quam supernaturalem finem visionis beatificae potuisse condi“. Es werde zwar nicht ausdrücklich behauptet, ein niedrigeres Ziel als die Anschauung Gottes sei möglich, aber diese Möglichkeit werde vorausgesetzt. Denn 1. sei gesagt, Gott, aller Dinge Ziel, könne mit der bloßen Vernunft erkannt werden; daraus ergebe sich aber: „Deus vel est vel considerari potest ut finis simpliciter naturali rationis lumine cognoscendus“; also ist er natürliches Ziel oder kann als solches angesehen werden; 2. sei gesagt, es habe der göttlichen Weisheit und Güte gefallen, sich zu offenbaren; wenn es also Gott gefallen hat, so zu handeln, hätte er auch gerechterweise die Offenbarung unterlassen können; das ist aber nicht gerecht, wenn Gott den Menschen für das übernatürliche Ziel geschaffen hat; also läßt sich aus jenen Worten schließen: Gott konnte den Menschen auch

³⁴ Msi 51, 33 f. — ³⁵ Msi 51, 121.

zu einem nicht übernatürlichen Ziele erschaffen; 3. sei gesagt, aus unendlicher Güte habe Gott den Menschen auf das übernatürliche Ziel hingeordnet; also konnte er gerechterweise ihn auf ein natürliches Ziel hinordnen.

Hier ist zu beachten, daß Gandolfi das Schema nicht deshalb beanstandet, weil gesagt wurde, wegen der Hinordnung zum übernatürlichen Ziel sei die Offenbarung absolut notwendig; im Gegenteil, wenn Gott als Ziel ohne Offenbarung mit der bloßen Vernunft erkannt würde, wäre er nach Gandolfi „natürliches Ziel“.

Der von Gandolfi eingereichte Änderungsvorschlag (23) lautet³⁶: „Non tamen hac de causa haec alia revelatio homini absolute necessaria dicenda est, *sed etiam, quia ad gubernationem vitae propriae et aliorum requiritur cognitio eorum, quae naturalem rationem excedunt*, eo quod vita hominis ordinatur ad finem supernaturalem ad participandum etc.“ Hier wird also einfach die Tatsache behauptet: „vita hominis ordinatur“, während im Schema gesagt war: „Deus ex infinita bonitate sua ordinavit“. Auffallend ist nun, daß die Antwort des Bischofs Gasser³⁷ nicht dies, sondern nur die Worte „sed etiam . . . excedunt“ zu berücksichtigen scheint. Er sagt: „Ratio ob quam reverendissimus emendator haec addi vult, fundata esse utique videtur. Putat enim ea verba esse addenda ideo, ut non solummodo indicetur finis supernaturalis revelationis positivae; sed ut etiam indicetur eo magis medium ad hunc finem omnino necessarium, scilicet quod necessaria sit communicatio veritatum supernaturalium ad gubernationem propriam et aliorum, quae naturalem rationem excedunt.“ Der Text habe aber der Deputation nicht gefallen, da die Worte von der kirchlichen Sprechweise abweichen. Der Vorschlag wurde daher nicht zur Annahme empfohlen und tatsächlich abgelehnt. Für unsere Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der Bestimmung zur Anschauung Gottes ergibt sich daraus nichts.

Bischof Martinez (26. März 1870)³⁸ schlug eine ganz neue Formulierung vor, in deren erstem Teil genau unterschieden

³⁶ Msi 51, 265. — ³⁷ Msi 51, 280. — ³⁸ Msi 51, 150 f. 263.

wurde, was mit der bloßen Vernunft und was nur aus der Offenbarung erkennbar sei. Nur durch die Offenbarung ist erkennbar die Menschwerdung, Erlösung und alle jene Gaben, die uns in dem Erlöser geschenkt werden, daß wir nämlich durch Glaube und Gnade der göttlichen Natur teilhaft werden. Im zweiten Teil schlägt er eine Fassung vor, die nach seiner Meinung von der Frage, ob der reine Naturstand möglich sei, absieht. Die Glaubensdeputation beantragte Ablehnung dieser Änderung³⁹, „quamvis ea, quae dicuntur, in se sint bona, immo etiam pulchra, cum tamen sit textus omnino novus, conciliariter denuo esset pertractandus“. Auch hier ist wiederum für unsere Frage nichts zu entnehmen.

