Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 1 (1914)

Artikel: Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes
Autor: Kirfel, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762673

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

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

DAS NATÜRLICHE VERLANGEN NACH DER ANSCHAUUNG GOTTES

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Die moderne Apologetik liebt es, die sogenannte Immanenzmethode ausgiebig zu verwerten, und ehe die Enzyklika „Pascendi" in dieser Beziehung endgültige Klarheit geschaffen, war man selbst in katholischen Kreisen vielfach geneigt, den Wert dieser Methode zu überschätzen. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man dieselbe für eine Frucht des modernen Geisteslebens hielte oder glaubte, daß eine echt kirchliche Theologie derselben wie einer unheiligen Neuerung durchaus feindlich gegenüberstehen müsse. Kein Geringerer als der in der erwähnten Enzyklika als Hort gegen die modernistische Irrlehre und den modernistischen Geist so dringend empfohlene hl. Thomas von Aquin, hat diese Methode schon gekannt und ungescheut angewandt, und zwar selbst in einer Frage, welche das Fundament der ganzen übernatürlichen Ordnung betrifft, in der Frage nach der Möglichkeit der Anschauung Gottes. Freilich sind nach ihm über den Sinn seiner Worte und die Tragweite seiner Beweise an den betreffenden Stellen unter seinen Erklärern Meinungsverschiedenheiten aufgetaucht und bis zur Stunde noch nicht völlig behoben. Eine Untersuchung seiner Lehre über diesen Gegenstand dürfte daher mancherorts einigem Interesse begegnen.

In seiner theologischen Summe wirft der hl. Thomas die Frage auf, ob ein geschaffener Verstand Gott seinem Wesen nach zu schauen vermöge. Natürlich bejaht er dieselbe und bringt dafür unter anderem folgenden Grund bei: Im Menschen liegt ein natürliches Verlangen, die Ursache zu erkennen, wenn er eine Wirkung schaut; wenn also dem Verstand eines vernünftigen Geschöpfes die erste Ursache der Dinge unerreichbar wäre, so würde ein Verlangen der Natur sinnlos und nichtig sein; da dies nicht anzunehmen ist, muß man schlechthin zugestehen, daß die Seligen das Wesen Gottes schauen[1].

[1] S. Th. 1. q. 12. a. 1. corp. „Inest 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."

Auf den ersten Blick sieht man, daß man hier vor einer ziemlich kühnen Begründung steht und ist nicht überrascht darüber, daß dieser Text eine harte Nuß für die Thomaserklärer ist[1] und bei ihnen den verschiedensten Auffassungen und Bewertungen begegnet. Allgemein wird angenommen, daß die Bezeichnung „natürlich", welche der hl. Thomas dem fraglichen Verlangen beilegt, nicht im Gegensatz zu „übernatürlich", sondern im Gegensatz zu „frei" zu verstehen sei. Es handelt sich also nicht um ein Begehren, welches unserer Freiheit untersteht und dessen wir uns auch beliebig enthalten könnten, sondern um ein in unserer Natur begründetes und daher naturnotwendiges, unfreies Verlangen. Weiters herrscht ziemlich allgemeine Übereinstimmung darüber, daß dieses unfreie Verlangen nicht als blinder, angeborner Drang (appetitus elicitus), sondern als eine auf Erkenntnis beruhende und aus dem Willensvermögen hervorgehende Tätigkeit (appetitus elicitus) aufzufassen ist. Die Richtigkeit dieser Annahme ergibt sich schon daraus, daß ja der hl. Thomas selbst dieses Verlangen auf der Erkenntnis einer Wirkung beruhen läßt. Es ist daher schwer zu begreifen, wieso Dominikus Soto entgegen der allgemeinen Auffassung den hl. Thomas ausschließlich im Sinne eines bloßen angebornen Willensdranges verstehen konnte[2]. Endlich wird noch allgemein zugestanden, daß die Freiheit, welche jenem Verlangen abgesprochen wird, sich auf die Artbeschaffenheit des Aktes bezieht und nicht auf dessen Ausübung; es bleibt uns also nach der Auffassung des

[1] Francisc. de Sylvestr. Ferrariens, In Summ. c. Gent. l. 3. c. 51. „Dubium difficile insurgit, quomodo desiderium videndi divinam substantiam sit naturale." — Fr. Suarez, De Deo uno et trino l. 2. c. 7. nr. 10. „Hic discursus D. Thomae est valde difficilis." — Th. Pègues, Commentaire français littéral de la Somme théologique. vol. 1. part. 1. (Toulouse 1907.) p. 317. „Cet argument de saint Thomas a soulevé les plus vives contradictions."

[2] Dom. Soto, De natura et gratia l. 1. c. 4. (Salmanticae 1577). „Quamvis nequeat homo actu elicito cupere illum finem nisi praevia cognitione fidei ipsum revelantis, si tamen appetitio accipiatur pro inclinatione ipsa et pondere naturae, ... profecto appetitus naturalis omnium hominum, etiam illorum, quibus lux fidei nondum illuxit, suapte natura illuc fertur .... Et eadem est, nisi fallor, sententia S. Thomae 1. q. 12. a. 1." Auch G. Sestili (De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Romae 1896) bedient sich mit Vorliebe des Ausdrucks appetitus innatus, verbindet aber damit einen anderen Begriff, da ihm der appetitus elicitus gleichbedeutend ist mit app. electivus (p. 15).

hl. Thomas unbenommen, durch Ablenken unserer Aufmerksamkeit auf einen anderen Gegenstand jenes Verlangen erlöschen zu lassen, ausgeschlossen aber ist es, an sein Objekt zu denken und dasselbe nicht zu begehren. Hier ist nur noch zu bemerken, daß nach den Salmantizensern dieses Verlangen nicht deswegen als naturnotwendig bezeichnet wird, weil es tatsächlich schlechthin ein solches ist, sondern deswegen, weil es sich in der Mehrzahl der Fälle als solches darstellt, ähnlich wie wir nach der Lehre des hl. Thomas die Erhaltung des Lebens, das Wissen, die körperliche Integrität und andere Güter naturnotwendig begehren, wenngleich es in einzelnen Fällen vorkommt, daß man auf dieselben verzichtet oder sie von sich wirft[1]. Das mag wohl auch Gonet im Sinne haben, wenn er leugnet, daß jenes Verlangen, das er übrigens ebenso wie die Salmantizenser nur als bedingungsweises und unwirksames gelten läßt, seinem Artcharakter nach notwendig sei[2]. Man wird indessen sagen können, daß der Verzicht auf das Leben oder andere Güter, die wir natürlicherweise begehren, immer nur unter dem Einfluß des Verlangens nach einem höher geschätzten Gut erfolgt und von einem bedingten Wunsch nach dem Besitz der preisgegebenen Güter begleitet ist.

Konnten wir bisher noch ziemliche Einmütigkeit unter den Erklärern des hl. Thomas feststellen, so stoßen wir sofort auf verschiedene Auffassungen, sobald wir einen Schritt weiter gehen. Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes beruht als Willens t ä t i g k e i t auf einer Erkenntnis. Welcher Ordnung gehört diese Erkenntnis an, der natürlichen oder der übernatürlichen, der bloßen Vernunft oder dem Glauben? Entschließt man sich für das erstere, so scheint man dadurch die Übernatürlichkeit der Anschauung

[1] Colleg. Salmantic. Cursus theologicus. Tr. 2. disp. 1. dub. 5. § 4. (Lugduni 1679.) vol. 1. p. 90. „Respondetur desiderium illud videndi Deum ortum ex visione effectuum naturalium ipsius solum esse inefficax et conditionatum, vocari tamen a S. Doctore naturale sive necessarium quoad specificationem, non quia simpliciter sit tale, sed quia est naturale sive necessarium ut in pluribus. Non secus, proportione tamen servata ac appetitus vitae, scientiae, integritatis corporis et similium, qui non est appetitus naturalis et necessarius ut semper, sed ut frequenter."

