

Die »gratia creata« – ein philosophisches Argument zum Beweis ihrer Existenz

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Einleitung

Am 31. Oktober 1999 – für verschiedene protestantische Kirchen der »Reformativtag« – haben offizielle Vertreter des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche in Augsburg eine »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) unterzeichnet. Damit wollten beide Kirchen bekunden, daß sie »nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten« (GE, 5). Über die »Bedeutung und Tragweite« des gemeinsamen Verständnisses wird im Dokument gesagt, daß »zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die ... verbleibenden Unterschiede in Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind« (GE, 40)¹.

Mit den vorliegenden Ausführungen beabsichtige ich nicht, den Text der GE und die damit zusammenhängenden offiziellen Dokumente im einzelnen zu analysieren². Vielmehr möch-

¹ Vgl. *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan*, 87/1999, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der »Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands«, Hannover 1999. Für meinen Aufsatz sind direkt relevant außer der GE die »Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre« vom 25. 6. 1988 und die »Gemeinsame Offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche« mit »Annex« vom 11. 6. 1999. Dieselben Dokumente, mit Ausnahme der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung«, sind auch in: *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 19) vom 21. 9. 1998 abgedruckt.

² Dafür verweise ich auf die ausgezeichnete Analyse von Leo Scheffczyk: »Die »Gemeinsame Erklärung« zur Rechtfertigungslehre und die Norm des Glaubens« in: *Theologisches*, 28 (1988) 61–68, 125–132; »Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre«, *ebd.* 29 (1999) 453–468; »Der ökumenische Dialog und das bleibende Katholische«, *ebd.* 30 (2000) 218–230; »»Differenzierter Konsens« und »Einheit in der Wahrheit«. Zum ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre«, *ebd.*, 437–446; »Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die »Gemeinsame Erklärung« und die vaticanische »Präzisierung«, in *FKTh* 14 (1998) 213–220. Zum methodischen Verfahren, demgemäß der Konsens dadurch erreicht wurde, daß die Aussagen, die die Verfasser für »Grundwahrheiten« gehalten haben, von den »unterschiedlichen Entfaltungen« (GE 14) getrennt wurden, bemerkt Scheffczyk, daß es sich um einen Konsens in »abstrakten Formeln« handelt aus dem einfachen Grund, weil sie in Begriffen (etwa Glaube, Gnade, Sünde, Freiheit, Mitwirken) ausgedrückt werden, deren Sinn durch theologische Lehrstücke festgelegt ist, die zu den »unterschiedlichen Entfaltungen« gehören. Infolgedessen werden die gemeinsamen Formeln von den zwei Kontrahenten »je mit anderem Inhalt erfüllt« (*Theologisches*, 1998, 66).

te ich mich auf einen Punkt der Rechtfertigungslehre konzentrieren, wie er in der Lehre der Katholischen Kirche und in ihrer Theologie aufgefaßt wird, nämlich die »gratia creata«, die einen Bestandteil der Theologie der »gratia Christi« darstellt.

In der GE selbst ist von einer geschaffenen Gnade nicht ausdrücklich die Rede. Es finden sich lediglich Aussagen, vor allem biblischer Provenienz, die im Sinne dessen verstanden werden können, was katholischerseits die geschaffene Gnade genannt wird. So z.B. wenn die Rede davon ist, daß Gott bei der Rechtfertigung dem Menschen »das neue Leben in Christus schenkt« (GE, 22); daß die Tat Gottes »eine neue Schöpfung ist« (GE, 26). Kein Wunder, daß die »Antwort der Katholischen Kirche« dem Abschnitt der GE über das »Sündersein des Gerechtfertigten« (4.4) die »Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen« entgegenhält, von der das Trienter Konzil im Dekret über die Rechtfertigung spricht (DS 1528).

Im folgenden werde ich ein Argument vorlegen, das beweist, daß es nicht möglich ist, als wahr zu behaupten, Gott rechtfertige einen Menschen, er schenke ihm seinen Heiligen Geist, er nehme ihn an Kindes Statt an – oder wie immer man das vielschichtige Geschehen der Rechtfertigung charakterisieren will –, ohne zugleich eine entsprechende kontingente, geschaffene Realität, die »gratia creata«, anzuerkennen, die den gerechtfertigten Menschen affiziert. Dies ist der Hauptzweck meines Vorhabens.

Dieses Argument übernehme ich von den Schriften von Bernard Lonergan SJ. Es handelt sich um ein philosophisches Argument, das Lonergan zuerst in seiner Dissertation zum Doktorat der Theologie »St. Thomas' Thought on gratia operans« formuliert hat, die in der Zeitschrift »Theological Studies« 1941–42 und später als Buch »Grace and Freedom«, London 1971, Toronto 2000, veröffentlicht wurde (letzte Edition ist Bd. 1 der seit 1988 erscheinenden »Collected Works of BL« bei der University of Toronto Press). Eine deutsche Ausgabe von »Gnade und Freiheit« (Salzburger Theologische Studien, 8), Innsbruck: Tyrolia, auf die ich verweisen werde, ist 1998 erschienen. Im akademischen Jahr 1946–47 hielt Lonergan in Montreal eine Vorlesung über die Gratia Christi und verfaßte dazu das Skriptum für die Hörer »De ente supernaturali supplementum schematicum«, in dem er den systematischen Teil der Gnadentheologie darlegte. Darin greift er auch das unsere Problematik direkt betreffende Argument über das Wirken Gottes ad extra auf, allerdings im Zusammenhang mit der Frage nach dem *concurus divinus*. Der Grund dafür dürfte sein, daß er sich dort nicht mit der protestantischen Theologie auseinandersetzte und deshalb keinen Grund hatte, die *doctrina recepta* von der Existenz der geschaffenen Gnade eigens zu beweisen. Auf dasselbe Argument ist Lonergan mehrmals in den Traktaten eingegangen, die er während seiner Lehrtätigkeit an der Universität Gregoriana in Rom veröffentlichte: »De constitutione Christi ontologica et psychologica supplementum«² 1958, 49–56; »De Deo Trino. II. Pars Systematica«,³ 1964 (im Kapitel »De divinis missionibus«); »De Verbo Incarnato«,³ 1964 (in den Thesen 7 und 9 über die hypostatische Union).

Das Argument zum Beweis der Existenz der geschaffenen Gnade gehört zur Frage nach dem Wirken Gottes ad extra, die ihrerseits einen Teil der umfassenden Frage danach darstellt, welche Realität unseren wahren Aussagen über Gott – seien sie durch die Vernunft oder durch die Offenbarung erkannt – entspricht. Da nun Gott in drei Personen subsistiert, werde ich im folgenden auch auf einige Themen der Trinitätstheologie eingehen müssen – in dem Maße, wie es für das Verständnis der verschiedenen Wahrheiten über Gott nötig ist.

Dem Beweis, daß man eine geschaffene Gnade anerkennen muß, wenn man aufgrund der göttlichen Offenbarung an die Begnadung des Menschen glaubt, werde ich einige Überlegungen darüber hinzufügen, wie diese Gnade in der Tradition der Kirche verstanden wurde und wie sie im gegenwärtigen kulturellen Kontext verstanden werden könnte. Es geht also um das theologische Verständnis dessen, was wir bereits durch den Glauben kennen. An dieses theologische Verständnis werden sich einige Überlegungen über das rationale Rüstzeug anschließen, das die Theologie braucht,

um ihr Glaubensverständnis auszuarbeiten. Ja, im Verlauf meiner Überlegungen werde ich mehrmals die philosophischen Voraussetzungen untersuchen, die in den theologischen Lehrstücken impliziert sind.

2. Vier Klassen von Aussagen über Gott³

Von Gott, den wir hier sowohl als den Gott, der durch die menschliche Vernunft erkennbar ist, wie auch als den trinitarischen Gott der Offenbarung betrachten, können die Wahrheiten, die wir von ihm aussagen, aufgrund von vier Kriterien eingeteilt werden. Diese Kriterien ergeben sich aus zwei Gesichtspunkten: Von welchem Subjekt gelten die Aussagen, und wie hängt das Gesagte mit dem Subjekt zusammen?

Im Hinblick auf das *Subjekt* kann es um Wahrheiten gehen, die entweder (1) *gemeinsam*, d.h. auf gleiche Weise von den drei göttlichen Personen ausgesagt werden; z.B. daß Vater, Sohn und Heiliger Geist das ipsum esse subsistens, das unendliche intelligere sind, daß sie Schöpfer des Universums sind; oder (2) *proprie*, d.h. ausschließlich von einer oder zwei göttlichen Personen ausgesagt werden. Z.B. daß der Sohn vom Vater gezeugt wird, daß Vater und Sohn den Heiligen Geist hauchen (spirant).

Im Hinblick auf den *Zusammenhang*, den diese Wahrheiten mit Gott haben, kann es um Wahrheiten gehen, die entweder (3) Gott *notwendig* zukommen; z.B., daß Gott ewig, unendlich ist, in drei Personen subsistiert; oder (4) ihm *kontingent* zukommen, d.h. hinsichtlich ihrer es auch anders hätte sein können; z.B. daß Gott die Welt erschaffen hat und erhält, daß der Sohn Mensch geworden ist.

Die Wahrheit besagt nun die Übereinstimmung des von uns gefällten Urteils mit der im Urteil gemeinten Realität: adaequatio intellectus et rei. Es stellt sich deshalb die Frage, welche Wirklichkeit bzw. welche Wirklichkeiten in und/oder außerhalb Gottes dem von ihm Ausgesagten entsprechen, so daß die für die Wahrheit konstitutive Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit stattfindet. Wenn wir die Aussagen über Gott anhand der zwei oben genannten Elemente (Subjekt der Aussage und Zusammenhang des Ausgesagten mit dem Subjekt) einteilen, so erhalten wir folgende vier Klassen von Wahrheiten.

I. Den von den göttlichen Personen (1) *gemeinsam* und (3) *notwendig* ausgesagten Wahrheiten entspricht das göttliche Wesen. Denn a) das unendlich vollkommene Wesen Gottes reicht aus, um seine Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Subsistenz in drei Personen usw. zu begründen; b) das von Gott gemeinsam und notwendig Ausgesagte ist re und ratione mit dem Wesen Gottes identisch. Anders gesagt: Die gemeinsamen und notwendigen Aussagen über Gott sind auf das einfache und unendliche Wesen Gottes zurückzuführen.

II. Den von den einzelnen göttlichen Personen (2) *proprie* und (3) *notwendig* ausgesagten Wahrheiten entsprechen die subsistierenden Relationen, die real mit dem

³ Für die folgenden Ausführungen beziehe ich mich vor allem auf *De constitutione Christi*, 49–53.

göttlichen Wesen identisch und real voneinander unterschieden sind, so daß sie die drei göttlichen Personen konstituieren⁴. Weil die Relationen notwendig sind genauso wie das göttliche Wesen, deshalb ist das, was von ihnen ausgesagt wird, notwendig. Weil dieselben Relationen aber voneinander real verschieden sind, deshalb begründen sie das, was einer Person oder zwei Personen eigentümlich ist. So wird z.B. das Zeugen des Sohnes von Gott dem Vater *proprie* und notwendig ausgesagt, nicht insofern er Gott ist, sondern insofern er Vater ist.

III. Die von Gott (1) *gemeinsam* und (4) *kontingent* ausgesagten Wahrheiten fügen in Gott selber seinem göttlichen Wesen nur eine *relatio rationis* hinzu, bringen aber außerhalb Gottes eine angemessene geschaffene Wirklichkeit (*terminus conveniens ad extra*) mit sich. Daß eine kontingente Wahrheit über Gott dem göttlichen Wesen keine Wirklichkeit hinzufügt, erklärt sich dadurch, daß es in Gott als absolut einfachem und notwendigem Wesen keine kontingente Wirklichkeit geben kann. Daß die genannten Wahrheiten eine geschaffene kontingente Wirklichkeit außerhalb Gottes nach sich ziehen, erklärt sich daraus, daß eine kontingente Wahrheit als kontingent die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nur durch ein kontingentes Seiendes haben kann. Daß in Gott selber eine *relatio rationis* zu der genannten kontingenten Wirklichkeit zu denken ist, erklärt sich daraus, daß wir, um von Gott etwas Kontingentes aussagen zu können, ihn in unserem Denken wegen der von ihm bewirkten Realität auf diese Realität beziehen.

IV. Die von einer göttlichen Person (2) *proprie* und (4) *kontingent* ausgesagten Wahrheiten fügen der subsistierenden Relation, die die gemeinte göttliche Person ist, nur eine *relatio rationis* hinzu, bringen aber außerhalb Gottes eine angemessene geschaffene Wirklichkeit mit sich, die sich real auf die subsistierende göttliche Relation bezieht. So ist z.B. die Glaubenswahrheit von der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine kontingente Wahrheit; andererseits kann der zweiten subsistierenden Relation in Gott keine Realität hinzugefügt werden, weil sie als mit dem göttlichen Wesen real identisch unveränderlich ist wie das göttliche Wesen selbst. Dieses geoffenbarte Glaubensgeheimnis kann also wahr sein, d.h. mit der Wirklichkeit übereinstimmen, nur durch eine angemessene geschaffene Wirklichkeit außerhalb Gottes, die sich real auf die zweite göttliche Person bezieht.

