

posse — facere, Calidum — posse — fieri, Calidum — posse — factum). Damit ist für diesen Bereich ein Werden und Vergehen bedingt und zugleich eine Abhängigkeit von einem absoluten Grunde. Dieser spielt auch eine Rolle für das, was über das Ziel des Werden-könnens (116—120) gesagt ist. Dies wird an einem Einzelbeispiel erläutert: „Jeder Einzelmensch stellt in seinem individuellen Sein ein Anziel-gekommen-sein dar. Aber er schöpft damit nicht die Fülle dessen aus, was Menschsein an sich alles umfaßt“ (mit Hinweis auf Ven. sap. c. 37, n. 108, 7 ss.) (116). Nikolaus von Kues sieht das Werden-können in einer gegensätzlichen Weise: „Betrachten wir es vom Standpunkt des tatsächlich Gewordenen aus, so finden wir eine zwar vorläufige, aber keine letzte Grenze dafür. Es wird für uns unumgrenzbar und grenzenlos. Betrachten wir es aber unter dem Aspekt seines Geschaffenseins, sehen wir es begrenzt in seiner Ursache. Gott, so wie er in sich ist, ist uns aber noch weniger faßbar als das Werden-können. Wir müssen also von der tatsächlichen Grenze des Werden-könnens ausgehen und dann von da aus vorstoßen zur letzten und absoluten Grenze und auch versuchen, beide zusammen zu sehen“ (119).

Wichtig scheinen vor allem die Ausführungen über den Begriff der „Natur“ zu sein, die sich aus dem Vorausgehenden ergeben (120—137). „In diesem Begriff der Natur erfährt der alte Gedanke von der seinsvermittelnden Kraft der Idee und den Ideen im Geiste Gottes durch Cusanus eine neue und eigene Deutung“ (121). Man sollte auch schon vorher den Versuch nicht übersehen, in der Erklärung von De ven. sap., Teil II, ab Kap. 11, die 10 Felder als sinnvoll angeordnet aufzuweisen. „In ihnen spiegelt sich die ganze Haltung des Cusanus sehr schön wider. Außerdem zieht er hier eine Art ‚Fazit‘ aus seinem ganzen bisherigen Philosophieren. Das soll natürlich nicht heißen, daß hier seine endgültige Meinung dargelegt sei, die nie mehr zu überprüfen und zu überdenken sei. Nikolaus war ein zu beweglicher Geist, als daß er zu einem endgültigen und abschließend formulierten Ergebnis zu kommen jemals die Absicht gehabt hätte“ (69). Gerade am 3. Teil dieser Arbeit, der als Ganzes das Entscheidende daran darstellt, müßte sich erweisen, daß der gezeigte Aufbau der Jagdfelder ein sinnvolles Ganzes ist und daß das Absuchen der einzelnen Felder einen wirklichen Aufstieg zum absoluten Grund ermöglicht.

Die Gesamtinterpretation des Verf.s bleibt eine immanente, dabei immer an der Sache orientiert, ohne Polemik. Freilich hätte der Nicht-Kusanus-Forscher manchmal noch eine gewisse Erklärung von außen, von der geschichtlichen Einordnung her, gewünscht. Man hätte gern eine schärfere Kennzeichnung des Platonismus des Cusaners, sofern man überhaupt davon sprechen kann, gehabt, z. B. etwa seiner Lehre von der Weltseele, oder seines Verhältnisses zu Platon, Proklos, den Peripatetikern (S. 69). Doch sei nochmals erinnert an den Vergleich zwischen Thomas und Nikolaus in bezug auf den Materie-Begriff. Im übrigen hat gerade die Beschränkung auf die Interpretation „von innen heraus“ ihren eigenen Reiz und Wert, nicht zuletzt als Zeugnis für die vorzügliche ars interpretandi des Autors selbst.

A. Grillmeier, S. J.

Plathow, Michael, *Das Problem des concursus divinus*. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik“ (Forschungen z. syst. u. ökum. Theol., 32). Gr. 8° (214 S., 204—212 Lit.) Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht.

