

Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade

(Ein Vergleich zwischen M. J. Scheeben und K. Rahner
aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)

Von Leo Scheffczyk, München

Das Scheeben-Gedenkjahr¹ hat in der deutschen Theologie bislang keine besondere Aufmerksamkeit geweckt², was wohl mit der allgemeinen Distanz gegenüber der Neuscholastik zusammenhängt, deren Differenziertheit und geistesgeschichtliche Bedingtheit (aufgrund der vorausgegangenen Krise der Aufklärung und des Scheiterns der Versöhnungsversuche mit der Deutschen Philosophie) aber kaum noch bedacht wird. So kommt es auch zur Verkennung der Sonderstellung Sch.s, die K. Eschweiler noch gebührend gewürdigt hatte, wenn er den rheinischen Theologen »die kostbarste Blüte« nannte, »die dem Frühling der Neuscholastik überhaupt beschieden war«³. Danach kam es in Einzelfällen zu einer höheren Einschätzung der originellen Leistung des Kölner Dogmatikers, so wenn seiner Theologie eine geschichtliche Sehweise zugeschrieben⁴ oder ein gewisser transzendentaler Ansatz gewürdigt⁵ oder in seiner Prinzipienlehre die hohe Einschätzung der Laien bei der Bezeugung des Glaubens hervorgehoben wurde⁶.

Eine Würdigung dieses Theologen aus Anlaß der 100. Wiederkehr seines Todestages darf auf dieser Linie fortschreiten, indem sie seine Bedeutung an einem theologischen Zentralproblem herausarbeitet, welches die Theologie das ganze 19. Jh. hindurch beschäftigte⁷, welches aber auch ein Hauptthema der Theologie des

¹ M. J. Scheeben, geb. 1. 3. 1835 zu Meckenheim bei Bonn, † 21. 7. 1888 in Köln; zur Biographie und allgemeinen Würdigung vgl. neuestens: Argumente für Gott. Gott – Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon (hrsg. von K.-H. Weger), Freiburg 1987, 307–308 (H. Petri).

² Vgl. aber den reichen Sammelband. M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista. Studi Tomistici 33, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria editrice Vaticana 1988 mit Beiträgen deutscher Autoren: Kard. Joseph Ratzinger, Bischof Joseph Stimpfle, J. Schumacher, H. Schauf, F. Holböck, W. Imkamp, Fr.-J. Bode, A. Ziegenaus, Kard. Joseph Höffner, L. Scheffczyk.

³ K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 24.

⁴ M. Schmaus, Die Stellung M. J. Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: M. J. Scheeben. Der Erneuerer kath. Glaubenswissenschaft (hrsg. vom Akademikerverband) Mainz 1935, 46.

⁵ E. Paul, Denkweg und Denkform der Theologie von M. J. Scheeben, München 1970, 304ff.

⁶ M. Grabmann, M. J. Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I (Ges.Schr. III), Freiburg 1959, 97.

⁷ Vgl. dazu A. v. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, München 1862, 196–207.

20. Jahrhunderts geblieben ist: die Zuordnung von Natur und Gnade, von natürlicher Schöpfung und übernatürlicher Begnadung.

Es ist leicht einzusehen, daß es sich hierbei um ein Urverhältnis und um eine Grundordnung handelt, die das Paradigma für alle theologischen Grundverhältnisse abgibt: für die Beziehungen zwischen Welt und Gott, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, Weltarbeit und Gottesdienst. Dies erkannt und beherrzter herausgestellt zu haben, ist nicht zuletzt ein Verdienst der neueren Theologie (beginnend etwa bei der *nouvelle théologie*). Die Tatsache allerdings, daß auch Scheeben schon die Wichtigkeit dieses Grundmodells hervorhob, bietet Anlaß, nach seiner über die eigene Zeit hinausreichenden Bedeutung zu fragen und diese am Vergleich mit einem aktuelleren Entwurf zu überprüfen, nämlich an dem K. Rahners und seinem neuen Typus der Natur-Gnade-Beziehung. Diese Wertung kann hier nur unter Beschränkung auf das Grundsätzliche erfolgen und unter notwendiger Vereinfachung der spekulativen (Scheeben) und existentialontologischen (Rahner) Gedankengänge zur Förderung des Verständnisses für einen breiteren Leserkreis.

I. Natur und Gnade bei Scheeben

1. Das »organische« Denken

Um das Spezifische der Scheebenschen Auffassung der Beziehung von Natur und Gnade⁸ zu erfassen und das Typische seines Anliegens zu treffen, ist es nicht unwichtig, einen Eindruck von der Gesamtstruktur und der Hauptrichtung seines dogmatischen Lehrentwurfs zu gewinnen. K. Eschweiler beschrieb ihn, unter Berücksichtigung der starken Neigung Sch.s zu den griechischen Vätern, als einen »organischen und physischen«⁹. Danach stellen sich die Glaubenswahrheiten oder Mysterien dem Denken (selbst des »systematischen« Theologen) nicht als eine statische Konstruktion von Teilen dar, die sich fugenlos aneinander fügen und so eine mechanische Ordnung ausbilden. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um ein »harmonisches System«, besser: um einen Organismus, »in dem ein Glied das andere wesentlich ergänzt und erklärt«, in dem die Glieder »untereinander im innigsten Zusammenhang stehen, so daß das eine immer als die Fortsetzung und Weiterführung des anderen erscheint« und alle »miteinander nicht nur harmonisieren, sondern untereinander sich begründen, fortführen und erklären.«¹⁰

Den darin zum Ausdruck kommenden Organismusgedanken hat J. Höfer noch bestimmter gefaßt und das Typische des Scheebenschen Denkens in einem auf-

⁸ Ältere Arbeiten über die Gnadenlehre Sch.s stammen u. a. von A. Kerkvooorde (1939); F. Kastner (1937); H. Diederich (1948); A. Eröss (1935); N. Hoffmann (1967); J. Milla, 1961; vgl. dazu E. Paul, a. a. O., XVI–XXI. Die neuesten Stellungnahmen in: M. J. Scheeben *teologo cattolico d'ispirazione tomista* (L. Bogliolo; Q. Turiel; F. Ocariz).

⁹ K. Eschweiler, a. a. O., 159.

¹⁰ Die Mysterien des Christentums (Ges.Schr. II) Freiburg 1941, 393.

schlußreichen Vergleich mit der (inhaltlich und von der Intention her ganz anders bestimmten) Lebensphilosophie W. Ditheys († 1911) herausgehoben¹¹: wie es diesem um die Deutung des lebendigen menschlichen Geisteslebens geht (im Gegensatz zu jeder materialistischen Blindheit und jeder rationalistischen Dürre), so geht es Sch. um die Deutung der Offenbarungswirklichkeit als eines Lebenszusammenhanges, um die Erkenntnis der Dynamik, der Wechselwirkung und der vitalen Zielstrebigkeit aller Kräfte des übernatürlichen Organismus. In jüngerer Zeit ist dieses Charakteristikum der Scheebenschen Theologie auch von rein sprachlicher Seite erhärtet worden durch den Hinweis auf die Fülle der von Sch. verwendeten »organismischen« Begriffe wie: Leben, Zeugung, Vermählung, Anteilhabe, die alle im innertrinitarischen Leben verwirklicht sind, dann aber ihre exzeptionelle Bedeutung im Geheimnis Christi gewinnen, schließlich aber auch für das Gottverhältnis des begnadeten Menschen gelten, und dies durchaus nicht in hyperbolisch-bildhaftem Sinn, sondern in einem real-ontologischen Verständnis, das zugleich mystisch genannt werden kann¹². Sie sind vom dreifaltigen göttlichen Leben hergenommen, aber von daher nach dem Gesetz des Organischen im geschaffenen Leben verwirklicht.

Das Merkmal des Organischen schafft ein gewisses Vorverständnis für Sch.s Auffassung von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade, zwischen »naturale« und »supernaturale«. Freilich war dieses Verhältnis bei ihm nicht von Anfang an genau bestimmt und eindeutig festgelegt. Es hat in seinem Werk eine gewisse Entwicklung und Klärung erfahren.