[2] J. B. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. I. (Antverpiae 1744.) nr. 93. p. 84. „Quamvis ex viribus naturae possit dari appetitus inefficax et conditionatus clarae Dei visionis, tamen non est necessarius quoad specificationem."

Gottes selbst zu gefährden, und wählt man das letztere, so kommt der hl. Thomas in Gefahr, einer Beweiserschleichung geziehen zu werden. Kardinal Cajetan entscheidet sich für die Annahme, daß sowohl jenes naturnotwendige Verlangen, als auch die Erkenntnis, auf welcher dasselbe beruht, der übernatürlichen Ordnung angehört. Nach ihm kann man die vernünftigen Geschöpfe in zweifacher Weise ins Auge fassen, nämlich nach ihrem natürlichen Sein und nach ihrer Erhebung in die Übernatur und Hinordnung auf die übernatürliche Seligkeit. Betrachte man sie nach ihrem natürlichen Sein, so sei zuzugeben, daß ihr natürliches Verlangen nicht über ihre natürlichen Kräfte hinausgehen und sich daher auch nicht auf die Anschauung Gottes erstrecken kann; betrachte man sie aber, insoferne sie von Gott für ein übernatürliches Ziel bestimmt und mit den entsprechenden Glaubenserkenntnissen ausgerüstet sind, so liege der Fall ganz anders. Dann seien ihnen nämlich in der Gnade und Glorie gewisse Wirkungen bekannt, deren Urheber Gott ist, nicht insoferne er unter dem Begriff der Ursache alles natürlichen Seins gedacht wird, sondern insofern er in sich und ohne Beziehung zu den Geschöpfen Gott ist. Es sei aber jedem Verstande natürlich, die Ursache der von ihm geschauten Wirkungen erkennen zu wollen. Wenn man also auch nicht sagen könne, daß dem geschaffenen Geiste als solchem das Verlangen nach der Anschauung Gottes natürlich sei, so sei es ihm doch natürlich unter der Voraussetzung, daß er durch die Offenbarung übernatürliche Werke Gottes erkennt[1]. Diese Lehre des großen Thomaskommentators schließt, wie man sieht, ein negatives und ein positives Element ein: es wird einerseits geleugnet, daß es auf Grund der natürlichen Erkenntnis im Menschen ein Verlangen nach der Anschauung Gottes geben kann, anderseits wird be-

[1] Caiet., In 1. q. 12. a. 1. „Creatura rationalis potest dupliciter considerari, uno modo absolute, alio modo ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem, et sic concedo, quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causae; et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute) est tamen naturale ei supposita revelatione talium effectuum."

hauptet, daß ein solches Verlangen möglich und auch wirklich vorhanden ist auf Grund einer Glaubenserkenntnis. In beiden Punkten schließt sich dem gelehrten Kardinal Johannes a S. Thoma an[1], J. P. Nazarius hält den negativen Teil jener Lehre für gewiß, den positiven für probabel[2]; von neueren Thomaserklärern folgen Cajetan Kardinal Satolli[3], Al. Ad. Paquet[4], L. Janssens[5], Alex. M. Lépicier[6] und Joh. Lottini[7]. Eine Reihe anderer Autoren, wie Bannez[8], Salas[9], Gonet[10] und Billuart[11] lehnen einfach die Möglichkeit eines wirksamen und bedingungslosen natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes auf Grund einer rein natürlichen Erkenntnis ab und lassen, ohne sich über die von Kardinal Cajetan gegebene positive Erklärung des hl. Thomas auszusprechen, nur ein bedingtes und unwirksames Verlangen gelten. Wieder andere, wie Fr. de Sylvestris[12], Ripalda[13], von

[1] In 1. q. 12. disp. 12. a. 3. I. (Coloniae Agrippinae 1711. p. 245.)

[2] Jo. Paul. Nazarius, In 1. q. 12. a. 1. controv. 2. concl. 5. et 7. (Bononiae 1619. p. 322.)

[3] Fr. Satolli, In Summam theol. D. Thomae Aq. Praelectiones. I. Romae 1884. p. 390. Satolli betont aber nicht so sehr die Übernatürlichkeit, als die Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkungen, aus deren Erkenntnis das Verlangen nach der Anschauung ihrer Ursache fließt, und erwähnt auch ausdrücklich als Beispiel das Werk der Schöpfung; insofern könnte man ihn wohl auch in eine andere Gruppe von Autoren einreihen.

[4] Al. Ad. Paquet, Comment. in Summam theol. D. Thomae. De Deo uno et trino. Quebeci 1895. p. 151.

[5] L. Janssens, De Deo uno. I. Romae 1899. p. 427.

[6] Alex. M. Lépicier, Instit. theol. dogm. I. Parisiis 1902. p. 385—387.

[7] Jo. Lottini, Instit. theol. dogm. specialis. I. Florentiae 1903. p. 93—94. Lottini gründet freilich das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht ausschließlich, sondern nur „praecipue" auf die Erkenntnis der übernatürlichen Wirkungen der Gnade und Glorie und läßt es dahingestellt, ob dem Argument durchschlagende Kraft zukomme.

[8] Dom. Bannez, In 1. q. 12. a. 1. (Lugduni 1588. p. 215.)

[9] Jo. de Salas, In 1. 2. q. 3. tr. 2. disp. 4. sect. 2. (Barcinone 1607. p. 233.)

[10] Jo. B. Gonet, Clypeus theol. thomist. I. Antverpiae 1744. p. 84.

[11] C. Billuart, Curs. theol. Tract. de Deo. diss. 4. a. 3. append. I. (Venetiis 1761.) p. 64.

[12] Franc. de Sylvestris Ferrariens. In C. g. 3, 51.

[13] Jo. Martinez de Ripalda, De ente supernaturali l. 1. disp. 14. sect. 3—4. Vol. 1. (Parisiis 1870.) p. 75—80.

neueren Sestili[1] und Pègues[2], bestreiten geradezu, daß Cajetans Erklärung den Gedankengang des hl. Thomas wiedergebe, und versuchen, im Menschen auf Grund seiner natürlichen Erkenntnis ein naturnotwendiges Verlangen nach der Anschauung Gottes nachzuweisen. Selbstverständlich gestaltet sich je nach der Auffassung des fraglichen Verlangens auch das Werturteil über die Beweisführung des hl. Thomas verschieden. Während die Autoren der ersten und dritten Gruppe glauben, daß das Argument wirklich zwingend sei, wird dies von den Vertretern der zweiten Gruppe geleugnet; diese räumen ihm entweder gar keine Beweiskraft ein oder betrachten es höchstens als einen Wahrscheinlichkeits- oder Konvenienzgrund[3]. Aus dieser Meinungsverschiedenheit ergeben sich zwei Fragen: Was hat der hl. Thomas eigentlich gemeint, als er das natürliche Verlangen der geschaffenen intellektuellen Natur zum Beweis für die Möglichkeit der Anschauung des göttlichen Wesens verwertete? Welche Tragweite besitzt der Beweis, welchen er auf dieses natürliche Verlangen gründet?

