

Nr. 18



# Rundbrief

an unsere Priesterfreunde  
im deutschen Sprachraum

Februar 2008

Stuttgart, den 20. Februar 2008

Hochwürden,  
lieber Mitbruder,

zum Rücktritt von Kardinal Lehmann als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz haben wir eine Stellungnahme abgegeben, die hier und dort auf Kritik stieß. Hier ihr Wortlaut:

„Am Ende einer langen Amtszeit als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz darf man ohne Einschränkung auf Kardinal Lehmann die Wort anwenden, welche Kardinal Schröffer bei einem Gedenkgottesdienst für den verstorbenen Kardinal Döpfner am 16. Oktober 1976 sprach:

*„Was wird ein Bischof antworten, wenn die Frage an ihn ergeht: Zu deiner Zeit hat der Glaube abgenommen, ist die Glaubenskraft erlahmt, haben sich die Kirchen geleert, wurde die Treue zu den Lebensgesetzen erschüttert, ist der Wille zum Kind geschwunden, wurden viele Kinder nicht mehr getauft, haben sich die Ehescheidungsziffern erhöht, haben Priester die Reihen ihrer Mitbrüder verlassen, ist der Mut und die Kraft zur Totalhingabe des Lebens im Dienste Gottes und der Brüder in der Jugend erlahmt. Was hast du getan, um all dem entgegenzuwirken?“ (Klerusblatt Nr. 56, 1976, S. 279)*

Wir hegen keine persönlichen Ressentiments gegen Kardinal Lehmann; aber wir danken Gott, daß er seinem Zerstörungswerk an der Kirche in Deutschland ein Ende gesetzt hat. Die Speerspitze gegen das ewige Rom ist gebrochen.

Gleichzeitig rufen wir alle Katholiken in diesem Land zum Gebet für einen Nachfolger auf, der all seine Kräfte dafür aufbringt, das Königtum unseres Herrn Jesus Christus über unser geliebtes Vaterland wieder Wirklichkeit werden zu lassen.“

Aufrichtig gesagt, verstehe ich die Kritik an diesem Text nicht ganz: Treffen die Worte von Kardinal Schröffer, angewandt auf Kardinal Döpfner, für Kardinal Lehmann nicht voll und ganz zu? Was hat Kardinal Lehmann für die Stärkung des Glaubens in Deutschland und für die Vermittlung der Lehre der Kirche im Katechismusunterricht der Kinder und in der Katechese für die Erwachsenen getan? Hat er nicht zusammen mit zwei anderen Bischöfen dafür plädiert, den geschiedenen „Wiederverheirateten“ die hl. Kommunion zu reichen, obwohl sie nicht im Stande der Gnade stehen? Hat er sich nicht monatelang den Weisungen Roms widersetzt, aus der staatlichen Beratungsorganisation mit dem Ausstellen von Tötungslizenzen auszusteigen? Hat er sich nicht vor zweieinhalb Jahren gegen die ausdrückliche Weisung Roms zum vierten Mal zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz wählen lassen?

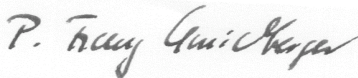
Der neue Vorsitzende, Erzbischof Zollitzsch, biedert sich sofort dem liberalen Zeitgeist an und stellt in einem Interview den Zölibat zur Disposition. Haben die Bischöfe angesichts der Tragödie des völligen Glaubensverlustes in Deutschland, in Europa, in der Welt keine anderen Sorgen? Armes Deutschland, arme Kirche, die keine besseren Männer für den Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz zur Verfügung hat! Umso entschiedener wollen wir die Lehre der Kirche studieren und ins priesterliche Leben umsetzen.

Sie finden in diesem Heft dazu zwei wichtige Beiträge: die Arbeit von Pater Gaudron *Natur und Übernatur*, deren Mittelteil nicht immer ganz einfach zu lesen ist, die aber solide Nahrung für den priesterlichen Geist bietet, und einen Kommentar *Zum Dokument der Glaubenskongregation zur Lehre über die Kirche* aus der italienischen Zeitschrift *Sì Sì No No*. Darin wird klar, daß das Dokument der Glaubenskongregation wohl die schlimmsten Auswüchse abwehrt, aber die Wurzel des Übels beläßt.

In Kürze werden Sie von uns auch ein Exemplar der Zeitschrift für den *Eucharistischen Kinderkreuzzug* und ein Exemplar des Organs der Katholischen Jugendbewegung (KJB), *Der Gerade Weg*, zugesandt bekommen, in der Hoffnung, daß Ihnen diese Organe für Ihre Kinder- und Jugendseelsorge von Nutzen sein können.

Von Herzen wünsche ich Ihnen eine gnadenreiche Fastenzeit und schon heute reiche Freude im auferstandenen Herrn, dem Sieger über Sünde, Tod, Irrtum und Zeitgeist.

Ihr



Distriktoberer

---

## EINLADUNG

**zum Priestertreffen in Zaitzkofen am Montag, dem 3. März 2008  
mit S.E. Mgr. Bernard Fellay, Generaloberer der FSSPX**

Sehr geehrter hochwürdiger Mitbruder,

Sie sind herzlich eingeladen zum nächsten Priestertreffen, das am Montag, den 3. März wiederum einmal hier im Priesterseminar stattfinden wird.

Es ist mir eine besondere Freude, Ihnen mitteilen zu dürfen, dass der Generaloberer der Priesterbruderschaft St. Pius X., S.E. Weihbischof Bernard Fellay, zur Teilnahme am Treffen zusagen konnte. Er wird uns einen Vortrag halten über die Lage der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen der Gemeinschaften der Tradition mit Rom.

*Programm:*

10.15 Uhr:	Vortrag von S.E. Mgr. Bernard Fellay
------------	--------------------------------------

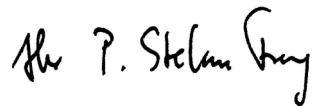
12.15 Uhr:	Sext
12.30 Uhr:	Mittagessen mit der Seminargemeinschaft. Anschließend wird unsere Prokura geöffnet.
14.00 Uhr:	Aussprache / Austausch bei Kaffee und Kuchen
ca. 16 Uhr:	Ende des Treffens.

Wenn Sie es wünschen, besteht wie üblich die Möglichkeit, bei uns zu übernachten. Selbstverständlich dürfen Sie auch gerne weitere Mitbrüder mitbringen. Bitte denken Sie jedoch daran, sich einige Tage vor dem Treffen anzumelden.

Gestatten Sie mir, Sie noch auf einige bedeutende Anlässe in Zaitzkofen hinzuweisen, zu welchen Sie gleichfalls herzlich eingeladen sind:

- Samstag, 8. März 2008 um 9.30 Uhr: Subdiakonatsweihen (S.E. Mgr. Bernard Fellay)
- Samstag, 10. Mai 2008 (Pfingstvigil) um 9.30 Uhr: Diakonatsweihen (S.E. Mgr. Alfonso de Galarreta)
- Samstag, 28. Juni 2008 um 9.00 Uhr: Priesterweihen (S.E. Richard Mgr. Williamson)
- 14.-19. Juli: Exerzitien für Priester und Ordensleute

Mit mitbrüderlichen Grüßen  
in Christo et Maria



P. Stefan Frey

# Natur und Übernatur

*Worin besteht ihr gegenseitiges Verhältnis?*

P. Matthias Gaudron FSSPX

## ÜBERSICHT

1. Einleitung
2. Geschichtlicher Rückblick
3. Begriffserklärung
4. Beweis der übernatürlichen Ordnung
5. Wie würde ein reiner Naturzustand aussehen?
6. Lehrt Thomas ein natürliches Verlangen nach der *visio beatifica*
7. Wie kann man dieses Schwanken bei Thomas erklären?
8. Grundsätze über das Verhältnis von Natur und Übernatur
  - a) Das Übernatürliche setzt immer eine Natur voraus – *supernaturale seu gratia supponit naturam*
  - b) Das Übernatürliche ergänzt und vollendet die Natur – *supernaturale complet et perficit naturam.*

### 1. Einleitung

Die moderne Theologie sieht in der Unterscheidung von Natur und Gnade bzw. von Natur und Übernatur einen unglücklichen Dualismus, den es zu überwinden gilt bzw. den man bereits überwunden zu haben glaubt. Pater Henri de Lubac z. B. warf der Neuscholastik vor, Natur und Gnade in zwei Seinsbereiche eingeteilt zu haben, die nichts miteinander zu tun hätten. Die Gnade würde hier der Natur nur äußerlich aufgesetzt, und man sprach in der Folgezeit – also bis heute – oft von einer angeblichen Zwei-Stockwerk-Lehre, die die Neuscholastik aufgestellt habe: Sie habe Natur und Gnade künstlich getrennt, so

daß sie wie zwei Stockwerke wären, die aufeinandergesetzt seien, ohne viel miteinander zu tun zu haben.

Dagegen behauptete de Lubac eine Hinordnung der Natur auf die Gnade. Die Natur dränge von sich aus auf die übernatürliche Erfüllung, der Mensch habe eine natürliche Sehnsucht nach der Gotteschau, und Pater de Lubac berief sich für seine These auch auf den hl. Thomas von Aquin. – Wir werden noch zu untersuchen haben, ob diese Berufung eine Berechtigung hatte oder nicht.

Wie allgemein bekannt ist, hat Pius XII. gegen diese Lehren in der Enzyklika *Humani Generis* (1950) Stellung genommen und die Ungeschuldetheit der Gnade betont. Der Satz dieser Enzyklika: „Andere unterhöhlen den Begriff der unverdienten übernatürlichen Gnadenordnung, indem sie der Meinung sind, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne sie zur seligmachenden Anschauung Gottes zu bestimmen und zu berufen“ (HK 450), war sicher gegen de Lubac gerichtet, auch wenn er nicht namentlich erwähnt wurde.

De Lubac legt auch Gal 1,15-16: „Als es aber Gott, der mich von meiner Mutter Schoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, *seinen Sohn in mir zu offenbaren ...*“, so aus, als würde Christus dem Menschen dessen tiefstes Wesen offenbaren: „Indem er den Vater offenbart und indem er durch ihn geoffenbart wird, läßt Christus den Menschen vollends sich selbst offenbar werden. Indem er den Menschen in Besitz nimmt, indem er ihn ergreift und ihn bis auf den Grund seines Wesens durchdringt, zwingt er ihn, auch selbst in sich hinabzusteigen, um dort plötzlich bis dahin ungeahnte Gebiete zu entdecken. Durch Christus steht die Person in ihrer Reife, der Mensch ragt definitiv aus dem Universum hervor.“<sup>1</sup> Von hier aus geht ein Weg zum II. Vatikanum und der Aussage von *Gaudium et spes*, Nr. 22: „Christus, der neue Adam, macht ... dem Menschen den Menschen kund“, sowie zur Interpretation dieser Konzilsaussage durch Kardinal Wojtyła, dies solle bedeuten, daß Christus dem Menschen kund mache, was schon mit ihm geschehen ist, daß er nämlich „Sein in Christus“ habe: „Die Offenbarung besteht darin, daß der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung sich mit jedem Menschen vereint hat.“<sup>2</sup> Die Mission der Kirche scheint demnach nur noch die Aufgabe zu haben, den Menschen ihr Erlöstsein mitzuteilen, nicht aber, ihnen die Erlösung zu bringen, da ja schon alle Menschen in Christus sind. Der einzige Unterschied zwischen einem Christen und einem Nichtchristen bestände demnach

---

<sup>1</sup> *Catholicisme*, S. 295 f.; zitiert nach: Siri, *Gethsemani*, Aschaffenburg 1982, S. 59f.

<sup>2</sup> *Zeichen des Widerspruchs*, Freiburg i. Br. 1979, S. 121

auf der Erkenntnisebene: Der Christ weiß, daß er erlöst ist, der Nichtchrist weiß es noch nicht.

Auch bei Teilhard de Chardin gibt es keinen Unterschied zwischen Natur und Gnade. Alles ist bei ihm – wenigstens im Keim – göttlich, selbst die Materie. Alles entwickelt sich in einem evolutiven Prozeß hin auf den kosmischen Christus, den Punkt Omega. Dietrich v. Hildebrand bemerkt, Teilhard habe während eines persönlichen Gesprächs, als der Name „Augustinus“ fiel, ausgerufen: „Erwähnen Sie diesen unglückseligen Mann nicht. Er hat alles dadurch verdorben, daß er das Übernatürliche eingeführt hat.“<sup>3</sup>

Karl Rahner sodann betont zwar die Ungeschuldetheit der Gnade, um nicht der kirchlichen Verurteilung anheim zu fallen. Aber er versucht sich durch seine Einführung des *übernatürlichen Existenzials* um diese kirchliche Verurteilung herumzumogeln, indem er sagt, die Gnade gehöre zwar nicht zur Natur, aber doch zur persönlichen Existenz des Menschen. Da sie nicht zur Natur gehöre, sei sie dieser auch nicht geschuldet, aber faktisch gehöre zur Existenz jedes lebenden Menschen doch die Gnade dazu. Wenn der Mensch nur sich selber annehme, sei er schon in der Gnade.

„Die Predigt ist die ausdrückliche Erweckung dessen, was schon in der Tiefe des Menschenwesens da ist, nicht von Natur, sondern von Gnade. Aber als eine Gnade, die den Menschen, auch den Sünder und Ungläubigen, immer als unentrinnbarer Raum seines Daseins umfängt.“<sup>4</sup>

In der modernen Theologie gibt es also eine völlige Konfusion dieser beiden Bereiche der Natur und Übernatur, von denen man keinen klaren Begriff mehr hat.

David Berger bringt in seinem Buch *Thomismus* hierzu ein interessantes Zitat von Kardinal Ratzinger, der in bezug auf die *Nouvelle Théologie* sagt: „... die Unterscheidung von Natur und Übernatur wurde nun als in sich unzulässig erklärt. Anfangs schien diese Aufhebung des ‚Dualismus‘ in Richtung eines Supernaturalismus zu tendieren. Alle Wirklichkeit sei christologisch zu deuten. Aber sehr schnell kippte die Tendenz um in einen platten Naturalismus, der auch das Christologische ins Allgemeine menschlicher Existenziale zurücknimmt. Wenn aber erst einmal dem Christentum seine übernatürliche Ebene bestritten ist, dann muß seine Verheißung in den Bereich des Natürlichen, des Dies-

---

<sup>3</sup> *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, S. 339

<sup>4</sup> Karl Rahner, *Natur und Gnade*, in Schriften zur Theologie IV, Benziger, Einsiedeln 1960, S. 229.

seitigen, zurückgenommen werden: Der politische Messianismus, alle Banalitäten immanentistischer Theologien waren und sind notwendige Folge dieses Verlustes.“<sup>5</sup>

## 2. Geschichtlicher Rückblick

Vielleicht ist wenig bekannt, daß es vor ungefähr 200 Jahren in der Theologie auch nicht viel besser aussah. In der Aufklärungszeit hatte nämlich von allen theologischen Fächern die Dogmatik am meisten gelitten. Man kannte die Scholastik nicht mehr oder höchstens noch in den Auswüchsen des 18. Jahrhunderts und versuchte nun, die Dogmatik mit Hilfe rationalistischer Mittel wiederaufzubauen. Vor allem war der übernatürliche Charakter des Christentums fast völlig vergessen worden. Die besseren Theologen beschränkten sich darum fast nur auf den positiven Teil der Dogmatik, d. h. sie versuchten, die Glaubenslehre mit Hilfe der Hl. Schrift und der Tradition darzulegen, und verzichteten weitgehend auf die spekulative Durchdringung.

Scheeben urteilt über diese Zeit: Jansenismus, Gallikanismus „im Bunde mit der flachen Zeitphilosophie und dem unter dem Namen der Toleranz sich bergenden jämmerlichen Respekt vor der damaligen protestantisch-rationalistischen Weisheit und Gelehrsamkeit, brachten seit dem Erscheinen des Febronius besonders in Deutschland unter der Ägide der josephinischen Aufklärung eine Verwirrung und Auflösung in die Theologie, in welcher die wissenschaftliche Misere mit der Verdunkelung der katholischen Wahrheit ebenso wetteiferte, wie die Ignorierung der früheren katholischen Wissenschaft mit der Bewunderung der protestantischen und jansenistischen. Am meisten litt dabei natürlich die Dogmatik, welche zugleich durch die Schöpfung zahlloser neuer Fächer, mit denen man sie im josephinischen Studienplan in schlauer Berechnung auf eine Stufe stellte, ganz aus der ihr zukommenden Stellung verdrängt wurde. Anfangs verwandelte man sie offiziell, namentlich in Österreich mit Hintansetzung aller tieferen Entwicklung in eine schematische Zusammenstellung von positiven Notizen, die man aus einer besseren Zeit oder vielmehr aus protestantischen und jansenistischen Quellen herholte. Wo man aber zu spekulieren anfang, trug man die protestantische Zeitphilosophie, besonders die Kantsche und Schellingsche, in die Dogmatik hinein. Nur hier und da zeigten sich noch bessere Re-

---

<sup>5</sup> *Thomismus*, Köln 2001, S. 209



miniszenzen und Bestrebungen wirksam. **Aber selbst bei den Besten ist die Idee der übernatürlichen Gnadenordnung – und überhaupt der übernatürliche Charakter des ganzen Christentums – in hohem Grade verdunkelt und geht in der Idee der moralischen Ordnung oder der in diesem Sinne verstandenen Idee des ‚Reiches Gottes‘ auf.“<sup>6</sup>**

Die Parallelen zu unserer Zeit sind auffallend! Auch damals hatte man das richtige Verhältnis von Natur und Übernatur vergessen.

Scheeben urteilt auch über die rationalistischen Theologen der damaligen Zeit: „In einem merkwürdigen Mißverhältnis zu den effektiven Leistungen steht in dieser Zeit das weitläufige und wichtigtuende Philosophieren über Methodologie (besonders bei Wiest und Oberthür in einigen Schriften). Und noch komischer ist die beschränkte Eitelkeit, womit manche Theologen dieser Zeit ihre Schematismen für Systeme ausgaben und auf die Systemlosigkeit der Scholastiker stolz herabsahen; natürlich hatte keiner von ihnen die *Summa* des hl. Thomas anders als nur von außen gesehen, und man glaubte ganz ehrlich, die Scholastiker hätten nichts gemacht, als *Quodlibeta* und Kasuistiken.“<sup>7</sup>

Die Ursache des Übels war also wie heute eine völlige Unkenntnis der Scholastik und ihrer großen Lehrer!

Ein Bahnbrecher der Neuscholastik war der Jesuit Joseph Kleutgen († 1883). In seinem Werk *Theologie der Vorzeit*<sup>8</sup> findet sich die einzige ausführliche Darstellung des Themas von Natur und Übernatur dieser Zeit. Man beachte, daß *Vorzeit* die Theologie der Scholastik meint und nicht die Steinzeit oder Antike!

Kurz darauf (1861) erschien das Werk *Natur und Gnade* von Matthias Josef Scheeben. (Scheeben war erst 26 Jahre alt!). Die Betonung des übernatürlichen Charakters des Christentums war Scheebens besonderes Anliegen. Er wird darum bisweilen als der „Theologe der Übernatur“ bezeichnet. Überhaupt ist der Begriff der „Übernatur“ – als Substantiv verwendet – vor allem von Scheeben konsequent verwendet worden und seit ihm üblich.

Der Semirationalismus des 19. Jahrhunderts war im Grunde ein gewisser Pelagianismus. Kleutgen schreibt über die Semirationalisten wie Hermes, Hirscher und Günther, diese seien der Auffassung gewesen, die Erkenntnis und Sittlichkeit, zu der man durch die christliche

---

<sup>6</sup> Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg 1873, S. 457 f, Nr. 1109

<sup>7</sup> ebd. Nr. 1111

<sup>8</sup> Münster 1853 ff – Die Lehre über die Übernatur findet sich im 2. Band.

Religion geführt werde, sei nichts anderes als die vollkommene Entwicklung der im Geist wurzelnden Kräfte. Das Christentum führe uns also nur zu einer solchen Erkenntnis und Sittlichkeit, wie sie im natürlichen Geist schon angelegt sei. Der Mensch brauche zwar die übernatürlichen Mittel, um in diesen Zustand zu gelangen, aber dies nur wegen seines gefallenen Zustands! Im Urzustand habe der Mensch die Vollkommenheit ohne außerordentlichen Beistand Gottes, also ohne Offenbarung und Gnade erreichen können. Die Vollkommenheit des Christentums sei einfach die Vollkommenheit der vollentwickelten Natur. Selbst für Staudenmaier († 1856), der an sich zur Epoche des allmählichen Wiederaufstiegs nach dem Verfall gehört, besteht die Vergöttlichung des Menschen nur in der vollen Entwicklung der natürlichen Kräfte.<sup>9</sup>

In den gegenteiligen Irrtum verfiel der Jansenismus, der die Schädigung der menschlichen Natur durch die Erbsünde derart übertrieb, daß er sie praktisch zu nichts Gutem mehr fähig erklärte. Nach Kleutgen nannten die Jansenisten die Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit – also die Gaben des Urzustandes – zwar übernatürlich, weil sie nicht in der Natur enthalten seien, aber sie behaupteten, der Mensch könne ohne sie nur unglücklich sein. Aber dann wären sie nicht mehr übernatürlich! Wenn der Mensch sie bräuchte, um glücklich zu sein, wenn er ohne die Gaben der Übernatur nur unglücklich sein könnte, dann wären sie der Natur geschuldet und nicht im eigentlichen Sinn übernatürlich.

Auch der Traditionalismus (Bautain, Bonnetty u. a.), der damals vor allem in Frankreich verbreitet war, unterschied nicht richtig zwischen Natur und Übernatur, der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, indem er alle wissenschaftliche Erkenntnis – vor allem im Bereich der Philosophie und Religion – von der Offenbarung abhängig machte. Er behauptete, die Offenbarung – und zwar wenigstens die Uroffenbarung – sei nötig, damit der Mensch überhaupt Wissenschaft betreiben könne. Das war eine zwar fromme, aber doch falsche Vermischung der Ordnungen.

Nur in Italien und vielleicht noch in Spanien war zu dieser Zeit die Scholastik nicht völlig vergessen; vor allem nicht in Rom, wo die Dominikaner immer noch die *Summa* erklärten. Ansonsten war nicht mehr viel vom Wissen der Scholastik übriggeblieben.

---

<sup>9</sup> Vgl. Scheeben, *Natur und Gnade*, München 1922, S. 63

### 3. Begriffsklärung

Bevor wir das Verhältnis von Natur und Übernatur besprechen können, müssen wir die Begriffe klären:

Der Begriff *Natur* bezeichnet – jedenfalls wenn er im Gegensatz zu *Übernatur* steht – immer das Wesen einer Sache, ihr Sosein, ihre Beschaffenheit aufgrund der Schöpfung. Wir können darum sagen, daß drei Aspekte zum Natürlichen gehören.

Natürlich ist alles,

1. *was das spezifische Wesen eines Dinges innerlich konstituiert.* Das natürliche Wesen des Menschen wird z. B. durch Leib und Seele konstituiert. Es gehört zur Natur des Menschen, aus Leib und Seele zu bestehen.
2. *was aus dem Wesen des Dinges hervorgeht oder wenigstens aus ihm hervorgehen kann,* z. B. die Erkenntnisfähigkeit. Da der Mensch eine geistige Seele hat, kann er erkennen. Da der Löwe vier Beine hat, kann er laufen; da der Fisch Flossen hat, kann er schwimmen. Aber auch alles, was durch Übung erworben werden kann, ist natürlich, wie z. B. das Klavierspiel oder Dressurakte bei Tieren: Im Urwald wird zwar kein Elefant auf einem Ball balancieren, aber im Zirkus gibt es das – dies ist nicht übernatürlich, sondern etwas, was der Elefant sich angeeignet hat.
3. *worauf ein Wesen einen Anspruch hat,* um fortbestehen oder sein natürliches Ziel erreichen zu können; dies sind z. B. Nahrung, Erziehung und Ausbildung. Der Mensch benötigt dies alles, um sich natürlich voll entwickeln zu können und hat daher auch einen gewissen Anspruch darauf.

Daher definiert z. B. Pohle-Gierens: „*Natura sive naturale est omne id, quod aliqui rei debetur, i. e. quod constitutive vel consecutive vel exigitive ad eam pertinet* – natürlich ist alles das, was einem Ding geschuldet ist, d. h. was konstitutiv (von seinem Wesen her), konsekutiv (als Folge) oder exekutiv (als Anspruch) zu ihm gehört.“<sup>10</sup>

Dabei bedeutet das *Geschuldetsein* natürlich nicht einen absoluten Anspruch. Wegen Krankheit, Unglücksfällen, Katastrophen, fremder oder eigener Schuld können die Absichten der Natur vereitelt werden.

---

<sup>10</sup> *Dogmatik*, 1. Band, Paderborn 1936, S. 499

So gehört es z. B. zur natürlichen Entwicklung, daß das Kind zum Erwachsenen heranreift. Wenn es aber vorher durch ein Unglück oder eine Krankheit stirbt, erreicht es seine natürliche Vollendung nicht. Ebenso ist die Nahrung zwar natürlich, aber das bedeutet nicht, daß niemand verhungern könnte. Es muß also nur die *grundsätzliche Möglichkeit der Erfüllung* geben. Bei den vernunftbegabten Wesen wäre es allerdings mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, wenn sie ohne eigene Schuld ihr natürliches Endziel verfehlen könnten. Jedes vernünftige Wesen muß daher die wahre Möglichkeit haben, wenigstens sein natürliches Endziel erreichen zu können.

*Übernatürlich* ist demgemäß das, was über die Fähigkeit der Natur hinausgeht und ihr nicht geschuldet ist. Die Natur wäre also auch ohne das Übernatürliche in ihrer Ordnung vollkommen. Es würde ihr nichts fehlen. Das Übernatürliche ist daher zur Natur des Geschöpfes hinzugefügt, eine ungeschuldete Gabe Gottes. Darum definiert wiederum Pohle-Gierens: *Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superaditum* – das Übernatürliche ist eine Gabe Gottes, die der Natur ungeschuldet und hinzugegeben ist.“

Man könnte gegen diese Definition einwenden, daß sie das Übernatürliche nur in Abgrenzung zur Natur definiert. Deswegen kann man auch in einer mehr positiven Weise sagen: *Übernatürlich ist das, was an sich nur einer höheren Natur zukommt*. Von hier aus können wir dann das relativ Übernatürliche vom absolut Übernatürlichen unterscheiden.

*Relativ übernatürlich* ist das, was nur für eine bestimmte Art von Geschöpfen übernatürlich ist. So ist z. B. die Erkenntnis durch eingegossene Erkenntnisbilder für die Engel natürlich, für die Menschen in diesem Leben aber übernatürlich. Manche Heilige haben eine solche intellektuelle Vision gehabt, aber dies entspricht nicht der natürlichen Erkenntnisweise des Menschen. Oder: der Engel kann sein eigenes Wesen völlig erfassen, der Mensch kann dagegen in diesem Leben seine Seele, die reiner Geist ist, nicht erfassen, wie sie in sich ist. Seine Erkenntnis hat das Wesen der Körperdinge zum ersten Gegenstand, rein Geistiges kann er nur durch Abstraktion erkennen.

*Absolut übernatürlich* ist daher das, was an sich nur Gott selbst zukommt, also für jedes Geschöpf übernatürlich ist.<sup>11</sup> Dies ist die Anteilnahme an der göttlichen Natur, die Anteilnahme am göttlichen Leben, die weit über die Ansprüche jeder geschaffenen Natur hinausgeht.

---

<sup>11</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *De Deo trino et creatore*, Marietti <sup>2</sup>1951, S. 410: „supernaturale est quod est supra omnem naturam creatam, prout excedit vires et exigentias cujuslibet naturae creatae.“

Halten wir also fest: Alle Geschöpfe haben eine analoge Ähnlichkeit mit Gott, und zwar wenigstens in bezug auf das Sein. Dies trifft auch auf die tote Materie zu. Einige Geschöpfe haben zusätzlich eine analoge Ähnlichkeit mit Gott in bezug auf das Leben, wobei es verschiedene Stufen gibt: das pflanzliche und das tierische Leben, und dies wiederum in verschiedenen Graden. Andere Geschöpfe – nämlich die Menschen und Engel – haben eine analoge Ähnlichkeit mit Gott in bezug auf die Intellektualität, das geistige Erkennen. Alle diese Ähnlichkeiten bleiben aber im natürlichen Bereich.

Das strikt Übernatürliche ist also eine Anteilnahme an der Gottheit selbst bzw. eine analoge Ähnlichkeit mit Gott, insofern er Gott ist. Deshalb sprechen die Theologen von einer Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade. Die Natur kann selbst bei größter Vollendung und Steigerung nie an das Übernatürliche herankommen, weil hier ein qualitativer Unterschied besteht. Gott könnte zweifellos Engel schaffen, deren natürlicher Intellekt noch viel schärfer wäre als derjenige der jetzt lebenden höchsten Engel. Trotzdem würden auch diese niemals Gott erkennen können, wie er in sich ist. Ähnlicherweise besteht ein qualitativer Unterschied zwischen den Tieren und den vernunftbegabten Wesen. Gott könnte sicherlich noch höher entwickelte Tiere schaffen als es Schimpanse und Delphin sind, die heute als die höchstentwickelten Tiere angesehen werden. Diese Tiere würden noch erstaunlichere Leistungen zustande bringen als die real existierenden Tiere, aber sie würden doch niemals an den Geist heranreichen, weil dieser einer neuen Ebene angehört. Das Tier beschäftigt sich nie mit geistigen Dingen, es fragt nicht aus reinem Wissensdrang nach den Ursachen einer Gegebenheit und kann daher niemals zur Erkenntnis Gottes als der höchsten Ursache gelangen. Sein Tun und Streben geht immer nur auf die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse bzw. instinktiv auf die Erhaltung seiner Art.

So würde also auch eine noch höher entwickelte Natur nie an die Übernatur heranreichen. Der Unterschied zwischen Natur und Übernatur ist kein gradueller, sondern ein wesentlicher. Er ist auch nicht bloß im Willen Gottes begründet („übernatürlich ist das, was Gott als solches erklärt“), – zu welcher Meinung Scotus wenigstens neigte und die Nominalisten noch mehr – sondern in der Sache.

Die Meinung des Jesuiten *Ripalda* († 1648), Gott könne einen Geist schaffen, dem die Anteilnahme an der göttlichen Natur natürlich sei, wird daher allgemein von den Theologen abgelehnt, da dies eine Vermischung der Ordnungen wäre. Das, was nur Gott natürlich ist, kann niemals für ein Geschöpf natürlich sein.

Strikt übernatürlich sind demnach vor allem zwei Gaben Gottes, nämlich 1.) *die heiligmachende Gnade* mit ihrem ganzen Gefolge – den übernatürlichen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes – und 2.) *die visio beatifica* im Himmel, die die vollkommenste Anteilnahme an der Erkenntnis Gottes ist.

#### 4. Beweis der übernatürlichen Ordnung

In der **Hl. Schrift** kommt der Begriff „übernatürlich“ nicht vor. Das Wort „Gnade“ findet sich zwar oft, aber in sehr verschiedenen Bedeutungen. Es kann zunächst irgendeine Wohltat meinen, ein Geschenk, eine Gunst oder das Wohlgefallen; dann kann es die aktuelle Gnade bezeichnen und schließlich auch die heiligmachende Gnade. Man muß jeweils aus dem Zusammenhang erschließen, was das Wort *Gnade* im konkreten Fall bedeutet.

Wir können aber zeigen, daß die Hl. Schrift einerseits eine übernatürliche Erkenntnis lehrt, die weit über die natürliche Erkenntnis hinausgeht, und daß sie andererseits auch eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott verkündet, zu der die Menschen berufen sind.

In bezug auf die *übernatürliche Erkenntnis* heißt es Mt 11,2 ff: „Vater, ich preise dich, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen und es den Kleinen geoffenbart hast. ... Niemand kennt den Sohn, als der Vater, niemand kennt den Vater, als der Sohn *und wem der Sohn es offenbaren will.*“ Es gibt also eine geheimnisvolle Kenntnis des inneren Geheimnisses Gottes, das niemand kennen kann, außer der, dem der Sohn es offenbaren will. Ebenso heißt es im Johannes-Prolog 1,18: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht.“ Der Sohn hat uns also durch die Offenbarung eine Kenntnis der innersten Geheimnisse Gottes gebracht, die kein Mensch natürlicherweise erfassen kann.

Sicher kann man auch Joh 6,44 hier heranziehen, wo Christus sagt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht.“ Damit ist gemeint, daß niemand aus eigener Kraft zum Glauben an Christus kommen kann. Es braucht dafür eine Hilfe des Vaters, nämlich eine göttliche Erleuchtung.

Der hl. Paulus spricht 1 Kor 2,7 ff von dieser übernatürlichen, neuen Weisheit: „Wir verkünden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor aller Zeit bestimmt hat zu unserer Herrlichkeit.“ Es geht also um ein Geheimnis, das verborgen war und jetzt kund gemacht wird. „Dieses hat keiner von den Führenden dieser Welt erkannt; denn hätten sie es erkannt, würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben.“ Mit den Führenden dieser Welt sind

sicherlich zuerst einmal die Hohenpriester und Schriftgelehrten gemeint. Johannes Chrysostomus sieht hier aber auch die griechischen Philosophen mit angedeutet, auf die die Korinther zuviel vertrauten und die eben diese Weisheit Gottes nicht erkannt haben, die jetzt verkündet wird. Die natürliche Philosophie kann nämlich nicht zur Wahrheit des Christentums gelangen. „Sondern es ist, wie geschrieben steht: ‚Was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrunken ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben.‘ Uns hat es Gott geoffenbart durch den Geist, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes.“ Der Geist offenbart uns die Tiefen Gottes, weil nur er alles kennt. „Denn wer bei den Menschen weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist. So hat auch keiner erkannt, was in Gott ist, als der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt worden ist. Dies verkünden wir auch nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern wie der Geist lehrt, indem wir den Geistigen Geistiges deuten. Der naturhafte Mensch erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist, denn Torheit ist in ihm und er kann es nicht verstehen, weil es geistig erfaßt werden muß. Der Geistige erfaßt alles; er selbst aber wird von niemandem erfaßt.“ Nach dem Zusammenhang kann „Geistiges“ nur etwas Übernatürliches meinen, nicht das natürlicherweise Geistige, sondern etwas Geistiges, was nur die erfassen können, die den Geist Gottes haben.

Wenn es 1 Kor 12,3 heißt: „Niemand kann sagen Herr Jesus, als im Heiligen Geist“, so kann das nur bedeuten: Um mit Überzeugung Jesus „den Herrn“ nennen zu können, braucht es eine Hilfe des Heiligen Geistes. Niemand kann zum Glauben an Jesus als den Herrn kommen, außer mit Hilfe des Heiligen Geistes.

Auch die *übernatürliche Lebensgemeinschaft* mit Gott ist in der Hl. Schrift klar zum Ausdruck gebracht. Eine der wichtigsten Stellen ist 2 Petr 1,4: „Dadurch wurden uns die größten und kostbarsten Verheißungen geschenkt, damit ihr durch sie *teilhaft werdet göttlicher Natur*.“ Es wird uns also ein Anteil an der göttlichen Natur geschenkt. Dasselbe bedeutet die Rede von der Geburt aus Gott. So heißt es im Johannes-Prolog: „Die nicht aus dem Geblüte, nicht aus dem Willen des Mannes ... *sondern aus Gott geboren* sind.“ Christus selber spricht von der „Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist“ (Joh 3,5). Vgl. auch 1 Joh 4,7: „Jeder der liebt, ist aus Gott geboren“, und Jak 1,18: „*Voluntarie genuit nos verbo veritatis* – Er hat uns freiwillig gezeugt durch das Wort der Wahrheit.“ Alle diese Stellen haben denselben Sinn: Was geboren wird, hat die gleiche Natur wie seine Eltern. Wenn

wir also aus Gott wiedergeboren werden, dann heißt das, daß wir in einer geheimnisvollen Weise an der Natur Gottes teilhaben. Deswegen sind wir auch seine Kinder: „Seht, welche große Liebe uns gab der Vater, daß wir Kinder Gottes heißen *und es sind*“ (1 Joh 3,1). Die Gotteskindschaft ist nicht nur ein Name, sondern eine Realität. Sie hat etwas Neues in uns bewirkt.

Deswegen behandelt uns Gott auch als Kinder und gibt uns die Vorrechte der Kinder: „Alle, die vom Geist Gottes geleitet werden, sind Kinder Gottes“ (Röm 8,14). Der Heilige Geist führt und leitet uns also. „Ihr habt ja nicht Geist der Knechtschaft empfangen, um euch von neuem zu fürchten, sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater! Eben dieser Geist bezeugt unserm Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi, sofern wir mitleiden, um auch mit verherrlicht zu werden“ (ebd. V. 15-17). Auch aus Gal 4,1 ff folgt, daß wir nicht Knechte, sondern Kinder und deswegen Erben sind: „Du bist also nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.“ Wir sollen den Reichtum Gottes erben, das, wodurch Gott glücklich ist. Und das wird geschehen, wenn wir ihn schauen, wie er ist. „Wir werden ihn schauen, wie er ist“ (1 Joh 3,2), d. h. nicht in Bildern und Gleichnissen, sondern von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13,12).

**Die Väter** sprechen darum auch schon von der *Vergöttlichung* des Menschen. Sie verwenden die Bilder vom Kristall, der von der Sonne angestrahlt wird und dadurch selber wie eine Sonne zu glänzen anfängt, oder vom Eisen, das ins Feuer gehalten wird und selber feurige Eigenschaften annimmt.

Kleutgen bringt einige sehr schöne Zitate, die zeigen, wie die Väter sehr wohl zwischen Natur und Übernatur unterscheiden, auch wenn die Begrifflichkeit damals noch nicht festgelegt war. So unterscheidet z. B. Leontius von Byzanz († 543) ganz klar das Natürliche, Widernatürliche und Übernatürliche: „Natürlich ist die Tätigkeit, die aus der unverletzten und ungehinderten Fähigkeit der Natur hervorgeht und dieser gemäß ist. Das widernatürliche Wirken ist ein Mißbrauch der Anlagen und Kräfte der Natur, verletzt diese und stört die ihr eigene Wirksamkeit. Das Übernatürliche erhebt über die Natur und stärkt zu Vollkommenerem, so daß nun ein Geschöpf vermag, was es in seinem natürlichen Zustand nicht vermocht hätte. Das Übernatürliche also zerstört das Natürliche nicht, es bewirkt vielmehr, daß wir,



was der Natur gemäß ist, leichter vollbringen, und verleiht uns zugleich Kraft zu dem, was über derselben ist.“<sup>12</sup>

Die Väter zeigen ebenso klar, daß die Gnade und die Berufung zur Heiligkeit auch für die Engel übernatürlich sind, also nicht nur für den gefallenen Menschen. Dies kann man gegen die Semirationalisten anführen, die die Notwendigkeit der Gnade nur in bezug auf den gefallenen Menschen aufrechterhielten.

„Nicht vermöge ihrer Natur“, sagt der hl. Basilius, „sind die Kräfte des Himmels heilig; denn sonst würden sie in nichts vom Heiligen Geist verschieden sein, sondern sie haben, je nach Verschiedenheit ihres Ranges, vom Geist ein bestimmtes Maß der Heiligkeit.“<sup>13</sup> – Nach dem hl. Ambrosius würden die Engel, wenn sie keine andere Heiligkeit hätten, als welche in der ihnen eigenen Natur gegründet ist, den Menschen nachstehen. Sie sind aber vollkommeneren Geschöpfe als die Menschen und empfangen mehr Gnade des Geistes als wir; doch ist diese in ihnen wie in uns ein Geschenk des Schöpfers<sup>14</sup>, also kein Erzeugnis der Natur. Deshalb denn der hl. Augustin die Worte des Apostels: ‚Die Liebe Gottes ist durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen‘ auch von den Engeln verstanden wissen will. Sie hatten diese Liebe, sagt er, von Anbeginn, ‚weil Gott ihnen zugleich die Natur anerschuf und die Gnade schenkte‘.<sup>15</sup> Und was schon der hl. Basilius an der oben angeführten Stelle lehrte, daß nämlich die Natur oder Wesenheit in den Engeln zwar große Vorzüge in sich schließe, daß aber erst die Heiligung, die außer der Wesenheit ist, sie durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes zur Vollkommenheit geführt habe. Eben das wiederholt der hl. Johannes v. Damaskus: ‚Durch das Wort sind alle Engel geschaffen und vom Heiligen Geist durch die Heiligung zur Vollendung geführt, also daß sie jeder nach seinem Range und seiner Würde der Erleuchtung und der Gnade teilhaftig wurden, indem sie außer ihrer Wesenheit die Heiligung vom Heiligen Geiste empfingen.‘<sup>16/17</sup>

Besonders im Kampf gegen den Pelagianismus, der behauptete, der Mensch könne auch ohne die Gnade zur himmlischen Seligkeit

---

<sup>12</sup> *De sectis* I. II, contra Aphtardoc. Zitiert nach: Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Bd. 2, S. 102

<sup>13</sup> *De Spiritu* S. c. 6

<sup>14</sup> „Si qui putant non esse spiritalem in Angelis sanctitatem sed aliam quam gratiam suae proprietate naturae, hi inferiorem profecto Angelos hominibus iudicabunt. ... Sed intelligendum est, quod creatura quidem superior Angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritualis; ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris est“ (*De Spiritu* S. I.1 c.7).

<sup>15</sup> *De civ. Dei* I.12 c.9

<sup>16</sup> *De fide orthodoxa* I.2 c.3

<sup>17</sup> Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Bd. 2, S.104 f.

gelangen, wurde von den Vätern das Ungenügende der natürlichen Kräfte und die Notwendigkeit der Gnade betont. Was man damals nicht so genau untersuchte, war die Frage, wozu die Natur und insbesondere die gefallene Natur noch aus sich selbst fähig ist. So betont Augustinus die Schwäche der Natur gegenüber den Pelagianern zum Teil so stark, daß die Jansenisten später glaubten, sich auf ihn berufen zu können.

Der Sprachgebrauch war indes bei den Vätern noch nicht geklärt. Die Väter nennen das Übernatürliche „überhimmlisch, überweltlich, geistig, gottförmig“ usw. Der Begriff „übernatürlich“ taucht dann zuerst als Umschreibung, nämlich als *supra natura*, griechisch: *υπερ την φυσικην* – *über der Natur* auf. Bei Dionysius Areopagita ist dieser Begriff schon häufig, aber seine Bedeutung ist noch nicht klar festgelegt. Man muß auch beachten, daß Augustinus manchmal den Begriff „natürlich“ im Sinn von „ursprünglich“ gebraucht, und darum die Gaben des Urzustandes in diesem Sinn für „natürlich“ erklärt.

Es war dann vor allem der hl. Thomas von Aquin, der den Begriff *supernaturalis* konsequent verwandte und damit seine heutige Bedeutung festgelegt hat. Die Schwierigkeiten mit Bajus, den Jansenisten und den Traditionalisten brachten die letzten Klärungen.

Gegenüber dem Modernismus, der die Übernatur aus der vitalen Immanenz erklärt – also als aus dem Unterbewußtsein emporsteigende Sehnsucht nach dem Unendlichen – hält die katholische Lehre an dem transzendenten Charakter der Übernatur fest: Sie kommt allein von Gott und ist ein Geschenk. In den lehramtlichen Dokumenten wird der Begriff „übernatürlich“ zuerst in den Verurteilungen des Bajus verwendet und seitdem öfters (vgl. DH 1921, 1923).

## 5. Wie würde ein reiner Naturzustand aussehen?

Da die übernatürliche Ordnung ungeschuldet ist, hätte Gott den Menschen auch in eine rein natürliche Ordnung setzen können. Dies ist die allgemeine Lehre der Theologen und eine notwendige Folge aus dem Begriff des Übernatürlichen. In diesem natürlichen Zustand hätte der Mensch alles gehabt, was seine Natur forderte. Die Frage, wie ein solcher Naturzustand ausgesehen hätte, ist ausgesprochen interessant und nicht nur eine Gedankenspielerei für spekulative Theologen, da sie uns hilft, das wahre Verhältnis von Natur und Übernatur klarer zu erkennen.

a) *Das Leben auf dieser Erde* hätte sich vom jetzigen Zustand nicht sehr unterschieden, wenn man von der jetzt sehr starken Neigung des

Menschen zur Sinnlichkeit und zum Egoismus absieht, die eine Folge der Erbsünde ist.

Was den Egoismus betrifft, so sagt der hl. Thomas manchmal, die natürliche Neigung des Willens gehe dahin, das Allgemeingut mehr zu lieben als das Einzelgut. Wenn also z. B. ein Soldat sein Leben hingibt, um die ganze Truppe zu retten, oder eine Mutter für sich selbst auf das Nötigste verzichtet, um das Überleben ihrer Kinder sicherzustellen, dann entspricht dies an sich der natürlichen Neigung eines gesunden Willens. Wegen der Erbsünde aber hat der Mensch eine ungeordnete Liebe zu seinem Privatwohl, das er oft dem Allgemeinwohl vorzieht. Man kann also annehmen, daß diese ungeordnete Eigenliebe in einem reinen Naturzustand nicht so stark gewesen wäre wie jetzt.

Wegen der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele entsteht zudem ein gewisser Zwiespalt, der im Paradies durch die praeternaturale Gabe der Freiheit von der Konkupiszenz (ungeordnete Begierlichkeit) aufgehoben wurde (das *donum integritatis*). An sich ist ein gewisser Widerstreit zwischen Geist und Fleisch allerdings natürlich. Die Frage ist nur, ob der Kampf zwischen Fleisch und Geist genauso heftig gewesen wäre wie jetzt. Unter den Theologen wird die Frage diskutiert, ob die Seelenkräfte des Menschen im gefallenem Zustand schwächer sind, um das natürlich Gute zu vollbringen, als im Stand der reinen Natur, oder ob die Bedingungen des Menschen jetzt in bezug auf das natürlich Gute nicht schlechter sind, als sie es im reinen Naturzustand wären. Letzteres wird vor allem von den Jesuitentheologen, aber auch von einigen Thomisten wie Gonet vertreten und z. B. von Kleutgen weitläufig verteidigt.<sup>18</sup> Von einer Verwundung der Natur könne man nur im Verhältnis zum ursprünglichen Zustand sprechen, in einem reinen Naturzustand entsprächen die Bedingungen der Natur aber ganz den unsrigen. Es scheint, daß dies auf Bellarmin zurückgeht, der im Kampf mit den Protestanten, die die Verwundung der Natur zu einer völligen Zerstörung heraufschraubten, vielleicht meinte, die Stärke der Natur betonen zu müssen.

Hier ergibt sich aber das Problem, daß der Mensch im jetzigen Zustand sich ohne die Hilfe der Gnade nicht über längere Zeit von der schweren Sünde freihalten kann. Das ist die allgemeine Meinung der Theologen. Im gefallenem Zustand braucht der Mensch also die Gnade nicht nur für die übernatürlichen Werke, sondern auch für die Einhaltung des Naturgesetzes über einen längeren Zeitraum. Wenn die Beschaffenheit der menschlichen Natur in einem reinen Naturzustand

---

<sup>18</sup> *Theologie der Vorzeit*, Bd. 2, S. 590 ff. Besonders ab S. 600. Aber auch Diekamp-Jüssen neigt zu dieser Auffassung; vgl. *Katholische Dogmatik* Bd. 2, Münster<sup>12</sup>1958, S. 174

nicht anders wäre als jetzt, müßten die Menschen dort mit moralischer Notwendigkeit früher oder später in die schwere Sünde fallen. Es ist aber völlig entgegen der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, die Menschen in einem Zustand zu schaffen, in dem sie mit moralischer Sicherheit in die schwere Sünde fallen müssen. Außerdem heißt es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die Räuber hätten den Überfallenen beraubt und verwundet (vgl. Lk 10, 30), was man als „*spoliatio in gratuitis et vulneratio in naturalibus* – Beraubung der Gnadengaben und Verwundung der Natur“ interpretierte (vgl. I II q.85 a.1 SC). Bei einem bloßen Verlust der heiligmachenden Gnade und der praeternaturalen Gaben bliebe aber doch die gesunde Natur zurück. Daher scheint es nicht befriedigend, nur im Verhältnis zur integren Natur des Urzustands von einer Verwundung der Natur zu sprechen, zumal auch das Konzil von Trient im Anschluß an den hl. Augustinus lehrt, Adam sei „durch jenen Verstoß der Übertretung dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden“ (DH 1511, vgl. auch Nr. 371).

Wegen dem Problem der ungeordneten Begierlichkeit meinen viele Theologen, Gott hätte dem Menschen in einem reinen Naturzustand mehr natürliche Hilfen gegeben.<sup>19</sup> Wenn man zudem bedenkt, daß die ungeordnete Begierlichkeit bei den einzelnen Menschen auch im jetzigen Zustand sehr verschieden ist, kann man sehen, daß der Kampf zwischen Fleisch und Geist nicht notwendigerweise so heftig sein muß, wie er es bei den meisten Menschen faktisch ist. Es gibt auch im jetzigen Zustand des Menschengeschlechtes Menschen, bei denen dieser Kampf nicht sehr stark ist und die es darum viel leichter haben als andere, ihre Triebe und Begierden zu beherrschen. Man muß also zumindest annehmen, daß die ungeordnete Begierlichkeit in einem reinen Naturzustand nicht so heftig gewesen wäre, wie sie es jetzt häufig ist. Dies gibt auch Kleutgen zu, und somit nehmen letztlich doch fast alle Theologen an, daß die Bedingungen des Menschen in einem reinen Naturzustand zwar nicht wesentlich anders wären als im jetzigen Zustand, es aber doch bedeutende Unterschiede auf der akzidentellen Ebene gäbe.<sup>20</sup>

Garrigou-Lagrange faßt die Meinung der Thomisten, der sich auch der hl. Alphons und Tanquerey anschließen, folgendermaßen zusammen: „*hominis lapsi vires naturales esse diminutas non quidem intrinsece, sed extrinsece, ex appositione impedimenti* – die natürlichen Kräfte des

---

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Diekamp-Jüssen, a.a.O. S. 175

<sup>20</sup> Die Verurteilung des 55. Satzes des Bajus, Gott habe den Menschen am Anfang nicht so schaffen können, wie er jetzt geboren wird (DH 1955), besagt nur, daß Gott den Menschen in einem reinen Naturzustand hätte erschaffen können, d. h. ohne heiligmachende Gnade und Integritätsgaben.

gefallenen Menschen wurden vermindert, zwar nicht innerlich, aber äußerlich wegen der Zufügung eines Hindernisses.“<sup>21</sup> Der hl. Thomas sagt nämlich I-II q.85 a.1, indem er sich die Frage stellt, ob die Sünde das *bonum naturae* vermindert habe, die Sünde habe nicht die Natur als solche und ihre natürlichen Eigentümlichkeiten zerstört oder vermindert, aber doch die Hinneigung der Natur zum Guten gemindert.<sup>22</sup> Dies erklärt Billuart<sup>23</sup>, indem er darauf hinweist, daß der Mensch in einem Zustand geboren wird, in dem er direkt von Gott als seinem übernatürlichen Ziel und damit indirekt auch von seinem natürlichen Ziel abgewandt ist, denn es gibt ja faktisch nicht zwei Ziele, sondern nur eines. Das natürliche Ziel geht im übernatürlichen auf. Darum hat der Mensch jetzt nicht die gleiche Leichtigkeit, sich Gott zuzuwenden, wie das in einem reinen Naturzustand der Fall wäre.<sup>24</sup> Da der Mensch durch die Sünde zudem in die Gefangenschaft des Teufels geriet und dessen Knecht wurde<sup>25</sup>, folgern sowohl Billuart als auch Kleutgen, daß der Teufel eine größere Macht über den Menschen bekam, als Gott dies in einem reinen Naturzustand zugelassen hätte.

Im Stand der reinen Natur hätte es zudem sicherlich in irgendeiner Art die Möglichkeit der Sündenvergebung gegeben, nämlich aufgrund von Reue und natürlicher Liebe zu Gott. Da der Mensch die Folgen seiner Handlung nicht immer sehr genau voraussieht und wegen einer gewissen ungeordneten Neigung, die ja – wie wir gesehen haben – auch im Naturzustand dagewesen wäre, manchmal mehr aus

<sup>21</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange, a.a.O. S. 440

<sup>22</sup> „Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. 10, homo descendens a Ierusalem in Iericho, id est in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus, ut Beda exponit. ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.“

<sup>23</sup> *Summa Sancti Thomae hodiernis academiæ moribus accommodata*, St. Arras <sup>3</sup>1868: *Tractatus de gratia* d.2 a.3, S. 48 ff

<sup>24</sup> Eine innerliche Schwächung der natürlichen Kräfte im gefallen Menschen nahmen nur wenige Theologen wie Heinrich v. Gent und Gabriel Biel an. Die Jansenisten übertrieben diese Schwächung in einseitiger Weise.

<sup>25</sup> Vgl. 2 Petr 2,19: „Von wem jemand beherrscht wird, dessen Sklave ist er.“ Auch das Konzil von Trient lehrt im Dekret über die Ursünde, can. 1: „Wer nicht bekennt, daß Adam ... sich ... den Tod zugezogen habe ... und mit dem Tod die Knechtschaft unter der Gewalt dessen, ‚der‘ danach ‚die Herrschaft des Todes innehatte, d. h. des Teufels‘ [Hebr 2,14] ... der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1511).

Schwäche als aus purer Bosheit sündigt, da er sich – kurz gesagt – in seinen Einzelentscheidungen nicht so grundsätzlich auf Gut und Böse festlegt, wie man dies für die Engel annimmt, hätte es sicher auch in diesem Zustand die Möglichkeit gehabt, durch Reue und Buße die Vergebung seiner Schuld zu erlangen.

Da der Mensch eine geistige Seele hat, würde sein Endziel in der Erkenntnis der höchsten Wahrheit und der Liebe zum höchsten Gut bestehen. Auch der natürliche Mensch wäre religiös. Deswegen hat Erzbischof Lefebvre in einem Vortrag einmal vorgeschlagen, den Menschen als *animal religiose* zu definieren. Der Mensch ist natürlicherweise auf Gott hingebunden.

Da die Seele in diesem Leben an die Sinne gebunden ist, würde die Gotteserkenntnis – wie die natürliche Gotteserkenntnis im jetzigen Zustand – auf der Schlußfolgerung von der Wirkung auf die Ursache beruhen. Der Mensch würde von der Schöpfung auf den Schöpfer schließen. Das wäre wahrscheinlich leichter als im jetzigen Zustand, da es den *vulnus ignorantiae*, die Wunde der Unwissenheit ohne den Sündenfall nicht gäbe, aber im wesentlichen nicht anders als jetzt.

Der Mensch würde eine natürliche Religion ausüben, die vor allem in Gebeten und wahrscheinlich auch in Opfern ihre Betätigung fände. Der Mensch würde Gott lieben als seinen Schöpfer und Wohltäter, aber es wäre – wie Kleutgen sagt – eher die Liebe eines Knechtes zu seinem gütigen und milden Herrn, die von ehrfurchtsvollem Abstand gekennzeichnet wäre und nicht von vertraulicher Annäherung.

b) Dann müßte der Mensch natürlich einmal sterben. Leib und Seele können auseinanderfallen, und der Leib ist natürlicherweise nicht für das ewige Leben geschaffen. Der Mensch würde also seine Vollendung wahrscheinlich ohne den Leib empfangen. Man könnte zwar auch im reinem Naturzustand eine allgemeine Totenaufweckung für angemessen halten, weil der Leib zur Natur des Menschen gehört, aber das wäre dann doch nicht der normale Naturzustand, sondern eher ein praeternaturaler Zustand. Dem Menschen würde jedenfalls ohne den Leib kein wesentliches Glück fehlen, da dieses im geistigen Bereich besteht. Durch die Loslösung vom Leib könnten sich die geistigen Kräfte der Seele sofort voll entfalten, da nun die Behinderung durch die Triebe, viele Störungen und Ablenkungen wegfallen würden. Die Seele könnte rein geistige Dinge besser erfassen als im irdischen Leben, wo ja alle Kenntnis immer von sinnfälligen Vorstellungen begleitet ist.

Die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht wäre dem natürlichen Geist aber selbstverständlich nicht möglich. Was der reine

Geist – egal ob Engel oder Seele – natürlicherweise aus eigenen Kräften erreichen kann, ist wiederum nur eine Gotteserkenntnis, die auf der Schlußfolgerung von der Wirkung auf die Ursache beruht, auch wenn dies viel leichter wäre als im irdischen Leben. Es wäre nicht das mühevollere Schlußfolgern, das *ratiocinari* – wie der hl. Thomas es nennt –, das diskursive Denken, sondern ein einfaches Schauen der Ursache in den Wirkungen. So lehren die Scholastiker von den Engeln, daß sie nicht so mühsam schlußfolgern müssen wie wir, sondern in den Prämissen sogleich die Schlußfolgerungen sehen und aus den Wirkungen gleich die Ursache erschauen können, ohne erst nachdenken zu müssen.

Das Geschöpf kann also aus eigenen Kräften Gott immer nur im Spiegel seiner selbst und der anderen Geschöpfe erkennen. Diese natürliche Gotteserkenntnis bleibt damit immer eine spiegelhafte (vgl. 1 Kor 13,12) und indirekte. Die Frage erhebt sich nun, ob der Mensch oder Engel mit einer solchen indirekten Gotteserkenntnis wahrhaft glücklich wäre. Wäre damit das Verlangen der Natur wirklich erfüllt? Viele Theologen bejahen dies.

Kleutgen z. B. schreibt: „Welche andere Erkenntnis als die Anschauung Gottes kann man somit als jenes Ziel, in welchem der Geist Ruhe und Seligkeit findet, annehmen? Nach der Lehre des hl. Thomas und fast aller Theologen, die hiervon handeln, erwidern wir: Die Erkenntnis Gottes, wodurch der Geist natürliche Glückseligkeit haben würde, wäre allerdings jene, welche durch seine natürlichen Kräfte möglich ist, aber darum nicht dieselbe, welche wir jetzt durch Nachdenken erwerben. Sie würde sich vielmehr zu dieser ebenso verhalten, wie sich die Anschauung Gottes zu der Erkenntnis, die uns das Licht der Gnade schenkt, verhält, sie würde ihre Vollendung sein, eine Erkenntnis nämlich, wie sie die völlig ausgebildete und in ihrer Tätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen könnte. Eine solche Ausbildung und ungestörte Tätigkeit der geistigen Kräfte ist aber in dem Zustand, worin sich der Mensch jetzt auch Erden befindet, nicht möglich. Man muß also annehmen, daß er auch zu dieser natürlichen Glückseligkeit nicht gelangen könnte, ohne daß Gott ihn aus diesem Leben, aus einem Zustand der Prüfung, in ein besseres versetze.“<sup>26</sup>

Kleutgen betont also zwar den großen Unterschied zwischen der jetzigen Gotteserkenntnis und der des Jenseits, aber es ist eine Gotteserkenntnis, zu der die völlig ausgebildete und nicht mehr gestörte

---

<sup>26</sup> Kleutgen, a.a.O. S. 135

Vernunft aus den Werken Gottes gelangen kann, d. h. eine indirekte Gotteserkenntnis.

Auch Scheeben meint in *Natur und Gnade*, daß der menschliche Geist durch die spiegelhafte Gotteserkenntnis vollendet sei, weil seine Kräfte damit ausgeschöpft seien. Ebenso schreibt Pohle-Gierens, wo er über das natürliche Endziel handelt: Das „natürliche Endziel, welches ... in einer natürlich beseligenden *abstraktiven* [kursiv im Orig.] Gotteserkenntnis bestehen würde.“ Es schreibt *abstraktiv*, meint also nicht eine direkte Gotteserkenntnis, sondern eine, die von der Kenntnis der Geschöpfe abgezogen wird. Schließlich erklärt auch Garrigou-Lagrange dasselbe:

*„Pro homine finis ultimus naturalis est possessio Dei, non per visionem beatificam, sed per rationem modo discursivo cogniti et super omnia naturaliter dilecti – Für den Menschen besteht das letzte natürliche Ziel im Besitz Gottes, der nicht durch die visio beatifica, sondern von der Vernunft auf eine nur diskursive Weise erkannt und über alles natürlicherweise geliebt wird.“<sup>27</sup>*

Es scheint aber doch sehr fraglich, ob der Geist mit einer bloß indirekten Gotteserkenntnis zufrieden wäre. Der hl. Thomas sagt oft, daß der Mensch eine natürliche Sehnsucht hat, Gott zu erkennen. So sagt er z. B. in der *Summa gegen die Heiden* III, 25:

*„Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, inveniunt autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum – Natürlicherweise ist in allen Menschen eine Sehnsucht, die Ursachen der Dinge zu erkennen, die sie sehen. Daher fingen die Menschen wegen des Staunens über das, was gesehen wurde und von dem die Ursachen verborgen waren, an zu philosophieren. Wenn sie aber die Ursachen fanden, dann fanden sie Ruhe. Und nicht hört das Suchen auf, bis es zur ersten Ursache gekommen ist, denn wir glauben, daß wir dann etwas vollkommen wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Daher ersehnt der Mensch natürlicherweise, die erste Ursache zu erkennen, gleich-*

---

<sup>27</sup> Garrigou-Lagrange, a.a.O. S. 412



sam als das letzte Ziel. Die erste Ursache von allem aber ist Gott. Also ist das letzte Ziel des Menschen, Gott zu erkennen.“

Gott zu erkennen, ist also das natürliche Ziel des Menschen. Auch im *Kompendium der Theologie* heißt es:

„*Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitivis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis quousque primam causam cognoscamus. – Solcher Art ist in uns das Verlangen nach Wissen, daß wir, sobald wir eine Wirkung erkennen, auch die Ursache kennen wollen, und bei einer jeden erkannten Sache und jeder ihrer Umstände ruht unsere Sehnsucht nicht, bis wir ihr Wesen erkennen. Daher kann das natürliche Sehnen nach Wissen in uns nicht Ruhe finden, bis wir die erste Ursache erkennen*“ (Comp. theol. 104).

In *De veritate* 13,3 ad 6um schreibt Thomas sogar:

„*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. – Obwohl es dem menschlichen Intellekt natürlich ist, daß er irgendwann einmal zur Schau des göttlichen Wesens kommt; es ist ihm aber dennoch nicht natürlich, daß er in diesem Stand des Lebens dazu gelangt.*“

Schließlich soll noch ein Zitat aus der *Summa* angeführt werden:

„*Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus peringat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit – Zur vollkommenen Seligkeit ist es nötig, daß der Intellekt zum Wesen der ersten Ursache gelangt. Und so wird er seine Vollkommenheit durch die Vereinigung mit Gott haben wie mit dem Objekt, in dem allein die Seligkeit des Menschen besteht*“ (I-II q.3 a.8).

Die These, die ich aufstellen möchte lautet: Könnte diese Schau, die nach dem hl. Thomas nötig ist, damit der Mensch wahrhaft selig ist, nicht in einer intellektuellen Vision Gottes bestehen?<sup>28</sup> Diese wäre eine direkte Gotteserkenntnis, also eine wahre Schau, aber nicht die *visio beatifica*, nicht die Schau von Angesicht zu Angesicht, sondern

---

<sup>28</sup> Ich danke meinem Mitbruder P. Gérard Mura für seine Vorarbeiten, die er zu diesem Thema gemacht und mir zur Verfügung gestellt hat.

eine Schau, die durch eine *species intelligibilis* vermittelt ist. In der Tat sagt der hl. Thomas, daß eine solche intellektuelle Vision den Engeln vor ihrer Prüfung natürlich war. Es ist vor allem der *Sentenzenkommentar*, in dem er dies lehrt.

In 2 Sent 4,1,1 führt Thomas als 3. Einwand an: „... *angeli in principio suae creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et aenigmate, sicut nos modo, ut dicitur 1 corinth. 13: quia obscuritas aenigmatis est rationis obumbratae per continuum tempus, in quantum a sensibus et phantasmatis cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt* – Die Engel hatten am Beginn ihrer Schöpfung eine gewisse Erkenntnis über Gott. Nicht aber erkannten sie ihn im Spiegel und im Rätsel wie wir jetzt, wie 1 Kor 13 gesagt wird. Denn die Dunkelheit des Rätsels gehört zur Vernunft, die durch das Kontinuum der Zeit umschattet ist, insofern sie von den Sinnen und den *Phantasmata* suchend die Erkenntnis empfängt. Also erkannten sie ihn von Angesicht, und so waren sie selig.“

Er antwortet darauf: „*Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, in quantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; ... sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, in quantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur rom. 1. Et differt haec triplex visio, ut sensibiliber loquamur; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus; et haec est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua angelus videt Deum, est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat: et propter hoc dicimur in speculo videre, 1 corinth. 13: et in hac beatitudine visionis divinae, quae naturaliter angelis debetur, angeli*

creati sunt; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud. sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam ... et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt. – Ich antworte, daß man sagen muß, daß die Seligkeit oder Glückseligkeit im vollkommensten Wirken dessen besteht, der Vernunft und Intellekt hat. Das vollkommenste Wirken des Intellektes besteht in der Beschauung des höchsten Intelligiblen, das Gott ist. *Daher besteht die letzte Glückseligkeit sowohl Gottes als auch des Engels als auch des Menschen in der Beschauung Gottes, und das nicht nur gemäß den Heiligen, sondern auch gemäß den Philosophen.* Dieses Wirken kann aber nicht in allen auf gleiche Weise gefunden werden; daher besteht die Seligkeit eines jeden darin, daß es dieses Wirken gemäß der Weise seiner Vollkommenheit erreicht; und daher wird es auf verschiedene Weise in Gott, im Engel und im Menschen gefunden gemäß der Betrachtung ihrer Naturanlagen. *Denn Gott selbst schaut sich selbst durch sein Wesen und nicht durch eine Ähnlichkeit seiner selbst. Der Intellekt des Engels aber erkennt und sieht ihn (Gott) in der natürlichen Erkenntnis durch eine Ähnlichkeit mit ihm, die er in sich selbst empfangen hat. ... Aber der menschliche Intellekt gelangt nicht zu dieser Schau durch seine natürliche Erkenntnis, außer durch eine Ähnlichkeit, die von den Geschöpfen empfangen wird, insofern er durch das, was geworden ist, das Unsichtbare erkennt, wie es Röm 1 gesagt wird.* Und es unterscheidet sich diese dreifache Schau, indem wir auf sinnfällige Weise sprechen, wie das Auge das in der Pupille existierende Licht sieht, und zwar nicht durch irgendeine Spezies von ihm; und dies ist ähnlich der Schau, durch die Gott sich selbst sieht. Aber die Schau, durch die der Engel Gott sieht, ist ähnlich der Schau, durch die jemand einen Menschen sieht durch die Ähnlichkeit, die er unmittelbar von ihm selbst empfängt. Aber die Schau des menschlichen Intellektes, durch die er Gott erkennt, ist ähnlich jener Schau, in der jemand einen Menschen sieht, indem er in einen Spiegel blickt, in dem das Bild eines Menschen erscheint, und deswegen heißt es, daß wir im Spiegel schauen (1 Kor 13): Und in dieser Seligkeit der göttlichen Schau, die den Engeln natürlicherweise geschuldet ist, wurden sie erschaffen. Und dies ist ihre Vollkommenheit gemäß jener Zeit. Es gibt aber noch eine andere Vollkommenheit, zu der sie natürlicherweise nicht gelangen können, deren sie dennoch fähig sind: daß sie nämlich Gott selbst in seinem Wesen schauen und nicht durch irgendeine angenommene Ähnlichkeit ... und in dieser Seligkeit sind sie nicht

erschaffen worden, sondern zu ihr gelangten sie, während andere abfielen.“

Thomas unterscheidet hier sehr genau die unmittelbare Schau des göttlichen Wesens, die natürlicherweise nur Gott zukommt, von der intellektuellen Vision, die er für die natürliche Gotteserkenntnis der Engel hält, und der mittelbar schlußfolgernden Gotteserkenntnis der Menschen. Von der natürlichen Schau, durch die der Engel Gott sieht, sagt er, diese sei ähnlich der Schau, wodurch irgend jemand von uns einen anderen Menschen sieht, nämlich durch die stellvertretende Ähnlichkeit, die er von ihm empfangen hat. Nochmals sagt er im ad 2um:

*„... viderunt Verbum per similitudinem Verbi in eis impressam; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo – Sie (die Engel) sahen das Wort durch eine Ähnlichkeit des Wortes, das in sie eingeprägt war; jedoch besteht darin nicht ihre letzte Seligkeit.“*

Thomas meint sogar, daß Adam vor dem Sündenfall eine solche intellektuelle Vision Gottes hatte. Er legt dies in de Ver. 18,1 ad 1um dar:

*„Oportet enim ut per ea quae facta sunt, in invisibilia eius deveniamus. ... Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae. Indigebat autem medio quod est quasi species rei visae; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat – Es ist nötig, daß er (der Mensch im jetzigen Zustand) durch das, was geworden ist, zur Unsichtbarkeit (Gottes) gelangt. ... Dieses Mediums bedurfte der Mensch aber nicht im Stand der Unschuld. Er bedurfte aber eines Mediums, das gleichsam ein Bild der gesehenen Sache ist, denn durch ein gewisses geistiges Licht, das dem Geist des Menschen von Gott her eingegossenen und gleichsam eine Ähnlichkeit, die das ungeschaffene Licht ausdrückte, war, sah er Gott.“*

Es scheint also, daß eine solche intellektuelle Vision Gottes zur natürlichen Vollendung des Menschen gehört. Auch wenn der Mensch sie nicht aus eigenen Kräften erreichen kann, ist sie doch nicht übernatürlich, weil sie dem Menschen im gewissen Sinn geschuldet ist, wenn er ohne sie nicht wahrhaft selig sein kann.

Treffend schreibt Kleutgen: „Eben dies (ist) ein bei neueren Theologen nicht seltenes Mißverständnis, die Glückseligkeit, die uns durch Christus verheißen ist, deshalb allein für übernatürlich zu halten, weil wir nicht ohne Gottes besondere Einwirkung zu

dem Besitz derselben gelangen können. Wenn diese Einwirkung Gottes nur unseren äußeren Zustand verändert und nur die in uns ruhenden Kräfte zur vollen Entwicklung bringt, so gehört sie nicht der übernatürlichen Ordnung an, sondern ist die Vollendung der natürlichen. Wie die Dinge nur durch Gott zu sein beginnen konnten, so können sie auch nur durch ihn zu ihrem Ziele und Ende geführt werden. Wenn also die Dinge nicht über die Sphäre, der sie ihrer Natur nach angehören, erhoben werden; so ist ihre Vollendung ebenso wenig als ihre Erschaffung übernatürlich, ob schon die eine wie die andere nur durch Gott geschehen kann.“<sup>29</sup>

Eine intellektuelle Vision Gottes übersteigt nicht die natürliche Ebene, denn die Seele hat die natürliche Fähigkeit, durch eine *species intelligibilis* zu erkennen; im Leben auf Erden ist dies zwar relativ übernatürlich, aber nicht absolut übernatürlich. Für die Engel ist diese Erkenntnis die normale und wahrscheinlich auch für die vom Leib getrennte Seele, die ja keine Möglichkeit mehr hat, über die körperlichen Sinne zu Erkenntnissen zu gelangen.

Die Frage hat nicht bloß theoretische Bedeutung, denn den Kindern, die ohne Taufe sterben, kommt nach der fast allgemeinen Meinung der Theologen, nur diese natürliche Seligkeit zu.

## 5. Lehrt Thomas ein natürliches Verlangen nach der *visio beatifica*?

Ein vieldiskutiertes Problem liegt darin, daß der hl. Thomas scheinbar an manchen Stellen seiner Werke ein natürliches Verlangen nach der *visio beatifica* lehrt. Darauf berief sich z. B. P. de Lubac. Es sind vor allem zwei Stellen, an denen Thomas die Möglichkeit der *visio beata* als Forderung der Natur darstellt, nämlich STh I q.12 a.1 und ScG lib. III cap. 51.

In der *Summa* schreibt Thomas: Wenn der geschaffene Intellekt das Wesen Gottes nicht sehen könnte, würde er nie die Seligkeit erreichen, was gegen den Glauben und sogar gegen die Vernunft wäre:

„*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* – Es gibt im Menschen eine natürliche Sehnsucht, die Ursache zu erkennen, wenn

---

<sup>29</sup> Kleutgen, a. a. O., S. 136

die Wirkung gesehen wird. Von daher steigt die Bewunderung im Menschen empor. Wenn daher der Intellekt der vernünftigen Kreatur nicht zur ersten Ursache der Dinge gelangen könnte, bliebe eine Sehnsucht der Natur unerfüllt. Also muß man einfachhin zugeben, daß die Seligen das Wesen Gottes schauen.“

Es geht hier ganz klar um die *visio beatifica*, denn der ganze Artikel handelt über die Frage, ob diese möglich sei. In der *Summe gegen die Heiden* sagt er im 50. Kapitel, daß die natürliche Sehnsucht der Engel durch die natürliche Erkenntnis Gottes nicht gestillt würde.

*„Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam –* Wegen dieser Erkenntnis, die die für sich bestehenden Substanzen von Gott haben, ruht ihre natürliche Sehnsucht nicht, sondern wird eher noch mehr angeregt, das göttliche Wesen zu schauen.“

Aber dabei ist etwas sehr Wichtiges zu beachten. Im Kap. 49 beschreibt Thomas, worin die natürliche Gotteserkenntnis der Engel besteht, und hier spricht er nicht mehr von einer intellektuellen Vision, sondern nur von einer indirekten Gotteserkenntnis. Es scheint daher, daß Thomas, der im Sentenzenkommentar, also einer frühen Schrift, diese intellektuelle Vision der Engel gelehrt hat, diese Lehre später zwar nicht widerrufen, aber doch fallengelassen hat.<sup>30</sup> Im Kap. 49 spricht er nur noch von einer indirekten Erkenntnis, die die Engel von Gott haben, indem sie ihr eigenes Wesen betrachten. Von dieser indirekten Gotteserkenntnis sagt Thomas dann im Kap. 50, daß sie die natürliche Sehnsucht nicht stillt, sondern diese sogar noch mehr anstachelt, das göttliche Wesen sehen zu wollen. Daraus folgert er im Kap. 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 sit substantiam Dei videre per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris –* Weil es unmöglich ist, daß ein natürliches Sehnen unerfüllt bleibt, was

---

<sup>30</sup> Allerdings sagt Thomas auch I q.56 a.3, die natürliche Erkenntnis der Engel von Gott sei ähnlich der Erkenntnis, in welcher das Ding durch ein von ihm empfangenes Erkenntnisbild erkannt wird, denn das Bild Gottes sei in die Natur des Engels eingeprägt: „Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum ... simulatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei.“ Es wird hier nicht ganz klar, ob Thomas an eine durch eine Spezies vermittelte Vision denkt oder nur an eine indirekte Erkenntnis der Ursache in der Wirkung.

aber der Fall wäre, wenn es nicht möglich wäre, dazu zu gelangen, die göttliche Substanz zu erkennen (was natürlicherweise alle Geister ersehen), daher ist es notwendig zu sagen, daß es möglich ist, daß die Substanz Gottes vom Intellekt gesehen wird, und zwar sowohl von den Engeln wie auch von unseren Seelen.“

Nach diesem Kapitel spricht Thomas nur noch von der *visio beatifica* und erklärt, wie sie zustande kommt. Thomas sagt hier also tatsächlich: Wenn die *visio beatifica* nicht wäre, würde ein natürliches Sehnen der vernünftigen Geschöpfe nicht erfüllt werden, was nicht sein darf. Darauf konnte sich de Lubac berufen.

Im Kapitel 57 (Nr. 2334 in der Marietti-Ausgabe) heißt es nochmals: „*Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem* – Jeder Intellekt ersehnt natürlicherweise die Schau der göttlichen Substanz. Eine natürliche Sehnsucht kann aber nicht vergeblich sein. Daher kann jeder beliebig geschaffene Verstand zur Schau der göttlichen Substanz kommen.“

Thomas sagt dann aber gleich, daß die *visio beatifica* für alle Geschöpfe übernatürlich ist; so in der *Summa* q.12 a.4:

„*Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. ... Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse substistens ... sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati* – Es ist unmöglich, daß irgendein geschaffener Verstand durch seine Naturgaben das Wesen Gottes sieht. ... Es bleibt also nur übrig, daß das Erkennen des *ipsum esse substistens ...* über der natürlichen Möglichkeit eines jeden geschaffenen Intellekts liegt.“

Auch in der *Summa* gegen die Heiden sagt er, daß das Geschöpf zu dieser Schau nicht durch seine eigene Kraft gelangen kann und daß die Schau des göttlichen Wesens die natürliche Kraft jeden Geschöpfs übersteigt.

„*Non est autem possibile quod ad illum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere* – Es ist aber nicht möglich, daß irgendeine geschaffene Substanz zu jener Weise der göttlichen Schau aus eigener Kraft gelangen kann“ (cap. 52).

„*Visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est. Unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem oportet esse supernaturale* – Die Schau des göttlichen Wesens übersteigt jede natürliche Kraft, wie gezeigt wurde. Daher muß das Licht, durch das der geschaffene Intellekt zur

Schau des göttlichen Wesens vervollkommnet wird, übernatürlich sein.“

Lehrt Thomas also eine natürliche Sehnsucht nach dem übernatürlichen Ziel? An diesen Stellen scheint es so. Aber dann wäre das Übernatürliche geschuldet und nicht im eigentlichen Sinn übernatürlich, was ganz gegen die Prinzipien des hl. Thomas ist. Tatsächlich gibt es Stellen bei Thomas, an denen er ausdrücklich sagt, daß das ewige Leben das natürliche Verlangen eines jeden Geschöpfes übersteigt. So noch in der *Prima Pars*, wenn er über die Vollkommenheit der Engel spricht. Er sagt nämlich q.62 a.2:

„*Ostensum est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturalem cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae.* – Es wurde aber oben gezeigt, als die Erkenntnis Gottes behandelt wurde, daß das Schauen Gottes in seiner Wesenheit, worin die letzte Seligkeit des vernünftigen Geschöpfes besteht, für jeden geschaffenen Intellekt übernatürlich ist. Daher kann keine vernünftige Kreatur eine auf diese Seligkeit hingebundene Willensbewegung haben, außer sie wird bewegt von einem übernatürlichen Agens. Und dies nennen wir eine Hilfe der Gnade.“

Der Mensch kann also noch nicht einmal den Wunsch nach der übernatürlichen Seligkeit haben, wenn er nicht durch die übernatürliche Gnade dazu angeregt wird. Es gibt keine natürliche Sehnsucht nach dem übernatürlichen Ziel. Thomas sagt mehrmals, daß das übernatürliche Ziel auch das Verlangen des Geschöpfes übersteigt, und zwar immer mit Berufung auf 1 Kor 2,9 wo es heißt: „Kein Auge hat es geschaut, kein Ohr gehört, was Gott denen bereitet, die ihn lieben!“

„*Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I ad cor. II, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* – Das ewige Leben ist ein Gut, das die Verhältnisse der geschaffenen Natur übersteigt, weil es ihre Erkenntnis und ihre Sehnsucht übersteigt gemäß 1 Kor 2: kein Auge hat es geschaut, und kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen“ (I II q.114 a.2; vgl. auch 2 Sent 29,1,1; Super Joan. 17,5; de ver. q.17 a.2; q.27 a.2).

Auch über die Kinder im Limbus sagt Thomas, sie seien nicht unglücklich wegen des Verlustes der *visio beatifica*, denn niemand betrübe sich, wenn er vernünftig ist, daß ihm etwas fehle, was über seinen



Verhältnissen liege, sondern nur wenn ihm etwas fehle, was seiner Natur entspräche. Thomas bringt das Beispiel: So wäre kein weiser Mensch darüber betrübt, nicht wie ein Vogel fliegen zu können, oder nicht König oder nicht Imperator zu sein, weil das ihm nicht geschuldet ist. Jeder, der zum Vernunftgebrauch gekommen sei, sei allerdings geeignet für das ewige Leben, da er die Gnade dazu bekommt. Wenn er also das ewige Leben verliert, muß er deswegen Schmerz empfinden, weil er ja die Möglichkeit gehabt hätte, es zu erlangen. Die Kinder aber waren nie in der Lage, das ewige Leben zu besitzen und sind deswegen auch nicht unglücklich über den Ausschluß von der *visio*, sondern sie freuen sich über das viele Gute, das sie von Gott empfangen haben. Sie können sich über Gott aufgrund der natürlichen Erkenntnisse und der natürlichen Liebe freuen. Vgl. 2 Sent dist.33 a.2 q.2.<sup>31</sup> In De malo q.5. a.3 meint Thomas dann allerdings, die Kinder wüßten nichts von der Anschauung Gottes, denn das Wissen darum sei schon übernatürlich.

Es gibt hier ein gewisses Schwanken bei Thomas, das wohl nicht ganz ausgeglichen werden kann, auch wenn es viele Versuche dazu gegeben hat. Einerseits benutzt Thomas das natürliche Verlangen, die Erstsache zu schauen, um die Wirklichkeit der *visio beatifica* zu beweisen. Andererseits erklärt er ganz richtig, daß es gar kein natürliches Sehnen nach der übernatürlichen Seligkeit geben kann. Darauf haben sich nicht nur de Lubac, sondern auch die Jansenisten berufen. Letztere sagten nämlich, die *visio beatifica* sei zwar übernatürlich, insofern der Mensch sie nicht mit Hilfe der natürlichen Kräfte erlangen könne, aber sie sei nicht übernatürlich, insofern der Mensch für sie bestimmt sei und gar nicht anders glücklich sein könne. Mir scheint, daß der hl. Thomas in diesen Stellen nicht sauber argumentiert hat und dadurch eine Flut von Literatur auslöste. Im Zusammenhang wird aber aus dem

---

<sup>31</sup> „Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subiacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabant multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus.“

ganzen System des hl. Thomas klar, daß er nicht wirklich die natürliche Sehnsucht nach einem übernatürlichen Ziel lehren konnte.

## 7. Wie kann man dieses Schwanken bei Thomas erklären?

Die katholischen Theologen, insbesondere die Thomisten, sind sich einig, daß es kein natürliches Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit geben kann. Es gibt darum mehrere Versuche, die oben erwähnten Stellen bei Thomas zu interpretieren.

1. Einige Theologen, wie z. B. Ferrara und Cajetan meinen, Thomas setze an diesen Stellen einfach die tatsächliche Ordnung voraus. Das natürliche Verlangen richtet sich nämlich ganz allgemein auf die Schau und Liebe Gottes, soweit diese eben möglich ist. Da in der jetzigen Heilsordnung Gott den Menschen auf das übernatürliche Ziel hingeordnet hat, kann er selbstverständlich auch nur in diesem glücklich werden und nicht in einem anderen. Faktisch gibt es kein natürliches Endziel für den Menschen mehr.

Das ist zwar richtig, erklärt aber letztlich nichts, da Thomas die *visio beata* an den kritischen Stellen ja gerade beweisen will. Er setzt also ihre Tatsächlichkeit nicht voraus, weil er sie gerade beweisen will.

2. Eine wichtige Bemerkung macht Kleutgen, wenn er meint, man müsse beachten, gegen welche Gegner Thomas kämpfe. Dies waren die mohammedanischen und jüdischen Philosophen, die einen der Meinung der Jansenisten und de Lubacs genau entgegengesetzten Standpunkt einnahmen. Sie lehrten, die menschliche Glückseligkeit bestehe nur in der Betrachtung der göttlichen Dinge, insoweit der Mensch sie aus eigenen Kräften erreichen kann. Die christliche *visio beatifica* sei unmöglich, sie sei nur eine Erfindung schwärmerischer Frömmeler. Diesen gegenüber weise Thomas darauf hin, daß die unverhüllte Schau Gottes gerade der tiefsten Neigung des Intellekts entspreche, nämlich die Ursache von allem vollkommen zu schauen. Jede nur aus einem geschöpflichen Bild gewonnene Erkenntnis ist nämlich unvollkommen, da sie Gott nicht so wiedergeben kann, wie er in sich ist.

Die *visio beatifica* ist demnach dem menschlichen Geist durchaus entsprechend und gemäß, wenngleich man daraus nicht ihre Tatsächlichkeit beweisen kann, denn der menschliche Geist wäre auch mit einer niederen Erkenntnis Gottes wahrhaft selig. Vielleicht hat Thomas hier gegen die Heiden ein wenig zu viel beweisen wollen.

Vergessen wir in diesem Zusammenhang nicht, daß die Scholastiker vor Thomas allgemein die Tendenz hatten, zu viel beweisen zu wollen. So versuchte noch der hl. Anselm, der Vater der Scholastik, den ganzen christlichen Glauben allein aus der Vernunft abzuleiten. So

will er in seinem Werk *Cur Deus homo* allein mit der Vernunft – also ohne die Offenbarung heranzuziehen – beweisen, daß Gott Mensch werden mußte. Was er anführt, sind schöne Angemessenheitsgründe, aber keine Beweise. Auch Richard v. St. Viktor scheint in seinem Buch *De Trinitate* die Dreifaltigkeit mit Vernunftgründen beweisen zu wollen. Seine Überlegungen sind zweifellos sehr tief, können aber die Trinität natürlich nicht beweisen. Man unterschied damals nicht genug zwischen Angemessenheitsgründen und Beweisen.

Thomas hat diese Unterscheidung allerdings grundsätzlich klar gemacht. In der *Summa* I q.32 a.11 sagt er ausdrücklich: Wer versuche, die Dreifaltigkeit zu beweisen, der schade dem Glauben, weil er a) die Erhabenheit des Glaubens mindere und ihn b) dem Spott der Ungläubigen preisgebe, wenn er Beweise vorlege, die einer genauen Prüfung nicht standhielten. Es scheint also, daß Thomas die genaue Unterscheidung zwischen natürlichem Wissen und übernatürlichem Glauben bzw. zwischen Angemessenheitsgründen und Beweisen, die vor allem durch ihn in die Theologie eingebracht wurde, hier selbst nicht konsequent durchgeführt hat.

Mit etwas gutem Willen kann man allerdings I q.12 a.1 vielleicht so verstehen, als wollte Thomas hier nur beweisen, man dürfe nicht von einer Unmöglichkeit der *visio* sprechen, als wollte er also nur einen **negativen Beweis** der Möglichkeit führen.<sup>32</sup> Was dafür spricht ist zum einen das Wort „*inconvenienter*“. Auf die Position seiner Gegner, kein geschaffener Intellekt könne das Wesen Gottes sehen, antwortet er nämlich: „*Sed hoc inconvenienter dicitur* – aber das wird unangemessener Weise gesagt.“ Er sagt also nicht: „Es ist falsch“, sondern nur: „Es ist unangemessen.“

Er fährt dann fort: „*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* – Weil die letzte Seligkeit des Menschen in seiner höchsten Tätigkeit besteht, die eine Tätigkeit des Intellekts ist, folgt, daß wenn das Wesen Gottes niemals von einem geschaffenen Intellekt geschaut werden könnte, man niemals die Seligkeit erreichen könnte oder die Seligkeit in etwas anderem bestehen würde als in Gott.“ Die Alternative, die Thomas hier aufstellt, ist jedoch nicht korrekt. Wenn Gott nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut werden könnte, wäre die Alternative dazu nicht, daß die Seligkeit in etwas anderem als Gott bestehe, sondern daß sie in einer niederen Art von Gotteserkenntnis bestehe.

---

<sup>32</sup> Ich danke meinem Mitbruder, P. Jean-Dominique O.P., für diesen Hinweis.

Wichtig ist dann, was Thomas kurz darauf in a.4 sagt. Der 4. Einwand lautet: Die Sinne, z. B. des materiellen Auges, könnten niemals zur Anschauung Gottes erhoben werden. Auch die Allmacht Gottes könnte den Sinn nicht dazu erheben, etwas Geistiges zu erkennen. Also könne Gott auch nicht bewirken, daß der menschliche Geist etwas erkenne, was über seinen natürlichen Fähigkeiten liegt. Darauf antwortet Thomas: „*Sensus visus quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquantulum elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit.* – Der Gesichtssinn, weil er gänzlich materiell ist, kann auf keine Weise zu etwas Immateriellem erhoben werden. Aber unser Intellekt und der des Engels, weil er der Natur nach von der Materie einigermaßen erhoben ist, kann über seine Natur durch die Gnade zu etwas Höherem erhoben werden. Und ein Zeichen dafür ist, daß der Gesichtssinn niemals durch Abstraktionen erkennen kann, denn er ist nur auf das Einzelne gerichtet. Aber unser Intellekt kann durch Abstraktion Dinge betrachten, die er als Einzelne erkennt.“ Interessant ist, daß Thomas hier nur von einem Zeichen und nicht von einem Beweis dafür spricht, daß der Intellekt durch die Gnade Gottes zur Schau des göttlichen Wesens erhoben werden kann. Daran sieht man, daß Thomas die Möglichkeit der *visio beata* nicht wirklich beweisen wollte. Trotzdem bleiben die Stellen problematisch.

3. Vor allem unterläßt Thomas eine wichtige Unterscheidung, die wohl auch erst von Theologen nach ihm sauber herausgearbeitet worden ist. Man muß nämlich sehr genau zwischen einem *Naturstreben* und einem *frei gewählten Streben* unterscheiden.

Ein Naturstreben hat der Mensch nur nach der *visio primae causae*, nach der Schau der ersten Ursache.

So schreibt Franz v. Ferrara in seinem berühmten Kommentar zur *Summa contra Gentiles*: „*Naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est visio primae causae, non in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis.* – Naturhaft ersehnen wir die Schau Gottes insofern es die Schau der ersten Ursache ist, nicht insofern es die Schau des Objekts der übernatürlichen Seligkeit ist.“<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> In C. Gentes III,51

Das Naturstreben richtet sich also ganz allgemein auf eine direkte Kenntnis der ersten Ursache. Es genügt dem Intellekt nicht, diese nur indirekt durch eine Schlußfolgerung aus den Schöpfungswerken zu kennen. Der Intellekt erstrebt eine Erkenntnis Gottes, soweit sie ihm möglich ist. In einer intellektuellen Vision wäre das Wesen Gottes auf einer dem geschaffenen Intellekt angepaßten Weise dargestellt, und damit wäre die natürliche Fassungskraft des Geistes völlig erfüllt. Mehr ist ihm natürlicherweise nicht möglich. Eine Gotteserkenntnis, die höher ist als die durch eine *species intelligibilis* vermittelte, ist natürlicherweise nicht möglich. Für die *visio beatifica* muß der Intellekt nämlich durch das *lumen gloriae* erhoben und gestärkt werden, damit er in der Lage ist, das Wesen Gottes zu erkennen, wie es in sich ist. Das ist aber übernatürlich, und der Mensch kann nicht ein Naturstreben nach einer höheren Erkenntnis haben, als ihm natürlicherweise möglich ist.

Es gibt aber noch ein frei gewähltes Streben und dieses, sagen die Theologen, kann auf die Schau Gottes gehen, wie er in sich ist, wenn es eben möglich ist. Als Beispiele für den Unterschied zwischen einem Naturstreben und einem frei gewählten Streben kann folgendes dienen: Wir haben ein Naturstreben, genug Nahrung zu haben; aber jeden Tag die erlesensten Speisen genießen zu wollen, ist keine Forderung der Natur, kann aber ein frei gewähltes Streben sein. Ein Naturstreben hat der Mensch auch danach, genug materielle Güter zu besitzen, um sein Leben und das seiner Familie standesgemäß führen zu können. Es ist aber nicht erforderlich, Millionär zu werden, wenn der Mensch dies auch wünschen kann und viele Menschen es wünschen.

Ein Naturstreben muß grundsätzlich erfüllbar sein. Hier gilt der scholastische Satz: „*desiderium naturae non possit esse inane* – Ein Naturstreben kann nicht vergeblich sein.“ Ein frei gewähltes Streben muß aber nicht grundsätzlich erfüllbar sein. Wenn jemand z. B. den Wunsch hat, wie ein Vogel in der Luft fliegen zu können, so ist dieser Wunsch zwar nicht erfüllbar, aber der Mensch deswegen nicht unglücklich, da er nicht dazu geschaffen wurde und auch ohne dies glücklich sein kann.

Garrigou-Lagrange faßt die allgemeine Lehre der Thomisten zusammen, wenn er sagt, der Mensch könne einen *appetitus naturalis* (also ein natürliches Verlangen, nicht übernatürlich), *elicitus* (frei gewählt, nicht angeboren), *conditionale* (nicht absolute, sondern bedingungsweise: wenn es möglich ist) und *inefficax* haben (es ist nicht ein wirkliches

Streben, sondern eher eine *velleitas*: es wäre schön, wenn ich Gott schauen könnte, wie er in sich ist).<sup>34</sup>

Keinesfalls darf man aber eine natürliche Sehnsucht nach dem übernatürlichen Ziel annehmen, wie es nach Garrigou-Lagrange die Augustinereremiten Noris und Berti taten: Die *visio beatifica* sei hinsichtlich der Sehnsucht unser natürliches Ziel, hinsichtlich der Erlangung und der Mittel zur Erlangung aber unser übernatürliches Ziel. Hier liegt eine falsche Vermischung der Ordnung von Natur und Übernatur vor und verstößt gegen das Prinzip: „*Omne agens agit propter finem proportionatum* – Jedes Handelnde handelt wegen einem *entsprechenden* Ziel.

Wir müssen also zwei Arten der *visio Dei* unterscheiden. Zur natürlichen Seligkeit des Menschen gehört es, Gott als den Schöpfer der Natur zu erkennen und zu lieben. Dafür würde wahrscheinlich eine indirekte, aus den Schöpfungswerken gewonnene Gotteserkenntnis nicht genügen, sondern es müßte eine intellektuelle Vision Gottes sein. Diese würde Gott nicht so darstellen, wie er in sich ist, sondern auf eine dem geschaffenen Intellekt mehr angepaßte Weise. Aber sie wäre doch eine wahre Schau. Die Dreifaltigkeit könnte hier völlig verborgen bleiben, denn der Mensch kann natürlicherweise nicht erkennen, daß Gott dreifaltig ist.

Mit einer solchen Vision wäre der Mensch wahrhaft selig. Er würde zwar erkennen, daß er Gott nicht so sieht, wie er in sich ist, Gott bliebe für ihn in ein gewisses geheimnisvolles Licht-Dunkel gehüllt, aber der Mensch könnte ja nicht einmal wissen, ob eine vollkommene Schau Gottes überhaupt möglich wäre, denn schon die *Möglichkeit* der *visio beatifica* ist natürlicherweise nicht zu beweisen, nicht nur ihre Tatsächlichkeit. Das wird von manchen Theologen auch heute noch falsch gemacht. Sie sagen, wir könnten natürlicherweise beweisen, daß die *visio* möglich ist, aber wir können nicht beweisen, daß es sie tatsächlich gibt. Die *visio beatifica* ist aber ein übernatürliches Glaubensgeheimnis, ein *mysterium stricte*, und bei diesen Geheimnissen kann man nicht einmal ihre Möglichkeit positiv beweisen. Wenn der Mensch nur auf die natürliche Seligkeit hingeordnet wäre, würde er also erkennen, daß er Gott nicht so sieht, wie er in sich ist, aber er wüßte nicht, ob für ihn als Geschöpf überhaupt noch eine höhere Erkenntnis möglich ist. Er müßte sogar davon ausgehen, daß eine höhere Weise für ihn gar nicht möglich wäre, denn die *visio beatifica* ist ja die Schau Gottes ohne Vermittlung einer geschaffenen Spezies. Hier vereint sich das Wesen Gottes selbst mit dem geschaffenen Verstand, um ihn in

---

<sup>34</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *De Deo uno*, Paris 1938, S. 262 ff.

Akt zu setzen, es wird gewissermaßen selbst die Spezies, durch die der menschliche Intellekt Gott erkennt, und daß dies möglich ist, kann die Vernunft aus sich nicht erkennen.

Wie wir schon gesehen haben, hat diese Frage nur in bezug auf die Kinder im Limbus praktische Bedeutung. Da Gott den Menschen auf das übernatürliche Endziel hingeordnet hat, ist es nicht in dessen freies Belieben gestellt, ob er dieses anstreben will oder sich mit einer natürlichen Seligkeit zufrieden geben will. Jeder Mensch muß das übernatürliche Endziel anstreben, sonst verfehlt er überhaupt sein Endziel. Ein rein natürliches Endziel gibt es faktisch nicht.

Vergleichen wir hiermit die ungeheuerliche Rede, die Papst Paul VI. zum Abschluß des Konzils gehalten hat, in der er sagte: „Erkennt ihm (dem Konzil) wenigstens dieses Verdienst zu, ihr modernen Humanisten, die ihr auf den übernatürlichen Charakter der höchsten Dinge verzichtet und wisset unseren Humanismus anzuerkennen: Auch wir haben mehr als jeder andere den Kult des Menschen.“ Jeder Kommentar sollte hier überflüssig sein.

## 6. Grundsätze über das Verhältnis Natur und Übernatur

a) Das Übernatürliche setzt immer eine Natur voraus – *supernaturale seu gratia supponit naturam*.

Die Übernatur oder Gnade ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern kommt als akzidentelle Form einer schon bestehenden Natur zu. Schon von daher ist der Vorwurf der Zwei-Stockwerk-Lehre unrechtmäßig, da die Übernatur ja nicht eine zweite substantielle Natur ist, die auf die erste substantielle Natur aufgesetzt würde, mag auch die Rede von *der* Übernatur oder *der* Gnade manchmal dazu verführen sich vorzustellen, es ginge hier um neue Substanzen. Der Mensch bekommt streng genommen mit der Gnade nicht eine zweite Natur – auch wenn es berechtigt ist, wegen der neuen Fähigkeiten, die er mit der Gnade bekommt, so zu reden – sondern seine schon bestehende Natur wird erhöht und veredelt, wird Gott verähnlicht. Seine Seelenkräfte bekommen neue Fähigkeiten; sie werden zu Tätigkeiten ausgerüstet, zu denen sie natürlicherweise nicht in der Lage wären. Der Verstand wird ausgerüstet, der Offenbarung mit göttlichem Glauben anzuhängen, und der Wille wird dazu befähigt, Gott mit göttlicher Liebe zu lieben. Nach dem Tod wird der göttliche Glaube in die Schau Gottes übergehen. Aber es ist der menschliche Intellekt, der glaubt und schaut, und es ist der menschliche Wille, der liebt, nicht ein zweiter, übernatürlicher Wille.

Aus dem Satz: „Das Übernatürliche setzt die Natur voraus“, folgt, daß bei einer völlig zerstörten Natur die Übernatur keinen Ansatzpunkt findet. So kann ein völlig Geistesgestörter keinen Glaubensakt setzen, weil sein Verstand nicht in der Lage ist, einen vernünftigen Akt zu setzen, und folglich kann auch der Wille keine Akte der Liebe setzen, weil dazu die Voraussetzung fehlt.

Aus diesem Satz folgt dann zweifellos auch, daß man der Natur in gewissem Maß ihre Rechte lassen muß und natürliche Bedürfnisse nicht einfach durch übernatürliche Akte ersetzen kann. So kann man z. B. nicht das Essen durch ein Gebet ersetzen. Das Gebet kann zwar helfen, den Hunger auszuhalten, aber es hat nicht die gleichen Wirkungen, wie wenn man ein Stück Brot zu sich nimmt. Ein Leben einzig von der hl. Kommunion, wie man es beim hl. Bruder Klaus oder bei Therese Neumann v. Konnersreuth findet, gehört nicht zum normalen Weg der Gnade.

Dieser Satz: „Die Gnade setzt die Natur voraus“, wird allerdings manchmal zur Verteidigung eines gewissen Naturalismus mißbraucht, der in einer Extremformulierung lautet: „Wir müssen uns zuerst um die Natur kümmern und diese zu einer gesunden Entfaltung kommen lassen, dann erst kann die Gnade kommen bzw. sich entfalten.“ In dieser extremen Formulierung wird sicherlich keiner, der katholisch sein will, diesen Satz vertreten, aber die Tendenz zu einer solchen Denkweise ist zweifellos hier und da gegeben. Eine solche Haltung vergißt jedoch, daß es die gesunde Natur im gefallenem Zustand ohne die Gnade gar nicht geben kann. Die Erbsünde hat die Natur zwar nicht zerstört, aber doch verwundet, und daher besteht in der jetzigen Heilsordnung die Aufgabe der Gnade nicht nur darin, die Natur zu erheben, sondern auch sie zu heilen. Man kann also die Natur auch in ihrer Ordnung nicht wahrhaft vervollkommen ohne die Gnade.

Der hl. Thomas unterscheidet in seinem Traktat über die Gnade sehr genau: *Vor dem Sündenfall* konnte der Mensch das Naturgesetz auch ohne die Gnade erfüllen. Seine natürlichen Kräfte reichten dafür aus. Er brauchte die Gnade für die übernatürlichen Werke, aber das Naturgesetz konnte er auch ohne eine besondere Hilfe Gottes erfüllen. *Nach dem Sündenfall* jedoch kann der Mensch das Naturgesetz – wenigstens über längere Zeit – nicht mit seinen natürlichen Kräften halten. Er bedarf dafür der Gnade, denn ohne diese Gnade wird er mit moralischer Sicherheit früher oder später in die schwere Sünde fallen (vgl. I-II q.119). Das ist die allgemeine Meinung der Theologen. Im jetzigen gefallenem Zustand kann der Mensch nicht über längere Zeit von schwerer Sünde frei bleiben. Er hat zwar die Kraft, jede einzelne Sünde zu meiden; aber es ist moralisch sicher, daß er ohne die Hilfe der Gnade



früher oder später in die schwere Sünde fallen wird. Daher ist es ganz grundsätzlich falsch und unmöglich, den Menschen erst zu einem edlen Heiden erziehen zu wollen, um dann einen guten Christen aus ihm machen zu wollen.

Die natürliche Tugend und die Übernatur sind ja auch weder Gegensätze, noch sind sie einander fremd. Der Hauptunterschied zwischen ihnen liegt in dem höheren Motiv der übernatürlichen Tugend. So bemüht sich z. B. der heidnische Philosoph um die Mäßigkeit, weil er seine Gesundheit nicht durch eine ausschweifende Lebensweise ruinieren möchte und weil er es als unwürdig und unedel erkannt hat, seinen Leidenschaften freien Lauf zu lassen. Die christliche Mäßigkeit schließt diese Motive nicht aus sondern ein, hat aber dazu und an erster Stelle ein höheres Motiv, nämlich aus Liebe zu Gott die Güter dieser Welt nur mäßig zu gebrauchen, um darüber die ewigen Güter nicht zu vergessen.

Der Christ will zudem Buße für seine Sünden tun, dem leidenden Heiland ähnlich werden usw.; alles Motive, die dem Heiden unmöglich sind, weil er nicht den Glauben besitzt, und die auch dem gläubigen Todsünder nicht möglich sind, weil ihm die Liebe fehlt. Daran erkennt man, daß mit Glaube und Liebe immer auch die anderen Tugenden gegeben sind, denn wer den Glauben und die Liebe hat, kann etwas um Gottes willen tun. Man braucht den Glauben und die Liebe, um aus Liebe zu Gott etwas tun zu können, z. B. mäßig und tapfer zu sein.

In der Praxis sollen der christliche Glaube und die christliche Liebe alles durchdringen. Auch die natürlichen Dinge und Tätigkeiten sollen auf eine übernatürliche Ebene gehoben werden. So sollen wir z. B. essen, um Kraft für unsere Pflichten zu haben und darin Gott zu dienen. Wir treiben Sport, wir erholen uns, wir schlafen usw., um wieder mit Freude die Aufgaben erfüllen zu können, die Gott uns gibt. So sagt ja auch der hl. Paulus: „Ob ihr eßt oder trinkt oder anderes tut, tut alles zur Ehre Gottes“ (1 Kor 19,31). Dies muß nicht immer durch einen ausdrücklichen Akt bei jeder einzelnen Tätigkeit geschehen. Es genügt, wenn man die sog. „Gute Meinung“ macht, mit der man das ganze Tagewerk auf Gott hinordnet.

b) Das Übernatürliche ergänzt und vollendet die Natur – *supernaturale complet et perficit naturam*.

