

Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau

Von Walter Brugger S. J.

Das Christentum ist in die Welt eingetreten mit dem Anspruch, dem Menschen das wahre Lebensziel zu verkünden: am Erbe Christi, des menschengewordenen Gottessohnes teilzuhaben in der unmittelbaren Gottesschau. Dieses Ziel war dem antiken Menschen, der das Licht der Uroffenbarung verloren hatte und dem die Offenbarung des Alten Bundes nicht zugänglich geworden war, unbekannt. Es wurde dem Menschen als ein Ziel verkündet, das aus dem philosophischen Denken nicht ableitbar ist, als das unverdiente Geschenk der unendlichen Liebe Gottes. Die Kirche ist nicht müde geworden, in ihren Lehräußerungen den Charakter der Gnade, der diesem Geschenk zukommt, immer wieder zu betonen¹.

Wenn dieses Lebensziel aber ganz und gar ein unverdientes und durch keine noch so gute, der Natur entsprechende, Lebensführung verdienbares Geschenk Gottes ist, dann kommt dieses Lebensziel zu einer Natur hinzu, die auch für sich selbst schon ein ihr entsprechendes Lebensziel haben könnte und ohne die Voraussetzung ihrer besonderen Berufung durch Gott auch haben müßte. So entsteht die Frage, wie sich diese beiden Ziele, das natürliche und das übernatürliche, zueinander verhalten. Die mittelalterlichen Theologen haben sich diese Frage noch nicht gestellt, da sie die menschliche Natur nicht in ihrer Abstraktheit betrachteten, sondern in ihrer konkreten, geschichtlichen Verwirklichung, die immer schon die Berufung zur unmittelbaren Gottesschau einschloß, ohne daß der Mensch je in einem bloßen Naturzustande gelebt hätte.

Thomas von Aquin und die anderen mittelalterlichen Theologen² waren vielmehr bestrebt, den engen Zusammenhang zwischen der

¹ Das Ungeschuldetsein dieses Zieles wird vorausgesetzt in der Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung — vgl. etwa Denzinger, *Enchir. Symbol.* 788—797 — und der Gnade (ebd. 180 und 1385); ausdrücklich wird es gelehrt durch die Verwerfung der Prop. 21 des Baius (ebd. 1021). — Das Dogma von der Erbsünde setzt die Gnadenhaftigkeit des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, der Gerechtigkeit Adams, insofern voraus, als ohne sie der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Erbsünde für die Nachkommen Adams, die nicht persönlich sündigten, eine Ungerechtigkeit Gottes wäre. Vgl. dazu V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae, Pars prior, positiva*, Paris 1948, und seinen Artikel: *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*: Greg 29 (1948) 435—463.

² Vgl. E. Elter, *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris* (Greg 9 [1928] 269—309) und V. Cathrein, *De naturali hominis beatitudine* (Greg 11 [1930] 398—409).

Natur des Geistes und der unmittelbaren Gottesschau sichtbar zu machen, um so den rationalistischen Arabern entgegenzutreten, welche die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau durch ein Geschöpf leugneten³.

Trotz der Übernatürlichkeit des Zieles mußte ferner gezeigt werden, wie die unmittelbare Gottesschau einem tiefen Bedürfnis des menschlichen Geistes entspricht, da eine Gabe, die keinem Bedürfnis und keiner Empfänglichkeit begegnet, nicht als beglückendes Geschenk empfunden werden kann. Daher die Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach der unmittelbaren Gottesschau. Wie kann aber ein Ziel, das ein natürliches Verlangen ausfüllt, noch ein übernatürliches genannt werden? Verschärft wird dieses Problem, wenn Thomas sich, um die Möglichkeit der unmittelbaren Gottesschau zu erweisen, auf das Prinzip beruft, daß ein natürliches Verlangen nicht ins Leere gehen könne.

Die Fragen, um die es sich hier handelt, sind zwar ursprünglich theologischer Natur. Sie haben jedoch auch eine philosophische Seite, indem sie die Frage nach der Natur des menschlichen Geistes sowie nach dem natürlichen Ziel des Menschen, der sogenannten natürlichen Glückseligkeit aufwerfen. Diese philosophische Seite vor allem ist das Ziel unserer Untersuchung.

Es gibt eine Reihe von Texten, in denen der hl. *Thomas von Aquin* dem Menschen ein natürliches Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau zuspricht⁴. Dieses natürliche Verlangen (*desiderium naturale*) ist seit dem sechzehnten Jahrhundert auf die verschiedenste Weise ausgelegt und gedeutet wor-

³ Vgl. *Summa contra Gentiles*, 1. III c. 41—44.

⁴ So z. B. *Summa theol.* I q. 12 a. 1: . . . quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam 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: intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. — Similiter etiam 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. — In a. 4 aber betont Thomas die Übernatürlichkeit der Gottesschau: . . . impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitionis enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitionis autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . Relinquitur ergo 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. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per

den⁵. Im Anschluß an Cajetan⁶ und Johannes a Sancto Thoma⁷ meinten manche, wie Sylvester Maurus⁸, Tyrrell⁹, Sertillanges¹⁰ u. a.¹¹, Thomas verstehe unter der Natur, die dieses Verlangen habe, nicht die von allen geschichtlichen Bedingungen abstrahierende Wesensnatur, sondern die *geschichtliche*, von Gott tatsächlich in die Gnadenordnung erhobene Natur.

Viele Thomisten¹², Suarez¹³ und die Karmeliten von Salamanca¹⁴, nehmen

suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso. — In der *Summa contra Gent. lib. III cap. 49* lautet die Überschrift: Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam; in *cap 50*: Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium; im Text selbst fügt Thomas hinzu: sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. Diese Stellen ließen sich durch viele andere, ähnliche, vermehren.

⁵ Vgl. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, 475—480, aber auch die folgenden Anmerkungen hier.

⁶ Cajetan, In I q. 12 a. 1, comm. nr. IX—X und In I. II. q. 3 a. 8.