Die Auffassung des Kardinals Cajetan, wonach das fragliche natürliche Verlangen eine Glaubenserkenntnis voraussetzt und auf derselben beruht, scheint sich dadurch zu empfehlen, daß sie jedes Herabziehen der Anschauung Gottes in die natürliche Ordnung, das man doch dem

---

[1] Joach. Sestili, De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. (Romae 1896.) p. 121—144 et 200—211. Wenn ich sie recht verstehe, stimmen in diesem Punkte trotz aller Reserve auch A. Holder (Le désir naturel de la vision béatifique. Rev. Augustinienne 16 [1910], p. 5—25) und A. Gardeil (Artikel: „Appétit" im Dictionnaire de Théologie Catholique, I 1698) im wesentlichen mit Sestili überein.

[2] Th. Pègues, Commentaire français littéral de la Somme théologique. Vol. 1. part. 1. (Toulouse 1907.) p. 318.

[3] Bannez l. c. „Haec ratio non demonstrat esse possibile; nam est articulus fidei." — Salas l. c. „Haec ratio .... non multum urget, sed est quaedam congruentia." — Nazarius l. c. „Rationes autem D. Thomae .... accipiendae sunt non ut demonstrationes, sed ut rationes probabiles." — Gonet l. c. „Dici potest rationem D. Thomae non esse demonstrativam, sed probabilem tantum congruentiam." — Billuart l. c. „Ex tali autem desiderio (scil. conditionato et inefficaci) visionis beatae, cum absolute loquendo possit frustrari, non potest demonstrative probari eius possibilitas, sed probabiliter tantum et moraliter suaderi, inquantum, cum iste appetitus ita sit universalis, ut in omnibus etiam sapientibus et prudentibus reperiatur, non est verisimile illud ita frustrari, ut omnes et semper fallantur."

hl. Thomas nicht zutrauen kann, von vornherein ausschließt. Sie allein scheint auch mit den Texten des heiligen Lehrers im Einklang zu stehen, in welchen er die Anschauung Gottes als ein Gut bezeichnet, das mit natürlichen Kräften weder erkannt, noch erstrebt werden kann. Einige Belegstellen mögen das zeigen. Wo der hl. Thomas erklärt, wie die Kinder, welche im Stande der Erbsünde ohne persönliche Schuld aus diesem Leben geschieden sind, der Anschauung Gottes beraubt sein können, ohne darüber irgend welche Betrübnis zu empfinden, lehnt er zunächst die Auffassung jener ab, welche diesen Kindern die Erkenntnis absprechen, daß sie für die Seligkeit geschaffen seien; nach seiner Anschauung besitzen sie jene natürliche Erkenntnis, welche der vom Leibe geschiedenen Seele ihrer Natur nach zukommt, und ermangeln nur der übernatürlichen Glaubenserkenntnis, weil sie im irdischen Leben nie einen Glaubensakt erweckt und auch das Glaubenssakrament nicht empfangen haben; daß die Seele für das Glück geschaffen sei, und daß das Glück im Besitze des höchsten Gutes bestehe, gehört dem Gebiet des natürlichen Wissens an; daß aber dieses höchste Gut, welches die Bestimmung des Menschen ausmacht, jene Herrlichkeit sei, welche die Heiligen im Himmel besitzen, das übersteigt dem heiligen Thomas zufolge die natürliche Erkenntnis, ist deswegen auch jenen Kindern verborgen und für sie kein Anlaß zur Betrübnis[1]. An einer anderen Stelle unterscheidet der hl. Thomas ein doppeltes Endziel des Menschen: eines, das seiner Natur angemessen ist, weil zu seiner Erreichung die natürlichen Kräfte ausreichen und das auch den Philosophen bekannt ist; ein anderes, das die menschliche Natur übersteigt, weil dieselbe unfähig ist, es zu erreichen oder auch nur es zu denken oder zu begehren[2]. Ja, der heilige Lehrer gebraucht sogar Worte, durch die er sich in einen flagranten Widerspruch mit sich selbst zu setzen scheint, wo er behauptet, daß der Mensch nach der Anschauung Gottes kein natürliches Verlangen trage[3], und daß nicht alle das wollen, was eigentlich die Seligkeit ausmacht, weil nicht alle es erkennen[4].

[1] S. Thom., De malo q. 5. a. 3. c.
[2] De Ver. q. 14. a. 2. c.
[3] De Ver. q. 22. a. 7.
[4] S. theol. 1. 2. q. 5. a. 8.

Soweit könnte es scheinen, daß die Auslegung Cajetans, weil harmonierend mit der sonstigen Lehre des hl. Thomas, gut begründet sei. Allein sie hat das Mißliche, daß sie im Text selber in keiner Weise gestützt oder auch nur angedeutet wird. Cajetan erwidert freilich auf dieses Bedenken, daß es der hl. Thomas gar nicht nötig gehabt habe, darauf hinzuweisen, daß er die Hinordnung der vernünftigen Natur zu Gott als ihrem übernatürlichen Ziele voraussetze, weil sich das bei einer theologischen Betrachtungsweise, unter welche die Geschöpfe nur fallen, insofern sie auf Gott bezogen sind, von selbst verstehe[1]. Doch kann diese Erklärung keineswegs überzeugend wirken. Unter die theologische Betrachtung fällt nämlich ein Geschöpf nicht bloß insofern es tatsächlich auf Gott hingeordnet ist, sondern auch insofern es auf Gott hingeordnet werden kann. Daher sehen wir denn auch, daß der hl. Thomas, namentlich bei der Darstellung der Lehre von der menschlichen Seele, ihren Vermögen und Tätigkeiten sich eingehend auch über das ausspricht, was dem Geschöpfe seiner Natur nach und ohne Rücksicht auf seine Hinordnung zu Gott zukommt; seine Darstellung wird deswegen nicht untheologisch, weil er sich nicht ohne Rücksicht auf diese Hinordnung darüber ausspricht. Der gegen Cajetans Auslegung erhobene Einwand bleibt also unwiderlegt, was an sich schon der gegenteiligen Meinung zum Vorteil gereicht. Dazu kommt nun noch, daß diese sich auf eine Reihe positiver Gründe, die zu ihren Gunsten sprechen, stützen kann.

Wenn wir zunächst das Argument betrachten, wie es vom hl. Thomas im ersten Teil der theologischen Summe geführt wird[2], so bietet uns schon der Zusammenhang, in welchen es daselbst hineingestellt ist, eine Handhabe zu einer richtigen Erklärung. Der heilige Lehrer lehnt die von einigen aufgestellte Behauptung, daß kein geschaffener Intellekt Gottes Wesen zu schauen vermöge, ab, weil die-

[1] Caiet. In 1. q. 12. a. 1. „Non oportuit exprimi quod de creatura intellectuali non absolute, sed ut ordinata ad felicitatem, esset sermo: quia commune est cuilibet scientiae, quod semper intelligantur termini formaliter ut subsunt illi scientiae ... Constat autem ex II. C. gent. c. 4, quod creaturae non sunt de consideratione theologica, nisi ut ordinantur, gubernantur, praedestinantur a Deo in Deum, ut supremum omnium finem; alioquin non in ordine ad altissimam causam et propriam theologo theologica considerarentur, ut de se patet."

