

Ideologie oder Freiheitslehre?

Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt

Von Johannes Heinrichs, S. J.

„Frei nennst du dich?
Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht,
daß du einem Joche entronnen bist.“¹

Die Fragestellung

(1) *Gnadenlehre als theologische Freiheitslehre.* Um die Freiheit und deren Verständnis dreht sich im Grunde die ganze Philosophie, aber auch die Theologie. Ist doch das Evangelium als ganzes ein „Ruf der Freiheit“ (E. Käsemann), so daß man sich fragen kann, ob nicht ein Buchtitel wie „Erlösung als Befreiung“ (H. Kessler) deshalb Aufsehen erregt, weil hier Halbvergessenes neu ins Bewußtsein gerufen wird, was ein Wort wie „Erlösung“ anscheinend nicht mehr zu leisten vermag. Freiheit ist das Thema, das die Theologie nicht nur mit der Philosophie, sondern auch mit den einzelnen Wissenschaften vom Menschen wie Soziologie, Psychologie usw. verbindet. Hegel hat den kühnen Satz aufgestellt, Geschichte sei der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Im alten Orient sei Einer frei gewesen, der Despot; in der griechisch-römischen Antike einige; im Christentum aber dem Anspruch nach alle, unter welchem Anspruch sich der Freiheitsgedanke schrittweise entfalten mußte². Man braucht nicht besonders fortschrittsoptimistisch zu sein, um diesen Gedanken Hegels im Kern bejahen zu können. Jedenfalls, wenn es einen Fortschritt in Philosophie und Theologie gibt, dann muß dieser nicht zuletzt in einer Vertiefung des Freiheitsverständnisses bestehen.

Nun wird das Thema Freiheit im Neuen Testament und in der Theologie vor allem im Zusammenhang mit der freigewährten und befreienden Gnade Gottes aktuell. Man kann ohne weiteres sagen, die Gnadenlehre sei die theologische Freiheitslehre. Und da Freiheit das

¹ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1. Tl., aus der Rede „Vom Wege des Schaffenden“. – Die folgenden Ausführungen sind die für den Druck bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Verf. am 27. Jan. 1974 anlässlich der Feier des 700. Todesjahres des hl. Thomas von Aquin an der Phil.-theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. hielt.

² G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1955) 62 f.

den Menschen kennzeichnende Seinkönnen und Wirkenkönnen beinhaltet, spricht man auch zu Recht von der Gnadenlehre als der theologischen Anthropologie³. Umgekehrt ist die theologische Freiheits- und Menschenlehre deshalb Gnadenlehre, weil die Theologie von der Gottesbeziehung des Menschen handelt – oder auch von der Menschenbeziehung Gottes. (Diese Aufgabenbestimmung der Theologie dürfte übrigens zutreffender sein als die Auskunft, die Theologie habe einfachhin „Gott“ zu ihrem Thema⁴.) Die Menschenbeziehung Gottes, sein freies Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem Menschen, das, wie wir noch betrachten werden, in dem unfaßlichen Geheimnis seiner Selbstmitteilung gipfelt, ist aber nichts anderes als die Gnade. Insofern ließe sich sagen, daß die ganze Theologie Gnadenlehre sei wie zugleich Lehre von der Freiheit des Menschen. Somit dürfte vorläufig die Beziehung zwischen Haupt- und Untertitel („Freiheitslehre“ – „Gnadenlehre“) deutlich sein, aber auch dies: Daß wir an Thomas von Aquin nicht irgendeine Spezialfrage stellen, daß unser Thema vielmehr geeignet ist, zum Werk und zum überragenden Einfluß jenes Dominikanermönches Stellung zu nehmen, dem vor 700 Jahren als erst 49jährigem der aktive Anteil an seiner Wirkungsgeschichte genommen wurde.

Man wird heute die Feststellung treffen müssen, daß die katholische Kirche – spätestens seit dem II. Vaticanum – in ihm keinen „Doctor communis“ mehr hat⁵. Eine Geistes- und Sprachgemeinschaft kann es sich aber kaum leisten, ihren einstigen „Doctor communis“ nun wie einen „toten Hund“ zu behandeln (um einen Ausdruck zu gebrauchen, den Marx einmal in bezug auf Hegel den Deutschen entgegenhielt⁶). Stellung zur eigenen Geschichte zu beziehen, gehört nicht allein zur

³ Vgl. K. Rabner, Artikel „Gnadenlehre“: Herders TheolTLex, Bd. 3 (Freiburg 1972).

⁴ Anders z. B. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) bes. 5. Kap.; allerdings soll der Gottesgedanke für die Theologie als Wissenschaft hier nur den Status einer „Hypothese“ haben, die der ständigen Falsifizierungsmöglichkeit durch neue Erfahrung ausgesetzt sei. Auch wenn man mit P. bereit wäre, Theologie *nicht* als Glaubenswissenschaft aufzufassen, die den durchaus selbst nicht hypothetischen Glauben zu ihrer eigenen Begründung innerlich voraussetzt (ein interessantes Konzept, das hier dahingestellt bleiben soll), auch dann scheint eine fundamentale Verwechslung zwischen „Hypothese“ und „Möglichkeitsbedingung“ vorzuliegen. Formallogisch betrachtet, stellt sich die Hypothese als *modus ponens* dar: Wenn A, dann B. Dagegen handelt es sich bei der Möglichkeitsbedingung um einen *modus tollens*: Wenn nicht A, dann auch nicht B (ohne den Sinngehalt „Gott“ wären bestimmte Erfahrungen unmöglich). – Zu dieser wesentlichen Unterscheidung zwischen Hypothese und Möglichkeitsbedingung vgl. auch W. Brugger, Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften: TheolPhil 43 (1968) 10 f.

⁵ „Die Professoren von Paris betrachteten ihn bald als ‚Doctor communis‘; dieser Titel wurde von den letzten Päpsten mit Vorliebe übernommen“ (H. F. Dondaine: LThK, Bd. X, Sp. 121).

⁶ K. Marx, Das Kapital, 1. Bd., Nachw. z. 2. Aufl. von 1873.

geistigen Hygiene, sondern auch zu den Bedingungen des Wachstums. Vergessen wäre Verarmung, zumal im Hinblick auf Thomas. Rezeption, verwandelnde Aneignung, ist also auf jeden Fall angebracht. Es fragt sich nur: welcher Art Rezeption? Heißt Theologie der Gnade und Freiheit heute Befreiung von Thomas von Aquin? Oder gibt es eine verantwortbare *positive* Rezeption seiner Gnadentheologie?

(2) *Ideologie oder Freiheitslehre*. Nicht jede Lehre von Gnade und Freiheit kann in einem anspruchsvolleren, emphatischen Sinn „Freiheitslehre“ genannt werden. Daher die Alternative „Ideologie oder Freiheitslehre“. Darin liegt die Behauptung: eine Lehre über die menschliche Freiheit ist entweder Ideologie oder wahre Freiheitslehre (wobei es selbstverständlich Abstufungen ihrer Wahrheit geben kann). Das Wort „Ideologie“ wird heute oft in einem völlig oder vielmehr scheinbar völlig neutralen Sinn gebraucht, gleichbedeutend mit „Theorie“. Die Neutralität ist Schein, sofern sie Neutralität gegenüber Wahrheit und Unwahrheit, einen Verzicht auf geltende Wahrheit, Resignation angesichts so vieler Angebote von Wahrheit einschließt – einen Relativismus. Für diesen ist jede Theorie gleich wahr und unwahr, weil sich der Sinn von Wahrheitsgeltung aufgelöst hat. Es gibt dann mehr oder weniger brauchbare Ideologien oder Theorien, ohne daß es Sinn hätte, zwischen beiden grundsätzlich zu unterscheiden. Eine umfassende Diskussion des Relativismusproblems ist an dieser Stelle nicht möglich. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß im folgenden „Ideologie“ in einem negativen Sinn verstanden wird, wie es übrigens mehr der Begriffsgeschichte entspricht⁷. „Ideologie“ ist falsche Theorie, jedoch in einem besonderen Sinn, der meines Wissens bisher nicht klar herausgestellt wurde. Schon vom allgemeinen Sprachgebrauch her ist deutlich, daß nicht jede falsche Theorie schon „Ideologie“ genannt wird. Ein theoretischer Irrtum macht noch keine Ideologie. Irren ist menschlich; Ideologie ist unmenschlich, nämlich freiheitsberaubend. „Ideologie“ meint nicht (oder nicht allein) theoretische, sondern *praktische Unwahrheit*. Um dies einzusehen, muß man allerdings den Wahrheitsbegriff weiter fassen, als er in der Scholastik und auch bei Thomas verstanden wurde. Jener klassische Wahrheitsbegriff beinhaltet die ‚adaequatio intellectus ad rem‘, die Angleichung des menschlichen Intellekts an den Gegenstand. Das ist aber nur *ein* Moment von Wahrheit. Denn Wahrheit ist nicht nur eine (in einem Sachurteil ausgedrückte) Beziehung zwischen einem isolierten Objekt und einem ebenso isolierten Subjekt, sondern viel ursprünglicher und umfassender ein Mitteilungsgeschehen zwischen Personen über Etwas. Dieses Mitteilungsgeschehen

⁷ Vgl. den kurzen Abriss von W. Post, Artikel „Ideologie“: Herders TheolLex Bd. 3 (Freiburg 1972); dort (Bd. 8) weitere Literatur.

geschehen umfaßt einen dreifachen Bezug: 1. den gegenständlichen Bezug im klassischen Sinne: Offenbarkeit eines Gegebenen und Richtigkeit einer Aussage; 2. den interpersonalen Bezug: Wahrheit im Hinblick auf den Angesprochenen, als Angemessenheit an ihn und seine Situation; eine Mitteilung kann rein gegenständlich richtig sein und dennoch im Hinblick auf den Angesprochenen Irreführung und Verblendung; 3. den existentiellen Bezug: Wahrheit im Hinblick auf die Wahrhaftigkeit des Sprechenden, sein wahres Sichaussprechen; ich kann jemandem viel Richtiges und selbst für ihn Angemessenes mitteilen, was im Grunde doch Verstellung dessen ist, was von mir eigentlich zu sagen wäre.

In diesem „dreistrahligem“, dialogischen Wahrheitsbegriff⁸ sind der Bezug zum Angesprochenen und der existentielle Bezug des Gesagten zum Sprechenden die beiden praktischen Wahrheitsmomente, und diesen ist die Ideologie entgegengesetzt, nicht der bloß gegenständlichen Wahrheit. Von daher läßt sich, ohne eine *inhaltliche* Vorentscheidung über das, was wahre oder falsche Theorie ist – eine Vorentscheidung, wie sie z. B. der Marxismus mit dem Dogma vom Primat der sogenannten materiellen Praxis einschmuggelt⁹ – ein Ideologiebegriff aufstellen, der lediglich besagt: Ideologie ist praktische Unwahrheit oder ein *Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis*: Entweder tut (und meint) man in der Praxis nicht das, was man in der Theorie eigentlich meint und sagt – das ist die Überbau-Ideologie. Man kann sie auch Ablenkungs- oder Verhüllungs-Ideologie nennen. Oder aber man sagt nicht, was man in der Praxis eigentlich meint, sondern biegt sich eine nicht eigentlich theoretisch gemeinte Legitimations- oder Rechtfertigungs- oder Hinlenkungs-Ideologie zurecht. Es wäre reizvoll, an Beispielen näher zu betrachten, wie diese beiden Arten von Ideologie ineinander übergehen und sich gegenseitig verstärken können. Doch kommt es für unseren Zusammenhang lediglich darauf an, daß Ideologie als eine praktisch-falsche Theorie das Gegenteil von Freiheitslehre, nämlich eine Theorie der Unfreiheit ist. Denn Freiheit besteht zumindest darin, daß Wollen und Tun des Menschen von seiner Einsicht geleitet werden und mit dieser übereinstimmen. Die Nichtübereinstimmung von Einsicht und Tun kann nur Unfreiheit bedeuten: sei es, daß jemand handelt, ohne den Sinn seines Tuns einzusehen; sei es, daß jemand sehr wohl allerhand einsieht, aber nicht seinen Willen danach bestimmt beziehungsweise

⁸ Vgl. J. Heinrichs, Transzendentes – dialogisches – politisches Denken. Thesen zu einer „transzendentalen Dialogik“: Intern. Dialog Zeitschr. 3 (1970) 375 f. – Zur heute gebräuchlichen Rede von der „Dreistrahligkeit der semantischen Relation“ vgl. z. B. E. Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie (Darmstadt 1972) 69–84.

⁹ Vgl. J. Heinrichs, Marx in Hegelscher Sicht. Überlegungen zu Klaus Hartmanns Buch „Die Marxsche Theorie“: TheolPhil. 49 (1974) 1–36.

seine Handlungen willensgemäß bestimmen kann. (Der Gehorsam bildet nur eine scheinbare Ausnahme. Er beruht entweder auf Einsicht in die berechnigte Autorität eines anderen oder ist unfrei.)

(3) *Ideologische Gnadentehre*. Nach diesen Überlegungen mag nun deutlich geworden sein, was es heißt, wenn wir an die thomanische Gnadentehre die Frage stellen, ob sie Ideologie oder Freiheitstehre sei. Es handelt sich um eine ideologiekritische Frage, bei der wir nicht etwa eine andere Gnadentehologie voraussetzen, sondern lediglich den erläuterten ideologiekritischen Maßstab: Gewährleistet die Lehre des Thomas von Aquin eine Übereinstimmung von Einsicht und Tun – und somit Freiheit –, oder bringt diese Lehre das hervor, was Hegel das „unglückliche Bewußtsein“ genannt hat?¹⁰

Man wird zugeben müssen, daß zumindest die neuscholastische Gnadentehologie stark ideologische Züge trug, ja, in der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur das Muster einer Überbau-Ideologie lieferte. Es ist die berühmte Stockwerk-Theorie von Natur und Gnade, von der man wohl sagen muß, daß sie das Gesicht der Kirche(n) durch Jahrhunderte hindurch unsäglich entstellt und die Kluft zwischen profanem und religiösem Leben unnötig vertieft hat. Natürliches und übernatürliches Wirken, natürliche und eine oft ganz erfahrungsentzogene „übernatürliche Liebe“ wurden einander entgegengesetzt, wobei diese Entgegensetzung immerhin durch den von Thomas entlehnten Gemeinspruch gemildert wurde, daß die Gnade die Natur voraussetze – ein Satz, der selbstverständlich vielfältiger Interpretation offensteht und gerade dazu dienen kann, die Gnade dort anzusiedeln, wo Erfahrung, Einsicht und Freiheit des Menschen nicht sind. „Die Gnade an sich selbst ist also in dieser weitestverbreiteten Auffassung ein bewußtseinsjenseitiger Überbau hinsichtlich des bewußten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen, wenn sie natürlich auch ein gewußter Gegenstand seines Glaubens ist.“¹¹ Von hier aus wird bereits deutlich, welches Gewicht die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade hat, wenn es darum geht, die liebende Freiheit als den einzig entscheidenden christlichen Maßstab anzuerkennen – nicht etwa Riten, Sakramente und Verhaltensvorschriften (außer sie sind Ausdruckshandlungen gerade der liebenden Freiheit), auch nicht heilsnotwendig zu „glaubende“ Lehren (außer sie werden als Entfaltung des einfachen, zugleich eigenen wie kirchlichen Glaubens verstanden).

Es ist also alles andere als eine bloß rhetorische Frage, ob schon bei Thomas von Aquin selbst dieser ideologische Zug festzustellen ist.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1952) bes. 168 ff.

¹¹ K. Rahner, *Natur und Gnade: SchrTheol IV* (Einsiedeln 1960) 210.

Schließlich berief sich die neuscholastische Theologie weitestgehend auf ihn. Die Frage ist vielleicht zu gefährlich für eine Festschrift zu Ehren des Heiligen. Aber sie muß gestellt werden.

(4) *Der transzendental-dialogische Standpunkt*. Zuvor bleibt jedoch ein letzter Begriff zu erläutern, der im Titel vorkommt: der transzendental-dialogische Standpunkt¹². Selbst wenn es uns nicht um *Rezeption*, um Aufnahme und verwandelnde Aneignung eines früheren Denkens also, zu tun wäre, sondern um bloße *Interpretation*, selbst dann wäre es angemessen, vom eigenen Standort und Horizont Rechenschaft abzulegen. Denn eine *rein* restaurierende Interpretation gibt es nicht. Jede Interpretation ist bereits Rezeption, weil Interpretation durch die hermeneutische Differenz¹³ zwischen Interpret und zu Interpretierendem gekennzeichnet ist. Wer meint, diese Differenz schließen oder gar ignorieren zu können, ist in Irrtum oder zumindest in Bewußtlosigkeit über sein Vorgehen befangen. Nicht um Schließung der Verstehensdifferenz geht es, sondern vielmehr um ihren bewußten und methodisch geregelten Austrag. Es wird sich zeigen, daß der jetzt zu erörternde transzendental-dialogische Standpunkt nicht allein ein eigener und *inhaltsvoller* systematischer Standort ist, sondern zugleich eine *Verstehensmethode*, ein Gesprächs-Standpunkt, ja *der* Gesprächs-Standpunkt: das Gespräch ist Inhalt, indem es geführt wird. Form und Inhalt entsprechen sich, sind im Idealfall sogar identisch: wenn nämlich ebendasselbe Gespräch, das geführt wird, inhaltlich auf seine Implikationen hin ausgelegt wird¹⁴.