Der »*terminus ad extra conveniens*«, den die kontingenten Wahrheiten über Gott nach sich ziehen, ist *gleichzeitig* (a) sowohl mit der *relatio rationis*, die in Gott anerkannt wird (denn in einer Relation werden beide Termini gleichzeitig gedacht) (b) als auch mit der kontingenten Wahrheit, die von Gott ausgesagt wird (denn es kann die Übereinstimmung, die die Wahrheit ausmacht, ohne die kontingente Wirklichkeit nicht geben). Aber in bezug auf das göttliche Wesen (oder, für die Wahrheiten, die von einer göttlichen Person *proprie* ausgesagt werden, in bezug auf die subsistierende Relation) ist diese angemessene geschaffene Realität *folgend* (*consequens*). Denn Gott ist schlechthin unabhängig; als unendlich braucht er kein Geschöpf als vorhergehende Bedingung oder als gleichzeitige Mitursache, um etwas zu erschaf-

⁴ Vgl. das *Decretum pro Iacobitis* des Konzils von Florenz: »*omnia (in Deo) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*«, DS 1330; bei Thomas: *Summa Theol.* I, q.28, a.3 ad 1.

fen (z.B. die Welt) oder um selbst etwas zu werden (z.B. Mensch). Allgemein formuliert: Das, was kontingent von Gott gemeinsam oder von einer oder zwei göttlichen Personen *proprie* ausgesagt wird, ist so durch die göttliche Vollkommenheit selbst konstituiert, daß seine folgende Bedingung eine angemessene Realität außerhalb Gottes ist.

3. Die Aussagen über Gott sind Aussagen über den in drei Personen subsistierenden Gott

Zu den von den göttlichen Personen *gemeinsam* ausgesagten Wahrheiten stellt sich die Frage, was genau unter Person bei Gott zu verstehen ist. Die menschliche Vernunft ist im Prinzip imstande, Gott als »einen einzigen wahren und lebendigen Gott, ... eine einzige, gänzlich einfache und unveränderlich geistige Substanz« (DS 3001) zu erkennen. Damit erkennt sie ihn als Person; denn sie erkennt ihn als »subsistens in natura intellectuali«. Aber eben nur als eine einzige Person, weil die Vernunft ihn als eine einzige unendliche Substanz erkennt.

Infolge der Selbstoffenbarung Gottes, der sich als ein einziges Wesen in drei voneinander unterschiedenen Personen zu erkennen gegeben hat, wissen wir, daß unser natürlicher Begriff Gottes unvollkommener als der (ebenfalls bloß analoge!) Begriff ist, den wir aufgrund des Glaubens bilden können. Gerade deshalb lautet die theologische Definition der Person: »subsistens *distinctum* in natura intellectuali«, wobei »*distinctum*« wegen des Glaubensgeheimnisses der Trinität hinzugefügt worden ist. Daraus folgt

1) daß die *notwendigen* wie auch die *kontingenten* Wahrheiten, die die menschliche Vernunft von Gott erkennt – etwa »Gott ist allmächtig« (notwendige Wahrheit) oder »Gott hat die Welt erschaffen« (kontingente Wahrheit) –, im Lichte des Glaubens Wahrheiten sind, die *gemeinsam*, d.h. von allen drei göttlichen Personen, und zwar von jeder einzelnen für sich, ausgesagt werden.

2) Dasselbe gilt für die *kontingenten* Wahrheiten, die wir aufgrund der Offenbarung von Gott *gemeinsam* aussagen, z.B. daß es Gott »gefallen hat, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren« (DS 3004). Sie werden von jeder einzelnen göttlichen Person ausgesagt.

3) Die Wahrheiten, die *notwendig* und *proprie*, d.h. von einer oder zwei göttlichen Personen ausgesagt werden, gehören alle zu den Glaubenswahrheiten, da wir nur durch den Glauben um die Existenz von drei Personen in Gott wissen. So werden die »*attributa propria*« von den einzelnen Personen notwendig ausgesagt. Es handelt sich um Attribute, die sich aus den Relationen ergeben, durch die die einzelnen Personen konstituiert werden. So z.B. die Namen der einzelnen Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist; »*ingenitus*« vom Vater gesagt; »*Spirator*« vom Vater und Sohn als einem einzigen Prinzip des Heiligen Geistes⁵.

⁵ Vgl. *De Deo Trino*. II, 174–179.

4) Die göttlichen Sendungen werden *kontingent* und *proprie* von den einzelnen Personen ausgesagt. So hat der Vater den Sohn sichtbar in die Welt als Erlöser gesandt; so wird der Heilige Geist vom Vater und Sohn unsichtbar zur Heiligung der Menschen gesandt. Von diesen »missiones« soll weiter unten gesprochen werden, weil genau mit der Sendung des Heiligen Geistes die Realität der geschaffenen Gnade verbunden ist.

Daß etwas gemeinsam von den drei göttlichen Personen oder *proprie* von zwei Personen ausgesagt wird, bedeutet nicht, daß dies ihnen unterschiedslos (*confuse*) zugesprochen wird. Denn das, was Gott zugesprochen wird, wird den einzelnen Personen in der Weise zugesprochen, wie sie das göttliche Wesen haben. Nun aber hat der Sohn sein Wesen vom Vater und der Heilige Geist vom Vater und Sohn. In der Ordnung also, in der sie als wesensgleich mit dem göttlichen Wesen identisch sind, in derselben Ordnung wird das ihnen Gemeinsame zugesprochen. Insbesondere ist das, was von den drei göttlichen Personen als erkennenden, wollenden und bewirkenden gemeinsam und *kontingent* ausgesagt wird, durch die allen drei Personen gemeinsame Vollkommenheit konstituiert. Sie bilden also ein einziges Prinzip (*principium quo und quod*) dieser Handlungen⁶, die ihnen *distincte*, d.h. als von einander verschiedenen Personen zugeschrieben wird. Dem Gesagten zufolge sind Vater, Sohn und Heiliger Geist ein einziges Prinzip alles Geschöpflichen.

4. Zum analogen Verstehen der Wahrheiten über Gott

Bevor wir uns mit unserem Verstehen der Wahrheiten über Gott befassen, die offenbart und *kontingent* zugleich sind – zu ihnen gehört die hier zu untersuchende Wahrheit der Rechtfertigung und Begnadung –, soll geklärt werden, wie wir zum Verständnis der Wahrheiten über Gott überhaupt gelangen können. In der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Frage danach, wie wir die Wirklichkeit Gottes *verstehen*, ein Aspekt der Frage danach, wie wir diese Wirklichkeit überhaupt *erkennen* können. Die Antwort auf die letzte Frage ist bekannt: Der Weg zur Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit, der Wirklichkeit nämlich, die außerhalb der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit liegt, geht von der Erkenntnis der proportionierten Wirklichkeit aus. Letztere ist die Wirklichkeit, die wir erfahren können, und zwar entweder durch die äußere (sinnliche) Erfahrung oder durch jene innere Erfahrung (Bewußtsein), die alle unsere psychischen Akte mitkonstituiert.

Nun aber haben wir von der transzendenten Wirklichkeit *per definitionem* keine Erfahrung. Deshalb vermögen wir die absolut transzendente Wirklichkeit – Gott – zu erkennen, nur indem wir von der Erkenntnis der existierenden Welt ausgehen. Es handelt sich um den bekannten Weg der Analogie. Unser Verstehen der Weltdinge und unserer selbst ermöglicht uns, einen analogen Begriff dessen zu bilden, wonach wir als letzter Ursache der Welt fragen. Haben wir einen Begriff Gottes gebildet, so

⁶ Vgl. *Summa Theol.* I, q.41, a.5.

können wir aufgrund der erkannten Existenz der Welt vom Denken zum Urteil »Gott ist« übergehen. Es ist der Weg, der seine klassische Formulierung in den »*quinque viae*« des heiligen Thomas gefunden hat⁷. In der natürlichen Erkenntnis des Transzendenten erfüllt deshalb die uns proportionierte Wirklichkeit eine doppelte Funktion. Erstens, ihre Intelligibilität ermöglicht uns, die transzendente Wirklichkeit analog zu verstehen; zweitens, ihre Existenz ermöglicht uns, die Existenz derselben transzendenten Wirklichkeit zu erkennen.

Im Bereich der »in Gott verborgenen Geheimnisse« dagegen, »die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten« (DS 3015), ist der Weg, auf dem wir diese Geheimnisse *erkennen*, ein anderer als der Weg, auf dem wir sie analog *verstehen* können. Der erste Weg ist der Weg des Glaubens, der zweite ist der Weg der Analogie. Der in diesem Aufsatz zu unternehmende Versuch, zu klären, was die *gratia creata* sei, ist daher im Bereich der Frage nach dem Glaubensverständnis angesiedelt.

Eine bekannte Stelle aus der dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanischen Konzils über den katholischen Glauben weist in die Richtung des oben genannten zweiten Wegs hin. In ihr ist von der Vernunft auf der Suche nach »*aliquam ... mysteriorum intelligentiam*« der Glaubensgeheimnisse die Rede. Als Weg dahin nennt das Konzil an erster Stelle die »Analogie mit dem, was sie [die Vernunft] auf natürliche Weise erkennt«, und dann die Intelligibilität, die denselben Geheimnissen infolge ihres Zusammenhanges untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen erwächst⁸.

Es sei hier auf einen Mangel in der von Peter Hünermann herausgegebenen zweisprachigen Edition des »Denzingers« aufmerksam gemacht. Die zitierte Aussage wird mit »eine gewisse *Erkenntnis* der Geheimnisse« wiedergegeben. Nun aber haben die Konzilsväter mit »*intelligentia*«, trotz der massiven Überlagerung durch einen jahrhundertelangen Konzeptualismus, der sich inzwischen etabliert hatte, sich absichtlich an die augustinisch-anselmianisch-thomatische Tradition angeschlossen⁹. Im Anschluß an Jesaja 7,9 »*Nisi credideritis, non intelligetis*« formuliert Augustinus die Absicht, die er bei seinen Reflexionen über die Glaubenswahrheiten ver-

⁷ Die fünf Wege von Thomas gehen von ebensovielen intelligiblen Aspekten der Welt aus und steigen zu ihren letzten Erklärung hinauf. Außer der *Summa Theologiae* I, q.2, a.3 verweise ich auf zwei wichtige Texte: *ebd.* q.3, a.4 ad 2 und *Summa contra Gentiles* I, 2: Nr. 78 (Marietti Edition), in denen Thomas unmißverständlich davon spricht, daß wir zur Erkenntnis des realen Seins der Dinge durch das intentionale Sein des Urteils gelangen.

⁸ Man könnte den Text dahingehend verstehen, daß er zwei Wege zum Verstehen der Glaubensgeheimnisse anerkennt: den eigentlichen Weg der Analogie und den der Intelligibilität der übernatürlichen Wahrheiten, insofern sie ein geordnetes Ganzes ausmachen. Da aber die Intelligibilität der einzelnen Glaubenswahrheiten, die dieses Ganze bilden, auf dem ersten Weg gewonnen wird, kann man auch hinsichtlich der Erfassung der Intelligibilität des Ganzen von einer Analogie sprechen, freilich auf einer höheren Ebene.

⁹ Vgl. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 50, 85 A. In der Fußnote wird auf Augustinus, Vinzens von Lerin, Anselm und Thomas verwiesen. Der Konzeptualismus stellt den Begriff in den Vordergrund, indem er den Akt, aufgrund dessen wir bewußt und intelligent den Begriff bilden, weitgehend ignoriert bzw. auf ein rein metaphysisch-»mechanisches« Verfahren, Abstraktion genannt, reduziert. In dieser Tradition steht die »Kritik der reinen Vernunft« Kants.

folgt: »Nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus«¹⁰. Auf Augustinus zurückgreifend hat Anselm im ersten Kapitel seines Proslogions der beginnenden Scholastik ihr Programm auf den Weg mitgegeben: »Non enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam«. Dieses Programm wird im folgenden Kapitel in die Kurzformel »intellectus fidei« zusammengefaßt, die seitdem das bezeichnet, was die Theologie sein soll.

Was Thomas anbelangt, verweise ich auf die Stelle im Quodlibetum IV, Artikel 18, wo er zwei Arten von Disputationen unterscheidet: Die eine, die auf das sichere Wissen um die geoffenbarten Wahrheiten abzielt und die dafür auf die »auctoritates« rekurren muß; die andere, die nach einem »intellectus veritatis« sucht. Für die letztere muß der Lehrer Gründe angeben, die geeignet sind, den Schülern irgendwie (analog!) das Verstehen zu lassen, was sie aufgrund der im Glauben angenommenen Offenbarung bereits als wahr kennen. In der Tat steht das Verstehen als »intelligere in sensibili« (vgl. Summa Theol. I, q.84, a.7), das das Pendant zum aristotelischen »noein en tois phantasmasi« von De anima III, 7: 431b 1, darstellt, im Mittelpunkt der thomasischen Lehre von der menschlichen Erkenntnis derart, daß Thomas schreiben kann: »... intelligere, quod est actus proprius eius [der menschlichen Seele], perfecte demonstrans virtutem eius et naturam« (ebd., q.88, q.2 ad 3).