[2] S. theol. 1. q. 12. a. 1. c.

selbe glaubenswidrig sei und fügt dann hinzu, daß diese Annahme auch der Vernunft nicht entspreche; zum Beweis dafür bringt er das Argument, das uns hier beschäftigt. Dasselbe soll also nach der Absicht seines Urhebers ein Vernunftgrund sein. Handelt es sich nun um einen rein natürlichen oder um einen sogenannten theologischen Vernunftgrund? Die vom hl. Thomas gemachte Gegenüberstellung: Glaubenswidrig—Widervernünftig, empfiehlt eher die erstere Annahme. Denn auch um die Glaubenswidrigkeit der abgelehnten Behauptung zu zeigen, stützt sich der hl. Thomas, ohne an dieser Stelle irgend eine Autorität zu zitieren, auf einen theologischen Vernunftgrund: Könnte der geschaffene Intellekt — so führt er aus — die göttliche Wesenheit nicht schauen, so würde daraus folgen, daß er entweder nie zur Seligkeit gelangen könne, oder aber, daß seine Seligkeit etwas anderes zum Gegenstande habe als Gott; das sei aber glaubenswidrig, weil die höchste Vollkommenheit eines Dinges nur durch die Verbindung mit seinem Prinzip zu erreichen ist. Auf den ersten Blick überrascht diese Begründung und man sieht nicht, wie aus ihr die Glaubenswidrigkeit der bekämpften Auffassung folgen soll. Glücklicherweise gibt uns der hl. Thomas selbst an anderer Stelle, wo er sich derselben Beweisführung bedient, den erwünschten Aufschluß: Die höchste Vollkommenheit — so belehrt er uns dort — erreicht ein Ding, wenn es bis zu seinem Prinzip gelangt; unmittelbarer Urheber aller vernünftigen Kreaturen ist aber nach der Lehre unseres Glaubens Gott allein; daher muß dem Glauben zufolge in seinem Besitze durch die Anschauung seines Wesens die höchste Vollkommenheit der geistigen Wesen, die Seligkeit, bestehen[1]. Man sieht also, daß der heilige Thomas die Glaubenswidrigkeit der von ihm bekämpften Lehre durch einen theologischen Vernunftgrund dartut; wenn er also im unmittelbaren Anschluß daran behauptet, diese Lehre sei nicht nur dem Glauben, sondern auch der Vernunft zuwider, so ist die Annahme wohl be-

[1] Ver. q. 8. a. 1. c. „Ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis, quae ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat“

rechtigt, daß der nun folgende Grund in seinen Augen nicht ebenfalls ein theologischer, sondern ein rein natürlicher Vernunftgrund ist. Das kann er aber nur dann sein, wenn dabei der Mensch lediglich nach seiner Natur und ohne Rücksicht auf seine Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziel und auf etwaige übernatürliche Erkenntnisse ins Auge gefaßt wird.

Für diese Erklärung der Worte des hl. Thomas spricht noch eine andere Wendung des vorliegenden Textes. Der heilige Lehrer behauptet, daß das natürliche Verlangen gegenstandslos und nichtig wäre, wenn die Erkenntniskraft des vernünftigen Geschöpfes nicht bis zur ersten Ursache der Dinge vordringen könnte. Wäre Kardinal Cajetan mit seiner Auffassung im Recht, so hätte die Berufung auf die erste Ursache keinen rechten Sinn. Denn für die übernatürlichen Wirkungen der Gnade und Glorie gibt es keine zweite (Haupt-)Ursache, dieselben sind eigentümliche Wirkungen Gottes; man kann aber nicht gut von einer ersten Ursache reden, wo überhaupt nur eine einzige in Betracht kommt.

Wenn weiters zugunsten der hier vertretenen Auslegung auf die Allgemeinheit des Ausdruckes „die erste Ursache der Dinge" hingewiesen wird, so mag das zunächst als ein unberechtigtes Pressen eines unbedeutenden Wortes erscheinen. Dieser Schein verschwindet jedoch, wenn wir sehen, daß der hl. Thomas selbst an anderen Stellen, wo er denselben Beweis führt, diese Allgemeinheit ausdrücklich unterstreicht. Wo er nämlich im zweiten Teile seiner theologischen Summe untersucht, was eigentlich die Seligkeit des Menschen ausmacht, und sich nach Ausschluß verschiedener anderer Annahmen die Frage vorlegt, ob dieselbe in der Anschauung der göttlichen Wesenheit bestehe, argumentiert der heilige Lehrer ebenfalls aus dem natürlichen Verlangen des Menschen, das Wesen der Ursache der von ihm geschauten Wirkungen zu erkennen, und gebraucht dabei zweimal den Ausdruck „irgend einer" Wirkung"[1]. Noch unzweideutiger spricht er sich

[1] S. theol. 1. 2. q. 3. a. 8. c. „Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam possit cognosci essentia causae, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit; et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere

in der Summa contra Gentiles aus, wo er nachweist, daß auch die rein geistigen Substanzen in der Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen nicht die volle Befriedigung ihres natürlichen Verlangens finden; dort sagt er nämlich ausdrücklich, daß dieses Verlangen nicht zur Ruhe kommt dadurch, daß sie Gott als Ursache aller Dinge erkennen, deren Wesen sie schauen, sondern nur dadurch, daß sie auch das Wesen Gottes selbst schauen[1].

An den beiden letztzitierten Parallelstellen scheint noch ein anderer Umstand, dem man auf den ersten Blick keine Beachtung schenken möchte, dazu beizutragen, den wahren Gedanken des hl. Thomas zu ermitteln. In der theologischen Summe sagt der heilige Lehrer mit Berufung auf Aristoteles[2], daß dieses natürliche Verlangen auf der Verwunderung beruhe und zur Untersuchung anrege, und in der Summa contra Gentiles wiederholt er, daß dieses natürliche Verlangen den Anlaß zur Entwicklung der Philosophie gegeben habe. Ohne die Bedeutung dieser nebenbei eingeflochtenen Bemerkungen für den vorliegenden Gegenstand übertreiben zu wollen, darf man wohl fragen, ob in denselben nicht ein kleiner Hinweis darauf liege, daß der hl. Thomas hier ein rein philosophisches Argument liefern wollte.

Der Summa contra Gentiles können wir noch einige Momente entnehmen, die uns als Fingerzeige dienen mögen, um zu finden, wie der hl. Thomas sein Argument aufgefaßt wissen wollte. Das fragliche natürliche Verlangen wird daselbst allen intellektuellen Substanzen zugeschrieben[3] und der hl. Thomas betont diese Universalität auch im

causam, ut etiam sciat de causa, quid est ..... Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus."

[1] C. g. l. 3. c. 50. arg. 2. „Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant."

[2] Metaph. A. 2. 982 b, 11—13. „*Διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.*"

[3] C. g. l. 3. c. 50. arg. 2. „Non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum etiam substantiam causae cognoscant."

folgenden noch an mehreren Stellen[1]. Handelt es sich dabei um alle möglichen oder nur um alle wirklich existierenden geistigen Substanzen? Bei der unbeschränkten Allgemeinheit des Ausdruckes ist man eher geneigt, ersteres zu denken. Dann wird man aber, da eine geistige Substanz im reinen Naturzustand wenigstens möglich ist, auch jenes natürliche Verlangen auf einer bloß natürlichen Erkenntnis beruhen lassen müssen. Die andere Annahme, daß nämlich nur von den wirklich existierenden geistigen Wesen die Rede ist, empfiehlt sich — ganz abgesehen von der willkürlichen Einschränkung des Ausdruckes — schon deswegen weniger, weil auch den vorhandenen vernünftigen Geschöpfen die Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele und damit (nach Cajetans Auslegung) auch das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes nur außerwesentlicherweise zukommt und daher auch die Allgemeinheit dieses Verlangens nur eine zufällige wäre; in diesem Falle einen allgemeinen Satz einschränkungslos aufzustellen, würde mit der sonstigen strengen Schreibweise des hl. Thomas wenig im Einklang stehen[2].