2. Die Entwicklung der Problematik

Sch. griff das Thema schon in einer seiner ersten Veröffentlichungen auf, nämlich in einem Beitrag der Zeitschrift »Katholik« vom Jahre 1860, der den Titel trug: »Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben.¹³ Aber, wie schon der Titel andeutet, wollte er in diesem Aufsatz nicht so sehr das Verhältnis dieser beiden Wirklichkeiten zueinander bestimmen, als vielmehr dem Menschen die großartige Welt des Übernatürlichen lebendig vor Augen führen und zeigen, daß die Wahrheit »vom Übernatürlichen das ganze Christentum nach allen Richtungen durchdringt und daß sie allein es ist, die dem Christentum seinen wahren, göttlichen, spezifischen, geheimnisvollen Charakter verleiht und den Mittelpunkt des wunderbaren Systems seiner Geheimnisse bildet«¹⁴.

¹¹ Handbuch d. kath. Dogm. I (Ges.Schriften III, hrsg. von M. Grabmann und J. Höfer) Freiburg³ 1959, XVIIff.

¹² E. Paul, a. a. O., 37.

¹³ 40 (1860) I, 280–299; II, 657–674 (Ges.Schr. VIII, 13–42).

¹⁴ Zitiert nach M. Grabmann, Natur und Gnade, München ²1935, 9.

Der Autor wollte damit das Geheimnis der Gnade als solches wieder zum Leuchten bringen, das unter dem Einfluß des Rationalismus und des Moralismus der Zeit in seiner Einzigartigkeit nicht recht zur Geltung gekommen war. Diese Absicht verfolgte er in mehr volkstümlicher Weise auch in dem 1862 erschienen Buch über »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. In diesem Werk, das eine eigenständige Neubearbeitung des Buches des spanischen Jesuiten Eusebius Nieremberg darstellte, wollte Sch. »die Herzen der Menschen von den Eitelkeiten der Welt abziehen und der höheren übernatürlichen Welt zuwenden«¹⁵.

Zwischen diesen beiden Arbeiten erschien im Jahre 1861 die Schrift über »Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen«¹⁶. Hier ist das die Neuzeit brennend interessierende Thema des Verhältnisses von Natur und Gnade schon vernehmlich angeschlagen, aber es ist noch nicht nach allen Seiten hin entfaltet. Das zeigt ein Satz aus der Einleitung dieses Werkes, in dem der Autor sagt: Es soll »der Unterschied, Gegensatz und die Verbindung dieser beiden Ordnungen der Dinge für den Menschen entwickelt«¹⁷ werden, also zuerst das Unterscheidende und sogar Gegensätzliche der beiden Größen aufgewiesen werden. Danach erst soll die Verbindung beider Wirklichkeiten dargestellt werden. Es geht Sch. hier vornehmlich um Unterscheidungen der beiden Lebenskreise, um Betonung der doppelten Befähigung des Menschen und um seine Existenz in zwei verschiedenen Ordnungen, die freilich von Gott schon im Ursprung miteinander verbunden wurden.

Darum entwirft der Autor in diesem Werk zuerst einen formalen ontologischen Naturbegriff vom Menschen als leib-geistigem Wesen, das wegen seiner Leiblichkeit in seiner eigentümlichen natürlichen Vollendung gehemmt ist, aber durch Gottes Hilfe zu seinem natürlichen Ziel geführt werden kann, nämlich zur Erkenntnis und Liebe Gottes des Schöpfers aller Dinge. Aber diese göttliche Hilfe ist nicht die übernatürliche Offenbarung und die Gnade, sondern nur eine Stärkung der Vernunft und des Willens in ihrem eigenen Wirkbereich¹⁸. Mit all dem ist aber nicht die wirkliche Existenz einer solchen natürlichen, in sich abgeschlossenen Ordnung gemeint, sondern nur ihre theoretische Wesensbestimmung, die notwendig erscheint, um Natur und Gnade auf das bestimmteste voneinander abzuheben. Demgegenüber gelangt danach viel ausführlicher und intensiver das Wesen des übernatürlichen Göttlichen zur Aussprache, welches zutiefst im innertrinitarischen Leben und in der innertrinitarischen Liebe besteht. Das dem Menschen oder seiner Natur geschenkte Leben der Gnade wird daraufhin in leuchtenden Farben als Teilhabe am innertrinitarischen Leben Gottes geschildert, als Wiedergeburt des

¹⁵ Ebda., 10.

¹⁶ Kirchheim 1861; mit Einleitung und Ergänzungen neu herausgegeben von M. Grabmann, München 1935.

¹⁷ Ebda., 30

¹⁸ Ebda., 101–116

ewigen Sohnes im Menschen, der so zum Adoptivsohn des Vaters wird. Dabei geschieht eine Vermählung und Einigung des Menschen mit dem dreieinigen Gott. Hier kommt ein starker Einfluß der griechischen Väter, besonders des Cyrill von Alexandrien, zum Vorschein.

Das sind durchaus erhebende und glanzvolle Aussagen über das Leben des schon begnadeten Menschen. Aber man kann doch erkennen, daß damit das Verhältnis des natürlichen Menschen zur übernatürlichen Gnade, die den Systematiker besonders interessierende Frage, nicht vollständig beantwortet ist. Bezüglich dieser Frage bleibt es in dieser Schrift bei der Erklärung: es handelt sich um zwei Lebenskreise oder zwei Lebensordnungen, die theoretisch gesehen nebeneinander oder übereinander liegen. Aber Gott hebt in voller Freiheit die untere Ordnung in die höhere hinein, in der die Natur von der Gnade erleuchtet, verklärt und durchglüht wird¹⁹. Daß der Mensch die Gnade aufnehmen und sich von ihr erheben lassen kann, liegt an der Geistigkeit der menschlichen Natur und an ihrer Fähigkeit, das göttliche Licht zu empfangen. Ausdrücklich wird aber erklärt, daß die Natur kein wirksames Verlangen nach der Gnade haben könne. Darum muß man sagen, daß die Einheit von Natur und Gnade vonseiten des Menschen hier nicht eigentlich erklärt und nicht als innerliches Einssein begründet ist, trotz des tiefen Wortes von der »Vermählung«, das ja auch rein moralisch verstanden werden kann.

Über diesen Standpunkt kommt der Autor auch in den im Jahre 1865 erschienenen »Mysterien des Christentums« noch nicht hinaus, in denen mehr die innere, im dreifaltigen Gott wurzelnde Mächtigkeit der Gnade als großartiges göttliches Geheimnis betrachtet wird als die Problematik ihres Verhältnisses zur natürlichen Ordnung²⁰.

Diese Erklärung erfolgt erst auf einer dritten Stufe, im dritten Buch der Dogmatik vom Jahre 1877. Hier findet sich die abschließende Deutung über das Verhältnis von Natur und Gnade, die auch in deutlicherer begrifflicher Fassung dargeboten wird.

3. Gnade als integraler Bestandteil des menschlichen Seins

Gegenüber dem Werk »Natur und Gnade« könnte man immer noch den Vorwurf erheben, die Gnade sei einer in sich geschlossenen menschlichen Natur äußerlich aufgesetzt. Damit wäre die Auffassung des sog. Extrinsezismus bestätigt. Das ist zwar nicht Sch.s Meinung. Aber indem er stark formalistisch von zwei Lebenskreisen ausgeht, kann der Eindruck entstehen, daß die Einigung der beiden Kreise nur eine nachfolgende und äußerliche sei. Diesen Eindruck konnte Scheeben aber im 3. Buch seiner Dogmatik wesentlich korrigieren. Hier entwickelt er eine »Allgemeine Theorie des Übernatürlichen und der Gnade«, die bezeichnen-

¹⁹ Ebda., 311.