Eine Theologie, die als »intellectus fidei« aufgefaßt wird, setzt voraus, daß man klar unterscheidet zwischen Erkennen im ersten und vollen Sinne des Wortes, d.h. Erkennen der Realität¹¹, und Verstehen (intelligere, Einsicht), welches ein Intelligibles im Inhalt der (äußeren oder inneren) Erfahrung erfaßt, wobei der ontologische Stellenwert dieses Intelligiblen erst im Urteil ermittelt wird.

Die »aliqua intelligentia« des Konzilstextes ist also das systematische Verstehen, auf dessen Suche der Theologe ist, der bereits aufgrund des Glaubens um die Glaubensgeheimnisse weiß – wobei dieses Wissen seinerseits ein Common-Sense oder katechetisches Verstehen voraussetzt, weil sonst der Glaubensakt keinen Sinn hätte.

Ferner ist auf eine andere Konsequenz daraus hinzuweisen, daß der Theologe auf der Suche nach einem intellectus fidei sich prinzipiell nicht auf der Ebene des Urteils und damit nicht auf der Ebene der Erkenntnis der Wirklichkeit befindet, nämlich daß er eine Erkenntnis, die zur übernatürlichen Wirklichkeit gehört und die im Glaubensakt erreicht wird, voraussetzt. Die Konsequenz ist, daß das Glaubensverständnis, das der Theologe ausarbeitet, an sich weder wahr noch falsch ist. Denn Wahrheit und Falschheit finden erst im Urteil statt, welches aber im Falle der Theologie vorausgeht. Vom Glaubensverständnis kann nur gesagt werden, daß es in verschiedenem Maße ein für die jeweilige Kultur passendes Verstehen liefern kann. Ja das Glaubensverständnis kann sogar in dem Sinne als falsch bezeichnet werden, daß es,

¹⁰ *De libero arbitrio*, II, 2: ML 32, 1242f.

¹¹ Die Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht entweder durch das »est« eines Urteils, welches den Erkenntnisprozeß abschließt, der von einer Erfahrung ausgehend über die Einsicht und die Begriffsbildung bis zur absoluten Setzung dessen gelangt ist, was zunächst bloß gedacht wurde, oder aber durch das »est« eines Glaubensaktes, der sich auf die Wahrhaftigkeit eines Zeugen stützt. In beiden Fällen (!) erkennen wir die Wirklichkeit durch das Urteil. Verschieden ist der Weg, wie wir zum fundierten Urteil gelangen.

obwohl es kein Urteil ist, derart sein kann, daß es logischerweise zur Verneinung der betreffenden Wahrheit führt. Auf der anderen Seite kann eine bestimmte Theologie schwer den Anspruch erheben, die einzig mögliche zu sein. Denn die Distinktion zwischen Urteil und Verstehen läßt im Prinzip mehrere, voneinander verschiedene Verstehensarten des Geoffenbarten zu. Dies wiederum schließt nicht aus, daß bestimmte philosophische Systeme als ganze (oder einzelne philosophische Lehrstücke) weniger oder überhaupt nicht geeignet sind, als rationales Instrumentarium für die theologische Reflexion zu fungieren.

In diesen Überlegungen zum theologischen Verständnis geht es also um die Unterscheidung zwischen menschlicher Erkenntnis im eigentlichen und im weiteren Sinne. Im ersteren Sinne besteht sie in der dreigliedrigen Struktur von Erfahrung, Einsicht und Urteil. Im anderen Sinne ist sie jede der Handlungen, aus denen die Erkenntnisstruktur zusammengesetzt ist. Die Erfassung des erkenntnistheoretischen Status der »*intelligentia*«, von der der vatikanische Text spricht, ist Voraussetzung für eine exakte Erfassung dessen, was der Theologe tut, wenn er nach dem *intellectus fidei* sucht.

5. *Kontingente Wahrheiten über Gott und die entsprechende Realität*

Um an das Problem der *gratia creata* näher heranzugehen, sollen jetzt die Aussagen untersucht werden, die *kontingent* von Gott ausgesagt werden. Denn Rechtfertigung und Begnadung gehören zu jener übernatürlichen Heilsordnung, auf die es »der Weisheit und Güte Gottes gefallen hat« (DS 3004), den Menschen zu erhöhen. Ja, auch schon die natürliche Ordnung der Schöpfung ist aus einem »freien Entschluß« Gottes hervorgegangen (DS 3002). Infolgedessen ist unsere Vernunft, insofern sie fähig ist, »aus den geschaffenen Dingen« (DS 3003) die Existenz Gottes zu erkennen, bereits mit kontingenten Aussagen über Gott konfrontiert. Es sind die Aussagen, die Gott in seiner Beziehung zur tatsächlich erschaffenen Welt betreffen. Wir wollen deshalb einige dieser kontingenten Wahrheiten betrachten, um zu ermitteln, was ihnen an Realität entspricht.

Mit dieser Frage, wie überhaupt mit unserer natürlichen Erkenntnis Gottes, befinden wir uns außerhalb der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit. Deswegen handelt es sich bereits um eine analoge Erkenntnis. Es soll deshalb, gemäß der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die »*mysteriorum intelligentia*«, diese natürliche analoge Erkenntnis als Ausgangspunkt für ein analoges Verstehen der Glaubensgeheimnisse genommen werden. Nun gehören alle natürlich erkennbaren Wahrheiten über Gott zu den Wahrheiten, die entweder notwendig oder kontingent von allen drei göttlichen Personen *gemeinsam* ausgesagt werden. Denn, wie schon gesagt, vermag die menschliche Vernunft von sich aus nicht, die Existenz drei wesensgleicher Personen in Gott zu erkennen. Im Hinblick auf die Frage nach der *gratia creata* empfiehlt es sich deshalb, natürliche Wahrheiten zu nehmen, die von Gott etwas kontingent aussagen.

Von dieser Art ist folgende Aussage: »Gott kennt, will und bewirkt dieses Ding bzw. dieses Ereignis in der Welt«. Die Existenz eines jeden Dinges und das Vorkommen eines jeden Ereignisses in der Welt sind kontingent. Da nun Wahrheit die Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit besagt, fragt es sich, welche Wirklichkeit es geben muß, oder, anders ausgedrückt, welche Wirklichkeit es ist, die die objektive Referenz einer von Gott ausgesagten kontingenten Wahrheit ausmacht. Die Antwort lautet: Die für die Wahrheit der Aussage nötige Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Erkennens, Wollens und Tuns Gottes (wobei das Tun Gottes durch sein Wissen und Wollen geschieht, und Wissen und Wollen ihrerseits identisch mit dem Wesen Gottes sind) und die Existenz des gemeinten Dinges bzw. Ereignisses.

Aber hinsichtlich des Erkennens, Wollens und Tuns Gottes bedeutet unsere wahre Aussage keine neue, hinzukommende Realität, die in Gott nicht da wäre, wenn er als Erstursache das genannte Ding nicht getan bzw. das genannte Ereignis nicht bewirkt hätte. Denn als *actus purus* bleibt Gott entitativ derselbe, egal ob er ein kontingentes Seiendes kennt, will und bewirkt oder aber kennt und will, daß dieses Seiende nicht existiert und deswegen es nicht bewirkt. Andererseits können die Aussagen: »Gott kennt, will und bewirkt, daß ein Ding existiert« und »Gott kennt, will und bewirkt, daß dasselbe Ding nicht existiert«, nicht beide wahr sein. Wenn nun die Wahrheit von welcher auch immer der zwei einander ausschließenden Aussagen keinen Unterschied in Gott selber nach sich zieht, dann ist die neue Wirklichkeit, die von der Aussage »Gott kennt, will und tut dieses Ding« im Hinblick auf die Übereinstimmung der Aussage mit der Wirklichkeit impliziert ist, lediglich die Existenz des gemeinten kontingenten Dinges bzw. das Vorkommen des Ereignisses. Konkret bedeutet dies: Wir können von Gott mit Wahrheit behaupten: »Gott hat als Erstursache im Jahre 1755 das Erdbeben von Lissabon bewirkt«, nur weil das genannte Erdbeben – ein kontingentes Ereignis – tatsächlich stattgefunden hat.

Daraus folgt für unser Thema die These, die ein metaphysisches Prinzip zum Ausdruck bringt: Eine *kontingente* Aussage über Gott kann nicht wahr sein, wenn ihr »nur« die *absolute* Realität Gottes entspricht. Erst durch eine dem Inhalt der Aussage entsprechende kontingente Realität (Ding oder Ereignis) kann die genannte kontingente Aussage über Gott wahr sein. Von welcher Art diese kontingente Realität – der »terminus conveniens ad extra«, d.h. eine Realität außerhalb der unveränderlichen Realität Gottes – sein muß, hängt vom Inhalt der Aussage ab.

Das hier dargelegte metaphysische Prinzip leuchtet jedem ein, der weiß, was eine wahre Aussage bedeutet, und anerkennt, daß wir als rationale Wesen vermögen, Wahres über Gott zu erkennen. Der analoge Charakter unserer Gotteserkenntnis hebt in keiner Weise die Wahrheit des genannten Prinzips auf, sondern weist, zusammen mit dem »Umweg«, auf dem wir zu dieser Erkenntnis gelangen, auf die Grenze einer solchen Erkenntnis hin, was ihren Inhalt angeht.

Die hier zur Diskussion stehenden kontingenten Aussagen über Gott heißen »*praedicationes per denominationem extrinsecam*«, d.h. Prädikationen durch eine äußere Benennung. Thomas spricht von dieser Art von Aussagen im Rahmen seiner Erörterung der Prädikamente *actio* und *passio* im Kommentar zur Physik des Aristoteles (Buch III, *lectio* 5, vor allem Nr. 322). Das metaphysische Grundprinzip in der Diskussion über das Wirken im Sinne einer *causa efficiens* ist, daß *causa ut causa*

non mutatur. Deswegen besteht die Verursachung¹² in einer realen Abhängigkeitsrelation der Wirkung zur Ursache: »secundum quod denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis«. In Benennung der Ursache von der Wirkung her sieht Thomas in erster Linie die dritte der Arten, wie eine Prädikation geschehen kann.

Uns interessiert hier die aristotelisch-thomasische Lehre von der Verursachung nicht. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Thomas in der endlichen Ursache doch einen realen Unterschied zwischen »posse agere« und »actu agere« anerkennt, ohne das Grundprinzip aufheben zu müssen, daß das Wirken keine Veränderung in der Ursache als Ursache einschließt. Denn a) in der endlichen Ursache ist die *potentia operandi* nicht dasselbe wie die *operatio*, b) der Umstand, daß eine Ursache in der Welt zu einer bestimmten Zeit, weder früher noch später, handelt, verlangt eine *applicatio ad agendum*, c) die materiellen Dinge wirken nur durch Kontakt, wobei sie nicht berühren können, ohne selbst berührt zu werden (vgl. ebd. lectio 4: 301 f).

Die Lehre von einer Prädikation durch eine äußere Benennung gilt a fortiori vom kontingenten Wissen, Wollen und Tun Gottes. Nun aber gibt es keine wahre äußere Benennung ohne die Tatsächlichkeit des äußeren Benenners.

Zusammenfassend können die kontingenten Wahrheiten über Gott wie folgt beschrieben werden: »Gott ist entitativ derselbe, ob er die Welt erschafft oder nicht, ob er die Welt erschaffen will oder nicht, ob er weiß, daß Geschöpfe existieren oder nicht existieren. Der ganze entitative Unterschied liegt nicht im unveränderlichen Gott, sondern in den existierenden Termini ad extra. Dies vorausgesetzt, muß man hinzufügen, daß Gott dennoch durch sein Wissen weiß, durch sein Wollen will, durch seine Allmacht die Welt erschafft, erhält und regiert. Der terminus ad extra trägt seinerseits nichts dazu bei, daß Gott erschafft, erhält und regiert. Denn die Dinge sind nicht Ursachen des Wissens Gottes, sondern Gott ist Ursache der Dinge. Ähnliches gilt für sein Wollen und Tun«¹³. Eine solche Konklusion der philosophischen Gotteslehre ist freilich für uns nicht sehr verständlich; sie ist dennoch völlig sicher. Ja, in ihrer überraschenden Paradoxie (die aber keinen Widerspruch besagt!) zeigt sie uns am auffallendsten, was ein unendliches Prinzip ist.

6. Die Rechtfertigung ist ein kontingentes Ereignis

Der Rechtfertigungslehre liegen die Glaubenswahrheiten der Erhöhung desjenigen Geschöpfes, das der Mensch ist, zur »Teilhabe an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) und des Sündenfalls der Stammeltern, wodurch die Menschen »Kinder des Zornes« (Eph 2,3) geworden sind, zugrunde.