Bischof Gastaldi (28. März 1870)⁴⁰ stimmte dem Bischof Gandolfi zu, es sollte in keiner Weise die Frage berührt werden, ob die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung „debeat dici omnino gratuita et nihil aliud quam merus effectus liberrimae bonitatis Dei; an non forte, saltem ex aliquo respectu, effectus sapientiae Dei, qui Deus nolebat suae proprie sapientiae deesse hominem sic relinquendo in statu, ut dicitur, naturae purae“. Deshalb möge im ersten Paragraphen statt: „es gefiel seiner Weisheit und Güte“, sich auch auf anderem Wege zu offenbaren, nur gesagt werden „es gefiel seiner Weisheit“; wenn gesagt werde „es gefiel“, so sei dadurch nicht berührt, „utrum id placuerit quia placere debebat, an id placuerit quia poterat etiam non placere“. Der Verbesserungsvorschlag (13), den er einreichte, lautete⁴¹: „expungantur verba *et bonitati*, ne tangatur quaestio scholarum, utrum elevatio hominis ad finem supernaturalem fuerit merus effectus bonitatis Dei, an requisitum sapientiae eius“. Ferner schlug er eine Veränderung des Paragraphen über die Notwendigkeit der Offenbarung vor⁴². Darin sind zugunsten

³⁹ Msi 51, 279. — ⁴⁰ Msi 51, 160. — ⁴¹ Msi 51, 263.

⁴² Msi 51, 264. Dieser Vorschlag (18½) hatte folgenden Wortlaut: „Tota paragraphus incipiens a verbis ‚Huic divinae... etc. mutanda proponitur in hanc aliam: ‚Haec vero divina revelatio, cui tribuendum est, si ea, quae de religione erga Deum et morum officiis humanae rationi per se impervia non sunt, ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possunt, eo magis necessaria

des Augustinismus die Worte: „Deus ex infinita sapientia sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem“, während es im Text des vorgelegten Schemas hieß „ex infinita bonitate sua“. Es ist also ganz klar, unter welcher Rücksicht Gastaldi glaubte, den Augustinismus in Schutz nehmen zu sollen; es handelt sich gar nicht um die Frage, ob die Erhebung zum übernatürlichen Ziel mit der bloßen Vernunft erkannt werden kann.

Auf diesen Verbesserungsvorschlag zum ersten Paragraphen (emend. 13) antwortete Bischof Gasser im Auftrag der Deputation mit Recht, er gehöre nicht dahin⁴³; denn es handle sich hier um die Tatsache der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments; diese Offenbarung aber sei sicher der Weisheit und Güte Gottes zuzuschreiben. Der Sinn dieser Worte ist klar: Ob die Weisheit Gottes die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung verlangte oder nicht, davon ist hier nicht die Rede; das aber setzte der Verbesserungsvorschlag voraus. In der Antwort auf den anderen Vorschlag Gastaldis ging Gasser auf das, was zum Schutze des Augustinismus sich darin fand, nicht näher ein, sondern er bezog sich auf das, was zum Schutze eines gemäßigten Traditionalismus gesagt war. Beide Vorschläge wurden nicht zur Annahme empfohlen, und so wurden beide verworfen.

Gelegentlich des Verbesserungsvorschlages 24 (Maret), der wünschte, man möge das übernatürliche Ziel genauer beschreiben, sagte Gasser⁴⁴, das gehöre nicht hierher, sondern sei später zu behandeln, wenn die Erhöhung der menschlichen Natur zur Sprache komme; jetzt „agitur solummodo de necessitate revelationis, et finis supernaturalis solummodo

dicenda est, quod Deus ex infinita sapientia sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad intuitionem et fruitionem essentiae suae; quae intuitio et fruitio essentiae Dei omnes naturalis naturae humanae vires necessario excedit. — Paragrapho enim sic concinnata, neque affirmatur neque excluditur necessitas *absoluta* revelationis ad *discendam locutionem* et excolendam rationem ita, ut ea possit ex se assurgere ad cognoscendum Deum. — Neque etiam affirmatur, neque negatur, utrum Deus sapientia sua nec ne deberet hominem ordinare ad finem supernaturalem.“

⁴³ Msi 51, 277. — ⁴⁴ Msi 51, 280.

eatenus tangitur, quatenus omnino necessarius est ad hanc necessitatem evincendam“.