Im Zentrum dieser Studie steht Karl Barths Verständnis des concursus divinus in der „Kirchlichen Dogmatik“. Diesem Hauptteil (99—175) geht ein historisch-kritischer Überblick voraus über die früheren, aber auch Karl Rahner einbeziehenden, katholischen, protestantischen (lutherischen und reformierten) Grundtypen, das Verhältnis des göttlichen Schöpferwirkens zu dem geschöpflichen Eigenwirken zu bestimmen. Es folgt ein eigener Entwurf, der aus der Auseinandersetzung mit der Position Barths entwickelt wird.

Zum ersten, geschichtlichen Teil einige Bemerkungen. P. vermißt bei Thomas von Aquin das biblisch-theologische Fundament. Er vergißt, daß Thomas umfangreiche Kommentare zu den Paulinen, zu zwei Evangelien, zu Jesaja u. a. geschrieben hat. Thomas argumentiert in der Theologie auf der Grundlage des Glaubens (vgl. S. Theol. I q. 1, a. 8). Daß der entsprechende Vorwurf auch Franz Suarez nicht trifft,

zeigt schon ein Blick in Bd. XI seiner Opera omnia (etwa S. 6, 9, 18) oder Bd. XXVII, 2 (S. 22—115). Um so allgemeine Einwände mit Recht zu erheben, müßte man allerdings das Werk solcher Autoren nicht nur aus Einzeltexten, sondern in seiner Gesamtheit kennen. — Thomas bindet nach dem Verf. die causa prima zu eng an die natürliche Ordnung. Es ist aber umgekehrt nicht jene an diese, sondern diese an jene gebunden. — Thomas verobjektiviere die Mitwirkung Gottes. Wenn damit ein ontologisches Denken gemeint ist, ist es m. E. kein berechtigter Vorwurf. Eine Objektivierung im Sinne einer Verdinglichung liegt jedoch nicht vor. — Bei der Behandlung der praemotio physica hat der Verf. die Bedeutung der Ausdrücke „necessitas consequentiae — necessitas consequentis“ und „in sensu composito — in sensu diviso“ (47) offenbar nicht recht verstanden. Nach dem Molinismus ist der actus secundus im actus primus gerade *nicht* schon bestimmt (48). Der sogenannte moralische Konkurs ist mißverstanden (74). Die Unterordnungen im Schema auf S. 75 sind zum Teil falsch. Rahner wird zu Unrecht ein impersonales Gottesverständnis zugeschrieben, weil er transzendental-ontologische Begriffe verwendet. K. Barths Concursus-Lehre wird in sich selbst und im Vergleich zu den verschiedenen Typen eines Concursus-Verständnisses in der Scholastik, zu Luther, zu Schleiermacher und zu K. Rahner sowie im Hinblick auf die Bibel dargestellt. Positiv hebt der Verf. Barths Christozentrik und sein personales Concursus-Verständnis hervor. Er verbindet die lehrhaft-„ontologische“ und die ereignishaft-personale Struktur. Er verwendet das Denkmittel der Analogie für den Vergleich zwischen dem Vorsehungs- und dem Bundesgeschehen (als analogia revelationis), zwischen Wirken Gottes und des Geschöpfes (als analogia operationis). Die analogischen Zuordnungen sind nach B. analogia fidei, die der Glaubende erkennt, nicht eine der Vernunft zugängliche analogia entis. Jesus Christus ist der Real- und Erkenntnisgrund auch der Schöpfung und Vorsehung (128). Im Seinsordo begründete Analogie und im Glauben verankerte Analogie stehen sich in der scholastischen und in der Barth'schen Concursuslehre gegenüber (138). Die analogia-entis-Theorie versuche Schöpfer und Geschöpfe aufgrund der beiden gemeinsamen Seinsstrukturen [sic!] in ein allgemein einsichtiges ontologisches System einzuordnen, während die analogia-fidei-Vorstellung Barths die Erkennbarkeit und Erkenntnis der analogischen Struktur von Schöpfer- und Geschöpfungswirken allein im und durch den Glauben zuläßt, der dann aber auch das „Wie“ des Zusammenwirkens, allerdings als Geheimnis, erkennen läßt (139 f.).