¹² Zur systematischen Grundlegung dieses Standpunktes vgl. ausführlicher: J. Heinrichs, Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“: TheolPhil. 45 (1970) 161–191. – Der Ausdruck „transzendentaldialogisch“ findet sich, soweit ich sehe, zuerst bei E. Simons/K. Hecker, Theologisches Verstehen. Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik (Düsseldorf 1969). Er wird seitdem auch von K. Rahner verwendet, zuerst in dem Interview: Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil (K. Rahner antwortet E. Simons) (Düsseldorf 1969).

¹³ Das hermeneutische Problem entsteht nicht nur im Umgang mit Texten, sondern betrifft die gesamte Philosophie und Theologie, sofern diese sich nicht objektivistisch mißverstehen. Es ist die Problematik des Erkennens oder Verstehens, die sich aus der *Nicht-Identität* von Erkennendem und zu Erkennendem einerseits, andererseits aus dem Mitkonstituiertsein des zu Erkennendem durch Subjektivität (also einer trotz der Nicht-Identität bestehenden *Identität*) ergibt. Unter der Rücksicht dieses Mitkonstruiertseins des anderen-für-mich durch Subjektivität ist die Differenz von Subjekt und anderem („Objekt“ wäre ein zu enger Ausdruck!) eine „hermeneutische Differenz“.

¹⁴ P. Gregor Heussen SJ machte mich darauf aufmerksam, daß hier eine Parallele zum „Standpunkt“ der heutigen Gruppendynamik vorliegt, bei der das geführte Gespräch selbst thematisiert wird und allen Inhalt hergibt. Der Unterschied liegt in der Verschiedenheit des „Formalobjekts“ von Psychologie und Philosophie: dort geht es um die Thematisierung von Erlebnissen und Gefühlen, allgemein um seelische Vorgänge, hier um Sinnstrukturen und -gehalte. Unter erkenntnistheoretischer Rücksicht ging schon August Brunner in seiner „Erkenntnistheorie“ (Kolmar o. J. / Köln 1948) von der Analyse des Gespräches selbst aus.

Der transzendental-dialogische Standpunkt wurde oben bereits bezogen, als der Ideologiebegriff und um seiner willen der transzendental-dialogische Wahrheitsbegriff erörtert wurde. Dieser Wahrheitsbegriff enthält die Forderung einer Übereinstimmung von theoretisch Gemeintem mit dem interpersonalen Tun der Mitteilung, d. h. mit der Intention, der Meinung, die im Geschehen der Mitteilung selbst liegt. Nun ist dieser Standpunkt und Wahrheitsbegriff jedoch nicht rein pragmatisch-zweckhaft auf das Gelingen der jeweiligen Verständigung bezogen, so daß Wahrheit dabei zu einer Sache der Verabredung würde, die allen Beteiligten in den Kram paßt. Vielmehr ist dieser Standpunkt mit einem theoretischen Anspruch verbunden: Es geht um die Analyse bleibender Sinnstrukturen in der zwischenmenschlichen Mitteilung. Deshalb spreche ich nicht einfach von einem dialogischen, sondern von einem transzendental-dialogischen Denken.

Hierbei wird an *Kants* Begriff von „transzendental“ angeknüpft: Die transzendente Untersuchung richtet sich in *Kants* Sinne nicht unmittelbar auf die Objekte, sondern auf unser Objekt-*Haben* und seine sogenannten Möglichkeitsbedingungen¹⁵. Das viel mißbrauchte Wort „Möglichkeitsbedingungen“ heißt soviel wie: Sinnstrukturen und Sinnelemente, die unabdinglich für das Haben von Objekten in der Erfahrung und im Denken sind. Kant ging nicht mehr von den Objekten als solchen aus, sondern ganz bewußt von der Subjekt-Objekt-*Beziehung*; denn außerhalb dieser Beziehung haben wir keine Objekte. Transzendentes Denken ist also ein *Beziehungsdenken*. Umgekehrt ist allerdings nicht jedes relationale Denken schon ein transzendentes: Denn man kann auch die Relationen zwischen verschiedenen Objekten und sogar zwischen Subjekt und Objekt wieder verobjektivieren und die Tatsache, daß jedes Objekt selbst schon vom Subjekt mitgeprägt ist und nur in der Beziehung, ja als Beziehung gewußt wird, wieder vergessen. Kant verstand sein neues Denken mit Recht als eine „kopernikanische Wende“. Ich möchte diese Wende stichwortartig als den Übergang von einer objektiven Seinsphilosophie zu einer Sinn-Auslegung oder Sinn-Hermeneutik kennzeichnen¹⁶. „Hermeneutik von Sinn“ will sagen: Es geht nicht allein

¹⁵ I. Kant, KrV B 25: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.“

¹⁶ Vgl. J. Heinrichs, Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik: ZKathTh 92 (1970) 249 bis 286. – Hinter den Stichworten „Seinsphilosophie“ und „Sinn-Hermeneutik“ verbirgt sich die transzendente Wende, die gern durch eine neue Gleichsetzung von „Sein“ mit „Sinn“ nivelliert, weil nicht in ihrer Konsequenz erfaßt wird. „Sinn“ besagt in methodisch bewußter, transzendentalphilosophischer Einführung eine dialektische Gegensatz-Einheit von Meinen und Gemeintem, Vollzug und Gehalt, Wirklichsein und Gedachtsein, Faktum und Geltung, Einzelnem und Allgemeinem, Subjekt und Objekt, Subjekt und Subjekt usw. D. h. der Sinnbegriff ist *von Anfang an*

um die Auslegung irgendeines speziellen Sinngebildes, etwa einer Schrift oder eines Kunstwerkes, sondern um Strukturen von Sinn überhaupt. Jeder Bewußtseinsvollzug eines Menschen stellt eine Einheit von objektivem Bedeutungssinn (wie er in der Bedeutung eines Wortes gegeben ist) und Handlungssinn dar – eine unauflösbare dialektische Einheit. „Dialektik“ will sagen: eine Einheit von Gegensätzen – z. B. meinendes Subjekt und gemeintes Objekt –, die gerade in ihrer Gegensätzlichkeit untrennbar zusammengehören. Es waren nach Kant besonders Fichte und Hegel, die eine dialektische Sinn-Hermeneutik oder Transzendentalphilosophie in großem Stil durchführten.

Meines Erachtens kann man heute nicht ungestraft hinter *Hegel* zurückgehen – sowenig wie in der Musik hinter die musikalischen Ausdrucksmöglichkeiten von Beethoven. Aber, bei Hegel stehenbleiben, hieße andererseits soviel, wie heute wie Beethoven komponieren zu wollen. Selbstverständlich kann man in Philosophie und Theologie nicht einfach mit der Zeit argumentieren. Es gibt bestimmte Inhalte und Ansätze, zu denen man Stellung nehmen muß. Der entscheidende Punkt nun, wodurch sich das transzendental-dialektische Denken Hegels von einem transzendental-dialogischen Denken in unserem Sinne unterscheidet, liegt darin, daß Hegel (hierin konsequent fast die ganze philosophische Tradition des Abendlandes zu Ende führend) beim Subjekt-Objekt-Verhältnis ansetzt und auch das interpersonale Verhältnis nach einer Subjekt-Objekt-Logik versteht. Hierin liegt nach meinem Verständnis der eigentliche Grund, weshalb sich Hegel nicht

ein in sich strukturiertes Beziehungsgefüge und kann sich daher aus sich selbst weiterbestimmen. Will man diesen Erstbegriff einer Transzendentalphilosophie im Ernst wieder mit dem klassischen Seinsbegriff ineins setzen, womit man seit Aristoteles das bezeichnete, was allem Seienden gemeinsam zukomme? Das Wort „Sein“ hat einen Hang zum Objektivismus. Als Erstbegriff verwendet, prägt es allem, was zu denken ist, unwillkürlich das Muster des Vorhandenseins auf – auch wenn man, wie die Maréchal-Schule, von den Bewußtseinsvollzügen des Menschen als dem primären „Seienden“ ausgehen will. Schon mit diesem Ausdruck ist man allzuleicht wieder in einer Sinnvergessenheit („Logosvergessenheit“, E. Heintel) befangen. – Der Hauptunterschied zwischen Thomas und Hegel etwa liegt in dieser Differenz von Seinsphilosophie und Sinnhermeneutik. Beider Denken zu vergleichen, hieße, die Transformation der seinsphilosophischen Begriffe in eine dialektische Sinnhermeneutik zu studieren. Was bei Thomas und bei Hegel „Sein“ heißt, läßt sich nicht *unmittelbar* vergleichen. „Sein“ bedeutet für Hegel das abstrakte Moment der Unmittelbarkeit von Sinn (welcher letzte bei ihm „Begriff“ heißt). Ebensovienig würde etwa ein unmittelbarer Vergleich von hegelscher „Idee“ (der höchsten Kategorie) und thomanischem „Sein“ weiterführen. Erfordert wäre eine *Transformations-Studie* über die tiefgehende Bedeutungsveränderung der Begriffe innerhalb der veränderten *Koordinaten* einer Sinnhermeneutik gegenüber der klassischen Seinsphilosophie. Jeder unmittelbare Vergleich wird entweder Thomas oder Hegel oder (am wahrscheinlichsten) beiden nicht gerecht. Dieses fundamentalphilosophische Rezeptionsproblem kann im folgenden nicht ausdrücklich über die schon früher (a. a. O.) aufgeworfene Fragestellung hinaus weitergeführt werden. Es ist jedoch in der theologischen Rezeptionsproblematik enthalten.

zum Kirchenvater eignet (wozu ihn manche gern erklären würden). Am anschaulichsten zeigt sich das in der „Phänomenologie des Geistes“ an der berühmten Figur des Herr-Knechts-Verhältnisses: Die beiden Freiheiten wollen sich ursprünglich gegenseitig ausschließen. Aus dem Kampf auf Leben und Tod geht dann zwar ein Rechtsverhältnis hervor; aber Hegel kommt aufgrund eines solchen Ansatzes auch nie wirklich über ein Rechtsverhältnis zwischen freien Subjekten hinaus. Denn für ihn ist das ursprüngliche Verhältnis zwischen Freiheit und Freiheit ein negatives¹⁷.

Dagegen geht die transzendental-dialogische Betrachtung nicht vom Subjekt-Objekt-Verhältnis aus, sondern von der Sinnbeziehung zwischen Subjekt und Subjekt, die im allgemeinen vermittelt ist durch ein Etwas, worüber man spricht. In solcher Mitteilung ist aber die Freiheit des anderen selbst nicht ein Etwas, das mich negativ begrenzen würde, sondern die positive Ermöglichung meines freien Wirkenkönnens, nämlich Sprechenkönnens. Daß allerdings ein Mensch dem anderen dieses Freisein verweigern, ja viel tiefer bedrohen und verletzen kann, als es die Gegenstände könnten, daß diese Erfahrung vom pervertierten und verfallenen Miteinander der Freiheiten unsere alltägliche Erfahrung ist, dies nennt man theologisch Sünde und Erbsünde. Aber das ändert nichts an dem philosophischen Befund, daß das ursprüngliche Verhältnis von Freiheit zu Freiheit ein positives ist und daß das Krebsübel der verfallenen Freiheit erst auf diesem Hintergrund richtig sichtbar wird.

Von diesem transzendental-dialogischen Ausgangspunkt her, der alles andere als willkürlich ist, weil er von der tatsächlich vom ersten Kinderlächeln an gegebenen Situation der Mitteilung und des Gesprächs ausgeht und nicht von der Situation des einsamen Denkers zwischen Stuhl und Tisch mit der berühmten Wachskerze des Descartes darauf, von diesem Ansatz her gewinnt man eine ganz andere transzendente Logik, zu deutsch: Sinnauslegung. Eine solche Dia-logik kann im folgenden selbstverständlich nicht systematisch entfaltet werden, sondern nur an einigen Problemen als Beispielen zur Sprache kommen. Vielleicht wird dabei aber schon deutlich, daß sie dem biblischen Denken nähersteht als die klassische, aristotelisch geprägte Seinslehre. Nicht zufällig waren die sogenannten dialogischen Denker unseres Jahrhunderts wie M. Buber, F. Rosenzweig und F. Ebner alle an den biblischen Schriften orientiert. Sie wollten zwar – außer Rosenzweig – keine Systematiker sein; doch inzwischen

¹⁷ Für eine weitere Begründung dieses hier nur gestreiften, fundamentalen Punktes vgl. J. Heinrichs, Fichte, Hegel und der Dialog: Theol.Phil. 47 (1972) bes. 114 f. u. 128 ff.; ders., Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“ (Bonn 1974) 176 ff. u. Schluß.

scheint die systematische Philosophie soweit gekommen zu sein, daß sie die in den biblischen Schriften stillschweigend enthaltene Sinn-Auslegung oder personal-geschichtliche Ontologie oder Dialogik (wie man es nennen will) in philosophisch reflektierter Weise ausdrücken kann.

Soweit mußte der Standpunkt gekennzeichnet werden, von dem aus wir in ein Gespräch mit Thomas von Aquin über drei zentrale Fragen seiner Gnadentheologie eintreten wollen. Unser Standpunkt ist ein Gesprächs-Standpunkt: seine Methode (in diesem Fall: die Art, mit Thomas zu sprechen) muß seinem inhaltlich-dialogischen Anspruch in der Form entsprechen. Von daher sollte anachronistische Ungerechtigkeit (daß man Thomas Dinge vorwirft, die in seinem Frage- und Denkhorizont gar nicht zur Debatte standen) ebenso ausgeschlossen sein wie hermeneutisch bewußtlose Identifizierung. Wir werden uns auf die Rezeptionsmethode und -möglichkeiten an passender Stelle nochmals ausdrücklich besinnen müssen.

Ich möchte unsere Quaestio „Ideologie oder Freiheitslehre?“ nach dem Vorbild des Aquinaten in drei Frage-Artikel gliedern, die denselben Aufbau haben wie die der ‚Summa Theologica‘: Auf die Formulierung der Frage folgen 1. die *Gegengründe* gegen die anstehende Antwort (das ‚Videtur quod‘), 2. einige *Gesichtspunkte* für die folgende Antwort (das ‚Sed contra‘), 3. die Antwort oder der *Lösungsversuch* selbst (das ‚Respondeo dicendum‘) und schließlich 4. die *Erwiderungen* auf die zuerst vorgebrachten Einwände (‚ad objectiones‘).

Artikel 1: Natur und Gnade

Setzt die Rede von „übernatürlicher Gnade“ eine in sich vollendbare „Natur“ des Menschen voraus?¹⁸

Es scheint so:

1. Was Thomas betrifft: Er kennt außer der übernatürlichen Gottesschau eine „natürliche Glückseligkeit“ des Menschen^{18a}, dem er als guter Aristoteliker ebenso eine in sich abgegrenzte Natur zuzusprechen scheint wie anderen Lebewesen. Also setzt Thomas doch wohl eine zumindest relativ in sich geschlossene und in sich

¹⁸ Es geht in diesem 1. Artikel im wesentlichen um die Rezeption der thomanischen Quaestio „De necessitate gratiae divinae“: Ia IIae q. 109, die sich im Sentenzenkommentar und in De Veritate noch nicht als eigene Quaestio, sondern nur in verstreuten Bemerkungen findet.

^{18a} Z. B. Ia IIae q. 62 a. 1 ad 3: ‚Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.‘ Vgl. hierzu Anm. 33.

vollendbare Natur des Menschen voraus, zu der die Gnade als freies Geschenk Gottes und zumal wegen der Schuldverstricktheit des Menschen nochmals frei hinzukommt.

2. Thomas unterscheidet natürliche (philosophische) und übernatürliche Gotteserkenntnis durch Wortoffenbarung. Dies scheint dem Verhältnis von Natur und Gnade zu entsprechen.

3. Auch kennt Thomas natürliche Tugenden im Unterschied zu den übernatürlichen und theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe). Wenn der Mensch nur durch die letzteren seine Bestimmung erkennen sowie seine Freiheit verwirklichen könnte, dann wäre die Eigenbedeutung des heute so betonten welthaften Wirkens mindestens gemindert, wenn nicht sogar ganz aufgehoben.

4. Nach neueren Auffassungen (seit dem 17. Jahrhundert: Bellarmin und Cajetan) muß man um der völligen Ungeschuldetheit der Gnade als einer Teilhabe am göttlichen Leben die menschliche Natur so verstehen, daß sie auch ohne diese Gnade in sich sinnvoll sein *könnte*. Andernfalls, wenn es ein eigentliches Naturstreben auf Gottes Mitteilung gäbe, wäre zwar die Schöpfung des Menschen ungeschuldet, nicht aber die Begnadigung seiner einmal geschaffenen Natur. Selbst durch die Sünde könnte dann der Mensch diesen Anspruch auf Begnadigung nicht verwirken. Dies widerspricht allem, was das Neue Testament über das Fehlen jeglichen Rechtsanspruches an Gott sagt. Auch wenn man durch Reflexion auf das menschliche Streben erkennt, daß die jetzige, tatsächliche Natur des Menschen nirgends haltmacht, sondern auf Selbstmitteilung Gottes hinstrebt, so müsse man doch berücksichtigen, daß die jetzige, tatsächliche Natur des Menschen nicht seine „reine Natur“ (natura pura) sei, sondern die schon unter dem hinzukommenden Angebot der göttlichen Mitteilung stehende, aber gefallene Natur. Um diesem Unterschied zwischen der „reinen“ und der faktischen, schon unter dem allgemeinen Heils- und Mitteilungswillen stehenden Natur Rechnung zu tragen, spricht K. Rahner von einem „übernatürlichen Existential“, das in der tatsächlichen Ordnung schon zur „reinen Natur“ hinzukomme¹⁹.

5. In ähnlichem Sinne betonte Pius XII. in der Enzyklika ‚*Humani generis*‘ (1950): Es sei eine Untergrabung der Lehre von der Ungeschuldetheit der Gnade, wenn man behaupte, „Gott hätte keine geistigen Wesen erschaffen können, ohne daß er sie auch zur Seligkeit der Gottesschau hingeordnet und berufen hätte“ (DS 3891). Dieser

¹⁹ Grundlegend war der Artikel „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“: *SchrTheol I* (Einsiedeln 1954) 323–346, zuerst als „Antwort“ auf den Anonymus D. (P. Delhaye): *Orientierung* 14 (1950) 141–145. – Die letzte Äußerung Rahners zum „übern. Existential“ findet sich unter „Existential“: *Herders TheolLex*, Bd. 2 (Freiburg 1972): „Das genauere Verhältnis des übernatürlichen E. zur Natur... bedarf noch eingehenderer Untersuchung.“

Satz wird sogar von den Vertretern der sogenannten „nouvelle théologie“, gegen die er gerichtet war, akzeptiert, wie z. B. von H. de Lubac²⁰. Ähnlich äußert sich H. U. von Balthasar, der etwa dieselbe Position wie de Lubac vertritt: „Und dies ist gewiß: vom Standpunkt des Menschen, der die Gnade als das allerfreieste Geschenk Gottes erhält, wird sich die Rede von ihrer Gratuität notwendig und unmittelbar umsetzen in die Rede, daß ,es auch anders gegangen wäre.“²¹

6. Wenn die Gnade Gottes dem Menschen schon eo ipso mit seiner Natur gegeben oder auch nur angeboten wäre, dann scheinen Christus, Christentum, christliche Mission und Verkündigung überflüssig. Denselben Auflösungsverdacht hegt man ja schon gegen Rahners übernatürliches Existential, vermitteltst dessen die Gnade ausnahmslos allen Menschen zukommen könne und gegen die Lehre vom „anonymen Christen“.

Andererseits:

1. Derselbe Thomas schreibt immer wieder klar und deutlich: „Jeder Geist strebt *aus seiner Natur heraus* zur Anschauung Gottes.“²² Wie vereinbart sich das aber mit seiner Lehre von der doppelten Glückseligkeit und mit der völligen Ungeschuldetheit der Gnade?

2. In thomanischer Sicht ist das Formalobjekt, d. h. der durch das Letztziel eröffnete Horizont des Geistes, unendlich. Kann aber ein natürlicherweise unendlicher Horizont noch unendlicher werden, wie dies K. Rahner an verschiedenen Stellen plausibel zu machen versucht?²³

3. Von H. de Lubac wird immer wieder betont, daß es gar nicht nur darum geht, die Freiheit der Gnade gegenüber einer denkbaren (oder auch nicht denkbaren) „reinen Natur“ zu wahren, sondern gerade auch gegenüber der tatsächlichen, schon unter dem Angebot der Mitteilung Gottes stehenden „Natur“, ja selbst gegenüber dem schon gerechtfertigten Menschen²⁴. Ist die Mitteilung Gottes etwa nicht mehr frei, wenn sie einmal angeboten und bereits anfänglich geschenkt wurde? Angesichts der Unzulänglichkeit des Begriffs der „reinen

²⁰ H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* (Paris 1965), dt. Die Freiheit der Gnade, II. Bd.: Das Paradox des Menschen (Einsiedeln 1971) 119 f.

²¹ H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Köln 1951) 311 f. – B. hat sich übrigens zeitweilig auf die Rede vom „übernatürlichen Existential“ (vielleicht nicht ganz in Rahners Sinn?) eingelassen: H. U. v. Balthasar u. E. Gutwenger, Der Begriff der Natur in der Theologie, ZKathTh 75 (1953) 452–464.

²² S. c. G. II, 57; vgl. ebd. 25 u. 50; schon im ersten großen Werk, dem Sentenzenkommentar: In 4 Sent. d. 49 a. 2 u. zahlreiche andere Texte.

²³ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: SchrTheol IV (Einsiedeln 1960) bes. 89 ff.; *ders.*, De Gratia Christi. Summa praelectionum in usum privatum auditorum ordinata (Innsbruck 1959/60), Th. 29.

²⁴ A. a. O. (Anm. 20) 85–144.

Natur“ für die Wahrung der Freiheit Gottes versucht auch H. U. von Balthasar in eine andere Richtung zu denken: „Zielsicherheit des Naturstrebens und Gratuität der Gnade schließen einander nicht aus.“²⁵

4. In der Sicht der meisten protestantischen Theologen steht eine ontologische Betrachtung des Natur-Gnade-Verhältnisses überhaupt in Verdacht, das Evangelium zu verfälschen. Man will nicht ontologisch, sondern biblisch-personalistisch und geschichtlich von Natur und Gnade reden²⁶: Gnade ist das freie Erbarmen Gottes gegenüber dem Menschen, der unter dem Gesetz der Sünde steht. Eine sich irgendwie in sich abrundende Natur des Menschen kann gerade als sich abschließende, sich in sich vollenden wollende, nur „total korrupt“ genannt werden. Wenn es einen Sinn haben soll, von „Natur“ in einem neutralen Sinn zu sprechen, dann nur im Sinne einer bloßen Voraussetzung für die rechtfertigende Gnade, die außerhalb dieses Voraussetzungs-Zusammenhangs nur als völlig nichtig verstanden werden darf. Es gibt keine *analogia entis* zwischen Natur und Gott, sondern einzig Glaube und Gnade stiften ein Verhältnis, das einzig mögliche zwischen Gott und Mensch bzw. Welt (*analogia fidei*), dem die Natur lediglich als ein dialektisches Moment angehört, dessen Verselbständigung gerade ihre Nichtigkeit darstellt (K. Barth)²⁷.

²⁵ A. a. O. (Anm. 21) 307.

²⁶ Vgl. U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen kath. Theologie der Gegenwart* (Berlin 1961) 150 ff.

²⁷ Zum Problem von ‚*analogia entis*‘ und ‚*analogia fidei*‘ sei bemerkt: In einem ursprünglichen Verständnis der *Analogie* als interpersonalen Sinnmitteilung in Wort und Liebe, als interpersonalen ‚*Teilhabe*‘ und Übereinkunft in einem ‚*Zwischen*‘ also, hat alle *Analogie*, zumal die von Gott und Mensch (bzw. Welt) die Struktur von *analogia fidei*. Die Auseinandersetzung ist zum guten Teil die zwischen Seinsphilosophie und Sinnhermeneutik (vgl. Anm. 16). Ein derartiges *Analogie-Verständnis* wurde vom *Verf.* 1967/68 im Anschluß an Vorlesungen von Prof. Ferdinand Ulrich zur philosophischen Gotteslehre in Pullach (München) in folgenden Thesen ausgearbeitet: „Geschöpfliches Sein besagt Sein-durch-Teilhabe. Diese Teilhabe ist analog zur dialogischen Teilhabe zu verstehen, insofern ‚*Sein*‘ dem ‚*Zwischen*‘ entspricht und als Gabe freier Liebe sichtbar wird. Die ontologische Differenz von Sein und Seiendem gründet in der dialogischen Differenz von Schöpfer und geistigem Geschöpf. – Aufgrund dieses inneren Analogieverhältnisses repräsentiert die Begegnung von Ich und Du das Schöpfungsereignis und seinen Sinn.“ Vgl. jetzt auch J. Splett, in „*Deus datus*“: *TheolPhil.* 47 (1972) 321–340, sowie in „*Gotteserfahrung im Denken*“ (Freiburg 1973) 137–165. – Indessen ist zu fragen, wieweit es sich bei solcher dialogischen Einführung des Gottesbegriffs sowie vor allem des dialogischen Analogieverständnisses bereits um Offenbarungstheologie handelt: Ohne Berufung auf die geschichtlich-worthafte Offenbarung, gipfelnd in der Person Jesu, ist m. E. die *Analogie* der Mitteilung und Liebe zwischen Gott und Mensch zwar sinnvoll zu *erfragen*, nicht jedoch sicher zu beantworten (mit Mitteln der Philosophie). Transzendentaldialogisches Denken greift auf das Ganze der theologischen Wahrheit *fragend* aus, aber eben nicht antwortend, außer daß es die Alternativen ins Auge fassen kann: Ist der unbedingte, zumindest der Anlage nach geisthafte Urgrund von allem selbst personal (oder kommt er etwa erst in menschlicher Personalität und Gesellschaftlichkeit zu sich)? Ist er zur freien, liebenden Mitteilung fähig? Erfordert solche Freiheit der Mitteilung an endliche Freiheit nicht schon innergöttliche Mit-

Lösungsversuch:

Ich möchte von diesem Gedanken der Voraussetzung ausgehen – womit wir übrigens schon wieder ontologisch denken. Das braucht eben kein Gegensatz zu einem personalistischen und geschichtlichen Denken zu sein. Wenn man nun nach der Voraussetzung der Mitteilung Gottes in der Gnade fragt, so muß man erst einmal diese *Mitteilung* ernst nehmen: Gott will sich an die menschliche Freiheit mitteilen und so aus dem Menschen „eine neue Kreatur“ machen (2 Kor 5,17). „Neues Sein“ ist daher eine glückliche, von Paul Tillich verwendete Übersetzung des alten Wortes „Gnade“. In ihr liegt bereits, daß Gnade nicht nur eine dem Menschen äußerlich bleibende „Gesinnung“ Gottes im Sinne einer bloßen Anrechnung bedeutet, wie man Luther auf beiden Seiten lange verstehen konnte²⁸. In der Gnade handelt es sich um Mitteilung, und zwar – noch unfaßlicher, obwohl erst dadurch verständlich – um *Selbstmitteilung* Gottes, ein Ausdruck, den K. Rahner mit Recht bevorzugt. Gott streckt – wenn ein etwas überspitzter Vergleich erlaubt ist – nicht nur irgendeinen Knochen statt seines Fingers aus irgendeinem Gitter, wie der Hänsel im Märchen. Er reicht auch nicht nur den Finger, sondern teilt sich selbst, sein Innerstes, mit. Suchen wir nach einem Verständnis dieses Geheimnisses – und jedes echte Geheimnis bleibt kein Rätsel, sondern läßt sich in seiner unauslotbaren Tiefe positiv verstehen²⁹ –, suchen wir also nach einem Verständnis im Sinne von ‚fides quaerens intellectum‘, dann bietet sich die zwischenmenschliche Analogie an.

teilung (Trinität)? Ist geschöpfliches „Sein“ also qua Natur Moment an Gnadenmitteilung? Diese Fragen lassen sich philosophisch – es sei denn, man beziehe ausdrücklich schon einen „philosophischen Glauben“ ein, der existentiell berechtigt sein mag, aber theoretisch gesehen Willkür bleibt, nicht entscheiden, sondern nur aus dem Glauben, der „vom Hören kommt... vom Wort Christi“ (Röm. 10,17). Wenn Thomas die Gnade in das Sein einbezieht (De Ver. 27 a. 6 ad 5) und Sein als ‚similitudo divinae bonitatis‘ (ebd. 22 a. 2) versteht, dann spricht er schon vom Standpunkt des christlichen Glaubens. Für diesen wird dann auch schon die Schöpfung als Freiheits-Tat und Offenbarung des personalen Gottes verständlich (vgl. *H. U. von Balthasar*, K. Barth..., 321 ff.). *F. Ulrich* interpretiert in seinem Werk ‚Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage‘ (Einsiedeln 1961) das thomanische „Sein“ zu recht als Liebe und Gnade. Hierin steht er freilich schon, mit Thomas, auf einem philosophischen Standpunkt „innerhalb“ des Glaubens (von dem im Grunde die aristotelisch geprägte Seinsphilosophie christlich-dialogisch bereits auf eine Sinnhermeneutik hin aufgesprengt wird).

²⁸ Vgl. *U. Kühn/O. Pesch*, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther (Berlin 1967).

²⁹ Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, a. a. O. (Anm. 23) 51–99; *ders.*, Artikel „Geheimnis“: Herders TheolLex Bd. 2 (Freiburg 1972). Die ‚reductio in mysterium‘, und zwar – hierin etwas weitergehend als Rahner (vgl. Anm. 58) – in mysterium apertum et humanum, wird einen Grundzug der folgenden Untersuchungen bilden. Eine befriedigende erkenntnislogische (und darin ontologische) Klärung des Geheimnisbegriffs in der Theologie stellt trotz des jüngst erschienenen beachtenswerten Buches von *K. Fischer*, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners (Freiburg 1974), nach wie vor ein Desiderat dar.

Haben wir schon genügend über das „heilig öffentlich Geheimnis“ (Goethe) nachgedacht, daß es zwischen *Menschen* Mitteilung im Sinne von Selbst-Mitteilung gibt? Daß das Wort, das mir der andere in Wohlwollen schenkt, nicht nur irgendeine Information ist, sondern daß er darin in mehr oder minder hohem Grade selbst gegenwärtig ist, daß er mich sozusagen mit sich selbst informieren kann? Sinnmitteilung, die sich selbst *als* solche versteht (nicht nur wie die Tiersprache tatsächlich der „Verständigung“ dient, ohne mit einem Verstehen von Sinn als Sinn, d. h. mit einem Verstehen des eigenen Verstehens verbunden zu sein), solche Sinnmitteilung stellt Selbstmitteilung dar, eben weil sie die Mitteilung des Selbst-verstandenen und somit des Selbst-verstehens ist. Darin liegt das Geheimnis des menschlichen Wortes, daß es als ein ablösbares Produkt des Sprechenden doch gerade diesen selbst enthält und dadurch zum Medium von Selbstmitteilung an den anderen wird.

Jedoch, dieses Medium oder Zwischen enthält, wo es zur Selbstmitteilung kommt, auch den anderen: Mitteilung im Sinne von Selbstmitteilung setzt mindestens zwei Verstehende und zwei Freiheiten voraus. Es gehört bereits zum Sinn des Sprechens, daß der andere hört, also auch aktiv ist: hörenderweise mitspricht. Das heißt aber – und dies ist der zweite wichtige Punkt neben dem Bedenken der Mitteilung als Selbstmitteilung –: Geistiges Mitteilen und Wirken ist *in sich gegenläufig*. Schon wenn man es nur als das Wirken des einen betrachtet: er muß das Wirken des anderen bereits in seinem eigenen Wirken voraussetzen. Erst recht, wenn es zur wirklichen, nicht nur intendierten Mitteilung kommen soll, muß es hier eine Gegenseitigkeit geben. Geistiges Wirken ist „Selbstverwirklichung in Selbstempfängnis“³⁰. Dagegen bleibt ein Begriff von Freiheit und Wirken entscheidend unzulänglich, wonach sie (zumindest zunächst) als einseitiger, monologischer Akt verstanden wird. Ein solcher Freiheitsbegriff ist am Holzhacken und dergleichen gegenständlichen Tätigkeiten abgelesen (trifft aber der Strenge nach nicht einmal auf diese zu).

Wenn nun Gott sich zu seiner Selbstmitteilung die Freiheit des Menschen voraussetzt, dann diese *dialogische* Freiheit. Dann wäre „Natur“ aber lediglich das vorausgesetzte Moment des Konstituiertseins, d. h. Geschaffenseins des Menschen und seiner Freiheit in ihrer Potentialität, als *mögliche* Freiheit. Die *wirkliche*, aktuelle Freiheit

³⁰ F. Ulrich spricht in diesem Sinne gern von „Selbstwerdung in Selbstempfängnis“, vgl. z. B.: Atheismus und Menschwerdung (Einsiedeln 1966) u. Der Mensch und das Wort: MySal II (Einsiedeln 1967); jetzt auch: Gebet als geschöpflicher Grundakt (Einsiedeln 1973). – Vgl. M. Buber, Das dialogische Prinzip (Heidelberg 21965) 15: „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.“

beinhaltet im dialogischen Freiheitsverständnis bereits Annahme oder Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes. Gott setzt sich in der *Schöpfungsbeziehung* (einseitig) einen möglichen Partner voraus. Der wirkliche Partner ist bereits der, der das Angebot dieser *Partnerschaft* entweder positiv oder negativ verwirklicht³¹. Es gibt keine Freiheit des Menschen vor Gott außer als Annahme oder Ablehnung der Gnade, d. h. der Selbstmitteilung Gottes. Wollte man dieser Schlußfolgerung einer strengen Deckungsgleichheit von positiv vollzogener Freiheit und Gnade entgehen, so müßte man behaupten, menschliche Freiheit sei nicht dialogisch-gegenläufig, oder: sie sei dies nur ihresgleichen gegenüber, jedoch nicht eo ipso vor Gott. Dann aber könnte Gott auch nicht Ermöglichung (Möglichkeitsbedingung) menschlicher Interpersonalität sein. Die Autoren der sogenannten Maréchal-Schule (nach dem belgischen Jesuiten Joseph Maréchal) verstehen „Gott“ vorzüglich und im Grunde ausschließlich als Ermöglichung der gegenständlichen, monologischen Akte des Menschen, nicht aber in seinem Mitgemeintsein und Bedingungssein für die menschliche Freiheit in ihrem eigentlichen Bereich, dem der dialogischen Mitteilung und Gegenseitigkeit.

Die Antwort auf die gestellte Frage lautet also zunächst: Von einer irgendwie in sich geschlossenen Natur des Menschen kann keine Rede sein, eben weil der Mensch frei ist, und zwar frei nicht allein in bezug auf die Dinge, auch nicht nur in bezug auf den Mitmenschen, sondern als Ermöglichung letzterer Freiheit gerade auch Gott gegenüber frei. Natur ist das Moment des Vorausgesetztheits oder Geschaffenseins dieser Freiheit als physisch konstituierter und möglicher. Von dieser Voraussetzung geht die Freiheit in ihrer Selbstverwirklichung aus; aber die wahre „Natur“ (im Sinne von „Wesen“) der Freiheit besteht darin, keine fixierbare und umgrenzbare, folglich nicht in sich vollendbare Natur zu sein, sondern sich selbst zu verwirklichen – und eben darin aus der Freiheit Gottes, d. h. aus Gnade sich selbst zu empfangen. Die konkrete Freiheit steht schon immer in der Annahme oder Ablehnung der Gnade. Durch Ablehnung hört sie nicht auf, *formell* frei zu sein und weitere Entscheidungsfreiheit zu haben (was gegenüber Luther zu betonen ist), aber *wirkliches*, konkret-inhaltsvolles, interpersonales Freisein vor Gott gibt es (hierin ist Luther zuzustimmen) nur in der Annahme der Gnade. Kurz, es ist die „Natur“ (das „Wesen“) der Freiheit, übernatürlich zu sein. Was sagt nun Thomas zu solchen „modernen“ Paradoxen?

³¹ H. Bouillard, L'idée de surnaturel et le mystère chrétien, in: L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac III (Paris 1964) 159: Die Freiheit des Menschen sei der eigentliche Grund zur Unterscheidung von Natur und Gnade! – In die Richtung unseres transzendentaldialogischen Ansatzes weist nachdrücklich der wertvolle Bericht „Gnadenlehre“ von H. Mühlen: Bilanz der Theol. im 20. Jh., hrsg. v. H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht, Bd. III (Freiburg 1970) 148–192.

Erwiderungen:

Zu 1. Um es gleich zu sagen: Thomas hat dasselbe paradoxe Verständnis von der Natur des Menschen (auch wenn er nicht ausdrücklich vom dialogischen Gedanken her argumentiert). Das kommt gerade darin zum Ausdruck, daß er auf der einen Seite unmißverständlich von der Gottesschau als dem einzigen Letztziel der menschlichen Natur spricht, auf der anderen Seite aber betont, daß dem Menschen dieses Ziel nicht „von Natur“, d. h. aus eigenen Kräften, erreichbar sei. Dem Menschen fehlt die Fähigkeit, die das Tier hat, nämlich sein Ziel aus sich selbst heraus zu verwirklichen. Er bedarf zur Selbstverwirklichung der freundschaftlichen Hilfe eines anderen, seines Schöpfers, der hierin mehr ist als Schöpfer: der Gott der freien Gnade³². Diese Situation des Menschen in bezug auf seine Vollendung läßt sich mit derjenigen in seiner Umwelt vergleichen: Während die Tiere mit sicheren Instinkten ausgerüstet sind, ist der Mensch das weltoffene, nicht festgelegte Lebewesen, das durch Lernen und Erfinden, durch geschichtliche Überlieferung und Fortentwicklung die Welt bewältigen muß – aber dadurch auch Unvergleichliches entwickeln kann. Das Paradox, keine in sich vollendbare Natur zu haben, liegt für Thomas schon in der Bestimmung des Menschen als ‚animal rationale‘. Geistig, das heißt für ihn: nur durch Gott vollendbar. Was nun die „natürliche Seligkeit“ angeht, so wurde von H. de Lubac und H. Rondet bereits eindringlich gezeigt, daß hiermit keineswegs eine ewige Vollendung außer der übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes gemeint ist, sondern eine zeitliche, irdische Glückseligkeit, deren Verwirklichung Thomas, darin allerdings echter Aristoteliker, in der *vita contemplativa*, in der denkenden und betenden Kontemplation sieht, die allein schon ‚in via‘ das in sich Sinnvolle vorwegnehmen könne³³. Thomas kennt, je nach dem

³² S. Th. Ia IIae q. 5 ad 1: „... sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit haec sibi acquirere, ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3.“ – Ebd. ad 2: „Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indegat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum.“ – Vgl. hierzu und zu zahlreichen weiteren Belegen H. Rondet, *Gratia Christi*, (Paris 1948) 200 ff.

³³ Bei H. de Lubac, *Surnaturel* (Paris 1946) 449 ff. wird auf die strittigen Stellen Ia q. 23 a. 1; Ia IIae q. 5 a. 5; q. 62 a. 2 ad 3; q. 109 a. 5; De Ver. q. 62 a. 1, auf die man sich für eine ewige „natürliche Seligkeit“ berufen zu können glaubte, im einzelnen eingegangen. Daneben gibt es zahlreiche nicht strittige Aussagen wie diese: ‚Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex; – una quidem quam potest assequi virtute suae naturae: et hoc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10 Ethic., c. 8, perfectissimam hominis con-

Zusammenhang, eine Reihe von Naturbegriffen und ist sich dessen bewußt. Für uns ist wichtig, daß er für die grundlegende Verhältnisbestimmung von „Natur“ und „übernatürlicher Gnade“ einen durchaus formalen Begriff von „Natur“ einführt³⁴, formal in dem Sinne, wie wir oben von dem „Moment“ des Vorausgesetz- und Geschaffenseins des Geschöpfes für die Selbstmitteilung Gottes sprachen.

Zu 2. Zur Frage der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, insbesondere Gotteserkenntnis, sei lediglich abgrenzend bemerkt, daß es sich hierbei um eine Frage handelt, die zu Unrecht oft mit der innertheologischen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade vermischt und verwechselt wird. Als bloße Natur im dargelegten formalen Sinn kann keiner denken, auch der Philosoph nicht. Sowohl in Philosophie wie in Theologie steht das Ganze von Natur und Gnade zur Debatte. Auch der Philosoph steht schon in der Gnade, selbst wenn er als Philosoph nicht darum weiß, wohl aber danach fragen könnte und müßte. Die Ausdrücke „natürlich“ und „übernatürlich“ haben bei Thomas in diesem Zusammenhang ungefähr die Bedeutung wie in der folgenden Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Tugenden.

Zu 3. Diese Unterscheidung ist – in moderner Sprache – die von unbedingten, fundierenden und bedingten, fundierten Sinnfunktionen, d. h. von Intention des Letztiels (Gott) einerseits und Intention

templationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimum hominis felicitatem. – Sed supra hanc felicitatem est *alia* felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus* Deum sicuti est; quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est' (Ia q. 62 a. 1). Thomas sieht die Ursünde des gefallenen Engels gerade darin, ‚quia appetit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei' (Ia q. 63 a. 3) – also im Erreichenwollen einer „natürlichen Glückseligkeit“.

³⁴ Thomas übernimmt von Boethius einen zweifachen Gebrauch von Natur im formalen Sinn: 1. ‚quaelibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quo per se inest rei'; 2. ‚principium [motus] intrinsecum in rebus mobilibus' (Ia IIae q. 10 a. 1 c; In 1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8). – Er kennt einen allgemeinen Begriff von „übernatürlich“, der zunächst nicht spezifisch religiös ist: Eine niedere Natur kann eine Eigenschaft einer höheren nur durch deren Wirken erlangen: S. c. G. III, cap. 52; 53; 147 etc. Ein geistiges Geschöpf ist jedoch durch das Paradox gekennzeichnet, daß ihm das „Übernatürliche“ die einzige Vollendung seiner „Natur“ bedeutet: ‚Perfectio rationalis nature non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod attribuitur ex quodam supernaturali perfectione divinae bonitatis' (IIa IIae q. 2 a. 3). – Auf eingehendere Textanalysen zum Naturbegriff bei Thomas muß hier verzichtet werden. G. Ebeling stellt mit Recht fest: ‚Im scholastischen Sprachgebrauch ist Natur eine formale ontologische Kategorie, die ebenso wie vom göttlichen wie vom kreatürlichen Sein ausgesagt wird im Hinblick auf die Seinsentfaltung, also im Hinblick auf das, was aus einem Seienden seinem Wesen nach hervorgeht (nascitur)“ (Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin: Wort und Glaube II [Tübingen 1969] 253).

bedingter, vorläufiger Ziele andererseits. Zwischen beiden besteht ein gegenseitiges Vermittlungsverhältnis: Die Liebe zu Gott dynamisiert das welthafte Wirken, wird aber andererseits in diesem erst konkret zu sich selbst vermittelt. Eben dadurch, daß Thomas das natürliche, d. h. bedingte und welthafte Wirken nicht unmittelbar zusammenfallen läßt mit dem ausdrücklichen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott, sichert er einerseits den weltlichen und mitmenschlichen Bereich davor ab, bloßes Mittel zum Zweck zu sein und bewahrt andererseits den Gottesgedanken davor, ein Stück Welt neben oder über dem welthafte Erfahrbaren darzustellen. Das welthafte Wirken behält eine relative Eigenständigkeit (Autonomie), gerade weil die Gottesbeziehung in allem tragend ist und nicht mit den Weltbeziehungen in Konkurrenz steht. Die Gottesbeziehung braucht deshalb auch nicht ständig in kurzschlüssiger Weise ausdrücklich zu werden und das Weltverhältnis des Menschen zu überfremden³⁵. Thomas hat mit der Unterscheidung von theologischen (übernatürlichen) und natürlichen Tugenden im Hinblick auf den einzelnen die Problematik entfaltet, die heute in gesellschaftlicher Version sehr aktuell ist: Wie verhalten sich die autonomen Lebensbereiche wie Wirtschaft, Politik, Kultur zur Religion (als Gottesbeziehung verstanden)? Von den Theologen unseres Jahrhunderts hat m. W. P. Tillich das Tiefste dazu geschrieben³⁶. Wollte man ein gefülltes Verständnis des thomanischen Grundsatzes erreichen, daß die Gnade die „Natur“ nicht zerstört, sondern voraussetzt und vollendet³⁷,

³⁵ Die theologischen Tugenden sind die Ursachen aller anderen: S. Th. Ia IIae q. 63. a. 3; IIa IIae q. 4 a. 7; q. 10 a. 1 ad 3; q. 161 a. 4 ad 1; In 3 Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 2. – ‚Virtutes theologicae habent ultimum finem pro obiecto, aliae autem virtutes sunt circa ea quae sunt ad finem: IIa IIae q. 4 a. 7; q. 81 a. 5; In 3 Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 2; De Ver. q. 14 a. 3 ad 9; De Virtutibus q. 1 a. 12 ad 24 etc. – Zentrale Belege für die hier umrissenen Zusammenhänge sind ferner die Quaestiones ‚De ordine caritatis‘ (IIa IIae q. 26 u. Parallelen) sowie ‚De intentione‘ u. ‚De electione‘ (Ia IIae q. 12 u. 13 mit Parallelen). Schließlich die Texte zur Frage ‚Utrum Deus in hac vita possit immediate amari‘: In 1 Sent. d. 27 q. 1 a. 1; d. 34 q. 1 ad 1; De Ver. q. 10 a. 2 ad 6; IIa IIae q. 27 a. 4.

³⁶ P. Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur, G.W.X (Stuttgart 1968); Systematische Theologie, Bd. III (Stuttgart 1966) 116 ff. u. 282 ff.; vgl. auch M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin (Augsburg 1925).

³⁷ De Ver. q. 14 a. 10 ad 9; Ia q. 2 a. 2 ad 1: ‚fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam‘; q. 1 a. 8 ad 2: ‚Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur caritati.‘ – An allen diesen Stellen ist nicht von dem *theologisch-formalen* Naturbegriff die Rede, sondern von einem *philosophischen* (welche Unterscheidung Thomas freilich nicht ausdrücklich trifft): der konkrete „natürliche“ Mensch ohne die Hilfe der Wortoffenbarung. Für eine Interpretation des nicht wörtlich von Thomas stammenden, sondern traditionellen Satzes ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam‘ müßte man sauberer als bisher beide Bedeutungen von „Natur“ unterscheiden. Vgl. J. B. Beumer, Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips: Greg 20 (1939) 381–406; E. Przywara, Der Grundsatz ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam‘: Schol 17 (1942) 178–186. Eine gute Zusammenfassung des Grundgedankens findet

dann müßte man diese vielvernachlässigten Fragen aufgreifen. In dem Satz liegt jedenfalls, daß es weder eine Überfremdung und Bevormundung der weltlichen Wissenschaften und Lebensbereiche durch die Religion geben darf, noch daß es ohne religiöse Fundierung ein Gelingen menschlicher Weltgestaltung und Gesellschaftlichkeit geben kann.

Zu 4. Die Lehre von einer „reinen Natur“ des Menschen, die nur tatsächlich, etwa durch ein hinzukommendes „übernatürliches Existential“, nicht aber aus ihrem Wesen heraus auf Gottes Selbstmitteilung angelegt sei, setzt eine relativ in sich geschlossene Natur des Menschen voraus, und zwar aufgrund eines monologischen, unzureichenden Freiheitsverständnisses. Man *muß* einen Begriff von „reiner Natur“ fassen, weil man die Freiheits-Natur des Menschen undialogisch versteht: nicht als eine Freiheit, die frei sein läßt und, gerade im Maße ihres eigenen Freiseins, nicht fordert, aber bittet. Man muß es aufgrund einer monologischen Sicht von Freiheit als Streben und Habenwollen. Man *kann* es auch, weil man nicht sieht, daß Freiheit in dem Maße, als sie überhaupt vor Gott ins Spiel kommt, Gnade ist, nämlich ein Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit. Die Freiheit vor Gott kommt aber zumindest und vor allem da ins Spiel, wo sie Freiheit vor dem anderen Menschen und nicht bloß gegenüber den Dingen ist. Wenn man die zwischenmenschliche Dialogik der Freiheit, ihren gegenläufig-„gnadenhaften“ Charakter, ihre Verwirklichung allein durch Gegenseitigkeit anerkennt, könnte man sich nur noch dadurch vor unserer Sicht verschließen, daß man behauptet: eine solche zwischenmenschliche Freiheit wäre in einer ‚natura pura‘ des Menschen auch nicht möglich. Jedenfalls, am wirklichen Menschen hat eine „reine“ Natur ohne zwischenmenschliche und folglich ohne gott-menschliche Dialogik keinerlei Ansatzpunkt. Und: das Problem, das durch eine solche Konstruktion von „reiner Natur“ gelöst werden soll, *entsteht* erst aufgrund des monologischen, am Gegenstandsverhältnis abgelesenen Freiheitsbegriffs.

K. Rahner versucht, die Freiheit der Mitteilung Gottes durch das vermittelnde „übernatürliche Existential“ mit der Universalität des

sich bei K. Fischer, a. a. O. (Anm. 29) 265: „Przywara sieht in der Geschichte der Theologie des Natur-Gnade-Verhältnisses zwei perspektivische Strömungen sich wechselweise durchsetzen: den griechischen, von Platon bis Thomas reichenden Seinskosmos einer natürlich-übernatürlichen Harmonie, und die augustinisch-reformatorische Antinomistik von erbsündlich verfallener Natur und ins Geheimnis des Willens Gottes (des Deus inscrutabilis) verborgener ‚Übernatur‘ . . . Das ‚non destruit‘ in der Formel läßt aber nach Przywara anklingen, ‚daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft ein ‚destruere‘ fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt‘ (a. a. O. 182). Jedenfalls kann eine ‚geradlinige Weiterführung‘ nicht gemeint sein.“ Gegen eine Parallelisierung von (formaler) Natur und Vernunft-erkenntnis wurden oben Bedenken angemeldet. Auf das ‚destruere‘ werden wir am Schluß des 3. Artikels eingehen.

Heilswillens Gottes zu vereinbaren. Doch ist zu fragen: 1. Bedarf es solcher Vermittlung, wenn die dialogisch verstandene Freiheit Gott frei sein läßt in dem Maße, als sie selbst zur Freiheitsverwirklichung erweckt wird? 2. Aber, leistet das übernatürliche Existential das, was es leisten soll, wenn die Frage entsteht, ob Gott dem damit begabten Menschen gegenüber etwa nicht mehr frei sei?³⁸ Gott ist ein Versprechen an die einmal geschaffene Freiheit des Menschen, sie zu erfüllen. Er wird in solchem Versprechen niemals unfrei, da die geschöpfliche Freiheit ihn frei sein läßt im Maße ihres Befreitseins. Intensivste Hinordnung auf Gott und Freiheit seines Schenkens sind unter Voraussetzung des umrissenen Freiheitsbegriffes keine Gegensätze. Gerade das Notwendigste, die freie Mitteilung des anderen, ist und bleibt auch unter Menschen ungeschuldet. Wiederum eines der offenbaren menschlichen Geheimnisse: daß die Zuwendung des anderen als das Allernotwendigste und doch als freies, völlig unverfügbares Geschenk erfahren wird. Wenn der andere nicht schenkt, was er kann, verstößt er vielleicht gegen sein eigenes (von Gott gewolltes) Freisein, aber er verstößt nicht gegen einen Rechtsanspruch meinerseits.

Zu 5. Was nun die Zugeständnisse von H. de Lubac und H.U. von Balthasar angeht (die Möglichkeit eines nicht auf Gottes Selbstmitteilung angelegten geistigen Geschöpfes), so scheint hierin eine gewisse Inkonsequenz zu liegen. Es ist nicht nur, wie diese Autoren auch sagen, müßig, über irgendwelche Schöpfungsmöglichkeiten zu befinden, sondern auch nicht abzusehen: Was hieße „Geist“, wenn zu seinem Wesen nicht *notwendig* die dialogische Freiheit gegenüber den Menschen und Gott gehörte? Der Begriff der „formalen Natur“, wie von Balthasar ihn verwendet, deckt sich demgemäß auch nicht mit dem oben umrissenen. Unser formaler Naturbegriff ist kein „Restbegriff“, der durch „Substraktion“ von der konkreten Natur des Menschen entsteht und dessen konkrete Inhaltlichkeit schwer zu

³⁸ Vgl. zur Diskussion über das übernat. Existential *B. van der Heijden*, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 20 ff. – Während es für das Angebot der Gnade an alle Menschen m. E. keines „übernatürlichen“ Existentials bedarf, entsteht doch die Frage nach der konkreten *geschichtlichen Vermittlung* der Gnade. Im Hinblick darauf werden wir im 2. Artikel die geschaffene, habituelle Gnade als ein geschichtliches *Christus-Existential* interpretieren, womit ein weiteres Element dessen aufgenommen wird, was Rahner mit dem „übernatürlichen Existential“, jedoch nicht in geschichtlicher Form, anzielt. So kann van der Heijden den im Grunde sehr harten Satz schreiben: „Es konnte darum bisher auch noch kein adäquater Grund des Sinnes der expliziten Erkenntnis Christi ausgesagt werden“ (ebd. 452). – Das *geschichtlich gestufte Maß* der Freiheitserweckung, von dem oben die Rede ist, begründet keine *metaphysischen Wesensstufen* – und ist doch hoch bedeutsam. In diese Richtung scheint, einer Untersuchung von E. Kunz zufolge, *Pierre Rousselot* gedacht zu haben (E. Kunz, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. [Frankfurt 1969] 229, 238).

bestimmen ist³⁹, sondern beinhaltet *alles* Geschaffene als solches, welches Geschaffensein für die Freiheit allerdings nur ein vorausgesetztes Moment ihrer Selbstverwirklichung ist. Die Abweichung in der Begrifflichkeit sowie obiges Zugeständnis (wenn es mehr als politischer Natur ist) dürften sich daraus erklären, daß de Lubac und von Balthasar den dialogischen Gedanken zwar anzielen und (vor allem in den neueren Schriften des letzteren) auch ausdrücklich geltend machen, jedoch nicht in begrifflicher Schärfe die innere, „dialektische“ Gegenläufigkeit der Freiheit herausstellen. Diese Dialektik der Liebe nannten wir, in Abgrenzung von der Hegelschen Subjekt-Objekt-Dialektik, „Dialogik“. Hegels Dialektik der Negativität, d. h. der Einheit sich gegenseitig negierender Momente, führt zu einer Verklammerung von Gott und Welt unter die Einheit des spekulativen Begriffes. Auch die dialogische Einheit von Gott und Welt läßt sich zwar strukturell denken (ja, nur von ihr her kann ein Anderssein zu Gott ohne Widerspruch zu seiner Freiheit und Unendlichkeit verstanden werden!), aber gerade nicht als eine logische Verklammerung, in welcher der logische Begriff der herrschende Gott selbst ist, sondern als ein offenes Geschehen von rufender und gerufener Freiheit: offene Geschichte, um die der betende Mensch am besten weiß.

Zu 6. Das Problem, welche Bedeutung denn Jesus Christus und die Kirche haben, wenn in aller menschlicher Freiheit schon die Gnade am Werk ist, stellt sich tatsächlich in unserer Sicht ebenso dringlich wie bei K. Rahner, der mit der Lehre vom übernatürlichen Existential gerade dem allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung tragen will. Rahners Lehre vom „anonymen Christen“ hat wesentliche ideologiekritische Bedeutung, weil dadurch der Maßstab der Liebe, also der positiv verwirklichten Freiheit, als der Maßstab von Christsein gelten gelassen wird⁴⁰. Die Frage lautet jedoch dann: Was ist der Sinn, sozusagen der Vorzug des namentlichen Christseins? Dieses heiße Eisen soll noch einen Moment im Feuer bleiben. Wir werden im 2. Artikel neuen Anlaß sowie die Mittel haben, es zu schmieden.

Hermeneutische Zwischenüberlegung (Rezeptionsarten)

An dieser Stelle empfiehlt sich eine methodische Zwischenüberlegung zur Art unserer Thomas-Rezeption. Es hieß oben, Thomas habe „dasselbe“ Grundverständnis von Natur und Gnade, wie es sich aus einer transzendentaldialogischen Sicht ergebe. Jedoch, er argumen-

³⁹ H. U. v. Balthasar, a. a. O. (Anm. 21) 294 ff.

⁴⁰ Vgl. J. Heinrichs, Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen: H. Vorgrimler / J. B. Metz (Hrsg.), Christlichkeit diesseits und jenseits von Kirche. Festg. für K. Rahner zum 70. Geb. (1974).

tiert von ganz anderen Voraussetzungen her, z. B. mit den aristotelischen Kategorien Zielursache, Wirkursache usw. Ich habe mich nicht darum bemüht, zu dieser thomanischen Argumentation im einzelnen Stellung zu nehmen. Auf diese Weise war eine *restaurierende* Interpretation nicht nur möglich, sondern auch befriedigend: Wie wenn ein altes Wandgemälde mit modernen Mitteln unter der Übermalung hervorgeholt, in seinen ursprünglichen Farben wieder aufgefrischt und – für gut befunden wird. Daß eine restaurierende Interpretation nicht nur als Interpretation befriedigt, sondern in ihrem Inhalt heutigen systematischen Ansprüchen genügt, bedeutet: Es ist eine *bedingungslose*, im wesentlichen unveränderte Rezeption möglich.

Hätten wir uns allerdings mit der Argumentationsweise und den weitgehend aristotelischen Kategorien bei Thomas befaßt, dann wäre eine restaurierende Interpretation zwar technisch möglich gewesen, aber wir hätten uns mit dem Gemälde, das da zum Vorschein gekommen wäre, wahrscheinlich nicht identifizieren können. An Stelle dessen hätten wir ein anderes malen müssen und haben dies auch stillschweigend getan, indem vor allem die Begriffe von Wirkursache und Zielursache und ihr Zusammenspiel durch die Kategorien von dialogischem, in sich gegenläufigem Wirken und gemeinsamem Erwirken ersetzt wurden⁴¹. Hätten wir dies ausdrücklich erörtert, dann hätten wir uns im Hinblick auf die thomanische Argumentationsweise einer anderen Interpretations- und Rezeptionsart bedient, nämlich einer *prospektiven* Interpretation (Neuinterpretation) bzw. einer *bedingten, verändernden* Rezeption. Diese besteht darin, daß man – um wieder den Vergleich mit dem Wandgemälde heranzuziehen – an die Stelle des alten Gemäldes ein neues setzt, das sinngemäß „dasselbe“, aber mit neuen Mitteln und aus veränderter Sicht darstellt. Diese zweite Interpretationsart setzt die erste allerdings zu einem guten Teil voraus: Man muß das alte Gemälde ja wenigstens einigermaßen zu Gesicht bekommen haben, um es sinngemäß durch ein neues ersetzen zu können. Allerdings schließt auch umgekehrt jede Rückinterpretation ein Stückchen Neuinterpretation ein – weil wir ein altes Bild eben doch nicht mehr genau wie die Alten sehen können, selbst wenn wir es technisch völlig einwandfrei restaurieren. In diesem gegenseitigen Einschluß von Rück- und Neuinterpretation macht sich der vielberedete „hermeneutische Zirkel“ bemerkbar. In ihm zu stehen, bedeutet jedoch nicht, daß man Rück- und Neuinterpretation nicht mehr unterscheiden kann. Man kann es, wenn man Klarheit darüber hat, daß es sich, trotz der dialektischen Gegensatz-Einheit beider Interpretations- und Rezeptionsarten, doch um zwei grundsätzlich

⁴¹ Zur Aufgabe einer transzendental-dialogischen Kategorienlehre vgl. die in Anm. 12 genannte Arbeit des Verf., 182 ff.

unterscheidbare (nicht trennbare) Sinnrichtungen handelt: In beiden handelt es sich um ein Reflexionsverhältnis zwischen Verstehendem und zu Verstehendem. Diese beiden Sinninstanzen entsprechen den Partnern eines Gesprächs. Jeder kann sich selbst vom anderen her oder den anderen von sich her verstehen. In beiden Sinnrichtungen ist die jeweils entgegengesetzte durchaus enthalten – und doch kann und muß man unterscheiden, ob ich mich selbst in bezug auf den anderen oder den anderen in bezug auf mich verstehen will. Die Rückinterpretation entspricht dem Verstehen des anderen (unter Abblendung meines mitspielenden Selbstverständnisses bzw. der eigenen systematischen Position); die Neuinterpretation entspricht dem Selbstverstehen (unter Einbeziehung des Verständnisses, das der andere von mir zu haben bzw. wozu gerade er mich zu veranlassen scheint).

Wir werden im folgenden Artikel ein Beispiel für die prospektive Interpretation bzw. bedingte Rezeption finden. Sie schließt Kritik ein, glaubt aber das Alte sinngemäß neu sagen zu müssen und zu können. Zuvor soll jedoch noch ein dritter Interpretations- bzw. Rezeptionstyp gekennzeichnet werden, der in Artikel 3 maßgebend sein wird. Man kann ihn *performative* Interpretation oder Problemlösung nennen. Hierbei handelt es sich darum, daß man das alte Gemälde nicht nur restauriert und in seinem Sinn auf neue Weise erfaßt, sondern daß man das Thema für nicht zureichend darstellt und gelöst hält und mit neuen Mitteln eine Problemlösung zu geben beansprucht. Das alte Gemälde wird also durch ein solches ersetzt, das nicht allein den alten Sinn neu ausdrücken, sondern Neues sagen will, was im alten Gemälde nur als Problem, nur fragmentarisch, sichtbar geworden war. Um Rezeption handelt es sich dabei nur noch im Sinne einer Problemaufnahme. Schon die Problemstellung kann korrigiert werden. Jedenfalls, in der Problembehandlung handelt es sich um eine *korrigierende* Rezeption, nicht um eine Neuinterpretation (mit bedingter Rezeption), sondern um eine Neubestimmung des Problems. Um diesen dritten Interpretations- und Rezeptionstyp ebenfalls am hermeneutischen Grundmodell des Gesprächs zu verdeutlichen: Ich verstehe mich und meine Sache zwar nicht vom anderen und seinem Vorwurf (pro-blema) her, aber dieser Vorwurf wird mir zum Anlaß eines eigenen Entwurfs, indem ich ihn korrigierend aufnehme.⁴²

⁴² Für eine *kategoriale* Erschließung des hermeneutischen Problems (d. h. um über Unbestimmtheiten wie „Wirkungsgeschichte“, „Einführung“, „Nachverstehen“ usw. hinauszukommen) könnte Hegels „Logik“ große Dienste leisten, namentlich die „Logik der Reflexion“ im 2. Buch. Denn das hermeneutische Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis zwischen eigener und fremder Subjektivität (vgl. Anm. 13). Die drei unterschiedenen Interpretations- und Rezeptionsarten entsprechen denn auch den drei von Hegel unterschiedenen Reflexionsarten: der *äußeren* (voraussetzenden), der *setzenden* sowie der *bestimmenden* Reflexion.

Artikel 2: Geschaffene und ungeschaffene Gnade

Gibt es ein heute annehmbares Verständnis der heiligmachenden Gnade als einer „eingegossenen“ und geschaffenen Zuständigkeit des Menschen? ⁴³

Es scheint nicht:

1. Das „Eingegossensein“ der Gnade besagt ideologische Kluft zwischen Freiheitsverwirklichung und Gnade, nämlich ein Vorweg der Gnade zur Freiheit des Menschen.
2. Die Zuständigkeit der Gnade als Habitus kann höchstens als *Folge* freier Akte verstanden werden, nicht aber als ihre Voraussetzung. Gerade hier liegt die ideologische Verdinglichung der Gnade zu einem „Gnadenkleid“, das der Mensch entweder trägt oder nicht. Der Verdinglichung der Gnade und hiermit der menschlichen Freiheit entspricht es, daß Erwählung und Verwerfung als Gottes Willkür erscheinen.
3. Das Geschaffensein der Gnade beinhaltet ein zweites Schöpfungs-Stockwerk. Insofern die Schöpfung Voraussetzung für die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes ist, kann sie als ganze, kann alles Geschaffene als „geschaffene Gnade“ aufgefaßt werden, insbesondere das, was an der Schöpfung dem einzelnen als Geschenk Gottes begegnet und was in besonderer Weise zu seiner Geschichte mit Gott gehört. Nicht aber ist die Gnade selbst als etwas Geschaffenes zu verstehen. Dann wäre sie eben nicht Selbstmitteilung Gottes. Alle „Arten“ der Gnade (Charismen) sind wie Farben aus diesem Einen Licht.
4. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist die Gnade das Leben des Heiligen Geistes selbst in uns. Thomas wendet sich zu Unrecht gegen Petrus Lombardus, der darauf insistiert⁴⁴. Wenn Thomas geltend macht, daß es eine Vermittlung der Teilnahme am Leben Gottes geben müsse und dazu die „ungeschaffene, habituelle Gnade“ einführt, vergißt er, daß es nur „Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ gibt (1 Tim 2, 5).
5. Ein weiteres Motiv für die Annahme des Geschaffenseins der Gnade liegt bei Thomas in der aristotelischen Sicht von der Unveränderlichkeit Gottes: Durch die Gnade verändere sich nicht Gott, sondern der Mensch. Gerade diese These vom unveränderlichen, geschichtslosen Gott scheint aber nach dem Zeugnis des Alten wie

⁴³ Es handelt sich im folgenden um die Rezeptionsproblematik zu Ia IIae q. 110: ‚De gratia Dei quantum ad eius essentiam‘ mit den Artikeln 1. ‚Utrum gratia ponat aliquid in anima‘, 2. ‚Utrum gratia sit qualitas animae‘, 3. ‚Utrum gratia sit idem quod virtus‘, 4. ‚Utrum gratia sit in essentia animae sunt in subiecto...‘ Vgl. die Parallelen, bes. De Ver. q. 27 a. 29.

⁴⁴ In 1 Sent. d. 17 q. 1, bes. a. 1; In 2 Sent. d. 26 q. 1 a. 1.

Neuen Testaments fraglich. Macht sie nicht die Rede von der Selbstmitteilung Gottes inhaltlos?

Anderseits:

1. Die Gnade muß (nach Artikel 1) ein Mehr an menschlicher Freiheit bedeuten, also zumindest *auch* an geschaffener Wirklichkeit.
2. Es gibt vielfältige Vor-Gegebenheiten und Vor-Prägungen für die endliche Freiheit. Diese besteht nicht zuletzt darin, mit diesen ihren Voraussetzungen zu arbeiten, sie bejahen und verwandeln zu können. Also besagt eine der Freiheit vorausliegende zuständige Gnade nicht ohne weiteres Verdinglichung der Freiheit.
3. Das Geheimnis von Auserwählung und Schicksal wird auch durch die Leugnung einer geschaffenen Gnade nicht aus der Welt geschafft.

Lösungsversuch:

Das Für und Wider mag deutlich gemacht haben, daß wir vor einer schwierigen, aber auch brisanten und weittragenden Frage stehen. Es sei nun zunächst von der aktuellen Gnade her auf die Notwendigkeit der Rede von geschaffener Gnade überhaupt eingegangen (a), um von da aus ein neues Verständnis der *gratia creata habitualis* zu gewinnen (b).

(a) Es dürfte von unserem Verständnis der Gnade als eines Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit her klar sein, daß man zumindest die aktuelle Gnade des wirklichen Freiheitstuns *auch* als geschaffene verstehen muß, nämlich als ein Mehr an menschlicher Freiheit. Das Gegenteil zu behaupten, hieße, die Gnade (ideologisch) in einem luftleeren Raum über dem wirklichen Menschen hängenzulassen, sie nicht als das zu verstehen, was den Menschen selbst verändert und zu einer „neuen Kreatur“ (2 Kor 5, 17) macht. Das Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit ist „unvermischt und ungetrennt“ göttliche und menschliche Wirklichkeit. Ein Verständnis dieser christologischen Formel von Chalkedon – und es kommt auch bei ihr auf Verständnis an, wenn sie nicht eine Beschwörungsformel für Unverstandenes werden soll⁴⁵ – scheint wiederum mit dialogischen Kategorien am tiefsten und klärendsten zu sein: In der Verwirklichung gemeinsamen Sinnes zwischen Menschen besteht eine unaufhebbare und positive, als Ermöglichung interpersonaler Lebendigkeit bleibende *formale Distanz* zwischen Freiheit und Freiheit (eine „dialogische Differenz“), aber zugleich eine *materiale Gemeinsamkeit* in bezug auf den Inhalt der Freiheitsvollzüge (Bewußtseinsvollzüge): Die Freiheiten sind formal unvermischt, aber material ungetrennt, der gemeinsame Sinn dementsprechend von den beteiligten Partnern je ganz,

⁴⁵ Vgl. hierzu den erhellenden Bericht von A. Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute: Theol. Berichte 1 (Zürich 1972) 69–169.

jedoch von keinem allein erstellt. Wenn auch die Gnade als das Zwischen von Gott und Mensch so verstanden werden darf – und nach unserem 1. Artikel spricht alles dafür –, dann wird nicht nur deutlich, daß die Gnade als verwirklichte zugleich ungeschaffene wie geschaffene ist, sondern auch die *Strukturgleichheit* zur Personeneinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus: Gnade ist jeweilige Menschwerdung Gottes⁴⁶. Welcher Unterschied besteht nun aber zwischen der hypostatischen Union (Jesus Christus) und der Gott-Mensch-Einheit einer jeden positiv verwirklichten, das heißt begnadeten Freiheit? Auf diese Frage hat Thomas von Aquin selbst nachdrücklich geantwortet, und hier liegt das Hauptmotiv, weshalb er gegen Petrus Lombardus die Gnade als geschaffene und habituelle verteidigt. Wir kommen damit bereits auf die heikle Frage der vorausgehenden („eingegossenen“) Habitualität der geschaffenen Gnade. Denn bisher haben wir lediglich eingesehen, daß die Gnade als aktuelle Freiheitsverwirklichung des Menschen eben auch menschlich sein muß: ein erfahrbares Mehr an menschlicher Freiheit, etwa an Nächstenliebe, Mut, Hoffnung, Tapferkeit, Freude, Geduld usw. Daß solche zugleich („unvermischt und ungetrennt“) geschaffene wie ungeschaffene Gnade dann sekundär *auch habituell* werden, das heißt zur guten Gewohnheit oder Vorprägung der menschlichen Freiheit werden kann, bietet der Einsicht keine Schwierigkeit. Die Schwierigkeit liegt in der von Thomas vertretenen vorausgehenden, nicht erst erworbenen, sondern eingegossenen habituellen Gnade. Gerade als solche versteht er ja die entscheidende heiligmachende oder rechtfertigende Gnade.

(b) Was also bewegt Thomas dazu, einen solchen ‚habitus infusus‘ anzusetzen? Dieser Ansatz ergibt sich für ihn gerade aus dem Unterschied unserer Teilhabe am göttlichen Leben zur derjenigen Christi: diese ist *unvermittelte* und wesenhafte Einheit, unsere Teilhabe aber muß als *vermittelte* verstanden werden⁴⁷. Man muß

⁴⁶ Diese Strukturgleichheit wird deutlich herausgearbeitet von Irene Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade* (Münster 1964): „Weil die Gnade Gottes objektiv in Jesus Christus, dem Gottmenschen, gegeben ist, darum muß auch für die Christus verbundenen Geschöpfe von geschaffener Gnade gesprochen werden“ (299). Im folgenden wird gerade nach dieser „Verbundenheit“ gefragt, die eine dynamische „Attributsanalogie“, nicht bloße Strukturgleichheit („Proportionalitätsanalogie“) ist. – Vgl. *H. Volk*, *Gnade und Person: Theologie in Geschichte u. Gegenwart*. M. Schmaus zum 60. Geb. (München 1957) 235: „Die Allgemeingültigkeit personaler Kategorien führt leicht zu einem Begriff ausschließlich unerschaffener Gnade.“ Die Vorbehalte gegen einen abstrakt-weltlosen Personalismus treffen nicht notwendig ein kategorial entfaltetes transzendentaldialogisches Denken. In diese Richtung zielt schon ein Beitrag von O. Semmelroth in derselben Festschrift (199–218): „Personalismus und Sakramentalismus“.

⁴⁷ In 1 Sent. q. 17 a. 1; ebd. ad 1: „Oportet incidere *medium* non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis.“

sich doch fragen, wie wir als endliche Teilnehmer am Dasein der Selbstmitteilung des unendlichen Gottes fähig sein sollen. Thomas sieht richtig, daß solche *participatio essentiae divinae* nur vermittels der Einen, unvermittelten Personeneinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus denkbar ist, daß die geschichtlich einmalige Menschwerdung Gottes die notwendige Vermittlung unserer Teilhabe am göttlichen Leben ausmacht. Er sieht die „ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“ (K. Rahner), nämlich die Bedeutung der Menschheit Jesu für unsere ewige Gottesschau⁴⁸ ebenso wie für die zeitliche, irdische Teilhabe durch die Gnade. Deshalb spricht er von einer „instrumentalursächlichen“ Bedeutung der Menschheit, der Geschichte und des Leidens Jesu wie der Sakramente der Kirche, in denen sich die Menschheit Jesu sozusagen fortsetze⁴⁹. Lassen wir im Augenblick die Frage auf sich beruhen, ob die Kategorie der Instrumentalursächlichkeit ausreicht,

⁴⁸ Thomas spricht einerseits vom ‚*lumen gloriae*‘ als der vermittelnden Disposition für die Gottesschau (z. B. *Comp. Theol.*, cap. 105), andererseits von einer *cognitio ‚in Verbo‘* als dem *medium in quo* (*De Ver.* q. 8 a. ad 1; a. 4 ad 14; a. 14; a. 16 c. ad 11; a. 17 ad 3. ad 5; q. 20 a. 2 ad 1; a. 3 ad 4). Dieses ist zwar zunächst als das ungeschaffene, ewige Wort verstanden. Bringt man diese Texte jedoch mit den zahlreichen anderen zusammen, die über die Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis sprechen, dann wird man das ‚*lumen gloriae*‘ selbst als das geschaffene Wort (Jesus) in seiner Einheit mit dem ungeschaffenen verstehen dürfen. – Während es uns hier um ein christologisches Verständnis der *geschaffenen* Gnade geht, war es das Verdienst *K. Rabners*, in einer seiner ersten dogmatischen Arbeiten (Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: *Schr-Theol I*, 347–376) zunächst einmal herauszuarbeiten, daß Gnade primär als *ungeschaffene* „Selbstmitteilung Gottes“ zu verstehen sei. Ohne dieses wesentliche Anliegen abzuschwächen, muß doch gesagt werden, daß der *Vermittlungsgedanke* und damit die Christologie in seinen Ausführungen über die Selbstmitteilung Gottes als eine quasi-formale Ursächlichkeit zu kurz kommt. Der spätere, der Herz-Jesu-Frömmigkeit gewidmete Aufsatz „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“ (*Schr-Theol III*, 35–46) ändert am theoretischen Ansatz nichts. Dieser liegt schon in der Erkenntnismetaphysik begründet, indem Rahner die *intentionale* Einheit von Erkennendem und Erkanntem nicht von *realer* Einheit unterscheidet, die vermittelt ist durch gegenseitige (dialogische) Intentionalität; vgl. *Geist in Welt* (München 1964) 366–376. Vgl. hierzu *J. Heinrichs*, *Intentio* als Sinn bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung über die differenzierte Einheit des thomanischen Intentionsbegriffes (Pullach 1967 [Maschinenschrift]), bes. 120–141. – Man wird sagen dürfen, daß der Heilige Geist der an uns *real mitgeteilte* Gott ist, Jesus Christus aber (als die einmalige Selbstmitteilung Gottes in Person) der geschichtliche und ewige *Mittler* dieser Mitteilung (vgl. Anm. 50). Dem scheint zu entsprechen, daß Thomas eine *intentionale* Einheit des Gläubigen mit Christus im Glauben von einer *realen* Einheit mit ihm in der Liebe (im Hl. Geist) unterscheidet. Vgl. hierzu *J. Loosen*, *Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus: Schol 16* (1941) bes. 65.

⁴⁹ Anstelle vieler Belege sei verwiesen auf: *Th. Tshipke*, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin* (Freiburg 1940). In *De Veritate* findet sich eine eigene *Quaestio ‚De gratia Christi‘* (9. 29). Warum? Weil in ihr all „unsere“ Gnade „enthalten“ ist. Zur patr. Vorgeschichte dieser Lehre bei Thomas siehe auch: Das Konzil von Chalkedon III (Würzburg 1957 1974) 950: Index „Menschheit Christi“.

um die Mittlerschaft Jesu für die Gnade sowie die kirchliche Vermittlung mit diesem Einen Mittler zu verstehen, so steht dahinter doch jedenfalls der Vermittlungsgedanke⁵⁰. Die Vermittlung unseres Gottesverhältnisses *durch* den Einen Mittler sowie die Vermittlung *mit* ihm durch das Leben der Kirche sind aber geschichtliche Vor-Gegebenheiten für unsere Freiheit, und von daher läßt sich der Gedanke der *gratia habitualis infusa* verstehen: Es ist die Gnade gerade als ‚*gratia Christi*‘.

Haben wir uns bisher auf der Ebene einer restaurierenden Interpretation bewegt, so soll jetzt umrißhaft eine prospektive Neuinterpretation und somit eine bedingte Rezeption dieser thomastischen Lehre versucht werden, wobei die sach-ontologischen aristotelischen Kategorien (Gnade als *accidens habituale infusum!*) transzendental-dialogisch und somit geschichts-ontologisch zu transformieren sind: 1. Geschaffene Gnade, sofern sie ein Vorweg zur Freiheit des einzelnen bedeutet, ist *primär* nichts anderes als die mit der Gottheit („ungetrennt und unvermischt“) einige Menschheit Jesu. Diese stellt aber nicht nur strukturell das erste Analogat für geschaffene und ungeschaffene Gnade dar, sondern auch die reale Vermittlung aller anderen Selbstmitteilung Gottes in der Gnade. Um die Struktur-analogie zwischen *Christologie und Gnadenlehre* zur Einsicht in den realen Vermittlungszusammenhang im Sinne einer Attributionsanalogie zu vertiefen, muß man zu einer geschichtlich-kirchlichen Sicht übergehen. 2. Die „Kirche als Ursakrament“ (O. Semmelroth) vermittelt uns mit dem Einen Mittler. Sie stellt „unsere Verbindung mit Christus“ her. Es ginge in einer Entfaltung dieses Zusammenhangs um ein neues, geschichtlicheres und existentielleres Verständnis der *Erlösungslehre*, die wohl noch zu sehr mit juristischen, ja geschäftlichen Kategorien wie „Anrechnung des Opfers Christi“ usw. arbeitet^{50a}. Es handelt sich darum, wie konkret-geschichtlich Verkündigung und Leben der Kirche die heilsbedeutsame Wirkungs-

⁵⁰ O. Semmelroth, Art. „Mittler, Mittlerschaft“: Herders TheolLex Bd. 5 (Freiburg 1973): „Bei genauem Zusehen muß man auch sagen, daß dieser Begriff am spezifischsten die Funktion Christi bezeichnet.“

^{50a} „In der so stark angefochtenen Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury ist gewiß die juristische und quantitative Argumentation (Genugtuung als Wiederherstellung der Ehre Gottes) heute nicht nachvollziehbar. Doch stecken in ihr ganz moderne Elemente: Betonung des Ethischen und der Beziehung der Tat Christi zur Gesamtkirche (die *satisfactio Christi* führt zu einer ‚*restauratio civitatis Dei*‘). Vor allem aber sind einige Sätze zu beachten, die den modernen Personalismus und die Theologie des Todes (K. Rahner) vorausnehmen . . . Personal ist auch die Deutung der Genugtuung und Versöhnung bei Thomas, S. Th. II q. 113 a. 2.“ So A. Grillmeier, Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus: *MySal III/3* (Einsiedeln 1967) 386, Anm. 36. Die ganze Abhandlung bricht, aus souveräner Kenntnis der theologischen Tradition, Bahnen für eine Erneuerung der Erlösungslehre im hier angezielten Sinne.

geschichte Jesu sind, welche die menschliche Freiheit aus Blindheit und Stummheit befreit. 3. Auf der einen Seite ist es wesentlich zuzugestehen, daß es auch außerhalb des ausdrücklichen Christentums befreite Freiheit, Gnade, somit anonyme Verbindung mit dem Einen Mittler, geben kann und gibt⁵¹, auf der anderen Seite wird in der hier umrissenen Sicht die Bedeutung von christlicher Verkündigung und Mission in ein neues Licht gestellt: Es ist unendlich viel damit gewonnen, daß der Mensch das Geheimnis seines Lebens beim Namen nennen kann. Worte und kirchliches Leben sind „habituelle geschaffene Gnade“, weil sie zur Vermittlung neuer, größerer Freiheit oder – was dasselbe ist! – von aktueller Gnade werden können oder sollen. An der Kindertaufe ließe sich unser Verständnis von habitueller, geschaffener Gnade am besten erläutern: Es geht um den zeichenhaften Ausdruck (der für die beteiligten Erwachsenen selbst Freiheitsverwirklichung und Glaubenstun, somit Gnade ist), daß ein Mensch schon vorweg zur eigenen Freiheit von einer Gemeinschaft glaubender und liebender Menschen geprägt ist (bzw. sein soll!) und daß ihm diese mitmenschlich-geschichtlich-kirchliche *Prägung seiner Freiheit* durch Erziehung, Einleben (Sozialisation) und Unterricht zur Vermittlung seiner erwachenden aktuellen Freiheit und somit der aktuellen Gnade wird. In solchem Verständnis der habituellen, geschaffenen Gnade als der mitmenschlich-kirchlichen Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes zeigt sich, in welch erschreckendem, aber auch erfreulichem Maße die Menschen füreinander heilsbedeutsame Mittler sind und an dem Priestertum des Einen Mittlers teilhaben. Hier dürfte der Ansatzpunkt für eine heute dringend erforderliche neue Theologie der Mission liegen. Es geht dabei gar nicht in erster Linie um die grauenhafte Alternative von Seligkeit oder Verdammnis, sondern um die Tiefe und Fülle der ewigen Teilhabe am Leben Gottes, wofür das Leben ‚in via‘ doch wohl bedeutsam und entscheidend ist⁵².

Erwiderungen:

Zu 1. Das „Eingegossensein“ der habituellen, geschaffenen Gnade verliert in unserer geschichtlichen Deutung seine Anstößigkeit und den

⁵¹ Eine anonyme Christusbegegnung durch die Ansätze liebender Freiheit im Zwischenmenschlichen setzt allerdings eine *apriorische* Gegenwart Christi in der Menschheit voraus, die in jenen Freiheitsakten *geschichtlich-konkret* wird. Sowohl jenes Apriori wie seine geschichtlichen Konkretionen und verbleibenden Spuren kann man passend „Christus-Existential“ nennen. Der Ausdruck findet sich auch bei *J. Alfaro*, Art. „Natur u. Gnade“: Herders TheolTlex Bd . (Freiburg 1973) 186. – Wie *Thomas* dem allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung trug, zeigt umfassend (in traditioneller Terminologie): *Th. Ohm*, Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur (Münster 1927).

⁵² In diesem Zusammenhang gewinnt die Lehre des *Thomas* an Bedeutung, daß es verschiedene Grade der Teilnahme am ewigen Leben gibt: S. c. G. III, 58 („Quod unus alio perfectius Deum videre potest“); Ia q. 12 a. 6.

Ideologieverdacht. Es wird aber auch ersichtlich, daß Thomas von seinen sach-ontologischen, aristotelischen Denkvoraussetzungen her die geschichtliche Vorprägung und Vermittlung der menschlichen Freiheit kaum anders ausdrücken konnte, als er es mit den Kategorien von ‚accidens‘, ‚habitus‘ usw. versuchte. Ihm den Mangel an gesellschaftlich-geschichtlichem Denken zum Vorwurf zu machen, wäre selbst ungeschichtlich: ein undialogischer Anachronismus.

Zu 2: Dasselbe wäre im Hinblick auf die Zuständlichkeit der geschaffenen Gnade zu sagen. Stattdessen sei angemerkt, daß wir mit unserer Deutung nur nach der Seite der Gnade hin die Neuinterpretation und bedingte Rezeption vorgenommen haben, die im Hinblick auf Sünde und Erbsünde bereits ziemlich verbreitet und akzeptiert ist⁵³.

Zu 3: Man kann in der Tat die ganze geschaffene Wirklichkeit als *gratia creata* verstehen, insofern sie in die gnadenhafte Beziehung Gottes zum Menschen und zur Welt gestellt ist. Man muß dann freilich auch die thomanische und scholastische Unterscheidung von ‚*gratia creata externa*‘ und ‚*interna*‘ rezipieren: *gratia interna* wäre das, was die menschliche Freiheit unmittelbar selbst betrifft, genauer: das, was sie, zugleich setzend wie empfangend selbst verändert. Diese *gratia interna* ist nun aber nicht individualistisch und geschichtslos zu verstehen (als gottunmittelbare Veränderung der einzelnen Freiheit), sondern als alle geschichtliche Handlungs- und Sinnwirklichkeit. Der Unterschied von Innen und Außen hebt sich im Hinblick auf diese habituelle, überlieferte Freiheitsprägung auf – was von einiger Bedeutung für das katholisch-protestantische Gespräch sein dürfte: Für Luther scheint die Genugtuung Christi außerhalb des Menschen zu bleiben; für Thomas ist sie *gratia interna et habitualis*⁵⁴. Man erkennt, daß sich in unserer geschichtlichen Interpretation der letzteren der Unterschied aufhebt, weil das geschichtliche Vorweg etwas die Freiheit innerlich Betreffendes und Prägendes ist. Da nur die (sowohl innerliche wie äußerliche) *gratia interna* Freiheitswirklichkeit und somit Gnade im eigentlichen Sinne ist, muß sie von der Weltwirklichkeit im ganzen unterschieden werden. Man könnte also die Unterscheidung von *gratia creata externa* und *interna* als die von *ontischer* und *ontologischer* Gnade rezipieren. Daß es sich auch bei dieser Unterscheidung nicht um eine einfache Trennung handeln darf, könnte besonders eine Reflexion auf „Vorsehung“ und „Wunder“ zeigen sowie auf das, worum sinnvoll gebetet werden kann: grundsätzlich um alles. Die Schöpfungswirklichkeit ist nicht gegen die

⁵³ Vgl. K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg 1970); H. Ott, *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln* (Stuttgart 1972) 180–186.

⁵⁴ Vgl. U. Kühn, a. a. O. (Anm. 28) 26.

Gnade zu verselbständigen, sondern gehört ganz in ihren umfassenderen Zusammenhang. Von der *gratia creata interna* oder der eigentlichen (ontologischen) geschaffenen Gnade als einer Super-Schöpfung, einem zweiten Schöpfungs-Stockwerk zu sprechen, würde ein naiv-statisches Denken über Schöpfung verraten – als wäre diese etwas schon Vollendetes und nicht vielmehr *creatio continua*, und zwar nicht nur im Sinne der Erhaltung eines Bestandes, sondern von ständigem Neuwerden und Mehrwerden. Die Schöpfung „ist“ nicht, sondern sie wird. Als solche werdende ist sie in das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes als deren sich material (nicht formal) wandelnde „natürliche“ Voraussetzung einbezogen.