²⁰ Die Mysterien des Christentums, 1865 (Ges.Schr. II), 167–199.

derweise am Ende der Schöpfungslehre steht, genauer am Ende der Anthropologie²¹.

In seiner »Theorie der Gnade« im 3. Buch seiner Dogmatik gibt er zunächst der Überzeugung Ausdruck, daß das Thema »Natur und Gnade« trotz »seiner eminenten Wichtigkeit... von den Theologen fast nie ex professo behandelt, sondern meist nur gelegentlich berührt oder vorausgesetzt worden« sei. In seinem beabsichtigten Neuentwurf schließt er sich noch enger als zuvor an die Patristik und an ihre Vorstellung von der einen konkreten Heilsordnung an, in welche die Natur schon von allem Anfang an aufgenommen ist aufgrund des Willens und der Anordnung des Schöpfers. Darum spricht der Autor hier wörtlich von der »obligatorischen Berufung der Natur zur Gnade und der Einordnung derselben in die übernatürliche Ordnung durch ursprüngliches und allgemeines Gesetz des Schöpfers der Natur«²². Er weist dabei auf die thomistische, aber durchaus auch biblisch begründete Lehre von der sofortigen Erschaffung Adams im Gnadenstand hin. So ist die menschliche Natur von vornherein *auf* die Gnade hin und *in* der Gnade erschaffen. Deshalb gibt es für die menschliche Natur kein doppeltes Endziel. Natürliche und übernatürliche Vollendung fallen zusammen.

Die menschliche Natur und ihre Erschaffung dürfen darum nicht als Selbstzweck betrachtet werden, dem dann ein neuer, höherer Zweck hinzugefügt würde. Es ist vielmehr festzuhalten: »Die Natur ist von vornherein nicht als ein freies Eigentum der Kreatur geschaffen..., sondern von Gott zu seinem speziellen Eigentum ausersehen oder vorbehalten, geweiht und in Anspruch genommen, damit sie als Tempel seines eigenen Geistes von ihm abhängе«²³. In der konkreten Heilsordnung hängt also die Natur von der Gnade ab und ist für diese Abhängigkeit bestimmt.

Hier denkt Sch. offensichtlich in der einen natürlich – übernatürlichen Ordnung der Väter. Aber er versucht nun, diese Einheit auch ontologisch zu erfassen und sie genauer zu bestimmen. Dazu greift er zu dem organischen Bild der Einheit von Leib und Seele, von Materie und Form im Sein des Menschen. Er erklärt näherhin: Die Kreatur hängt in ihrem ganzen Sein vom Gott der Gnade so ab wie der Leib von der ihn informierenden geistigen Seele. Beide, Natur und Gnade, sind in der Idee des Schöpfers zusammen gedacht und aufeinander bezogen. Bei Ausführung dieser Idee durch den Schöpfer sind beide »wie Teile eines organischen Ganzen«²⁴ zusammengefügt worden. Die Gnade ist, »ähnlich wie die menschliche Seele, von vornherein gedacht und verliehen als ein integraler Bestandteil eines geschöpflichen Seins«²⁵. Dieses aber ist dem menschlichen Körper gleich, der von der Seele informiert wird²⁶. Daraus folgt auch, daß die menschliche Natur ohne Gnade keine

²¹ Handbuch der kath. Dogm. III (Ges.Schr. V, hrsg. von W. Breuning und Fr. Lakner) Freiburg ³1961, 266–478.

²² Hdb. III, 464.

²³ Ebda., 471.

²⁴ Ebda., 472.

²⁵ Ebda., 472.

²⁶ Ebda., 472.

»wahre Natur« mehr ist, »sondern bloß eine verkümmerte, mangelhafte, gestalt- und leblose Natur, wie ein von der Seele getrennter Leib«²⁷. Darum bleibt auch der gefallene Mensch immer auf die Gnade ausgerichtet, und selbst wenn er nur ein natürliches Endziel erreichen möchte, strebt er immer schon dem übernatürlichen Endziel zu und ist vom Gott der Gnade auf dieses eine Endziel ausgerichtet.

Bei Sch. ist demnach das Verhältnis von Natur und Gnade als eine von Gott gesetzte Einheit vom Ursprung der Schöpfung her gedacht und in das aristotelisch-scholastische Modell von Materie und Form gebracht. Freilich bleibt der Autor nicht bei dieser sachhaften, objektivistischen Bestimmung der Einheit stehen, sondern ergänzt sie durch eine ausführliche Lehre von der Einwohnung der drei göttlichen Personen, besonders des Heiligen Geistes²⁸ im begnadeten Menschen. Auf jeden Fall ist die Einheit eine ursprüngliche, eine tief innerliche und organische. Mit dem Modell von Leib und Seele erscheint sie sogar beinahe übertrieben gedacht und naturalistisch gedeutet.

Aber hier ist zu erwähnen, daß Sch., der von der Gnadenwirklichkeit in vielen Differenzierungen denkt, unter diesem Modell nur die habituelle Gnade und die *gratia creata* faßt. Die darauf aufbauende höchste Verwirklichung der Gnade als *gratia increata* wird unter den personalen Kategorien der Zeugung, der Sohnschaft, der Kindschaft und Vermählung interpretiert und dies in zweifacher Beziehung: im Rückbezug auf das Leben der Trinität und im Vorausblick auf die hypostatische Union.

So ist kein Zweifel daran möglich, daß Sch. die Einheit von Natur und Gnade im Menschen entschieden vertritt und sowohl seinshaft als auch personal hinreichend begründet. Aber die Frage geht weiter dahin, wie er über die Natur als solche in ihrer Beziehung zur Gnade denkt oder wie er das Verhältnis der Natur zu Gnade *vor* der Einigung beider denkt. Hier könnte man doch noch eine Spur des Extrinsezismus vermuten. Aber die Antwort fällt eindeutig, wenn auch etwas überraschend aus: es gibt für ihn kein solches »Vor«, weil die Einheit durch die göttliche Schöpfung und zusammen mit ihr gesetzt wird und ein »Vor« der Schöpfung konkret nicht zu denken ist. Rein theoretisch hat Sch. dieses »Vor« in »Natur und Gnade« erörtert in der Form einer Wesensbeschreibung der Natur, die in der Tat von anderem Wesen ist als die göttliche Gnade, vor allem als »*gratia increata*« verstanden. Aber konkret und realistisch gesehen (man könnte dafür auch »heilsgeschichtlich« sagen), wird diese Einheit durch den Schöpfer in der Schöpfung gesetzt.

Hier ist dann der Ort, an dem die Bedeutung des Einbaus der Gnadenlehre in die Schöpfungslehre²⁹ für die Problematik um »Natur und Gnade« herausgehoben

²⁷ Ebd., 472f.

²⁸ Zu dieser viel erörterten Frage vgl. neuerdings H. Schauf, *Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti*: M. J. Scheeben *teologo cattolico d'ispirazione tomista*, 237–249.

²⁹ Sch. befaßt sich mit Themen der Gnadenlehre noch ein zweites Mal im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Sünders (Hdb. VI; Ges.Schr. VII). Aber da ist ersichtlicher Weise die Entscheidung über die Problematik von »Natur und Gnade« schon gefallen, wohl aber wird der Prozess der Begnadigung genauer bestimmt.

werden muß. M. Grabmann erahnte diese Bedeutung, wenn er feststellte, daß »hier der Lehre von der übernatürlichen Ordnung ... die umfassendste Behandlung in der ganzen neueren Literatur zuteil geworden ist«³⁰, und zwar weit über das Maß dessen hinaus, was zur Beschreibung des übernatürlichen Urstandes notwendig wäre; denn dem Autor geht es hier um den Nachweis des ursprünglichsten und tiefsten Einheitsprinzips bei der Verbindung von Natur und Gnade, um den göttlichen Schöpfungsakt. Der Schöpfer hat die Natur von vornherein auf Gnade hin geschaffen, »so daß das ganze Sein und Leben der Natur schon vermöge der dem schöpferischen Akte zugrundeliegenden Intention und Idee ihres Urhebers, auf diese Bestimmung bezogen ist«³¹. Die Beziehung zwischen Natur und Gnade ist darum eine schöpfungsgemäße, eine mit der Menschenschöpfung gesetzte und keine erst in einem nachfolgenden Akt oder göttlichen Dekret hinzukommende. Die Natur ist als geschaffene vom Schöpfer schon im Ursprung für die Übernatur bestimmt.