Bei der Abstimmung über das ganze Schema (12. April 1870) hatte Gastaldi wiederum seinen Vorschlag gemacht ⁴⁵: „expungantur verba ‚et bonitati‘, et ponatur solummodo: *placuisse eius sapientiae alia, eaque* etc.“. In seiner Darlegung am 19. April zählte Gasser ⁴⁶ diese Bemerkung zu jenen, die schon früher vorgelegt und von der Generalkongregation abgelehnt worden waren; die Glaubensdeputation habe keinen Grund gesehen, das Urteil der Kongregation in Frage zu stellen, und deshalb habe er, Gasser, nichts weiter darüber zu bemerken. Der Vorschlag blieb abgelehnt.

Also auch bei den Verhandlungen über die Notwendigkeit der Offenbarung wurde der Augustinismus nur insoweit berührt, als er die Möglichkeit des reinen Naturstandes leugnet, und einige, sehr wenige, Väter wünschten, man möge die Lehre so formulieren, daß von jener Frage abgesehen werde. Aber weder diese Väter noch auch die anderen wollten von der Frage absehen, ob die tatsächliche Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Ziel (d. h. daß Gott wirklich die unmittelbare Anschauung verleihen wird) unabhängig von der Offenbarung erkannt werden könnte. Eine Lehre, die eine solche Möglichkeit behaupten würde, stände im Widerspruch mit der Lehre des Konzils. Und ebensowenig kann man sagen, durch die Lehre des Konzils sei die Frage unberührt geblieben, ob es ein natürlicherweise erkennbares natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes gibt, aus dem unabhängig von der Offenbarung erkannt werden kann, daß dem Menschen in der gegenwärtigen Ordnung die Anschauung Gottes als seine ewige Seligkeit zuteil wird.

Jetzt dürfte auch die Antwort auf die oben (S. 212) gestellte Frage nicht mehr schwierig sein: Ist die Lehre der Augustinerschule mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar? Insofern er die Möglichkeit des reinen Naturstandes leugnet, ist der Augustinismus durch das Konzil nicht berührt; es hat ja über diesen Punkt überhaupt nichts gelehrt. Aber wenn

⁴⁵ Msi 51, 400. — ⁴⁶ Msi 51, 416.

er die Unmöglichkeit des reinen Naturstandes so lehrt, daß darin die Möglichkeit eingeschlossen ist, mit der bloßen Vernunft die Tatsache der Anschauung Gottes durch den Menschen zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß Gott seine Anschauung wirklich verleihen wird, dann wäre die Lehre unter dieser Rücksicht mit der des Konzils über die absolute Notwendigkeit der Offenbarung nicht vereinbar.

Damit können wir den ersten Teil unserer Untersuchung abschließen: Die Tatsache der Anschauung Gottes durch den Menschen, daß also in der gegenwärtigen Ordnung Gott von dem Menschen, der seinem Willen entsprechend gelebt hat, wirklich unmittelbar geschaut wird, kann unabhängig von der Offenbarung mit der bloßen Vernunft nicht erkannt werden; und so ist die erste Bedingung, die für ein Geheimnis erforderlich ist, bei der Anschauung Gottes erfüllt.