Endlich haben wir in der Beachtung der Stelle, an welcher sich in der Summa contra Gentiles das Argument aus dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes findet, eine nicht hoch genug zu schätzende Handhabe, um den vom hl. Thomas beabsichtigten Sinn seiner Worte zu ermitteln. Schon in der Einleitung des genannten Werkes betont der heilige Lehrer, daß er in den ersten drei Büchern desselben Wahrheiten behandeln will, welche das natürliche Fassungsvermögen der menschlichen Ver-

---

[1] Ibid. c. 51. „Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum". — Ibid. c. 57. arg. 3. „Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem non impediente inferioritate naturae."

[2] S. theol. 1. q. 16. a. 1. c. „Iudicium de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens, sed secundum id, quod inest ei per se."

nunft nicht übersteigen[1], und er wiederholt diese Erklärung am Beginn des vierten Buches, wo er die Ankündigung hinzufügt, daß er im folgenden Glaubenslehren besprechen werde, welche über die Kraft unseres Verstandes hinausgehen[2]. Nun findet sich aber die mehrmalige Verwertung des natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes zum Ausgangspunkt von Beweisführungen im dritten Buche dieses Werkes[3]. Mithin sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß der hl. Thomas in jenem Verlangen ein durch die bloße Vernunft ohne Zuhilfenahme der Offenbarung erkennbares Beweismittel gesehen habe.

So darf denn das bisher Gesagte wohl dahin zusammengefaßt werden, daß Text, Kontext und Parallelstellen darauf hindeuten, daß das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, welches der engelgleiche Lehrer seinem Vernunftbeweis für die Möglichkeit derselben zugrunde legt, nicht auf einer übernatürlichen, sondern auf einer rein natürlichen Erkenntnis beruht, auf der Erkenntnis irgend einer von Gott hervorgebrachten Wirkung. Um den Beweis für diese Behauptung zu vervollständigen, wäre es noch geboten, dieselbe in Einklang zu bringen mit den oben zitierten Stellen des Heiligen, welche gerade das Gegenteil zu besagen scheinen. Da indessen die Herstellung dieser Harmonie nur möglich ist auf Grund einer genaueren Kenntnis dieses Verlangens, seien zunächst die nötigen Vorfragen hier erörtert.

Es wurde bereits früher bemerkt, daß mehrere Thomaserklärer, ohne sich auf die Auslegung des Kardinals Cajetan einzulassen, ein bedingtes und unwirksames natürliches

---

[1] C. g. l. 1. c. 9. „Primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat .... Deinde .... ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit .... Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurit consideratio de his, quae Deo secundum se ipsum conveniunt; secundo vero de processu creaturarum ab ipso; tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.“ Diese drei Punkte bilden den Inhalt der ersten drei Bücher.

[2] C. g. l. 4. c. 1. „In praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest .... Restat autem sermo habendus de his, quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.“

[3] cc. 50—63.

Verlangen nach der Anschauung Gottes gelten lassen, ein unbedingtes und wirksames aber ablehnen. Was ist davon zu halten?

Was zunächst die Frage betrifft, ob der hl. Thomas ein bedingtes oder unbedingtes Verlangen im Sinne hatte, möchte ich mich entschieden gegen ersteres aussprechen. Der heilige Lehrer will ja die Möglichkeit der Anschauung Gottes beweisen. Wenn er dabei von einem Verlangen ausginge, das seinerseits selbst an diese Möglichkeit als an seine Bedingung geknüpft ist, so würde das etwas gar zu stark an das Kunststück jenes Mannes erinnern, der sich selbst an seinem Schopf aus dem Sumpfe zog. Für logische Münchhausenleistungen ist aber der heilige Thomas nicht zu haben. Andererseits ist es freilich schwer, jenes Verlangen als unbedingt zu bezeichnen, insofern dadurch die Abhängigkeit desselben von einer Bedingung ausdrücklich ausgeschlossen werden soll. Denn tatsächlich hat jenes Verlangen etwas zum Gegenstande, das mit natürlichen Kräften nicht erreicht werden kann, und es würde sofort zu einem irreal bedingten, zu einer bloßen Velleität werden, wenn der Mensch diese Unmöglichkeit, ans gewünschte Ziel zu kommen, einsehen würde. Das Richtige dürfte sein, daß jenes Verlangen von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Anschauung Gottes einfach absieht und in diesem Sinne vielleicht am besten als nicht bedingt bezeichnet werden könnte.

Was nun die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit des fraglichen Verlangens anbelangt, so wird man unterscheiden müssen. Wenn man unter einem wirksamen Verlangen nur dasjenige versteht, in dessen Kraft man zum Ziele gelangt, dann wird man das in Rede stehende offenbar nicht als wirksam bezeichnen; denn da dasselbe seinem Prinzip nach ganz und gar der natürlichen Ordnung angehört, vermag es nicht zu einem Ziele zu führen, das über die Kräfte der Natur hinausliegt. Läßt man aber als wirksames Verlangen auch jenes gelten, das zu irgend welchen Bemühungen antreibt, um das gewünschte Ziel zu erreichen oder ihm wenigstens nahe zu kommen, so wird man diesen Namen auch jenem Begehren nach der Anschauung Gottes, von dem der hl. Thomas redet, nicht absprechen können; haben wir doch vorhin vom heiligen Lehrer selbst gehört, daß dieses Begehren zum philoso-

phischen Forschen anregt. In ähnlicher Weise wird man ja auch von dem Schiffbrüchigen, der, wiewohl hoffnungslos, auf dem weiten Weltmeer den Kampf mit den Wogen nicht aufgibt, sagen können, daß sein Verlangen nach Erhaltung des Lebens erfolglos, nicht aber, daß es unwirksam sei. Ripalda bezeichnet ein solches Verlangen, das nicht infolge seiner eigenen geringen Intensität, sondern nur wegen der in äußeren Hindernissen begründeten Unerreichbarkeit des Objektes unerfüllt bleibt, als innerlich wirksam, äußerlich unwirksam [1].

Noch eine Bestimmung des natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes bedarf der Erwähnung und Besprechung, ehe wir an die Lösung der Einwendungen gegen die hier vorgelegte Auffassung herantreten können. Der hl. Thomas identifiziert dasselbe mit dem Verlangen, die Ursache der geschauten Wirkungen zu sehen, oder leitet es wenigstens aus demselben ab. Mit Recht. In dem Drang nach der Erkenntnis des Warum liegt nämlich eine Konsequenz, welche unerbittlich auf die Erkenntnis des letzten Darum abzielt. Denn stellt sich die nächste Ursache eines Dinges selbst als eine Wirkung heraus — und das ist der Fall bei jeder Mittelursache — so wiederholt sich eben das natürliche Verlangen, auch die Ursache dieser Wirkung zu erkennen und das so lange, bis die erste Ursache als solche ihrem Wesen nach erkannt ist. Erste Ursache aller Dinge ist aber Gott, freilich nicht formell seiner Wesenheit nach, sondern durch sein Wissen, sein Wollen und seine Macht. Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes hat also die Erkenntnis des göttlichen Wesens als solchen nur indirekt und, wenn ich mich so ausdrücken darf, materiell zum Gegenstand, insofern nämlich die göttliche Wesenheit und die göttliche Ursächlichkeit sachlich eins sind; direkt und formell zielt es auf die Erkenntnis der ersten Ursache als solcher ab. Und auch dieses indirekte Verlangen nach der Anschauung Gottes wird in der Regel kein ausdrückliches sein, sondern in dem Verlangen nach Wissen und Begreifen, in dem Verlangen nach voller Evidenz und Beantwortung jeden Warums eingeschlossen liegen.