Fragt man weiter, was dieses Geschaffensein formell für die Gnade bestimmt sein läßt, so ist es wiederum ein schöpfungsgemäßes theologisches Moment, nämlich die natürliche Gottebenbildlichkeit. Diese aber wird von Sch. nicht als ruhende Qualität verstanden, sondern dynamisch gefaßt als auf den Schöpfer gehendes Erkennen und Lieben. Hier hebt der Autor die Dynamik der geistigen Natur des Menschen auf Gott hin deutlich hervor, um so das Geschöpfliche in seiner vollen Bedeutung und Kraft zu belassen, die es dann auch behalten kann, wenn es in die Dimension der Gnade erhoben ist. »Natur« ist hier nicht, wie es heute oft unter dem Titel des »Restbegriffes« geschieht, reduziert und minimalisiert.

Zu einer so dynamischen geistigen Natur, theologisch gesprochen: zum natürlichen Ebenbildsein Gottes gehört (wie selbstverständlich) auch das Streben nach dem höchsten Gut und nach der höchstmöglichen Gottähnlichkeit, d.h. die Tendenz, »aus einem einfachen Bilde Gottes zum übernatürlichen Gleichnis Gottes zu werden«³². So zielt die geschaffene Natur kraft ihres Geschaffenseins zum natürlichen Ebenbild Gottes auf die noch höhere Vollkommenheit der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit, die der Schöpfer ihr in der einen natürlich-übernatürlichen Ordnung zudedacht und gewährt hat.

Das ist die von der Schöpfung ausgehende konkrete und (in etwa) heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, bei der es nicht um eine theoretisch-abstrakte Erörterung der Natur »an sich« und losgelöst von der Idee und der Tat des Schöpfers geht. Freilich nimmt Sch. in Anbetracht der seit alters bestehenden theoretischen Problematik auch die abstrakte, metaphysische Fragestellung nach der Natur »an sich« und ihrer Befähigung zur Gnade (freilich nicht gleich zur visio) auf. Hier muß er dann, von der konkreten natürlich-übernatürlichen Ordnung absehend und

³⁰ M. Grabmann, *Natur und Gnade*, 14.

³¹ *Handbuch III*, 465.

³² *Ebda.*, III, 441.

abstrakt sprechend, vor allem die Unterscheidungen beachten und die begrenzte Natur so ernst nehmen, daß er sie in ihrem »An-sich-Sein« nicht in eine direkte Proportion zum Übernatürlichen der Gnaden setzen kann. So spricht er dann, die traditionellen Formeln aufnehmend, von einer *potentia oboedientialis* der Natur für die Gnade, von einem *appetitus naturalis* und von einem *desiderium visionis* (nach der Gottschau)³³, betont aber, daß alle diese natürlichen Vermögen nicht den Aufstieg zur Gnade erbringen oder die Gnade herabziehen können. Die *potentia oboedientialis* ist eine Fähigkeit (*aptitudo*) zum Empfangen der Gnade; der *appetitus* als natürliches Verlangen ist nur ein »hochstrebender Wunsch«, »der nichts dazu beitragen kann, daß die Verleihung (der Gnade) erfolgt«³⁴. Die Sehnsucht nach der Gottschau ist »an sich (eine) hypothetische Hinneigung«, die erst durch das Angebot der Gnade zu einem »wahren Bedürfnis« wird³⁵.

Diese Erwägungen haben aber als theoretische und abstrakte nur sekundäre Bedeutung. Entscheidend bleibt der Blick auf die konkrete Wirklichkeit, in der der Schöpfer die der Gnade fähige Natur zur Gnade beruft und verpflichtet. Unter dem Wirken des Schöpferwillens werden diese Fähigkeiten so aktuiert, daß die angebotene und geschenkte Gnade als die innerste Erfüllung der Natur erkannt und gewollt werden kann. Durch die Bestimmung der Natur auf die Gnade vonseiten des Schöpfers und gleichsam unter dem Anflug der Gnade wird das hypothetische Verlangen des geistigen Geschöpfes nach Gnade zu einem realen und bestimmten. Was Sch. mit dieser Erklärung erreichen möchte, ist eine innere Abstimmung der Natur auf die Gnade, die nicht aus einer bereits gnadenhaften Anlage kommt, was die Verschiedenheit von Natur und Gnade durch eine Vermischung beider aufheben würde.

So bietet Sch. ein ihm überzeugend erscheinendes Konzept von der Einheit zwischen Natur und Gnade, das aber auch die Verschiedenheit beider Wirklichkeiten aufrecht erhalten soll. Unter modernem Problemaspekt, der schon von der Vergleichsgröße des Rahnerschen Entwurfes beeinflusst ist, werden sich an diesen Entwurf manche Fragen richten, so etwa die folgenden: Kann die Begründung der Einheit im göttlichen Schöpferakt mit der Finalisierung auf die Gnade hin die Proportionalität der Natur zur Gnade hinreichend erklären? Ist diese Hinordnung eine dem Geist des Menschen innerliche und ontologische oder bleibt sie ihm äußerlich? Und daran anschließend: Ist diese Berufung, die so oft als »obligatorische« bezeichnet wird, nicht eine zwanghafte? Diese und ähnliche Fragen haben die Neuentwürfe im 20. Jh. bestimmt, vor allem seit der Zeit der *nouvelle théologie*.

³³ Zum *desiderium visionis* vgl. Q. Turiel, *El deseo natural a Dios segun M. J. Scheeben*: M. J. Scheeben *teologo cattolico*, 191–203.

³⁴ *Ebda.*, III, 441.

³⁵ *Ebda.*, III, 339.

II. Die transzendente Auffassung der Einheit bei K. Rahner

Die Gnadenauffassung R.s, der eine zentrale Stellung in seiner Theologie zukommt, ruht, anders als die Sch.s, auf einer philosophischen Grundauffassung von der Dynamik des menschlichen Geistes auf das Unendliche und Absolute hin, wie sie zuvor von P. Rousselot († 1915) und J. Maréchal († 1944) entwickelt wurde. In Auseinandersetzung und im Gegensatz zu M. Heideggers These von der »endlichen Transzendenz« des menschlichen Denkens geht menschliche Transzendenz vom Ursprung her auf das absolute Sein, d. h. auf Gott selbst³⁴.

1. Entwicklungen in der Gnadenlehre

Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Gnadenlehre gewann ihre deutlichere Ausprägung im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Enzyklika »*Humani generis*« (12. 8. 1950), welche u. a. die in Kreisen der *théologie nouvelle* vertretene Ansicht kritisierte, daß Gott keine geistige Natur erschaffen könne, die ohne die Gottschau ein relatives Glück erlangen könne. Dann wären nämlich Gnade und Schau dem geschaffenen geistigen Wesen geschuldet. Die Nichtgewährung der Gnade aber wäre vonseiten Gottes ein Widerspruch.

R. gibt in dem Aufsatz über das Verhältnis von Natur und Gnade³⁷ diesbezüglich der Enzyklika recht, würdigt aber auch das Anliegen der *nouvelle théologie* und besonders H. de Lubacs (*Surnaturel*, 1946), das auf eine Überwindung des Extrinsicismus zielt, der die Natur als gegenüber der Gnade indifferent ansieht und die dem Menschen geschenkte Gnade nur als einen Überbau der Natur verstehen kann. Eine leise Kritik findet nur der Versuch de Lubacs, die »Paradoxie von Ungeschuldetheit und Unverweigerbarkeit der Gnade«³⁸ vorschnell als ein Mysterium auszugeben.