Nicht alles, was nur durch die Offenbarung erkannt werden kann, ist schon notwendigerweise ein Geheimnis im engen Sinne des Wortes. Dazu gehört auch, daß nach der Offenbarung die innere Möglichkeit nicht positiv eingesehen werden kann, daß die Wahrheit in sich die Fassungskraft unseres Intellekts übersteigt. Es kann sein, daß innerhalb der rein natürlichen Ordnung etwas derart von Gottes freiem Willen abhängt, daß es nur durch positive Offenbarung bekannt werden kann. Solche Wahrheiten brauchen aber durchaus nicht über der Fassungskraft des menschlichen Intellektes zu liegen. Bei den Verhandlungen über die Notwendigkeit der Offenbarung wurde auf dem Vatikanischen Konzil die Ansicht einiger Theologen berührt, auch in der rein natürlichen Ordnung sei die Offenbarung absolut notwendig, damit z. B. der Mensch erkennen könne, in welcher Weise er Gott verehren, wie er nach der Sünde Buße tun solle und anderes. Wenn man also sage, der Offenbarung sei es zwar zuzuschreiben, daß die der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglichen religiösen Wahrheiten von allen leicht erkannt werden könnten, aber deshalb sei die Offenbarung nicht als absolut notwendig zu bezeichnen, so sei eine solche Fassung der Lehre zu eng. Dazu bemerkte Gasser (19. April 1870), die Meinung,

daß es natürliche Wahrheiten gebe, die dem Menschen an sich nicht zugänglich sind, werde hier nicht berührt⁴⁷. Man kann also nicht schließen: Diese Wahrheit kann nur durch die Offenbarung erkannt werden; also übersteigt sie die natürliche Fassungskraft des Menschen. Aber aus dieser Erklärung Gassers erhellt auch, daß das übernatürliche Ziel nicht zu jenen natürlichen Wahrheiten gehört.

Im zweiten Kapitel „De revelatione“ hieß es, die Offenbarung sei notwendig, weil Gott den Menschen für das übernatürliche Ziel bestimmt habe, „ad participanda scilicet bona divina, quae rationis comprehensionem excedunt⁴⁸“. Mit diesen Worten war der entferntere Grund für die Notwendigkeit der Offenbarung angegeben, weil es sich nämlich um Wahrheiten handelt, „quae rationis comprehensionem excedunt, et proinde positive a Deo revelari debent“ (Gasser)⁴⁹. Diese Wendung war von Bischof Amat beanstandet worden; er schlug vor, zu sagen: „quae humanae rationis intelligentiam omnino superant⁵⁰“. Seine Begründung lautete: „Dico¹⁰ *humanae rationis*, quia de facultate humanae rationis hic agitur; dico²⁰ *intelligentiam*, non comprehensionem, quia etiam cum revelatione bona divina et res supernaturales non possunt comprehendi, sed tantum cognosci aut intelligi.“ Im Auftrag der Glaubensdeputation empfahl Bischof Gasser die Annahme dieser Veränderung⁵¹; sie wurde auch von fast allen angenommen und ist in die endgültige Fassung übergegangen. Es ist also mit Absicht das „comprehendi“ verändert worden; es sollte eben vermieden werden, daß die Lehre des Konzils so verstanden würde, als ob nach der Offenbarung jene Wahrheiten begriffen werden könnten.

⁴⁷ „Nos solummodo dicimus revelationem supernaturalem non esse absolute necessariam ad cognoscenda quae rationi humanae in se impervia non sunt; sed non dicimus quod omnes veritates naturales sint humanae rationi perviae: proinde hypothesis illa, utrum sint quaedam veritates naturales quae homini per se perviae non sint, haec hypothesis, quae utique est mera hypothesis, per doctrinam nostram non tangitur.“ Msi 51, 419.

⁴⁸ Msi 51, 34. — ⁴⁹ Msi 51, 279. — ⁵⁰ Msi 51, 146.

⁵¹ „Verba quidem, quae in schemate nostro reformato habentur, sunt ipsissima doctoris Angelici; sed quia verba a reverendissimo emendatore proposita magis clara et definita esse videntur, utique emendatio ista acceptanda erit.“ Msi 51, 281.