¹² In der Physik hat Aristoteles direkt die endliche (materielle) Ursache vor Augen. Aber das genannte metaphysische Prinzip gilt auch, ja a fortiori, für eine unendliche Ursache.

¹³ B. Lonergan, *De Verbo Incarnato*, 252. In diesem präzisen Sinne ist die geschaffene Gnade, wie wir weiter unten sehen werden, die *conditio consequens* ad extra der kontingenten Wahrheit, daß in der Rechtfertigung der Heilige Geist sich dem Menschen schenkt (ungeschaffene Gnade).

Die Rechtfertigung geschieht dadurch, daß der Mensch an die Erlösung Jesu Christi glaubt und sich in seinem Namen taufen läßt. Das Konzil von Trient spricht im Dekret über die Rechtfertigung von einer »Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ›der Annahme unter die Söhne‹ (Röm 8,15) Gottes« (DS 1524). Da aber der Stand der Gnade nicht ausschließt, daß der Mensch aus eigener Schuld die ihm geschenkte Rechtfertigung wieder verliert, hat derselbe Erlöser »für diejenigen, die nach der Taufe in Sünden fallen, das Sakrament der Buße eingesetzt« (DS 1542)¹⁴.

Die Rechtfertigung ist damit ein Ereignis, das im Leben eines Individuums irgendwann aus eigener Freiheit geschieht – wie immer auch die freie Entscheidung des Menschen, die zuvorkommende Gabe Gottes anzunehmen, erklärt wird. Ja sie kann mehrmals geschehen, auch wenn dies von der katholischen Theologie einerseits und der lutherischen Theologie andererseits anders erklärt wird, nämlich infolge welcher Vergehen der Mensch die Rechtfertigung verliert¹⁵ und durch welche Akte er sie wiedererlangt.

Die Art und Weise der Rechtfertigung von seiten Gottes wird in der Heiligen Schrift, in der Verkündigung der Kirche und in der Reflexion der Theologen im Laufe der Zeit verschieden zum Ausdruck gebracht. Eines aber dürfte nach den obigen Ausführungen klar sein: Das rechtfertigende Wirken Gottes bedeutet in Gott selber keine neue Realität, die in ihm nicht da wäre, hätte dieser Mensch der Gabe der Rechtfertigung nicht zugestimmt. Andererseits ist ebenfalls klar, daß die geschehene Rechtfertigung für den betroffenen Menschen nicht dasselbe sein kann, wie wenn er aus eigener Schuld »die Annahme an Kindes Statt« (Gal 4,5) abgelehnt hätte. Wenn nun die Rechtfertigung ein hier und jetzt stattfindendes Ereignis ist und wenn sie im ewigen und unveränderlichen Sein und Wirken Gottes allein nicht bestehen kann, so verlangt die Rechtfertigung als kontingente Realität etwas Kontingentes, das im Menschen geschieht bzw. in ihm liegt. Eine dritte Möglichkeit, nämlich die Wahrheit des kontingenten Geschehens, ohne daß etwas Kontingentes geschieht, gibt es nicht.

Kurz gefaßt: Gibt es einen realen, objektiven Unterschied, wenn ich sage, daß Gott diesen Menschen rechtfertigt, und wenn ich sage, daß Gott diesen Menschen nicht rechtfertigt?¹⁶ Die Antwort lautet: Ja, aber nicht in Gott. Der reale Unterschied liegt in der kreatürlichen Ordnung. Daß Gott einen Menschen rechtfertigt, ist von ihm durch eine äußere Benennung wahr. Hierin liegt das für uns Paradoxe, daß wir

¹⁴ Die Tatsache, daß das Konzil in Zusammenhang mit der biblisch-dogmatischen Lehre vom Rechtfertigungsgeschehen durch die Taufe dennoch die Möglichkeit des Verlusts des Geschenks Gottes in Erinnerung ruft, zeigt, wie wenig das Konzil die *gratia creata*, die für es unentbehrlicher Bestandteil der Heiligung ist, als einen verfügbaren »Besitz« des Menschen versteht. Gerade die Vorstellung eines Besitzes, der dem Menschen aus Eigenem gehört, ist eine der Hauptgründe, warum die lutherische Theologie die Lehre von der *gratia creata* ablehnt.

¹⁵ Nach lutherischem Verständnis geht der Gerechtfertigte nur infolge einer Sünde gegen den (fiduzialen) Glauben der ihm zugesprochenen Gerechtigkeit Gottes verlustig.

¹⁶ Man merke: Gefragt wird, was in diesen zwei einander kontradiktorischen Fällen in Gott »passiert«. Es wird nicht gefragt, wieso, unter der Voraussetzung, daß Gott alle Menschen zum Heil ruft und ihnen die nötige Hilfe dazu gibt, ein bestimmter Mensch dem Ruf tatsächlich zustimmt oder aber ihn ablehnt. Auf diese Frage nach der freien und verantwortlichen Annahme oder Ablehnung von seiten des Menschen werde ich in der letzten Sektion dieser Abhandlung eingehen in Zusammenhang mit der Auffassung Luthers von der menschlichen Freiheit.

mit Wahrheit von Gott sagen, daß er einen bestimmten Menschen rechtfertigt oder aber daß er ihn nicht rechtfertigt, daß er also wirklich und wahrlich dies tut bzw. nicht tut; zugleich aber gilt, daß der reale Unterschied zwischen beiden kontradiktorischen Aussagen über Gott allein außerhalb Gottes liegt, nämlich in der *gratia creata*, mit der dieser Mensch beschenkt wird oder nicht.

Während das lutherische Verständnis der Rechtfertigung jegliche *gratia creata* verwirft¹⁷, also jegliche den Menschen affizierende, ihn als »*nova creatura*« (2 Kor 5,17; Gal 6,15) konstituierende Realität, lehrt das Tridentinum, daß »durch diese Wiedergeburt ihnen [den aus dem Samen Adams geborenen Menschen] durch das Verdienst des Leidens Christi Gnade zuteil wird, aufgrund derer sie gerecht werden« (DS 1523). Nachdem das Konzil ausgeführt hat, wie durch das Wirken Gottes und das dadurch erweckte Mitwirken des Menschen die Vorbereitung auf die Rechtfertigung geschieht, geht es auf die darauffolgende Rechtfertigung ein, »die nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Gaben, aufgrund derer der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird« (DS 1528).

Nach dieser Darlegung der Rechtfertigung, die sich eher an den biblischen Vorstellungsmitteln orientiert, formuliert das Konzil dieselbe Realität mit den Kategorien der scholastischen Theologie. Die geschaffene, kontingente Realität, die dem sich selbst schenkenden Heiligen Geist (Apg 2,38 zitiert in DS 1527) entspricht, wird wie folgt umschrieben: »Schließlich ist die einzige *Formalursache* die Gerechtigkeit Gottes, nicht jene, durch die er selbst gerecht ist, sondern die, durch die er gerecht macht, mit der wir nämlich, von ihm beschenkt, im Geiste unseres Gemüts erneuert werden und nicht nur als gerecht gelten, sondern wahrhaft gerecht heißen und sind, indem wir die Gerechtigkeit – *ein jeder die seine* – in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will, und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden« (DS 1529).

Dieselbe Gerechtigkeit wird im darauffolgenden Absatz mit Verweis auf Röm 5,5 behauptet: »Aufgrund des Verdienstes des Leidens Christi wird durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgegossen, die rechtfertigt wurden, und wohnt in ihnen ein« (DS 1530). Und wiederum ist die Rede davon, daß die Gerechtigkeit Gottes die unsere genannt wird, weil sie »*nobis infunditur*«, so daß wir »*per eam nobis inhaerentem iustificamur*« (DS 1547).

7. Zur Theologie der Gnade

7.1 Die Gnade ist Teilhabe an der göttlichen Natur

Eine der fundamentalsten biblischen Stellen über die Gnade ist die im zweiten Petrusbrief, 1,4: Durch seine Macht will Gott, daß »ihr der göttlichen Natur teilhaft

¹⁷ Das Tridentinum hat diese Lehre vor Augen, wenn es lehrt: »*Si quis dixerit, homines iustificari sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an. s.*« (DS 1561).

werdet [genêsthe koinônoi]«. Auch wenn es möglich ist, daß der Verfasser direkt das Endziel des Heilswirkens Gottes vor Augen hat, nämlich die zukünftige Gottähnlichkeit, von der mehrmals im NT die Rede ist, kann nicht bezweifelt werden, daß die gemeinte Vergöttlichung schon jetzt keimhaft in den Erlösten Wirklichkeit ist. Deshalb kann Johannes in seinem ersten Brief an der Stelle, wo er von derselben Wirklichkeit spricht, behaupten: »Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es ... jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (3,1f).

Aufgrund von Texten wie diesen sprechen die Kirchenväter, vor allem die der Ostkirche, von der Vergöttlichung (theôsis) des Menschen oder bringen gar diese Vergöttlichung als Beweis dafür, daß die dritte Person in Gott, der insbesondere das Werk der Heiligung zugeschrieben wird, göttlicher Natur sein muß. Einen bei den Kirchenvätern beliebten Gedanken aufgreifend, preist die Liturgie der Weihnachtszeit das »*admirabile commercium*« zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, das sie in verschiedenen Variationen zum Ausdruck bringt.

Die Theologen des Mittelalters setzten dieselbe Art und Weise fort, das Werk der Erlösung und Heiligung durch Christus in seinem Erdenleben und durch das Herabkommen des Heiligen Geistes zu verstehen und in ihrer Theologie auszulegen: Was Christus durch sein Opfer verdient hat und der Heilige Geist den Gläubigen schenkt, ist ein neues Leben, eine Erhöhung des Menschen vom Stand eines Geschöpfes zu dem eines Kindes Gottes, eine Teilhabe am Leben Gottes. Ein solches Leben – so entfalten sie in ihren systematischen Überlegungen die Wahrheit von der Teilhabe am Leben Gottes – muß sich in den Handlungen verwirklichen und manifestieren, die das Leben des Menschen von dem anderer irdischer Lebewesen unterscheidet, nämlich im Erkennen und Wollen. Denn es sind genau diese Handlungen, mit denen der Mensch schon in seiner eigenen Natur bis zu Gott hinaufsteigen kann.

Deswegen muß die geoffenbarte Teilhabe an der göttlichen Natur eine solche sein, die uns ermöglicht, Gott wie er in sich selbst ist (d.h. nicht bloß durch die geschaffene Welt hindurch) zu erkennen und ihm in Liebe anzuhängen. Diese beseligende Schau Gottes und vollkommene Gottesliebe ist schon jetzt den Seelen der im Stand der Gnade Verstorbenen, »in denen es nichts zu reinigen gibt« (DS 1000), und den heiligen Engeln zuteil. Die Gläubigen hier auf Erden genießen durch die theologische Tugend des Glaubens zwar keine unverhüllte Schau des göttlichen Wesens, wohl aber den Anfang einer Erkenntnis Gottes, wie er in sich selbst ist. Durch die Tugend der Hoffnung sehnen sie sich nach einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott, während sie durch die göttliche Tugend der Liebe schon jetzt Gott mit jener Liebe anhängen wie einst in der himmlischen Heimat gemäß dem Wort des heiligen Paulus: »Die Liebe hört niemals auf« (1 Kor 13,8).

Wenn wir nun bedenken, wie sehr die göttliche Offenbarung die Transzendenz Gottes hervorhebt und wie sie das transzendente Wesen mit personalen Zügen manifestiert, so ist nur zu erwarten, daß die geoffenbarte Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur ferne von jeglicher pantheistischen Vorstellung aufgefaßt wird. In

der Tat verbindet der theologische Begriff von Person (*subsistens distinctum in natura intellectuali*) das Grundelement der Intellektualität als Dynamik ins Unendliche von Erkennen und Wollen mit dem Merkmal der Distinktion, des Selbstandes. Im folgenden sollen nun die zwei Aspekte dieser Vergöttlichung des Menschen näher untersucht werden: Der Heilige Geist als der sich dem Menschen schenkende Gott (die *gratia increata*) und die geschaffene Realität (die *gratia creata*), die als Folge der göttlichen Gabe den erhöhten Menschen ontologisch mitkonstituiert.

7.2 Die ungeschaffene Gnade ist der zum Gerechtfertigten gesandte Heilige Geist als Gottes Gabe

Das Neue Testament spricht wiederholte Male von zwei Sendungen göttlicher Personen¹⁸ in die Welt: Von der sichtbaren Sendung des Sohnes zur Erlösung des gefallenen Menschen und von der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes zur Heiligung des erlösten Menschen. Eine der Hauptstellen, in der diese zwei Glaubensgeheimnisse offenbart werden, findet sich im Galaterbrief. In diesem Brief geht der Heidenapostel nochmals auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus ein: »Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott« (4,4–7).