⁷ Joannes a Sancto Thoma (*Cursus theologicus*, Lugduni 1663, tom I., in I q. 12; disp. XII a. 3) spricht zwar von einem appetitus elicited connaturalis videndi causam effectuum supernaturalium (nr. 13—22), lehnt aber jeden appetitus innatus (nr. 7—9) und jeden appetitus elicited efficax ordinis naturalis ad visionem Dei claram et in seipso (nr. 10—12) ab. Auch bei Cajetan handelt es sich bloß um einen appetitus elicited. — Garrigou-Lagrange, den de Lubac (478 Anm. 1) für diese Ansicht mit einem Text aus *Perfection chrétienne et contemplation* (4I, 61) in Anspruch nimmt, gehört nicht hierher. Die angezogene Stelle steht in einem Zusammenhang, der für unsere Frage nicht in Betracht kommt. Vgl. auch Anm. 12.

⁸ Sylvester Maurus, *Opus theologicum*, Romae 1687, tom. I, lib. I, Quaest. 23 nr. 24 (primo loco) legt Thomas im Sinne Cajetans aus: Supposita fide, qua credimus Deum esse trinum et unum, et esse causam effectuum supernaturalium . . . tali fide connaturaliter excitatur in nobis desiderium cognoscendi Deum . . . etiam prout est in se. Bezüglich des appetitus mere naturalis vertritt er bloß ein desiderium elicited condicionatum (nr. 17—18), gehört unter dieser Rücksicht also der nächsten Gruppe an.

⁹ G. Tyrrell, *Lex orandi*, London 1907², XXVII f.

¹⁰ A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin 1925, 4II 305—308: „sachant le fait de notre élévation à une vie divine, saint Thomas en cherche le fondement dans notre nature intellectuelle prise comme telle. Et la démonstration qu'il établira ainsi est parfaitement vigoureux en son ordre, à savoir ex suppositione (305).“

¹¹ In diesem Sinne spricht sich Aug. Valens in seinem Artikel „Immanence (Méthode de)“ aus (*Dict. Apolog. de la Foi catholique* II 1924, col. 579—593, bes. 586—588), wo er die Lehre Blondels (vgl. *L'action*, 1893) darstellt, ohne jedoch auf Thomas Bezug zu nehmen.

¹² Z. B. Joannes a Sancto Thoma, aber auch Sylvester Maurus, soweit bloß der ordo naturalis in Frage kommt (vgl. Anm. 7 und 8); ferner R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son existence et sa nature*, 41923, 307: „ . . . cette vision intuitive, qui par suite ne peut être l'objet que d'un désir naturel conditionnel et inefficace, d'une velleité . . . qui absolument parlant, peut être frustrée.“ Vgl. auch sein Werk *De revelatione*, Rom 41929, Th. 8, pars II und Scholion.

¹³ Suarez, *Opp. Omnia*, *Tract. de divina substantia eiusque attributis*, lib. II, c. 7, nr. 10, und *Tract. de ultimo fine hominis*, *Disp. XVI*, sect. 1, nr. 6, lehnt jeden appetitus innatus zur visio Dei ab. Nach demselben *Tract.*, *disp. XV*, sect. 1, nr. 4, ist jede visio Dei, etiam ut est primae causae, übernatürlich. — *Disp. XVI* (desselben *Tract.*) sect. II, nr. 6: homo non potest naturaliter habere appetitum elicited absolutum et efficacem beatitudinis supernaturalis. — nr. 7: potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, simplicis complacentiae, condicionatum circa beatitudinem supernaturalem.

¹⁴ *Salmanticensis*, *Cursus theologicus*, *disp. 6*, dub 1 § 3.

die Natur im Sinne der Wesensnatur, wollen aber im desiderium naturale kein eigentliches Naturstreben (appetitus innatus) sehen, sondern bloß ein *bewußtes Streben* (desiderium elicited), und dies auch nicht als ein wirksames und absolutes, sondern als einen bloß hypothetischen Wunsch (velleitas), der allerdings in der Natur des Menschen begründet ist¹⁵. Hierher wären auch diejenigen zu rechnen, die das Prinzip „Desiderium naturale nequit esse in vanum“ einschränken oder das desiderium naturale auf eine bloße potentia obediencialis zurückzuführen suchen¹⁶.

Wieder andere, wie Descoqs¹⁷, nehmen bei Thomas zwar ein eigentliches Naturstreben der Wesensnatur an, aber nur zu einer *natürlichen Gottesschau*, wobei sie zwischen einer Schau der Wesenheit und der Dreifaltigkeit, oder zwischen einer unmittelbaren und einer intuitiven Schau unterscheiden.

So weit diese Auffassungen auch auseinandergehen, so sind sie doch nicht in dem Maße willkürlich, daß sie nicht sämtlich gewisse Ansatzpunkte in den Thomastexten vorfinden, was ein besonderes und schwieriges Problem der Interpretation stellt. H. de Lubac glaubt es dadurch zu lösen, daß er annimmt, Thomas spreche von einem *eigentlichen Naturstreben* der Wesensnatur des Menschen zur *übernatürlichen und unmittelbaren Gottesschau*.

Wie bei anderen Meinungsverschiedenheiten über den Sinn der Lehre des hl. Thomas, so liegt auch hier dem Meinungsstreit über Thomas ein Meinungsstreit über die Sache selbst, von der Thomas redet, zugrunde. Die historische Frage der Interpretation überdeckt das Ringen um ein Problem, das bei Thomas keine alle Ansprüche des Denkens befriedigende und allseits überzeugende Lösung gefunden hat. Teilweise kommt die Schwierigkeit auch daher, daß man Ausdrücke, deren Bedeutung bei Thomas noch im Fluß ist und die je nach dem Zusammenhang bald so, bald anders von ihm verstanden werden, in der fest umrissenen Bedeutung verstehen will oder doch zu verstehen unwillkürlich geneigt ist, die sie erst durch die spätere Entwicklung der Philosophie und Theologie erlangt haben. Die historische und inhaltliche Frage stehen zwar in einem inneren Zusammenhang, sind jedoch nicht identisch und müssen methodisch reinlich geschieden werden.