---

[1] Ripalda, De ente supernaturali l. 1. disp. 14. sect. 3. — Vol. 1. Parisiis 1870), p. 75—78.

Das Gesagte zusammenfassend dürfen wir unsere Meinung dahin aussprechen: Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, aus welchem der hl. Thomas die Möglichkeit derselben zu beweisen sucht, beruht nicht auf der übernatürlichen Erkenntnis von göttlichen Wirkungen, die der übernatürlichen Ordnung angehören, sondern auf der natürlichen Erkenntnis irgend welcher natürlicher Wirkungen; es zielt formell und direkt nicht auf die volle Erkenntnis der göttlichen Wesenheit als solcher, sondern auf die volle Erkenntnis der ersten Ursache der geschauten Wirkungen ab; man kann es ein wirksames Verlangen nennen, insofern es den Menschen zum Nachdenken und Nachforschen über die erste Ursache antreibt; weil es der Reflexion über die Erreichbarkeit oder Unerreichbarkeit seines Gegenstandes vorangeht, wird man es als nicht bedingtes Verlangen bezeichnen können.

Es obliegt uns nun noch die Aufgabe, mit der hier vorgetragenen Auffassung jene oben zitierten Stellen des hl. Thomas in Einklang zu bringen, an welchen er sich gegen die natürliche Erkennbarkeit der Anschauung Gottes und folglich auch gegen ein auf natürlicher Erkenntnis beruhendes Verlangen nach derselben ausspricht.

Zur Stelle aus dem Werke De malo, wo es heißt, es übersteige die natürliche Erkenntnis, daß jenes höchste Gut, für dessen Besitz der Mensch geschaffen ist, jene Herrlichkeit sei, welche die Heiligen im Himmel besitzen, bemerkt Joach. Sestili, dem dieselbe in einer Rezension seines Werkes über diesen Gegenstand in der „Civiltà Cattolica“ entgegengehalten worden war, es handle sich dort nicht um irgend welche, sondern um eine deutliche Erkenntnis jener Anschauung nach ihren wesentlichen und eigentümlichen Prädikaten[1]. Die Antwort hat etwas für

[1] G. Sestili, Il desiderio naturale d'intuire la divina essenza in risposta ad una critica della Civiltà Cattolica. (Roma 1897), p. 16. „Nelle due Somme la tesi è *affermativa* rispetto alla cognizione che si ha dagli effetti creati pei quali si risale alla conoscenza astrattiva, e poscia al desiderio d'intuire Dio prima causa: cognizione *chiara* in quanto a distinguere la conoscenza astrattiva dall'intuitiva, solo *non* abbastanza *distinta* in quanto ai predicati proprii ed essenziali dalla parte dell'atto e del termine di codesta intuizione quale è nei beati comprensori; quindi cognizione puramente naturale, perchè acquisita per mezzo naturale. Nella questione *de malo*, la tesi è

sich; ich glaube aber nicht, daß sie den ganzen Gedanken des hl. Thomas wiedergibt. Es scheint mir vielmehr, daß an jener Stelle des heiligen Lehrers ein besonderes Gewicht auf einen anderen Punkt zu legen sei. Nicht der (freilich sehr vage) Begriff einer Gotteserkenntnis, welche jedes Rätsel löst und volle Evidenz schafft, geht über die Grenzen natürlichen Denkens hinaus, sondern die Tatsache, daß der Mensch für sie geschaffen ist. Zur Annahme, daß der hl. Thomas diesen Punkt besonders betonen wollte, bestimmt mich neben dem Wortlaut der Stelle die Beachtung des Zusammenhanges, in welchem sich dieselbe findet. Nachdem der heilige Lehrer die Meinung als wahrscheinlicher bezeichnet hat, daß die Seelen von Kindern, die in der bloßen Erbsünde gestorben sind, im Jenseits keinerlei Betrübnis über den Verlust der Anschauung Gottes empfinden, bespricht er die verschiedenen Versuche, diese Ansicht verständlich zu machen. Einige hätten behauptet, daß jene Seelen in solcher Unwissenheit sich befänden, daß sie nicht einmal ihre Bestimmung zur Seligkeit erkannten. Der hl. Thomas erklärt klipp und klar, daß er sich mit dieser Erklärung, welche jenen Seelen nach ihrem edelsten Teile, dem Verstande, ein elenderes Los zuschreibt, als selbst den Verdammten in der Hölle, nicht befreunden könne, und wendet sich dann der Besprechung eines zweiten Erklärungsversuches zu, der von der Willensverfassung jener Seelen ausgeht. Nach dem Tode ändert sich nämlich der Wille weder zum Guten noch zum Bösen, und da die Seelen jener Kinder vor dem Gebrauch der Vernunft keinen ungeordneten Willensakt haben konnten, haben sie auch nach dem Tode keinen; es wäre aber eine Unordnung des Willens, wenn sich jemand über die Entbehrung eines Gutes betrübte, das ihm nicht zukommt und das er nie zu erreichen imstande war; da also die in der Erbsünde gestorbenen

negativa solo rispetto alla cognizione *speciale* e *distinta;* parlasi formalmente di quella gloria „quam Sancti possident di cui l'Apostolo dice 1 ad Cor. 2, 9 „*Quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*“: l'intuizione della divina essenza è proposta sotto la forma esplicita della fede, in quanto è Dio che si manifesta in tutte le dovizie della sua gloria *ad intra*; Dio Trinità, somma verità e somma bontà conosciuta non dagli effetti creati, ma da quelli attributi e perfezioni che ha in se stesso e che manifesta ai Beati comprensori.“

Kinder wissen, daß sie jene himmlische Glorie nie erreichen konnten, sind sie auch über den Verlust derselben nicht traurig. Hier fällt der hl. Thomas nicht ausdrücklich ein ablehnendes Urteil, sondern geht einfach zu seinem eigenen, eben in Rede stehenden Lösungsversuch über mit den Worten: „Wir können aber beide Meinungen vereinigen und so einen Mittelweg einschlagen[1].“ Die Erklärung des hl. Thomas soll also von beiden vorher besprochenen Versuchen etwas enthalten. Daß sie vom ersten, den der hl. Thomas ausdrücklich ablehnt, etwas enthält, ist offensichtlich: sie geht wie dieser von einer gewissen Unkenntnis jener Seelen aus. Wo bleibt aber das Element aus dem zweiten, nicht direkt abgewiesenen Versuch, der sich auf den friedlichen Verzicht eines wohlgeordneten Willens auf ein wohl irgendwie erkanntes (sciunt se nunquam potuisse illam gloriam coelestem adipisci), aber nicht für ihn bestimmtes Gut gründet? Diese Frage wird man meines Erachtens nur dann befriedigend beantworten können, wenn man gelten läßt, daß jene Seelen von einer höheren

[1] S. Thom. De malo q. 5. a. 3. corp. „Aliqui posuerunt, quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinae ... Aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentient. Et huius rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt, quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiae constitutae, quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas nec aliquid circa hoc cogitant et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici..... Et ideo alii assignant causam huius, quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis, quod aliquis doleat se non habere, quod nunquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc, quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam coelestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possumus tamen utrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus, quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam et quod beatitudo consistat in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem.“

Gotteserkenntnis, die alles zeitliche Geschehen restlos erklärt, irgend welche Vorstellung haben, zugleich aber auch wissen, daß die tatsächliche Erreichung dieser höheren Gotteserkenntnis über die Kräfte der geschaffenen Natur hinausliegt.