Der Sohn wird als Mensch gesandt; der Geist des Sohnes wird in das Herz des Menschen gesandt. Von der Sendung des Sohnes durch den Vater ist oft, vor allem bei Johannes, die Rede (3,16f; 5,23; 8,16; 14,14; 20,21 usw.). Ebenfalls spricht das NT von der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn auch an anderen Stellen außer der schon zitierten; etwa in Joh 14,26; 15,26.

Paulus verwendet im Galaterbrief für beide Sendungen den Terminus *exapostellô*, der zusammen mit ähnlichen Termini wie *apostellô*, *pempô* im NT meistens einen technischen Sinn hat: Die Person, die gesandt wird, erhält von der Person, die sie sendet, eine besondere Vollmacht, um eine Aufgabe bei denen zu erfüllen, zu denen sie gesandt wird. Aber auch aus anderen Redewendungen geht deutlich hervor, daß der Heilige Geist gesandt wird, indem von ihm gesagt wird, daß er gegeben wird (Joh 14,16; Röm 5,5), daß er empfangen wird (Röm 8,11; Gal 3,2), daß Paulus ihn hat (1 Kor 7,40), daß er in den Gläubigen wohnt (Röm 8,9.11; 1 Kor 3,16), daß er ausgegossen wird (Apg 2,33).

Diese göttlichen Sendungen – eine göttliche Person sendet eine andere göttliche Person – bedeuten also nach dem Verständnis des NT nicht eine äußerliche, gleich-

¹⁸ Für diesen Abschnitt lehne ich mich besonders an das letzte Kapitel des systematischen Teils des *De Deo Trino. II* Lonergans an, der das Thema der »*divinae missiones*« behandelt. Bei Thomas vgl. *Summa Theol.* I, q.48 »*De missione divinarum personarum*«.

sam willkürliche Sendung, die auch umgekehrt hätte sein können, so daß etwa der Sohn den Vater hätte sichtbar senden und der Heilige Geist den Sohn hätte unsichtbar senden können, wenn es Gott gefallen hätte. Die göttlichen Sendungen, von denen das NT spricht, schließen vielmehr eine entsprechende reale Beziehung der Abhängigkeit, d.h. des Ursprungs des Gesandten vom Sender ein. M.a.W. eine göttliche Person wird nur von der Person (bzw. von den Personen) gesandt, aus der (bzw. aus denen) sie hervorgeht, und wird durch dieses Hervorgehen als real unterschiedene Person konstituiert. In der Sprache der Theologie ausgedrückt heißt dies: Die göttlichen »missiones« ad extra hängen von den göttlichen »processiones« ab intra ab; oder wieder anders gesagt, die heilsökonomische Trinität ist die Konsequenz der immanenten Trinität – freilich nicht im Sinne einer notwendigen Konsequenz, ohne die Gott nicht der wäre, der er ist, sondern infolge seines freien Ratschlusses, dem gefallen Menschen durch das Erlösungswerk des Sohnes und das Heiligungswerk des Heiligen Geistes die Würde der göttlichen Sohnschaft wiederzugeben.

Das Gesagte, daß nämlich die göttlichen Sendungen mit den göttlichen Prozessionen zusammenhängen, gilt nur für die Sendungen im eigentlichen Sinne. Wo aber im NT die Rede davon ist, daß eine göttliche Person in dem Sinne gesandt wird, daß sie eine endliche Wirkung schafft, handelt es sich um eine Sendung im weiteren Sinne. Für letztere gilt, daß es alle drei göttlichen Personen sind, die die Wirkung hervorbringen¹⁹, weil alle Wirkungen Gottes ad extra durch sein Wissen und Wollen hervorgebracht werden, welche zum Wesen Gottes gehören und deshalb allen drei Personen gemeinsam sind.

Andererseits hindert dies nicht, daß bestimmte Attribute, die zum Wesen Gottes und deshalb zu allen drei Personen gehören, wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit den *attributa propria* (oder *notionalia*, d.h. Attribute, die eine Person kennzeichnen) verwendet werden, um eine göttliche Person zu bezeichnen, d.h. sie werden ihr *appropriiert*. Ähnliches gilt für das Wirken ad extra, das als solches allen drei Personen gemeinsam ist.

Der Zusammenhang der Sendungen mit den Prozessionen soll nun geklärt werden, indem wir eine Sendung näher analysieren. Wenn es wahr ist, daß der Vater den Sohn sendet, so ist wahr, daß der Vater der Sender und nicht der Gesandte ist, und umgekehrt, daß der Sohn nicht der Sender, sondern der Gesandte ist. Damit werden vom Vater und Sohn einander ausschließende, nicht beliebig austauschbare Prädikate ausgesagt. Dasselbe gilt für die Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn. Nun aber können gegensätzliche Prädikate von Gott nur dann ausgesagt werden, wenn sie von den einzelnen Personen als voneinander unterschiedenen ausgesagt werden, also genau in bezug auf das, worin sie sich voneinander unterscheiden. Dies ist aber ihre jeweilige Ursprungsrelation, die sie als göttliche Personen konstituiert. Wenn nun die Sendung von einer göttlichen Person ausgesagt wird, so handelt es sich um eine Wahrheit, die zur vierten der oben besprochenen Klassen wahrer Aussagen über Gott gehört: Es ist eine Aussage, die *proprie* von einer göttlichen Person und *kontingent* (wie überhaupt die ganze Heilsordnung) ausgesagt wird.

¹⁹ Allerdings nach derselben »Ordnung«, dergemäß die eine göttliche Person von der anderen hervorgeht.

Auf die Sendung des Heiligen Geistes angewandt, die in der Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und dem Verständnis der Theologen (abgesehen von den Differenzen in ihrer Erklärung) geschieht, bedeutet der Umstand, daß es sich um eine Wahrheit der vierten Klasse handelt, hinsichtlich der Konstitution dieser Sendung, d.h. hinsichtlich der Realität, in der diese Sendung besteht, folgendes:

Gott Vater und Sohn, als ein einziges Prinzip, senden den Heiligen Geist, d.h. jenen »*amor procedens*«, durch den sie sich einander lieben; entsprechend gilt, daß der Heilige Geist, als eine einzige Liebe, die aus ihnen hervorgeht, von ihnen zum Gerechtfertigten gesandt wird. Aber seine eigene Liebe schenken, bedeutet nichts anderes, als sich selbst schenken. Deswegen nehmen auch der Vater und der Sohn, zusammen mit der aus ihnen hervorgehenden Liebe, im Gerechtfertigten Wohnung. Dies erklärt, warum Johannes, nachdem er in den Abschiedsreden das Wort Jesu wiedergegeben hat: »Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll« (14,16), kurz danach hinzufügt: »Wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (14,23).

Zur Konstitution der Sendung (aktiv genommen) genügt jene unendliche Vollkommenheit der zwei sendenden Personen, die identisch mit der allen drei göttlichen Personen gemeinsamen unendlichen Vollkommenheit des einen Wesens Gottes ist. Denn das göttliche Wesen (und damit alle drei göttlichen Personen gemäß der Ordnung, in der sie dieses Wesen haben) kann all das werden, was es in seiner Weisheit, Güte und Macht erkennt und will. Wenn nun die drei göttlichen Personen die aus Vater und Sohn hervorgehende Liebe zum Gerechtfertigten als ihre Gabe senden wollen, so geht der Heilige Geist zu ihm und nimmt bei ihm Wohnung. Es ist wohl wahr, daß damit dem Heiligen Geist selber nur eine *relatio rationis* hinzukommt, dies aber bedeutet keineswegs, daß er sich dem Gerechten nicht wirklich schenkt. Wir sind wiederum mit dem Paradox konfrontiert, von dem ich am Ende des Abschnittes 5 sprach: Daß Gott wirklich und wahrlich die Welt erschafft, ohne daß sein reales Erschaffen als eine neue Realität in ihm hinzugefügt wäre.

Insofern aber das Senden etwas Zeitliches und Kontingentes besagt, verlangt es eine entsprechende geschaffene Realität als *conditio consequens ad extra*, d.h. im Gerechtfertigten, von dem es wahr sein soll, daß Vater und Sohn ihm den Heiligen Geist gesandt haben. Diese Realität ist die *geschaffene Gnade* im Gerechtfertigten; sie konstituiert zwar das Senden nicht, wohl aber zeigt sie, daß es wirklich stattgefunden hat. Von der geschaffenen Gnade wird im folgenden Abschnitt die Rede sein. Hier genügt es zu sagen, daß sie als Konsequenz der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn eine Anteilnahme an der *spiratio* (Hauchung) *activa* ist und deshalb eine besondere Relation des Gerechtfertigten zum Heiligen Geist gründet.

Ähnliches gilt vom Heiligen Geist als gesandtem. Als dritte Person ist er durch die reale Ursprungsrelation zu den zwei anderen göttlichen Personen konstituiert, also »*ab aliis*«. Auch diese Relation ist mit der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens identisch. Wo aber eine unendliche Vollkommenheit vorliegt, ist eine neue Realität, um das Gesandtsein des Heiligen Geistes zu konstituieren, weder

nötig noch möglich; es ist aber eine entsprechende endliche Realität in demjenigen nötig, von dem gesagt wird, daß der Heilige Geist bei ihm Wohnung genommen hat. Eine solche geschaffene Realität ist *der habitus caritatis*, der eine Anteilnahme an der passiven spiratio ist und als solche eine besondere Relation des Gerechtfertigten zum Vater und Sohn gründet, die ihn fähig macht, diese göttlichen Personen mit jener übernatürlichen Liebe zu lieben, die der in ihm wohnende Heilige Geist ist.

Dieselbe Analogie mit dem, was unsere Vernunft vom kontingenten Wirken Gottes ad extra erkennen kann und die hier zum Verständnis der Heiligung des Menschen durch den Heiligen Geist herangezogen wurde, kann auch zur Erklärung der anderen göttlichen Sendung verwendet werden, um die wir aus der Offenbarung wissen, nämlich die sichtbare Sendung der zweiten göttlichen Person, also ihre Menschwerdung. Freilich unterscheiden sich die zwei Sendungen unter mehreren Aspekten. Für die Gabe des Heiligen Geistes ist der terminus ad extra, materiell gesehen, eine schon existierende menschliche Natur (also eine Person), da die Einigung in der Gnade zwischen Personen stattfindet, während in der Menschwerdung der terminus ad extra, materiell gesehen, eine nicht subsistierende menschliche Natur ist, weil hier die Einigung in einer göttlichen Person geschieht.

Die Sendung des ewigen Gottessohnes ist also wie folgt zu verstehen: Derjenige, der von Ewigkeit her vom Vater gezeugt wird, wird in der Zeit als Mensch gezeugt. Weil nun der Sohn in seiner Person wesensgleich mit dem Vater ist, so vermag er, der dasselbe will, was der Vater von ihm will, Mensch zu werden, ohne daß für die Konstitution seiner Menschwerdung seiner eigenen Realität als Gott etwas hinzugefügt werden müßte und könnte. Denn mit seinem unendlichen Sein, mit dem er ewig subsistiert, beginnt er in der Zeit auch als Mensch zu existieren; d.h. dieses selbe Sein macht die nicht subsistierende menschliche Natur aus der allerheiligsten Jungfrau zu einer subsistierenden, so daß der Sohn durch sein ewiges göttliches Sein sowohl als Gott wie auch als Mensch existiert.

Und wiederum hat diese Glaubensaussage, die etwas Kontingentes von Gott aussagt, ihre Wahrheit durch einen angemessenen terminus ad extra: ein substantielles, aber sekundäres Sein in der angenommenen menschlichen Natur. Es handelt sich um ein Sein, das die Proportion der angenommenen Natur übersteigt und deswegen absolut übernatürlich ist. Als der angenommenen Natur nicht proportioniert, bildet es mit ihr kein neues ens unum und damit keine menschliche Person.

Der heilige Thomas hat immer wieder vom einzigen göttlichen Sein in der Menschwerdung des Gottessohnes gesprochen. Vgl. z.B. Summa Theol. III, q.17 »De unitate Christi quoad esse«, wo er im Artikel 2 schreibt: »impossibile est quod unius rei non sit unum esse«. Aber in der Quaestio disputata de unione Verbi incarnati, a.4,²⁰ hat er ein esse secundarium im menschengewordenen Sohn Gottes anerkannt »non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum«. Es handelt sich, erklärt Thomas weiter, um ein substantielles Sein, und da es Konsequenz einer übernatürlichen Realität (hypostatische Union) ist, ist es ein schlechthin übernatürliches Sein (gratia unionis), das als geschaffene Teilhabe an der göttlichen

²⁰ Parma Ausgabe, Bd. IX, 533–544; hierzu 542.

Vaterschaft die reale Relation der menschlichen Natur (ihr Angenommensein) zur zweiten göttlichen Person gründet.