¹⁵ Vgl. V. de Broglie, De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam: Greg 9 (1928) 628—630.

¹⁶ So z. B. P. K. Bastable, Desire for God, London 1947. Vgl. dazu die Besprechung von de Broglie: Greg 31 (1950) 141—142.

¹⁷ P. Descoqs, Le mystère de notre élévation surnaturelle, 1938, 125—133. Ders., Institutiones metaphysicae generalis, 1925, tom. I, 551—553. — Nach de Lubac, Surnaturel 479, wurde dieser Auffassung vielleicht von Sylvester Ferrariensis, noch sicherer aber von Sylvester Maurus der Weg geebnet. Bei Sylvester Maurus trifft das wohl nicht zu. Vgl. Anm. 8. — Sylvester Ferrariensis konnte dazu nur Anlaß geben, indem man ihn falsch verstand. Er unterscheidet nicht zwei Arten der visio Dei, sondern bloß zwei Betrachtungsweisen derselben visio divinae essentiae et naturae: nämlich als visio essentiae primae causae absolute und als visio obiecti supernaturalis beatitudinis. Diese Unterscheidung aber nimmt er vor, um den besonderen Gesichtspunkt kenntlich zu machen, unter dem sich das desiderium naturale auf die visio essentiae bezieht: eben inquantum est visio primae causae absolute (d. h. in sich, ohne Finalbeziehung darauf) und nicht inquantum est summum bonum, d. h. als jenes bonum intellectualis naturae, ad quod per divinam providentiam est ordinata tamquam ad ultimum finem (denn dieser finis entzieht sich der natürlichen Erkenntnis). Siehe Comm. in Summam c. Gentiles, l. III c. 51 nr. IV. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht um einen appetitus innatus, sondern um ein desiderium elicited. Nr. IV 2 leugnet Ferrariensis ausdrücklich jeden appetitus formam naturalem consequens . . . in quod virtute naturae non potest perveniri. Die obige Interpretation wird schon von G. de Broglie vertreten (vgl. de Lubac, Surnaturel 443 und Anm. 3).

Ohne Zweifel ist auch die begriffs- und problemgeschichtliche Behandlung der Frage, wie sie zum Teil schon von de Lubac in Angriff genommen wurde, von Bedeutung. Eine solche Problemgeschichte könnte natürlich nicht mit Thomas anfangen. Augustinus, die Kirchenväter überhaupt, der Neuplatonismus, Aristoteles, Platon und viele andere wären über das Verlangen nach der Gottesschau, sei es in dieser oder einer anderen Form ausgesprochen, zu befragen. Auch die allgemeine Religionsgeschichte sowie die Völkerkunde wären in diese Untersuchung einzubeziehen.

Doch darf man sich davon nicht allzu viel versprechen. Denn wenn sich auch hier und dort ein echtes (nicht bloß pantheistisch zu deutendes) Verlangen nach der unmittelbaren Schau des persönlichen und transzendenten Gottes findet, so läßt sich wohl kaum je auf historischem Wege entscheiden, ob ein solches Verlangen den Kräften der bloßen Menschennatur entsprungen ist, oder ob es nicht schon unter dem Einfluß der aktuellen Gnade stand, die ja auch den Heiden zuteil wird, da die Menschheit tatsächlich nur ein übernatürliches Ziel hat.

Auf jeden Fall ist es unsere Absicht nicht, hier eine solche Begriffs- und Problemgeschichte zu liefern.

Die Frage selbst hat ein so großes Gewicht, daß weder die christliche Philosophie noch die Theologie es bei einer bloß geschichtlichen Betrachtung bewenden lassen kann. Sie müssen versuchen, die Frage selbst zu beantworten, soweit dies nach Lage der Sache möglich ist.

Es ist richtig, daß dies nicht ohne reiche spekulative und systematische Voraussetzungen geschehen kann, die nicht von allen geteilt werden. Demgegenüber ist jedoch zu bedenken, daß die Fragen, um die es sich hier handelt, selbst eine umfassende Systematik voraussetzen und darum auch nur auf dem Grund einer reichen Systematik einer Lösung zugeführt werden können.

Im folgenden wollen wir uns zwar das Problem von Thomas stellen lassen, dann aber versuchen, es auf inhaltlichem Wege, unabhängig von der Interpretation von Thomastexten¹⁸, zu lösen.

Das Problem, das wir im Auge haben, entsteht, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß das Ziel des natürlichen Verlangens, von dem Thomas spricht und für das er auch triftige Gründe beibringt, ein übernatürliches ist, die unmittelbare Gottesschau. Wie kann aber die Natur ein natürliches Verlangen zu etwas Übernatürlichem haben? Wenn man freilich, wie es oft bei Thomas geschieht, unter „über-

¹⁸ J. Alfaro faßt die Lehre des hl. Thomas auf Grund einer Textuntersuchung in seinem Artikel „La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano“ im Greg 31 (1950) 63—99 (mit Fs.) wie folgt zusammen: 1. Bei Thomas findet sich weder ausdrücklich noch einschlußweise (in gleichbedeutenden Ausdrücken) die Behauptung, daß Gott das Menschengeschlecht als Ganzes zu einem anderen Ziel als der intuitiven Schau seiner Wesenheit hätte bestimmen können. 2. Thomas stellte jedoch die Prinzipien auf, aus denen eine solche Möglichkeit sicher und notwendig folgt. 3. Nach Thomas ist es im Einzelfall möglich, daß ein Mensch endgültig im anderen Leben ohne die Gottesschau, also in puris naturalibus, verbleibt. 4. Bei Thomas findet sich die Vorstellung eines Zustandes der menschlichen Seele im anderen Leben, in dem sie zwar nicht die Wesenheit Gottes schaut, aber dennoch, frei von jedem inneren Schmerz, mittels einer natürlichen Erkenntnis und Liebe sich Gottes erfreut (83). — Vgl. auch de Broglie, De fine ultimo humanae vitae, I 254—259.