An diesem Analogie-Denken Barths setzt die Kritik des Verf. an. Er meint, das aktualistische und das lehrhaft-betrachtende Element, das personale Betroffensein und die Verobjektivierung durch eine Betrachtung aus dritter Position schlossen sich aus (168). Das in jeder Analogie implizierte statische Strukturelement vermöge das Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf nicht zu tragen (168 f.). Daß bei Barth, aber auch beim Verf. (174) ein essentialistisches Seinsverständnis vorliegt, ist schon an der Entgegensetzung von analogia entis und operationis erkennbar. Ob es eine gnadenhafte Mitwirkung Gottes, ob es eine Rechtfertigung durch den Glauben gibt, kann allerdings nicht aus einer philosophisch anerkannten analogia entis erschlossen werden. Steht dies alles aber einmal aus der Offenbarung fest, dann ist es auch mit Hilfe des transzendentalen Seinsbegriffs, der die operatio nicht aussondern einschließt, zu denken, wodurch Gott keiner Seinsordnung eingegliedert, sondern diese mit all dem, was Gott in ihr durch Natur und Gnade wirkt, auf den transzendenten Gott bezogen wird.

Mit mehr Recht beanstandet der Verf., daß B. dem natürlichen Eigensein und -wirken nicht gerecht wird, sondern es nur als Abbild des Gnadenwirkens (169) und des erhöhten Christus sieht. Damit werde weder das Menschsein Jesu noch auch die Herrschaft der Sünde, der Unglaube und das Leid in der Welt ernst genug genommen (170—172). Dennoch bejaht P. in Ablehnung einer natürlichen Theologie (178) die These, daß Jesus Christus der „ontische“ und „noetische“ Grund des Zusammenwirkens von Schöpfer und Geschöpf sei. Im Anschluß an H. Echter nach sieht er jedoch den Ausgangspunkt für die ganze Vorsehungslehre nicht im erhöhten Christus. Ermöglichung und Bedingung des geschöpflichen Wirkens und Eigenseins ist vielmehr die Selbstbeschränkung der Allmacht und Herrlichkeit Gottes, wie sie in Christi Erniedrigung und Tod am Kreuz offenbar ist und empirisch erkannt wird (179). — Hier muß man aber nun doch fragen, was da beschränkt wird. Ist es die

Allmacht selbst oder sind es die Werke der Allmacht? Was immer die Allmacht Gottes wirkt, das von ihr Gewirkte ist notwendigerweise etwas von Gott verschiedenes, ein von Gott getragenes, in sich selbst gestelltes Sein.

Die systematische Darstellung P.s, die den concursus divinus auf der existentiellen Ebene des Glaubens, auf der logischen Ebene der Reflexion auf den Glauben, als Bekenntnis in der Einheit von personaler und ontologischer Struktur sichtet, lehnt sich mit den genannten Korrekturen an K. Barth an. Sie wendet sich mit Recht gegen jede Vermischung von Schöpfer- und Geschöpfwirken und gegen jede Verabsolutierung der Empirie. Die Bedenken gegen die Hominisationstheorie Rahners mißkennen jedoch, daß es sich bei dieser Theorie nicht um eine hypothetische „Erklärung“ handelt, sondern um eine Rückführung auf eine notwendige Bedingung. Die logische Reflexion P.s unterstellt der „klassischen“ Concursuslehre eine Beobachterposition von neutralem Boden aus (194). Wo sollte dieser Boden sein? Die Eröffnung des Seinshorizonts geschieht im denkenden Selbstvollzug, also von Gott her und auf Gott hin, wie jede in die Tiefe gehende Analyse unseres Geistes zeigt. Nicht nur für den Glaubenden, auch für den philosophierenden Menschen ist die vom Verf. angezogene Denkform der Komplementarität (196) ein hilfreiches Verständigungsmittel.

Die das Buch abschließende ökumenische Betrachtung sieht in den verschiedenen Antworten auf das Problem des concursus divinus mit Recht keine kontrovers-theologische Differenz, sondern verschiedene dogmatische Denk- und Aussagestrukturen, die sich gegenseitig bedingen (204), was m. E. insbesondere von der existentiellen und ontologischen Betrachtungsweise gilt.

W. Brugger, S. J.