Im vierten Kapitel hat das Konzil ausdrücklich gelehrt, daß es in der Offenbarung auch Geheimnisse gebe, hat aber nicht im einzelnen bestimmt, welche Wahrheiten dazu gehören. Jedoch schon vor dem Konzil, gelegentlich der Irrtümer von J. Frohschammer hatte Pius IX. in seinem Schreiben „Gravissimas inter“ (11. Dez. 1862) die wahre Lehre in diesem Punkte dargelegt und, was für uns von besonderer Bedeutung ist, gerade das übernatürliche Ziel und die Menschwerdung als Beispiele der Wahrheiten hingestellt, die nicht zur Philosophie gehören.

Den Irrtum Frohschammers gibt Pius IX. in folgender Weise wieder: Die richtig aufgefaßte Philosophie kann nicht nur jene christlichen Dogmen wahrnehmen und erkennen, die gemeinschaftliches Objekt der natürlichen Vernunft und des Glaubens sind, sondern auch jene Dogmen gehören zum Bereich der menschlichen Vernunft und Philosophie, die vor allem und eigentlich die christliche Religion und den Glauben ausmachen, nämlich das übernatürliche Ziel des Menschen und alles was dazu gehört, sowie das heiligste Geheimnis der Menschwerdung des Herrn, und die Vernunft kann, wenn ihr das Objekt einmal gegeben ist, aus ihren eigenen Prinzipien in wissenschaftlicher Weise zu ihnen gelangen. Frohschammer macht zwar einen Unterschied zwischen diesen und jenen Dogmen, und schreibt letztere mit einem geringeren Recht der Vernunft zu; aber er lehrt doch klar und deutlich, daß auch sie zu jenen gehören, die den wahren und eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft oder der Philosophie bilden. Aus seiner Ansicht kann und muß man den Schluß ziehen, die Vernunft könne aus sich selbst, nicht auf Grund der göttlichen Autorität, sondern aus ihren eigenen natürlichen Prinzipien und Kräften auch in den am meisten verborgenen Geheimnissen der göttlichen Weisheit und Güte, ja sogar seines freien Willens, wenn nur das Objekt der Offenbarung gegeben ist, zu Wissen und Gewißheit gelangen. Wer nur einigermaßen die Anfangsgründe der christlichen Lehre kennt, so urteilt der Papst, der sieht sofort, wie irrig diese Ansicht ist.

Die Vernunft vermag wirklich eine Reihe von Wahrheiten,

die auch der Glaube vorlegt, aus ihren eigenen Prinzipien zu beweisen, zu rechtfertigen, zu verteidigen, z. B. das Dasein Gottes, seine Natur, seine Eigenschaften; so bahnt sie den Weg, diese Wahrheiten im Glauben noch richtiger zu erfassen, und auch die dem Glauben allein zugänglichen Dogmen einigermaßen mit der Vernunft zu verstehen. Aber es gibt gewisse, allen bekannte Grenzen, über welche die Vernunft nie mit Recht hinausgegangen ist oder hinausgehen kann. „Zu diesen Dogmen gehören vor allem und ganz klar alle jene, die sich auf die übernatürliche Erhebung des Menschen und seinen übernatürlichen Verkehr mit Gott beziehen, und die, wie bekannt, gerade zu diesem Zweck geoffenbart worden sind. Und in der Tat, da diese Dogmen über die Natur hinausgehen, können sie mit der natürlichen Vernunft und den natürlichen Prinzipien nicht erreicht werden. Denn nie kann die Vernunft durch ihre eigenen natürlichen Prinzipien geeignet gemacht werden, solche Dogmen wissenschaftlich zu behandeln⁵².“ Wer letzteres behaupten wollte, würde von der allgemeinen, nie veränderten Lehre der Kirche abweichen.

Auf Grund zahlreicher Stellen der Heiligen Schrift haben die heiligen Väter bei Überlieferung der Kirchenlehre immer sorgfältig unterschieden zwischen einer Kenntnis göttlicher Dinge, die kraft der natürlichen Erkenntnisfähigkeit allen gemeinschaftlich ist, und jener Kenntnis dieser Dinge, die durch den Heiligen Geist im Glauben angenommen wird, „und sie haben ständig gelehrt, daß durch diesen jene Geheimnisse in Christus uns offenbart werden, die nicht nur die menschliche Philosophie, sondern auch die natürliche Erkenntnis kraft der Engel übersteigen, und die, auch wenn sie durch göttliche Offenbarung bekannt und im Glauben selbst angenommen worden sind, doch noch durch den heiligen Schleier

⁵² „Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.“ Denzinger 1671.

des Glaubens bedeckt und mit Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben wandeln, fern vom Herrn ⁵³“ (d. h. solange wir nicht die beseligende Anschauung Gottes haben). Aus alledem ist es klar, daß Frohschammers Lehre von der Lehre der Kirche durchaus abweicht.