natürlich“ bloß das versteht, was keine geschaffene Ursache mit eigenen Kräften bewirken kann, ist der Gegensatz wohl nicht unüberbrückbar. Unter „übernatürlich“ im strengen Sinne versteht die neuere Theologie jedoch das, was weder eine Natur (= Wesenheit eines Geschöpfes) konstituiert, noch aus ihr folgt, noch durch sie gefordert wird. Nun begründet aber ein natürliches Verlangen, wenigstens wenn man es als das mit einer Natur oder ihren Fähigkeiten identische, ontische Verlangen auffaßt, seinem Wesen nach die Forderung nach dem, worauf es sich richtet, in unserem Falle also nach der unmittelbaren Gottesschau. Also kann diese nicht mehr als übernatürlich bezeichnet werden, wenn sie das Ziel eines Naturverlangens ist.

H. de Lubac sucht dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis zu begegnen, daß die unmittelbare Gottesschau nur durch einen Akt freischenkender Liebe Gottes gewährt werden könne und das natürliche Verlangen darum auch nur darauf abziele, also die Freiheit Gottes voraussetze. Richtig daran ist, daß das natürliche Verlangen die Freiheit Gottes keineswegs einschränkt, ob es sich auf die unmittelbare Gottesschau oder auf ein Gut der Natur richtet; aber diese Freiheit ist nur die Freiheit der Schöpfung, nicht die Freiheit von der *necessitas consequentiae*, die in der naturhaften Forderung zum Ausdruck kommt. Es steht in Gottes Belieben, den Menschen zu schaffen; es steht aber nach de Lubac nicht in seinem Belieben, ihn ohne die nächste und aktuelle Berufung zur unmittelbaren Gottesschau zu schaffen¹⁹.

¹⁹ Vergl. de Lubac, *Surnaturel* 483—494. — In einem Aufsatz „Le mystère du Surnaturel“ (*RechScRel* 36 [1949] 80—121) kommt de Lubac wieder auf das Problem des übernatürlichen Charakters der Gottesschau zu sprechen. Er hält darin an seiner Grundthese fest. Was die Ungeschuldetheit der Berufung zur Gottesschau betrifft, geht er selbst zum Angriff gegen die Verteidiger der „*natura pura*“ über: Die Annahme einer möglicherweise rein natürlichen Bestimmung des Menschen stelle die Ungeschuldetheit (*gratuitas*) der Gottesschau keineswegs sicher. Denn es handle sich nicht um die Ungeschuldetheit gegenüber einer abstrakten Natur, sondern gegenüber einem individuellen und persönlichen Wesen, konkret gesprochen, mir gegenüber, und zwar in dieser gegenwärtigen Ordnung. Ich aber bin „dieser“ kraft der (übernatürlichen) Bestimmung, die mir Gott gegeben hat, und ich wäre eine andere Person, wenn Gott mir eine andere Zielbestimmung gegeben hätte. Denn diese meine Bestimmung ist nicht etwas Akzidentelles an mir, sondern konstitutiv für mein innerstes Wesen. Die Hypothese einer möglicherweise anderen Bestimmung erklärt demnach keineswegs die Ungeschuldetheit des übernatürlichen Zieles für meine konkrete Person. Darum ist sie überflüssig und unbegründet. — Ohne Zweifel hat dieser Gedankengang seine Geltung, wenn die verschiedenen in Frage kommenden Zielbestimmungen jeweils eine andere Natur begründen; ebenso wenn das übernatürliche Ziel in einer ganz anderen Richtung als das natürliche Ziel läge; er verliert jedoch seine Kraft, wenn man, wie es hier geschieht, das natürliche Ziel als eine unvollkommene Teilnahme am übernatürlichen Ziel, beide also in einer Richtung liegend betrachtet. — Es ist selbstverständlich und geht aus de Lubacs Worten aufs neue hervor, daß wir uns in dieser Frage auf dem gemeinsamen Boden der Glaubensüberzeugung von der Ungeschuldetheit der übernatürlichen Bestimmung des Menschen befinden. De Lubac wehrt sich auch mit Recht da-

Alle Gaben Gottes, auch die Gaben der Natur, entspringen der Freigebigkeit Gottes, und es sind darunter viele, die sich der Mensch nicht durch seine eigenen Kräfte verschaffen kann; die Gaben der übernatürlichen Ordnung aber heißen Gaben der Gnade, weil sie aus besonderer Freigebigkeit Gottes hervorgehen²⁰.

Es sind jedoch nicht nur theologische Gründe, sondern auch philosophische Überlegungen, die ein eigentliches Naturstreben, das in bestimmter und eindeutiger Weise auf die unmittelbare Gottesschau ginge, ausschließen.

Ein eigentliches Naturstreben besagt nicht nur die entfernte Möglichkeit, ein Gut zu empfangen, oder den Ausschluß seiner Unvereinbarkeit mit dem Wesen des Empfangenden, sondern auch die nächste Empfänglichkeit im Sinne einer durch das Wesen des Empfangenden bestimmten Proportion zu jenem Gut. So besitzen reine Sinneswesen nicht einmal die entfernte Empfänglichkeit für rein geistige Akte; diese sind mit ihrem Wesen schlechthin unvereinbar. Der menschliche Verstand hingegen hat zu geistigen Akten nicht nur eine entfernte Möglichkeit, sondern auch eine durch sein Wesen bestimmte Proportion. Bei dem naturhaften Verlangen nach der unmittelbaren