Jene andere Stelle des hl. Thomas, wo er sagt, daß die uns von Gott versprochene Seligkeit ein Gut sei, das die Verhältnisse der menschlichen Natur übersteigt, weil die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, um es zu erlangen oder auch nur zu erdenken oder zu begehren[1], wird wohl leichter durch einen bloßen Hinweis auf den Unterschied zwischen einer ausdrücklichen und deutlichen und einer einschlußweisen und dunklen Erkenntnis mit der sonstigen Lehre des Heiligen in Einklang zu bringen sein. Doch wird man auch nicht mit Unrecht darauf verweisen dürfen, daß der hl. Thomas an der angezogenen Stelle von jenem höchsten Gute spricht, das als Endziel die erste den Willen treibende Kraft ist[2], während es sich an jenen Stellen, wo von dem fraglichen natürlichen Verlangen die Rede ist, nicht um ein Verlangen nach einem Endziel oder nach einem vollkommen befriedigenden Gut handelt, sondern nach einem Gut, das sich als irgend eines neben anderen darstellt: die restlose Erklärung einer Wirkung in der Welt durch die vollständige Erkenntnis ihrer ersten Ursache erscheint nicht als ein Gut, welches alle anderen erstrebbaren Güter in sich begreift. Freilich führt diese Erwiderung auf die erstgegebene zurück und setzt sie voraus; denn nur weil der Mensch nicht ausdrücklich und deutlich erkennt, was er eigentlich will, indem er die volle Befriedigung seines Verstandes wünscht, ist es möglich, daß er diese als irgend ein Gut und nicht als das höchste Gut begehrt. Damit ist auch schon die Antwort gegeben auf den Einwand, welcher sich auf die Behauptung des hl. Thomas gründet, daß nicht alle das wollen, was

---

[1] De Ver. q. 14. a. 2. corp. „Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt nec ad cogitandum vel desiderandum .... et hoc est vita aeterna."

[2] l. c. „Est duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis."

tatsächlich die Seligkeit ausmacht, weil nicht alle es wissen[1].

In ähnlicher Weise dürfte sich auch die Schwierigkeit lösen lassen, welche aus jenem Texte des hl. Thomas hergeleitet wird, wo er ausdrücklich bestreitet, daß die Anschauung Gottes Gegenstand eines natürlichen Verlangens sei[2]. Hinzufügen ließe sich noch, daß diese Stelle, wenn sie gegen unsere Auslegung des hl. Thomas etwas bewiese, auch diejenige des Kardinals Cajetan ausschließen und den hl. Thomas in Widerspruch mit sich selbst setzen würde, da sie im Interesse der Verdienstlichkeit des Strebens nach der Anschauung Gottes jedes unfreie und natürliche Verlangen nach derselben auszuschließen scheint.

Eine Stütze scheint übrigens unsere Auffassung in jenen Stellen des hl. Thomas zu finden, an denen er nicht bloß vom Verlangen nach der Anschauung Gottes, sondern sogar von dieser selbst lehrt, daß sie in gewissem Sinne dem Menschen natürlich sei[3]. Daß dem heiligen Lehrer trotz

[1] S. theol. 1. 2. q. 5. a. 8. corp. „Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat, et per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt."

[2] De Ver. q. 22. a. 7. corp. „Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus vel scientiis vel delectabilibus vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adiutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit."

[3] S. theol. 3. q. 9. a. 2. ad 3. „Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam est capax eius." — Ver. q. 13. a. 1. ad. 1. „Intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scil. in statu viae, est ei naturale, quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale, quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria; et si in statu viae elevetur ad hoc, quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam, quod puer mox natus haberet barbam." — Ibid. a. 3. ad 6. „Quamvis naturale sit intellectui humano, quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat, non tamen est sibi naturale, quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius."

dieser anscheinend gewagten Behauptung jeder Naturalismus und Rationalismus fern liegt, beweisen jene Stellen, an denen er selbst hervorhebt, daß die Anschauung Gottes übernatürlich ist in dem Sinne, daß die menschliche Natur darauf keinen Anspruch hat und aus eigenen Kräften nicht imstande ist, dieses ihr von der göttlichen Freigebigkeit gesteckte Ziel zu erreichen[1].

Es erübrigt nun noch die zweite eingangs aufgeworfene Frage zu erörtern: Welcher Wert kommt dem Beweise zu, welchen der hl. Thomas zu wiederholten Malen auf der Tatsache des natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes aufgebaut hat?

Mit Rücksicht darauf, daß der hl. Thomas einerseits so beharrlich auf dieses Argument zurückkommt und anderseits selbst wiederholt vor dem Versuche warnt, Sätze, die ausschließlich dem Gebiete des Glaubens angehören, durch Vernunftgründe zu beweisen[2], bin ich zur Annahme geneigt, daß er selbst jenen Beweis für überzeugend hielt. Gonet verweist freilich auf zwei Stellen, wo angeblich der hl. Thomas selbst für reine Glaubenswahrheiten bloße Vernunftsgründe, die in diesem Falle höchstens Wahrscheinlichkeitsgründe sein könnten, beibringen soll[3]. Das ist je-

---

[1] De Ver. q. 14. a. 10. ad 2. „Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet, quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate."

[2] S. theol. 1. q. 32. a. 1. corp. „Qui probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est, ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt.... Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod huiusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates." — Ibid. q. 46. a. 2. corp. „Mundum incepisse est credibile non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huismodi rationes credere, quae fidei sunt."

[3] J. B. Gonet, Clypeus theol. thom. I. (Antverpiae 1744.) p. 84, nr. 99.

doch nicht richtig. An der erstzitierten Stelle[1] beruft sich der hl. Thomas ausdrücklich auf die Heilige Schrift, um die Wirklichkeit der realen göttlichen Ausgänge darzutun, und nur um uns irgend ein Verständnis des formellen Charakters dieser Ausgänge zu vermitteln, stützt er sich auf den unanfechtbaren Satz, daß alles, was Gott formell zugeschrieben wird, nicht nach der Analogie der niederen, körperlichen, sondern nach der Analogie der höchsten, geistigen Wesen aufzufassen sei; an der zweiten von Gonet angeführten Stelle[2] handelt es sich nicht um die Tatsächlichkeit, sondern nur um die Konvenienz der Menschwerdung Gottes, weshalb dort von einem Versuche, das Glaubensgeheimnis durch einen Vernunftgrund zu beweisen, keine Rede sein kann.