Nach der kirchlichen Lehre, wie sie hier vom Papst dargelegt worden ist, muß man also die Erkenntnis durch die natürliche Vernunft von der Erkenntnis durch den Glauben, der sich auf die Autorität Gottes stützt, unterscheiden. Unter den Wahrheiten, die der Glaube uns vorlegt, ist wiederum zu unterscheiden zwischen solchen, die der Vernunft zugänglich sind, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Dieser Unterschied liegt aber nicht darin, daß die eine Gruppe von Wahrheiten vor der Offenbarung oder ohne Offenbarung, die andere Gruppe aber nur dann durch die Vernunft erkannt werden kann, wenn sie einmal durch die Offenbarung gegeben ist, sondern die eine Klasse bilden Wahrheiten, die der Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien zugänglich sind, die anderen aber bleiben auch nach der Offenbarung der Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien unzugänglich. Und zwar ist diese Unzugänglichkeit nicht etwa darin begründet, daß es sich um Wahrheiten handelt, die von einem freien Willensentschluß Gottes abhängen, der nur durch Offenbarung erkannt werden kann, sondern es sind Wahrheiten, die über die Natur hinausgehen, und darum sind sie der natürlichen Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien unzugänglich; es sind Wahrheiten, die auch die natürliche Erkenntniskraft der Engel übersteigen, Wahrheiten, die auch, wenn sie im Glauben angenommen sind, immer für uns dunkel bleiben, solange wir nicht die Anschauung Gottes besitzen.

In dieser Weise kann man nicht von Wahrheiten sprechen, deren innere Möglichkeit wir mit der bloßen Vernunft positiv einzusehen vermögen. Solche Wahrheiten bleiben nicht dunkel

⁵³ „Constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quaeque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.“ Denzinger 1673.

und mit dem Schleier des Glaubens verhüllt. Wahrheiten, deren innere Möglichkeit wir mit der bloßen Vernunft positiv einsehen können, gehören zweifellos in das Gebiet der Philosophie. Der Papst spricht hier also offenbar von Wahrheiten, die wir nicht nur ohne den Glauben nicht erkennen können, sondern deren innere Möglichkeit wir nicht positiv einsehen können: er spricht von Geheimnissen im strikten Sinne des Wortes.

Und nun ist für unsere Frage besonders zu beachten: Als Beispiel für solche Wahrheiten bringt er einmal das übernatürliche Ziel des Menschen und was dazu gehört, sowie die Menschwerdung des Herrn; das andere Mal alles das, was die übernatürliche Erhebung des Menschen und seinen übernatürlichen Verkehr mit Gott betrifft. Dazu gehört aber in erster Linie die Anschauung Gottes. Diese ist also eine jener Wahrheiten, die wir nur durch die Offenbarung erkennen, die uns auch nach der Offenbarung dunkel bleibt, die nicht Gegenstand der Philosophie ist, deren innere Möglichkeit wir nicht positiv einsehen können. Mit anderen Worten: Die Anschauung Gottes durch den Menschen ist ein Geheimnis im strikten Sinne des Wortes; die bloße Vernunft kann unabhängig von der Offenbarung die Tatsache der Gottesschau durch den Menschen nicht erkennen, und auch nach der Offenbarung vermag sie nicht deren innere Möglichkeit einzusehen.