In der Entwicklung seiner eigenen These weist R. zwar die Auffassung eines anonymen Autors D. ab, wonach die geschaffene Natur als solche und an sich eine effiziente Dynamik auf die Gnade besäße, räumt aber ein, daß das faktisch erfahrene Wesen des Menschen immer schon von der Übernatur geprägt sei, welche Prägung er als »übernatürliches Existential«³⁹ bezeichnet. Die »unendliche Transzendenz« des Menschen, die in R.s Frühwerk philosophisch erfaßt wurde, ist nun theologisch als Ergebnis einer übernatürlichen Erhebung interpretiert, die, um den Menschen konkret zu betreffen, auch in der Erfahrung gegeben sein muß. Da diese Erfahrung aber eine allgemein-menschliche und universale ist, kann das

³⁴ Grundgelegt in: Hörer des Wortes (1941), München ²1963; vgl. dazu E. Simons, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1966.

³⁷ Zuerst in: Orientierung 14 (1950) 141–145; danach in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323–345; vgl. dazu auch K. H. Neufeld, Nouvelle théologie: Karl Rahner, Bilder des Lebens (hrsg. von P. Imhof und H. Biallowons), Freiburg 1985, 54f.

³⁸ Schriften I, 334.

³⁹ Ebda., 340.

Übernatürliche nicht formell und als solches erfahren werden, wie überhaupt in der konkreten Heilsordnung Natur und Übernatürliches nicht eindeutig voneinander unterschieden werden können. So könne man »Natur« nur als »Restbegriff« postulieren und durch Abziehung des Momentes des Ungeschuldeten an der menschlichen Selbsterfahrung.

Mit Hilfe des übernatürlichen Existentials, das dem konkreten Menschen innerlich und konstitutiv ist, wird nach R. erklärbar, daß zwischen dem Menschen und der Gnade (der »Selbstmitteilung Gottes«, wie sie vornehmlich genannt wird) eine »Kongentialität« oder eine Proportion besteht, die zweierlei einsichtig macht: einmal, daß der Mensch eine innerliche und verpflichtende Hinordnung auf die Gnade besitzt und zum anderen, daß der Verlust der Seligkeit (Hölle) vom Menschen wirklich als schmerzliche Einbuße empfunden werde. So ist das übernatürliche Existential gleichsam das notwendige Band zwischen dem natürlichen Menschen und der übernatürlichen Gnade. Da das Existential aber ein übernatürliches ist, entsteht von neuem die Frage nach seinem Verhältnis zur gedachten bloßen Natur, die mit dem Hinweis auf die traditionelle *potentia oboedientialis* (als Offenheit verstanden) beantwortet wird. Damit ist freilich das Problem von Natur und Gnade nur um eine Stufe zurückversetzt und verschoben⁴⁰. Die sich hier ebenfalls stellende Frage nach dem Verhältnis von übernatürlichem Existential und Gnade wird nicht gelöst, sondern weiterem Nachdenken anempfohlen⁴¹.

Der Autor möchte mit dieser Erklärung die These de Lubacs besser begründen, aber auch das Anliegen der Enzyklika und der Tradition wahren. Freilich ist auch zu bedenken, daß die Tradition die Ungeschuldetheit der Gnade nicht gegenüber einer theologischen Hypothese von einer Restnatur begründen wollte, sondern gerade auch gegenüber der Selbsterfahrung des konkreten Menschen. Auch die *potentia oboedientialis* wurde von der theologischen Tradition nicht auf ein (bei R. unbestimmt bleibendes) Übernatürliches ausgerichtet, sondern auf die Gnade selbst.

Im Blick auf die folgende Zeit ist zu bemerken, daß R. die eingeführten Differenzierungen zwischen der menschlichen Natur an sich, dem übernatürlichen Existential und der Gnade nicht mehr weiterverfolgt, sondern die Aufmerksamkeit vor allem auf das übernatürliche Existential richtet und dabei zu einer immer entschiedeneren Einheitsauffassung von Natur und Gnade gelangt. Dabei hat der Begriff des übernatürlichen Existentials einen so weiten Umfang, daß er am Ende mit der angebotenen Gnade und mit der Selbstmitteilung Gottes geradezu identifiziert werden kann.

⁴⁰ Vgl. dazu B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 34 ff.

⁴¹ In dem Artikel »Existential« in: *Sacramentum mundi* I (1967) 1299.

2. Die transzendente Begründung

Einige Jahre nach dem genannten Artikel veröffentlichte R. erneut einen grundlegenden Aufsatz über »Natur und Gnade«⁴², in dem so etwas wie die Konzentration seines gnadentheologischen Ansatzes zu erkennen ist. Hatte der Autor schon 1941⁴³ für die »Bewußtseinsgegebenheit« des »übernatürlichen Existentials«⁴⁴ plädiert, so sind nun in dem Aufsatz von 1960 und gleichzeitig in mehreren Lexikon-Artikeln die weiteren Konsequenzen der prinzipiellen Ablehnung der »Bewußtseinsjenseitigkeit« des übernatürlichen Existentials gezogen: »diese Gnade überformt auch unser bewußtes Leben, nicht nur unser Wesen, sondern auch unsere Existenz«⁴⁵. Die Dimension der Natur »vor« der übernatürlichen Erhöhung, die früher noch Erwähnung fand, bleibt nun außer acht. »Die faktische Natur ist nie eine 'reine' Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade«⁴⁶. Als »der mitbewußte, apriorische Horizont«⁴⁷ der übernatürlichen Erfahrung, ist »jene übernatürliche Transzendenz... in jedem Menschen, der zum Gebrauch der sittlichen Vernunft erwachsen ist, immer gegeben... Jeder sittliche gute Akt eines Menschen ist in der faktischen Heilsordnung auch faktisch übernatürlicher Heilsakt«⁴⁸. Das mag ein »anonymes... Datum unseres bewußten Daseinsraums« sein, doch: »Der Mensch lebt *bewußt*, auch wenn er es nicht 'weiß' und es nicht glaubt, ... dauernd vor dem dreifaltigen Gott des ewigen Lebens«⁴⁹. Hier ist der Gedanke vom »anonymen Christentum« bereits angelegt.

Dieses »Apriori übernatürlicher Art in der geistigen Existenz«⁵⁰, das zu jedem Menschen bei jeder Erkenntnis und Freiheitstat gehört, wird im Lichte der Christologie und der Trinitätslehre betrachtet, oder andersherum: Die Christologie und Trinitätslehre werden im Kontext der Gnadenlehre als Grenzfälle der Begnadung ausgelegt. Schon früh hatte Rahner in Überlegungen »Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade«⁵¹ versucht, anhand von Thomas-Texten zu zeigen, wie jede Gnade von der Glorie her zu verstehen sei. Nach R. heißt dies, daß jede geschaffene Gnade von der ungeschaffenen Gnade her zu sehen ist, und zwar in strenger Parallele zur *unio hypostatica*⁵². Gott ruft nicht nur das hervor, was er

⁴² Schriften IV (1960), 209–236.

⁴³ Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Zeit. kath. Theol. 65 (1941) 61–80, hier zitiert nach Schriften I, 377–414.

⁴⁴ Ebda., 408f.

⁴⁵ Schriften IV (1967), 224.

⁴⁶ Ebda., 230.

⁴⁷ Ebda., 225.

⁴⁸ Ebda., 227.

⁴⁹ Ebda., 230.

⁵⁰ Ebda., 228.

⁵¹ In: Zeit.kath.Theol. 63 (1939) 137–157; Schriften I, 347–375.

⁵² Ebda., I, 357ff.

nicht ist (also wirkursächlich oder als Finalität), sondern er wird in bestimmter Hinsicht zur »Formalursache« des Menschen⁵³. »Wie jede Gnade von der ungeschaffenen Gnade her zu verstehen ist, ...so ist die ungeschaffene Gnade von der visio her zu bestimmen: sie ist der gleichartige, jetzt schon gegebene, wenn auch noch verborgene und zu entfaltende Anfang jener *in formaler Ursächlichkeit* geschehenden *Mitteilung* des göttlichen Seins an den geschaffenen Geist, die die *ontologische Voraussetzung* der visio ist«⁵⁴.