Aber wird nicht der hl. Thomas zum Naturalisten gestempelt, wenn bei der oben erklärten Auffassung des natürlichen Verlangens nach der Anschauung Gottes noch behauptet wird, er habe seinen Beweis für überzeugend gehalten? Ich glaube nicht. Man wird sich nur vor Augen halten müssen, was der heilige Lehrer durch seine Argumentation eigentlich beweisen wollte und was nicht. Sein Schlußsatz: „Es ist schlechthin zugegeben, daß die Seligen Gottes Wesenheit schauen[3]“ scheint freilich darauf hinzudeuten, daß die Tatsächlichkeit der Anschauung Gottes dargetan werden soll. Allein dieser Annahme widerstreitet der ganze Zusammenhang. Der fragliche Beweis findet sich mitten in der Untersuchung von Gottes Wesen und Eigenschaften, es handelt sich also hier nicht um etwas, was von den Geschöpfen ausgesagt wird, sondern was Gott real und wesentlich zukommt, nämlich um die Möglichkeit

[1] S. theol. 1. q. 27. a. 1. corp. „Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur.... Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus..... sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.“

[2] S. theol. 3. q. 1. a. 1. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

[3] S. theol. 1. q. 12. a. 1. corp. „Simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.“

oder Unmöglichkeit, von einem Geschöpfe durch Anschauung erkannt zu werden. Damit stimmt auch die Überschrift der ganzen Quästion (Quomodo Deus a nobis cognoscatur) und des betreffenden ersten Artikels (Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam) sowie die im Corpus erwähnte gegnerische Auffassung, nach welcher kein geschaffener Verstand Gottes Wesen zu schauen vermöge und welche durch die fragliche Argumentation als unzutreffend (hoc inconvenienter dicitur) dargetan werden soll, aufs beste überein. Und zwar handelt es sich um die absolute Möglichkeit, um die Widerspruchslosigkeit dieser Anschauung, nicht um deren natürliche Möglichkeit oder Erreichbarkeit durch Kräfte der geschöpflichen Ordnung; denn nach letzterer Möglichkeit wird erst im vierten Artikel derselben Quästion gefragt. Ganz analog geht der hl Thomas im dritten Buche seiner Summa contra Gentiles vor; nachdem er im 50. Kapitel desselben gezeigt hat, daß sich in den rein geistigen Substanzen ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes vorfindet, beginnt er das 51. Kapitel mit den Worten: „Da es unmöglich ist, daß ein natürliches Verlangen sinnlos sei, letzteres aber der Fall wäre, wenn es nicht möglich wäre, zur Erkenntnis des göttlichen Wesens zu gelangen, die doch von allen geistigen Wesen natürlicherweise begehrt wird, muß man zugestehen, daß die göttliche Wesenheit von einem (geschaffenen) Verstande geschaut werden könne;“ im 52. Kapitel beweist er dann erst, daß es keinem Geschöpf möglich ist, durch seine natürlichen Kräfte zur wesentlichen Anschauung Gottes zu gelangen. Es steht also fest, daß der strittige Beweis des hl. Thomas nur die metaphysische Möglichkeit der Anschauung Gottes dartun soll. Daß der Versuch eines solchen Beweises, wenn derselbe nicht a priori durch die Zergliederung des Begriffes geführt wird, sondern, wie es beim hl. Thomas geschieht, von einem Zeichen dieser Möglichkeit ausgeht, eine Herabziehung des Übernatürlichen sein soll, ist nicht einzusehen; es müßte sonst auch der Beweis der Existenz einer übernatürlichen Offenbarung aus sichtbaren und greifbaren Tatsachen als Naturalismus bezeichnet werden.

Wie steht es nun tatsächlich um den Wert des fraglichen Arguments? Jene Thomaserklärer, welche demselben keine oder nur Probabilitätswert zuerkennen (Bannez, Na-

zarius, Billuart), stützen ihre Ansicht darauf, daß jenes Verlangen nur ein bedingtes und unwirksames sei. Ich glaube, gezeigt zu haben, daß diese Auffassung unbegründet ist, weshalb mit ihr auch das darauf gebaute Werturteil über den Beweis des hl. Thomas fällt. Hier sei nur noch hinzugefügt, daß aus einem Verlangen, welches an die Bedingung der Möglichkeit des begehrten Gutes geknüpft ist, sich wohl schwerlich auch nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Erreichbarkeit jenes Gutes führen lassen wird. Billuart hat es freilich versucht, indem er als neues Mittelglied die Universalität jenes bedingten Verlangens nach der Anschauung Gottes, das sich in allen, auch den geistig hochstehenden Menschen findet, einführt; es sei nämlich unwahrscheinlich, daß alle Menschen zu allen Zeiten enttäuscht werden sollten. Meines Erachtens könnte man darauf erwidern, daß von einer Enttäuschung keine Rede sein kann, wenn das etwa unerfüllbare Verlangen selbst an die Bedingung der Möglichkeit des Verlangten geknüpft ist.

Um sich nun ein positives Urteil über die Tragweite des Beweises zu bilden, wird man die Richtigkeit seiner Prämissen nachprüfen müssen. Diese bilden erstens die Feststellung, daß sich in den geistigen Wesen ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes findet, und zweitens der Satz, daß ein natürliches Verlangen nicht sinnlos sein kann. Die erste dieser Prämissen kann nach den oben gegebenen Erklärungen derselben dem nicht mehr zweifelhaft sein, der den ersten Satz der Metaphysik Aristoteles' unterschreibt, daß alle Menschen von Natur aus wißbegierig sind. Die zweite erscheint als Selbstverständlichkeit, wenn man sich vor Augen hält, was ein natürliches Verlangen und was im Sinne des hl. Thomas ein sinnloses Verlangen ist. Sinnlos ist ein Verlangen dem heiligen Lehrer nicht dann, wenn es nicht erfüllt wird — sonst wäre das Begehren nach Fortdauer des Lebens bei einem aufgegebenen Kranken die denkbar einfachste Widerlegung jenes Satzes — sondern nur dann, wenn es absolut nicht erfüllt werden kann; diese Begriffsbestimmung ergibt sich ganz unzweideutig aus dem kurz vorher zitierten 51. Kapitel des dritten Buches der Summa contra Gentiles. Sinnlos ist also ein Verlangen nur dann, wenn es absolut Unmögliches zum Gegenstande hat, und absolut unmöglich ist nur das, was einen inneren Widerspruch einschließt. Es ist aber

undenkbar, daß irgend ein Vermögen den Widerspruch zu seinem natürlichen Gegenstande habe. Denn da der natürliche Gegenstand eines Vermögens demselben die Artbestimmtheit gibt, würde sich aus dieser Annahme ergeben, daß der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wären. In noch grellerem Lichte zeigt sich diese metaphysische Monstruosität, wenn man bedenkt, daß dieselbe das Werk einer unendlichen Intelligenz sein sollte! Nein, ein natürliches Verlangen kann nicht sinnlos sein, der geschaffene Geist hat aber ein natürliches Verlangen, die erste Ursache aller Dinge zu schauen, weil er ein natürliches Verlangen hat, zu wissen, folglich kann er Gott schauen; zum mindesten kann ihn Gottes Allmacht dazu erheben.

Wenn die hier gegebene Erklärung und Bewertung des Beweises richtig ist, dann spricht aus demselben wieder einmal der ganze hl. Thomas: In einem kurzen Argument, bestehend aus nur zwei Sätzchen, stürmt die unbeugsame Kraft seines Geistes ungestüm vor bis an die Grenzen des Geheimnisses; aber demütig hält sie inne vor jener Wahrheit, welche Gott hienieden unserem Blick noch verbirgt durch den blendenden Glanz ihres Lichtes.

BEMERKUNGEN ZUR LEHRE VON DEN MERKMALEN DER KIRCHE

Von P. Mag. Theol. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Die Lehre über die Merkmale oder Kennzeichen der wahren Kirche gehört anerkanntermaßen zu den interessantesten und wichtigsten Partien der Apologetik und Dogmatik. Ein oberflächlicher Blick in unsere heutigen Lehrbücher der Theologie könnte den Anschein erwecken, als ob in Bezug auf diese Lehre beinahe vollständige Übereinstimmung unter den Katholiken bestände. Ein etwas tieferes Eindringen zeigt aber, daß auch in dieser Frage tiefgehende Divergenzen, Unsicherheiten, ja irrtümliche Auffassungen herrschen. Dieser Übelstand betrifft allerdings weniger den materiellen Teil der Lehre als die formelle Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Merkmale, noch mehr vielleicht die Behandlung derselben. Dies veranlaßt uns auch zu einigen Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen