

KARL RAHNER

Über fides implicita, Christologischer Ansatz bei Bonaventura, Person und Gnade, Begriff der Person,

mit Bemerkungen über die Mitschriften von Otto
Schärpf

1958

Andere Texte von K.Rahner

- **andere Rahner**texte
- Natur und Gnade
- Über das Geheimnis
- Über die Ungläubigen
- Dogmatische Anthropologie
- Über den Urstand der Menschen
- Über die Ursünde

Editor: Otto Schärpf

2009

Inhaltsverzeichnis

0.1	Einleitendes	1
0.1.1	Bemerkungen des Stenographen und Editors Otto Schärpf SJ	1
0.1.2	Bemerkungen zur Entstehung und Bearbeitung der vorliegenden Texte	2
1	Fides implicita	5
1.1	Wieso gibt es solchen Begriff?	5
1.1.1	Bestimmte Inhalte gehören zum Glauben	5
1.1.2	Wie würden wir das Problem lösen? inculpabilis absentia fidei?	6
1.1.3	Wo taucht er erstmalig auf, was ist Hintergrund dafür	6
1.2	Kann jeder Irrtum moralisch indifferent sein?	6
1.2.1	Nur Unmoralisches kann heilsgefährdend sein	6
1.2.2	Bei ungetauften Kindern: stellt dieses Prinzip in Frage	7
1.2.3	Vollendung und volle Identifizierung pluralistischer Wirklichkeiten.	7
1.2.4	Wie steht es mit dem Irrtum?	9
1.2.4.1	Error in causa ist schuldhaft denkbar	9
1.2.4.2	Modernes Empfinden: Jeder Irrtum kann schuldlos sein	9
1.2.4.3	Frage genauer gestellt,	10
1.3	Wieso ist dieser Satz falsch?	12
1.3.1	Auch falsch: Kein Irrtum ist mit gutem Vollzug von Freiheit vereinbar	12
1.3.1.1	Frage der Toleranz ist damit verbunden, noch nicht verdaut	12
1.3.2	Vereinbarkeit von implizitem Widerspruch in zwei Vollzügen	14
1.4	Unterscheide implizit und explizit, subjektiv und objektiv	15
1.5	Kontingentes kann nicht implizit bejaht werden ohne es explizit zu bejahen	17
1.6	Sätze des Glaubens sind lauter solche, die so nicht implizit vollziehbar	18

1.6.1	Es gibt verschiedene existenzielle Wichtigkeit von Sätzen. Wodurch?	18
1.6.2	Glauben Müssen und existenzielle Bedeutung	19
1.7	Rolle der übernatürlichen Erhebung	19
2	Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung beim heiligen Bonaventura	21
2.1	Ausgangspunkte bei Bonaventura	21
2.2	Gott kann schaffen, weil er verbum incarnandum sagen kann	22
2.2.1	Abbildlichkeit der Schöpfung und nicht Abbildbares in Gott?	22
2.2.2	Abbildfunktion von csusa finalis, exemplaris und efficiens	23
2.2.2.1	Schöpfung ist das Weniger gegenüber Inkarnation	24
2.2.2.2	Verstehen des Weniger vom Mehr her	25
2.2.2.3	Inkarnation als adressierte Angelegenheit, führt in Dilemma	25
2.2.2.4	welchen Zweck kann Gott haben mit Inkarnation, Schöpfung	26
2.2.2.5	Er hat davon, nichts davon zu haben, ist nicht billiger Spruch	26
2.2.2.6	Das hundertprozentig verwirklicht ist Inkarnation	27
2.2.3	Inkarnation und Unveränderlichkeit Gottes	27
2.2.3.1	Versuch diese höhere Möglichkeit Gottes auszudrücken	28
2.2.4	Diese Frage und franziskanische Liebeskonstitution	28
2.2.4.1	Sich radikal Weggeben höchster Vollzug der Liebe und damit Gottes	29
2.2.4.2	Das ist Inkarnation und daraus folgt was Mensch ist	29
2.2.5	Möglichkeit mehrerer hypostatischer unionen?	29
2.2.5.1	Ist soziale Natur transzendental deduzierbar?	29
2.2.6	Ist das falsch: Inder, Hegeljaner: Jeder Mensch ist im Grunde Selsbstaussage Gottes	30
2.2.6.1	Richtiges daran: Wir erreichen dasselbe wie menschliche Seele Jesu	30
2.2.6.2	Antwort darauf ist auch kerygmatisch wichtig	31
2.2.6.3	Es wäre uns kein Gefallen erwiesen, wenn wir unio hypostatica hätten	31
2.2.6.4	Kann menschliche Natur in Jesus zum Logos Du sagen?	31
2.2.6.5	Ist einmalige Inkarnation höchste Möglichkeit Gottes?	32

3	Verhältnis von Person und Gnade	33
3.1	Solches Thema sucht nach etwas Sinnvollem	33
3.2	Was ist Person in diesem Zusammenhang	33
3.2.1	Personbegriff in Trinität und Inkarnation ist sehr wenig personalistisch	33
3.2.2	In Christus zwei Rationalitäten	34
3.2.2.1	Interpretation von: Nicht mein Wille sondern der Deine	34
3.2.2.2	Wenn sie Du sagen kann, wieso keine andere Per- son?	35
3.2.2.3	Galthier lehrt zwei psychologische Subjekte in Christus	35
3.3	Moderner Personbegriff ist nicht vermeidbar	35
3.3.0.4	Auch päpstliche Reden können modernen Person- begriff nicht meiden	36
3.3.0.5	Andere Verschiebungen ähnlicher Art: Dasein . . .	36
3.3.0.6	Sogar nachher einsichtig: alter Begriff hat Dyna- mik auf neuen hin	37
3.3.0.7	Warum noch persona eingeführt? Ist nicht hun- dertprozentig klar	37
3.3.1	Was bleibt übrig für Einheit der Person?	38
3.4	Beispiele wo Person immer schon wichtig im Umfeld der Gnade .	38
3.4.1	Kleine Kinder und heiligmachende Gnade	38
3.4.1.1	Rationalis modifiziert hypostasis	39
3.4.1.2	Aber wie ist es, wenn zwei Rationalitäten da sind? .	39
3.4.1.3	Wenn rein philosophisch vorgegangen: Personbe- griff hergeleitet	40
3.4.1.4	Andere Alternative:: Was bleibt für Wort zwei Naturen übrig	40
3.4.2	Ergebnis: man kann inhaltsreichen Personbegriff herleiten, wissend dass in Christologie und Trinität anderer Begriff von Person anzuwenden ist	41
3.4.2.1	Oder doch diesen Begriff anwendet wie Galthier oder Parente	41
3.5	Gedanken über Gnade und Person	42
3.5.1	Bei Augustinus bis zum Tridentinum: Gnade innerhalb per- sonalem Akt	42
3.5.2	Transzendente Beziehung zu Gott Bedingung für Sub- jektsein	43
3.5.2.1	Radikalisiert durch Gnade	43
3.5.2.2	Sich Absetzen und Verbindung mit anderem wächst gleichsinnig	43

3.5.3	Personal nicht vollzogenes geistiges Wesen ist nur Grenzbegriff	44
3.5.3.1	Durch Selbstvollzug kommt Wesen erst zu sich selbst	44
3.5.3.2	Gnade gibt wirklich neue Möglichkeit einer Selbstfindung	44
3.5.3.3	Vergöttlichung zielt auf das, was Person mehr sagt als Natur	45
3.5.4	Besser ausdrückbar vielleicht durch Du-Beziehung	45
3.5.4.1	Aufgipfelung: Du-Sagen zu Vater, Sohn und Geist in der Gnade	46
3.5.4.2	Naturbegriff von da aus, bis ins Leibliche hinein auswirkend	46
3.5.4.3	Kann man das auch entwickeln ohne Personbegriff zu strapazieren?	46

0.1 Einleitendes

0.1.1 Bemerkungen des Stenographen und Editors Otto Schärpf SJ

Die folgenden drei Themen wurden zum Abschluss des Seminars über das Geheimnis gehalten. Das Seminar über das Geheimnis war früher fertig und es blieben noch drei Seminare, die Rahner benutzt hat, die folgenden Fragen zu behandeln, die teilweise ihn selbst interessierten, teilweise auf Wünsche seiner Doktoranden zurückgingen. Das erste Seminar ging über die *fides implicita* und war sozusagen ein erster Einstieg in die Problematik des Seminars über die **Ungläubigen**, das im folgenden Jahr als Seminarthema genommen wurde. Dieser Vortrag enthält schon viele der Fragen, die dann ausführlich im Seminar über die Ungläubigen behandelt wurden. Man sieht daraus, wie eine Problematik in Rahner anfang und wie sie weiterarbeitete.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit einem Thema eines Doktoranden, der sich auf dieses Seminar durch eingehendes Studium der Werke des hl. Bonaventura vorbereitet hatte und daraus Beiträge lieferte, zu denen dann Rahner Fragen und anfängliche Lösungsvorschläge und tiefere Problematik beisteuerte: Es zeigt, wie Rahner Doktoranden heranzog und wenn er das Thema interessant fand, auch andere schon während des Werdens der Doktorarbeit an den Dingen teilhaben ließ, wahrscheinlich auch, weil ihm mit mehr Zuhörern auch mehr Anregungen selber einfielen, und so der Doktorand auch mehr Anregungen bekam. Es ging um das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation beim heiligen Bonaventura. Der Doktorand war ein Franziskaner, seinen Namen weiß ich nicht. Wenn er redet im Seminar, schreibe ich einfach „Franziskaner“¹. Es sind sehr tiefgehende Fragen über die Inkarnation, die da behandelt werden, bis zur Frage ob Gott die *unio hypostatica* auch mehreren Menschen hätte geben können, und wie man das beweisen könne, dass das nicht möglich sei. Das Thema kommt bei Rahners Vorlesungen und Seminaren immer wieder vor, z.B. im Traktat über die Gnade an mehreren Stellen These 3, These 12, Einschub vor der These 20.

Das dritte Problem war die Behandlung einer Anfrage, was zum Verhältnis von Person und Gnade zu sagen sei. Dabei geht es zunächst um die wichtige Unterscheidung des mittelalterlichen und des neuzeitlichen Begriffs von Person und was für Folgen diese Begriffsentwicklung für die Behandlung von Trinität und vor allem Inkarnation und der Gnadenlehre überhaupt hat. Dass man nicht aus dem Auge verlieren dürfe, dass das verschiedene Begriffe sind, die nicht verwechselt werden dürfen und wie die Anwendung des modernen Personbegriffs auf

¹Albert Raffelt teilte mir mit, dass es wahrscheinlich um Alexander Gerken geht. Dessen Dissertation ist erschienen unter dem Titel: Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963, 359 Seiten. In der Universitätsbibliothek Innsbruck existiert auch ein I. Teil mit dem Titel: Alexander Gerken, Das Verhältnis des ewigen Wortes zur Schöpfung, 215 Blätter, 1960

Inkarnation sich auswirken würde.

- [9.6.1958 Seminar über fides implicita](#)
- [16.6.1958 Seminar über Schöpfung und Inkarnation](#)
- [23.6.1958 Seminar über Person und Gnade, Personbegriff](#)

0.1.2 Bemerkungen zur Entstehung und Bearbeitung der vorliegenden Texte

Als ich vor 50 Jahren in Innsbruck Theologie studierte und die Rahnerschen Lehrveranstaltungen alle mitstenographierte, gab es natürlich auch andere Hörer, die stenographieren konnten. Die Stenogramme einiger meiner Mitschriften habe ich damals an solche ausgeliehen, und ich weiß, dass davon Manuskripte gefertigt wurden, von denen ich auch Durchschläge besitze. Da kann ich durch Vergleich mit meinem Stenogramm feststellen, wo die betreffenden Leute oberflächlich gearbeitet haben und wo sie sauber gearbeitet haben. Das Seminar über das Geheimnis habe ich damals in die Stenorette diktiert und das wurde von 7 Leuten mit 10 Durchschlägen geschrieben. Diese Manuskripte, die auf Wunsch von P.Rahner hergestellt wurden und P.Rahner zur Verfügung standen, sind von bedingter Qualität. Aber ich bin mir sicher, dass keine vollständigeren Mitschriften aus den Jahren 1956-59 existieren, als meine original Stenogramme, und die existierenden Manuskripte gehen, wenn sie ausführlicher sind, auf meine Stenogramme zurück.

Wenn also jemand diese Texte kritisch durcharbeiten will, kann er von den von mir angefertigten Texten ausgehen und wird nur feststellen können, dass die Abweichungen davon in den anderen existierenden Manuskripten auf sinnlose Hörfehler zurückzuführen sind, oder unwesentliche Schnörkel wie „wie soll ich sagen“ oder ähnliches sind.

Ich habe sehr großen Wert darauf gelegt, den gesprochenen Text nicht zu verändern. Meine Stenogramme habe ich geskannt mit dem Abby-Finereader, bei dem man die Möglichkeit hat, den Kontrast zu verstärken und den Text vergrößert in der unteren Monitorhälfte zu lesen und ihn bei Bedarf noch mehr zu vergrößern. In der oberen Hälfte des Bildschirms habe ich eine alte Version von Dragon-naturally speaking, ein Spracherkennungsprogramm benutzt, um das Stenogramm so wenig zeitaufwendig wie möglich auch als 80-jähriger ohne Brille in Text zu verwandeln, den ich dann mit Latex formatiert habe. Latex bietet viele Vorteile, z.B. der Verlinkung mit Stellen, wo Rahner eine ausführliche Behandlung bietet mit solchen, wo er nur sagt, das können wir hier nicht herleiten, oder die Möglichkeit Skizzen, die Rahner an die Tafel skizzierte, einzufügen, oder griechisch zu schreiben, auch in den Bildern und besonders auch, dass man mit wenigen Handgriffen alle Zwischenüberschriften unsichtbar machen kann, so dass die von mir hinzugefügten Zwischenüberschriften leicht (sogar reversibel)

beseitigbar sind. Rahner hat ja in seinen Artikeln und Büchern normalerweise Texten keine Zwischenüberschriften verwendet, obwohl er beim Sprechen immer solche dem Hörer insinuierte durch Betonung und Pausieren. Aber dass er solche auch schätzte, kann man in seinen Vorlesungs Manuskripten, den Kodizes sehen, wo die hektographierten Texte stark strukturiert sind, um das Studium zu erleichtern, und bestimmt auch deshalb, weil das in den lateinischen hektographierten Kodizes so üblich war, wo keine Verlage mitzureden hatten. (Siehe die Vorlesung von [Brugger, De anima humana](#) [ein Versuch Rahners Geist in Welt in lateinischer Sprache in Thesenform gegliedert mit Syllogismen usw. darzustellen, ergänzt um die Seite des appetitus], oder [J.Schuster](#), Philosophia moralis, beide auf dieser homepage zugänglich) Die Zwischenüberschriften von mir sind nur aus dem Text selbst übernommene Sätze oder Satzstücke, die aber selbst dort, wo sie an derselben Stelle eingefügt wurden, wo der darin enthaltene Text selbst steht, nur hinzugefügt sind ohne etwas zu löschen, auch wenn das zu Verdoppelungen führte. Auch bei den Aufgliederungen der Sätze habe ich den Rahnerschen Satzfluss nicht verändert, seine Sätze waren ganz natürlich so aufgliederbar. Die Numerierungen der Alternativen sind allerdings meistens etwas Zusätzliches. Wenn Rahner numerierte, ging die Numerierung im Laufe der Vorlesung oder des Seminars meistens durcheinander, z.B. im Seminar über das Geheimnis, wo ich beide Numerierungen bestehen lies. Ich wollte den Originaltext nicht verändern und hatte immer im Auge, dass man den authentischen Text vielleicht auch wollen könnte und dann nur die Überschriften entfernen braucht, ohne etwas zu verlieren. Aber den Lesern, die ich im Auge hatte, wollte ich den Text zugänglicher machen durch diese Zwischenüberschriften und Aufgliederungen, die etwa dem entsprechen, was wir beim Studium der Thesen für Prüfungen als Exzerpte machten. Auch die anderen Manuskripte haben so etwas versucht, nur war das dann ein zusätzlicher Extratext, wo man den wirklichen Text, der dazugehörte nicht leicht zuordnen konnte, weil diese Texte einfach fortlaufend geschrieben waren und so auch schwer benutzbar sind.

Ich habe auch versucht, ob man die geskannten Stenogramme als pdf-Datei zugänglich machen könnte (was wirklich möglich ist), wenigstens in Auswahl, damit sie sehen, wie gut sie sich auf die Authentizität verlassen können. Denn es ist sehr unwahrscheinlich, dass man bei den Bandwurmsätzen von Rahner erst etwas aufschreibt, nachdem man den Satz begriffen hat. Alle Leute, die das für möglich halten, haben wirklich keine Ahnung. Meine Stenogramme sind nicht persönliche Notizen aus Anlass der Vorlesung von Rahner sondern wörtliche Mitschriften. Selbst Zuhörer, die nur zuhörten, ohne Notizen zu machen, hatten ja Schwierigkeiten, dem Inhalt zu folgen und mitzudenken. Das konnte man daran sehen, dass es vorkam, dass jemand dazwischen rief: [bitte sagen sie das nochmal](#)². Bei meinen

²Dies ist ein Hyperlink zu einer solchen Stelle, wo sie das zunächst gesagte und das Wiederholte nachlesen können im Seminar über Natur und Gnade

Mitschriften können sie dann verfolgen, wie Rahner etwas wiederholte, wenn er darum gebeten wurde. Er brauchte eine Assoziation, von der aus er die Einfälle entwickelte. Es war dann etwas, was er sich neu ausdachte und neu formulierte und was schon wieder weitergewachsen war, vielleicht einfacher, auf jeden Fall nicht wörtlich dasselbe. Es zeigt, wie er überhaupt dachte und bei der Vorlesung formulierte und worauf es ihm ankam. Ein von ihm häufig gebrauchte Assoziation war eine Bemerkung „Das können wir hier nicht genau entwickeln“, worauf dann alles folgte, was ihm einfiel von dem, was er einmal ausführlich entwickelt hat. Bei den Vorlesungen und Seminaren dieser drei Jahre, wo ich mitschrieb, konnte ich das häufig beobachten. Manchmal wies er direkt selbst darauf hin, dass wir das im letzten Jahr oder in der anderen Vorlesung oder im Kolloquium ausführlich, ein ganzes Jahr lang, behandelt haben. Die langen Wiederholungen am Anfang der Seminare dienten demselben Zweck: Assoziationsbahnen zu legen zu dem Punkt, von wo neue Ideen ausgehen können. Die Theorie zu dieser Methode hat er formuliert bei der Entwicklung über [implizites Wissen](#) im Seminar über die Ungläubigen. Beim Stenografieren sass ich jeweils in der ersten Reihe und ich hatte den Eindruck, dass Rahner mir interessiert zuschaute und nur so schnell redete, wie ich mit Schreiben nachkam. Ich wage es zu behaupten, dass mir nichts Wesentliches entging bei der Mitschrift während dieser drei Jahre und ich habe auch bei keiner Veranstaltung gefehlt.

1 Fides implicita

9.6.1958 Seminar über fides implicita

Wir wollen uns über dieses und jenes Thema unterhalten, das mit unserem Jahres-Thema nichts zu tun hat. Es soll eine gewisse Fortsetzung des Seminars bedeuten und auf der anderen Seite eine gewisse Hilfe und Anregungen geben den Doktoranden.

Ich schlage vor, weil diese verschiedenen Themata inneren Zusammenhang nicht haben, anzufangen mit einem Thema, das sie vielleicht verwundert, aber das zeigt, dass darüber nachgedacht werden müsste.

fides implcita: Dieser Begriff ist Ihnen irgendwie geläufig. Sie haben ihn jedenfalls schon gehört. Die Frage ist, was dieser Begriff bedeutet, welches Gewicht und Bedeutung er in der Theologie hat, welche Fragen hinsichtlich dieses Begriffs gestellt werden können. Darüber wollen wir uns unterhalten aus dem Stegreif, soweit wir ohne historische Unterlagen kommen können.

1.1 Wieso gibt es solchen Begriff?

1.1.1 Bestimmte Inhalte gehören zum Glauben

Zunächst muss man sich verwundern, dass es diesen Begriff überhaupt gibt. Wie kommt man auf diese Idee. Zunächst: Ich wäre nicht darauf gekommen. Zweifellos, aus der unmittelbaren Beobachtung, Überlegung über die Heilsmöglichkeit der Menschen, stellen wir die Tatsache fest, dass einerseits manche Menschen nicht klar explizit das glauben, was zum christlichen Glauben gehört. Auf der anderen Seite hat man den Eindruck, dass dadurch doch das ewige Heil dieser Menschen nicht schon negativ entschieden sein kann, obwohl doch der Glaube nicht nur als Vorgang so doch als Glaube heilsnotwendig ist.

Lehret alle Völker: etwas Bestimmtes zu lehren und dieses Bestimmte bedeutet etwas für das Vorhandensein des Glaubens. Wenn wir von diesen Voraussetzungen ausgehen, kommen wir in gewisse Aporie. Einerseits wollen wir den Menschen retten, andererseits stellen wir bei diesen fest, dass sie nicht all das glauben, was als Inhalt zu dem heilsnotwendigen Glauben hinzugehört.

1.1.2 Wie würden wir das Problem lösen? inculpabilis absentia fidei?

Wie würden wir uns weiterhelfen? Wenn er das eben nicht hat und doch nichts dafür kann, dann schadet es ihm eben nichts. Mit anderen Worten, wir würden hinsichtlich, wären geneigt hinsichtlich der Heilsbedeutung des Glaubens nur auf die in diesem Glauben betätigte sittlich gute oder böse Entscheidung zu reflektieren, genauso wie bei der Zugehörigkeit zur Kirche. Selbstverständlich muss man an und für sich zur Kirche gehören. Wenn aber einer ohne seine Schuld nicht drin ist, dann kann er nichts dafür und wenn er nichts dafür kann, kann Gott ihm das noch weniger übel nehmen wie die Menschen und dann muss er ihm in den Himmel lassen, auch ohne dass er zur Kirche gehört. So würden wir denken.

Ob das richtig ist, ob wir das aus Anhaltspunkten des uns Tradierten korrigieren würden, das kann dahingestellt sein. Mit anderen Worten: Wir kämen von dem Ausgangspunkt aus, der zweifellos auch hinter dem Begriff der *fides implicita* steckt, nicht zur *fides implicita* sondern zum Begriff einer *inculpabilis absentia fidei*.

1.1.3 Wo taucht er erstmalig auf, was ist Hintergrund dafür

Wenn man nun doch auf diesen Begriff der *fides implicita* gekommen ist, wäre zu fragen, wo taucht der zum ersten Mal auf, usw.. Dann muss eben dieser Ausgangspunkt, von dem ich gesprochen habe, irgendwie radikaler interpretiert worden sein, nämlich eben dass das Fehlen des Glaubens an sich und nicht wegen der moralischen Schuldhaftigkeit des Fehlens heilsverwirkend ist. Und dann muss natürlich jetzt bei dem scheinbaren Fehlen dieses Glaubens ausgeknobelt werden, dass er im Grunde doch da ist, und jetzt kommt man dann auf den Begriff des einschlusshaft doch gegebenen Glaubens. Da wäre die Frage schon die, wie komme ich zu dieser Voraussetzung? Die ist einfach in den positiven Quellen vorhanden - wer nicht glaubt, wer das nicht glaubt, wird ohne Zweifel in *aeternum perire*.

1.2 Kann jeder Irrtum moralisch indifferent sein?

1.2.1 Nur Unmoralisches kann heilsgefährdend sein

Das ist etwas, was uns außerordentlich schwer fällt heute zu konzipieren. Der moderne Mensch geht im Grunde von zwei Dingen aus: Nur das Unsittliche, Unmoralische kann heilsgefährdend sein, gleich, was man darunter versteht - letztlich kann es nur schief gehen, wenn man unmoralisch ist. Diese Voraussetzung hätte ein antiker Mensch (antik christlicher, mittelalterlicher Mensch) selbstver-

ständig einmal unterschrieben. Aber was hätte er dann gesagt? Du machst eine **zweite Voraussetzung**, die ich nicht voraussetze und die ich nicht vollziehen kann: Jeder Irrtum kann moralisch indifferent sein.

Wenn ich diese zwei Voraussetzungen mache, bin ich bei unserer modernen Konzeption. Wenn ich die Voraussetzung mache: Nur wo ich schuldhaft etwas verkorkse, kann es mir endgültig deshalb schief gehen. Natürlich ist diese Voraussetzung von unserer christlichen Konzeption her auch in sich schon problematisch.

1.2.2 Bei ungetauften Kindern: stellt dieses Prinzip in Frage

Ein Beispiel, wo jeder Theologe, der im Grunde so denkt, plötzlich dieses Prinzip aufgibt: bei den ungetauften Kindern. Die sollen in aeternum verdammt sein. Da ist es desavouiert. Dieses Prinzip gilt oder nicht, da kann es keine Ausnahmen geben. Dieses Prinzip, das bei den ungetauften Kindern verletzt zu sein scheint, wird undurchsichtig wieder gegen dieses Gegenbeispiel abgeschirmt, indem man vom Mittelalter an sagt, es geht ihnen ja doch gut.

Sie sehen hier wieder einmal, wieso verbale Lösungen in der Theologie so glatt aussehen, im Grunde aber nur verbale Lösungen sind, die nur als Lösungen empfunden werden können, weil man das eigentliche metaphysische Problem dahinter nicht sieht. Diese Frage wäre: ist es an sich ein richtiges Prinzip, dass es einem nur durch seine persönliche Schuld schief gehen kann oder vielleicht müsste ich das selber, aber jetzt vom Wesen der Sache her distinguieren.

Nehmen wir einmal an, wenn sie mit 20 Jahren sterben, würden sie in der Ewigkeit auch unausgegrenzter Jünglinge bleiben und mit 80 Jahren ein reifer Mensch und Christ. Oder wenn sie im Mittelalter gelebt hätten, wären sie ein Heiliger geworden. Heute in schlechten Wachstumsverhältnissen des Christentums nicht. Da könnten sie in dem Sinn distinguieren, dass es Dimensionen des Menschen gibt, wo sie hinsichtlich ihrer Endgültigkeit an Fragen kommen, die mit der subjektiven geistig personalen Freiheitsentscheidung nicht identisch sind, weil sie diesen Bezirk gar nicht betreffen. Das wäre ja immerhin denkbar: den Menschen so pluralistisch aufzuziehen. Können Sie sagen: Ob ich ein Ohr zu viel habe oder nicht, liegt nicht in subjektiver Freiheit. Diese liegt in einer Dimension, die nicht unter der Dominanz meiner Freiheitsentscheidung liegt. Aber ob ich mit Gott in Frieden bin, das liegt in meiner Freiheitsentscheidung.

1.2.3 Vollendung und volle Identifizierung pluralistischer Wirklichkeiten.

Dagegen aber könnte man sagen - das gibt ein neues Problem - gibt es in der Endgültigkeit des Menschen noch so pluralistische Dimensionen, dass die End-

gültigkeit dieser verschiedenen Dimensionen nicht so ineinander integriert sind, dass die Freiheit oder die gesamte menschliche Wirklichkeit durch Freiheitsentscheidung hindurchgegangen sein muss.

Oder könnte man sagen, es ist zwar wahr, dass meine jetzige viatorische Wirklichkeit so pluralistisch ist, dass obige Sage von meinen Willen nicht abhängen braucht, sondern nur gewisse subjektive Wirklichkeiten, aber das gilt jetzt gerade für jetzt. Der Witz der Vollendung besteht darin, dass diese Dinge immer mehr sich identifizieren. Nicht so, dass ich am Schluss nur noch mein guter Wille wäre. Das kann ich natürlich nicht sein. Ich bin trotz meines guten Willens auch in der Vollendung der, der gerade in dieser Zeit geboren ist, als Mann und nicht als Frau usw.. Aber die Vollendung - so könnte man sagen - kann ich mir nur vorstellen als eine Integration aller dieser Wirklichkeiten mehr und mehr in meine eigene personale Stellungnahme hinein. Ich bin auch am Schluss ein Mann und nicht eine Frau und werde nicht gefragt, ob ich das will. Aber ich habe eben diese Wirklichkeit übernommen, das heißt ich bin **nur vollendet**, wenn ich mich mit dieser Tatsache **hundertprozentig abgefunden** habe.

Um noch auf die Bedeutsamkeit des Satzes von der viatorischen Wirklichkeit hinzuweisen: Es ist heute noch ein aktuelles Problem: für die Frage der Tiefenpsychologie ist es entscheidend, ob es wirkliche Krankheiten psychischer Art gibt, die nicht durch die Freiheit des Menschen hindurchgegangen sind. Gibt es seelische Krankheiten in diesem Sinn, die nicht Schuld bedeuten? Modernste Richtung - W. Daim, V. Frankl, I. Caruso usw. tendieren dazu zu sagen, jede Kernneurose ist ein im Grunde genommen schuldhaftes Versagen der Lebenssituation usw.

Wenn wir die These von einem solchen Pluralismus aufstellen, sehen sie, dass es nicht so selbstverständlich aber doch eine wichtige Sache ist. In der **Vollendung muss das Ende geglückt sein**. Da kann es nicht mehr Zuständlichkeiten geben, die selbst nicht (die, die sie als vollendete sind,) so sind, weil sie sich in Freiheit so entschieden haben.

Natürlich kann man sagen, das löst das Problem nicht. Für die ungetauften Kinder würde nur folgen, sie haben mit ihrem ungeschuldeten Los eines Ausgeschlossenenseins aus der Realisation ihrer übernatürlichen Berufung in einem radikalen freien Gehorsam ein Moment ihrer eigenen positiven Vollendetheit gemacht. Man könnte sagen das müssen Sie auch. Trotz allem werden sie nicht so hoch in den Himmel kommen, wie die Muttergottes und darüber dürfen Sie sich nicht ärgern.

Sie können sagen: siehste! Dafür können sie auch nichts. Sie werde nicht sagen, Herrschaft hätte ich mich mehr angestrengt, hätte ich es vielleicht auch soweit bringen können. Wieweit quantitative Betrachtung hier Sinn hat, ist wieder eine Frage. Sie sehen, wie viel Problematik schon hinter dem ersten Satz steckt: Die Vollendung kann so, wie sie ist, nur von dem guten Willen des Betreffenden abhängen. Anders: Ein wirklicher Misserfolg in der Vollendungs-Zuständlichkeit kann nur begründet werden durch die eigene persönliche Schuld. Das ist schon

problematischer Satz. Immerhin, ohne ihn reflex sauber herausgearbeitet zu haben, geht modernes Empfinden davon aus.

Pius IX: Im Grunde scheint der Papst dort, wo er von der Notwendigkeit des Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche spricht, diesen Satz auch vorauszusetzen, vielleicht sogar wörtlich auszusprechen.

1.2.4 Wie steht es mit dem Irrtum?

1.2.4.1 Error in causa ist schuldhaft denkbar

Der zweite Satz, den dieses moderne Empfinden als Hintergrund hat, welches Empfinden eigentlich haargenau neben dem Konzept der fides implicita vorbeiführen müsste, besteht darin, dass man sagt: Jeder Irrtum ist auch schuldlos denkbar. Ein vernünftiges, nicht hyperdemokratisches Empfinden wird nicht sagen, jeder Irrtum ist schuldlos. Soweit werden die wenigsten gehen. Dann könnte es error indirectus nicht mehr geben. Wenn es überhaupt Schuld gibt, in der Faulheit, Trägheit, wenn man nicht studiert, um nichts sich kümmert, schuldhaft Vorurteile pflegt - error in causa - den werden die wenigsten Leute bezweifeln, sonst wären sie schon ganz blöd, oder würden im Grunde überhaupt bestreiten, dass es Schuld gibt.

Der radikale Verteidiger eines schuldlosen Irrtums wird, wenn er seine Position monoman durchdenkt, zur Konzeption kommen: jede Schuld entlarvt sich als bloßer Irrtum, mit anderen Worten, ist überhaupt keine Schuld. Das sagen die wenigsten.

1.2.4.2 Modernes Empfinden: Jeder Irrtum kann schuldlos sein

Aber alle modernen Menschen empfinden mindestens einmal so, dass Sie sagen würden: Jeder Irrtum kann schuldlos sein. Das scheint mir auch absolut einleuchtend zu sein. Warum? Weil es solche Idioten gibt und Geistesgestörte, dass sie nicht einmal kapieren, dass eins plus eins gleich zwei. Also welchen Satz kannst du mir überhaupt anbieten, vorschlagen, von dem nicht gelten könnte, er kann ein schuldloser Irrtum sein. Aber dieses Extrem zeigt doch, dass es **der freien Entscheidung vorausliegende** psychische Begrenzungen, Hemmungen, Störungen geben kann, die soweit gehen, dass der Betreffende irrt und doch nicht so weit gehen, dass er den Sinn des Irrtums nicht mehr apperzipieren kann, also auch nicht irrt. Man könnte diesen Einwand noch anders drehen und sagen: Ein solcher kann ja auch keine eigentliche sittliche Entscheidung vollziehen. Die können wir aus diesem Grunde ausschalten.

1.2.4.3 Frage genauer gestellt,

Die Frage könnte nur gestellt werden: Kann man im Zusammenhang im selben Subjekt mit einer wirklich vollzogenen sittlichen Entscheidung jedweden Irrtum in einem solchen Subjekt sich als solchen schuldlos denken? Dann ist die Frage genauer gestellt. Aber diese Frage noch nicht beantwortet. Wenn man diese stillschweigende Voraussetzung macht:

1. 1. jedes Verfehlen der subjektiv seligen Vollendung kann nur durch eigene persönliche Schuld eintreten - wir müssen nocheinmal unterbrechen - wie kommt man dann dazu, diesen Satz einleuchtend zu empfinden?
 - a) Welches ist die stillschweigende Voraussetzung dafür, dass uns dieser Satz einleuchtend vorkommt?
 - i. Da müsste man sagen: Er ist natürlich nur in einer theistischen Metaphysik möglich.
 - ii. Sartre, Pessimist, Schopenhauer würde diesen Satz nicht sagen. Gleich, was der Mensch anstellt, es geht auf jeden Fall schief.
 - iii. Solcher Satz ist nur in theistischer Metaphysik denkbar.
 - b) Jetzt kommt man zum Richtigen: Dieser Theismus ist in spezifischer neuzeitlicher Weise gefärbt. Gott ist für diese Sorte von Theismus in selbstverständlicher Weise der, der postuliert wird, damit die Geschichte gut ausgeht.
 - i. Mit anderen Worten: Dieser Theismus lebt gewissermaßen von dem Anspruch des Menschen auf absolutem Optimismus, wenn man so sagen kann.
 - ii. Die Frage der Theodizee im leibnizschen Sinn kommt in diesem massiven Sinn erst in der Neuzeit auf, wieso Gott das und das zulassen könne.
 - iii. Mit anderen Worten, nur dann, wenn Gott so ist, dass er garantiert, dass schlussendlich die Welt und ihre Geschichte gut ausgeht, kommt er für dieses neuzeitliche Denken als Gott infrage,
 - A. wobei man dann noch die Frage stellen könnte, warum da denn dann der endlichen menschlichen subjektiven Freiheit noch erlaubt werde, die Geschichte durcheinander zu bringen, und zwar endgültig durcheinander zu bringen.
 - So wenig ich durch Ziegelstein, Eltern, die nicht rechtzeitig taufen, Adam der Erbsünde fabriziert mich am Anspruch auf Harmonie nicht stören lasse und
 - da Gott sorgt, dass es nur dann schief gehen darf, wenn ich die Sache verpatzte.
 - Denn er muss dafür sorgen, dass auch ich mit meiner subjektiven Freiheit die Sache nicht verpatzte.
 - B. Auch das wollen wir nicht weiterverfolgen. Nur um hinzuwei-

sen,

- wie schwierig und welche stillschweigenden, unklaren Voraussetzungen gemacht werden.
- Wie wenig wir die positiven und positivistisch aufgefassten Daten der Offenbarung denkerisch miteinander versöhnt haben.

iv. Warum sagen Sie nicht mit Augustinus: wieso soll dieses Kind natürliche Seligkeit bekommen, wenn es nicht getauft ist?

A. Wenn Gott dieses Kind in der massa damnata belässt, weil Adam gesündigt hat: warum nicht?

B. Wenn Sie sagen, dann ist Gott grausamer Tyrann. Nur wenn man selbst schuld ist, kann er in die Hölle schicken. Augustinus würde da sagen:

- Ich sehe nicht ein, warum er eines darf und anderes nicht darf.
- Das ist merkwürdig: eine Welt schaffen, wo es deine subjektive Schurkigkeit gibt, das darf er. Das andere darf er plötzlich nicht. Wo ist da die Logik?

c) Natürlich wäre dieser Einwand von Augustinus trotzdem nicht durchschlagend,

i. weil es metaphysische Voraussetzungen gibt, die in der üblichen Scholastik nicht deutlich vergegenwärtigt sind, was sein müsste, um das metaphysisch zu bewältigen.

A. Den radikalen Unterschied von Natur und Person,

B. dinghaften Zuständen und freiem Vollzug, kann ich nicht auf einen Nenner bringen.

- Nicht, weil Gott das eine kennt und das andere nicht.
 - Das setzt voraus von vornherein, dass ich Persönliche- und Erb- Sündenzustände, die vorausgegangen sind, durch Freiheit gegangen sind,
 - nur so verschieden sein lasse, wie grüne und schwarze Wand, Tisch und Stuhl.
- Radikalen Unterschied habe ich metaphysisch nicht herausgearbeitet. Hätte ich das getan, dann würde sich dogmatischer Unterschied ergeben.

ii. Augustinus wäre nicht konsequenter sondern hat in antiker Weise, bei all seiner Christlichkeit und Genialität den Begriff der Person, der vom Christentum gefordert ist, der erst in der Neuzeit erreicht ist, im Grunde doch nur verkürzt gesehen.

2. Denken wir noch an den zweiten Satz **zweiter Satz**: Jeder Irrtum ist auch dort, wo Freiheit und personale Entscheidung vollzogen wird, möglich.

Mit diesen zwei Sätzen vorausgesetzt, käme ich nicht mehr zu einem Ansatz von *fides implicita*. Soll das doch ein genuiner Begriff sein, der notwendig ist, und nicht nur antiquiertes Dasein fristet, dann muss ich diesen Ansatz kritisieren - besonders den zweiten Satz: Jeder Irrtum ist auch dort möglich, wo personale Freiheit in einer Vollendung verfehlenden oder bewirkenden Weise vollzogen wird.

1.3 Wieso ist dieser Satz falsch?

1.3.1 Auch falsch: Kein Irrtum ist mit gutem Vollzug von Freiheit vereinbar

Jetzt könnte man von da - gleich wie man weitergeht - weiter zu kommen versuchen, wenn man die Sache spekulativ aufzieht: wieso ist dieser Satz falsch? Wiederholt: Jeder Irrtum ist mit subjekthaftem, in positiver oder negativer Weise entscheidendem Freiheitsvollzug vereinbar. Einfach: Welche Indikationen hat denn ein solcher richtiger beziehungsweise falscher Freiheitsvollzug?

Anders: Der Vollzug sittlicher Freiheit impliziert ja selbst als solcher gewisse Aussagen über die Wirklichkeit der Welt, der Ordnung, von mir usw.. Wenn man das zeigt, dann könnte man ja sagen: Diese im guten Akt vorhandenen Implikationen können natürlich nicht gleichzeitig geleugnet sein oder müsste man Schritt weitergehen und genauer zeigen, dass sie vielleicht zwar - einen Punkt müsste man machen und weiter ausholen, in einer Art Erkenntnismetaphysik zeigen: Das im Akt Vollzogene und das im Akt gegenständlich Angezielte sind nicht immer korrespondierend, synonym. Das ist wieder eine simple Wahrheit. Wer diese leugnen würde, würde sagen - der Sache nach - es gibt überhaupt keinen Irrtum dort, wo sittliche Freiheit vollzogen ist, der nicht schuldig wäre.

1.3.1.1 Frage der Toleranz ist damit verbunden, noch nicht verdaut

Vorhin kritisierten wir den Satz: Jeder Irrtum ist mit dem Vollzug der sittlichen Freiheit im guten Sinn vereinbar. Wir können voraussetzen beziehungsweise nachweisen: der Satz, kein Irrtum ist mit gutem Vollzug sittlicher Freiheit vereinbar ist auch falsch. Das ist doch selbstverständlich. Es kann einer ein anständiger Kerl sein und meinen, der Papst gehöre aufgehängt. Kann er, wenn er dem Papst selbst aufhängt, einen guten Akt tun? So disparate Dinge wie drei Erdteile und guter Akt sind vereinbar. Lausbub in der Schule kann Pythagoras nicht kapiert haben und doch guter Kerl sein. Aber kann es subjektiv guten Akt geben, in dem ein objektiver Irrtum des Betreffenden sich realisiert? Muss man da sagen: ja, selbstverständlich? Aber nicht selbstverständlich, so wenig selbstverständlich, dass bis ins 20. Jahrhundert die Kirche in ihrem geistigen Magen an diesem Satz herum laboriert: nämlich an der Frage der Toleranz.

Ich sage nicht, dass das der einzige Satz ist, der noch nicht recht verdaut ist, wie sich an dieser Sache zeigt. Aber der spielt auch eine Rolle. Warum? Nehmen sie im Mittelalter einen Philosophen, Katarer. Wenn der nicht dem Irrtum abgeschworen hat, wurde er verbrannt (das ist doch passiert - selbst in moderner Zeit gibt es das immer wieder: Bolschewist, Hitler haben Andersgläubige auch einfach umgebracht so viele, wie es im ganzen Mittelalter nicht Menschen gab, nicht nur deshalb, weil es weniger Leute gab. Das muss man auch einkalkulieren. Hitler hätte mehr Juden umgebracht, wenn er sie erwischte hätte). Aber was war die Voraussetzung dieser Sache? Würden Sie das heute auch noch machen?

Oder werden heute die Ausführenden dafür bestraft? Dass es nur nicht mehr geht, weil die Polizei nicht gehorcht. Oder wenn Demochristiani dem Papst den Kirchenstaat abtreten würden: Da kannst du machen, was du willst. Polizei bekommst du noch dazu: Müsste der Papst sagen: Gott sei dank, jetzt können wir wieder Ordnung schaffen. Oder: so viele Andersgläubige in dem Staat, das geht nicht gut, die anderen würden auch rebellisch werden. An sich hätte ich das Recht.

Leo X, Exsurge domine: es ist gegen den Willen des Geistes, die Häretiker zu verbrennen (D778), ist ein verurteilter Satz. Den Satz lassen wir auf sich beruhen. Wenn sonst: Was gegen den Luther geht: dass es Attritio gibt, Reue nicht nur in der Collatio besteht sondern Detestatio dazukommen muss (D746): Da wird Leo X zitiert; auch dieser Satz steht dort.

Irgendwo sind diese Leute von der Frage ausgegangen: Wenn einer das und das meint und er wird von der Polizei gepackt: Wenn er ketzerische Meinung gehabt hat, ist er nicht gleich zum Tode verurteilt worden. Er wurde belehrt. Wenn es normal ging, er vom Irrtum abgeschworen hat, haben sie ihm nichts weiter gemacht.

Die Voraussetzung war: Wenn er, selbst wenn ihn der Großinquisitor belehrt, mit ganzem theologischen Arsenal bewaffnet, und er dann noch nicht einsieht, dann ist er böseartig und muss mit Recht verbrannt werden.

Die Leute fanden dabei genau so wenig wie sie, wenn sie heute lesen: Da ist Homosexueller eingesperrt worden oder einer, der einen Überfall auf eine Bank macht, hat 20 Jahre Zuchthaus bekommen. Er weiß genau, dass er dann eingesperrt wird.

So dachte der mittelalterliche Mensch: Dem haben wir es gesagt, wie es steht. Beharrt er auf dem Irrtum, dann ist er Bösewicht.

Metaphysisch genauer: Wir haben ihm - was er bisher nicht konnte wegen Dummheit - die Gelegenheit gegeben, einen existenziell vollwertigen Akt zu vollziehen und der kann nur noch objektiv richtig sein und dann ist er gut, oder objektiv falsch und dann ist er moralisch schlecht.

Mit anderen Worten, der Satz, es gibt subjektiv existenziell schwerwiegende (graves) Vollzüge, die personale, echte, schwere Entscheidung guter Art beinhalten mit objektiv schlechtemoder falschem Inhalt, es kann solche Dinge geben,

das ist nach unserer Meinung durchaus richtig, aber nicht so einfach und selbstverständlich, wie wir voraussetzen.

1.3.2 Vereinbarkeit von implizitem Widerspruch in zwei Vollzügen

Aber setzen wir diesen Satz einmal voraus: Dann stehen wir vor den zwei Sätzen:

1. Jeder subjektive gute Satz, jeder wirklich gemachte subjektiv moralisch gute Vollzug (sittliche Handlung) impliziert gewisse richtige Sachaussagen.
2. Es gibt subjektiv gute Vollzüge, die einen objektiv falschen Inhalt haben.

Diese zwei Sätze widersprechen sich nicht schon formaliter und explizit. Aber die Frage ist: Wie verhalten sie sich zueinander?

Wenn sie die ganze bisherige Theologie auf einen Nenner bringen wollen, können sie sagen: Bis heute geht die ganze Theologie von dieser Voraussetzung aus:

Wir denken uns abstrakt ein einzelnes Beispiel von unserem ersten Satz: Dieser konkrete gute, sittliche Vollzug soll, weil er eben gut ist, unvermeidlicher Weise, wenn auch nur implizit, die theoretische Aussage A implizieren. Jetzt frage ich: Kann sich mein zweiter Satz auch auf die Leugnung dieses A beziehen oder geht das nicht?

Noch konkreter: Sie werden mir - wir wollen das nicht genau disputieren - aber geben sie mal zu, jede sittlich gute Entscheidung sagt implizit: Es gibt eine absolute sittliche Norm. Vorhin haben wir als zweiten Satz gesagt: Es gibt mindestens Einzelvollzüge, in denen ein guter sittlicher Vollzug explizit oder implizit einen richtigen, wahren, theoretisch sittlichen Satz leugnet.

Jetzt: Kann nun ein solcher sittlich guter Vollzug auch explizit leugnen: Es gibt eine absolute sittliche Verpflichtung? Oder ist, wenn einer das macht, dann wenigstens in diesem Fall klar, dass er ein Schuft ist?

Jetzt, was ich vorhin sagen wollte: bisher ist man - im Grunde genommen unklar - doch mehr oder minder von der Voraussetzung ausgegangen, dass der Papst Stellvertreter Christi ist, kannst du ja irgendwie leugnen, auch unter sittlich gutem Akt diese Überzeugung realisieren und der Meinung sein, man müsste ihn umbringen. Aber bei gewissen grundsätzlichen Entscheidungen kannst du das nicht.

Dort kannst du das nicht. Nun, das scheint ja auch klar zu sein.

Anders formuliert: Es wäre ein glatter Widerspruch in sich, wenn ich sagen würde: Ein sittlich guter Akt sagt notwendigerweise diese und diese theoretische Wahrheit und von diesem guten Akt wird diese selbe theoretische Wahrheit geleugnet. (Objektion!)

1.4 Unterscheide implizit und explizit, subjektiv und objektiv

Hier muss distinguiert werden: zwischen Explizitem und Implizitem.

Wenn ich sage: Ein subjektiv sittlich guter Akt kann natürlich nicht implizit leugnen, was er implizit sagt und kann nicht explizit leugnen, was er explizit sagt, aber er kann explizit leugnen, was er implizit bejaht.

Das dürfte nicht aufgefasst werden als Distinktion, die von außen herangezogen wird, sondern müsste sich aus der Ontologie des Satzes selbst ergeben: dass es so was gibt wie Implizität einer Aussage.

Jetzt kommen wir darauf: Implizit kann zwei verschiedene Dinge bedeuten: Implizität in der objektiven Inhaltlichkeit der Satzaussage oder des Satzgegenstandes meines Satzes. Oder Implizität kann eine Implizität im subjektiven Vollzug des Satzes bedeuten.

Das sind zwei total verschiedene Dinge, die nie genau vollzogen werden bei der Darstellung der Problematik. (Was heißt: Der Heilige Schriftsteller hat in einem Satz implizit...). Anderes Beispiel: Frage des sensus plenior in der Schrift: Das und das steckt im Grunde noch drin. Gott hat das gewusst, als er ihn inspirierte: Der Lukas oder der Verfasser der Genesis hat das nicht gewusst. Steckt doch als sensus plenior drin (Genesis: Schlange).

Wenn sie sagen: Durch zwei Punkte lässt sich nur eine Gerade legen, dann steckt darin alles Mögliche weitere drin. Aus der objektiven Inhaltlichkeit dieses Satzes folgt das und das.

Eine solche objektive Implikation in der Inhaltlichkeit eines ausgesagten Satzes ist etwas ganz anderes, als die subjektive vollzogene Implikation einer Gegenständlichkeit in der immanenten Struktur dieses meines (logisch) geistig intentionalen Aktes.

Z.B. (ein Beispiel zu finden ist schwer): Können sie sich vorstellen, dass wenn jemand wirklich das vollzieht, was er als junger Mann seiner Braut sagt: Ich liebe dich, dass darin in diesem Vorgang als solchem implizit vollzogen ist: Meine Liebe zu dir ist moralisch unwiderruflich? Das kann man sich denken.

Wenn ich sage $1+1=2$, dann steckt in diesem Satz nicht nur in Inhaltlichkeit das Kontradiktionsprinzip drin, sondern im Vollzug dieser Erkenntnis ist im Prinzip das Kontradiktionsprinzip bejaht. Nicht jede Bejahung eines Satzes ist die wirkliche Bejahung eines in der objektiven Satzinhaltlichkeit Implizierten und vielleicht auch: manches im Vollzug des Satzes implizit Bejahten lässt sich vielleicht aus der gegenständlichen Inhaltlichkeit des Satzes gar nicht deduzieren.

Ich weiß nicht, wie das ist, ein Logiker oder Mathematiker, der könnte vielleicht ein Beispiel sagen, wo man einen Satz sagen könnte, vielleicht mehr definitorisch: Das Prinzip *omne ens est verum* lässt sich aus der Inhaltlichkeit des Satzes nicht ableiten. Es lässt sich aber aus dem Vollzug des Satzes als im Vollzug implizit

Bejahtes beweisen. Das klingt abstrakt, hat aber im Grunde seine riesige Bedeutung.

Fragen sie, wie ist es bei den mit Recht so genannten Gottesbeweisen? Sind sie, wenn ich sie adäquat analysiere (ich setze voraus, dass sie richtig sind) bloße Sätze, die von objektiver Inhaltlichkeit der Sätze ausgehen oder geht der Gottesbeweis nur dann ans Ziel, wenn ich reflex oder nicht reflex mich als mit meiner absoluten Bejahung, die ich schon implizit im ersten Satz: Es existiert eine Lampe, schon mitvollzogen habe.

Anders: Könnten sie Gott beweisen, wenn sie nur den Satz hätten: Es existiert eine Lampe. Kontingentes Ding. Ergibt sich aus dem Satz. Prinzip der Kausalität kann man an der Lampe auch ablesen. Schließlich bringe ich aus der Lampe den lieben Gott heraus.

So ist es in Wirklichkeit nicht. Dort wo man von der Lampe ausgehend zu Gott kommt, bin ich auch davon ausgegangen, dass ich sage: es gibt eine Lampe, und davon, was in dieser Aussage, es gibt eine Lampe impliziert ist und nicht bloß, was in der ausgesagten Lampe impliziert ist.

Wir kommen von solchen Überlegungen aus überhaupt erst zur Realität des implizit Gewussten und könnten da grundsätzlich und wesentlich unterscheiden zwischen Implizität in der gegenständlichen Aussage, im Aussageinhalt und der Implizität im geistigen und erkennenden und wollenden Vollzug dieser Wirklichkeit. z.B. nehmen wir an: der, der sagt, der Papst ist umzubringen und danach handelt, der realisiert implizit, wenn er das als für ihn verpflichtende Maxime ausspricht, realisiert er ja den Satz: Ich bin verpflichtet, dem mir mit absoluter Forderung entgegentretenden sittlichen Gesetz zu folgen.

Das können sie im Grunde nicht aus dem Satz, der Papst ist umzubringen, sondern im besten Falle aus dem realisierten geist-personal angenommenen Satz herausbringen. Bloß auf die Implikationen des Satzvollzugs müsste man dazu hinblicken, und man müsste diese beiden unterscheiden.

Damit sind wir noch nicht bei dem Begriff einer *fides implicita*, sondern bei *scientia implicita*. Der Ansatz, von da aus zur *fides implicita* zu kommen ist folgender:

Zunächst eine komische Frage: Kann jeder Satz implizit vollzogen sein oder nur bestimmte im Sinn des im Aktvollzug implizit Ausgesagten?

Dass jeder Satz in anderem Satz als objektiver Satzinhalt eingeschlossen sein kann, ist möglich. Das Gegenteil ist schwer beweisbar.

Gibt es so isolierte Sätze, die in gegenständlicher Inhaltlichkeit so unbezogen zu jeder anderen Inhaltlichkeit sind, dass sie nur in sich selbst gewusst werden können oder überhaupt nicht?

Aber ich frage: Kann jeder Satz im subjektiven Vollzug implizit sein? Z.B. dass in jedem Satz das Widerspruchsprinzip enthalten sein kann, die letzten metaphysischen Prinzipien; das ist klar. Aber kann in einem Vollzug der Satz enthalten sein, zurzeit leben auf der Welt eine gerade Zahl von Maikäfern oder

was anderes?

1.5 Kontingentes kann nicht implizit bejaht werden ohne es explizit zu bejahen

Sie können sogar den Satz sagen: Kontingentes kann nicht als ein solches in einem Vollzug eines anderen Satzes kann nicht implizit bejaht werden, ohne dass es auch explizit bejaht wird. Z.B. wenn ein Protestant sagt: Jesus Christus hat die Kirche gestiftet. Dann ist dieser Satz wahr. Sie könnten sagen: in der Kirche, die von Christus gestiftet ist: Das ist die primatial strukturierte Kirche: Also ist im Satz des Protestanten implizit gegeben: Es gibt eine Papstkirche.

Aber sie werden nach unseren Unterscheidungen einsehen, dass das nicht von dem so vollzogen ist, wie wenn er das explizit sagen würde.

Nehmen wir den Fall an: Da wäre ein Philosoph, der zu einem skeptischen ethischen Relativismus gekommen wäre. Er hätte im Mittelalter gelebt und die Inquisition hätte ihn gepackt: Schwöre dieser Häresie ab!

Er hätte sich gesagt: Nein, dass das so ist, habe ich klar erkannt. Von solcher Meinung kann ich nicht abgehen, nicht aus Eigensinn, oder weil ich andere für dumm halte, sondern weil seine Überzeugung zu verraten eine Schuftigkeit ist: dass das nahe liegend mit dem, was er sagt in Widerspruch kommt. Aber wir können uns einen Mann vorstellen, dass es solchen gibt: Aus diesem Relativismus folgt, dass ich meine Überzeugung nicht verraten kann.

Vor meinem Gewissen fühle ich mich verpflichtet, dabei zu bleiben. Die Schuftigkeit, meine Überzeugung zu verraten tausche ich nicht. Er würde umgebracht worden sein.

Der Vollzug, der mit explizitem Satz in Widerspruch ist, den er implizit vollzieht, so wie geschildert ist explizit vollzogene implizite Behauptung des Gegenteils.

Es kann einer sagen: Selbstverständlich ist die Ehe trennbar. Aber wenn er heiratet, sagt er in einer Weise ja, dass in seinem Vollzug dieses Ja die unauflösliche Monogamie im Grunde drinsteckt und implizit realisiert wird.

Das ist was anderes als die Implikation, die im Sachverhalt selbst drin steckt.

Aber ich wollte fragen: Kann so im Satzvollzug jeder andere Satz enthalten sein oder gibt es nur gewisse Möglichkeiten einer solchen Implikation? Erst wenn man dem nachgegangen wäre, würde das Problem entstehen: Können die positiv von Gott geoffenbarten Wahrheiten implizit im Akt vollzogen, bejaht werden? Die **Implikationen, die im reinen Sachverhalt** drinstecken, können für moralische und sittliche Qualität des Menschen **vor Gott nicht von Bedeutung** sein. Sonst wären sie gescheitester und tugendhaftester Mann, wenn sie sagen: es gibt Gott, denn in diesem Wort steckt an Sachverhalt drin, was es nur gibt.

Aber der Mann, der sagt: ja, ich will die heiraten und das richtig vollzieht, kann ein Mensch der Unauflöslichkeit der Ehe sein, obwohl er in seinen theoretischen Äußerungen als Professor der Soziologie für die Ehescheidung eintritt.

Es gibt zwar eine Implikation, eine Implikation im Aktvollzug. Diese Letztere ist für die sittliche Qualifikation von ebenso großer, ja entscheidenderen Bedeutung als das, worüber er quasselt und daherredet.

1.6 Sätze des Glaubens sind lauter solche, die so nicht implizit vollziehbar

Aber mit allem dem, dazu gehören die metaphysischen Prinzipien. Aber das nützt alles Nichts für die *fides implicita*: Denn der Glaube besteht in lauter solchen Sätzen, die so auf diese Weise nicht implizit vollzogen werden können,

Da wären wir wieder in unserem Dilemma so weit, dass wir sagen: Wenn ich diese Sachen nicht weiß, kann es mir der liebe Gott auch nicht übel nehmen.

Man würde der existenziellen Qualität dieser Sätze wesentlichen Schaden zufügen. Da müsste man auch darüber reflektieren. Entweder ist der Satz wahr oder falsch. *Gradus non admittitur*. Ist deshalb jeder Satz gleich wichtig? Nicht hinsichtlich objektiver Wirklichkeit. Es gibt Maikäfer und Gott: Dass das in sachlichem Inhalt verschieden ist, am Umfang des Angezielten, ist selbstverständlich.

1.6.1 Es gibt verschiedene existenzielle Wichtigkeit von Sätzen. Wodurch?

Frage ich: Sind diese Sätze als erkannte verschieden wichtig? Dann würden sie sagen: Insofern sind diese beiden Sätze verschieden, als für mich mehr und anderes daraus folgt: dass es Gott gibt als dass es einen Maikäfer gibt. Dann würde ich die existenzielle Verschiedenheit dieser Sätze nicht in Verschiedenheit ihrer Erkenntnis als solcher, sondern in den daraus abgeleiteten Folgen nicht in erkennender sondern anderer Hinsicht unterscheiden. Als Erkenntnisse wären sie im Grunde genommen gleich.

Anders: Wenn man sich fragen würde, warum legen sie mehr Wert darauf zu wissen, dass es Gott gibt als wie viele Maikäfer es gibt?

Was würden Sie sagen? Dass es Gott gibt, ist für mich wichtiger. Warum? Das ist wichtiger denn diese Maikäfer tun mir nichts. Wenn aber Gott nicht erkannt; da bin ich abhängig - die Wichtigkeit dieser Erkenntnis ist nicht als Verschiedenheit in der Erkenntnis sondern in der Sache allein und in der außererkenntnismäßigen Bedeutung dieser Sache.

Offenbar geht das an der existenziellen Verschiedenheit der Erkenntnisse als Erkenntnisse, nicht insofern sie Voraussetzung für endliches Handeln und Hand-

lungsweise sind, vorbei.

1.6.2 Glauben Müssen und existenzielle Bedeutung

Wenn sie jetzt sagen: Gewisse Wahrheiten muss man glauben, wenn man von ihnen weiß, dass Gott sie geoffenbart hat, muss man noch ja dazu sagen. Aber im Grunde sind sie existenziell so unwichtig, dass ich gar nicht notwendig vor der Alternative stehe, sie implizit wenigstens zu bejahen oder dass ich sie explizit oder implizit oder in beidem verleugne, und nicht schuldhaft handle, sondern an denen käme ich mit existentiell Vollzug auf jeden Fall vorbei. Dann machen sie diese ganzen Wahrheiten zu existenziell Unbedeutenden. Von da aus könnten sie sofort in die Problematik von Bultmann einsteigen: Er konzipiert ein Glauben, das im Grunde fast oder ganz von jeder positiven ab extrinseco kommenden Inhaltlichkeit absehen kann, und wo es, wenn überhaupt, auf Inhaltlichkeit nur auf solche ankommt, insofern sie existenzbegründend ist: sie entweder da ist oder, wenn sie nicht da ist, auch die Existenz ihre eigene Wirklichkeit verfehlen lässt. Dann wäre noch weiter zu fragen: weiter Bogen:

1.7 Rolle der übernatürlichen Erhebung

Kann ich unter Umständen von theologischem Ansatz der übernatürlichen Erhebung des Glaubensaktes her trotzdem eine subjektiv implizite Vollziehbarkeit des ganzen Glaubens erreichen, obwohl scheinbar die meisten der expliziten Glaubenssätze kontingent von außen zu kommen scheinen und deshalb nicht für echte Implikation infrage zu kommen scheinen.

Und die weitere Frage: Wäre nicht die alte klassische und rein positiv aufgezugene Wahrheit, dass es gewisse Glaubenswahrheiten gibt, die es absoluta necessitate zu glauben gilt: Dasein Gottes usw. Hb 11

Sie sehen: vielleicht machen wir nächstes Mal da weiter oder wir gehen auf anderes Doktoratskapitel über.

16.6.1958 Seminar

Ich glaube, wir haben nicht die Absicht, ein bestimmtes Thema bis zum Ende durchzusprechen. Wenn sich kein Widerspruch erhebt, würden wir das Thema des letzten Kolloquiums verlassen und auf etwas anderes übergehen.

Ich will nur noch sagen, dass natürlich nach den Überlegungen, die wir letztes Mal gemeinsam angefangen haben, **die Geschichte jetzt erst losginge**. Das Thema wäre dadurch weiter zu verfolgen, dass man die Frage stellt, wie ein Akt, dessen Formalobjekt implizite mindestens bejaht wird, aussieht, wenn dieser Akt übernatürlich durch die Gnade erhöht ist. Und von da aus: welche impliziten aber wirklichen, im Akt selbst enthaltenen und nicht nur in den objektiv gemeinten, im intentionalen Objekt **sachhaft enthaltenen Aussagen des Glaubens wären**

gegeben, wenn wir solche übernatürlich seinshafte Erhöhung eines bestimmten Aktes annehmen und dabei mit Thomas supponieren, dass ein solcher Akt auch notwendigerweise ein streng übernatürliches Formalobjekt hat.

Weitere Frage: unter welchen Voraussetzungen man sich denken kann, dass ein solcher Akt übernatürlich erhöht wird.

Aber es würde sich dann eben vielleicht gerade zeigen, dass das Dilemma, in dem die Theologie gewöhnlich zu sein scheint hinsichtlich solcher übernatürlichen Erhebung von Akten *de facto* nicht besteht.

Übliches Dilemma: dass ein Akt nur übernatürlich erhöht werden kann, wenn er ein Glaubensakt ist beziehungsweise einen solchen voraussetzen kann. Stillschweigend vorausgesetzt: Ein solcher kann theologisch nur sein, wenn er durch die theologiegeschichtliche Wortoffenbarung getragenes **offenbartes Objekt** hat.

Wenn wir das vom letzten Mal voraussetzen, kann man sich denken, dass ein solches geoffenbartes Objekt durch die Erhebung des Aktes dem Menschen vermittelt wird und so auch über die oft vorhandene und nicht wahrscheinlich klingende Hilfshypothese hinwegkommen: dass im Normalfall Gott mit Privatoffenbarung zu Hilfe kommt, weil und insofern er mit der geschichtlich auf ihn zukommenden Offenbarung nicht in Berührung kommt. Wir wollen aber jetzt über dieses Thema uns nicht weiter unterhalten, damit wir noch einige andere anführen können.

2 Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung beim heiligen Bonaventura

2.1 Ausgangspunkte bei Bonaventura

Franziskaner: natürlich nicht geordnet. Das Thema heißt; Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung beim heiligen Bonaventura.

Bonaventura hat dieses Problem in seinen Spekulationen über Verbum Incarnatum, fleischgewordener Logos und inspiratum: Offenbarung Gottes im Wort, die immer getragen ist vom Sagen des Vaters zum Sohn und Sagen des Wortes in der Inkarnation in die Welt hinein., vom Vater zum Sohn in Gott und von Gott in die Welt im Verbum Incarnatum und schon vorher, in der Schrift, ist immer im Vordergrund derselbe Vorgang, einmal innergöttlich und auch nur einmal in das Außergöttliche.

Kann man - anfangen mit der Frage, ob man nicht von da aus sagen muss, dass nur von da aus Gott Mensch werden konnte: nicht der Vater und der Hl.Geist. Bonaventura stellt diese Frage im Sentenzenkommentar: Ist es widerspruchsvoll, dass der Vater oder der Geist Mensch wird? Und da meine ich festzustellen, dass er schwankt. Logischen Widerspruch kann ich nicht feststellen: gegen Leute, die göttliche Allmacht einengen wollen, indem sie sagen: Nur der Sohn kann Mensch werden.

Aber er weist auch hin auf die Konvenienz, dass der Sohn Mensch wird. Wenn wir das betrachten, das Konvenienteste ist das, was göttlich notwendig ist: dass der Sohn Gottes Mensch wird.

Verweist auf spätere quaestio: *utrum sit convenientissimum filium incarnatum esse. Quaestio ex incarnatione in se und quaestio ex incarnatione quoad humanum genus.*

Ex incarnatione in se: *filium, verbum, messias (κύριος)* die drei Namen für den Sohn. Verbum: weil Vater sich in seinem Sohn ganz ausgesprochen hat, hat er sich auch als möglicher Schöpfer ganz in seinem Sohn ausgesprochen. Sein Schöpfersein-Können ist damit begründet.

Rahner: Wie verhält sich die Schöpfung im Sohn? Aber sie wollten doch Gründe für Inkarnation.

Franziskaner: Weil der Vater sich in die Schöpfung ausspricht. ganz.

2.2 Gott kann schaffen, weil er verbum incarnandum sagen kann

Rahner: Damit würde ich ... Frage: ... Das würde doch bedeuten, dass letztlich Gott die Welt schaffen kann, weil er das Verbum als incarnandum und incarnatum sagen kann. Damit wäre natürlich die Schöpfung von vorneherein wesentlich eine Umwelt des Incarnatum oder eine mögliche ... wie?

Wie beweist man das eigentlich? Ich glaube, wir haben uns schon einmal Gedanken darüber gemacht. Zweifellos ist es so, das ist jedem Scholastiker bekannt: es gibt Geist, Macht, Wirklichkeit usw., weil es das in Gott gibt. Diese pluralen Wirklichkeiten in der Welt werden auf ihre Voraussetzung in Gott zurückbezogen. In Gott sind diese Dinge irgendwo eins.

2.2.1 Abbildlichkeit der Schöpfung und nicht Abbildbares in Gott?

Frage: Kann es, wenn man das bedenkt, etwas in Gott geben, was schlechterdings, wenn Gott ein Abbild schafft, nicht abgebildet ist? Oder muss ich grundsätzlich sagen: Auch die Trinität muss in der Welt abgebildet sein? Wenn sie abgebildet ist, scheint sie aus der Welt erkennbar zu sein. Nun ist sie aber *Mysterium stricte dictum*, das nur durch Wortmitteilung Gottes gewusst werden kann. Also kann es nicht so sein.

Das ist die Argumentation, die Zeller dem Kaliba, österreichischer Philosoph, Schüler von Heidegger (Müllerverlag, vor über 5 Jahren), wo Ontologie der Welt als Abspiegelung der Welt versucht wird: als Philosophie¹.

Das geht nicht - mit diesem Argument - könnte man sagen. Aber man könnte auch sagen: So einfach ist die Sache nicht. Denn nicht alles, was im Spiegel erscheint, muss unabhängig von Offenbarung unerklärbar sein. Oder: Ich brauche nicht von allem, was in der Welt abgespiegelt wird, wie genauer es sich im Urbild wiederfindet, herausbringen. Ich kann sagen: Das muss drin sein, aber wie, brauche ich noch nicht wissen.

Aber umgekehrt kann es doch sein: Wenn ich weiß, Gott ist notwendig Trinität, dass ich dann eine trinitarische Struktur als eine notwendig in der Trinität begründete erkenne. Man müsste es logisch bedenken.

Ich kann natürlich immer sagen: Wenn es keine Trinität gäbe, könnte es auch keine Welt geben. Wenn die Trinität notwendig ist und es gäbe sie nicht, dann gäbe es auch keine Welt, weil es keinen Gott gäbe.

¹Clemens Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, 1952

Aber ich kann immer sagen, wenn es keine Liebe gäbe, gäbe es auch keine Gerechtigkeit, weil die letztlich in Gott eins sind.

Franziskaner: Man müsste die Gottesbeweise daraufhin untersuchen: Struktur liegt nicht auf der Ebene der bloßen Existenz.

Rahner: Sie müssen etwas vom Wesen Gottes mit der natürlichen Vernunft erkennen können. Aussage bloßer Existenz ohne etwas, was existiert ist sinnlos.

Franziskaner: das einzige Erkenntnisprinzip

Rahner: Nachdem ich einmal etwas Bestimmtes von Gott weiß, kann ich unter Umständen durchaus erkennen, nicht nur, dass er in sich notwendig ist, sondern ... Sicher könnte Gott nicht schaffen, wenn er nicht erkennen würde.

Ich weiß aus der Trinität, dass das essenzielle Bei-sich-Sein Gottes notwendig mit der *dictio Verbi* verbunden ist. Insofern kann ich sagen: Die Welt kann nur im *Verbum* geschaffen werden.

Ich kann mehr sagen als nur: Gott schafft die Welt und Gott hat Logos. Diese beiden Dinge kann ich verknüpfen. Vom Menschen kann ich sagen: Er hat Verstand und Augen. Wir wissen nicht, ob Augen haben und ein inkarnierter leibhaftiger Geist notwendig verknüpft ist. Jedenfalls sehen wir diese Verknüpfung nicht. Auch dann nicht, wenn ich weiß, der Mensch ist Geist und Augen habend. Dann stehen sie immer noch als zwei Dinge nebeneinander, wo ich immer nur faktische Konvenienz sehe.

So ist es durchaus möglich, dass bei meiner Aussage von Gott zwei Aussagen nebeneinander stehen. Gott hat mich geschaffen und sie geschaffen. Kann nicht beweisen, dass da kein notwendiger Zusammenhang existiert.

Also es gibt sicher Aussagen von Gott, die, obwohl sie von absoluter Identität und Notwendigkeit in sich gemacht werden, doch *quoad nos* als nebeneinander gestellte Aussagen existieren.

Aber dass es solche gibt, ist noch nicht Beweis, dass es nur solche gibt und auch nicht, dass man entweder in reiner Metaphysik den Zusammenhang einsieht oder überhaupt nicht. Es gibt vielleicht ein *Tertium*; wie bei uns: dass man bestimmte Funktion des Logos in Beziehung auf den einen ganzen trinitarischen Weltschöpfer trotzdem aussagen kann.

2.2.2 Abbildfunktion von *csusa finalis*, *exemplaris* und *efficiens*

Vielleicht hat Bonaventura recht, wenn er das auf die *causa exemplaris* bezieht. Warum konzentriert auf die *causa exemplaris*? Man könnte ihn fragen, ob er diese Begriffe: *efficiens*, *finalis*, *exemplaris* woanders herbringt und das bloß appliziert. Oder ob *efficiens*, *exemplaris* und *finalis*: haben die vielleicht selbst mit der Trinität etwas zu tun?

Z.B. ist es interessant: *causa finalis* ist etwas voluntaristisch Dynamisches; *exemplaris* etwas Intellektuelles. In der normalen Tradition wird die *potentia* als

causa efficiens dem Vater appropriiert. Vielleicht hängen diese Dinge miteinander zusammen.

Jesus macht doch eigentlich seine Selbstaussage über sich in merkwürdigem Zwischen in Aussage über sich als Mensch und sich als Logos. Das würde darin seine positive Begründung haben.

Ich gehe vom Vater aus, ich komme zu ihm zurück. Von wem redet er eigentlich? Von Gottheit oder Menschheit? Oder wenn er von sich als dem Sohn spricht: denn dass das, was ihm einerseits in radikalster Weise charakterisiert: Ich bin der Sohn, ihr nicht. Und doch das, was uns abbildhaft zukommt. Es ist nur die höchstmögliche Steigerung dessen, was auch uns zukommt. Jesus greift eine Aussage aus vom Sohn-Vater-Verhältnis, die schon vorher da war.

An diesem Urbild müssten dann in einem seine Inkarnabilitas und seine Logoshaftigkeit in einem drin sein. Sonst könnte sein inkarnierter Zustand ja nicht in einem mit dem anderen ausgesagt werden. Dass die Möglichkeit der Schöpfung der Welt in der Möglichkeit einer Inkarnation gründet, könnte man sich auch vielleicht einfach dadurch klar machen, dass man einfach darauf verweist, dass ohne Zweifel die Weltschöpfung als weniger in eadem specie gelesen werden kann gegenüber der Inkarnation. Inkarnation sagt auf jeden Fall Schöpfung. Nicht jede Schöpfung sagt Inkarnation aber Inkarnation sagt notwendigerweise Schöpfung.

2.2.2.1 Schöpfung ist das Weniger gegenüber Inkarnation

Bloße Schöpfung ist einfach das Weniger gegenüber Möglichkeit der Inkarnation. Aber das wäre nur ein logisches Kunststücklein, solange man nicht begriffen hat dass... Anders ausgedrückt: können sie sich das, was Inkarnation sagt, als sinnvoll, Möglichkeit Gottes denken, bevor sie schon wissen, dass es Schöpfung gibt, die Gott ins Gleis bringen will?

Auf die Idee, ein Standbild zu machen, kann ich erst kommen, wenn ich weiß, dass es Ton oder Marmor gibt. Ich weiß also schon das Geringere, um das Größere konzipieren zu können. Aber es gibt unter Umständen formale Analogie von dem, was ich meine. Ich kann eine bestimmte Art von Geistigkeit ansetzen, aus der ich als das für sie notwendige geringere Moment aus diesem Ansatz die Sinnlichkeit ableite.

Oder: wer den dreidimensionalen Raum kapiert, der hat als Momente an ihm das Zweidimensionale und Eindimensionale. Er braucht es nicht von unten aufbauen, sondern es als sinnhafte vor ihm stehende Wirklichkeit legt sich für ihn notwendigerweise aufeinander in verschiedene Momente, in denen auch ein Geringeres vorkommen kann, als es das Ganze ist.

2.2.2.2 Verstehen des Weniger vom Mehr her

Wir fassen das Leben immer als etwas auf, was auf dem toten Stoff aufbaut. Kann ich das auch umgekehrt konzipieren? Kann ich den Begriff eines raumzeitlichen Lebens, oder überhaupt Lebens konzipieren, wo ich begreife, dass sowas notwendig stofflich sein muss und von da aus mir als Grenzfall vorstelle, dass solche Stofflichkeit auch tot sein könnte?

Wir betrachten immer das Leben als Lebendigmachen der physikalischen Materie. Warum physikalische Materie nicht als totgewordenes Lebendiges als Randfall des Lebendigen, und das, was wir an Nicht-Lebendigem haben, wäre ein positives Moment an dem Höheren?

Letztlich müssen sie das, weil sonst das Lebendige keine Möglichkeit hätte, sich gegen das Tote durchzusetzen. Das Problem des Vitalismus hängt daran, dass Physik usw. als defizienter Modus am Lebendigen aufgefasst wird, sonst nicht darin aufnehmbar ohne Problem.

Jede andere Ordnung kann nur, ohne aufgehoben zu werden, in sie eingehn, wenn sie von vorneherein der defiziente Modus am Höheren ist. und diese höhere von ihrem Ursprung her diese niederen Dinge braucht.

Der menschliche Geist ist als Geist so, dass er Materialität realisieren will. Er betreibt das nicht nebeneinander. Er baut auch nicht in dem Sinn auf der Materie auf, als ob das zunächst das ihm Fremde wäre, und er sucht, wie er damit was anfangen könnte. Dann käme er immer zu spät und das Materielle könnte nie Wesensmoment an dem Ganzen werden. Von da aus ist zu fragen: Kann ich mir die Inkarnation als die ursprünglichere, totalere Wirklichkeit konzipieren, von der aus dann sonstige übernatürlich geistige Materialität als von diesem ursprünglichen Ansatz her geforderte Momente erscheinen, die dann natürlich auch sich so zeigen, dass wir sie auch wenigstens ohne das Höhere haben könnten, oder bringe ich das dann nicht fertig?

Kann ich die Inkarnation nur auffassen als die nachträgliche Kombination aus anderem?

Das würde ja davon abhängen, wie ich Gott und den Logos auffasse. Anders ausgedrückt: Gibt es Inkarnation nur weil es Welt gibt und Gott sich diese Welt sagen will oder gibt es Welt weil es Logos gibz, der sich an das Nichtgöttliche auszusagen bestrebt ist?

2.2.2.3 Inkarnation als adressierte Angelegenheit, führt in Dilemma

Man kann sagen: Eine Inkarnation ist nur adressierte Angelegenheit, denn Gott kann nichts davon haben. Also ist bei der Inkarnation Welt immer schon als gegebene Größe vorausgesetzt oder stimmt das nicht?

Dann könnten sie sagen: Dann kommt man in solches Dilemma hinein, wie vorhin angedeutet. Niemand leugnet, dass es Welt geben könnte ohne Inkarna-

tion. Aber dass es wahr ist, dass es Welt nicht geben könnte ohne ein mögliches Adressat der Inkarnation zu sein: Ist das nicht deshalb möglich, weil von vorneherein diese ins Nichtige hineingehende Selbstaussage Gottes das Primäre und das Tragende ist, was sich Welt voraussagt.

Wie soll ich mir das klarmachen? Wie soll ich mir ein Konzept von Inkarnation bilden mit Welt als Folge dieses Begriffs und nicht als Voraussetzung?

Wenn ich mit Kant und Thomas Geist als hinnehmende Geistigkeit ansetze. Dann kann ich aus dem Begriff Leiblichkeit, Materialität deduzieren. Brauche ich nicht vorauszusetzen.

Könnte man sich solchen Begriff von Inkarnation konzipieren aus der die geschaffene Menschheit des Logos und Welt sich als mögliche Umwelt für Logos ergibt und nicht vorausgesetzt werden muss? Vielleicht kann man das nicht im selben Sinn machen, wie das im vorhingenannten Beispiel möglich ist.

Oder kann man nicht wenigstens das sagen: damit kommen wir auf die Problematik zurück: Ist das, was wir Mensch nennen einfach das aliunde von Gott geschaffene und ausgedachte oder gerade das, was wird, wenn der Logos aus sich herausgeht.

2.2.2.4 welchen Zweck kann Gott haben mit Inkarnation, Schöpfung

Und die Frage wäre dann: Welchen Zweck kann Gott verfolgen, wenn er aus sich herausgeht? Wenn sie die Welt schon aus Gott heraus gesetzt sein lassen, dass er dann sich zu ihr bezieht, scheint uns verständlich und klar zu sein. In Wirklichkeit ist es natürlich nicht so einfach.

Aber das Grundproblem ist dann schon: Warum hat Gott die Welt geschaffen? Mit dem Vatikanum 1: ad communicanda sua bona. Hat Gott etwas von der Welt? Nein, sagen die Scholastiker, Das ist in gewissem Sinn sicher richtig. In dem Sinn, in dem ich sagen muss, Gott verändert sich nicht dadurch, dass er schafft.

Wenn sie ein Haus bauen, haben sie was davon dadurch, weil sie selbst ein anderer dadurch geworden sind. Selbstverständlich wollte Gott frei Schöpfer sein. Aber wenn er es frei will, dann ist er es auch. Dann ist er in Wahrheit realissime der Schöpfer der Welt. Hat er was davon? Selbstverständlich, eben dieses, dass er Weltschöpfer ist, was er nicht braucht, nur frei, aber in Wirklichkeit ist. er hat sich dadurch nicht verändert. Ist er Weltschöpfer oder nicht? Ob das „Er ist mit oder ohne Veränderung“ ist, ist wurst. Er braucht es nicht und ist es.

2.2.2.5 Er hat davon, nichts davon zu haben, ist nicht billiger Spruch

Das Weltschöpfer Sein ist eine Aussage, die von Gott wirklich und realissime gesagt werden muss. Das hat er auch davon. Frage ich, was hat er da davon? Da muss man sagen - verbal spinnig - Er hat davon „nichts davon zu haben“ und

das gefällt ihm gerade - *Ad communicandam suam bonitatem*. - Gott hat von der Weltschöpfung seine realisierte Selbstlosigkeit.

Sie dürfen nicht sagen, das ist billiger Spruch. Z.B. wenn sie Gott selbstlos lieben, haben sie da was davon? Sie kommen in den Himmel (und wenn nicht, in die Hölle). Selbst da, im Geschöpflichen, haben wir das Merkwürdige: Sie haben etwas dadurch, dass sie nichts davon haben wollen. Indem sie sich vergessen, haben sie sich gefunden.

Ohne diese merkwürdigen Paradoxe kommen sie nicht aus. Dieses Überzwerche: dass sie sich vergessen und so bei sich sind - sich verlieren und so sich finden, das gehört offenbar auch (dass Gott das kann, wollen kann) zu seinem Wesen.

Von da aus müsste man doch sagen können oder dürfen: Gott ist der Jenseitige, der also sich frei finden kann, indem er sich so konstituiert, dass er das ist und doch nichts davon hat. Oder: Sich nicht an sich sondern sich selber im anderen an das Andere hin verändert.

2.2.2.6 Das hundertprozentig verwirklicht ist Inkarnation

Von da aus meine ich, müsste man schon verstehen, dass dort die nicht notwendige aber radikalste Weise hundertprozentige Weise, so zu sein, gerade Inkarnation bedeutet. Wo Gott nur schafft, nur Schöpfer ist, ist er weniger engagiert, wie wenn er selbst Geschöpf wird. Es ist nicht so leicht einzusehen, dass sich das wesentlich *a parte Dei* unterscheidet und nicht nur *a parte creaturae*. Das muss jeder, der katholisch sein will, sagen müssen. Aber in der scholastischen Ontologie der Inkarnation wird das wieder verwischt.

2.2.3 Inkarnation und Unveränderlichkeit Gottes

Da hat sich weder in der Inkarnation noch in bloßer Schöpfung Gott verändert. Nur *a parte creaturae* einmal dadurch, dass sie ist und dadurch dass sie subsistiert in *hypostasi Verbi*. Gott hat sich nicht verändert, das eine so wenig (Inkarnation) wie das andere (Schöpfung). Er selbst hätte sich nicht mehr durch Inkarnation engagiert als durch die Schöpfung.

Das **kann doch nicht richtig sein**. Ich kann doch nicht sagen: *Verbum factum est creator* und *verbum caro factum est*. Haben diese beiden Sätze nur verschiedenen Inhalt *a parte creaturae*? oder *a parte Verbi*?

Sicher auch *a parte Verbi* und nicht nur *a parte creaturae*. Das Wort ist Fleisch geworden, gestorben, ist Mensch, hat selbst Geschichte, sagt etwas qualitativ anderes von Gott selbst aus, allerdings so, dass diese radikalere Möglichkeit die geringere impliziert und auch diese geringere als mögliche mitträgt.

2.2.3.1 Versuch diese höhere Möglichkeit Gottes auszudrücken

Was ist formal ontologisch gesehen diese, wie können sie diese höhere Möglichkeit Gottes ausdrücken? So dass man sieht, wenn man ihn in seiner radikalsten Weise realisiert werden lässt, man Inkarnation hat, in Inkarnation realisiert, erkennt, welches als sich selbst vorsetzendes Moment Schöpfung ist, woraus ich auch erkenne, dass sie geringere ohne die höhere realisiert werden kann.

Schwer zu formulieren. Die absolut bei sich selbst notwendigerweise seiende, sich selbst gleichsam erkennend und bei sich selbst in Liebe ankommende Wirklichkeit ist gleichzeitig so, dass sie als sie selber bleibend, das andere von sich werden kann.

2.2.4 Diese Frage und franziskanische Liebeskonstitution

Wenn wir sagen $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\mu$, was sagen wir damit? Sagen wir damit etwa nur, Gott ist guter Mann, der wohlwollende Gesinnung gegen andere hegt, oder was?

Die berühmte Frage des wirklichen oder vermeintlichen Unterschieds zwischen franziskanischer Liebeskonzeption und thomistischer: Worin besteht sie?

Nach Russelot: bei Bonaventura: $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\zeta\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, das aus sich herauswagen, sich weggeben; und das als wirklich letztes Datum, das nicht auf etwas anderes zurück-erklärt werden kann.

Bei Thomas ist Liebe das selige bei sich selber sein, dass Liebe also gleichsam als Selbstbehauptung konzipiert wird (ob das geschichtlich stimmt ist gleich). Wenn der Thomas erklären will, warum der Mensch Gott lieben kann und mehr lieben muss als sich selbst, dann greift er zu der Konzeption, dass Gott gar nicht das Andere ist, sondern der Mensch ein Stück des Ganzen ist und deshalb, weil er formalissime und bis in letzte Faser hinein ein Stück des Ganzen ist, Gott liebt weil er dieses liebt.

Franziskanische Schule: Das Geheimnis ist das sich Weggeben können, so dass in diesem Sinn dieses Ekstatische nicht als ein Modus des zu sich selbst Kommens aufgefasst werden darf und darauf zurückgeführt werden darf, sondern ein absolut ursprüngliches Datum ist.

Wirklichkeit ist Liebe und Liebe ist Wirklichkeit, das aus sich selbst Heraustreten auf das Andere hin. Warum macht er das? Dann dürfen sie nicht wieder sagen: auf diese Weise kommt er zu sich selbst und dass er da ist, ist ja klar. Sie sehen, dass dieses Problem im 17. Jhd im Streit zwischen Fenelon und Bossouet weitergegangen ist,

Hier sind die letzten metaphysischen Unterschiede. Ob das richtig ist, alle Probleme de l'amour von Russelot gesagt wurde, ist andere Frage. Geiger protestiert dagegen. Das eine ist exegetische das andere physiologische Notion.

Wenn das richtig wäre... Daran, dass das Problem weitergeht, zeigt sich, dass daran sicher was sein muss.

2.2.4.1 Sich radikal Weggeben höchster Vollzug der Liebe und damit Gottes

Zurück zu unserem Problem: Wenn man so die ursprünglichste Wirklichkeit ansetzt: sie ist die ekstatische Liebe, dann wäre eben das sich selbst radikal an das nicht Göttliche Weggeben wäre in dem Sinn, der - wenn auch freie - höchste Selbstvollzug von Gottes Wesen, insofern er die Liebe ist, und wäre eben genau das, was Inkarnation bedeutet, und zwar so, dass das dann der freie Vollzug von so was ist, aber wenn er vollzogen wird, genau das herauskommt, was da passiert, ist, Dass der Mensch - zunächst die Menschheit des Logos - wirklich die Äußerung des Logos ist, und so der Mensch im Logos existiert und er natürlich auch als Leiblicher die Äußerung des Logos ist, und deshalb so die Logos Abbildlichkeit des Menschen konzipiert werden müsste.

2.2.4.2 Das ist Inkarnation und daraus folgt was Mensch ist

Anders: Warum und inwiefern der Mensch Abbild Gottes ist, müsste ursprünglich erreicht werden von der Inkarnation des Logos her, nicht weil und insofern der Mensch Abbild Gottes ist, kann der Mensch dieses Abbild annehmen und sich darin repraesentieren, sondern weil und insofern alle Möglichkeit einer Schöpfung in der Extraversion Gottes durch den Logos begründet ist und so menschliche Natur entsteht, ist deshalb der Mensch Abbild des Logos.

2.2.5 Möglichkeit mehrerer hypostatischer unionen?

Eine andere Frage: Hätte Gott auch mehrere Menschennaturen annehmen können? Warum hat er das nicht getan? Er hat nicht gewollt, eine war genug? Das ist eine billige Behauptung.

Wenn nein, nur einmal, dann müsste das expliziert werden: Warum?

Anders: existieren wir, weil es Inkarnation gibt Oder vorher: wäre es denkbar, dass Gott nur die hypostatisch geeinte Menschheit Jesu schafft?

Zunächst: warum nicht? Sie hätten den ausgesagten Logos und den gehörten Logos.. Menschheit wäre da, würde Gott loben, erkennen, hätte *visio beatifica*. In nuce wäre alles da, um sinnvolle Wirklichkeit außerhalb Gottes zu haben.

2.2.5.1 Ist soziale Natur transzendental deduzierbar?

Ob man transzendente Deduktion der sozialen Natur des Menschen machen kann, haben wir uns gefragt: Existiert solcher hinnehmender Geist notwendiger-

weise in menschlicher Gemeinschaft, oder kann er darauf verzichten? Könnte es keine absoluten Anachoreten geben?

Man möchte mit Gott was zu tun haben, alle anderen Menschen gehen mir so auf die Nerven, dass ich darauf verzichte, sondern ich wandere aus, dass es Hiatus absoluter Art gibt. Ich habe genügend Anderes zu tun, die ganze Ewigkeit: mich mit Gott unterhalten garantiert Vollbeschäftigung für die ganze Ewigkeit.

Muss man da nur sagen: die anderen hat Gott auch gemacht, ich muss mich mit diesen auch vertragen?

(Warum kann . Dass das genügend gesagt ist und alles andere überflüssige Wiederholungen sind.) Man müsste sagen: Wenn Gott sich ins Nichtige ausspricht, entsteht Mensch. Das was so entsteht, lässt sich von uns wieder als eine innerhalb seiner Dimension als **notwendigerweise partnerhaftes Existieren** interpretieren. Damit hat er nicht etwas als zusätzliche Freizeit Gestaltung bekommen in seinem Geschäft zu Gott, sondern die Konkretheit der Beschäftigung mit Gott bedeutet auch gleichzeitig menschliche Gemeinschaft.

Kann man **von da aus** irgendwie einsehen, dass es **sinnlos oder überflüssig wäre, mehrfache Inkarnation** zu denken?

2.2.6 Ist das falsch: Inder, Hegeljaner: Jeder Mensch ist im Grunde Selbstaussage Gottes

Es ist nicht nur eine Spinnerei, wenn ein Inder, Hegeljaner sagen würde: was du in deinen mythologischen und primitiven Vorstellungen von Christus denkst, das denke ich von der Menschheit im Ganzen und da laufe ich dir ideologisch von vorneherein den Rang ab.

Jeder Mensch muss im Grunde Sohn Gottes werden: auf die Dauer verwirklicht er sein Wesen so, dass es die reine Selbstaussage Gottes ist: im Grunde Inkarnation Gottes. So wird jeder Inder denken, vielleicht auch ein Hegeljaner, wenn er konsequent ist. Das was ihr Inkarnation nennt, ist nur jener Fall gewesen, in dem ihr zunächst an einem Exemplar zur Kenntnis und Verwirklichung des eigentlich Gemeinten menschlichen Wesens gekommen seid, das sich aber immer und überall auf die Dauer verwirklichen muss.

Warum ist das falsch?

2.2.6.1 Richtiges daran: Wir erreichen dasselbe wie menschliche Seele Jesu

Dass das nicht einfach nur Kohl sein kann, sehen sie daran, dass nach gut katholischer Theologie sie prinzipiell hinsichtlich erkennender und liebender Gottes Nähe dasselbe erreichen wie die menschliche Seele Jesu. Nur noch mal fragen: wodurch sind sie eigentlich Gott näher, wodurch ist ihre menschliche Wirklich-

keit Gott näher: durch die Inkarnation, *unio hypostatica*, oder durch die *visio beatifica*? Kann man das gar nicht so vergleichen?

Schon die alten Theologen haben sich die Frage gestellt: wenn sie wählen müssten zwischen *unio hypostatica in Verbo* oder *visio beatifica*, aber nicht beides zusammen - ob das logischer Nonsense ist, ist andere Frage, denn das eine ist sicher: mit *unio hypostatica* ist notwendig grundsätzlich *visio beatifica* gegeben. - Das können wir einmal trotzdem beiseite lassen.

2.2.6.2 Antwort darauf ist auch kerygmatisch wichtig

Das ist auch, glaube ich auf die Dauer beinahe kerygmatisch wichtig: Dass es ein Problem ist, angesichts einer Geistigkeit des Menschen, mit *visio beatifica* ausgerüstet ist die Zentrierung einer solchen geistigen Welt um Jesus Christus herum nicht so einfach, wie man in sehr frommem und löblichen, auch richtigem Enthusiasmus sagt: Jesus Zentrum der geschaffenen Wirklichkeit. Alles andere ist nur da, um *Verbum Incarnatum* zu verherrlichen. Also Hofstaat usw,

Das ist alles wahr, aber wie passt das zu dieser radikalen Subjektivität des Menschen, der auf Gott zwar radikal bezogen, aber so auch **irgendwo was Absolutes an sich** hat.

Was kann man dazu sagen?

2.2.6.3 Es wäre uns kein Gefallen erwiesen, wenn wir *unio hypostatica* hätten

Zur Frage: Warum hat sich das *Verbum* nur in einer, einmal hypostatisch mit menschlicher Natur verbunden? Letztlich müsste man sagen, es wäre uns kein Gefallen erwiesen, wenn wir auch hypostatisch uniert wären. Frage: Warum denn nicht?

Anders ausgedrückt: Was ist das, was der Mensch davon hat als Kreatur, dass die *unio hypostatica* existiert? Ich würde sagen, die *visio beatifica*.

2.2.6.4 Kann menschliche Natur in Jesus zum Logos Du sagen?

Derogat von Einheit, insofern die menschliche Natur zum Logos nicht Du sagen kann. Kann die menschliche Seele Jesu den Logos anbeten? Jeder Theologe würde sagen: Ja! Bedeutet Anbeten, Gehorsam nicht ein wirkliches Du-Verhältnis. Der Logos kann nur Du zum Vater sagen. Wenn er als eine Hypostasis Du sagt, dann nur zum Vater, und innerhalb dieser Person die geschaffene Natur *ἀσυνχύτως*, (unvermischt) so Gott in kreatürliche Ehrfurcht gegenübersteht: der Logos kann dem Vater nicht gehorsam sein, aber der Logos war es (in Menschennatur, die die Möglichkeit als eigenes Subjekt zu handeln so nicht von sich selbst hat)

Ich will nicht bestreiten, dass in einem wahren Sinne die unio hypostatica die radikale unio ist, gleich wie man dieses Radikalere erklärt, ob man das so sich näher bringt, wie sie es vorgeschlagen haben.

2.2.6.5 Ist einmalige Inkarnation höchste Möglichkeit Gottes?

Aber damit entsteht das Problem: Gott hat die radikale unio bei uns nicht verwirklicht, obwohl er es hätte tun können, sondern die Welt in Zustand gelassen, der unvollkommener ist, als er gekonnt hätte. Letztlich kommst du darüber nicht hinweg: Welt ist endlich gut, könnte immer besser sein.

Aber die Frage ist immer, ob Gott in einer Inkarnation seine höchste Möglichkeit realisiert hat. Kann man vielleicht schon sagen. Ich glaube, dass Gott nicht etwas Höheres hätte tun können, weil mit dem Trinitätsgeheimnis das innerste Geheimnis Gottes gelüftet ist, und Gott nicht noch andere Karten auf den Tisch legen kann, die er noch nicht gelüftet hat. Wenn er frei die radikalsten Möglichkeiten geoffenbart hat. Oder hat er das abgebremst, obwohl ich in wahren Sinn sagen muss: die unio hypostatica ist die Einheit mit Gott, ist selbst in Christus die höchste Einheit, die die Welt haben kann und eine multiplizierte Einheit wäre keine größere Einheit der Welt mit Gott.

Es müsste verständlich gemacht werden, warum die unio hypostatica als höchste Einheit der von Gott verschiedenen Einheit mit Gott so ist, dass sie Christus als den einen Fall neben anderem, in der sie nicht wieder verwirklichtbar ist neben ihm existiert. **Wir müssten von vorneherein in Jesus Christus eingerechnet sein.** Dass unio hypostatica etwas ist, was nur diesem individuellen Jesus ausgesagt werden kann, aber von vorneherein etwas ist, was unsere Gottesnähe begründet und die nicht größer wäre, nachdem es die größere Unmöglichkeit gab, die andere neben ihm noch zulässt.

Man muss darüber nachdenken. **Solche Probleme werden sich immer noch mehr einstellen, wenn wir eine irgendwo assimilierbare** und nicht nur durch Gottes Gnade bei uns gegebene, sondern die Voraussetzungen schaffen, ohne die Wunder der Gnade Gottes zu fordern zu erwarten, dass die Botschaft des Glaubens assimilierbar ist bei vielen.

3 Verhältnis von Person und Gnade

23.6.1958 Seminar

Wir haben einige Themen angekratzt, die für Dissertationen vorgenommen sind.

Eine andere Frage wollen wir auf Wunsch hin angehen: Das Verhältnis von Person und Gnade.

3.1 Solches Thema sucht nach etwas Sinnvollem

Zunächst: dass ein solches Thema nach etwas Sinnvollem sucht, wenn auch nicht klar ist, was man finden kann, das lässt sich aus verschiedenen Gründen zeigen.

Die Begnadigung hat mit personellem, existentielltem Tun was zu tun. Wenn sie Thomas aufschlagen, werden sie sehen, dass er verwunderlicher Weise Person und Gnade miteinander verbindet: Er lässt Erbsünde mehr *peccatum naturae* sein als er die *gratia naturae* sein lässt.

Solche und ähnliche Dinge gibt es, die uns von vorneherein darauf aufmerksam machen können, etwas zu suchen.

Dazu was anderes: Der Vorwurf, der die aktualistische Gnadenlehre des Reformatorischen dem Katholischen macht, dass sie eine Rechtfertigung am Glauben vorbeisei, die Rechtfertigung zu dinglich auffasse, eine Rechtfertigung am Glauben vorbei kenne, einen *opus operatus* Begriff habe, der nicht stimme, viel institutioneller von der Kirche denken könne, weil sie seinshaft, dinghaft denke, während er personalistisch denke. Die beiden können sich nicht verstehen.

Wie verhält sich die Gnade zur Person?

3.2 Was ist Person in diesem Zusammenhang

3.2.1 Personbegriff in Trinität und Inkarnation ist sehr wenig personalistisch

Wir müssen uns von vorneherein einige Gedanken machen über das, was wir mit Person in solchem Zusammenhang verstehen. Grob gesagt, jener Personbegriff, der in der durchschnittlichen Schultheologie in Trinität und Christologie, Inkarnation, hypostatischer Union da ist, dieser Begriff ist sehr wenig personalistisch.

Das ist nicht Vorwurf sondern reine Feststellung. Beachtliche Gründe sprechen dafür, dass an diesen beiden Stellen, wo Person vorkommt, das nicht sehr personalistisch aufgefasst werden darf.

Das ist daran zu sehen, dass der Personbegriff in der Schultheologie im Grunde genommen vom hypostasis Begriff herkommt. Dieser ist in der allgemeinen Schultheologie ein Begriff, der durchaus auch auf untergeistiges, dinghaftes, unpersönliches Dinge angewandt werden kann: Molekül, Atom, Bank, Fuchs sind Hypostasen in diesem Sinn.

Wenn gesagt wird, Person ist eine rationale hypostasis, dann wird das Verhältnis von rationalis und hypostasis in diesem Personbegriff der scholastischen Philosophie nicht weiter bedacht. Das rationalis in der Definition - hypostasis rationalis - qualifiziert den hypostasis nicht weiter, darüber wird jedenfalls nicht nachgedacht.

Zu völlig gleichbleibendem, neutralem hypostasis Begriff kommt noch rationalis dazu. Das macht die Person. Aber die Person macht, insofern sie bei diesem Konzept Person ist, nicht was anderes. Das Person-Sein in der hypostasis rationalis kommt nur vom hypostasis Sein. Und dieses Hypostasis-Sein wird nicht geändert durch diesen Zusatz rationalis.

3.2.2 In Christus zwei Rationalitäten

Da könnte man ja schon feststellen, wenn ich das als völlig richtig und selbstverständlich verteidigen wollte, das ist ja scholastisch theologisch für diese Begriffe völlig klar: in Christus gibt es zwei Rationalitäten, menschliche und göttliche, und doch nur eine Person, eine hypostasis. Und die wird nicht weniger eine dadurch dass sie die Hypostase von einer göttlichen Rationalität, die übernatürlich ist (macht nichts) und menschlicher Rationalität.

Also ist es im scholastischen Personbegriff so:, dass **ängstlich alles ferngehalten** werde, was in modernem Personbegriff steckt: Ich-haftigkeit, Entscheidungsmacht, sich selbst einnehmend, wissend, wollend.

Man kann darauf hinweisen: zweifellos kann sich die menschliche Seele Jesu vom Logos als verschieden erkennen. selbstverständlich: ἀσυνχύτως, unvermischt.

3.2.2.1 Interpretation von: Nicht mein Wille sondern der Deine

Kann sie deshalb diese Verschiedenheit anerkennen? Ja! Kann sie also diesem Logos Du sagen? Kann sie ihn anbeten? Ihm gehorchen? Jeder Scholastiker würde sagen: Was wir Wollen des Vaters nennen - nicht mein Wille sondern dein Wille - wird als Befehl Gottes ad extra, zwar dem Vater appropriiert, ist aber die Verfügung des einen Gottes, so wie sie mitgeteilt bekommen, dass sie zufrieden sein müssen, dass jetzt schlechtes Wetter ist.

Also kann die menschliche Natur dem Logos gehorsam sein - nicht was ich will, sondern was du willst geschehe? - Wie können sie das leugnen? Wenn das wahr ist, kann man dann bestreiten, dass die menschliche Seele Jesu zum Logos Du sagen kann?

3.2.2.2 Wenn sie Du sagen kann, wieso keine andere Person?

Und jetzt, wenn sie Du-sagen kann, wieso ist sie dann keine andere Person: frei, liebend, gehorsam, sich unterwerfend diesem Willen des Logos gegenüber treten könnend sein? Wie kann man dann noch sagen, dass in Christus nicht zwei Personen sind?

3.2.2.3 Galthier lehrt zwei psychologische Subjekte in Christus

Deshalb sagt Galthier: selbstverständlich gibt es in Christus zwei „Ich“, zwei psychologische Subjekte, aber nicht zwei Personen. Denn vom Personbegriff musst du Ingredienzen des subjektiven Aktzentrums fernhalten. Musst du nur die ontologische Substruktion als Träger von Wirklichkeiten - gemeint ist: nur die Hypostase - konzipieren.

Klar zwei moi psychologique, und doch nur eine Person. Ein Streit bei Chalcedon Auffassung bis in die Redaktion der Acta Aposotlicae Sedis: Es gäbe Leute, die sagen: saltem psychologicæ gäbe es in Christus zwei Subjekte, und das sei falsch. Dann „saltem psychologicæ“ widersprochen, nur bestrebt, dass man nicht von zwei ontologischen Subjekten reden kann (Text im Osservatore Romano noch etwas anders als in AAS)..

3.3 Moderner Personbegriff ist nicht vermeidbar

Was Person ist, ist schwierige Angelegenheit. Und doch werden wir von unserer heutigen Terminologie aus einen modernen Personbegriff nicht vermeiden können.

In schwierige Dinge kommt man hinein. Ich kann nicht vermeiden von Personalismus, personalem Handeln zu reden. Warum nicht? Einfach weil diese eigentümliche Wirklichkeit, die ich damit meine, es

- a) gibt, und zwar so, dass ich heute nicht umhin kann, diese in den Blick zu fassen und von ähnlichen und verschiedenen Wirklichkeiten zu unterscheiden. und
- b) Es gibt faktisch kein andres Wort für das, was heute mit personal, existential in diesem Sinne mit Person gemeint ist.

Die Bolschewisten verkennen die Würde der menschlichen Person, Nicht einer ontischen Hypostase. Auch nicht die Würde einer sachhaften Rationalität, sondern das was damit gemeint ist, so unklar das sein mag.

3.3.0.4 Auch päpstliche Reden können modernen Personbegriff nicht meiden

Man könnte einmal alle päpstlichen Reden der letzten 20 Jahre durchgehen und feststellen: Ha, da redet der Papst auch in einer Terminologie, die nicht falsch ist und nicht in sachhaftem Widerspruch ist zu scholastischer, aber nicht weiter Benutzung einer scholastischen Terminologie. Lieber Papst, du verwirrst die Konzepte. Hypostasis rationalis, in unserem Fall: die hypostasis einer natura rationalis.

In mittelalterlicher Scholastik gehört rationalis zur natura. Hypostasis rationalis. Persona est hypostasis, quae habet naturam rationalem.

Wir können nicht, um klare Konzepte zu behalten, bei dieser Konzeption stehen bleiben, weil es diese eigentümliche personale Wirklichkeit im heutigen Sinne gibt und weil wir das nicht anders bezeichnen können.

Noch niemand hat vernünftigen Vorschlag gemacht. Nicht einmal ein Papst kann solche Begriffe dekretieren. Er muss sie nehmen, wie sie sind.

Man kann nicht einfach ausmachen: von heute an vermeiden wir diesen Begriff, damit nicht Konfusion zwischen modernem und mittelalterlichem Begriff entsteht, etwa: von jetzt an nennen wir das so und so. das ist nicht durchführbar.

Die geschichtliche Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit dieser Verschiebung, der Verschiebung eines solchen Begriffsinhaltes als geschichtliche Notwendigkeit, der ist Rechnung zu tragen.

3.3.0.5 Andere Verschiebungen ähnlicher Art: Dasein

Es ist nicht gesagt, dass es so bleibt. Der Begriff Dasein hat vor 50 Jahren nicht dasselbe bedeutet wie heute bei Heidegger. Ein solcher Philosoph bringt es fertig für große Menge von Leuten, diesen Begriff so umzuprägen. Existenz und Dasein bei Heidegger ist was anderes. Aber warum machen wir eine solche Begriffsverschiebung mit?

Weil er uns eine Sache deutlicher zur Gegebenheit gebracht hat, die ich plötzlich in ihrer Unterschiedenheit sehe, und sage, dass dieses eigentümliche Dasein mehr dem, was wir bisher geistige Person genannt haben, wo das Sein da ist, anwesend wird, entspricht. Das nenne ich auch Dasein. Wie soll ich diesen merkwürdigen Sachverhalt nennen? Schon verschiebt sich der Begriff. Jeder weiß, daß solche Begriffe Variationen haben, einmal mehr in diesem Sinn, einmal mehr in jenem Sinn genommen.

Z. B. Prokurator bei den Jesuiten. Bisher war klar wer damit gemeint ist Der Pater Minister ist untergeordnete Größe. Wer von draußen kommt, meint, das ist was ganz Besonderes. Im allgemeinen Sprachgebrauch schon.

3.3.0.6 Sogar nachher einsichtig: alter Begriff hat Dynamik auf neuen hin

Aber es gibt nicht bloß die geschichtliche Notwendigkeit eines einfach dem einzelnen Menschen als dem Geschick seines Denkens auferlegten Wandel der Sprache und Begriffs-Inhaltlichkeit, der uns zwingt, von Person in diesem und jenem Sinn zu reden, sondern es läßt sich sogar, nachdem das geschehen ist, deutlich sehen dass der alte Person Begriff eine Virulenz auf den neuen hin hatte (Dynamik)

3.3.0.7 Warum noch persona eingeführt? Ist nicht hundertprozentig klar

Wie kommt es, daß man sich nicht einfach mit der hypostatischen Union begnügte, sondern auch ein lateinisches Wort persona benützte? Der Dogmen-Historiker sieht, daß diese beiden Begriffe nicht von vorneherein dasselbe meinten. Die Griechen hatten ziemlich lange - nicht ohne Grund - das Gefühl, wenn die Lateiner von persona reden - in Gott drei Personen und eine Natur - sabellianischer Klänge: als Modus des Verhaltens zu jemand anderem, das als Maske, Anblick als im Grunde eines und desselben empfunden wurde.

Sagt einer: Merkwürdig, ich habe die These von der personalen Union in Christus. Würde einer sagen: Was? Hypostatisch ist nichts? Personal klingt komisch. Wenn sie von der personalen Union reden, würde das actualistisch, subjektivistisch und nestorianisch klingen: Union auf der Ebene des Personalen, zwischen Mann und Frau in der Ehe, oder der absolute Mensch Gott gegenüber. Personales Verhältnis zu Gott haben, klingt vollkommen selbstverständlich. Wenn sie da sagen: der Mensch muß hypostatisches Verhältnis zu Gott haben, da wäre der Teufel los.

Eine Person und eine Hypostase. Und doch wenn als Adjektive: personal und hypostatisch: sind sie dann auch im selben Sinn aufzufassen?

Also in der Begrifflichkeit ist es doch nie hundertprozentig gelungen, hypostatisch und personal absolut begrifflich zu reiner Deckung zu bringen. Merkwürdig. Jedenfalls könnte man zeigen, daß in der alten Terminologie und Konzeption durchaus eine gewisse Dynamik der Sache, was nicht notwendig heißen muß, ein Stück des die Sache Bezeichnenden begriffen sein muß, der vom alten Begriff zum neuen Konzept treibt.

Aus Verschiedenem ist das zu sagen. Nur ein paar Dinge: wenn das nicht der Fall wäre, wäre schon der Monotheletismus völlig unmöglich gewesen: wenn nicht *μία ἐνέργεια*, *ἐν τέλημα* irgendwo in der Linie des Gedankens eines *πρόσωπον* läge, könnte doch im Ernst kein katholischer Christ auf die verwegene Idee kommen können, doch zu sagen: in Christus ist nur eine *ἐνέργεια* und ein Wille.

Sie hätten sagen müssen: die Frage der subordination ist längst gelöst durch den Satz der einen Hypostase, wenn man die Begrifflichkeit, die in dieser hypostatischen Union steckt, anwendet. Sie sehen das daran, dass die orthodoxen Kämpfer gegen den Monoteletismus durchaus nicht bloß gesagt haben, wie wir

heute sagen: selbstverständlich gibt es, weil zwei Naturen auch zwei Willen. Sie haben sich häufig bemüht, klarzumachen, wie und warum das menschliche $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ dem göttlichen untergeordnet ist. Das war nur notwendig, wenn man auch auf orthodoxer Seite den Eindruck hatte, wo eine Person ist, muß ein letztes, oberstes, einheitliches Steuerungs-Zentrum - Wille und Erkenntnis - sein.

3.3.1 Was bleibt übrig für Einheit der Person?

Wenn nur eine Hypostase, zwei Naturen, zwei Erkenntnisfocusse zwei conscientiae, zwei Willen, hat man den Eindruck: was bleibt noch übrig für die Einheit der Person?

Rein ontologische Plattform, auf der diese beiden Wirklichkeiten stehen und ein formales leeres, ungreifbare Behauptung: diese zwei sind irgendwo eins.

Stimmt auch sachlich nicht. Irgendwo ist ein existentieller Einschlag auch im alten Person-Begriff nicht leugenbar, und ist auch irgendwo biblisch belegt. Denn was heißt das: gib mir die Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war? Das ist von der *communicatio idiomatum* her gemacht, die schwieriger ist, als sie in gewöhnlicher Schuldogmatik behandelt wird.

Warum auch von der Sache und immanenten Dynamik des Begriffs her: man kann nicht sagen: ein schöner klarer eindeutiger Begriff der mittelalterlichen Theologie und ein Wort, das klare abgegrenzte Begriffs-Grenzen hatte, wurde von bösen Leuten actualistisch umgedeutet (vielleicht von Kant an).

3.4 Beispiele wo Person immer schon wichtig im Umfeld der Gnade

Vielleicht kann man nur sagen: leider kann man es nicht mehr rückgängig machen. Aber an sich ist es objektiv möglich und wünschenswert. Man kommt nicht darum herum, so zu reden. Schon im alten Person Begriff steckt so ein Nisus drin, wenn Erbsünde als *peccatum naturae* und in der Erbsünde die Beziehung der Gnade zur Person im Gegensatz zur Natur als enger seiende erklärt wird von Thomas, was in dem rein ontischen, physischen Person- und Natur- Begriff durchaus nicht einsichtig wäre, und auch in moderner Gnadenlehre leider nicht gesehen wird.

3.4.1 Kleine Kinder und heiligmachende Gnade

Das kleine Kind erhält die heiligmachende Gnade genau so, wie es die Erbsünde erhält, als Zuständlichkeit, die mit seiner Natur gegeben ist, und diese, weil die Person diese Natur hat, sie in gleicher Weise dieses konkrete abgegrenzte Subjekt affiziert. So müsste ein moderner Theologe die Sache ausdrücken, wenn er seinem Gedanken Duktus treu bleiben wollte.

Thomas sah da noch Unterschied. Erbsünde gehört mehr auf die Seite einer Natur als die Gnade. Für ihn hat die Gnade nähere Beziehung zur Person. Wir wollen noch nicht auf das eigentliche Thema eingehen sondern nur Indiz, daß auch die mittelalterliche Theologie irgendwo spürte, dass Person, der alte Personbegriff mit heutigem Personbegriff was zu tun hat. Die begriffliche Brücke ist: rationalis.

3.4.1.1 Rationalis modifiziert hypostasis

Wenn man da anfängt, sich einfach von der Sache her zu fragen, was haben diese beiden Dinge miteinander zu tun? rationalis und Hypostasis, das Personale und Hypostatische, kann man von da aus die Dynamik des Begriffs vom mittelalterlich Ausdrücklichen zum Heutigen genauer zeigen.

Durch das „rationale“ modifiziert sich innerlich das Hypostatische. Man kann ruhig sagen, wenn unabhängig von der Frage, ob mit hypostatischer Union und Dreipersönlichkeit in Gott wir noch zu Recht kommen können mit solchem Begriff, nun sage ich, das „rationale“ modifiziert das Hypostatische als es selbst, ist nicht nur die Eigenschaft, die der Natur einer solchen Hypostase zukommt, ohne daß das Hypostatische dadurch modifiziert würde. Warum? Ausgehend von dem Begriff des Hypostatischen können wir fragen: ist das an-sich-eins-und-von-jedem-anderen-verschieden-Sein (was zum Begriff der Hypostase gehört) (in se ab omni alio distinctum) wird das durch die Erkenntnis dieses betreffenden nur erkannt oder modifiziert und konstituiert diese Erkenntnis als ein inneres Moment vielleicht an diesem in sich und von-jedem-verschieden-Sein dieses in-sich-Sein selbst?

Anders: ist der Begriff des Hypostatischen im Untergeistigen und im Geistigen restlos univok oder nur analog?

Noch mal anders: bekommt ihm geistigen Bereich das Hypostatische eine wesentliche neue Dichte, Radikalität, oder ist das nicht der Fall? Vernünftiger Weise muß man, glaube ich, sagen: das Hypostatische erreicht eine Verwirklichung, die es im Untergeistigen nicht gibt. Mit anderen Worten: wenn nicht actu so doch potentiell zu sich selbst kommen und sich absetzen in erkennendem und wollendem sich selbst in Besitz Nehmen ist nicht nur eine äußere Feststellung eines davon unabhängigen Sachverhalts, sondern die Weise der Konstitution dieses Sachverhalts, so dass eben Hypostasis in rationali und im untergeistigen gar nicht genau dasselbe besagt, und das im Grunde nur ein analoger Begriff ist und dass auch nicht durch Abstraktion ein metaphysischer, univoker Begriff gebildet werden kann.

3.4.1.2 Aber wie ist es, wenn zwei Rationalitäten da sind?

Ich kann sagen: hypostasis ist nichts anderes als in se seiend und vom anderen distinkt. Aber dieses wird in verschiedener Weise verwirklicht und das kann

ich nicht adäquat distinkt unterscheiden. Das ist mit der Frage verknüpft: wo analogia physica, metaphysica und univocitas entsprechend gegeben ist. Darauf können wir nicht eingehen. Aber es entsteht die Frage, wie paßt solcher Begriff denn zu dem Begriff der unio hypostatica in Christus, wo zwei Rationalitäten da sind und doch nur eine Person?

3.4.1.3 Wenn rein philosophisch vorgegangen: Personbegriff hergeleitet

Hier wird die Geschichte dunkel. Deshalb könnte ich sagen: gut, wenn nicht das Lehramt, nicht die Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache in der Kirche es gäbe, könnte ich sagen: Gut, ich entwickle Person Begriff philosophisch, und wenn ich den habe und durchreflektiert habe, und sehe: das kann ich **nicht vernünftig von Christus sagen**:: zwei Naturen und eine Person in Christus: dann braucht das, was ich gedacht habe, nicht falsch sein und auch die **Glaubenslehre** braucht nicht falsch sein, sondern nur: ich kann das **nicht mehr so ausdrücken**. Ich müßte sagen: in Christus sind zwei Personen aber eine letzte ontische Einheit.

Das kann ich nicht, nicht weil es in sich falsch sein müsste, sondern **weil ich mir in der Kirche Gottes und der Theologie nicht einfach dekretarisch meine eigene Terminologie unter Absetzung der alten machen kann**.

3.4.1.4 Andere Alternative:: Was bleibt für Wort zwei Naturen übrig

Oder ich müßte sagen: nein, was ich hier entwickelt habe, ist doch eigentlich auch trotz dieses personalistischen, existentiellen Einschlags, ist auch so in Christus, wenn es auch in diesem Sinne nur eine Person gibt. Aber dann muß ich erklären, was eigentlich für das Wort zwei Naturen noch übrig bleibt! Wenn es früher einmal einen bloß verbalen Nestorianismus gegeben hat und später noch bloß verbalen Monophysitismus gegeben hat, ist das ein Hinweis darauf, dass hier die Begriffe trotz aller Bemühung, sie zu unterscheiden, klarzumachen, nicht verschwimmen zu lassen, eine adäquate Klarheit hinsichtlich der Sache nicht da ist.

Was ich vorhin gesagt habe, kann die menschliche Seele Jesu im selben Sinne wie ich (damit wir das Problem der Sünde von vorneherein umgehen), kann die menschliche Seele zum Logos genau so anbetend du sagen, wie die Seele der Jungfrau und Gottes Mutter Maria? Wenn sie sagen: selbstverständlich, denn dieses Gehorsams ja: ecce venio, sagt Jesus nach Hb, wenn er in die Welt kommt, ecce ancilla domini sagt Maria.

Ist das dasselbe? Ja, sagen sie, denn es ist ein Akt einer geistigen rationalen Natur. Ist vom Logos genau so unterschieden, ungemischt. Beide haben nach der Schrift einen solchen Akt, also warum ist das nicht gleich?

Auf der anderen Seite sind sie nicht gleich: ἀσυνχύτως: ist bei Maria ein Δι-επρέτως und bei Jesus ἀδιεπρέτως (ungetrennt, Chalcedonense). Macht das was aus für diesen Akt? Wie könnten sie dann wieder, wenn sie sagen, dassJetzt

fangen die sachlichen Schwierigkeiten an, trotz scholastischer Theologie: Dieses Διειρέτως macht für den Vorgang und die Aktualisation dieser Natur nichts aus.

Das ist unmöglich, denn diese Seinsbestimmtheit dieser Natur, dass sie realissime substantialiter mit dem Logos verbunden und von ihm getragen ist, kann doch nicht nichts ausmachen für diese Natur.

Ich kann doch zwei Bestimmungen: eine Natur und vom Logos realissime getragen: kann für den Vollzug dieser Natur nicht gleichgültig sein, wenn es für das esse nicht gleichgültig ist.

Dann sagt der andere: ob du das zugibst oder willst, dann machst du Monophysitismus: keine zwei physeis sondern eine physis, die aus zwei allerdings zusammengesetzt ist. Berühmte Streiffrage der compositio ex (?)

3.4.2 Ergebnis: man kann inhaltsreichen Personbegriff herleiten, wissend dass in Christologie und Trinität anderer Begriff von Person anzuwenden ist

Mit anderen Worten: das sollte zeigen, dass man auch - dass wir doch zweifellos unabhängig und vertrauensvoll absehend von der Frage der Christologie und Trinität her einen vollen echten lebendigen, inhaltsreichen Personbegriff entwickeln können, in dem die Momente des geistigen freien Selbstbesitzes ein inneres Moment des Personbegriffs bedeuten kann. Wenn sich dann herausstellen sollte, dass dieser Personbegriff auf die Christologie und Trinität nicht anwendbar ist, dann müsste man das feststellen und könnte das Wort nicht abschaffen in der Trinität und Christologie, aber sich klar sein, dass hier eine andere Terminologie vorliegt: es werden **drei** verschiedene Dinge bezeichnet.

3.4.2.1 Oder doch diesen Begriff anwendet wie Galthier oder Parente

Relative Personalität in der Trinität ist sicher auch was ziemlich anderes.. Oder man müsste zeigen, dass man, ohne häretischer Monophysit zu werden, wenigstens in der Christologie in vorsichtiger Weise diesen existentiell, personal gefüllten Personbegriff verwenden kann und so weniger nestorianischen Geschmack vermeiden könnte. Parente und Galthier bekämpfen sich. Jeder ist der Meinung, dass der andere ein Häretiker ist. Galthier denkt von Parente, er sei ein Monophysit, Parente von Galthiere er sei Nestorianer..

Wenn sich menschliche Natur Jesu zum Logos so verhält hinsichtlich ihrer Tätigkeit nur etwas mit Logos zu tun hat a) durch visio beatifica, so wie wir b) durch gratiae efficaces, durch praedefinitio formalis gesteuert, so dass sie sich so aufführt, wie es der Natur des Logos entspricht: glatter Nestorianismus und der Satz: gehört dem Logos an: zwar verbal aufrecht erhalten, aber von Inhalt entleert. Sie sehen: homo assumptus theorie usw. Alles was bis heute weiter geht

und heute wieder aufgeflammt ist.

Zeigt, dass der Personbegriff nicht die chemische Reinheit hat und nicht haben kann, die gestatten wird, ihn so zu assimilieren, dass man ihn nicht auf Christus anwenden kann als eine Person oder so zu entexistentialisieren, dass heutige Aussagen nicht mehr möglich sind und heutige Problematik nicht mehr möglich wäre zu formulieren.

Galthier, Parente versuchen vom Thomas zu zeigen, dass eine solche Formalisierung nicht geht in der Christologie,

Das müsste man zunächst überlegen..

Wenigstens noch ein bisschen Gedanken über Gnade und Person.

3.5 Gedanken über Gnade und Person

3.5.1 Bei Augustinus bis zum Tridentinum: Gnade innerhalb personalem Akt

Wenn man diesen modernen existential-ontologisch angereicherten Personbegriff benutzt, selbst wenn er nicht mehr vom altem Personbegriff aussagbar ist, dann ist klar, dass die Gnade damit was zu tun hat.

Auf einige Indizien von traditioneller Theologie her haben wir schon hingewiesen.

Das zeigt schon, dass ein Problem in der traditionellen Theologie gesehen worden ist. In der alten Theologie war das im Grunde wenigstens bei Augustinus klar. Dort war die Gnade: Der Gnadenzug, der über den eigenen Egoismus und in sich selbst Verfallenheit herausreißt in den Hl.Geist. Das kann nur in actu geschehen,

Getauftem Kind kann die Erbsünde verziehen werden. Natürlich sagt Augustinus auch, dass dem der Hl.Geist verliehen wird, aber von Augustinus's Konzeption her: Gnade gibt es dort, wo der Mensch sich zu Gott hinkehrt in Freiheit und Selbstverfügung über sich.

Von da her, durch viele Jahrhunderte, bis zum Tridentinum war die Frage offen, ob nicht die Gnadenmitteilung nicht doch nur innerhalb eines personalen Aktes überhaupt geschehen könnte. Als Grundkonzeption blieb das aufrecht, obwohl man sehen musste, wie man mit der Kindertaufe zurechtkommen kann.

Das ist mal gleich. Für Thomas ist weiterhin die Gnade aber etwas, was nicht nur Fähigkeiten sondern auch Substanz der Seele affiziert, etwas, was den Seelenfähigkeiten ein radikal neues Verhältnis zu Gott gibt.

3.5.2 Transzendente Beziehung zu Gott Bedingung für Subjektsein

Nun ist natürlich die Beziehung zu Gott für das Selbstbewusstsein (nicht im moralischen Sinn!) - rein die Transzendenz auf den absoluten Gott, (das lässt sich leicht zeigen) eine Bedingung der Möglichkeit für die *reditio completa subiecti in se ipsum* - für das Subjektsein, mit anderen Worten, auch für die existentielle Seite im Personbegriff. Diese transzendente Bezogenheit auf Gott wird doch in der Gnade wesentlich gesteigert, verwandelt, in höhere Ordnung erhoben. Sie müssen nur einmal jene simple Tatsache reflektieren, dass in der *visio beatifica* Gott nicht mehr bloß als apriorischer Horizont da ist als Gott, sondern unmittelbar in sich selbst, *nulla mediante creatura*, - Benedict XII hat das so definiert, (nicht alles aufklärend aber etwas Richtiges) - . Wenn aber *Gratia* und *visio beatifica* auf solche Weise mit der Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins in Verbindung treten, dann radikalisiert sich auch die Personalität.

3.5.2.1 Radikalisiert durch Gnade

Person in radikalstem Sinn kann ich nur sein, wenn ich mich radikal von allem anderen abgrenze, nicht in dem Sinn des nichts damit zu tun haben Wollens, introvertiert in sich Verkrampfens, sondern die, die sich selbst annimmt, indem sie sich selbstverständlich in freier Liebe zu allem öffnet. Aber diese freien Dinge die korrelat sind, können ihre radikale Aufgipfelung ihres Wesens nur erreichen, wenn ich mich von allem unterscheide, indem ich mich allem liebend öffne.

Dort wo gleichsam dieses alles nicht gegeben ist, nicht zur Gegebenheit kommt, vermindert sich auch der hypostatische Charakter eines solchen Wesens.

3.5.2.2 Sich Absetzen und Verbindung mit anderem wächst gleichsinnig

Primitiv gesagt: ein Vogel oder Stein ist weniger Hypostase wie ich, weil sich ihm gar nicht die Gesamtheit der Wirklichkeit so gibt, dass er sich von ihr absetzend unterscheiden und gleichzeitig positiv wirklich öffnen könnte.

Merkwürdig, dass sich-Absetzen und Verbindung mit anderem nicht gegensätzlich ist sondern miteinander wächst. Materielles ist weder bei sich noch wirklich beim anderen sondern Raum-zeitlich zerstreut. Je mehr etwas mit allem in positive Verbindung treten kann, um so mehr kommt es zu sich, ist Subjekt.

Die Subjektwerdung ist letztlich davon abhängig, in welchem Intensitätsgrad (spezifischer) sich die Wirklichkeit dem betreffenden überhaupt gibt, so dass dieses Subjekt überhaupt hat, wogegen es sich absetzen und dem es sich gleichzeitig öffnen könnte. Wo im Wesentlichen eine Wirklichkeit für einen solchen Partner von vorneherein nicht in Frage kommt, diesem restlos entzogen ist, ist die Subjektwerdung wesenhaft gemindert.

Wenn und insofern Gott als er selbst unmittelbar in dem, was wir Gnade und Glorie nennen sich dem Subjekt gibt, so dass das Subjekt in kreatürlicher Demut und Anbetung sich von Gott absetzt und gleichzeitig in Unmittelbarkeit sich ihm geben kann - in Liebe - wenn das spezifisch Neues und Einmaliges ist, muss von daher die Subjektwerdung spezifisch, entscheidend (spezifisch: gewöhnlich Gnade und Natur verknüpft, dann spezifisch neue Natur), die wesentlich eigentümliche, neue, ursprüngliche Möglichkeit einer Subjektwerdung ist, gegeben sein.

Freilich ist das nur sagbar dort, wo ich Subjektbegriff nicht so ansetze, dass subjektive Erkenntnis und subjektiver Freiheitsvollzug nur Tätigkeit einer Natur sind, die an sich schon adaequat ruhend konstituiert nebenbei was macht.

Da lässt sich zeigen, dass man Verhältnis von geistiger Natur zu ihrem Akt nicht so auffassen darf, auch christlich nicht, dass dieser Akt das ist, was nur peripher zur Natur hinzukommt.

So selbstverständlich es die wirkliche Differenz von Potenz und Akt, actu primo und actu secundo gibt, auch hinsichtlich der geistigen Person, so wenig wir personalistischen Aktualismus machen können, so falsch wäre es, das Verhältnis von actus secundus und Substanz und Fähigkeiten auf der anderen Seite im Subjektiven so zu konzipieren, wie man das im Untergeistigen konzipieren muss.

Das ist im Einzelnen ontologisch schwer auszudrücken.

3.5.3 Personal nicht vollzogenes geistiges Wesen ist nur Grenzbegriff

Zu verstehen, dass das personal nicht vollzogene geistige Wesen ein Grenzbegriff ist, ist eine Problematik, die überall vorkommt: Gibt es jemand im Himmel, ohne dass er frei zu sich und Gott Stellung genommen hat? Kann ich gnadenvoller sein als jemand anders, obwohl ich weniger subjektiv vollzogen habe, dadurch dass mir Gott größeres Gnadenquantum eingießt, oder ist das nicht vorstellbar?

3.5.3.1 Durch Selbstvollzug kommt Wesen erst zu sich selbst

Jedenfalls muss man, um Beziehung von Gnade und Person deutlich herauszuarbeiten, dass Gnade bestimmte Richtung auf Person hat: einen personalistischeren Personbegriff voraussetzen, in dem der Selbstvollzug des Subjekts für die Vollkonstitution der Subjektivität und Personalität wirklich was ausmacht, so dass nicht gleichsam ein fertiges Wesen was tut, sondern das Wesen selbst als Wesen indem und dadurch dass es was tut, zu sich selbst kommt, und sich selbst vollzieht.

3.5.3.2 Gnade gibt wirklich neue Möglichkeit einer Selbstfindung

Wenn man das einmal voraussetzt, könnte man leicht und einleuchtend zeigen, dass durch die Möglichkeiten und durch den geistigen Vollzug und die Gnade

diesem eine wesentliche Möglichkeit einer Subjekthaftigkeit gegeben ist als solcher, die ohne diese Gnade nicht vorhanden war, dass gleichsam - moderner, psychologischer ausgedrückt - die Gnade eine wirkliche neue Möglichkeit einer Selbstfindung, Subjektwerdung, Ich-Werdung bedeutet, die sonst nicht vorhanden wäre.

Das geistige Wesen des Menschen bedeutet eine Potenzia zu einer Selbstfindung, welche nicht notwendig immer und in jedem Fall die letzten Grundmöglichkeiten . *potentia oboedientialis* - dieser Natur immer notwendig einholt.

Eine **natürliche Vollendung** des Subjekts, Subjektwerdung auf Grund der bloßen natürlichen Möglichkeiten des geistigen Subjekts, Mensch genannt, würde **nicht alle Möglichkeiten einholen der Subjektwerdung** eines solchen geistigen Subjekts, weil es solche gibt, die nicht Anspruch begründen sondern Möglichkeit einer Vollendung aus Gnade von Gott her bedeuten. Und deshalb ist es durchaus sinnvoll von einer durch die Gnade ermöglichten neuen, das die natürlichen Möglichkeiten überholt, Subjektwerdung zu denken und damit die Person und Gott in eine eigentümliche und wesentliche Verbindung zu setzen, die man nicht auch dadurch genau so aussprechen kann, dass man sagt: durch die Gnade wird die menschliche Natur geheiligt, vergöttlicht.

3.5.3.3 Vergöttlichung zielt auf das, was Person mehr sagt als Natur

Die Vergöttlichung zielt auch auf das, was Person mehr sagt als Natur. Natürlich ist nur mehr sagbar, wenn man in den Personbegriff moderne Elemente reflex einträgt. Muss man tun, weil alte Elemente das nicht verlangen.

3.5.4 Besser ausdrückbar vielleicht durch Du-Beziehung

Man könnte es natürlich auch (dieses Verhältnis von Gnade und Person) dadurch besser in den Griff bekommen, dass man deutlicher und von vorneherein existentialontologischer Person mit einer Bezogenheit auf ein „Du“ in Verbindung bringt.

Wenn vorhin gesagt, Subjektwerdung bedeutet immer zu-sich-Finden in dem sich Öffnen auf das sich selbst gebende Andere hin, und wenn diese beiden Aspekte sich gegenseitig notwendig bedingen und verschränkt sind, dann ist letztlich dieses Andere selbst nicht wieder dinghafte Wirklichkeit, sondern selbst subjekt-hafte Wirklichkeit.

Mit anderen Worten: das sich selbst als Subjekt Annehmen, welches ein inneres konstitutives Element der vollzogenen Subjekthaftigkeit und Personsein ist, geschieht in dem sich Öffnen auf ein subjekthaftes personales Aufhin (offen, wie das für Trinität ausgenützt werden kann).

3.5.4.1 Aufgipfelung: Du-Sagen zu Vater, Sohn und Geist in der Gnade

Davon ausgehend bedeutet unmittelbare Ich-Du-Beziehung, wie sie in der Gnade und nur in der Gnade von Gott möglich ist, selbstverständlich auch eine Ermöglichung eines konstitutiven Elements des Vollzugs der Subjekthaftigkeit und ihres Vollzugs selbst. Ich finde mich selbst in radikal tieferer, ursprünglicherer, meinen letzten Ursprung einholenderer Weise in der Gnade zu Gott Vater, Geist und Sohn, indem ich zu ihnen in der ihnen eigentümlichen Weise „Du“ sagen kann.

Dort wo ich mich nicht so von diesem Gott in dieser Weise unterscheidend einigen kann, bin ich nicht in derselben Weise Subjekt und Person, habe mich noch viel mehr hinter mir, komme nicht zu mir, bleibe in diesem Sinne Natur.

3.5.4.2 Naturbegriff von da aus, bis ins Leibliche hinein auswirkend

In dieser Terminologie wäre Natur das, was als das personal Uneingeholte, nicht-Übernommene, nicht nur ursprünglich gegeben ist (gehört zu Endakt einer anderen Person) sondern schließlich und endlich auch was im Vollzug dieses Subjekts selbst noch nicht eingeholt wird.

Von da aus fragend: ob in der Ewigkeit die Vollendung des Leibes gerade darin besteht, dass ich hier mich in meiner Leiblichkeit adäquat gefunden habe und sie **nicht eine Art tauber Rest** ist: personal Ungeprägtes usw. Man könnte durchaus sagen, dass die Gnade dem Menschen die Möglichkeit gibt, personal seine Natur, die als geistige Natur in diesen Möglichkeiten einer Transzendenz besteht, dadurch einzuholen, dass er sie in einer unmittelbaren Partnerschaft mit absolutem Du Gottes hat.

3.5.4.3 Kann man das auch entwickeln ohne Personbegriff zu strapazieren?

Man kann vielleicht sagen, dass diese Dinge sich auch entwickeln lassen ohne den Begriff der Person zu strapazieren. Aber das ist doch nicht ganz richtig.

Visio beatifica ist praktisch konzipiert in üblicher Theologie als ein Ansehen einer objekthaften Zuständlichkeit. Barriere zwischen Gott und mir fällt weg. Blicke ich auf Gott hin, nulla mediante creatura. Dass er sich in personaler Liebe schenken muss, ist nicht da, sondern dass das das personal Intimste Geben Gottes ist und notwendig von anderer Seite erwidert werden muss, genau so: fällt weg.

Machen wir das geltend, so kommen wir um solche personalistische Gnadenauffassung nicht herum. Freilich Folgerungen: existenzieller Vollzug und Gnadenmitteilung, Glaube und Rechtfertigung und Taufe, Sakramente und opus operatum und operantis, weil die von vorneherein adäquar aufeinander zugeordnet sind, gibt es nicht Gnade, die nicht Vollzug der Person wäre, nicht nur in dem Sinne, dass sie angenommen ist, sondern angenommen weil so diese Personwerdung nur ihre letzte Möglichkeit bekommt.

Ich weiß nicht, **von wo aus man da noch bessere Möglichkeit der Beschreibung** finden kann. Vielleicht: wie man es bibeltheologisch untermauern könnte, zeigen kann, wie das einfach und schlicht in der Bibel vollzogen wird, dort Dinge selbst da sind, die von der normalen, zu ontischen und unpersönlichen Gnadentheologie gar nicht recht eingeholt werden können, wenn sie auch in der frommen Theologie der Predigt und des Lebens da sind und geblieben sind: Da ergäbe sich als Zwang zur Reflexion sicher noch vieles andere. Nächstes Jahr vielleicht¹ einige Übungen über den Urstand des paradiesischen Menschen. Da wird sich manches von dem wieder von anderer Seite sehen lassen.

¹de facto wurde als Seminarthema des folgenden Jahres gewählt: Über die Ungläubigen, als mehr ausgehend von den Problemen über die fides implicita