Schlußfolgernd besagt dies, daß jeder Mensch zunächst und zumindest anonym Christ sei – und zwar nicht nur im Sinne einer Vorahnung irgendwelcher christlicher Wahrheiten, sondern in dem Sinne, daß Gott *sich selbst* mitgeteilt habe – und zwar in derart realistischer Weise, daß Gott quasi zur Form der tiefsten Schicht jedes menschlichen Daseins wird. Die für R.s Systematik typischen Lehrensätze: die Philosophie sei schon immer implizite Theologie, die Religionen seien schon immer implizites Christentum, die in der Welt erfahrene Trinität (»ökonomische«) sei die Trinität in sich (»immanente«), jeder Mensch sei immer schon anonym Christ, jede Entwicklung von unten (Selbsttranszendenz des Geistes oder das Geistwerden der Materie) sei immer schon eine vorgängig von oben ermöglichte Transzendenz, die Selbsterlösung sei schon Fremderlösung, jede negative Lebenserfahrung (selbst der Tod) sei nur als noch verschleierte Form der Transzendenz möglich – das alles findet die letzte Stütze in der transzendentalen Begründung der Gnadentheologie R.s

Von hier aus läßt sich auch verstehen, was der transzendente Ansatz bedeutet und was er leistet. Er reflektiert zunächst die apriorischen (vor allen konkretgeschichtlichen Geschehnissen liegenden) Bedingungen im Menschen für die Annahme der Glaubenswahrheit und der Glaubenswirklichkeit, hier der Wirklichkeit der Gnade. Dabei kommt es zu der Erkenntnis, daß »Gnade« als notwendige Bedingung des Hörenkönnens des Wortes Gottes gefordert wird⁵⁵, daß »die Selbstmitteilung Gottes in Gnade (kraft eines allgemeinen Heilswillens Gottes) ...ein transzendentes Existential des Menschen«⁵⁶ ist. So wird festgestellt: »Gnade ist ja nicht eine partikuläre, kategoriale Zutat (wenn auch noch so erhabener Art) zur Natur des Menschen, sondern eine Bestimmung der Transzendentalität der Erkenntnis und Freiheit des Menschen als solcher«⁵⁷. Man darf wohl verdeutlichend sagen: Gnade ist in der Wurzel keine neue Gabe, keine neue Schöpfung, sondern die allgemeine und universale Bestimmung des Menschen.

Daraus resultiert als Ergebnis des transzendentalen Ansatzes für das Natur-Gnade-Problem das Bedeutsame: Natur und Gnade gehen die denkbar engste Verbindung ein. Sie sind in einer wurzelhaften Einheit miteinander verbunden, die schwerlich noch eine Möglichkeit des Getrenntseins voneinander erkennen läßt.

⁵³ Ebda., 358; 361.

⁵⁴ Ebda., 363.

⁵⁵ Transzendentaltheologie, in: *Sacramentum mundi* IV (1969), 987.

⁵⁶ Ebda., 988.

⁵⁷ Ebda., 989.

3. Die Ambivalenz des transzendentalen Existentials

Der transzendente Ansatz besitzt den Vorzug, die Einheit von Natur und Gnade, im Gegensatz zum Extrinsezismus, aufs strengste zu begründen. Das Ergebnis aber bedeutet zugleich eine Erhöhung der Natur, eine Steigerung des Menschlichen zur Dimension der Gnade, sodaß das Menschliche konstitutiv von der Gnade überhöht, das Anthropologische ins Theologische aufgenommen ist.

Neben dieser das Menschliche erhöhenden Richtung der Gnadentheologie entwickelte R. eine dialektisch entgegengesetzte Konsequenz desselben gnadentheologischen Ansatzes. Galt der erste Gedankenzug der Erhebung der philosophischen und anthropologischen Daten ins Theologische, so wurde die dialektisch entgegengesetzte Dimension von Rahner-Kennern gelegentlich beschrieben als die »Zurücknahme der Theologie ins allgemeine Denken«. Ist die vorgängige, wörtlich verstandene Selbst-Mitteilung Gottes der Grund allen menschlichen Denkens, so ist sie ebenfalls der Grund aller »bloßen« Wortoffenbarung. Diese kann nur noch als die kategoriale, aposteriorische und partielle Thematisierung der vorgängig-apriorischen, transzendentalen und universalen Selbstmitteilung Gottes selbst verstanden werden⁵⁸. Das Dogma ist danach zwar der geheime Sinn der allgemeinen Erfahrung, es ist jedoch auch *nur* als deren Explizierung möglich und legitim. Die Theologie ist nur als explizierte Philosophie denkbar. Das Christentum ist zwar die absolute Religion; es bleibt aber als eine geschichtlich-kategoriale Größe hinter der transzendentalen Erfahrung, der Voraussetzung aller Religionen, zurück.

Ist im faktischen Menschen in der Tiefe seiner Erkenntnis und Freiheit »quasi-formal« Gott selbst anwesend, so muß Gott wohl doch zum Bereich des Werdens gerechnet werden: zwar ändere er sich nicht an sich, doch er ändere *sich* wirklich am anderen *selbst*. Die Vorstellung einer »Vergöttlichung« des Menschen ohne die Veränderung Gottes lehnt R. ab. In Konsequenz ist die Theologie nur noch als explizierte Anthropologie denkbar. Gottesliebe und Nächstenliebe werden zu einer strengen Einheit. Die Eschatologie bedeutet nur mehr die endgültige Entfaltung dessen, was immer schon im Menschen war⁵⁹.

Da dies den quasi – göttlichen transzendentalen Grund aller kategorialen Freiheit bildet, wird es auch schwer, jenem ursprünglichen, auch zunächst von R. geteilten Anliegen der *nouvelle théologie* gerecht zu werden, das darin bestand, die Möglichkeit ewiger Verwerfung zu begründen. Eine bloß kategoriale Entscheidung könnte kaum die sie ermöglichende transendentale Vorentscheidung aufwiegen. Die Furcht vor einer Verwerfung kann so kaum begründet werden. Zumindest in der transzendentalen Dimension erscheint die Gnade als unwider-

⁵⁸ Vgl. dazu A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung*, Düsseldorf 1969, 32 ff; vgl. zur Fragestellung auch P. Eicher, *Wovon spricht die transzendente Theologie?*, in: *Tüb. theol. Quartalschrift* 156 (1976) 284–295.

⁵⁹ Vgl. dazu P. Kirk, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie*, Bad Honnef 1986, 143–150.

stehlich. So wurde auch schon gefragt, ob in einem solchen Entwurf der Ernst der negativen geschichtlichen Erfahrungen und Entscheidungen des nicht-göttlichen Subjekts noch begründet werden könne.

Begann die transzendente Gnadenlehre mit dem Anliegen, in der Erfahrung Ansätze für eine Steigerung der Überzeugungskraft spezifisch christlicher Lehren und Freiheitsvorstellungen zu finden, so werden diese – zumal die Erfahrung des Übernatürlichen nie dessen Erfahrung *als* Übernatürliches sein kann – am Ende von genau derselben Erfahrung in Frage gestellt. Was sich zunächst als christliche Erhöhung des apologetisch-philosophischen Transzendenzbegriffs zur Überwindung der Gefahr des Weltimmanentismus bei Kant und Heidegger verstand, scheint am Ende zu einer Vereinnahmung durch eben jene immer schon gegebene, als übernatürlich geltende immanente Transzendenz zu werden. So darf man auch fragen, ob in dieser Form der transzendental-theologischen Gnadenlehre die Grenze der Erfahrung gegenüber Glauben und Offenbarung genügend bedacht ist. Es ließe sich auch eine andere Form der Transzendentaltheologie denken; aus der transzendentalen Selbstreflexion über die Grenzen der eigenen Erfahrung könnte eine begründete Bereitschaft erhoben werden, an jene inhaltliche Offenbarung eines Anderen zu glauben, die nicht aus eigener Erfahrung ableitbar ist, die aber sehr wohl der Selbsterfahrung des eigenen Erfahrungsdefizits entspricht. Die transzendente Reflexion müßte auch auf das Erfahrungsdefizit stoßen und würde damit besonders die heutige geistige Not der Menschen treffen und einen natürlichen Ansatzpunkt für die Gnade auffinden.

III. Übereinstimmungen und bleibende Verschiedenheit

Ein Vergleich der beiden auf den ersten Blick fast gänzlich verschieden erscheinenden Entwürfe zeigt doch gewisse Übereinstimmungen, die zunächst im Formalen gelegen sind. Sie lassen die Bedeutung des Scheebenschen Konzeptes sogleich hervortreten.

Zunächst ist in beiden Entwürfen die zentrale Stellung dieses »Einzelproblems« für das Ganze der christlichen Welt- und Gottesauffassung erkannt. Die Auswertung dieser Erkenntnis erfolgt in beiden Fällen nicht nur aus einem theoretisch – systematischen Interesse, sondern in einem deutlich erkennbaren Lebensbezug, der dem Menschen die Größe seiner Berufung zu den »Herrlichkeiten der göttlichen Gnade« (Sch.) bewußt machen wie ihn als den »von Gott in seinem Sohn geliebten«⁶⁰ (R.) erweisen soll (wobei sich allerdings schon in diesem Lebensbezug ein Unterschied bemerkbar macht, insofern er bei Sch. ausdrücklich und direkt auf die Verherrlichung Gottes zielt). In beiden Formen wird die Gnade weiterhin aus den großen Heilszusammenhängen heraus erklärt: aus Trinität, Christologie und eschatologischer Vollendung (wobei allerdings Sch. diese Zusammenhänge mehr

⁶⁰ Schriften I, 345.

positiv-geschichtlich interpretiert, während sie bei R. vor aller Geschichte [eben transzendental] ineinandergefaltet sind). Bei beiden ist schließlich auch das Bestreben zu erkennen, die Einheit von Natur und Gnade festzuhalten und tiefer zu begründen, wenn auch bei Sch. (nach den anfänglichen Schwankungen) mehr unter Bemühung um das immer verbleibende Anderssein, bei R. mehr mit der Tendenz des Nachweises der vorgegebenen Zusammengehörigkeit. Schließlich ist in beiden Fällen die große denkerische Leistung hervorzuheben, mit der die Daten und Fakten der Glaubens- und Denktradition aufgenommen, zusammengeordnet und auf ein neues Erkenntnisziel ausgerichtet werden (wobei freilich die Frage nach Beantwortung verlangt, welche Neukonzeption die der Tradition und der bleibenden Wahrheit gemäß oder ihr allein entsprechend ist).

Die formalen Übereinstimmungen sind so deutlich, daß sie in einem neueren Interpretationsversuch (mit einmaliger Bezugnahme auf R.) sogar zu einer noch höheren Ähnlichkeit gesteigert werden. E. Paul bringt in seiner tiefdringenden Scheeben-Studie die Gnadenlehre des rheinischen Theologen und damit seine ganze Theologie mit einem existentialen Denken und einer transzendentalen Methode in Verbindung. Bezüglich des existentialen Momentes führt er aus: Die Vorstellung vom übernatürlichen Existential läßt sich bei Sch. »in der allgemeinen Form behaupten, wonach damit die Tatsache gemeint ist, daß der Mensch in der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloß Natur (im theol. Sinn)«⁶¹. Diese mögliche Interpretation geschieht gewiß im Hinblick auf die erwähnten Fakten der Scheebenschen Konzeption, nach der die menschliche Natur in der Idee des Schöpfers zur Gnade bestimmt und berufen ist, die Natur in die Ordnung der Gnade eingefügt und auf das Zentrum im menschengewordenen Sohn bezogen ist. Alle diese Momente sind gewiß Bestimmungen und Determinanten der konkreten menschlichen Natur, welche die verpflichtende Ausrichtung der Natur auf die Gnade konkretisieren, sie sind nach Sch. aber nicht schon die im Menschen innerlich wirkende Gnade, vor allem nicht schon die Selbstmitteilung Gottes, auch nicht das Glaubenslicht (mit dem R. das übernatürliche Existential manchmal identifiziert). So ergibt die genauere Untersuchung, daß man an Sch. zwar den Begriff des übernatürlichen Existentials herantragen kann, daß er aber nicht mit dem ontologischen Gewicht ausgestattet ist wie bei R.

Im Punkte der scheinbaren Übereinstimmung bezüglich der transzendentalen Methode ergibt sich noch ein größerer Abstand zwischen den Vergleichspartnern. Man kann zwar die Erkenntnis Gottes (gen. subiectivus), wie Sch. es tut, als »transzendente Wissenschaft«⁶² bezeichnen und den Glauben wie die Theologie vermöge der Anteilnahme an diesem göttlichen Wissen aus der Grundidee vom Lebendigen entfalten und erschließen, die allen Äußerungen über Gottes Wirken nach innen wie nach außen vorausliegt.

⁶¹ E. Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben*, München 1970, 287 f.; das Zitat R.s stammt aus LThK III, 21301 (Artikel »Existential«).

⁶² Handbuch II, 177.

Als Anteilnahme am göttlichen Wissen könnte man die Bezeichnung der Theologie als transzendentaler Wissenschaft bei Sch. gelten lassen. Aber damit ist nicht geleugnet, daß der Mensch dieses Wissen aus der geschichtlichen Offenbarung empfängt, und nicht gesagt, daß dieses Wissen als Bedingung der Möglichkeit der Theologie im Menschen angelegt sei. Das transzendente Denken besteht in bohrender Selbstreflexion über die im Menschen angelegten Strukturen der Erkenntnis und ihrer Spontaneität nach dem Absoluten. Es erfolgt »von unten« und vom Menschen her. Sch.s Denken in der Gnadenlehre dagegen erfolgt »von oben« her, von der Offenbarung, der Trinität, der Schöpfung, der Menschwerdung und der bestehenden einen natürlich – übernatürlichen Ordnung her.

Daß er dafür auch die menschliche Aufnahmefähigkeit, die *capacitas* und *potentia oboedientialis* beruft, ist kein förmlich transzendentaltheologisches Vorgehen, weil es ihm nicht um den Nachweis eines gnadenhaften Apriori in der Natur des Menschen geht, sondern im Gegenteil um die Erhaltung der Echtheit der menschlichen Natur als Schöpfung Gottes. Sch. würde die Annahme einer solchen gnadenhaften Apriorität als Vermischung der Ordnungen betrachten. Darum ist der Begriff des Transzendentalen bei ihm nur im übertragenen Sinne anzuwenden.

So drängen bei dem angestrebten Vergleich beider Positionen doch die Unterschiede in den Vordergrund, die sich ja schon bei der Aufführung des Übereinstimmenden (s. o.) meldeten. Sie lassen sich an vielen Einzelmerkmalen erfassen, so zunächst schon an der ursprünglichsten Tendenz und Ausrichtung des theologischen Interesses. »Scheeben ist unbefangen der Offenbarungswirklichkeit zugewandt⁶³«, um sie als die den Menschen überragende »Herrlichkeit« dem Menschen nahezubringen, zu der er als Kind, als Freund und Adoptivsohn Gottes berufen ist. Von dieser Grundtendenz her erklärt es sich, daß er die Gnade zunächst in ihrer Überhobenheit, in ihrer Andersheit und Unterschiedenheit zur Natur sieht (was anfangs sogar überstark entwickelt ist), welches Interesse er aber auch bei der ihm immer deutlicher vor Augen tretenden Einheit beider Wirklichkeiten beibehält. Er versteht die Einheit immer als eine solche in der Unterschiedenheit, welche weder eine Trennung noch eine Vermischung erlaubt.