7.3 Zur Theologie der geschaffenen Gnade

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, ein philosophisches Argument vorzulegen, aus dem folgt, daß wenn man aufgrund der Offenbarung an eine Rechtfertigung durch Gott glaubt – wobei diese Rechtfertigung nach derselben Offenbarung in der Vergebung der Sünden und in der Heiligung des Menschen besteht –, so muß man außer dem »*primum donum*« (Summa Theol. I, q.38, a.2), nämlich dem Heiligen Geist, mit dem der Gerechtfertigte beschenkt wird, auch ein *donum creatum* anerkennen²¹. Wie nun die geschaffene Gnade zu verstehen sei, bleibt durch das vorgelegte Argument weitgehend offen. Unsere Erkenntnis der *gratia creata* wie überhaupt unsere Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten durch den Glauben hängt nicht davon ab, wie weit es uns gelingt, ein Verständnis von ihnen zu erreichen.

In der Tat hat sich die theologische Tradition intensiv mit der Gnade beschäftigt. Die Theologie der Gnade, die bis vor einigen Jahrzehnten in der katholischen Kirche als *doctrina recepta* galt und die Eingang auch in lehramtliche Aussagen gefunden hat, vor allem in die des Trienter Konzils, geht auf jene systematische Durchdringung der Glaubenswahrheiten zurück, die im elften Jahrhundert mit der Scholastik einsetzte²².

Der scholastischen Lehre von der geschaffenen Gnade liegt als *analogatum principis* die philosophische Lehre der Scholastik vom natürlichen Leben zugrunde – eine Analogie, die sich schon deshalb empfiehlt, weil in der Offenbarung die Erhöhung des Menschen zum Adoptivsohn Gottes als ein ihm geschenktes höheres Leben verstanden wird. Dieser Analogie zufolge wird die Gnade als ein absolut übernatürlicher *Habitus* aufgefaßt, der als akzidentelle Form (Summa Theol., I,II, q.110, a.2 ad 2), näherhin als Qualität (ebd. a.2c) in die Essenz der Seele (also in die substantielle Form des Menschen) aufgenommen wird (ebd. a.4). Als akzidentelle Form unserer substantiellen Form bewirkt die Gnade eine gewisse Wiedergeburt oder Wiederschaffung des begnadeten Menschen, wodurch dieser der göttlichen Natur teilhaft wird (ebd.).

Aus diesem *Habitus* gehen die göttlichen Tugenden hervor, welche spezifisch verschiedene, nächstliegende Prinzipien entsprechender Handlungen sind; sie gehen aus der Gnade hervor, ähnlich wie unsere Vermögen aus der Essenz der Seele hervorgehen. Aus derselben Gnade gehen auch die Gaben des Heiligen Geistes hervor, die den Begnadeten geneigt machen, dem Antrieb des Heiligen Geistes zu folgen

²¹ Vgl. Leo Scheffczyk, »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses«, in: *FKTh* 15 (1999) 81–97. Im Artikel werden die wesentlichen Elemente der Gnadenlehre dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der protestantischen Ablehnung einer geschaffenen Gnade und der katholischen Lehre von derselben.

²² Vgl. z.B. das mehrbändige Werk von A. M. Landgraf, *Die Gnadenlehre. Dogmengeschichte der Früh-scholastik*, Regensburg 1952 ff.

(ebd. q.68, a.1). Die Gnade aber ist nicht nur die Quelle der eingegossenen göttlichen Tugenden, welche sich unmittelbar auf Gott beziehen; durch sie werden auch die natürlichen, sittlichen Tugenden zu Prinzipien übernatürlicher Akte, die das menschliche Leben mehr und mehr zum Leben eines Kindes Gottes gestalten. Durch die übernatürlichen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes werden die niedrigeren Teile der Seele der Vernunft und die Vernunft Gott unterstellt (ebd. q.113, a.1), so daß im Menschen jene Gerechtigkeit entsteht, durch die er von Gott zum ewigen Leben bewegt wird. Durch das Leben aus der Gnade, das in der Übung der Tugenden zum Tragen kommt, entsteht jener interpersonale Zustand zwischen Gott und dem Menschen, in dem die göttlichen Personen und der Mensch ineinander wohnen wie ein Erkannter im Erkennenden und ein Geliebter im Liebenden. Ein solcher Zustand macht das aus, was theologisch die Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen genannt wird.

7.4 Zwei andere Erklärungen des Verhältnisses zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade

Das bisher dargelegte theologische Verständnis von der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade setzt die katholische definierte Lehre voraus, daß die Rechtfertigung »nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern auch *Heiligung* und Erneuerung des inneren Menschen« (DS 1528). Diese Heiligung besteht darin, daß dem Menschen die Gabe Gottes, der Heilige Geist, geschenkt wird und infolgedessen ihm die heilmachende Gnade als ihm inhärierende Teilhabe an der göttlichen Natur gegeben wird.²³

Während nun alle katholischen Theologen in der Anerkennung sowohl der ungeschaffenen wie der geschaffenen Gnade einig sind, trennen sie sich in der Erklärung, wie sich beide zueinander verhalten. Nach der oben vorgelegten Erklärung geschieht die Gabe des Heiligen Geistes als dem Gerechtfertigten gegebenes »primum donum« (Summa Theol. I, q.38, a.2) in der Sendung desselben Geistes. Diese Sendung besteht ihrerseits in der den Heiligen Geist konstituierenden Ursprungsrelation (*relatio originis*), und zwar so, daß sie einen geeigneten terminus ad extra als folgende Bedingung erfordert²⁴.

²³ Daß die Rechtfertigung auch die Heiligung des Menschen mit einschließt, scheint auch bei den lutherischen Theologen anerkannt zu sein. In der Tat spricht die GE vom »Empfang des Heiligen Geistes in der Taufe« (11). Ferner, »beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden ... sowohl die Vergebung der Sünden als auch die heiligende Gegenwart Gottes« (22). Auch der Umstand, daß dieselben Theologen jegliche geschaffene Gnade ablehnen, weil die Gnade »nur in der Identität des Heiligen Geistes gefunden werden kann« (so gibt Scheffczyk die Position des protestantischen Theologen W. Dandine wieder, in: »Ungeschaffene und geschaffene Gnade«, *FKTh* 15 [1999] 82), scheint die Heiligung des Menschen als Bestandteil der Rechtfertigung zu bestätigen.

²⁴ Als Grundlage seiner Theorie schickt Lonergan folgende, an sich philosophische These voraus: »Das, was kontingent von den göttlichen Personen als wahr ausgesagt wird, ist so durch die göttliche Vollkommenheit selbst konstituiert, daß ein geeigneter terminus ad extra die folgende Bedingung dieser Wahrheit ist« (*De Deo Trino. II*, 217 [Assertum XV]).

Die Erklärung Lonergans besteht in der Anwendung eines allgemeinen Prinzips über die Realität, die einer kontingenten Wahrheit über Gott entspricht. In diesem Sinne ist sie keine Ad-hoc-Erklärung. Aber sie ist nicht die einzige, ja nicht einmal die unter den Theologen am meisten vertretene Erklärung der Beziehung gratia increata – gratia creata. Lonergan erwähnt zwei andere Theorien.

Eine erste Theorie, die auf Gabriel Vazquez SJ († 1604) zurückgeht²⁵, setzt zwar die göttlichen Prozessionen voraus, durch die der Sohn und der Heilige Geist als göttliche Personen konstituiert sind, aber sie versteht die Sendung des Heiligen Geistes zum Gerechtfertigten als durch den Terminus ad extra konstituiert, nämlich durch die dem Gerechtfertigten geschenkte heiligmachende Gnade. Diese aber ist, wie alle von Gott bewirkten endlichen Realitäten, das gemeinsame Werk der göttlichen Personen und begründet deshalb eine reale Beziehung des Menschen zu allen drei. Wegen ihrer Eigenart (eine Gabe der Liebe Gottes zum Menschen) wird sie dem Heiligen Geist zugeschrieben, der als notionale Liebe die erste Gabe Gottes ist. Damit erklärt sich, daß die Tradition die Begnadung des Menschen in Zusammenhang mit dem Heiligen Geist gesehen hat, woraus dann von einer (bloß appropriierten!) Beziehung des Gerechtfertigten zur dritten Person in der Heiligsten Dreifaltigkeit und damit von einer Einwohnung derselben in ihm die Rede ist.

Die andere Theorie geht auf Dionysios Petavius SJ zurück († 1652), der versuchte, die Heiligung des Menschen dadurch zu erklären, daß der Heilige Geist durch seine substantielle Gegenwart im Gerechten ihn als »quasi forma« heiligt und »sui conjunctione« zum Adoptivsohn macht²⁶. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde dieser Ansatz von Maurice de la Taille SJ²⁷ und Karl Rahner SJ²⁸ aufgegriffen und weiterentwickelt, so daß dieses Theologumenon gegenwärtig am meisten vertreten zu sein scheint.

Während nach Lonergan die Gabe des Heiligen Geistes als gegeben durch den Heiligen Geist selbst konstituiert ist, versucht diese Theorie dieselbe Gabe als eine Art Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen zu erklären. Dafür greift sie zu einer Analogie mit den geschaffenen Dingen, insofern diese aus Materie und Form oder Essenz und Existenz oder Potenz und Akt zusammengesetzt sind. Demgemäß wird der Heilige Geist im Gerechtfertigten wie eine Form der Seele angenommen; der damit entstehende Zustand ist die akzidentelle Realität der heiligmachenden Gnade im Menschen. Entsprechend wird die Menschwerdung des Gottessohnes dadurch erklärt, daß sein göttliches Sein auf eminente Weise eine individuelle menschliche Essenz (Natur) aktuiert.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß es keine wahre Ähnlichkeit zwischen der Konstitution des Unendlichen und der Komposition des Endlichen gibt. Denn

²⁵ Als modernen Vertreter dieser Theorie verweist Lonergan auf P. Galtier SJ, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris 1933; *L'habitation en nous des trois Personnes*, Rom 1949.

²⁶ Vgl. *LThK*², VIII, 314.

²⁷ »Actuation créé par acte incréé, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 18 (1928) 253–268.

²⁸ »Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade«, in: *ZKTh*, 63 (1939) 137–157; wiedergedruckt in: *Schriften zur Theologie* Bd. I, 1960, 347–375; Gott »teilt sich in quasi formaler Ursächlichkeit dem endlichen Seienden mit« (362).

das Endliche ist deshalb zusammengesetzt aus einander komplementären ontologischen Prinzipien, weil es endlich ist; nun aber ist es gerade die Endlichkeit, die das Unendliche ausschließt. Infolgedessen braucht das Unendliche keine wie immer geartete Vereinigung mit einem Menschen als dessen Formalursache, um sich ihm als amor procedens zu schenken. Auch braucht der Sohn Gottes keine Vereinigung mit einer menschlichen Natur als deren eminenter Akt, um sie als eigene menschliche Natur anzunehmen.

Ferner wird in einem endlichen Seienden eine Materie durch die Komposition mit einer Form zu der Essenz, zu der sie von sich aus in Potenz war; weiterhin wird eine Essenz durch die Komposition mit der Existenz zu dem Seienden, zu dem sie in Potenz war. Nun aber ist unsere Seele als endlicher Geist von sich aus keineswegs in Potenz zur Übernatur als Prinzip von Handlungen, die Gott betreffen, wie er in sich selbst ist. Ähnliches gilt für die Menschwerdung: Die vom Gottessohn angenommene Natur war in Potenz zu einer menschlichen Person, als angenommene aber ist sie die menschliche Natur einer göttlichen Person.

Als Alternative zur ad hoc postulierten Analogie zwischen der Konstitution des Unendlichen und der Komposition des Endlichen gilt also der Rekurs zu dem, was in einer philosophischen Gotteslehre als unbezweifelbar erkannt wird, auch wenn wir freilich eine solche Eigenschaft und Macht des Unendlichen nicht verstehen können: Wie Gott durch den unendlichen Akt, der er ist, nicht nur das Notwendige erkennt und will, sondern auch das Kontingente, so ist Gott durch denselben unendlichen Seinsakt nicht nur notwendig Gott, sondern auch das, was er kontingent wird, nämlich menschengewordener Gott und selbstgeschenkte Gabe im gerechtfertigten Menschen²⁹. Anders formuliert: Will man von einem »eminenten Akt« (oder von einer »eminenten Form«) in bezug auf eine göttliche Person sprechen, so ist dieser Akt oder diese Form die unendliche Vollkommenheit Gottes selbst, die ist und all das konstituiert, was Gott versteht und will, daß eine göttliche Person sein oder konstituieren soll. Dadurch erübrigt sich der Rekurs auf eine zweifelhafte Ähnlichkeit Gottes mit der Zusammensetzung des endlichen Seienden³⁰.

8. Für eine Theologie im gegenwärtigen Kontext

Im vorliegenden Aufsatz wurde gezeigt, daß die katholische Lehre von einer geschaffenen Gnade zu Recht besteht. Wenn man als wahr annimmt, daß die »Gerechtigkeit Gottes« (Röm 1,16) durch den Glauben an die Erlösung Christi zu »unserer Gerechtigkeit« wird (1 Kor 1,30), so ist die Verneinung einer kontingenten Realität, die der Gerechtfertigte in sich aufnimmt, rational nicht nachvollziehbar.

²⁹ Vgl. *De constitutione Christi*, 56.