gegen, daß man die Analogie mit einem materiellen Geschenk, das den zu Beschenkenden schon als bestehend voraussetzt, zu äußerlich und wörtlich auslegt. Das Geschenk ist hier, wo es sich um die Existenz und die Zielbestimmung des Beschenkten handelt, konstitutiv. Klar unterscheidet de Lubac eine doppelte ontologische Konstitution: die der Existenz und die der Berufung zur Gottesschau, die zumindest begrifflich in Gott eine doppelte Freiwilligkeit zur Voraussetzung hat. „... le don surnaturel n'est donc une simple *sequela creationis*. Entre la nature existante et le surnaturel auquel Dieu la destine, la distance est aussi grande, l'abîme est aussi profond, l'hétérogénéité est aussi radicale qu'entre le non-être et l'être“ (104). Nicht die Übernatur ist aus der Natur zu erklären, sondern umgekehrt: die Natur des Menschen ist nur der übernatürlichen Bestimmung wegen geschaffen, in der sie ihr Ziel hat. Die wirkliche Natur ist immer eine zielgerichtete Natur, und dieses Ziel ist die Gottesschau. Wenn man sagt, diese Natur hätte kein natürliches Ziel haben können, so ist das eine Unmöglichkeit *ex suppositione*. — Die Frage drängt sich aber hier auf: Wäre auch eine andere *suppositio* möglich gewesen? Hätte die *creatio (hominis)* auch ohne das *donum supernaturale* bleiben können? Wenn ja, dann ist die reale Möglichkeit eines *status naturae purae* zugegeben; wenn nein, dann liegt doch wieder eine Folgerungsnötigkeit vor, eine „*sequela creationis*“. Gewiß bleibt auch dann die Übernatur etwas Höheres als die Natur, aber die besondere Freigebigkeit der Gnade geht wieder verloren. — Den unaufhebbaren Zusammenhang zwischen der *gratuitas* der übernatürlichen Ordnung und der Möglichkeit einer Schöpfung des Menschen ohne Berufung zur unmittelbaren Gottesschau betont aufs neue Pius XII. in der kürzlich erschienenen Enzyklika „*Humani generis*“ (De nonnullis falsis opinionibus, quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur): *alli veram „gratuitatem“ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*. Vgl. oben S. 486.

²⁰ Zur Kritik an de Lubac vgl. C. Boyer, *Nature pure et surnaturel* dans le „*Surnaturel*“ du Père de Lubac: *Greg.* 28 (1947) 379—395, und V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, 245—264.

Gottesschau handelt es sich nun nicht nur darum, daß der Verstand des Menschen irgendwie auf die unendliche Wesenheit Gottes als sein Erkenntnisziel ausgerichtet ist, sondern darum, daß sich die Wesenheit Gottes dem menschlichen Verstand als Formalgrund des Aktes der Gottesschau einsetze, und zwar so, daß der Verstand zu diesem Formalgrund eine durch sein Wesen als menschlicher Verstand bestimmte Proportion besitze. Das aber würde heißen, daß eine unendliche Wesenheit zur Vollständigkeit eines endlichen Wesens gehöre, was unmöglich ist.

Ergänzt wird diese Überlegenheit durch den Gedanken, daß wir mit generisch verschiedenen Geistnaturen rechnen müssen: der des Menschen und der des reinen Geistes. Verschiedene Wesenheiten können aber nicht auf dasselbe Zielgut in derselben Weise ausgerichtet sein. Die unmittelbare Gottesschau ist aber für Mensch und Engel wesentlich dieselbe. Also kann sie nicht deren besonderes Wesensziel sein.

Wenn nun auch kein eigentliches Naturstreben zur unmittelbaren Gottesschau als einem dem menschlichen Verstand proportionierten Gut und als seinem notwendigen Wesensziel angenommen werden kann, so bietet doch die Natur auch des geschaffenen Verstandes, sofern er an der Natur des Verstandes überhaupt teilnimmt, die Grundlage für ein positives, wenngleich keine Wesensergänzung umschreibendes Verhältnis und ein aus den Tiefen der geistigen Natur aufsteigendes aktuelles Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau.

Zum Verständnis dessen seien einige Erläuterungen vorausgeschickt. — Der Verstand (als intellectus, nicht als ratio) existiert nur in Gott auf reine und unumschränkte Weise. In jedem anderen Wesen ist er eingeschränkt. Diese Einschränkung des geschaffenen Verstandes betrifft jedoch nicht sein Formalobjekt, das Seiende als solches, das den Verstand als solchen charakterisiert und darum jedem Verstand eigen ist, sondern die besondere Art und Weise, wie sich der Verstand mit seinen Gegenständen intentional einigt oder eins ist. Gott ist intentional eins mit allen Gegenständen seines Wissens durch die Identität seines Wissens mit dem subsistierenden, alles übrige Seiende oder Seinsmögliche auf höhere Weise vorausenthaltenden Sein. Sein proportioniertes, d. h. nicht nur dem Verstand als solchem, sondern dem unendlichen Verstand angemessenes Formalobjekt ist das Seiende als solches, sofern es sich im subsistierenden Sein kundgibt. Dieses Formalobjekt allein fordert die unmittelbare Gottesschau. Ein geschaffener reiner Geist hat nach der thomistischen Erkenntnismetaphysik den Zugang zum Seienden als solchen durch die Schau seiner eigenen Wesenheit, was sich aus der Immaterialität als der Wurzel der Erkenntnisfähigkeit ableiten läßt. Der Mensch endlich hat Zugang zum

Seienden als solchen nur über die sinnlichen Erscheinungen und die Reflexion auf sein eigenes Tun. Kein geschaffener Verstand ist daher in seiner endlichen und beschränkten Seinsweise der unmittelbaren Gottesschau fähig.