Zu 4: Der Streit zwischen Thomas und Petrus Lombardus ist im Grunde der zwischen einer unvermittelten Geist-Theologie (Pneumatologie) und einer christologisch vermittelten. Nicht umsonst mußte Papst Alexander III. (1170–1177) dem Sentenzenmeister einen Irrtum in bezug auf die Leugnung der menschlichen Wirklichkeit Christi vorwerfen (DS 750, 749). Thomas hat hier tiefer geblickt, weil er das Problem der Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes sah, auch wenn er selbst etwas einseitig die christologische Vermitteltheit und somit Geschaffenheit der Gnade betonte.

Zu 5: Das Reden von einer „Veränderlichkeit“ Gottes sollte davon ausgehen, daß diese „Veränderung“ Gottes nichts anders beinhaltet als seine „*Veränderung*“, seine Entäußerung an das geschaffene andere seiner selbst, und zwar *nach dem Maße des zeitlichen Geschöpfes*. Es ist sinnlos, die Zeit als solche in Gott hineinzutragen, wenn man davon ausgeht, daß Gott Ewigkeit ist: ‚*vitae interminabilis tota simul ac perfecta possessio*‘ (Boethius). Beides ist in der Hl. Schrift unzweifelhaft bezeugt: die Ewigkeit und die Veränderung nach dem Maß des zeitlichen, geschichtlichen Geschöpfes. Man darf die Zeitunterschiede nicht in Gottes Ewigkeit hineinprojizieren. Wenn man die Mitteilung nach dem Maß des zeitlichen Geschöpfes ernst nimmt, so heißt das wohl: der Eine Akt der Mitteilung Gottes wird modifiziert durch das Geschöpf und seine Geschichte oder die zeitlichen Unterschiede sind *logische (dialogische!)* Momente des Einen Geheimnisses der Selbstmitteilung Gottes. Dieses hat Thomas in keiner Weise geleugnet oder abgeschwächt. Daß es in einem Spannungsverhältnis zum aristotelischen Gedanken des „unbewegten Bewegers“ steht, bedeutet einen geringeren Mangel als die ungeklärte Rede von Gottes „Veränderung“ oder „Geschichtlichkeit“⁵⁵.

⁵⁵ Vgl. die schönen, aber wenig genauen Ausführungen bei *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III/4 (Zürich 1951) 95–127 über die Lebendigkeit Gottes für den Beter. KD IV/1 (Zürich 1953) 80 deutet Barth das paulinische *καταλλάσσειν* (2 Kor 5, 18 ff.), das man gewöhnlich mit „versöhnen“ übersetzt, als „tauschen“; „verändern“ trifft den griechischen Ausdruck noch genauer. Vgl. hierzu *A. Grillmeier*, a. a. O. (Anm.

Artikel 3: Gnade und Freiheit

Ist Gnade streng als von Gott geschenkte dialogische Freiheit des Menschen definierbar? ⁵⁶

Es scheint nicht:

1. Die instrumentalursächliche Lösung des Problems von Gnade und Freiheit bei Thomas mit der Unterscheidung von „wirkender Gnade“, durch die dem Menschen wie einem Instrument eine neue, höhere Wirkweise verliehen wird, und „mitwirkender Gnade“, die dann unser eigenes Wirken trägt und begleitet, erlaubt eine solche Definition nicht ⁵⁷.

2. Dieselbe Unterscheidung von wirkender und mitwirkender Gnade traf, ohne die aristotelische Ursachenlehre zu Hilfe zu nehmen, bereits Augustinus: „Daß wir also wollen, bewirkt er *ohne uns*; wenn wir aber wollen, und zwar so wollen, daß wir handeln, wirkt er *mit uns*.“ ⁵⁸ Also könnte man etwa sagen: Die Gnade stiftet Freiheit, indem sie ihr zunächst vorausgeht und sie dann begleitet; nicht aber, die Gnade sei identisch mit Freiheit.

3. Das Problem des Zusammen von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit scheint unauflösbar und zumal nach den Gnadenstreiten der Barockscholastik (Bañezianismus, Molinismus) positiv als grundsätzlich unauflösbar einsichtig ⁵⁹. Eine Bestimmung

50 a) 346 ff. – Ob E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei K. Barth (Tübingen ²1967) das innertrinitarische „Werden“ von der Veränderung Gottes in Jesus und an das zeitliche Geschöpf im allgemeinen genügend absetzt, läßt sich schwer entscheiden. K. Rahner kommt zu der Aussage, „daß Gott *selbst* am andern der Welt Geschichte, Veränderung und also Zeit erfährt, die Zeit der Welt seine eigene Geschichte ist“ (Zur Theologie der Zeit: SchrTheol IX [Einsiedeln 197] 321; vgl. schon: Zur Theologie der Menschwerdung: SchrTheol IV [Einsiedeln 1960], bes. 149 ff.). Hierbei ist es jedoch wesentlich, die „Veränderung im anderen seiner selbst“ als *gleichbedeutend mit der Veränderung*, mit der Selbstmitteilung Gottes überhaupt, zu verstehen. In dieser Sicht lösen sich manche Scheinprobleme, die daraus entstehen, daß man Zeitprobleme in Gott hineinträgt, indem man das *Verhältnis* zwischen Ewigkeit und Zeit selbst zeitlich versteht. Die ganze Geschichte ist im ewigen „Jetzt“ Gottes aufgehoben – ohne daß man aber von einer Vorwegnahme sprechen dürfte oder ein „Vorherwissen“ annehmen müßte. Vgl. auch Anm. 66.

⁵⁶ Zur Frage stehen besonders die Quaestiones S. Th. Ia IIae q. 111 („De divisione gratiae“) und q. 112 („De causa gratiae“).

⁵⁷ S. Th. Ia IIae q. 111 a. 2. Vgl. hierzu die sorgfältige Interpretation bei B. J. F. Lonergan, *Gratia Operans. A Study of Speculative Development in the Writings of St. Thomas Aquinas* (Excerpta ex dissertatione ad lauream, Rom 1946) 533–578. Vgl. J. B. Sala: *TheolPhil* 47 (1972) 283–288.

⁵⁸ Augustinus, *De gratia et lib. arbitrio*, c. 17: PL 44, 901.

⁵⁹ Vgl. z. B. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2 (München 1970) 564 ff. – K. Rahner, Art. „Gnade und Freiheit“: *Herders TheolLex* Bd. 3 (Freiburg 1972): „Man wird wohl sagen dürfen, daß hier versucht wird, über einen Punkt noch hinauszukommen, an dem haltgemacht werden muß, nicht aus Denkfaulheit u. theol. Skeptizismus, sondern weil man ihn *grundsätzlich* als Grenzpunkt einsehen kann.“

der Gnade als Freiheit in „dialogischer Engführung“ löst das Geheimnis auf, das heißt verdeckt es, statt es stehenzulassen.

4. Eine Identifizierung der Gnade mit der menschlichen Freiheit würde das absolute Vorweg und Umsonst der Gnade aufheben. „Darauf beruht die Liebe: nicht als hätten wir Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt und hat seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden“ (1 Jo 4, 10). – „Gott aber beweist seine Liebe dadurch, daß Christus, als wir noch Sünder waren, für uns starb“ (Röm 5, 8).

5. Gottes Gnade würde bei einer derartigen Identifizierung der Willkür-Freiheit des Menschen unterworfen.

6. Die autonomen, welthaften Freiheitsverwirklichungen des Menschen (vgl. Art. 1 ad 3) sind nicht als Gnade zu definieren, es sei denn, um den Preis eines supranaturalistischen Kurzschlusses.

7. Gnade erweist sich gerade da noch einmal, wo der Mensch aus Schuld oder Schicksal oder beidem das Scheitern seiner weltlichen Freiheitsverwirklichung erfährt. Also ist die Gleichsetzung von Gnade und Freiheit, ähnlich wie diejenige von Erlösung und Befreiung, abzulehnen.

Anderseits:

1. Das Freiheitspathos des heiligen Paulus („die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes“: Röm 8, 21; „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“: 2 Kor 3, 17) scheint engstens mit seiner Gnadentheologie zusammenzuhängen („durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“: 1 Kor 15, 10).

2. Wenn Gnade nicht doch ein „bewußtseinsjenseitiger Überbau“ sein soll, muß sie erfahrbar sein (K. Rahner). Sowenig sie aber eine „Sache“ bloß objektiv-theoretischen Fürwahrhaltens sein darf, so wenig auch eine empirisch-objektive Erfahrung. Die Erkenntnis der Gnade muß praxisimmanent, ein Vollzugswissen sein (ebenso wie die ursprüngliche Glaubenserkenntnis). Ein solches Vollzugswissen ist aber Freiheitserfahrung. Das spricht – von seiten der grundsätzlichen Erfahrbarkeit her – für die Identität von (positiver) Freiheitserfahrung und Gnadenerfahrung.

Lösungsversuch:

Die dialogische Differenz-Identität von Gnade und Freiheit ist mit dem dialogischen Freiheits- und Gnadensbegriff im 1. Artikel bereits aufgewiesen worden. Es wäre eine unangemessene Verdinglichung der Gnade, wenn sie ohne eine aktive Aufnahme von seiten des Menschen, also nicht als ein Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit verstanden würde. Für eine derartige Verdinglichung der Gnade scheint weder in der Hl. Schrift noch im Denken ein Platz zu sein. Es geht daher im wesentlichen um die Beantwortung der Einwände.

Vorweg sei jedoch mit K. Rabner darauf hingewiesen, daß Erfahrung der Gnade und Erfahrung der Gnade *als* solche, nicht dasselbe sind⁶⁰. Es gibt ebenso anonyme Gnadenerfahrung wie anonyme Glaubenserfahrung – und beide sind dasselbe. An dieser Anonymität hat nicht nur der sogenannte „anonyme Christ“ Anteil, sondern auch der ausdrücklich Gläubige. Denn Glaube und Freiheit gehen wesentlich über die *unmittelbare* Erfahrung hinaus, weil sie nicht nur vorher Gewußtes und rezeptiv Aufgenommenes (d. h. Erfahrenes) nachträglich durchführen, sondern immer wieder spontanes Wagnis und Ausgreifen ins Unbekannte sind. Aus diesem Grunde verrät eine gewisse Art von Pochen auf die Erfahrung, nämlich ein bloß rezeptives Mundaufhalten für die gebratenen Tauben des „objektiv“ Erfahrbaren, selbst schon Unglauben. Andererseits, das Ausbleiben der unmittelbaren Erfahrung der Freiheit in ihrem Vollzug sowie des (rezeptiven) Beschenktwerdens im spontanen Wagnis können, ja „müssen“ irgendwann zu einer höheren, eben durch das eigene Wagnis und die Erfahrung der „Nacht“, der scheinbaren Abwesenheit Gottes, *vermittelten* Gnadenerfahrung führen. In der „Nacht des Glaubens“, welche die Nacht der unmittelbaren Glaubens-Erfahrung ist, hat auch der namentliche Christ Anteil am anonymen Christsein. Er erfährt das Schwanken aller sicheren Formeln und Formen angesichts des ihn „namenlos“ einfordernden Gottes. Er erfährt im Grunde den Unterschied von welthafter Freiheitsverwirklichung und einer Freiheit gegenüber Gott allein – ein Unterschied, der in der normalen, welthaft vermittelten Gottes- und Freiheitserfahrung verdeckt ist. Der Vermittlungszusammenhang von Welt- und Gotteserfahrung kann nur zu leicht als Identität beider mißdeutet werden. Es scheint dagegen die an sich notwendige Betonung der Differenz beider gewesen zu sein⁶¹, die in der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit dazu geführt hat, die Gnade anderswo anzusiedeln als in der Freiheitserfahrung des Menschen: in einer Über- oder Hinterwelt des bloß für wahr zu Haltenden, die mit dem einfachen Glauben und Gehorsam gegenüber dem lebendig gegenwärtigen, sich mitteilenden Gott nicht mehr viel zu tun hat.

Erwiderungen:

Zu 1: Eine gelungene „Synthese“ des Problems von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit, die nur dem Unverständnis der späteren Scholastiker zum Opfer gefallen sei, wird man die

⁶⁰ K. Rabner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade: SchrTheol I (Einsiedeln 1954) 326; vgl. zum folgenden auch *ders.*, Über die Erfahrung der Gnade: SchrTheol III (Einsiedeln 1956) 15–110.

⁶¹ Diese Erfahrung ist die des ‚destruere‘, der Antinomie von „Natur“ (im Sinne welthafter, im Grunde aber auch von der Gnade getragener Freiheitserfahrung) und Gnade (in ihrer Reinheit und Ausdrücklichkeit). Vgl. Anm. 37.

thomanische Lösung in systematischer Hinsicht nicht nennen können: Den menschlichen Willen als Instrument des göttlichen aufzufassen, bedeutet gerade, ihn zu versachlichen und von seiner spezifischen Freiheitsnatur abzusehen. Das Werkzeug hat keine Freiheit, sondern höchstens Eigengesetzlichkeit, die aber vom Wirken dessen, der das Werkzeug gebraucht, so in den Dienst genommen wird, daß Aktivität und Passivität einseitig auf den Wirkenden (die „Hauptursache“) und die Instrumentalursache verteilt sind. Es ist denn auch nur die (allein-)wirkende Gnade, der gegenüber sich die menschliche Freiheit nach Thomas wie ein Instrument verhält. Die *mitwirkende* Gnade wird, ebenso wie der schöpferische concursus divinus zum geschöpflichen Wirken im allgemeinen, als ein kompliziertes, letztlich nicht ganz aufzulösendes Zusammenspiel von göttlicher Zielursächlichkeit und menschlicher Wirkursächlichkeit bzw. menschlicher Zielursächlichkeit und göttlicher Wirkursächlichkeit gesehen⁶². Bei genauer Betrachtung hebt sich jedoch der Unterschied zwischen Ziel- und Wirkursache letztlich auf, ohne daß Thomas diese Folgerung zieht⁶³. Er hätte dann den Begriff einer einseitigen Ursächlichkeit überhaupt sprengen müssen – zugunsten eines in sich gegenläufigen Wirkens bzw. gegenseitigen Erwirkens, bei dem sich aktive und passive Seite sowie spezifizierende (zielgebende) und aktuiierende (wirkende) Seite nicht mehr unterscheiden lassen. Der äußerste Vorstoß, den die spätere Scholastik in diese Richtung machte, liegt in der tiefen Formel, eine Wirkung sei, *totalitate effectus et partialitate causae* von Schöpfung und vom Geschöpf hervorgebracht⁶⁴. Diese Wendung führt mit aristotelischen, sach-ontologischen Kategorien über ein sachhaftes Denken hinaus mitten in das dialogische Phänomen hinein. Man gewinnt beim Studium der Texte des Aquinaten manchmal den Eindruck, Thomas habe die Ursachenkategorien mit ihren naturphilosophischen Veranschaulichungen nur als Bilder gebraucht. Unsere Begriffe bleiben in jedem Fall Schatten und Bilder. Aber es gibt doch

⁶² Vgl. H. Bouillard, *Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1944); H. Rondet, a. a. O. (Anm. 32), bes. 219–230; J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas v. Aquin u. Johannes Duns Scotus* (München 1938) 196–303.

⁶³ Die sorgfältigen Analysen von K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie u. Metaphysik des Thomas v. Aquin* (München 1971) legen, wenn ich recht verstehe, diese Konsequenz nahe, ohne daß der Autor sie selbst zöge; bes. 99–104.

⁶⁴ Vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* (Barcelona–Freiburg 21964) 365. Der Ausdruck bezieht sich hier allerdings auf die Schöpfungsbeziehung, die physische Konstitution der menschlichen Akte, nicht auf die Gnadenmitteilung als solche, so daß nochmals folgende Unterscheidung möglich ist: ‚Idem ergo actus a Deo et a creatura est (partialitate causae et totalitate effectus physici), a Deo ut est ens simpliciter, a creatura, ut est tale ens; a Deo est ut mere effectus, a creatura est ut actio.‘ Diese Unterscheidung ist zumal im Hinblick auf böse (von Gott bloß zugelassene) Handlungen von Wichtigkeit; sie gilt aber nicht mehr für das gnadenhafte Zusammen der Freiheiten als gegenseitige Selbstmitteilung.

so wichtige Verstehensstufen wie unmittelbares Vorstellen, abstraktes Verstandesdenken und vernünftiges Begreifen. Man wird sagen dürfen, daß Thomas das Zusammen von göttlicher und menschlicher Freiheit nur vorstellungsmäßig „löste“, daß die späteren Scholastiker es verstandesmäßig mit Abstraktionsbegriffen zu ergründen suchten, daß es sich vom dialogischen Prinzip her in ein vernünftiges Sinnverstehen auflöst. In diesem Sinn kann unsere Stellung zu dem Problem eine *performative* Interpretation (Problemlösung) oder eine *korrigierende* Rezeption zu sein beanspruchen.

Zu 2: Auf das zitierte Augustinuswort beruft man sich manchmal, indem man sagt: Alles freie Wirken des Menschen sei „noch einmal“ von der Gnade Gottes getragen. Dieses „noch einmal und noch einmal . . .“ kann dazu führen, daß die menschliche Freiheit in den nebeligen Fernen eines (letztlich gedankenlosen) regressus in infinitum verschwindet. Wo soll sie denn einmal entscheidend einsetzen, wenn immer noch einmal von Gott allein gewirkt wurde? Nach unserer Sicht ist es abzulehnen, daß Gott „ohne uns“ unser Wollen bewirke – es sei denn, man beziehe dieses „ohne uns“ auf die schöpfungsmäßige Konstitution der Freiheit oder auf das Vorweg seines Anrufs (vgl. Erwiderung 4) oder aber auf das, was wir vorhin als das Vorweg der geschaffenen Gnade interpretierten. Gott wirkt in seiner gnadenhaften Mitteilung nicht „hinter“ oder „vor“ unserer Freiheit, sondern eben „in“ ihr; und das ist für ein dialogisches Freiheitsverständnis kein neues Geheimnis^{64a}.