³⁰ *Ebd.*, 71.

Dies besagt aber nicht, daß diese Realität in der theologischen Reflexion nur auf eine einzige Weise verstanden und auf den Begriff gebracht werden kann³¹. Denn die Theologie ist ein Produkt nicht nur des Glaubens, sondern auch der Kultur. Ihre Aufgabe ist es, zwischen der Heilswahrheit und dem geistesgeschichtlichen Kontext zu vermitteln; deshalb muß sie der jeweiligen Kultur Rechnung tragen. Die hier oben dargelegte Theologie der geschaffenen Gnade lehnte sich im wesentlichen an die Kultur an, die die christlichen Denker seit dem elften Jahrhundert auf der Grundlage des wiederentdeckten Erbes der klassischen Antike entwickelt haben. Aber infolge der tiefgreifenden Neuerungen in der »westlichen« Kultur seit der Neuzeit sind wir heute imstande, auch die Grenzen des scholastischen Lehrgebäudes zu sehen. Denn die gegenwärtige Kultur unterscheidet sich von der, in der das genannte Lehrgebäude entwickelt wurde, u.a. in drei Bestandteilen, die die Theologie näher angehen.

Erstens in einer neuen Auffassung von der Wissenschaft. Die mittelalterliche Auffassung gründete auf den *Analytica posteriora* des Aristoteles, für die die Wissenschaft eine sichere Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen ist. Die moderne Wissenschaft handelt auch vom Einzelnen und Kontingenten; sie ist der Wahrheit gegenüber nicht gleichgültig, gibt sich aber damit zufrieden, sich an die Wahrheit anzunähern.

Zweitens in einer neuen Auffassung von der Philosophie. Für Aristoteles war die Philosophie wesentlich Metaphysik, die als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem die Gesamt- und Grundwissenschaft bildete. Infolgedessen waren die Grundtermini und -theoreme der subalternen Wissenschaften grundsätzlich metaphysische Termini und Relationen, die weiter gemäß den Stufen der Seienden spezifiziert wurden. Die moderne Wissenschaft legt in jeder ihrer Sparten eigene Grundtermini und -relationen fest und ist damit unabhängig von der Philosophie geworden. Da nun die ganze sichtbare Welt zum Bereich der (Natur-)Wissenschaft gehört, hat sich die Philosophie der Innerlichkeit des Menschen, d.h. dem intentionalen Bewußtsein zugewandt.

Drittens hat dieselbe Wendung zum Subjekt dazu geführt, die Geisteswissenschaften von der Naturwissenschaft zu unterscheiden, wobei die ersteren sich mit der menschlichen Welt oder Kulturwelt befassen, welche a) wie der Mensch selbst als Geist in der Materie ein Kompositum aus materiellen Daten und Sinngehalten ist, deren Ursprung im intelligenten, rationalen und moralischen Bewußtsein des Menschen liegt, b) von Werten motiviert ist, die der Mensch entwirft und nach denen er strebt. Dies hat zur weiteren Abzweigung der historisch-interpretativen Wissenschaften (Human Studies oder Scholarship)³², die die menschliche Welt in dem betrachten, was einzeln und geschichtlich ist, von jenen Geisteswissenschaften geführt, die auf der Suche nach einer Erkenntnis universalen Art sind.

Zu den ersteren gehört die Theologie, die sich mit einer Realität befaßt, welche daraus entstanden ist, daß der Heilsplan Gottes sich in die menschliche, geschichtliche Welt umsetzt und damit durch das intentionale Bewußtsein der christlichen Ge-

³¹ Vgl. oben Nr. 4 gegen Ende.

³² Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie*, Leipzig: Benno Verlag 1991, 233f, 315, 364.

nerationen hindurchgeht. Wenn nun die Gnade eine Realität ist, die zur Heilsordnung als göttlich-menschlicher Welt der Bedeutungen und Werte gehört, dann ist der naheliegende Ansatz für ein Verständnis der Gnade das intentionale Bewußtsein als Ursprung der Sinngehalte und Werte, die die menschliche Welt mitkonstituieren und in ihr als Motivationen wirken. Ein solches Verständnis darf keineswegs die Einsichten der scholastischen Theologie beiseite lassen. Denn was der Heilige Geist der pilgernden Kirche im Laufe der Zeit an Einsichten in die Heilswahrheit geschenkt hat, verpflichtet die Kirche auch in ihrer Zukunft.

Um die Heilswahrheit im Kontext der gegenwärtigen Kultur zu vermitteln, muß also der Theologe als Basis für die Gewinnung allgemeiner Kategorien (Begriffe) sein eigenes intentionales Bewußtsein thematisieren in seiner Aufmerksamkeit auf die Daten, in seinem Untersuchen und Verstehen, in seinem Reflektieren und Urteilen, in seinem Abwägen und Entscheiden, in der Struktur dieser Vollzüge und in den Handlungen, die daraus entstehen. Es handelt sich um eine transzendente und damit transkulturelle Struktur, die sich nach mannigfaltigen verschiedenen Erfahrungsmustern gestaltet und in verschiedenen Gesellschaften und in aufeinander folgenden Epochen differenziert.

Für die Gewinnung besonderer, spezifisch theologischer Kategorien wird der Theologe die religiöse Erfahrung sowohl in ihrer grundlegenden persönlichen Dimension wie auch in dem Glaubenszeugnis und in der Geschichte der christlichen Gemeinschaft thematisieren. Eine solche Erfahrung hat ihre Quelle in der Gabe der Gottesliebe, von der Paulus in Römerbrief 5,5 spricht. Diese Gottesliebe führt jene Dynamik der Transzendenz zu ihrer Vollendung, die in ihrer kognitiven Phase (Selbsttranszendenz zum Sein) wie in ihrer moralischen Phase (Selbsttranszendenz zum Guten) bereits für das Bewußtsein konstitutiv ist. Die Liebe Gottes führt die affektive Selbsttranszendenz, die bereits in der zwischenmenschlichen Liebe zum Tragen kommt, zu ihrer überweltlichen, übernatürlichen Vollendung.

Genau in der geschenkten überweltlichen Liebe, nicht als einzelнем Akt, sondern als dynamischem Zustand, aus dem die einzelnen Akte hervorgehen, findet eine Theologie, die den Übergang von der metaphysischen Psychologie aristotelisch-scholastischer Prägung zur Intentionalitätsanalyse vollzogen hat, jene Realität, die traditionell seligmachende Gnade genannt wird³³.

Hat man die menschliche Welt thematisiert, die durch Sinngehalte mitkonstituiert wird und deren Beweggründe Werte sind, und hat man den naiven Realismus überwunden, der Realität mit materieller Realität gleichsetzt, so ist man imstande einzusehen, daß die von Luther vertretene *iustificatio forensis* (vgl. DS 1561) nicht notwendigerweise als Alternative zur Tridentinischen Lehre zu verstehen ist, auch wenn sie *de facto* so verstanden wurde. Denn hier wird der Spruch des barmherzigen Gottes: »Deine Sünden sind dir vergeben«, in Analogie zum Freispruch eines menschlichen Richters verstanden. Die Schlußfolgerung, daß durch den Freispruch Gottes keine reale Änderung im Gerechtfertigten geschieht, d.h. keine »effektive« Rechtfertigung, ist nur dann verständlich, wenn man die Ansicht vertritt, daß der Frei-

³³ Vgl. Lonergan, *Methode in der Theologie*, 285–296.

spruch des menschlichen Richters ein bloßes Wort ist, dem keine Realität entspricht. Diese Auffassung vom Recht kann ihrerseits nur dann aufrechterhalten werden, wenn die menschliche Welt als ganze zu einer bloß nominalen Welt reduziert wird, in der real nur die vorgegebene Natur ist. Das heißt also, wenn nicht nur das Recht, sondern sämtliche Ordnungen des menschlichen Lebens und sämtliche Deutungen des Lebens und der Welt für keine andere Realität gehalten werden außer der ihrer materiellen Komponenten.

Und wiederum gilt das oben entwickelte Argument: Der Freispruch Gottes als mit der notwendigen und unveränderlichen Realität Gottes identisch kann allein die kontingente Wahrheit des Heilsgeschehens hier und jetzt nicht erklären. Diese Wahrheit verlangt außer der »Gunst Gottes«³⁴ (DS 1561) eine Realität in der Ordnung der geschaffenen Gnade, genauso wie der Wahrheit des Spruches eines Richters eine Realität in jener juristischen Ordnung entspricht, die für die Rechtsgemeinschaft und den Menschen als Rechtssubjekt konstitutiv ist.

9. Glaubensverständnis und menschliche Rationalität

Bekanntlich war das Denken Luthers von großen Spannungen gekennzeichnet³⁵. Dies gilt insbesondere für die Rechtfertigungslehre, die in der Mitte seiner Theologie steht: Die Annahme der »Gerechtigkeit Gottes« (Röm 10,3) geschieht in einem sündigen Menschen, dessen freien Willen Luther für ein »servum arbitrium« hält. Das Eigentümliche dieser Lehre läßt sich m.E. richtig erfassen, wenn man auch die philosophischen Voraussetzungen Luthers untersucht, die nicht nur auf seiner Theologie, sondern auch auf der von ihm initiierten theologischen Tradition lasten.

Auf dem Hintergrund der extrem voluntaristischen Gottes-Auffassung von Ockham anerkennt Luther in der gegen Erasmus gerichteten Schrift »De servo arbitrio« die Wahlfreiheit des Menschen im bürgerlichen Bereich (»in rebus inferioribus«), um desto kräftiger jegliche Freiheit in dem, was unsere Beziehung zu Gott und damit zum Heil angeht, zu verneinen. Damit brachte Luther eine verhängnisvolle Spaltung in das Leben des Menschen, die zur Säkularisierung der civitas hominis beigetragen hat. Aber theologisch noch wichtiger ist die Auffassung von der Beziehung zwi-

³⁴ Wie immer man die neue Einstellung Gottes gegenüber dem Menschen, dem er die Sünden vergeben und den er als Sohn angenommen hat, sich vorstellen mag, handelt es sich immer um Vorstellungen, die vom unwandelbaren, außerhalb der Zeit existierenden absoluten Wesen ausgesagt werden. Sie drücken eine kontingente Wahrheit über ihn aus; infolgedessen reicht der Verweis auf die Realität Gottes zu jener Übereinstimmung mit der Realität, ohne die es diese Wahrheit nicht geben kann, nicht aus. Das Gesagte gilt insbesondere für den »doppelten Blick«, mit dem die lutherischen Theologen die Wahrheit der Rechtfertigung interpretieren möchten: Im Blick auf sich selbst bleibt der Gerechtfertigte »ganz Sünder«, im Blick auf Gott ist er ein Gerechter (vgl. GE, 29). Was sieht der zweite Blick in Gott, das nicht da wäre, hätte Gott diesen Menschen nicht gerecht gemacht?! Hier wird eine Vorstellung der Phantasie für ein Argument des Verstandes gehalten.

³⁵ José Martín-Palma spricht geradezu vom »religiösen Irrationalismus« Luthers, in: *Gnadenlehre von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte, III/5b), Freiburg 1980, 13.

schen der Souveränität Gottes und der Freiheit des Menschen, die aus seinen Schriften hervorgeht: Menschliches Handeln und Gottes Wirken als (transzendente) Erstursache sind zwei in Konkurrenz stehende Größen, so daß der Mensch nur in dem Maße frei sein kann, in dem der Souveränität Gottes etwas entzogen wird. Da nun Luther im Bereich des Heiles Gott nichts entziehen konnte und wollte, kam er zu einer Position, die er im berühmten Bild vom menschlichen freien Willen als einem Lasttier veranschaulichte, das keine Freiheit hat, zwischen Gott und Satan als Reiter zu wählen, und deshalb gehen muß, wohin der Reiter will (WA 18, 635).

Es ist hier nicht möglich, auf die umfassende Problematik von menschlicher Freiheit und Gnadenordnung einzugehen. Es seien folgende Punkte wenigstens erwähnt:

1) Die Unterscheidung von zwei seinsmäßig einander unproportionierten Ordnungen: die der Natur und die der Übernatur (Gnade). Unterscheidung ist aber nicht dasselbe wie Disparatheit.

2) Die Freiheit als wesentliches Konstitutivum des Menschseins. Die Auffassung, daß der Mensch infolge des Sündenfalls die Freiheit verloren hat (»res de solo titulo«: Luther, WA 1, 354), impliziert eine Wesensveränderung des Menschen, wofür man sich nicht auf die Offenbarung berufen kann. Dies bedeutet allerdings keine Verneinung der Lehre, derzufolge die Auflehnung des Menschen gegen Gott zusammen mit dem Verlust der Gnade auch eine Unordnung in seiner Natur verursacht hat (»vulneratus in naturalibus«).

3) Wegen der Verschiedenheit beider Seinsordnungen kann der Mensch ohne Gnade nichts in der übernatürlichen Ordnung tun, und zwar nicht weil er nicht frei wäre, sondern weil ein seinsmäßig niedrigeres Prinzip nicht tun kann, was zur höheren Seinsordnung gehört.

4) Die Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur erhöht den Menschen zur Übernatur. Infolgedessen wird er zu einem adäquaten Prinzip übernatürlicher Handlungen, die zum Endziel, dem ewigen Heil, führen. Dies ist der Sinn des verdienstlichen Charakters der Handlungen des Gerechtfertigten.

Wenn man die genannten, für das katholische Verständnis der Rechtfertigung unverzichtbaren Wahrheiten zwar nicht verneint, wohl aber beiseite schiebt, so erhalten viele Aussagen der GE über Freiheit, Gnade, Werke und Verdienst einen schillernen Sinn, der den katholischen Leser, der vom Dokument wissen möchte, worin der Konsens liege, zum Verzweifeln bringt. Es sei nur eine dieser Aussagen erwähnt: »Die Freiheit, die er (der Mensch) [a] gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, [b] ist keine Freiheit auf sein Heil hin« (GE 19). Warum die Aussage [a]? Ist sie nicht eine Selbstverständlichkeit? Warum die Aussage [b]? Will sie sagen, daß der Mensch ohne Gnade, d.h. also als »natürliches« Prinzip nichts in der Ordnung der Übernatur tun kann? Ist dies nicht wiederum eine Selbstverständlichkeit? Aber – und die Präzisierung ist wichtig – die Selbstverständlichkeit bezieht sich nicht darauf, daß der Mensch hinsichtlich der übernatürlichen Ordnung nicht frei wäre (wie die Aussage meint), sondern radikaler darauf, daß er kein adäquates Prinzip dafür ist – egal ob er in seiner Natur frei oder nicht frei ist. Der Bezugspunkt für die Definition der Übernatur ist nicht die Freiheit, sondern die Natur des Menschen (im Sinne der »natura pura«). Die diesbezügliche Unklarheit der GE ist für die ganze Rechtfertigungslehre Quelle zweideutiger und irreführender Aussagen.

Die katholische Lehre erkennt ausdrücklich die Notwendigkeit einer Erhöhung an, damit der Mensch im Bereich der Übernatur etwas tun kann – eben als erhöhter Mensch, also als frei handelndes Prinzip. Deswegen anerkennt sie auch eine »aktuelle« Gnade, die der Mensch zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung braucht. Die der beanstandeten Aussage zugrundeliegende Auffassung von einem Konkurrenzverhältnis zwischen transzendenter Erstursache und geschaffener Zweitursache ist ein Irrtum, der schon aus philosophischen Gründen abzulehnen ist – und dies sowohl in der Naturordnung wie auch in der Gnadenordnung. Fazit: Die Gnade macht den von Natur aus freien Menschen zu einem im Bereich der Übernatur verantwortlich Mitwirkenden des wirkenden, rettenden Gottes; nicht zu einem »mere passive« Empfänger (GE 21)³⁶. Es gilt mit Augustinus anzuerkennen: »Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te«³⁷.

Noch eine andere Folge aus der Auffassung Luthers von der Beziehung zwischen Erstursache und Zweitursache zusammen mit seiner ebensowenig rational annehmbaren Auffassung von einer moralisch bösen Wahl soll hier erwähnt werden. Unter der Voraussetzung der unbestreitbaren Wahrheit, daß der Wille Gottes unwiderstehlich ist, setzt Luther das Wollen Gottes hinsichtlich der Prädestination der Auserwählten mit seinem Wollen hinsichtlich der Reprobation der Verdammten gleich. Er schreibt, daß Gott »absichtlich und ohne daß sie es ändern können, Menschen verdammenswert macht« (WA 18, 633).

Dazu sei folgendes gesagt. Erstens, Gott als Erstursache bringt nicht nur das Sein und das Wirken der endlichen Seienden hervor, sondern auch die Art und Weise ihres Wirkens, nämlich daß dieses Wirken entweder notwendig oder frei ist. M.a.W. Gott steht über der kreatürlichen Differenz zwischen Notwendigkeit und Freiheit und begründet beides. Ein solches metaphysisches Prinzip gilt im Bereich der Natur wie im Bereich der Gnade. Aus den zahlreichen Stellen, an denen Thomas diese Transzendenz Gottes darlegt, verweise ich auf »In I. Hermeneias«, lect. 14, insbesondere 191–197. Wenn dem so ist, dann liegt kein Konkurrenzverhältnis zwischen der Souveränität Gottes und der Freiheit des Menschen vor im Hinblick auf das, was er zum Heil tun soll und kann. Ja, gerade in diesem Bereich hängt die Freiheit des Menschen noch mehr von Gott ab als in einer (de facto nicht existierenden) reinen Naturordnung, aus dem einfachen Grund, weil hier mehr Sein und Wirken des Menschen vorliegt. Das Tridentinische Dekret hat diese Wahrheit, die hier in philosophischen Termini ausgedrückt wird, mit einem Wort von Augustinus zum Ausdruck gebracht, das von einer entwaffnenden Einfachheit und Tiefe zugleich zeugt: Im Hinblick auf den Selbstruhm des Menschen aufgrund seiner guten Werke, gegen den Luther Sturm gelaufen ist, rühmt Augustinus, wie schon Paulus an die Korinther, die

³⁶ Dies wird nochmals unmittelbar danach behauptet, indem gesagt wird, die Lutheraner »verneinen damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung«. Man beachte die Zweideutigkeit des scheinbar unschuldigen »eigenen«. Soll das heißen, daß ein freier Beitrag des Menschen nicht von Gott als Erstursache verursacht wird?! Wenn dann der Text mit der Aussage fortfährt: Sie verneinen »aber nicht sein volles *personales* Beteiligtsein«, so handelt es sich um eine der schon oben angesprochenen Paradoxien.

³⁷ Sermo 169, c.11, 13; PL 38, 923.

Güte des Herrn gegenüber den Menschen, »die so groß ist, daß er will, daß ihre Verdienste seien, was seine eigenen Geschenke sind« (DS 1548).

Zweitens, aus der Souveränität Gottes, der sich das freie Wirken des Menschen in keinem Stück entziehen kann, folgt nicht die gleiche »Verantwortung« Gottes als Erstursache hinsichtlich des Heiles wie hinsichtlich der Verdammnis. Denn die Sünde, im Sinne des formale peccati, d.h. der fehlenden Konformität des Willensaktes mit dem praktischen Urteil des Gewissens, ist genau wegen ihrer völligen Irrationalität kein Sein (denn Sein und Intelligibles sind austauschbar) und deshalb nicht auf Gott als Erstursache zurückzuführen, sondern auf den menschlichen Willen als causa deficiens. Wo aber kein Wirken einer Zweitursache vorliegt, da liegt auch kein kontingentes Ereignis vor, das auf das absolute Sein und Wirken Gottes verweisen würde. Das Letzte, zu dem wir in der »Genealogie« der Sünde vorstoßen, ist der schuldhaft versagende Wille des Menschen³⁸.

Daß Luther seine Rechtfertigungslehre unter die von ihm geprägte Grundformel »simul iustus et peccator« stellte, ist eine Konsequenz seiner Lehre vom Unvermögen des Menschen im Bereich des Heiles, woran auch die ihm geschenkte Rechtfertigung nichts ändert. Dazu schreibt P. Althaus: »Bei dieser Doppelheit bleibt es durch das ganze Leben hindurch. Es gilt immer beides zugleich von mir. Das ist das hohe Paradoxon des Christenstandes ...: daß von dem einen und selben Menschen gleichzeitig beides gilt: gerecht, Sünder, und zwar beides total«³⁹. Kein Wunder, daß eine Theologie, die sich der Lehre Luthers verpflichtet weiß, zu ähnlichen Paradoxien neigt bzw. gezwungen ist. Nicht selten versuchen protestantische Autoren einen toten Punkt in ihrer theologischen Tradition durch eine regelrechte Eskamotage zu überwinden; in der Tat wiederholen sie ihn unter einer anderen Gestalt⁴⁰. Es ist schwer zu übersehen, daß der Rekurs auf Paradoxien, denen sich Rhetorik zugesellt, der Argumentation ihren Ernst nimmt.

Zu derartigen scheinbaren Lösungen mag auch der Begriff vom Glaubensgeheimnis verleiten und ihnen eine Plausibilität geben. Zur Präzisierung dieses Begriffs sei folgendes bemerkt. Die von Gott geoffenbarten Mysterien, die in einem Übermaß an Intelligibilität bestehen, entziehen sich unserem Verstehen, das nur ein »intelligibile in sensibili« adäquat zu erfassen vermag. Unser analoges Verstehen derselben besteht darin, daß wir eine Intelligibilität in der Welt erfassen zusammen mit der Richtung, entlang der diese Intelligibilität sich ins Unendliche fortsetzt und mit der Intelligibilität einer anderen ebenfalls von uns erfaßten Intelligibilität zusammentrifft. Aber wir vermögen den unendlich entfernten Punkt, in dem das absolut einfache We-

³⁸ Zum hier angeschnittenen Problem verweise ich auf meinen Aufsatz »Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin«, das in der Zeitschrift *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 2001, erscheinen wird. Über die Stellung Gottes zum moralisch Bösen schreibt Thomas: »malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult« (Summa theol., I, q.19, a.9). Dem folgt im ad tertium der lapidare Satz: »Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult mala permittere. Et hoc est bonum.«

³⁹ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 211.

⁴⁰ Es ist ebenfalls kein Wunder, daß auch die GE, die an das Problem der Rechtfertigung unter lutherischer Perspektive herangeht, nicht vor ähnlichen Paradoxien scheut.

sen Gottes liegt und in dem sich alle diese Richtlinien treffen, nicht einzusehen. Ein solcher Fall ist die oben besprochene Transzendenz Gottes, derzufolge in Gott die von ihm stammenden kreatürliche Freiheit und kreatürliche Notwendigkeit zusammenfallen. Aber ein solches Übermaß an Intelligibilität ist nicht mit der Negation von Intelligibilität zu verwechseln, in der das Widersprüchliche besteht.

Im Falle der Frage nach der Rechtfertigung bedeutet dies folgendes. Wir vermögen nicht einzusehen, wie die einander ausschließenden Aussagen der Rechtfertigung und der Nicht-Rechtfertigung eines Menschen keinen Unterschied in Gott selber machen. Gerade darin liegt das Übermaß an Intelligibilität des absoluten Wesens. Wir vermögen aber einzusehen, daß es widersprüchlich ist, die Übereinstimmung der Aussage von der Rechtfertigung mit der Wirklichkeit nur in der unveränderlichen Realität Gottes aufgehen zu lassen.

Das Glaubensverständnis, auf dessen Suche der Theologe ist, verlangt in keiner Weise, daß er auf seine Rationalität verzichtet, »denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott aber kann sich nicht selbst verleugnen, noch kann jemals Wahres Wahrem widersprechen« (DS 3017). Der christliche Glaube hat keinen Grund, sich vor der Vernunft zu fürchten; im Gegenteil, er hat allen Grund, die Vernunft zum Verständnis dessen einzusetzen, was Gott an uns tut, wenn er uns unsere Sünden vergibt und uns zu seinen Adoptivöhnen macht. Denn wahre Liebe will das (oder besser den), was sie liebt, möglichst besser kennenlernen. Der Glaube ist keine Alternative zu einer Vernunft, die durch eine Dynamik zum Transzendenten hin gekennzeichnet ist; er setzt sie vielmehr voraus und ermöglicht ihr, über den Bereich hinauszugehen, für die sie von sich aus zuständig ist. Aufgabe der Theologie ist es, die Ordnung der Übernatur, von der wir im Glauben wissen, durch ein analoges Verständnis, das Gott dem gewährt, der »fleißig, fromm und nüchtern forscht« (DS 3016), in unser alltägliches Leben zu integrieren und fruchtbar zu machen. Dazu ist die Treue zu den Forderungen unserer Intelligenz und Rationalität unverzichtbar.

Der katholische Theologe ist gut beraten, sich nicht ohne weiteres auf die auf dem Markt der Meinungen vorliegenden Philosophien zu verlassen. Seine überaus fordernde Aufgabe verlangt vielmehr, daß er, in ständigem Dialog mit der jeweiligen Kultur, ein rationales Instrumentarium entwickelt, das tatsächlich hilfreich sein kann, den Menschen seiner Zeit zum Verständnis des christlichen Glaubens zu verhelfen. Zur Ausarbeitung eines solchen Instrumentariums kann nicht ohne Schaden »das stets gültige philosophische Erbe«⁴¹ vernachlässigt werden, das von der gläubigen Vernunft im Laufe der Jahrhunderte entwickelt worden ist. Denn »mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi. Et ideo per lucem divini Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur« (Summa Theol. III, q.5, a.4 ad 2).

⁴¹ II. Vatikanische Konzil, *Dekret über die Priesterausbildung*, 15. Auch die Enzyklika *Fides et ratio* kommt mehrmals auf den Wert einer innerhalb der Reflexion über den christlichen Glauben entwickelten philosophischen Tradition zu sprechen: 60, 69, 106 usw.