Zum Schlusse mögen einige F o l g e r u n g e n zusammengestellt werden, die sich aus unserer Untersuchung über den Geheimnischarakter der Anschauung Gottes ergeben dürften:

1. Nicht zulässig erscheint folgende Argumentation: „Das Vatikanische Konzil wollte in seiner Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung den Augustinismus nicht treffen; also ist eine Lehre, welche die natürliche Erkennbarkeit der Tatsache der Anschauung Gottes vertritt, mit der Lehre des Konzils nicht unvereinbar.“ Der Vordersatz ist in dem Sinne, in dem er in dieser Argumentation genommen werden mußte, nicht richtig.

2. In der menschlichen Natur liegt nicht ein seine Erfüllung verlangendes und als solches mit der bloßen Vernunft er-

kennbares eingeborenes Verlangen (*appetitus innatus exigentiae, sensu stricto*) nach der Anschauung Gottes; denn seine Annahme würde gegen die Lehre des Vatikanischen Konzils von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung verstoßen.

3. Die Anschauung Gottes ist nicht schlechthin als natürliches Ziel des Menschen zu bezeichnen.

4. Eine mit der bloßen Vernunft erkennbare Fähigkeit (*capacitas, aptitudo*) des menschlichen Intellektes, Gott unmittelbar zu schauen, scheint unannehmbar; denn damit scheint gegeben zu sein, die innere Möglichkeit der Gotteschau einzusehen. Wenn aber „Erkenntnis der *capacitas*“ nur besagen will, die Vernunft könne nicht die *incapacitas* beweisen, oder sie könne beweisen, daß jene *incapacitas*, die bei nicht intelligenten Wesen vorliege, nicht vorhanden sei, so wäre das mit den vorhin besprochenen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nicht unvereinbar. Eine solche Ausdrucksweise wäre aber ungenau und leicht irreführend. Es ist eben etwas ganz anderes, nicht die *incapacitas* beweisen können oder beweisen können, daß eine bestimmte *incapacitas* nicht vorliegt, und etwas anderes, beweisen können, daß überhaupt keine *incapacitas* vorliegt, bzw. die *capacitas* beweisen können⁵⁴.

5. Ein natürliches *desiderium elicited* ist dann nicht anzunehmen, wenn es so gefaßt wird, daß es die natürliche Erkennbarkeit der inneren Möglichkeit der Anschauung Gottes einschließt oder voraussetzt.

Die vorstehenden Ausführungen waren schon geschrieben, als ich den Artikel von A. Stolz, Das kirchliche Lehramt und die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes (BenedMschr 13 [1931] 24—32) las. Er ist offenbar durch den Aufsatz „Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?“ (Schol 5 [1930] 102—108) veranlaßt. Da die Schwierigkeiten des Verfassers, soweit sie die Erkennbarkeit der Anschauung Gottes betreffen, in dem oben Gesagten erledigt sein dürften, sollen hier nur noch einige Bemerkungen Platz finden. Was der Verf. S. 27 sagt, muß den Eindruck erwecken, als hätte ich die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes als baianisch hingestellt. Das ist ein Irrtum. An der betreffenden Stelle ist die Rede von der natürlichen

⁵⁴ Vgl. Schol 5 (1930) 106 f.

Erkennbarkeit der tatsächlichen Bestimmung zur Anschauung Gottes, d. h. daß der Mensch tatsächlich in der Anschauung Gottes sein ewiges Heil finden soll, ob nämlich diese Erkennbarkeit mit der Lehre des Vatikanischen Konzils von der Notwendigkeit der Offenbarung vereinbar sei. Das leugnen heißt nicht die Lehre als bairisch bezeichnen. S. 29 ff. glaubt der Verf., ich berufe mich zu Unrecht auf den Brief Pius' IX., Gravissimas inter, zum Beweis, daß der Mensch die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes nicht einsehen kann. Ich vermute, er verwechselt „die Möglichkeit beweisen“ und „die innere Möglichkeit einsehen“. Es gibt Theologen, die glauben, man könne philosophisch die Möglichkeit der Anschauung Gottes beweisen, ohne die innere Möglichkeit einzusehen. Der Brief Pius' IX. ist da verwertet, wo es sich um die Einsicht der inneren Möglichkeit handelt (von der anderen Auffassung ist S. 107 die Rede), und da kann er, wie oben gezeigt, mit Recht benutzt werden.