Dennoch ist jedem, auch dem geschaffenen Verstand durch sein den Verstand als solchen konstituierendes Formalobjekt, das er mit jedem, auch dem ungeschaffenen Verstand, wenigstens analog, gemein hat, eine unendliche Weite eröffnet. Nichts, aber auch gar nichts gibt es, was nicht unter dieses Formalobjekt fiel und daher dem Verstand fremd wäre. Diese Weite seines Formalobjekts macht den Verstand unersättlich, solange ihm nur endliche Gegenstände oder das Unendliche nur in der Vermittlung durch Endliches gegeben wird. Nur das Unendliche an sich selbst (ohne einschränkende Vermittlung durch Endliches) enthält jegliche Weise des Seins (auf höhere Weise) in sich und ist so geeignet, die unendliche intentionale Weite des Verstandes auszufüllen.

Das Verlangen nach Einigung mit dem Unendlichen ohne endliche Vermittlung, d. i. nach der unmittelbaren Gottesschau, ist somit in der Natur des Verstandes selbst begründet. Ein Naturstreben im strengen Sinn ist dieses Verlangen jedoch nicht, da der Verstand des Menschen nicht nur Verstand, sondern eben Verstand in menschlicher Weise und Einschränkung ist, sodaß die unmittelbare Einigung mit Gott nicht so zu seinem Wesensentwurf gehören kann, daß er ohne sie seine Wesensvollkommenheit als menschlicher Verstand nicht erreichen könnte.

Das Wesen des Menschen umschreibt also zwar einen gewissen Vollendungszustand, der in Proportion zu seinen Wesensgrenzen steht und darum natürlich heißt, aber nicht so, daß diese Grenzen nicht überschritten werden könnten, allerdings nicht vom Menschen selbst, sondern von Gott her, der sich dem Geist des Menschen frei und über dessen spezifisch menschliche Grenzen hinaus zu schenken vermag, indem er an jenes natürliche Verlangen des Verstandes, das nur durch den unendlichen Gott selbst ausgefüllt werden kann, anknüpft. Diese die Natur zwar vervollkommnende, aber nicht mehr bloß proportionierte, sondern überfließende Vollendung ist im eigentlichen Sinne übernatürlich, d. h. durch keine geschaffene Natur gefordert.

Wenn aber eine solche übernatürliche Erhebung möglich oder gar wirklich ist, wie wir durch die Offenbarung wissen, oder wenn sie wenigstens nicht als unmöglich erwiesen werden kann, wie die philosophische Besinnung auf die intentionale Unendlichkeit des Verstandes zeigt²¹, so erhebt sich die Frage, wie sich die geschaffene

²¹ Obwohl die Tatsache der Berufung zur unmittelbaren Gottesschau nicht philosophisch bewiesen werden kann, so schließt nach de Broglie, *De fine*

Geistnatur zu ihrem natürlichen Ziel verhält. Entweder nämlich ist sie durch ihr Wesen zu diesem Ziel bestimmt, dann ist eine Erhebung zu einem übernatürlichen Ziel nicht möglich, da diese ohne Wesensänderung nicht stattfinden könnte; oder sie ist hinsichtlich ihres Vollendungszieles unbestimmt, dann scheint sie überhaupt kein faßbares, bestimmtes Wesen zu besitzen.

In der Tat wäre diese Schwierigkeit unüberbrückbar, wenn das natürliche und das übernatürliche Ziel schlechthin mehrere Ziele und die Bestimmung zum einen in keiner Weise auf das andere bezogen wäre. Dem ist aber nicht so. Die Richtung, in der die beiden Ziele liegen, ist ein und dieselbe. Das natürliche Ziel, im wesentlichen eine mittelbare Gotteserkenntnis, wie wir sehen werden, ist eine unvollkommene Teilnahme am übernatürlichen Ziel der unmittelbaren Gottesschau. Das natürliche Verlangen, das die unmittelbare Gottesschau nicht wirksam erreichen kann, wird sich deshalb mit um so größerer Kraft jener Gotteserkenntnis zuwenden, die eine wenigstens unvollkommene, aber doch wahre Teilnahme an der Gottesschau darstellt. Darum liegt die Bestimmung zum natürlichen Ziel in derselben Linie wie die Bestimmung zum übernatürlichen Ziel und umgekehrt. Die aktuelle Bestimmung zu einem schließt zwar die aktuelle Bestimmung zum anderen aus, nicht aber deren Möglichkeit.

Die aktuelle Bestimmung des Menschen kann also, wenn wir mit der Möglichkeit des übernatürlichen Zieles rechnen, von seiner möglichen Bestimmung verschieden sein. Die Wesensordnung betrifft jedoch nur die Seite des Möglichen und bestimmt von sich aus nichts über das Aktuelle, soweit dies vom Möglichen verschieden sein kann. Die Natur des Menschen gibt daher zwar das Maß ab für das natürliche Vollendungsziel, entscheidet aber nicht darüber, ob dieses im Falle der Schöpfung auch in seiner eigenen Gestalt oder nur als im

ultimo humanae vitae, Paris 1948, I 189—200, doch die Übernatürlichkeit der Gottesschau den philosophischen Beweis für die Befähigung des Menschen zu einer solchen Berufung und damit (von außen her) für die Möglichkeit der Gottesschau selbst nicht aus, und der Versuch eines solchen Beweises verdient auch keine theologische Zensur. Der Geheimnischarakter der Gottesschau, der übrigens nicht bei allen Geheimnissen derselbe sein muß, wird nach de Broglie genügend gewahrt, wenn man daran festhält, daß wir weder die Tatsache der Berufung zur Gottesschau noch die innere Möglichkeit unserer Erhebung zur Gottesschau durch einen *conceptus proprius* erkennen können. — Die Unmöglichkeit des philosophischen Tatsachenbeweises unserer übernatürlichen Berufung gilt ferner nur unter der Voraussetzung, daß man die Philosophie als Wesens- und Seinswissenschaft auffaßt. Wenn man jedoch ihren Aufgabenbereich, wie es heute oft geschieht, auf die deskriptive Analyse des konkreten Menschen ausdehnt, besteht die Möglichkeit, daß die philosophische Betrachtung des Menschen, wie er tatsächlich (nicht bloß seiner metaphysischen Wesenheit nach) existiert, Hinweise auf seine übernatürliche Berufung (in ihrer Tatsächlichkeit, nicht als übernatürliche) entdeckt, ohne daß dadurch die Ungeschuldetheit des übernatürlichen Ziels gefährdet wird. Vgl. de Broglie, ebd. I 265—273.