Unter dem Blickwinkel der Verschiedenheit betrachtet, wird ihm die Herstellung oder Stiftung dieser Einheit das eigentliche Mysterium des geistigen Wesens. »Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche ... Das Mysterium Gottes ist eben der Ausfluß des im Schoße und im Herzen Gottes Verborgenen in der Kreatur, und eine Erhebung der Kreatur aus ihrer Niedrigkeit und Entfernung von Gott in den Schoß und in das Herz Gottes«⁶⁴. Vom Gipfel der trinitarischen Liebe Gottes aus gesehen, stellt sich die Frage, wie eine solche Erhebung von der Kreatur angenommen werden kann, zunächst nicht. Daß der dreifaltige Gott der Liebe ein geistiges Geschöpf zu diesem seinem dreifaltigen Leben erheben kann, erscheint im Blick auf Gott selbst und sein Vermögen zunächst nicht problematisch.

⁶³ So J. Höfer: Handbuch kath. Dogm. I, S. XIX.

⁶⁴ Die Mysterien des Christentums (Ges.Schrift. II), 172.

Das Problem stellt sich dem Theologen erst dann, wenn er die konkrete Durchführung des ewigen Ratschlusses näher ausführen und dabei vor allem darauf Bedacht nehmen will, daß das Geschöpf in seiner geschaffenen Wirklichkeit erhalten bleibt und Natur nicht schon mit Übernatur vermischt wird. Es läßt sich auch sehen, daß die von Sch. immer hochgehaltene Geheimnishaftigkeit der Erhebung zur Gnade umso höher und zugleich abgründiger wird, je mehr die Natur in ihrer Andersheit und Verschiedenheit anerkannt bleibt und je weniger sie als bloßes Anhängsel oder als »Rest« der Gnadenwirklichkeit verstanden wird.

Die Verwirklichung dieses göttlichen Planes zur Erhebung des Menschen in das übernatürliche Leben der Gnade geschieht aber in der Schöpfung. Die Schöpfung ist nicht nur in einem äußeren Verstand der »Ort«, an dem die Vereinigung von Natur und Gnade geschieht (wobei der Akt der Begnadung immer als eigener Akt gesehen wird), sondern der auch den inneren Sinn dieser Vereinigung und ihren Charakter erklärt. Die zugleich mit der Schöpfung erfolgende Ausrichtung auf das Übernatürliche hat mit dem Schöpfungsakt dies gemeinsam, daß sie »die wesentliche Abhängigkeit der Kreatur von Gott« dokumentiert, »vermöge deren es Gott zusteht, derselben eine Bestimmung zu geben, welche er will«⁶⁵.

Man kann den Gedanken so erweitern, daß er besagt: wie der Mensch sich nicht seiner Schöpfung widersetzen kann, so auch nicht seiner Berufung zur Gnade und seiner Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel. Diese Berufung hat den Charakter eines »eigentlichen Naturgesetzes«, weil die Natur dadurch grundsätzlich und universal für die höhere Vollendung der Gnade bestimmt wird. Dieser mit der Schöpfung gesetzten und zur Vollendung der Schöpfung gedachten Berufung kann sich das Geschöpf genausowenig wie gegenüber seinem Geschaffensein als indifferent erweisen; erst recht kann es dieses göttliche Gesetz nicht ohne Widerspruch zu Gott (d. h. ohne Sünde) und ohne Selbstwiderspruch ablehnen, insofern Gott damit nur die höhere Vollendung des Geschöpfes will, die zu seiner natürlichen Wesenstendenz gehört. Eine solche Wesenserhöhung kann für das Geschöpf nur Anlaß zur Dankbarkeit und der Widerstand dagegen nur Undank sein.

Damit lehnt Sch. die möglichen Einwände vonseiten eines transzendentalen Denkens ab, das dieses Gesetz als rein positivistisch ausgeben und den Menschen innerlich durch dieses Gesetz nicht betroffen sehen möchte. Hier nimmt er sogar den im Gefolge der nouvelle théologie formulierten Einwand vorweg, der da auf eine Unmöglichkeit der Verdammung lautet, wenn dem geistigen Geschöpf nur eine äußerliche Verpflichtung auferlegt würde. Darauf wäre im Sinne des Scheebenschen Grundgedankens zu erwidern: Schöpfung ist die innere Ausstattung des Menschen mit Gottebenbildlichkeit und mit der Dynamik zur höchstmöglichen Angleichung an Gott, welche gerade dann nicht gedrosselt werden darf, wenn Gott dem Menschen ein höheres Ziel vorsetzt. Wenn man die in der Schöpfung liegende Gottverbindung und Gottgehörigkeit des Menschen als Gabe und Aufgabe begreift, dann wird man eine Ablehnung des noch höheren Gottbezuges durch die

⁶⁵ Handbuch der kath. Dogm. III, 466.

Gnade nicht als legitime Möglichkeit des Menschen ansehen können und damit schon die Möglichkeit der Verwerfung des Menschen anerkannt haben. Es liegt nicht zuletzt an der geringen Wertung des Schöpfungsdogmas aufseiten der Transzendentaltheologie⁶⁶, daß sie dieser Zusammenhänge nicht ansichtig wird.

Trotzdem könnten die von Sch. gebrauchten Ausdrücke über die »Bestimmung«, »oder Verpflichtung« oder die »obligatorische Berufung« zur Gnade noch immer positivistisch und extrinsezistisch verstanden werden. Dieses Mißverständnis aber wird behoben, wenn man das konkrete Geschehen der Einigung, wie es von Sch. interpretiert wird, in den Blick nimmt. Der organischen Einheit beider Wirklichkeiten entspricht ein organischer Einigungsprozeß, in welchem die »gnadenvolle Erhebung« über eine Reihe von Vermittlungen geschieht und die Natur »durch eine Art von Zeugung aus Gott und Hineinbildung Gottes in sie zu seinem Gleichnisse hinaufgebildet wird«⁶⁷. Es ist eine von Gott durch aktuelle Gnaden mitgeteilte Bewegung, eine »rührende, erregende Einwirkung..., ein Ergreifen oder Treffen des Herzens mit dem Strahle des göttlichen Lichtes oder dem Anwehen des Geistes, des Odems oder der Kraft Gottes«⁶⁸. Sie bewirkt eine »Selbstbewegung der Kreatur zur Gnade hin«⁶⁹. Die »Bestimmung« der Kreatur zur Gnade ist so »eine der Kreatur von Gott mitgeteilte Bewegung«⁷⁰, welche eine Selbstbewegung des geistigen Geschöpfes initiiert.

Es handelt sich nach Sch. hierbei um ein Zusammenspiel zwischen der natürlichen Dynamik des geschaffenen Geistes und einem aktuellen Einwirken der göttlichen Gnade. Dieses Konzept widerlegt einerseits den Vorwurf von einer nur äußerlichen Aufstockung der habituellen Gnade und des göttlichen Lebens auf das natürliche Leben des Geschöpfes, andererseits macht es deutlich, daß Einheit und Einigung von Natur und Gnade nicht vermittels eines Naturbegriffes gedacht werden können, der die Gnade schon in sich schließt. Das Konzept, an das weitere Anfragen durchaus möglich sind, vermag doch den Extrinsezismus in einer Weise zu vermeiden, die auf der anderen Seite nicht dem genauso gefährvollen Extrem des Intrinsezismus anheimfällt. In dieser Hinsicht kann dem Entwurf Sch.s auch heute noch die Bedeutung eines Korrektivs und eines Modells zuerkannt werden.

⁶⁶ Bezeichnenderweise führt J. Auer, *Das Werk Karl Rahners*, in: *Theol. Revue* 60 (1964) 145–157 unter den Themen der »Schriften« die Schöpfungslehre nicht auf. Auch im: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984 ist sie als eigener »Gang« nicht durchgeführt.

⁶⁷ *Handbuch der kath. Dogm.* III, 426.

⁶⁸ *Ebda.*, VI, 65.

⁶⁹ *Handbuch* III, 459.

⁷⁰ *Ebda.*, 455.