Zu 3: Es ist zu leugnen, daß die Gnadenstreite des 16. und 17. Jahrhunderts die grundsätzliche Unauflösbarkeit des Problems von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit erweisen. Man sollte dagegen protestieren, daß dort von „Geheimnis“ gesprochen wird, wo es sich um ein bloßes Rätsel als Folge unzureichender Denkmittel handelt, und daß man das Wort „Geheimnis“ zum Asyl ungelöster Probleme macht. Auf diese Weise bekommt man nämlich das eigentliche Geheimnis, in welchem wir einheimisch oder daheim sind, nicht in den Blick. Unter der Voraussetzung sachhafter Kategorien ist das Zusammen von göttlicher und menschlicher Freiheit ohne Minderung der einen oder der anderen positiv als *unmöglich* einsichtig (was etwas ganz anderes ist als Geheimnis!), während es von einem dialogischen Freiheitsbegriff her schon gelöst ist. An die Vertreter eines neuen Geheimnisses sei die Frage gestellt: Wie vereinbart Ihr denn die Freiheit des einen *Menschen* mit der eines anderen, ja aller anderen? Wir haben uns daran gewöhnt, die Freiheit

^{64a} Daß Augustinus in der Lehre des Pelagius und seiner Schüler manche Aspekte der hier vertretenen Einheit von Freiheit und Gnade verdreht und unterdrückt hat, zeigt jetzt die wichtige Untersuchung von G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (Mainz 1972).

als sich gegenseitig *begrenzende* zu verstehen. Aber nur in bezug auf Sachen begrenzen sich die Freiheiten gegenseitig. Dies begründet das Rechtsverhältnis. Der Bereich des zentral Sittlichen, der Kommunikation und der Liebe ist aber (wir haben dies Hegel gegenüber schon angemerkt) durch ein ursprünglich positives und keineswegs negativ abgrenzendes Verhältnis gekennzeichnet – es sei denn aus Defizienz und Perversion. Aber diese tatsächliche Verfallenheit der Freiheit darf uns den Blick auf ihr Wesen nicht verstellen: Das wäre die (durchaus übliche) Fortsetzung der Perversion im Theoretischen. Thomas hat jenen positiven Sinnzusammenhang keineswegs ganz übersehen, wie in Sätzen wie diesem zum Ausdruck kommt: „Es ist die Natur eines jeden, sich selbst mitzuteilen.“⁶⁵ Aber systembildend ist dieser Gedanke, daß Selbstsein in Mitteilung besteht – obwohl er die thomanische Trinitätslehre tiefgreifend prägt! –, bei ihm nicht geworden. Noch weniger bei den späteren Scholastikern. Das Scheitern ihrer Lösungsversuche⁶⁶ beweist deshalb – nichts, außer die Unzulänglichkeit eines sachontologischen Ansatzes. Deutlich scheint dagegen zu sein, daß die Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit kein spezifisch theologisches Rätsel ist, sondern daß es sich – das Eine Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung überhaupt vorausgesetzt! – um dasselbe offenbare Geheimnis handelt, das schon in der zwischenmenschlichen Kommunikation und gemeinsamen Sinnrealisierung liegt⁶⁷. Insofern braucht man sich nicht zu wundern, daß Thomas das Rätsel nicht mit derselben vergeblichen sachlogischen Akribie zu lösen versucht hat wie seine Nachfolger in der Barockzeit und in der Neuscholastik. Sein Aristotelismus stand auch hier noch friedlich neben philosophisch-theologisch nicht ganz reflektierten christlichen Selbstverständlichkeiten.

⁶⁵ De Potentia q. 2 a. 1: ‚Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est...‘ Vgl. auch den ebenfalls erstaunlichen Satz: ‚Licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile‘ (De Anima a. 1 ad 17).

⁶⁶ Die berechtigte Kritik am *bañezianischen Thomismus* mit seiner ‚praemotio physica‘: ‚Eine kreatürl. Wirklichkeit, die die Existenz eines Aktes im voraus zu ihm festlegt, hebt die Wahlfreiheit auf‘ (K. Rabner, a. a. O. [Anm. 59]). Die von den neuscholastischen Lehrbüchern meist bevorzugte *molinistische* „Lösung“ (vgl. z. B. H. Lange, De Gratia [Freiburg 1929] 498 ff.) durch das Vorherwissen Gottes von den bedingt zukünftigen Freiheitsentscheidungen des Menschen (scientia media) ist m. E. dadurch am fundamentalsten zu kritisieren, daß sie von einem zeitlichen Verhältnis zwischen (Gottes) Ewigkeit und (unserer) Zeit ausgeht. Die Rede vom „Vorherwissen Gottes“ im allgemeinen ist sehr in Frage zu stellen – auch bei Thomas schon (vgl. Anm. 55).

⁶⁷ Zum Vorwurf „dialogischer Engführung“ sei bemerkt: Konsequenz sieht von außen immer nach Engführung (d. h. dem unberechtigten Abschneiden von Gesichtspunkten und Problemen) aus. Eng ist die Pforte – auch zum phil. und theol. Verständnis. Der Einwand kehrt mit der Aufschrift „Inkonsequenz“ oder „Halbheit“ an den Absender zurück, solange nicht gezeigt wird, welche Erfahrungen und Wahrheiten von ihm her nicht zu erfassen sind.

Zu 4: Das Vorweg der gnädigen Initiative Gottes wird in unserer Sicht in keiner Weise angetastet. Wir können den Begriff einer *zuworkommenden* Gnade (*gratia praeveniens*) von Thomas im Gegenteil neu interpretieren: Es ist die Gnade als Angebot und Anruf an die menschliche Freiheit. Allerdings, *wirkende* Gnade wird sie erst in der freien Annahme. Die transzendental-dialogische Kategorie des Anrufs oder Anspruchs ist von derjenigen der gemeinsamen Verwirklichung zu unterscheiden. Der Gegenbegriff zur *gratia praeveniens* lautet bei Thomas *gratia subsequens*⁶⁸. Im dialogischen Verständnis handelt es sich auch hierbei nicht um eine äußere Zeitfolge von Gnade und menschlichem Tun, sondern um eine Sinnfolge: *Gratia subsequens* ist die durch Gebet und Tun *erbetene* Gnade, in bezug auf die also umgekehrt der Anruf des Menschen vorausging.

Zu 5: Ähnlich löst sich der Einwand, Gott würde der Willkür der menschlichen Freiheit unterworfen, wenn man Gnade und Freiheit so ineins setze. Der Einwand verwechselt dialektische Verklammerung mit der offenen Geschichte von Freiheiten, die durch Anruf und freischenkendes Antworten (bzw. scheinbares Nicht-Entsprechen von seiten Gottes und wirkliches Nicht-Entsprechen von seiten des Menschen) gekennzeichnet ist.

Zu 6: Das Gelingen der relativ autonomen Freiheitsverwirklichung des Menschen ist in dem Maße und in dem Sinne Gnade, als diese Freiheitsverwirklichungen von der Beziehung zum Unbedingten, also theonom, fundiert sind⁶⁹.

⁶⁸ S. Th. Ia IIae q. 111 a. 3 (Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem); vgl. auch De Ver. q. 27 a. 5 ad 6. Eine weitere große Unterscheidung bei Thomas ist die von heiligmachender und „frei gewährter“ Gnade, d. h. von Charismen, die der einzelne für die Kirche empfängt: Ia IIae q. 111 a. 1. Thomas betont, daß es sich bei allen Einteilungen um die Eine Gnade handelt; vgl. bes. De Ver. q. 27 a. 5. Es versteht sich, daß wir in diesem Rahmen nicht die transzendental-dialogische Rezipierbarkeit *aller* bei Thomas oder in der scholastischen Tradition vorkommenden Attribute von ‚gratia‘ untersuchen können. Dies wäre Sache einer konkreten Hermeneutik des Gebetes und des geistlichen Lebens. Wie soll man z. B. die Erfahrung unvorhergesehenen und (scheinbar?) unverursachten „Trostes“ (Ignatius v. Loyola, Exerzitenbuch Nr. 330) oder unverhofften Gelingens in geistigen Dingen terminologisch fassen, ohne in ein undialogisches Verständnis von „alleinwirkender“ und „mitwirkender“ Gnade zurückzufallen?

⁶⁹ Diese freilich noch recht formale Auskunft will nur als Ausgangspunkt konkreterer Beantwortung verstanden sein. Vgl. oben Art. 1, zu 3 u. Anm. 38. Verwandte Fragen bei Thomas sind: Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit, wobei er die Unterscheidung zwischen allgemeiner göttlicher Hilfe überhaupt und gnadenhafter Hilfe trifft (Ia IIae q. 109 a. 1) und Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia (ebd. a. 2): „Weil aber die menschliche Natur durch die Sünde nicht vollständig verdorben wurde, so, als wäre sie des ganzen Guten in der Natur beraubt worden, darum kann er auch . . . mit natürlichen Kräften (d. h. ohne vor Gott engagiert zu sein) Gutes wirken, wie Häuser bauen, Weinberge anpflanzen und anderes dergleichen; jedoch nicht das ganze ihm entsprechende Gute, so daß er in nichts versage.“ Zu diesem Ganzsein, zur Hinordnung der partikulären Güter aufs Ganze, bedarf es der Gnade, d. h. der aus der Gottesbeziehung lebenden Freiheit. – Vgl. auch E. Kunz, a. a. O. (Anm. 38) 215 ff.

Zu 7: Die Erfahrung des Scheiterns innerweltlicher Freiheit ist im Grunde (ob man sie als solche erkennt und anerkennt oder nicht) die Erfahrung des Unterschiedes von Gott und Welt, die im Christentum durch das *Kreuz* symbolisiert wird. Diese Erfahrung kann, wie im „Lösungsversuch“ ausgeführt, als eine höhere, durch das Ausbleiben der unmittelbaren Sinnerfüllung vermittelte Gnadenerfahrung verstanden und erlebt werden, insofern Gott hierin als derjenige erscheint, der letztlich allein die menschliche Freiheit zu erfüllen vermag und gerade in der abgründigsten Verlassenheit die „Spannweite“ einer immer nahen Liebe erweisen kann⁷⁰. So zentral diese Erfahrung und das Symbol des Kreuzes für das Christentum ist, so muß man sich doch davor hüten, es sozusagen religiös „einzubauen“ und einzuplanen. Das Kreuz war (geschichtlich) und bleibt das Symbol des Sterbens außerhalb auch der religiösen Umfriedung⁷¹. Es bleibt das zu Verabscheuende und die Erfahrung, in der auch der ausdrücklich Glaubende selbst ein anonymer Christ wird, angesichts des Versagens aller Erklärung und aller schönen Formeln. Der Kreuzesgedanke darf den inkarnatorischen Impuls zu innerweltlicher Freiheitsverwirklichung nicht abschwächen. Dies könnte auch immer nur um den Preis einer Verniedlichung des Kreuzes sowie einer Unglaubwürdigkeit des Evangeliums der Freiheit geschehen. Die schlimmste Infragestellung des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in der Gnade, das gefährlichste Gegen-Zeugnis, ist der unnötige oder unverständliche Verzicht auf innerweltlich mögliche Freiheitsentfaltung und das Versagen der menschenmöglichen Hilfe dazu, die sich selbstverständlich auch auf die materiellen Voraussetzungen der Freiheit erstreckt. Erlösung muß in der Tat auch als innerweltliche Befreiung verstanden werden, weil Gott Mensch wurde und werden will. Der Impuls zur Weltgestaltung wird durch das Evangelium nicht abgeschwächt, sondern ent-ideologisiert. Die Ideologisierung der Weltgestaltung besteht darin, daß man die Fragen nach dem unvermeidlichen Scheitern (zumindest im einzelnen), nach Endlichkeit, nach dem Tod, nach der unvermeidlichen Sinnleere, die selbst in der Aussicht auf die beste aller Welten ohne Gott liegt, *verdrängt*. Dieses ideologische „Herzklopfen für das Heil der Menschheit“ schlägt notwendig immer wieder in „das Toben des verrückten Eigendünkels“⁷² sowie in Resignation und Verzweiflung um. Die Christen könnten und können aus diesem Grund die besseren, ausdauernderen, weniger verbissenen, aber um so einfaltsreicheren Weltgestalter sein: weil Gnade Freiheit ist.

⁷⁰ So wird im JohEv gerade die erniedrigende „Erhöhung“ Jesu am Kreuz als die vollendete Offenbarung gezeichnet.

⁷¹ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 1972) 34 ff.

⁷² G. W. F. Hegel, a. a. O. (Anm. 10) 271.

Ideologie oder Freiheitslehre? — eine Frage nach der Rezeption

Wir hatten die Frage aufgeworfen, ob die Gnadentheologie des Aquinaten ideologisch sei oder ob sie den Titel einer Freiheitslehre verdiene. Um eine zusammenfassende Antwort nicht schuldig zu bleiben, müssen wir selbstverständlich die Unterscheidung treffen: für seine Zeit – oder für unsere Zeit? Dieses Für-eine-Zeit drückt ja nichts anderes aus als die beiden praktischen Momente in unserem dialogischen Wahrheitsbegriff: die interpersonale, gesellschaftliche Angemessenheit an den Adressaten und seine Situation, sowie die existentielle Wahrhaftigkeit.

Wir haben in unseren drei Artikeln drei verschiedene Interpretations- bzw. Rezeptionsarten durchexerziert. Der zweite und dritte Rezeptionstyp schloß eine gewisse Kritik an den aristotelischen Denkvorsetzungen und -mitteln bei Thomas ein, Voraussetzungen und Mittel, die oft in glücklicher Inkonsequenz die biblischen Grundimpulse und menschlichen Grunderfahrungen unangetastet ließen. Thomas war kein Systemdenker im modernen, nach-kantischen Sinne; er konnte sich auf dem seinsphilosophischen Standpunkt „Inkonsequenz“ leisten, ohne an Niveau zu verlieren; ja, um des Niveaus willen mußte er sie sich leisten⁷³. Seine Größe liegt nicht zuletzt in der genialen Urteilskraft, mit der er verschiedene Ansätze ausbalancierte. Er versuchte, seine Erfahrungen und seinen Glauben mit den damals unerhört weltzugewandten Mitteln des wiederentdeckten Aristoteles zu reflektieren. Wir konnten nicht näher darauf eingehen, was auch von diesem Aristotelismus bleibende Gültigkeit beanspruchen kann. Es ist wahrhaftig keine Leistung, Thomas heute, 700 Jahre später, theoretische Unzulänglichkeiten im einzelnen nachzurechnen. Aber in keiner Interpretationsart, sofern sie dialogisch und nicht anachronistisch ungerecht ist, dürfte es gelingen, ihm Ideologie, d. h. praktische Unwahrheit, nachzuweisen. Er hat, was das interpersonal-gesellschaftliche Wahrheitsmoment angeht, auf das Bedürfnis seiner Zeit geantwortet, das Glaubensbewußtsein in Beziehung zu bringen mit der erwachten wissenschaftlichen Weltbetrachtung, die vor allem bei seinem großen Kölner Lehrer, Albertus Magnus, zum Durchbruch gekommen war. Und was das existentielle Wahrheitsmoment betrifft, so hat er nicht nur mit einer überragenden geistigen Kraft, sondern auch mit einer Offenheit und Wahrhaftigkeit gearbeitet, die ihresgleichen sucht. Kurz: Ideologe war er nicht!

⁷³ Vgl. in ähnlichem Sinne schon: *J. Hessen*, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin (Stuttgart 1926). Die Spannungen zwischen Aristotelismus und Christentum zeigen sich ihm „vor allem in der thomistischen Gnadenlehre“ (160 f.); *ders.*, Thomas von Aquin und wir (München 1955).

Etwas anderes ist es, ob man heute seine Philosophie und Theologie bloß restaurierend wiederholen könnte, ohne ideologisch zu werden. Man kann es nicht. Bedingungslose Rezeption im ganzen wäre heute Ideologie. Daß Thomas in diesem Sinne aufgehört hat, der ‚Doctor communis‘ zu sein, bedeutet doch nur, daß er aufgehört hat, für Leute, die sich an der großen katholischen Tradition laben, ohne ihre Rezeption systematisch-kritisch vor der Gegenwart zu verantworten, den geistigen Oberkellner zu spielen.

„Ideologie oder Freiheitslehre?“ ist, so gesehen, eine Frage nach der Rezeptionsart. Klarheit über die Rezeption erfordert jedoch 1. Klarheit über den eigenen Standpunkt des Rezipienten, und 2. Freiheit zum Gespräch, zum Hören und Verstehen. Nur so kann die zweifache Ideologisierung der Rezeption vermieden werden: einerseits die *Restaurations-Illusion*, die zunächst die eigene Verstehens-Differenz verschleiert und überspringt, sodann der lieblosen Gegenwart zumutet, denselben salto mortale zu vollführen; andererseits dasselbe Überspringen der hermeneutischen Differenz, indem man diesmal nicht zu Thomas überläuft, sondern von einem angeblich höheren, in Wahrheit gesprächsunfähigen Standpunkt eine *anachronistische Aburteilung* mit einer säuberlichen Sortierung in wahre und falsche Sätze zu betreiben weiß.

Unser „Beispiel“ der thomanischen Gnadentheologie will zeigen: Es lohnt sich nach wie vor, Thomas zu hören, sein Denken methodenbewußt und kritisch zu rezipieren. Gnade als Freiheit und Freiheit als Gnade zu denken, somit eine „Theologie der Befreiung“ grundzulegen, die mehr als theologisches Tagesgerede ist, heißt heute nicht: Befreiung von Thomas von Aquin. „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.“