Trotz aller Erhabenheit und allem Ungeschuldeten des Übernatürlichen gegenüber der Natur ist es der Natur doch nicht völlig fremd

oder gar feindlich. Die Gnade bringt im Gegenteil eine Vervollkommnung und Veredlung für die Natur. Die Väter bringen hier schon das Bild von dem Pfropfreis, das in den wilden Stamm eingesetzt wird und ihn veredelt. Der Kirschbaum hat schon natürlicherweise die Fähigkeit, Kirschen hervorzubringen, aber veredelt trägt er schönere und größere Kirschen.

So erfüllt die Gnade tatsächlich die letzten Intentionen der Natur: Der Mensch ist schon von Natur aus ein Bild Gottes, und dies wird durch die Gnade vervollkommen. Der menschliche Verstand strebt schon naturhaft nach einer Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache. Durch die Gnade wird er sogar befähigt, Gott zu schauen, wie er in sich ist. Der Wille findet schon natürlicherweise in der Liebe Gottes seine Erfüllung, und auch diese Liebe wird durch die Gnade auf eine wesentlich höhere, auf eine göttliche Ebene gehoben. Natur und Übernatur stehen also nicht zusammenhangslos nebeneinander, und man kann auch nicht sagen, daß die Natur der Übernatur gegenüber völlig indifferent und interesselos sei, denn sie kann ja – wie wir gesehen haben – sogar ein *desiderium elicited et inefficax* nach der Übernatur erwecken.

Im Grunde entspricht die Erhebung in die Übernatur also dem tiefsten Verlangen der Natur, auch wenn man daraus keinen Anspruch auf die Übernatur ableiten darf, sondern festhalten muß, daß die Natur auch ohne diese Erhebung wahrhaft selig wäre, denn in ihrer Ordnung wäre sie wahrhaft vollkommen und vollendet. Wir können daher sagen, daß die Begnadung der Geschöpfe auch von seiten Gottes angemessen war. Sie war nicht notwendig, aber sie war doch irgendwie angemessen, da Gott wegen seiner Güte die Neigung hat, seine Vollkommenheit anderen mitzuteilen.

So war Gott auch in der Schöpfung der Welt völlig frei von innerer Nötigung, aber es entsprach doch einer gewissen Neigung seiner Natur, seine Vollkommenheiten auch außerhalb seiner selbst noch zu verwirklichen. Thomas sagt sogar in bezug auf die Menschwerdung, diese sei von seiten Gottes angemessen gewesen, denn: „*ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae comunicet* – zum Begriff des höchsten Gutes gehört es, daß es sich auf höchste Weise der Kreatur mitteilt“ (III q.1 a.1). Die höchste Weise, wie Gott sich einer geschaffenen Natur mitteilen kann, besteht nun aber darin, daß er diese Natur in die Einheit seiner eigenen Person aufnimmt, daß also die göttliche Person selbst die Stelle der menschlichen Personalität in der Natur einnimmt. Selbstverständlich folgt daraus keine Notwendigkeit, denn man kann die Menschwerdung nicht beweisen, aber Thomas scheut sich nicht, von einer Angemessenheit zu sprechen.

So können wir auch sagen, daß es eine gewisse Angemessenheit für Gott gab, die Geschöpfe zu begnadigen, denn für die geschaffenen Personen ist das die höchste Weise, wie Gott sich ihnen mitteilen kann. Nochmals sei aber wiederholt: wenn Gott dies nicht getan hätte, könnten wir nicht einmal erkennen, daß es möglich wäre.

In diesem Zusammenhang können wir die Lehre von der *potentia oboedientialis* betrachten. Diese besagt keine positive Hinordnung der Natur auf die Übernatur, aber doch eine Empfänglichkeit. So hat eine Eiche die natürliche Fähigkeit und Neigung, zur Eiche zu werden. Wenn aber ein Handwerker aus der Eiche eine Bank zimmert, so entspricht das nicht der Neigung der Natur, aber es gibt die Möglichkeit dazu, weil das Holz so beschaffen ist, daß man eine Bank aus ihm herstellen kann. Vgl. *Compendium theologiae* cap. 104.

Es gibt also für die vernünftigen Geschöpfe eine Möglichkeit, zur Übernatur erhoben zu werden, aber nicht einen Anspruch. Diekamp-Jüssen<sup>35</sup> empfiehlt, von zwei Arten der *potentia oboedientialis* zu sprechen: von einer allgemeinen Gehorsamspotenz, die allen Geschöpfen eigen ist (z. B. die Möglichkeit der Materie, zu neuen Geschöpfen geformt zu werden; die Möglichkeit des toten Leibes, wieder auferweckt zu werden) und einer speziellen Gehorsamspotenz, die nur den vernünftigen Geschöpfen zu eigen ist, denn der Stein z. B. kann unmöglich zur *visio beatifica* erhoben werden. Für das geistige Geschöpf ist dies möglich, und es ist sogar noch etwas mehr als nur möglich, da es in einer Linie mit dem natürlichen Sehnen und Streben des vernünftigen Geschöpfes nach Gott liegt.<sup>36</sup> Die Gnade findet hier gewissermaßen einen Anknüpfungspunkt, woraus aber wiederum nicht geschlossen werden darf, daß das Geschöpf ohne die *visio beatifica* nicht selig sein könnte.

Es bleibt nur noch zu erwähnen, daß es – trotz aller Harmonie zwischen Natur und Gnade – sehr wohl ein Kampf zwischen der gefallenen Natur und der Übernatur gibt. Die gefallene Natur hat eine selbstzerstörerische Neigung, von Gott weg und zum Geschöpf hinzugehen, eine Neigung zum Sinnlichen und zum Egoismus. Diese schlechte Neigung muß überwunden werden, und die Gnade hilft, dieser schlechten Neigung zu widerstehen, um die Natur wieder in die rechte Ordnung zu bringen.

---

<sup>35</sup> *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, Münster 1958 S. 48 f

<sup>36</sup> So schreibt auch Garrigou-Lagrange in bezug auf das Übernatürliche, es übersteige die Kräfte und Ansprüche jeder geschaffenen Natur, „quamvis non excedat capacitatem passivam perfectibilem et convenientiam nostrae naturae – obwohl es nicht die passive und vervollkommnbare Fassungskraft und die Angemessenheit unserer Natur übersteigt“ (*De Deo trino et creatore*, S. 410).

Wenn wir aber die gesunde Natur betrachten, dann gibt es keinen Widerspruch zwischen Natur und Gnade, sondern die Gnade knüpft an das natürliche Sehnen des Geschöpfes nach Gott an und ist gewissermaßen eine Fortsetzung und Übererfüllung dieses natürlichen Sehens.

Diese Ausführungen haben hoffentlich gezeigt, daß das, was von de Lubac und der *Nouvelle Théologie* in gewisser Weise richtig gesehen wurde, in der scholastischen Lehre voll enthalten ist und daß es höchstens eine Verfallsform der scholastischen Theologie war, gegen die de Lubac und andere moderne Theologen vielleicht mit einem gewissen Recht polemisieren konnten. Die großen Theologen haben Natur und Übernatur nie als zwei zusammenhangslose Stockwerke aufgefaßt, sondern immer die Harmonie zwischen beiden gesehen und gelehrt

## **EIN KOMMENTAR ZUM DOKUMENT DER GLAUGENSKONGREGATION ZUR LEHRE ÜBER DIE KIRCHE**

Die Glaubenskongregation hat am vergangenen 10. Juli fünf *responsa* veröffentlicht auf ebenso viele Fragen zur Lehre über die Kirche. Zu dem Dokument, unterzeichnet vom Präfekten, Kardinal William Levada, und vom Sekretär, Mgr. Angelo Amato, gehört ein es kommentierender Begleitartikel von eben derselben Kongregation.

Wir werden uns hier bemühen, den Text zu untersuchen, ohne uns von den Reaktionen beeinflussen zu lassen, Reaktionen der Enttäuschung oder auch der Begeisterung, die er ausgelöst hat.

### **ABSICHTEN UND TATSACHEN**

Auf die Frage, ob das II. Vatikanum die Lehre über die Kirche verändert hat, antwortet die Kongregation folgendermaßen: „Das Konzil wollte die betreffende Lehre nicht verändern und hat sie de facto auch nicht verändert. Es hat vielmehr beabsichtigt, sie weiterzuentwickeln, sie treffender zu formulieren und ihren Geist zu vertiefen. Johannes XXIII. hatte das zu Beginn des Konzils ganz klar so versichert. Paul VI. hat es danach bestätigt; er hat sich so ausgedrückt in der Verkündung der Konstitution *Lumen gentium* [...]. Die Bischöfe haben denselben Standpunkt angenommen und zum Ausdruck gebracht.“

Die Ankündigung dieser generellen Absicht, in Kontinuität zu bleiben mit der katholischen Lehre aller Zeiten, kann uns nur trösten. Indessen scheint uns aber, daß man nicht ruhigen Gewissens bestätigen kann, das Konzil habe diese Lehre tatsächlich nicht verändert. Das Dokument der Glaubenskongregation, für das wir uns hier interessieren, zeigt nicht nur diese Kontinuität nicht auf, sondern scheint, trotz Versicherung der guten Absichten, genau das Gegenteil zu beweisen. Der Beweis einer Kontinuität zwischen der Lehre aller Zeiten und dem II. Vatikanum würde einen Vergleich erfordern zwischen den Texten, die dieser Lehre entstammen, und denen, die vom Konzil gutgeheißen wurden. Aber es genügt, auf unser genanntes Dokument nur einen Blick zu werfen, um zu erkennen, daß man von alledem dort nichts findet: Von 20 Zitaten stammen 15 aus Texten des Konzils (drei sind kurze Ansprachen von Johannes XXIII. und Paul VI., und eines betrifft die Antworten des Sekretariats für die Einheit der Christen auf die *moda* der Bischöfe). Die anderen Zitate sind Auszüge aus neueren Dokumenten der Glaubenskongregation und aus der Enzyklika von Johannes-Paul II. *Ut unum sint*. Nicht ein einziges Dokument aus der früheren Lehre! Dieser Ansatz bietet also weiterhin keine Lösung für das eigentliche Problem, nämlich das Problem eines effektiven Beweises für die Kontinuität in der Lehre zwischen Vergangenheit und Gegenwart.

### DAS PROBLEM DES „*SUBSISTIT IN*“ BLEIBT UNGELÖST

Die zweite Frage betrifft das Problem der Interpretation der bekannten Aussage, „die Kirche Christi **besteht fort** in der katholischen Kirche“.

Der Text löst das Problem nicht. Tatsächlich sagt er uns: „*Christus hat auf Erden eine einzige Kirche begründet und sie eingesetzt als sichtbare Versammlung und geistige Gemeinschaft. Seit ihrem Ursprung hat sie im Verlauf der Geschichte niemals aufgehört zu existieren, und sie wird immer existieren, und nur in ihr allein werden für immer alle Elemente erhalten bleiben, die Christus selbst eingesetzt hat. Es ist dies die einzige Kirche Christi, die wir bekennen als die eine, heilige, katholische und apostolische [...]. Diese Kirche, in dieser Welt gegründet und organisiert als eine Gesellschaft, besteht fort in der katholischen Kirche, regiert vom Nachfolger Petri und in Gemeinschaft mit ihm von den Bischöfen*“ [dieses letzte Zitat ist entnommen aus *Lumen gentium*].“

Daß die einzige Kirche Christi die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, wie es das Credo ausdrückt, dem könnte auch ein orthodoxer Schismatiker ohne Schwierigkeiten zustimmen. Das Problem besteht darin, daß der Antworttext nicht explizit bekräftigt, daß es zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche keinerlei Unterschied gibt, und daß somit die von Christus eingesetzte Kirche ausschließlich die katholische Kirche ist<sup>1</sup>. Der Text greift im Gegenteil noch einmal zurück auf den Gebrauch des „*subsistit in*“ aus *Lumen gentium* oder des „*invenitur*“, das in anderen Dokumenten der Glaubenskongregation verwendet wird: „*Im Absatz 8 der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium bedeutet „fortbestehen“ die immerwährende historische Kontinuität und die Beständigkeit aller von Christus eingesetzten Elemente in der katholischen Kirche, in der man konkret die Kirche Christi in dieser Welt findet.*“

Der Text gibt zu verstehen, Christus hätte nicht die katholische Kirche gegründet, sondern eine Kirche, die sich dann konkret verwirklicht findet – in der katholischen Kirche ganz und in den anderen teilweise. Daher auch die Vorstellung von unterschiedlichen Stufen der Gemeinschaft, formuliert durch Ausdrücke wie „völlige Gemeinschaft“, „völlig in Gemeinschaft“, „völlige Identität“ etc. Folglich bleibt ein ernsthafter Zweifel bestehen an der Austauschbarkeit der Begriffe „*subsistit in*“ und „*est*“.

Der Zweifel wird genährt durch die Tatsache, daß, obwohl sich aus der traditionellen Aussage über die vollkommene Identität zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche die Nicht-Gemeinschaft der nicht katholischen Gemeinden ableitet, aus der neuen Formulierung Konsequenzen gezogen werden, die im Widerspruch stehen zur katholischen Kirchenlehre. In immer noch derselben Antwort finden wir tatsächlich folgende Aussage: „*Die Kirche Christi ist präsent und tätig in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die noch nicht in völliger Gemeinschaft stehen mit der katholischen Kirche, und zwar durch die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die man in ihnen findet*“. Eine Antwort, die noch einmal

---

<sup>1</sup> Der Absatz 4 ist ein bißchen klarer, weil das Dokument, die Antworten des Sekretariats für die Einheit der Christen auf die *moda* der Bischöfe untersuchend, schließt: „Die Kommission, die die Ergänzungen zum Dekret *Unitatis redintegratio* bewerten sollte, formuliert also klar die Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche, sowie ihre Einzigartigkeit im Hinblick darauf, daß diese Lehre begründet ist auf der Konstitution *Lumen gentium*“. In der Annahme also, daß die Kirche Christi die katholische Kirche ist und keine andere, bleibt noch zu verstehen, wie die schismatischen Gemeinschaften vom Konzil angesehen werden, welche Betrachtungsweise sie also dazu gedrängt hat, den Ausdruck „*subsistit in*“ der traditionellen Formulierung vorzuziehen.

bekräftigt wird im die *responsa* kommentierenden Artikel, wo es heißt: „Das Konzil hatte das Wort *subsistit* gewählt, um zu präzisieren, daß eine einzige ‚Fortführung‘ der wahren Kirche besteht, während außerhalb ihrer sichtbaren Struktur nur ‚*elementa Ecclesiae*‘ existieren, die – als Elemente eben dieser Kirche – zur katholischen Kirche hinstreben und hinführen“.

Beachten wir, daß in dem Text nicht deutlich gemacht wird – und das ist der wesentliche Punkt –, in welchem Sinn das Vorhandensein dieser Elemente zu verstehen ist. Im Absatz 27 der Studie *Vom Ökumenismus zur stillen Apostasie*, herausgegeben 2004 durch die Priesterbruderschaft St. Pius X., wurde festgestellt: „Die Behauptung, nach der ‚zahlreiche Elemente der Heiligung und der Wahrheit‘ sich außerhalb der Kirche finden, ist zweideutig. Sie setzt in der Tat die heiligmachende Wirkung von Heilmitteln voraus, die materiell in den getrennten Glaubensgemeinschaften vorhanden sind.“ In bezug auf diese materiell vorhandenen Mittel wurde aber der Unterschied betont zwischen den Sakramenten, die keinerlei Disposition des Empfängers erfordern (wie die Kindertaufe) und tatsächlich eine heilbringende Wirkung haben und denen, die, im Gegensatz dazu, eine besondere Disposition erfordern. Und mit einem Zitat aus der Lehre des Konzils von Florenz wurde ergänzt: „Sie [die Kirche] bekundet, daß die Einheit der Kirche als Leib eine solche Macht hat, daß die Sakramente der Kirche im Hinblick auf das Heil **nur wirksam sind für diejenigen, die sich innerhalb der Kirche befinden**“. Als (von der Kirche) getrennte stellen sich diese Glaubensgemeinschaften in Gegensatz zu diesem implizierten Verlangen, das unentbehrlich ist, um die Sakramente fruchtbar zu machen. Man kann also nicht sagen, daß diese Gemeinschaften Elemente der Heiligung und der Wahrheit besitzen, außer im materiellen Sinn.“

Und genau diese Frage mußte beantwortet werden, um zu verstehen, ob das Vorhandensein der „*elementa Ecclesiae*“ kompatibel ist mit dem Dogma *Extra Ecclesiam nulla salus* und mit dem Dogma, nach dem die Kirche Christi die katholische Kirche ist, und nur sie allein. Mit anderen Worten: Die Schlüsselfrage ist die, ob die Nicht-Katholiken objektiv Mitglieder der Kirche sind, das heißt, ob sie sich mit ihr in Gemeinschaft befinden oder nicht. Wenn das Konzil und der Text, den wir hier untersuchen, von einer mehrdeutigen „nicht völligen Gemeinschaft“ sprechen, wollen sie damit sagen, daß diese Gemeinschaft immerhin ausreichend ist für das Heil, oder nicht? Was denkt die Glaubenskongregation über den folgenden Text von Pius IX. (Enzyklika *Amantissimus*): „Wer ihn [den Stuhl

*Petri] verläßt, der kann nicht darauf hoffen, in der Kirche zu verbleiben. Wer von dem Lamm ißt, ohne ihr anzugehören, der hat nichts mit Gott zu tun“, oder von diesem Text Pius’ XII. neueren Datums (Enzyklika *Mystici Corporis*): „Diejenigen, die geteilt sind aus Gründen des Glaubens oder der Hirtengewalt, **können nicht in demselben Leib leben und folglich auch nicht im selben göttlichen Geist**“? In Wirklichkeit sehen wir nicht, wie man diese Texte von unvergänglicher Autorität in Einklang bringen könnte mit der Aussage aus *Unitatis Redintegratio*: „Diejenigen, die heute in solche Gemeinschaften hineingeboren werden und im Glauben an Christus leben, können nicht der Sünde der Spaltung angeklagt werden. [...] Tatsächlich befindet sich, wer an Christus glaubt und gültig die Taufe empfangen hat, in einer gewissen, wenn auch unvollständigen, Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. [...] Gerechtfertigt durch den in der Taufe empfangenen Glauben, sind sie Christus einverleibt...“, oder auch mit dem, was Johannes-Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* bezüglich der Teilung der Christen sagt: „Durch die Gnade Gottes wurde jedoch das, was zur Struktur der Kirche Christi gehört, **und auch die Gemeinschaft, die mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestehen bleibt, nicht zerstört**. Tatsächlich bilden die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die in den anderen christlichen Gemeinschaften in unterschiedlichem Maße vorhanden sind, die objektive Basis der Gemeinschaft, die, wenn auch unvollständig, zwischen ihnen und der katholischen Kirche besteht.“*

Wenn es auch richtig ist, daß man bestimmte extreme Abweichungen wie die von Leonardo Boff *et similia* zügeln muß – Abweichungen, die vermutlich die Zielscheibe dieses Dokumentes sind –, so wird das große Problem eines Ausgleichs zwischen dem II. Vatikanum und der traditionellen Lehre dadurch nicht geringer. Und in bezug auf diesen Aspekt erwarten wir noch immer eine klare Aussage von der Glaubenskongregation.

### **Außerhalb der Kirche gibt es jetzt ein Heil**

Den ersten Teil der Antwort auf die dritte Frage: „*Warum verwendet man die Formulierung ‚besteht fort in‘ und nicht ganz einfach das Verb ‚ist‘?*“ haben wir teilweise schon im vorigen Abschnitt untersucht. Aber es bleibt noch der zweite Teil, der zusätzliche Probleme aufwirft.

In diesem Teil findet sich eine Passage aus der Konzils-Verordnung *Unitatis Redintegratio*: „*Dementsprechend sind diese ge-*



trennten Kirchen und Glaubensgemeinschaften, obwohl wir glauben, daß sie mit Schwächen behaftet sind, keineswegs ohne Bedeutung und Wert im Mysterium des Heils. **Der Geist Christi weigert sich nämlich nicht, sich ihrer als Heilmittel zu bedienen**, deren Wirkungskraft sich ableitet aus der der katholischen Kirche übertragenen Fülle an Gnade und Wahrheit.“ Diese Behauptung bleibt unter allen Gesichtspunkten inakzeptabel, denn aus der Tatsache, daß materiell Elemente der Heiligung und der Wahrheit in den anderen Gemeinschaften vorhanden sind, kann man nicht ableiten, daß eben diese Gemeinschaften vom Heiligen Geist als Instrumente des Heils benutzt werden. In der Tat kann Gott gewiß Gutes aus Schlechtem hervorgehen lassen, aber man kann nicht behaupten, das Schlechte würde als Instrument des Heils benutzt, und man kann erst recht nicht sagen, es hätte irgendeine Legitimität!

Die traditionelle Lehrautorität hat immer betont, daß die katholische Kirche das notwendige und ausreichende, von Gott gewollte Mittel zum Heil ist. Außerhalb der Kirche kann es nur heilbringende Wirkungen, nicht aber heilbringende Mittel (außer im rein materiellen Sinne) oder – schlimmer noch – heilbringende Gemeinschaften geben, ganz wie es der Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston ausgedrückt hat: „*Unser Erlöser hat nicht nur verlangt, daß alle Völker in die Kirche eintreten, sondern er hat auch bestimmt, daß **die Kirche ein Heilmittel ist**, ohne das niemand ins ewige Königreich der Glorie eingehen kann. In seiner unendlichen Barmherzigkeit hat Gott gewollt, daß, weil es sich um Heilmittel handelt, die, nicht eigentlich notwendigerweise, sondern allein durch göttliche Verfügung, auf das letzte Ziel des Menschen hingeeordnet sind, man deren **Heilswirkung** unter bestimmten Umständen auch dann erhalten kann, wenn diese Mittel nur Objekt des ‚Verlangens‘ oder des ‚Wünschens‘ sind.*“ (8. August 1949). Der Heilige Geist kann also Seelen retten, die sich objektiv außerhalb der katholischen Kirche befinden, trotz ihrer Zugehörigkeit zu schismatischen oder häretischen Gemeinschaften, aber nicht wegen ihr.

Der Text der Glaubenskongregation scheint also der inakzeptablen Behauptung zuzustimmen, die Kardinal Kasper im November 2004 in Rocca di Papa aufgestellt hat, anläßlich einer Konferenz, organisiert vom Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen zur 40-Jahr-Feier des Dekrets *Unitatis Redintegratio*: „*Das Konzil konnte dank des ‚subsistit in‘ einen beachtlichen Schritt nach vorne machen. Man wollte der Tatsache gerecht werden, daß es außerhalb der katholischen Kirche nicht nur individuelle Christen gibt, sondern ‚Kir-*

*chenelemente' und auch Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die, auch wenn sie nicht in völliger Gemeinschaft stehen, rechtmäßig zur alleinigen Kirche gehören und durch ihre Mitglieder Heilmittel sind* (LG 8, 15; UR 3; UUS 14). Folglich – so der Kardinal weiter – *wird die Frage des Heils der Nicht-Katholiken nicht mehr auf individueller Ebene, ausgehend vom subjektiven Verlangen eines Individuums entschieden, wie es Mystici Corporis angibt, sondern auf institutioneller Ebene und auf subjektiv ecclesiologische Weise“.*

### Von schismatischen Gemeinschaften zu „Schwesterkirchen“

Die vierte Frage betrifft die Verleihung des Titels „Kirche“ an die östlichen Kirchen.

Aus der traditionellen Sicht von der Einmaligkeit der Kirche Christi, die die katholische Kirche ist, bleibt die Verleihung des Titels „Kirche“ an die schismatischen östlichen Gemeinschaften inakzeptabel. Das Dokument behauptet dagegen, daß diese Gemeinschaften *„den Titel von Teilkirchen oder örtlichen Kirchen verdienen und Schwesterkirchen der katholischen Teilkirchen genannt werden“.* Und es fügt hinzu: *„Angesichts der Tatsache jedoch, daß die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, deren sichtbares Oberhaupt der Bischof von Rom und Nachfolger Petri ist, kein äußerer Zusatz zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer grundlegenden inneren Prinzipien, leidet der Rang einer Teilkirche, den diese ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften genießen, an einer Schwäche.“* Den Titel „Kirche“ würden also auch diejenigen wieder erlangen, die ihre Verbindung zum *Pontifex Maximus* abgebrochen haben; so ist die Gemeinschaft mit dem Papst, wenn sie auch ein grundlegendes inneres Prinzip bleibt, nicht mehr unabdingbar, da ja ihr Fehlen einfach nur eine Schwäche (*defectus*) darstellt, die nichts am Wesen des „Kircheseins“ ändert.

Diese Vorstellung tritt noch deutlicher zutage in der Antwort auf die fünfte Frage. Die Glaubenskongregation erklärt nämlich, daß die protestantischen Gemeinschaften nicht als Kirchen definiert werden können, *„weil [...] sie nicht die apostolische Nachfolge im Weihen sakrament haben. Es fehlt ihnen also ein wesentliches grundlegendes Element der Kirche“.* Daraus läßt sich logisch ableiten, daß das Fehlen der Einheit mit dem Stuhl Petri nicht als ein „wesentliches grundlegendes Element“ betrachtet wird...

Darüber hinaus liest man im Kommentarartikel der Glaubens-

kongregation, daß „der Text [...] ihnen den Titel von Teilkirchen oder örtlichen Kirchen zuerkennt und sie Schwester-Kirchen der katholischen Teilkirchen nennt, damit sie mit der katholischen Kirche vereinigt bleiben vermittels der apostolischen Nachfolge und der gültigen Eucharistie, auf denen die Kirche Gottes begründet ist und wächst“. Die Erklärung Dominus Jesus nennt sie ausdrücklich „echte Teilkirchen“. Der Bruch der Verbindung mit dem Papst würde also nicht den Bruch in der Einheit mit der katholischen Kirche bedeuten. Das Dokument gibt zu verstehen, daß es „echte Teilkirchen“ geben kann, selbst wenn sie nicht durch das Band der Unterwerfung unter den römischen Pontifex zur katholischen Kirche gehören. Um eine echte Kirche zu sein, würde es demnach genügen, die apostolische Nachfolge und die gültig gefeierte Eucharistie zu besitzen, während die Verbindung mit den Nachfolgern Petri nur erforderlich wäre, damit die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, in der Sprache des Konzils, vollkommen wird.

In Wahrheit kann der Begriff „Kirche“ für die orthodoxen Gemeinschaften nur verwendet werden *secundum quid* in dem Sinne, daß sie mit der apostolischen Nachfolge eine hierarchische Struktur bewahrt haben. Indessen gibt der selige Pius IX. in der Enzyklika *Iam vos omnes* zu bedenken, daß diese Beständigkeit der apostolischen Nachfolge, losgelöst von der tatsächlichen Gemeinschaft mit dem römischen Pontifex, nichts nützt: „Wer seine Aufmerksamkeit auf die Situation lenkt, in der sich die verschiedenen religiösen Gesellschaften befinden, in Uneinigkeit und getrennt von der katholischen Kirche, der wird leicht überzeugt sein, daß in keiner dieser Gesellschaften, und auch nicht in ihrer Gesamtheit, auf irgendeine Weise jene einzige und katholische Kirche wiedererkannt werden kann, die Christus der Herr errichtet und eingesetzt, und deren Existenz er gewollt hat. Und man wird niemals sagen können, daß sie Glieder oder Teile dieser Kirche sind, solange sie sichtbar von der katholischen Einheit getrennt bleiben.“ Die apostolische Nachfolge in diesen schismatischen Gemeinschaften bleibt rein materiell, wie ein Körper ohne Seele, weil ihr das ausdrückliche und belebende Prinzip fehlt, das aus der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri hervorgeht.

Die Glaubenskongregation muß also auf folgende Frage antworten: Wie ist die Belehrung über den Begriff „Schwesterkirche“, bekräftigt durch das vorliegende Dokument, zu vereinbaren mit den Texten der traditionellen Lehrautorität, von denen wir nur folgende in Erinnerung rufen: „Aus dem alleinigen Schoß Christi ... sind gewiß all diejenigen ausgeschlossen, die nicht mit diesem Heiligen Stuhl Petri

vereint sind“ (Pius IX., *Neminem vestrum*), oder auch: „*Sie waren nicht mehr Glieder des Leibes Christi, der die Kirche ist, weil sie nicht mehr in Einheit waren mit seinem sichtbaren Oberhaupt, dem Pontifex Maximus*“ (Clemens VIII., *Magnus Dominus*).

Es sei uns hier gestattet, einen persönlichen Eindruck zu formulieren.

Es scheint, daß Rom versucht, bestimmten allzu augenscheinlichen postkonziliaren Entgleisungen Grenzen zu setzen. Nach dem *Motu proprio* über die tridentinische Messe, das einen wichtigen Punkt der liturgischen Entgleisung nach dem Konzil betrifft, ist das Dokument der Glaubenskongregation der erste Versuch, an diese doktrinären Fragen Hand anzulegen. Ein Akt, der – in seinen Absichten – aner kennenswert ist. Wenn man jedoch versucht, den doktrinären Entgleisungen unter Berufung auf das 2. Vatikanische Konzil zu begegnen, so muß man feststellen, daß es nicht möglich ist, erschöpfende Antworten zu geben, die sich auf einer Linie mit der Tradition befinden und die Wurzel der aktuellen allgemeinen Apostasie treffen. Es ist bekannt, daß es nicht genügt, das Unkraut abzuschneiden; man muß es mit der Wurzel ausreißen.

Dieser Aspekt wird früher oder später ernsthaft in Betrachtung gezogen werden müssen, denn wie es die gesunde Philosophie lehrt, muß man, um das beabsichtigte Ziel zu erreichen, die Mittel wählen, die wirklich zu diesem Ziel führen. Es darf nicht sein, daß man, wie in dem von unserem Herrn angeführten Beispiel, anfängt einen Turm zu bauen und dann gezwungen ist, seine Arbeit aufzugeben, weil man die Kosten nicht richtig kalkuliert hat, oder daß eine Armee besiegt wird, weil sie versucht hat, mit tausend Männern gegen zehntausend anzutreten.

## Lanterius

## DVD Nr.3

### DIE MESSE ALLER ZEITEN

DVD in 8 Sprachen – jetzt bei uns erhältlich!



Der französische Distrikt der Priesterbruderschaft St. Pius X. hat nun ebenfalls eine Lehr-DVD zur stillen hl. Messe vorgelegt. Im Vergleich zu der von uns bisher verbreiteten Version des deutschen Distrikts, kann diese DVD in acht Sprachen abgespielt werden: Deutsch, Englisch, Spanisch, Französisch, Italienisch, Niederländisch, Polnisch und Portugiesisch.

Die Abgabe dieser DVD erfolgt zum Selbstkostenpreis von EUR 10,- inklusive Porto.  
Jetzt bestellen!

#### **Bestelladresse:**

SARTO Verlag&Buchhandlung  
Stuttgarter Str. 24  
70469 Stuttgart  
Tel. 0711 / 89 69 29 79  
e-mail: [bestellung@sarto-verlag.de](mailto:bestellung@sarto-verlag.de)

**Über uns können Sie alle Ihre Bücher aus dem offiziellen Großhandel beziehen. Wir liefern in Deutschland innerhalb von 3 Tagen und ab einem Bestellwert von 20 EUR versandkostenfrei.**

**MIT JEDER BESTELLUNG UNTERSTÜTZEN SIE DIE TRADITION!**

## NEUERSCHEINUNG:

### **ORDO MISSAE 1962**

lateinisch-deutsch mit  
Choralanhang, 80 Seiten

Diese Broschüre bietet die gleichbleibenden Teile der hl. Messe nach dem Ritus von 1962. Es handelt sich im wesentlichen um einen Auszug aus dem Schott-Meßbuch, welches das komplette Altarmeßbuch des Priesters zweisprachig enthält.

Dieser *Ordo Missae* ist für all jene besonders empfehlenswert, die den überlieferten Ritus zunächst in seiner Grundstruktur kennenlernen wollen.

Im Anhang ist die Broschüre ergänzt um das sonntägliche *Asperges me* und das österliche *Vidi aquam*, um die 8. Messe und das 3. Credo sowie um zwei Ablassgebete zur Danksagung und um das *Tantum ergo*. Auch werden einige Erklärungen zur Mundkommunion geboten und ein Gebet für den Papst.

Das Büchlein besitzt einen stabilen, wasserabweisenden Umschlag und hat ein handliches Format (A6).

Die Umschlagsgestaltung des Heftchens ist bewußt neutral gehalten; es wird kein Verlag oder Herausgeber genannt.

**Der Preis beträgt 1 EUR.**

Bestelladresse:

SARTO Verlag&Buchhandlung  
Stuttgarter Str. 24  
70469 Stuttgart  
Tel. 0711 / 89 69 29 79  
e-mail:  
[bestellung@sarto-verlag.de](mailto:bestellung@sarto-verlag.de)

## **IN 3 MONATEN**

### **10.000x verkauft!**

Für Bestellungen ab 100 Exemplare kann bei der „Aktion-alte-Messe“ um einen Preisnachlaß angefragt werden unter:

[info@aktion-alte-messe.de](mailto:info@aktion-alte-messe.de)

Bei einer Bestellung bitte angeben:

- Name und Adresse
- Anzahl der gewünschten Heftchen
- Lieferadresse
- Rechnungsadresse

Das persönliche Wort an die Priesterfreunde .....1

Einladung zum Treffen mit dem Generaloberen der FSSPX.....3

### THEOLOGIE

Natur und Übernatur:  
Worin besteht ihr gegenseitiges Verhältnis?.....5

Ein Kommentar zum Dokument der Glaubenskongregation zur  
Lehre über die Kirche.....45

### AKTION ALTE MESSE

Neue DVD Nr.3 .....54

HERAUSGEBER:                   Priesterbruderschaft St. Pius X., Deutscher Distrikt  
  Stuttgarter Straße 24; 70469 Stuttgart  
  Tel. 0711 / 89692929 Fax 0711 / 89692919  
  E-mail: verwaltung.stgt@fsspx.info

VERANTWORTLICH:               Pater Franz Schmidberger

SPENDENKONTO:                Vereinigung St. Pius X., Priorat St. Athanasius  
  Kto.-Nr. 9278888, Deutsche Bank Stuttgart  
  (BLZ 600 700 70) oder:  
  Vereinigung St. Pius X. e.V.  
  Kto.-Nr. 2121152, Landesbank Baden-Württemberg  
  (BLZ 600 501 01)