übernatürlichen Ziel aufgehoben das aktuelle Ziel des Menschen sei. Die Entscheidung darüber kann nur bei dem liegen, der Herr über die Natur des Menschen und zugleich allein imstande ist, ihm die unmittelbare Gottesschau zu verschaffen.

Viel Schwierigkeit gegen die vorgebrachte Lösung und gegen die Möglichkeit eines bloßen Naturzustandes überhaupt hat immer die genauere Umschreibung des natürlichen Endzustandes bereitet²². Man hat gegen eine solche Umschreibung eingewandt, sie sei überhaupt unmöglich, da die Menschheit nie im bloßen Naturzustande gelebt habe. Das letztere trifft allerdings zu. Die Menschheit stand immer unter der Berufung zum übernatürlichen Ziel, sei es als erhobene, sei es als gefallene oder erlöste Natur. Daraus folgt aber keineswegs die Unmöglichkeit, das natürliche Vollendungsziel des Menschen zu umschreiben. Dieses muß sich ja aus der Natur des Menschen irgendwie erkennen lassen. Denn die Natur des Menschen wird durch die Berufung zum übernatürlichen Ziel in ihrer Wesenheit nicht verändert und darum nicht unerkennbar. Ihre Erkenntnis ist auch nicht eingeschränkt auf die zufälligen geschichtlichen Gestalten, in denen sie auftritt, sofern man überhaupt eine echte, abstraktive Wesenserkenntnis zuläßt²³. Nur unter nominalistischer oder konzeptualistischer Voraussetzung wäre die Natur des Menschen unerkennbar, damit aber auch die begriffliche Bestimmung des Übernatürlichen unmöglich.

Was ergibt sich nun aus dem Wesen des Menschen und insbesondere aus der Natur des menschlichen Geistes, wie wir ihn oben kennen gelernt haben, für den Vollendungszustand des Menschen? Zum natürlichen Vollendungszustand des Menschen gehört vor allem die Er-

²² Vgl. J. Buckley, *Man's last end*, St. Louis 1949, mit Besprechung von de Broglie; Greg 31 (1950) 146—148.

²³ Neuerdings hat K. Rahner auf die Problematik des Begriffs der „reinen Natur“ des Menschen hingewiesen: Orientierung 1950, 138—145: Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade (enthält eine Darlegung des Lubac'schen Standpunktes und „Eine Antwort“ von K. Rahner). Rahner gewinnt den theologischen Begriff der menschlichen Natur als Restbegriff aus dem konkreten, tatsächlich zur Gottesschau berufenen Menschen durch Weglassung all dessen, was zur Gnade und zur Hinordnung des Menschen auf die Gottesschau gehört. Die „Natur des Menschen“ als so verbleibender Rest ist ein Postulat der besonderen Ungeschuldetheit unserer Berufung zur Gottesschau. Eine philosophische Betrachtung des Menschen, meint Rahner, könnte ohne das Licht der Offenbarung nie feststellen, was im konkreten Wesen des Menschen seiner Natur und was seiner höheren Berufung, bzw. deren Verteilung, entspringt. Soweit die Philosophie eine deskriptive Analyse des konkreten Menschen ist, müssen wir darin Rahner durchaus recht geben (vgl. Anm. 21). Doch glauben wir, daß eine grundlegende, metaphysische Wesenserfassung des Menschen möglich ist, die den Menschen bloß im Hinblick auf den notwendig möglichen Stufenbau des Seins kennzeichnet, ohne von da aus die Art seiner Konkretisierung (z. B. in biologisch-organischer Hinsicht u. ä.) bestimmen zu können.

kenntnis und Liebe Gottes. Alle Geschöpfe haben ihr Ziel in Gott nach Maßgabe ihrer Natur, die untergeistigen Geschöpfe nur durch seinhaftige Verähnlichung, die geistigen überdies durch Erkenntnis und Liebe. Die Weise der Gotteserkenntnis, die uns hier auf Erden von Natur aus möglich ist durch Schlußfolgerung und begriffliches Erkennen, wäre allerdings für den Vollendungszustand unzureichend. Sie müßte uns zumindest so leicht und selbstverständlich sein, wie uns jetzt die Sinneserkenntnis ist. Nach den Prinzipien der thomistischen Erkenntnismetaphysik ist eine solche natürliche Gotteserkenntnis dem reinen Geist und auch der menschlichen Seele nach ihrer Scheidung vom Leibe möglich, sofern die intuitive Erkenntnis der eigenen Substanz diese auch in ihrer transzendentalen Wesensrelation zu Gott offenbart²⁴.

Allerdings ist damit noch nicht dem Einwand begegnet, der öfter gegen diese Theorie erhoben wird, eine derartige Gotteserkenntnis sei auch den Verdammten möglich. Dazu ist zu bemerken, daß der Endzustand als (natürliche) Glückseligkeit oder Verdammnis nur durch die freie Entscheidung Gottes verwirklicht werden kann, kraft deren er sich der einen Seele in Liebe zuneigt, die andere aber in gerechtem Zorne von sich stößt. Diese Liebe und dieser Zorn müssen aber eine Wirkung haben in der betreffenden Seele, welche die Seele zusammen mit ihrer Substanz intuitiv in sich wahrnimmt (ähnlich wie nach der Lehre der Mystik die fühlbare Wahrnehmung der Gegenwart Gottes in der Seele zustande kommt). So wird verständlich, wie die Gotteserkenntnis für die eine Seele beglückend ist, für die andere aber peinigend.

Alle personale Liebe drängt zur endgültigen, unwiderruflichen Hingabe seiner selbst an die geliebte Person. Das gilt auch für die Liebesbeziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf. Die Prüfungszeit des Menschen muß daher einmal ein Ende haben, das, wie soeben gesagt wurde, nur durch die Entscheidung Gottes herbeigeführt werden kann. Anders als in der unmittelbaren Gottesschau, wo die Befestigung im Guten eine unmittelbare Wirkung der Gottesschau selbst ist, die das letzte Verlangen der geistigen Natur erfüllt, wäre im natürlichen Vollendungszustand die Befestigung im Guten, d. i. in der Liebe zu Gott, nicht eine notwendige Folge der mittelbaren Gotteserkenntnis, die den Menschen nie bis zu den letzten Möglichkeiten ausfüllen kann. Sie wäre aber entweder eine besondere Wirkung der Vorsehung Gottes und seiner natürlichen aktuellen Hilfen (ähnlich wie nach der Theologie die Befestigung in der Gnade auf Erden zu denken ist) oder eine natürliche Folge der Trennung der Seele vom Leib. Durch diese Trennung gewinnt die Seele einen Zustand, der

²⁴ Vgl. Thomas v. Aq., In II Sent. dist. 23 q. 2 a. 1 sol.

dem des reinen Geistes analog ist. Ein reiner Geist aber ist nach der Auffassung des hl. Thomas²⁵ in seinen einmal gefaßten freien Entschlüssen unveränderlich. Welche der beiden Lösungen man wählt, ist für die vorliegende Frage ohne Belang.

Die Liebe Gottes zum Menschen in seinem Endzustand muß auch die vollkommene Befreiung von allen physischen Übeln mit sich bringen, da hierzu weder Gott die Macht und Neigung fehlt, noch der Seele, die Gott in unveränderter Liebe zugetan ist, die Würdigkeit und Fähigkeit.

Kann man den so beschriebenen Vollendungszustand einer geistigen Natur Glückseligkeit nennen?²⁶ Das hängt davon ab, welche Norm man für die Bestimmung der Glückseligkeit anwendet. Glückseligkeit besagt den Vollendungszustand einer geistigen Natur in der Fülle ihrer Güter. Bezieht man die Fülle der Güter auf die spezifische endliche Natur, so wird man den beschriebenen Vollendungszustand Glückseligkeit nennen dürfen, denn er umschließt alles, worauf die endliche Natur eines geschaffenen Geistwesens Anspruch hat. Bezieht man die Fülle der Güter hingegen auf die entfernte Empfänglichkeit eines Geistwesens für schlechthin alles Gute, so wird man den beschriebenen Zustand nicht Glückseligkeit heißen. Besser jedoch unterscheidet man eine absolut und eine bloß relativ vollkommene Glückseligkeit, wobei die letztere im Vergleich mit der ersten als unvollkommen erscheint, allerdings nicht im Sinne eines Mangels, da dem geschaffenen Geistwesen nichts fehlt, was ihm in Proportion zu seiner Natur zukommt, sondern bloß im Sinne einer Begrenzung, über die hinaus an sich mehr möglich wäre.

Zugegeben muß allerdings werden, daß auf dem Grunde jeder Geistnatur nicht nur die entfernte Empfänglichkeit für ein solches Mehr und zuletzt für die unmittelbare Gottesschau liegt, sondern auch, wie wir sahen, ein aktuelles Verlangen darnach aufsteigen kann. Die letzte unendliche Weite des geschaffenen Geistes wird durch keinen noch so vollendet gedachten Zustand gesättigt außer der unmittelbaren Gottesschau. Hebt das aber die relative Glückseligkeit nicht von der Wurzel her wieder auf?

Um diesem Einwand zu begegnen, müssen wir uns erinnern, daß dieses Ungesättigtsein kein eigentlicher Mangel, kein eigentliches Übel ist. Die Natur des Menschen selbst ist begrenzt, darum auch seine ihm zustehende Glückseligkeit. Der Mensch könnte sich allerdings in dieses Ungesättigtsein verkrampfen und sich so unglücklich machen. Aber das ist im Vollendungszustand durch die Befestigung im Guten und die Liebe zu Gott ausgeschlossen. Die dem Willen Gottes voll-

²⁵ So z. B. S. Theol. I q. 64 a. 2.

²⁶ Vgl. die Kontroverse zwischen Elter und Cathrein in Anm. 2.

kommen ergebene Seele wird sich in die Grenzen, die ihr ihrem Wesen entsprechend gesteckt sind, bescheiden und diese Grenze um so weniger spüren, als ihre Gotteserkenntnis in einem endlosen Fortschritt zunehmen kann, ohne allerdings je die Fülle der unmittelbaren Gottesschau zu erreichen²⁷.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung über das Ziel des Menschen und sein Verlangen nach der unmittelbaren Gottesschau. Es hat sich gezeigt, daß dieses Verlangen nicht als Naturstreben im strengen Sinn aufgefaßt werden kann, will man die übernatürliche Ordnung nicht gefährden. Andererseits bleibt ein wahres, aus den Tiefen der Natur aufsteigendes Verlangen bestehen, das den inneren Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur gewährleistet. Nur darf man diesen Zusammenhang nicht allein in der Wesensordnung verankern, sondern muß ihn auch im Lichte der freien Entscheidung Gottes sehen. Die weiteren, aus der Hypothese einer bloßen Natur sich ergebenden Schwierigkeiten aber lassen, wie wir sahen, eine wohl hinreichende Antwort zu.

²⁷ Vgl. Thomas v. Aq., In II Sent. dist. 33 q. 2 a. 2. — Die hier gegebenen Hinweise auf Thomas wollen nicht den Anschein erwecken, als ob nun dennoch eine bestimmte Interpretation der Lehre des hl. Thomas versucht werde. Dazu bedürfte es gründlicherer Untersuchungen. Der Zweck der Hinweise ist nur, dem Leser eine ausführlichere Darstellung der Gedanken an die Hand zu geben, die hier nur kurz skizziert werden konnten.