

Das Folgende war die theologische Lizentiatsarbeit des Autors am Ende seines Grundstudiums.

Die Übersetzung einiger lateinischer, griechischer oder französischer Texte ist nachträglich in blau hinzugefügt. Die Rückverweise auf bestimmte Seiten dieser Arbeit wurden dem neuen Layout entsprechend angepasst.

Peter Knauer S. J.

DAS HEILSGEHEIMNIS ALS RELATION VON GOTT ZUR WELT

Eegenhoven - Louvain 1965

INHALT

Einführung	5
------------	---

I. DIE DER NATÜRLICHEN VERNUNFT ZUGÄNGLICHE RELATIO DES GESCHÖPFES ZU SEINEM SCHÖPFER

(These: Die Beschreibung unserer sich verändernden Weltwirklichkeit ergibt gegensätzliche Aussagen, die sich einzig bei der Annahme einer nur einseitigen Relation zu Gott von einem Widerspruch unterscheiden lassen.)

6

Das Verfahren der traditionellen Gottesbeweise	6
Ein neuer Ansatz auf Grund des Nichtwiderspruchsprinzips	7
In der Analyse von „Sein“ und „Wesen“	8
In der Analyse von „Substanz“ und „Akzidens“	12
Vergleich dieses neuen Gottesbeweises mit den traditionellen Verfahren	13
Zusammenfassung	15

II. DIE RELATION DES SCHÖPFERS ZUM GESCHÖPF NACH DER OFFENBARUNG

(These: Das Inkarnationsgeheimnis lässt sich nur als eine reale Relation Gottes zum Geschöpf erklären, die philosophischen Einwände dagegen verlieren ihre Geltung, wenn man annimmt, dass diese Relation als Relation bereits durch Gott selbst als ihrem ersten Terminus konstituiert ist.)

16

Die philosophischen Bedenken gegen eine reale Relation Gottes zum Geschöpf	16
Die entgegengesetzten theologischen Aussagen	17
»Und das Wort ist Fleisch geworden“ (nach K. Rahner und F. Mußner)	17
Die Einwohnung der göttlichen Personen (nach H. Schauf)	21
Die „Amtwerdung“ des Hl. Geistes (nach H. Mühlen)	22
Unser Lösungsversuch Die substantielle Relation einer Geistnatur auf sich selbst als Personkonstitutiv	23

A. Die personkonstituierenden göttlichen Relationen

(These: Die göttlichen Personen können als untereinander verschieden vermittelte Relationen der göttlichen Natur auf sich selbst verstanden werden.)

28

Das traditionelle Schema	28
Ein neues Schema	29
Nähere Erklärung	29
Einzelpunkte	
Ursprunglosigkeit des Vaters	30
Drei oder vier Relationen?	32

Bleibt das Geheimnis gewahrt?	33
Ein philosophischer Einwand	33

B. Die hypostatische Union

(These: In Christus ist die an sich personkonstituierende substantielle Relation seiner menschlichen Natur auf sich selbst so in die zweite Relation der göttlichen Natur auf sich selbst aufgenommen, dass es sich nunmehr um eine einzige, real identische Relation handelt, in der man nur logisch zwischen menschlicher und göttlicher Relation unterscheiden kann; dabei ist die menschliche Relation mit der menschlichen Natur Christi real identisch, während seine göttliche Relation, die ihn als Person konstituiert, von seiner menschlichen Natur real verschieden bleibt.) 34

Eine erste Erklärungsmöglichkeit, die wir nicht annehmen:
Ausfall des menschlichen Personkonstitutivs 35

Einwände dagegen

aus der Hl. Schrift 35

aus der Theologie (nach J. M. Scheeben) 36

aus der philosophischen Analyse 40

Eine zweite, bessere Erklärungsmöglichkeit:
Aufnahme dessen, was sonst menschliches Personkonstitutiv wäre 40

Darstellung 41

Vergleich mit anderen Lösungen

Skotismus 42

Thomismus 45

de la Taille 46

de Basly 48

Anwendung auf Einzelfragen

Unio hypostatica und „gratia unionis“ 49

Christi menschliches Ich-Bewußtsein 51

Göttliches Wirken „ad extra“ und „ad intra“ 52

Geistsendung 54

C. Das Geheimnis unserer Begnadung

(These: Das Geheimnis unserer Begnadung besteht in der Aufnahme des geschaffenen Liebesbandes, das die Glieder der Kirche untereinander eint und als Akzidens „in pluribus“ zu verstehen ist, in die Personrelation des Heiligen Geistes; unsere Gnade bedeutet damit eine Einigung mit den göttlichen Personen im eigentlichen und nicht nur im appropriierten Sinn.)

54

Die innertrinitarische Funktion des Heiligen Geistes

als das göttliche Wir in Person nach H. Mühlen	55
Begründung des akzidentellen Charakters der Gnade	56
Zurückführung auf die substantielle Wirklichkeit der Menschheit Christi	57
Gnade als Betätigung der einzelnen Personen	58
Geschaffene und ungeschaffene Gnade	58
Einwohnung der göttlichen Personen im eigentlichen oder im appropriierten Sinn	59
Schlußbetrachtung	60
NAMENVERZEICHNIS	61

Einführung

Das Heilsgeheimnis bedeutet, daß Gott und Welt in besonderer Weise miteinander vereint sind. Wo zwei voneinander verschiedene Wirklichkeiten miteinander vereint sind, da besteht zwischen ihnen eine Relatio, gerade in dieser Relation gründet ihre Einheit. Die vorliegende Arbeit stellt sich zum Thema, die grundlegenden Relationen zu beschreiben, die Gott und Welt vereinigen. Dabei interessiert uns vor allem die Frage, ob von Gott zur Welt eine reale Relatio bestehen kann.

Es ist nicht beabsichtigt, die Geschichte der Lehrmeinungen zu diesem Thema zu entfalten. Wir versuchen vielmehr, soweit möglich unmittelbar die sachlichen Probleme selbst zu behandeln. Natürlich wird am Rande doch immer wieder eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen erfolgen.

Unsere Fragestellung ist philosophisch und theologisch zugleich. Von der Philosophie her gesehen ist gewiß eine klare methodische Trennung von der Theologie erforderlich, doch gilt dies nicht auch in der umgekehrten Richtung. Die Theologie kann sich nämlich als Wissenschaft nur dann voll entfalten, wenn sie neben der eigentlichen Offenbarung auch die Gegebenheiten ihres Vorfeldes integriert: hier wie überall gilt, dass die Gnade die Natur voraussetzt. Es ist uns ein Anliegen, auch etwaige philosophische Schwierigkeiten gegen theologische Aussagen ernst zu nehmen. Dadurch kann die theologische Erkenntnis nur gewinnen.

Zunächst untersuchen wir die bereits der natürlichen Vernunft zugängliche Relatio des Geschöpfes zum Schöpfer. Dieser erste Teil ist als die philosophische Einübung zum zweiten, theologischen Teil gedacht, dem unsere eigentliche Aufmerksamkeit gilt. Erst dieser zweite Teil befaßt sich ausdrücklich mit der Frage, ob eine reale Relation von Gott zum Geschöpf angenommen werden kann, ohne die Gründe außer acht zu lassen, wegen derer die Scholastik bisher eine solche Relatio ausgeschlossen hat. Es ergeben sich Anwendungen für die Trinitätstheologie sowie für die Theologie der Inkarnation und unserer Begnadung.

I. DIE DER NATÜRLICHEN VERNUNFT ZUGÄNGLICHE RELATIO DES GESCHÖPFS ZU SEINEM SCHÖPFER

Die traditionellen Gottesbeweise setzen das Kausalitäts- oder ein anderes analoges Prinzip wie das vom zureichenden Grund voraus und schließen damit von der Kontingenz des Geschöpfes auf den absoluten Schöpfer. Daraus ergibt sich natürlich auch eine Relatio vom Geschöpf zum Schöpfer. Im Beweis selbst wendet man ihr jedoch noch nicht die eigentliche Aufmerksamkeit zu; diese gilt vielmehr ihren beiden Termini. Erst in einer nachträglichen Überlegung wird auch die Relatio selbst untersucht, und man kommt gewöhnlich zu der Feststellung, dass sie einseitig sein müsse. Eine reale Relatio in der umgekehrten Richtung, also vom Schöpfer zum Geschöpf, sei ausgeschlossen.

Dieses Verfahren der traditionellen Gottesbeweise ist gewiß legitim und richtig. Es enthält jedoch einige Schritte, die einer näheren Entfaltung bedürften. Dabei würde sich ergeben, daß die genannte einseitige Relatio nicht nur ein nachträgliches Ergebnis der Überlegung ist, sondern bereits von vornherein implizit den entscheidenden Punkt des ganzen Argumentes bildet. Zu diesem Nachweis müssen wir jedoch etwas weiter ausholen.

Die ganze Schwierigkeit der traditionellen Gottesbeweise liegt in ihren Voraussetzungen: wie kann man die absolute Gültigkeit des metaphysischen Kausalitätsprinzips bzw. etwa des Prinzips vom zureichenden Grunde aufweisen? Diese Prinzipien sind synthetisch a priori, d. h. es ist nicht möglich, durch bloße Begriffsanalyse ihr Prädikat aus dem Subjekt herzuleiten.¹

Solange es nicht gelingt, die genannten Prinzipien auf eine ihnen vorausliegende Einsicht zurückzuführen, liegt es natürlich nahe, sie trotz ihrer Synthese für unmittelbar einsichtig und denknotwendig² zu halten. Dafür spricht tatsächlich ihr einleuchtender Charakter: es scheint ja vollkommen unvorstellbar, daß eine Wirklichkeit einmal keinen Grund hatte. Fragt nicht schon jedes Kind bei allem: warum und weshalb? Dennoch sollte man nicht gar zu rasch von Vorstellungsnotwendigkeit auf Denknwendigkeit schließen oder gar beides von vornherein identifizieren. Denn in der natürlichen Gotteslehre ergeben sich ebenfalls Aussagen, die einfachhin unvorstellbar sind; z. B. daß durch die Schöpfung der Welt durchaus nicht mehr Wirklichkeit entstanden ist, als bereits vorher durch die Wirklichkeit Gottes bestand. Erst recht sind die Glaubensgeheimnisse letzten Endes völlig unvorstellbar. Es wäre aber unredlich, sich bei der Begründung der metaphysischen Prinzipien einfachhin seiner

¹ Gewiß sind auch heute noch einzelne Vertreter der Auffassung, daß diese Prinzipien analytisch seien. Man erklärt etwa: „Jedes Seiende hat seinen Grund entweder in sich oder in einem anderen.“ Die Disjunktion sei vollständig, so daß ein Drittes ausgeschlossen sei. Die ganze Frage ist aber, wieso denn jedes Seiende überhaupt einen Grund haben müsse: gerade in dieser Aussage besteht nämlich die Synthese.

² Dies ist z. B. die Lösung von J. de Vries, vgl. *Critica*, 2. Aufl., Freiburg 1954, nn. 93-106. Gegen diese Lösung ist vor allem Folgendes einzuwenden: der bloße Begriffsvergleich läßt doch wohl nur erkennen, daß diese Prinzipien nicht analytisch, sondern synthetisch sind; es ist aber schwer einzusehen, wie durch bloßen Begriffsvergleich auch die Notwendigkeit dieser Synthese aufscheinen kann.

Vorstellung anzuvertrauen und dies nur, wenn es unbequem wird, für unzulässig zu erklären.

Wir meinen deshalb, daß die Gültigkeit des metaphysischen Kausalitätsprinzips bzw. des Prinzips vom zureichenden Grunde nur dann aufgewiesen ist, wenn das Gegenteil als denkunmöglich nachgewiesen wird. Denkmöglich ist aber nur das, was widersprüchlich ist.

Bereits W. Brugger³ hat in Weiterführung einer Anregung von J. Maréchal⁴ versucht, das Prinzip vom zureichenden Grund auf das Nicht-Widerspruchsprinzip zurückzuführen. Jedes Seiende bedürfe all dessen, ohne was es widersprüchlich sein würde. Der „Grund“ eines möglichen bzw. realen Seienden ist also das, wodurch dessen Möglichkeit bzw. Wirklichkeit des Widerspruchs enthoben ist.

Die Frage ist dann, ob sich tatsächlich zeigen läßt, dass die Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt nur dann ohne Widerspruch beschrieben werden kann, wenn man sie als abhängig von Gott ansieht. Und zwar wäre dieser Nachweis zu liefern, ohne daß das Kausalitätsprinzip oder das Prinzip vom zureichenden Grunde bereits selbst vorausgesetzt wird. Wenn ein solcher Nachweis gelingt, dann wäre damit zugleich der Gottesbeweis gegeben, der den traditionellen Beweisen sachlich vorausliegt und ihre innere Übereinstimmung erklärt. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit geht es uns jedoch vor allem darum, daß dieser Beweis, wie gezeigt werden soll, unmittelbar eine Relation unserer Erfahrungswirklichkeit zu Gott fordert und erst daraufhin auch die Existenz Gottes behauptet.

Für diesen Beweis können wir einzig von der objektiven Erfahrungswirklichkeit unserer Welt ausgehen: der Mensch erkennt sich selbst und die Welt als wirklich. Damit daß man überhaupt eine Wirklichkeit als solche erkennt, ist aber bereits miterkannt, was von Wirklichkeit überhaupt gilt. Die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu erkennen, bedeutet, sie absolut als solche zu behaupten, und damit ist einschlußweise eine Einsicht in die fundamentale Gesetzmäßigkeit überhaupt jeder Wirklichkeit gegeben: es ist absolut unmöglich, dass etwas, insofern es unter einer bestimmten Rücksicht ist, unter der gleichen Rücksicht zugleich auch nicht sei. Es ist nicht möglich, die Geltung dieses Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch ernstlich zu leugnen: man würde sich schon in dem Akt einer solchen Leugnung selbst widersprechen und damit die Leugnung aufheben. Gewiß ist auch das Nichtwiderspruchsprinzip wie alle metaphysischen Prinzipien im bereits erklärten Sinn synthetisch a priori; aber im Gegensatz zu den anderen Prinzipien ist es wirklich unmittelbar denknotwendig und wird deshalb zu Recht als erstes Prinzip bezeichnet.

Gewöhnlich meint man nun, daß das Nicht-Widerspruchsprinzip zu keinem Denkfortschritt führen könne; ein Syllogismus mit dem Nicht-Widerspruchsprinzip

³ Vgl. Theologia naturalis, Pullach 1959, n. 151: „Unde principium rationis sufficientis recte et ontologicè intellectum ita exprimi potest: omne ens (et omnis ratio entis) ut ens habet omne id cuius negatio secumfert negationem entis ut entis. [Deshalb kann das Prinzip vom zureichenden Grund recht und ontologisch verstanden so ausgedrückt werden: Jedes Seiende (und jeder Sachverhalt an einem Seienden) als Seiendes hat alles das, dessen Verneinung die Verneinung des Seienden als Seiendes mit sich brächte.]“

⁴ Vgl. Le Point de Départ de la Métaphysique, 2. Aufl., Brüssel-Paris 1949, cahier V, S. 566.

als Minor scheint als Conclusio nur die Maior zu wiederholen. Haben wir nicht soeben auch selbst gesagt, daß mit der Erkenntnis irgendeiner Wirklichkeit als solcher vorbegrifflich aber doch tatsächlich auch schon der Inhalt des Nicht-Widerspruchsprinzips eo ipso miterkannt ist: nämlich daß diese Wirklichkeit nicht unter der gleichen Rücksicht auch nicht sein kann? Aber gerade der Zusatz „unter der gleichen Rücksicht“ ist von der größten Bedeutung. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Wirklichkeit unter einer *anderen* Rücksicht zugleich auch nicht sei. Sollte unsere Erfahrungswirklichkeit uns zu der Aussage zwingen, daß ein und dieselbe Tatsache zugleich besteht und nicht besteht, dann muß es nach dem Widerspruchsprinzip möglich sein, dafür zwei verschiedene Rücksichten anzugeben. Sonst wäre nämlich unsere Beschreibung der Erfahrungswelt von einem Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung nicht zu unterscheiden. Und gerade in der Angabe dieser zwei verschiedenen Rücksichten würde der Denkfortschritt bestehen.

Dementsprechend wird es unser Ziel sein, nachzuweisen, daß sich tatsächlich eine Beschreibung unserer Erfahrungswelt nur unter der Bedingung von einem Widerspruch unterscheiden läßt, daß auf Grund einer Abhängigkeitsrelation zu Gott zwei verschiedene Rücksichten angebar sind. Eine Abhängigkeitsrelation enthält ja grundsätzlich zwei verschiedene Rücksichten: man kann sie von ihrem Terminus her betrachten, aber auch insofern sie von ihrem Terminus verschieden ist. Wenn die Welt etwa von einem *absoluten und unendlich vollkommenen Gott* abhängt, dann würde es unter dieser Rücksicht möglich sein, daß die Welt selbst den Charakter einer gewissen Absolutheit und Vollkommenheit an sich trägt; insofern sie jedoch von diesem absoluten und unendlich vollkommenen Gott *nur abhängt*, ohne mit ihm identisch zu sein, ist sie notwendig zugleich unvollkommen und nicht absolut. Aber dies ist nun noch im einzelnen aufzuweisen.

Dazu gehen wir wiederum, genauso wie zur Aufstellung des Nicht-Widerspruchsprinzips, von der Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt aus. Wir betrachten sie nun des näheren, nicht nur insofern sie einfachhin wirklich ist, sondern auch insofern sie gerade eine solche, nämlich endliche Wirklichkeit ist. Alle Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt ist durch eine innere Zusammensetzung charakterisiert: durch die Zusammensetzung aus Sein und Wesen, aus Materie und Form, aus Substanz und Akzidens.

Wir gehen zunächst auf die Zusammensetzung von Sein und Wesen ein.⁵ Jedes Seiende unserer Erfahrungswelt können wir danach betragen, ob es „ist“ (an sit)

⁵ Vgl. zum Folgenden E. Coreth S.J., *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München 1961, S. 217ff, dem wir uns eng anschließen. Ähnlich wie bereits vor ihm J. B. Lotz S.J. (in den früheren hektographierten Ausgaben seiner *Ontologie*) weist Coreth den Weg zu einer höheren Synthese von suarezianischer und thomistischer Metaphysik: die begriffliche Unterscheidung von *existentia* und *quidditas* in der suarezianischen Schule erfordert als ihr „fundamentum in re [\[Realgrundlage\]](#)“ die thomistische reale metaphysische Unterscheidung von Sein und Wesen. Dasein und Sosein sind also nicht mit sein und Wesen zu verwechseln. Wir versuchen, die Argumentation der beiden Autoren dadurch zu vervollständigen, daß wir die Notwendigkeit des Übergangs von der einen zur anderen Betrachtungsweise mit Hilfe des Nicht-Widerspruchsprinzips aufweisen. Es sei noch bemerkt, daß ganz allgemein eine reale metaphysische Unterscheidung logisch legitim nur über den Weg einer zunächst erkannten begrifflichen Unterscheidung „cum fundamento in re [\[mit einer Realgrundlage\]](#)“ aufgewiesen werden kann.

und was es „ist“ (quid sit). Auf die erste Frage antwortet das Dasein (existentia), auf die zweite das Sosein (quidditas). Kommt einem Etwas kein Dasein zu, sondern nur - denkbare - Sosein, so ist es ein Mögliches, nicht ein Wirkliches. Vom Möglichen unterscheidet sich das Wirkliche dadurch, daß ihm über das Sosein hinaus Dasein zukommt. Beide begrifflich unterscheidbaren Bestimmungen, Dasein und Sosein, sind im konkreten Seienden verwirklicht; beide Begriffe haben Seinsgeltung. Sonst wäre das Seiende nicht selbst ein So-Seiendes und ein Da-Seiendes. Das Dasein ist also etwas am wirklichen Seienden, nicht nur in unserem Denken, sonst wäre nicht das Seiende selbst wirklich, sondern würde nur als wirklich gedacht. Da Dasein und Sosein von demselben realen Seienden gelten, besteht zwischen ihnen eine reale Identität; zugleich ist aber auch ihre logische Unterscheidung real begründet (es handelt sich um eine „*distinctio rationis cum fundamento in re*“ [logische Unterscheidung mit Realgrundlage]). Diese logische Unterscheidung besagt, daß das Dasein des Seienden als Dasein nicht begrifflich dieses bestimmte Sosein einschließt; denn das Dasein ist nicht wesentlich Dasein nur dieses bestimmten Seienden, sondern kommt überhaupt jedem Seienden zu. Umgekehrt schließt auch das Sosein des Seienden begrifflich das Dasein nicht ein; denn auf Grund des Soseins existiert das Seiende noch nicht, es kann sein oder auch nicht sein.

Es entsteht nun die Frage, wie es ohne Widerspruch denkbar ist, daß Dasein und Sosein einerseits nicht real verschieden sind und andererseits ihre begriffliche Verschiedenheit doch reale Geltung hat und nicht von der Willkür des Betrachters abhängt. Die reale Identität von Dasein und Sosein setzt voraus, daß das betreffende Seiende wirklich eine Einheit darstellt; doch ihre begriffliche Verschiedenheit setzt, wenn ihr wirklich reale Geltung zukommen soll, auch in der Wirklichkeit eine Verschiedenheit voraus. Beides ist nur dann ohne Widerspruch miteinander zu vereinen, wenn das eine Seiende in sich selbst eine zusammengesetzte Einheit darstellt. *So ergibt sich die reale Verschiedenheit von Sein (esse) und Wesen (essentia) als die Möglichkeitsbedingung für die logische Unterscheidung von Dasein und Sosein.* Selbstverständlich darf diese reale Verschiedenheit von Sein und Wesen nicht mit der Verschiedenheit zweier bereits konstituierter Seienden verwechselt werden (es handelt sich nicht um „*entia quae*“ [Seiende, die (der Fall sind)]“, um konkrete Seiende, sondern um „*entia quibus*“ [Seiende, durch die (etwas der Fall ist)]“, also um nur der metaphysischen Reflexion zugängliche Seinsprinzipien, die nicht der unmittelbaren Erfahrung zugänglich sind und insbesondere auch nicht für sich getrennt bestehen können).

Das Sein eines Seienden ist nun als das aufzufassen, was dem Wesen seine Wirklichkeit gibt, während umgekehrt das Wesen das Sein begrenzt. Von sich aus ist das Sein ein Prinzip von schlechthin unbegrenztem Seinsgehalt: es ist nicht von sich aus begrenzt. Umgekehrt erweist sich das Wesen als dasjenige, wodurch das Seiende in einer bestimmt begrenzten Weise des Seins, d. h. in einem bestimmt begrenzten Seinsgehalt gesetzt ist. So ist das Wesen nur vom Sein her zu begreifen: es ist gegenüber dem Sein nur ein Zweites.

Doch es genügt nicht, Sein und Wesen voneinander real zu unterscheiden. Es gilt nun zu erklären, wie es ohne Widerspruch möglich ist, daß sie so miteinander

geeint sind, dass sie ein einziges Seiendes konstituieren. Diese Einigung stellt nämlich ein wirkliches Problem.⁶

Voneinander Verschiedenes wird dadurch miteinander vereint, daß das eine zum anderen gehört, d. h. durch eine Relatio des einen zum anderen: durch diese Relatio ist das eine auf das andere hin („esse ad [Sein auf hin]“).

Doch wie ist die Wirklichkeit dieser Relatio des näheren zu beschreiben? Wenn wir einfach unserer Vorstellung folgen, denken wir vielleicht an etwas Drittes zwischen Sein und Wesen, eine dritte Wirklichkeit, die zu den ersten beiden hinzukommt. Aber dann hätten wir statt einer Vereinigung der ersten beiden Wirklichkeiten nur eine noch größere Anzahl von Elementen, die noch miteinander vereint werden müssen. Wie kommt es nämlich, daß die Relatio, wenn sie als eine dritte Wirklichkeit hinzukommt, wirklich zu den beiden ersten hinzugehört? Auf diese Weise ergibt sich nur ein „regressus in infinitum [Unendlichrekursion]“, die Einheit läßt sich nicht erreichen.

Die Relatio des Seins zum Wesen und des Wesens zum Sein kann also letztlich keine dritte Wirklichkeit sein, sondern muß jeweils mit ihren Trägern, dem Sein bzw. dem Wesen identisch sein.

Dies macht keine Schwierigkeit für die Relatio des Wesens zum Sein: wir hatten das Wesen als das das Sein begrenzende Prinzip bestimmt; es ist also nur vom Sein her zu begreifen und ist deshalb in sich selbst nichts anderes als eben Bezogenheit auf den ihm entsprechenden Seinsakt.

Aber auch der Seinsakt des Seienden muß auf das ihn begrenzende Wesen so bezogen sein, daß er mit dieser Bezogenheit identisch ist. Dem entspricht die thomistische Ausdrucksweise, nach der das Sein eines Seienden zwar nicht durch sich selbst (ex se) begrenzt ist, wohl aber an sich selbst (in se), nämlich durch die ihm innerliche, mit ihm identische Relation zum Wesen.⁷

⁶ Es ist das unvergängliche Verdienst der aristotelischen Philosophie, die Analyse des endlichen Seienden bis an diese Stelle der Unterscheidung zweier Seinsprinzipien geführt zu haben, die sie „Akt“ und „Potenz“ genannt hat. Die Binome Sein-Wesen, Form-Materie, Akzidens-Substanz sind ja nur analoge Anwendungen dieser Grundeinsicht. Auf den ersten Blick scheint es, daß mit dieser Unterscheidung bereits alle Probleme gelöst sind, die das endliche Seiende im Lichte des Nicht-Widerspruchsprinzips stellt. Wir versuchen im Folgenden zu zeigen, daß sich gerade an dieser Stelle das eigentliche Problem in verschärfter Weise von neuem stellt.

⁷ Diese Relation ist wohl am besten als reale „transzendente“ Relation zu bezeichnen. Wir schließen uns hierin der Bezeichnungsweise von W. Brugger (a. a. O. n. 325) an. „Transzendental“ bedeutet, daß die Relation zu jeder beliebigen Kategorie gehören kann, z. B. Substanz ist oder Akzidens oder auch ein Seinsprinzip. „Prädikamental“ dagegen ist eine Relation dadurch, daß sie eine eigene Kategorie für sich bildet, nämlich ein reales Akzidens ist, dessen Wirklichkeit ganz darin aufgeht, eine inhärierende Relatio zu sein (die also als Relatio nicht mit dem Subjekt, dem sie inhäriert, identisch sein kann). Leider wird das Gegensatzpaar „transzendental - prädikamental“ sehr häufig mit „wesentlich (essentialis) - nicht-wesentlich (accidentalisis)“ verwechselt, die auf einer ganz anderen Ebene liegen. Eine Relation ist, ganz gleich ob sie transzendental oder prädikamental ist, einem Seienden „wesentlich“, wenn sie als ein logisches „proprium [Eigenbestimmung]“ zu ihm gehört, d. h. wenn sich aus der Natur eines Seienden ergibt, daß ihm diese Relatio zukommt: in diesem Sinne kann auch ein metaphysisches Akzidens einem Seienden „wesentlich“ sein. Umgekehrt kann selbst eine transzendente Relation in der Kategorie der Substanz einem Seienden „akzidentell“ sein: ein Beispiel ist die

Diese Ausdrucksweise deutet jedoch zugleich bereits darauf hin, daß das Sein eines Seienden nicht vollständig in dieser seiner Relation zum Wesen aufgehen kann, denn dann müßte es „ex se [aus sich]“ auf das Wesen bezogen sein und wäre damit auch schon „ex se“ begrenzt.

Dies würde bedeuten, daß das Sein als solches seine eigene Begrenzung und Negation setzt und sich als solches selbst aufhebt: das Sein würde sich selbst widersprechen. Noch ein anderer Grund weist auf die gleiche Unmöglichkeit: das Sein eines Seienden hätte als solches nichts mehr gemeinsam mit dem Sein anderer Seiender; man könnte nicht mehr in wenigstens analog gleicher Weise von allen Seienden aussagen, daß sie „sind“. Neben der ebengenannten Verschiedenheit der Seienden untereinander weist auch ihre innere Veränderlichkeit darauf hin, daß ihr Sein nicht vollständig in der Relation zum Wesen aufgehen kann, denn dies würde jede weitere Aktuierung dieses Seins vollkommen ausschließen.

Doch es ist andererseits nicht möglich anzugeben, was am Sein nicht vollständig in der Relation zum Wesen aufgeht: *alles* am Sein ist wirklich auf das Wesen bezogen. Und doch geht *nichts* vom Sein des Seienden in dieser Relatio zum Wesen vollständig auf. Es ist nicht möglich, noch näher zu distinguieren.

Die reale Identität des Seins mit seiner Relatio zum Wesen ist keine vollständige. Sie läßt sich aber auch nicht aufspalten in eine wenigstens partielle Identität und eine partielle Nicht-Identität, sondern Identität und Nicht-Identität durchdringen sich hier unentwirrbar: sie lassen sich nicht vollkommen („perfecte“) voneinander unterscheiden. Es handelt sich um eine rein *faktische*, materiale Identität, die jedoch keine formale Identität ist. Und hier stellt sich nun das

transzendente Relation einer Substanz zu einem bestimmten Akzidens, das zu dieser Substanz nicht „wesentlich“ hinzugehört.

Vor einigen Jahren hat die großangelegte These von A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris 1952, einiges Aufsehen erregt. Nach ihm kennt Thomas keine reale transzendente Relation. Diese These ist bereits von verschiedenster Seite mit Recht bestritten worden, neustens wieder von M. A. Fiorito und A. Navarrete, *Notas de exégesis tomista: la relación de creatura a creador*, in *Ciencia y Fe* XIX (1963), S. 59-71. Krempel verwechselt in seiner Interpretation der Thomastexte „accidentalis [akzidentell]“ im logischen Sinn mit „praedicamentalis [prädikamental (nicht mit der Substanz identisch)]“ im metaphysischen Sinn; man muß immer genau zuschauen, ob „accidentalis“ im Gegensatz zu „substantia [Substanz]“ gemeint ist oder als Gegenbegriff zu „essentialis [zum Wesen gehörend]“ bzw. „proprium logicum [logische Eigenbestimmung]“. - In der Doktrin von Krempel wird u. E. jede Einigung von Seinsprinzipien unmöglich; wenn nach ihm selbst das Geschaffensein eine prädikamentale Relation ist, wie will er dann erklären, dass es gerade das Geschaffensein dieser bestimmten Kreatur ist, wie will er also diese Relation mit ihrem Träger vereinen? Selbst jede prädikamentale Relation schließt eine transzendente Relation zu der Substanz ein, der sie inhäriert.

Daraus, daß die transzendente Relation im geschöpflichen Bereich vor allem in der Beziehung von Seinsprinzipien aufeinander verwirklicht ist, darf man jedoch auch nicht wie Pohle-Gummersbach (*Dogmatik*, 10. Aufl., Paderborn 1952, Bd. I, S. 453) schließen, daß die transzendente Relation bereits begrifflich die Unvollkommenheit zusammengesetzter Wesen einschließt und deshalb nicht auf Gott übertragen werden kann. U. E. ist umgekehrt gerade die prädikamentale Relation nicht auf Gott übertragbar, weil ihr Begriff einschließt, daß sie als Akzidens inhäriert.

eigentliche metaphysische Problem: *wie kann eine solche nur materiale Identität, also eine gebrochene, innerlich von Nicht-Identität durchdrungene Identität, von einem Widerspruch unterschieden werden?* Es muß möglich sein, dafür zwei verschiedene Aspekte anzugeben.

Im Sein des Seienden für sich selbst genommen lassen sich jedoch keine solchen neuen Aspekte angeben; hier partizipiert alles an dieser gegenseitigen Durchdringung von Identität und Nicht-Identität. Alle hier angebbaren Aspekte stellen nur immer wieder das gleiche Problem von neuem.

Doch ist es auch nicht möglich, die genannten Aspekte rein außerhalb des Seins des Seienden zu suchen: es gilt ja, den scheinbaren Widerspruch in ihm selbst aufzulösen.

Dann bleibt als letzte Möglichkeit nur übrig, etwas am Sein des Seienden anzugeben, insofern es nicht isoliert für sich selbst genommen betrachtet wird, sondern insofern es in völliger Identität Relation auf ein Drittes ist, auf eine schlechthin andere Wirklichkeit.

Jede Relation auf ein anderes kann man unter zwei verschiedenen Rücksichten betrachten: insofern sie Relation *auf dieses andere* ist (*esse ad aliud*) und insofern sie *nur Relation* auf dieses andere ist (*esse ad aliud*), ohne mit ihm identisch zu sein.

Die Relation des Seins des Seienden auf dieses Dritte muß nun solcher Art sein, daß sie erlaubt, den scheinbaren Widerspruch im Sein des Seienden aufzulösen. Das ist aber nur dann der Fall, wenn dieses Dritte nicht wiederum das gleiche Problem stellt; wenn also alles an ihm reine Identität ist. Insofern das Sein des weltlichen Seienden auf diese reine *Seinsidentität* bezogen wäre, ist es selbst wirkliches *Sein* und mehr als bloßer Bezug auf das es begrenzende Wesen. Insofern es jedoch auf das reine Sein *bezogen* ist, ohne mit ihm in eins zu fallen, ist es zugleich ganz auf das Wesen bezogen und somit *innerlich begrenzt* und von Nicht-Sein durchdrungen.

Es ist also notwendig, die Existenz dieses Dritten, das Sein in reiner Identität und „actus purus“ [reiner Seinsakt] ist, anzunehmen. Sonst wäre es nicht möglich, die gleichwohl unumgängliche Beschreibung der Seienden unserer Erfahrungswelt von einem logischen Widerspruch und von einer falschen Beschreibung zu unterscheiden.

Dieser Beweis ist davon ausgegangen, daß zwischen dem Sein eines Seienden und seiner Relation zum Wesen dieses Seienden eine Identität bestehen muß, die jedoch als materiale im Gegensatz zu einer formalen Identität nur unvollkommen sein kann. Um diese Tatsache von einem Widerspruch zu unterscheiden, ist zugleich eine Relation des Seins des Seienden auf Gott anzunehmen.

Wir sagten, daß der Terminus dieser grundlegenden Relatio schlechterdings absolute Identität sein muß. Damit ist aber bereits ausgeschlossen, daß auch er wiederum in gleicher Weise auf irgendetwas an den Seienden unserer Erfahrungswelt zurückbezogen wäre: Gott könnte mit einer solchen Relatio auf ein nicht schlechterdings Identisches ebenfalls nicht schlechterdings identisch sein, und er würde damit aufhören, Gott zu sein; er würde statt dessen zu einem Geschöpf, das wiederum das gleiche Problem stellt wie alle anderen Geschöpfe.

Diese Feststellung bedarf jedoch noch einer näheren Nuancierung, für die auf den zweiten Teil unserer Arbeit verwiesen sei.

Zu dem gleichen Ergebnis wie durch die Untersuchung der Wechselbeziehung von Sein und Wesen kommt man auch durch eine Analyse der gegenseitigen Zuordnung von Form und Materie oder von *Substanz und Akzidens*. Vor allem bei letzterer werden noch einige Punkte besonders deutlich.

Jede Veränderung eines Seienden setzt voraus, daß sie aus einem gleichbleibenden Substrat und dem, was schlechthin durch ein anderes ersetzt wird, zusammengesetzt ist.⁸

So kommt man auf die Zusammensetzung von Substanz und Akzidens. Ein Mensch, der sich weiterentwickelt, bleibt substantiell derselbe, nämlich dieser bestimmte Mensch; es ändern sich jedoch seine akzidentellen Eigenschaften, etwa sein Wissen, seine freie Selbstbestimmung usw. Substanz und Akzidens bilden zusammen eine einzige konkrete Wirklichkeit; sie sind nämlich wiederum durch gegenseitige Relationen miteinander geeint.

Es genügt in unserem Zusammenhang, nur die Relation von der Substanz zum Akzidens zu betrachten. Auch hier stellt sich wieder die Frage, ob diese Relation ein Drittes, sowohl von der Substanz wie vom Akzidens Verschiedenes sein kann. Dies ist tatsächlich möglich: die Substanz kann sich auf ein Akzidens mittelbar durch ein anderes Akzidens beziehen. Aber jede mittelbare Relation setzt letzten Endes eine unmittelbare Relation voraus: eine Relation, die mit der Substanz real identisch ist. Und doch kann diese Identität keine vollständige, formale Identität sein. Sonst wäre es nicht möglich, dass die Substanz sich akzidentell verändert, indem sie etwa ein Akzidens verliert und ein anderes empfängt: mit ihrem Terminus verändert sich dabei auch jedesmal die Relatio. Die Substanz, die sich selbst gleichbleibt, verändert sich also zugleich in ihrer Bezogenheit auf die Akzidentien. Da die Substanz aber mit dieser sich verändernden Bezogenheit real identisch ist, ist diese Aussage scheinbar widersprüchlich. Der scheinbare Widerspruch läßt sich nur auflösen, wenn man annimmt, daß die Substanz ihrerseits auf ein schlechthin Unveränderliches bezogen ist. Die Substanz ist selbst unveränderlich, insofern sie wirklich auf das schlechterdings Unveränderliche bezogen ist» zugleich aber ist sie selbst veränderlich, weil sie auf das schlechterdings Unveränderliche nur bezogen ist, ohne dieses selbst zu sein.

Auch hier wieder ist unmittelbar deutlich, daß der schlechthin unveränderliche Gott nicht seinerseits wieder auf die Welt bezogen sein kann; denn mit einer Veränderung der Welt würde auch diese Relation Gottes zur Welt sich verändern und Gott würde dadurch wenigstens bezugsweise selbst veränderlich. Dann aber wäre es nicht mehr möglich, durch den Hinweis auf Gott den scheinbaren Widerspruch in unserer Beschreibung der Veränderung der Welt aufzulösen.

⁸ Um den Gang der Untersuchung nicht unnötig zu verkomplizieren, ersparen wir uns hier den detaillierten Aufweis der realen metaphysischen Unterscheidung von Substanz und Akzidens als der Erfahrung unzugänglicher Seinsprinzipien. An sich müßte man ähnlich vorgehen wie bei dem Aufweis der Unterscheidung von Sein und Wesen (vgl. oben S. 8-12): zunächst sind am konkreten Seienden zwei logisch verschiedene Aspekte aufzuweisen (etwa: dies ist ein Mensch, und er ist so und so beschaffen), von denen aus man dann auf Substanz und Akzidens als das „fundamentum in re [\[die Realgrundlage\]](#)“ der logischen Unterscheidung zwischen den Aspekten schließen kann.

Zum Abschluß dieses Kapitels stellt sich vielleicht die Frage, in welchem Verhältnis dieser neue Gottesbeweis zu den traditionellen Beweisen steht.

Wer irgendeinen der traditionellen Gottesbeweise anerkennt, nimmt damit auch schon das Bestehen einer Relatio von der Schöpfung zu Gott an. Darin ist aber impliziert, dass man an dieser Relatio die genannten beiden Aspekte unterscheiden kann, indem man nämlich die Relatio entweder von ihrem Terminus her betrachtet oder insofern sie von ihrem Terminus verschieden ist. Dem müssen dann aber auch innerhalb des Geschaffenen innere Gegensätze entsprechen, deren Zugleich-Bestehen nur unter der Bedingung von einem Widerspruch unterschieden werden kann, daß man die beiden Aspekte der Relatio zu Gott angibt. Ebenso wie man von dem unvermeidlichen scheinbaren Widerspruch auf das Bestehen der beiden Aspekte schließen kann, so kann man nämlich auch umgekehrt aus dem Bestehen der beiden Aspekte das Vorhandensein eines scheinbaren Widerspruchs ableiten, der nur durch den Rückgriff auf die beiden Aspekte gelöst werden kann.

Dies bedeutet, daß die traditionellen Gottesbeweise den Beweis aus der Relatio implizieren. Es besteht also zumindest kein Gegensatz zwischen den verschiedenen Verfahren.

Darüber hinaus bietet der neue Beweis aber vor allem den Vorteil, daß er außer dem Nicht-Widerspruchsprinzip keine weiteren synthetischen Prinzipien voraussetzt, sondern diese vielmehr überhaupt erst herleitet. Tatsächlich ist ja der Beweis im ganzen nichts anderes als ein Aufweis des metaphysischen Kausalitätsprinzips: dieses ergibt sich einfach aus der Anwendung des Nicht-Widerspruchsprinzips auf die Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt.

Zugleich läßt sich unser Beweis im Gesamt einer Metaphysik methodisch besser rechtfertigen. Sein Ausgangspunkt ist im Grunde die Tatsache der Analogie: die Gegensätze, die wir in der Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt antreffen, lassen sich nicht adäquat und vollkommen („perfecte“) voneinander unterscheiden. Die Analogie bildet in unserem Verfahren nicht nur ein etwas seltsames und unverständliches Anhängsel der Metaphysik, sondern sie bildet den eigentlichen Ausgangspunkt, aus dem alles andere folgt. Die Gegensätze in unserer Erfahrungswelt durchdringen sich in einer Weise, daß man dies von einem Widerspruch nur unterscheiden kann, wenn man die Existenz Gottes zugibt: für alles klare Begreifen ist diese Zurückführung auf das unbegreifliche Geheimnis Gottes die Möglichkeitsbedingung.⁹

⁹ „Geheimnis“ wollen wir hier so verstanden wissen, wie es K. Rahner beschreibt: „Ein Geheimnis ist nicht etwas noch nicht Enthülltes, das als ein Zweites neben einem begriffenen und durchschauten anderen steht. So verstanden, würde das Geheimnis mit dem noch unentdeckten Nichtgewußten verwechselt. Geheimnis ist vielmehr dasjenige, was gerade als das Undurchschaubare - da ist, gegeben ist, gar nicht hergeschafft werden muß, nicht ein Zweites, bloß vorläufig Unbezwungenes, sondern als der unbeherrschbar herrschende Horizont alles Begreifens, der anderes begreifen läßt, indem er selbst als der unbegreifliche daseiend sich verschweigt. Geheimnis ist somit nicht das Vorläufige, das abgeschafft wird oder an sich auch anders dasein könnte, sondern die Eigentümlichkeit, die Gott (und von ihm her uns) immer und notwendig auszeichnet, so sehr, daß die unmittelbare Schau Gottes, die uns als unsere Vollendung verheißen ist, die Unmittelbarkeit der Unbegreiflichkeit, also gerade das Wegfallen des Scheines ist, wir seien nur vorläufig noch nicht ganz dahintergekommen; denn in jener Schau wird an ihm selbst gesehen und nicht mehr bloß an der unendlichen Armut unserer

Ebenso wie der Analogie versucht unser Beweis auch dem Grundanliegen jedes dialektischen Denkens gerecht zu werden. Wenn Dialektik die gegenseitige Durchdringung von Gegensätzen bedeutet, dann ist sie im Grunde nur ein anderes Wort für Analogie.¹⁰

Ein sehr wichtiger Vorteil dieses neuen Gottesbeweises besteht schließlich darin, daß unmittelbar deutlich wird, dass eine solche Erkenntnis Gott nicht „in den Griff bekommt“: unsere natürliche Gotteserkenntnis gründet ganz und gar auf der Einsicht, daß wir von ihm abhängig sind, und wir erkennen Gott überhaupt nur *insofern wir von ihm abhängig sind*. Allerdings ist diese Abhängigkeit solcher Art (weil sie einen absoluten Schöpfer fordert), daß sie uns rein negativ erkennen läßt, dass Gott unendlich viel mehr sein muß, als wir auf Grund unserer Abhängigkeit über ihn positiv aussagen können: nicht nur alle Vollkommenheit der Welt ist in ihm auf andere Weise ohne jede Beimischung von Unvollkommenheit gegeben (via negationis [verneinender Weg] als Korrektiv der via affirmationis [bejahender Weg]), sondern selbst wenn wir sagen, daß Gott unendlich gut sei, müssen wir hinzufügen, daß die Wirklichkeit unsere Aussage noch um ein Unendliches übertrifft (via eminentiae [Weg des Überstiegs]).

Zusammenfassung

Wir gingen aus von der Tatsache, daß sich in der Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt Gegensätze in einer Weise durchdringen, daß sie sich nicht mehr vollkommen voneinander unterscheiden lassen: „nihil est adeo contingens quin aliquid absoluti contineat [nichts ist so kontingent, dass es nicht etwas Absolutes enthält].“ Dies ist mit dem Nicht-Widerspruchsprinzip nur unter der Bedingung zu vereinbaren, daß man eine Relation der Weltwirklichkeit zu einem schlechterdings Absoluten annimmt. Insofern die Welt von diesem schlechterdings Absoluten abhängt, ist sie selbst in irgendeiner Weise absolut; insofern sie jedoch von diesem Absoluten nur abhängt, ohne mit ihm in eins zu fallen, ist sie selbst zugleich nicht

Transzendenz, daß er unbegreiflich ist.“ (Zur Theologie der Menschwerdung, in Schriften zur Theologie, 2. Auflage, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, Band IV, S. 141)

¹⁰ Es wäre z. B. zu fragen, ob nicht der dialektische Materialismus im Grunde als eine nicht ganz konsequente und nicht ganz geglückte, aber doch nicht völlig unberechtigte Reaktion gegen das rationalistische Weltbild des XVIII. Jahrhunderts verstanden werden kann. Das Weltbild des XVIII. Jahrhunderts ist durch eine „Klötzchenmetaphysik“ gekennzeichnet, in der sich alle Gegensätze säuberlich scheiden lassen, so daß für Analogie überhaupt kein Raum mehr bleibt. Soweit in diesem Weltbild an der Existenz Gottes festgehalten wird, ist es ein Gott, der dem Menschen als fremde Übermacht gegenübersteht und ihn von außen an seiner eigenen Entfaltung hindert bzw. willkürlich darüber bestimmt. Es ist begreiflich, daß sich der Mensch gegen eine solche Gottesauffassung wehrt. Die Tragik des dialektischen Materialismus besteht darin, daß er das genannte Gottesbild für das einzig mögliche hält und dadurch noch selbst dem rationalistischen Weltbild des XVIII. Jahrhunderts verhaftet bleibt. Gleichwohl bildet gerade der dialektische Grundansatz eine Möglichkeit, diesen verheerenden Irrtum von innen heraus zu überwinden. Weit davon entfernt, die Existenz Gottes überflüssig zu machen, ist die gegenseitige Durchdringung von Gegensätzen in unserer Erfahrungswelt gerade der eigentliche Grund, weshalb wir auf unsere Abhängigkeit von Gott und damit auf die Existenz Gottes zu schließen haben. Die Dialektik ist noch keine Erklärung der Bewegung, sondern nur deren Beschreibung, und letztere kann nur durch den Hinweis auf die Existenz Gottes von einem Widerspruch unterschieden werden.

absolut, sondern kontingent. Diese Relatio ist aber notwendig einseitig, nämlich von der Welt zu Gott; Gott kann nicht wiederum in gleicher Weise auf die Welt bezogen sein, weil er damit an der Kontingenz der Welt teilnehmen würde und aufhörte, wirklich absolut zu sein.

II. DIE RELATION DES SCHÖPFERS ZUM GESCHÖPF NACH DER OFFENBARUNG

Der philosophische Gottesbeweis scheint, wie wir bereits gesehen haben, eine reale Bezogenheit Gottes auf die Welt auszuschließen. Es empfiehlt sich jedoch, dieses globale Ergebnis noch des näheren zu untersuchen. Welches sind die genauen Gründe, weshalb eine derartige Relation auszuschließen ist?

Die Relation wird gewöhnlich definiert als ein „esse ad aliud [Sein auf ein anderes hin]“. Damit ist gesagt, daß eine Relation grundsätzlich nur von ihrem Terminus her zu verstehen ist: ihre ganze Wirklichkeit ist auf diesen hin. Wäre Gott real auf die Welt bezogen, dann würde dies bedeuten, daß er selbst unmittelbar (wenn es sich um eine transzendente Relation handelte) oder mittelbar (wenn es sich um eine prädikamentale, also Akzidens-Relation handeln sollte: eine solche setzt aber wiederum eine transzendente Relation in Gott zu diesem Akzidens voraus) in seiner eigenen Wirklichkeit auf die Welt hingeeordnet wäre und somit wenigstens bezugsweise an deren Veränderung teilnähme, eben weil das Sein der Relation immer nur von ihrem Terminus her verstanden werden kann. Damit entstünde in Gott genau das gleiche Problem von neuem, zu dessen Lösung wir für die Welt einen Schöpfer hatten annehmen müssen: Gott wäre nicht mehr Gott, sondern nur ein Geschöpf.

Dies würde selbst dann gelten, wenn es sich bei einer solchen Relation zur Welt wenigstens insofern nicht um eine Abhängigkeit handelte, als der Terminus dieser Relation seinerseits vollkommen von Gott abhängt und von ihm verursacht ist. Auch in diesem Fall würde sich Gott jedesmal mit seiner Relatio mitverändern und wäre nicht vollkommen mit sich identisch; auch in diesem Falle wäre eben der jeweilige Terminus eine „conditio sine qua non [notwendige Bedingung]“ für das Bestehen der Relatio, weil diese nur von ihrem Terminus her zu begreifen ist.

Mit dem Ausschluß einer realen Relation Gottes zur Welt entsteht jedoch das Problem, wie diejenigen Aussagen zu verstehen sind, die Gott doch mit der Welt in Beziehung bringen. Bereits daß Gott Schöpfer der Welt sei, ist eine solche Aussage.

Die Antwort der Scholastik lautet: es handelt sich in allen diesen Fällen um eine rein logische Relation, deren reales Fundament in einer realen Relation in der umgekehrten Richtung, nämlich von der Welt zu Gott, liegt. Wenn wir Gott den Schöpfer der Welt nennen, handele es sich um eine bloße „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb her]“, die in der kreatürlichen Abhängigkeit der Welt von Gott gründet.

Es ist dies nicht nur die Auffassung einer vielleicht aprioristischen und engstirnigen Metaphysik. Bereits bei Augustinus finden wir diese Lösung in aller Klarheit:

„Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Et quod amicus Dei iustus esse incipit, ipse mu-

tatur: Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt. [Wenn also Gott beginnt, zeitlich genannt zu werden, was er vorher nicht genannt wurde, so ist manifest, dass er es bezugsweise genannt wird; nicht jedoch im Sinn eines Akzidens Gottes, als sei ihm etwas zugefallen, sondern ganz im Sinn eines Akzidens an dem, in bezug auf das Gott etwas genannt zu werden beginnt. Und wenn ein Freund Gottes gerecht zu werden beginnt, ist er es, der sich verändert; es sei jedoch ferne, dass Gott jemanden zeitlich liebt, gleichsam mit einer neuen Liebe, die er vorher nicht hatte, er, bei dem das Vergangene nicht vergangen ist und das Zukünftige bereits geschehen ist.]¹¹

Dementsprechend scheint es, daß auch die Aussagen der Offenbarung im Grunde nur reale Relationen von der Schöpfung zu Gott meinen und nicht Relationen von Gott zur Schöpfung.

Diese würde bedeuten, daß auch die übernatürliche Begnadung wiederum nur in einer Relation von der Schöpfung zum Schöpfer besteht. Sie wäre also letzten Endes nichts anderes als eine zusätzliche Schöpfung von prinzipiell gleicher Art, die den Bereich des Geschaffenen sozusagen nur quantitativ erweitern würde. Denn alles was durch die bloße Relation seiner selbst zum Schöpfer konstituiert ist, ist bloße Kreatur und nichts sonst. Es wäre dann allerdings schwer zu sagen, wodurch sich denn nun die Gnade von der Natur unterscheidet; sie wäre nur eine ungeschuldete Erweiterung einer ersten Schöpfung durch eine chronologisch zweite Schöpfung. Wir kommen auf die Einwände gegen eine solche Auffassung weiter unten zurück.

Von der Schöpfungstatsache her läßt sich gegen diese Lösung, daß die Relation von Gott zur Schöpfung nur eine logische sein könne, soweit wir sehen, keine wesentliche Schwierigkeit erheben, wenigstens solange man nicht die neutestamentlichen Aussagen über den christologischen Charakter der Schöpfung hinzunimmt. Im Gegenteil, diese Lösung scheint unbedingt gefordert, da sich alle biblischen Aussagen, in denen der Schöpfergott handelnd auftritt, leicht als „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb her]“ erklären lassen und auf der anderen Seite so gewichtige philosophische Argumente stehen. Eine eigentliche Schwierigkeit ergibt sich erst von den Aussagen der neutestamentlichen Offenbarung her, die von der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person handeln.

Die zentrale Aussage der neutestamentlichen Offenbarung lautet: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Ist es möglich, auch diese Aussage als eine reine „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb her]“ aufzufassen? Dies würde bedeuten, daß ihr nur eine besondere Relation der menschlichen Natur Jesu zu Gott zu Grunde liegt. Die logische Relation „Gott hat diese Menschennatur angenommen“ würde ihr reales Fundament nur darin finden, daß eben diese Menschennatur im Zustand des Angenommenseins ist.

Aber entspricht die Aussage „diese Menschennatur ist von Gott angenommen“ ganz der Inhaltsfülle des geoffenbarten Satzes: „Und das Wort *ist Mensch geworden*“? Diese Offenbarungswahrheit spricht nicht nur davon, daß Gott durch eine logische Relation eine Menschennatur „hat“ (bzw. daß diese sich real auf Gott als ihren Träger bezieht), sondern sie bringt zum Ausdruck, daß er ein Mensch *ist*,

¹¹ De Trinitate 5, 16, 17 (ML 42, 923), hier zitiert nach Rt 1663.

daß also hier zwischen Gott und Mensch eine Identität besteht. Genügt es, um diese Identität zu begründen, daß Gott nur eine Menschennatur „hat“? Dadurch, daß jemand eine Menschennatur „hat“, sich also in irgendeiner Weise auf sie bezieht, ohne mit ihr identisch zu sein, ist er noch nicht unbedingt ein Mensch. Im Gegenteil, man könnte einer solchen Auffassung möglicherweise den Vorwurf machen, die Menschwerdung Gottes mit einer mythologischen Verkleidung Gottes in einer Menschennatur zu verwechseln.

Tatsächlich liegt hier ein sehr wichtiges Problem der Christologie, auf das besonders K. Rahner hingewiesen hat.¹²

K. Rahner wendet sich gegen eine „landläufig vulgäre“ Auffassung der chaledonischen Zwei-Naturen-Lehre, bei der die menschliche Natur Christi als reines Instrument der Person aufgefaßt wird, ohne für diese selbst irgendeine Bedeutung zu haben. Der Inhaber dieses Instrumentes sei dann nicht mehr begreifbar als Mittler; er wäre ja Mittler zu sich selbst schlechthin. In diesem Zusammenhang kommt Rahner gerade auf die Fragestellung, die der Gegenstand unserer Untersuchung ist:

„Gehen wir - unter Voraussetzung scholastischer Christologie - aus von einigen üblichen Vorstellungen. Gott, das Wort des Vaters, so sagt man uns, ‚ändert‘ sich nicht, wenn es die menschliche Natur als seine annimmt. Die Änderung, das Neue sei ganz auf seiten der menschlichen Natur. ... Es sei also auf seiten des Wortes selbst nichts geschehen, nichts eingetreten, was vorher nicht schon immer war. Das neue, eintretende Ereignis spiele sich also rein diesseits des Abgrundes zwischen Gott und der Kreatur ab. ... „Non horruisti virginis uterum [Vor dem Schoß der Jungfrau hat dich nicht geschaudert]“, singen wir ihm zu! Müßten wir als orthodoxe chaledonische Theologen nicht sagen: Es konnte dich und brauchte dich ja gar nicht zu schaudern, von vornherein nicht, weil es dich in deiner Wirklichkeit unberührt ließ; und warum sollte es deine Menschheit schaudern, wenn sie wie jede anfing im Schoß einer Mutter? Oder wo ist deine kenosis, die der Apostel anbetend preist, wenn du in der Fülle bliebst, und die Leere, die wir von vornherein sind und die du annahmst, sich nicht erst entleeren muß, sondern noch nie etwas anderes geschmeckt hat als eben sich, die Leere, die Tränen, den Tod, die ganze Armseligkeit des Menschen? Kommt man aus dieser verzweifelten Dialektik heraus? Wenn wir sagen: Er ist ewig derselbe, der Unberührte, Unveränderliche, Strahlende geblieben, dann sagen wir es nicht nur unter der Tyrannei einer starren Unendlichkeits-Metaphysik vom reinen, flecken- und lückenlosen Sein, sondern, weil wir einen brauchen, der anders ist als wir, damit wir erlöst würden in dem, was wir sind. Wenn wir aber darum diesen Satz sagen, dann scheint im selben Augenblick das Tor endgültig zugeschlagen, hinter dem wir Erlösungsbedürftige sitzen, und es scheint dabei zu bleiben: Er ist im Himmel und wir auf Erden, er nicht, wo wir, wir nicht, wo er.“¹³

Rahner stellt daher die Forderung, die „von der Metaphysik des Menschen kommende Auskunft“ über die Unveränderlichkeit Gottes neu zu durchdenken:

„Das würde natürlich in das allgemeine Problem hineinführen, inwiefern sich Gott nicht ändert, wenn er die Welt schafft. Und wie hier dann gesagt werden müßte, daß er sich nicht in sich selbst an sich ändert, wenn er selbst an der Welt als dem andern von ihm und aus ihm sich ändert und umgekehrt, so müßte diese Formel dann auf die Christologie angewendet werden; ja

¹² Chalkedon - Ende oder Anfang, in Das Konzil von Chalkedon - Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1954, Band III, S. 3-49 (herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht)

¹³ A. a. O. S. 27 und 29.

die ganze Christologie könnte als die einmalig radikalste Realisation dieses Urverhältnisses Gottes zum andern von sich erscheinen, an der gemessen alle übrige Schöpfung nur ein defizienter Modus, der verschwimmende Umkreis dieser schärfsten Realisation dieses Urverhältnisses wäre, das in der Selbstentfremdung des radikal bei sich bleibenden und darum unveränderten Gottes liegt.“¹⁴

Auch in einer späteren Arbeit kommt Rahner bei der Analyse der Aussage „Gott ist Mensch geworden“ noch einmal ausführlich auf unser Problem zu sprechen, wenn auch nur in der Form einer Anmerkung:

„Wenn man nur sagt: Dort, wo das Geschöpfliche die Menschheit des Logos in sich selber ist, hat sich etwas ereignet, ist eine Veränderung geschehen, wenn man das Ereignis selbst nur diesseits der Grenze sieht, die Gott und Kreatur unterscheidet, dann hat man zwar etwas ausgesagt und gesehen, was es gibt, aber man hat doch haargenau daran vorbeigesehen und das verschwiegen, worauf es bei der ganzen Aussage doch letztlich ankommt: daß eben dieses ausgesagte Ereignis das Gottes selbst ist. Das ist noch nicht ausgesagt, wenn etwas bloß von der ‚unvermischten‘ menschlichen Natur ausgesagt wird. Ob man dasjenige, was noch dazu zu sagen ist, weil es eine Wirklichkeit ist (nämlich daß Gott *selbst* Fleisch geworden ist, dadurch daß in dieser menschlichen Dimension sich etwas ereignete), ‚Veränderung‘ nennen will oder diesen Ausdruck scheut, ist schließlich nicht so wichtig. Wenn wir dies eine Veränderung nennen, dann müssen wir (weil Gott an sich unveränderlich ist) sagen, daß der in sich selbst unveränderliche Gott am andern sich ändern könne (eben Mensch werden könne), und man darf dieses ‚sich *am* ändern‘ weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer ‚Veränderung *des* anderen‘. Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern. So wie die formale Aussage von der Einheit Gottes von der Trinität nicht geleugnet wird, aber diese Einheit, so sie von uns begriffen werden kann (und auch Dogma ist), auch nicht einfach dasjenige ist, wovon aus einbahnig bestimmt werden könnte, was Trinität sein darf, ebenso ist hier methodologisch die Unveränderlichkeit Gottes aufrechtzuerhalten, und doch wäre es im Grunde die Leugnung des Mysteriums der Inkarnation, wollte man von ihr allein aus bestimmen, was Inkarnation sein dürfe. Wenn man ihr Geheimnis einfach, um mit ihm fertig zu werden, in die Dimension des Endlichen allein verlagerte, würde man eigentlich das Geheimnis im strengsten Sinn aufheben. Denn im Endlichen allein als solchem kann es gar keine absoluten Geheimnisse geben, weil einem Endlichen immer ein ihm entsprechender endlicher Intellekt hinzugedacht werden kann, der es auszuloten vermöchte. Das Geheimnis der Inkarnation muß in Gott selbst sein: eben darin, daß er selbst, obzwar ‚in sich‘ unveränderlich, ‚am anderen‘ etwas werden kann. Die Aussage von der Unveränderlichkeit Gottes ist im selben Sinn eine dialektische Aussage wie die von der Einheit, d. h. diese beiden Aussagen bleiben für uns - faktisch - nur dann wirklich richtig, wenn wir die beiden anderen Aussagen (von der Trinität bzw. von der Inkarnation) sofort hinzudenken, ohne daß *wir* die eine als der anderen vorgeordnet denken könnten oder dürften. So wie wir aus der Trinitätslehre erfahren, daß die radikale Einheit (so wie wir sie von uns aus unweigerlich denken würden, würde unser Zuendedenken nicht schon im ersten Ansatz von der göttlichen Offenbarung aufgefangen) gar kein absolutes Ideal ist, sondern auch im Höchsten, gerade weil er die absolute Vollkommenheit ist, noch eine Trinität ist, so erfahren wir durch die Inkarnationslehre, daß die Unveränderlichkeit (ohne darum aufgehoben zu sein) gar nicht einfach *das* allein Gott Auszeichnende ist, sondern daß *er* in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas *werden* kann. Er selber, er in der Zeit. Und diese Möglichkeit ist nicht als Zeichen seiner Bedürftigkeit zu denken, sondern als Höhe seiner Vollkommenheit, die geringer

¹⁴ A. a. O. S. 27, Anm.28.

wäre, wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist. Das kann, das muß man sagen, ohne darum ein Hegelianer zu sein. Und es wäre schlimm, wenn uns Christen das ein Hegel lehren müßte.“¹⁵

Rahner gibt uns damit bereits einige Hinweise für eine Lösung des Problems: einerseits muß daran festgehalten werden, daß Gott in sich selbst unveränderlich ist; wenn er sich verändert, dann kann er dies nur „am anderen“. Eine Veränderung Gottes „am anderen“ ist jedoch nicht dasselbe wie eine bloße Veränderung „des anderen“, wie die Theorie von der bloßen „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb her]“ wahr haben will. Es bleibt jedoch immer noch die Frage, wie sich Gott „am anderen“ ändern kann, ohne sich in seiner dann erforderlichen transzendentalen Relation zu diesem anderen auch selbst in seinem absoluten Sein zu verändern (da ja seine transzendente Relation mit seinem absoluten Sein real identisch ist).

Zu ähnlichen Folgerungen wie K. Rahner kommt F. Mußner von einer biblischen Theologie her. Nach ihm ist eine reale metaphysische Relation vom Logos zur Welt nicht erst in der Inkarnation gegeben, sondern bereits vorgängig dazu als deren Voraussetzung erfordert. Im Johannes-Prolog wird die Weltbezogenheit des Logos als die metaphysische Voraussetzung seiner lebensvermittelnden Tätigkeit im Kosmos beschrieben. Dies scheint für Mußner auf Grund der biblischen Gegebenheiten so selbstverständlich, daß er nicht einmal mehr die Frage stellt, wie denn eine solche metaphysische Relation von Gott zur Schöpfung mit Gottes Unveränderlichkeit zu vereinbaren ist:

„Die Weltbezogenheit des Logos als metaphysische Voraussetzung seiner lebensvermittelnden Tätigkeit im Kosmos.

1. Gott hat niemand gesehen; er ist absolut welttranszendent. Er handelt zwar in der Geschichte, er ist immer wirksam (Joh 5,17), aber er handelt in seiner Heilsveranstaltung nicht unmittelbar, sondern durch einen Mittler, indem er seinen Sohn in den Kosmos sendet. Der Sohn vollbringt dem Auftrag des Vaters entsprechend das Rettungswerk der Lebensbegabung der Menschen (vgl. 12,49). Er hat nach johanneischer Christologie die metaphysische Eignung dafür; denn er ist jener, durch den Gott einst schon ‚alles‘ erschaffen hat. In dieser Schöpfungsmittlerfunktion heißt der Mittler im vierten Evangelium λόγος; sie kommt durch die Präposition διά zum Ausdruck: ‚durch‘ den Logos ist alles, der Kosmos erschaffen (1,3.10). Der absolut transzendente Gott steht demnach zum Kosmos nur und von vornherein in Beziehung durch seinen Logos. Dieser ist einerseits πρὸς τὸν Θεόν, andererseits derjenige, durch den der Kosmos erschaffen ist. Damit ist eine doppelte Einsicht in das Wesen des Logos nach johanneischer Anschauung gegeben:

a) der Logos ist auf Grund der ihm von Gott bei der Schöpfung zugewiesenen Funktion das *Mittlerwesen* zwischen Gott und dem Kosmos (nicht das ‚Zwischenwesen‘, das etwa als δεύτερος Θεός, als zweiter Gott, das heißt einem ersten untergeordnet, zwischen Gott und Welt stünde - Johannes betont die Wesensgleichheit des Logos mit Gott: (1,1c);

b) weil die Welt durch den Logos erschaffen ist, darum besitzt der Logos eine *metaphysische Bezogenheit* zur Welt. Wenn der transzendente Gott der Welt gegenüber handeln will, dann tut

¹⁵ Zur Theologie der Menschwerdung, in Schriften zur Theologie, 2.Auflage, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, Band IV, S. 147, Anmerkung 3.

er es nur durch diesen Logosmittler, der durch seine Schöpfungsmittlerfunktion in einer wesenhaften Beziehung zum Kosmos steht.

2. Der Prolog macht eine weitere Aussage über den Logos, die für unser Thema wichtig ist: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (1, 4a). Der Logos ist wesensmäßig *Lebensträger*, Inhaber der göttlichen ζωή. Joh fährt aber unmittelbar (καὶ ...) fort, daß dieses (ἡ ζωή) Leben (wie es im Logos ‚war‘, das Logosleben) ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Inwiefern ‚war‘ das Logosleben das Licht der Menschen? Wenn ‚das *Leben*‘ als ‚das Licht der Menschen‘ bezeichnet wird, dann liegt es sowohl in der Konsequenz der Anschauung als auch der soteriologischen Thematik des vierten Evangeliums, daß die ‚Finsternis‘, in der das Lebenslicht des Logos leuchtet (1,5a), eben die Finsternis des *Todes* ist, die durch dasselbe überwunden werden soll. Das zu demonstrieren ist der Lichtbegriff geeignet; denn Licht gibt die Möglichkeit zu sehen. Diejenigen Menschen, die das Logoslicht ‚begreifen‘ (vgl. 1,5), finden durch es den Weg zum Leben aus der Todesfinsternis (vgl. 8,12). 1,4 ist demnach eine grundsätzliche Aussage über die wesentliche Heilsfunktion des Logos, die ihm schon immer (ἦν) zugehörte. Damit zeigt sich, daß zur kosmologischen Funktion des Logos eine soteriologische tritt: für die Welt, die durch ihn geschaffen ist, das Lebenslicht zu sein. Dazu ist der Logos als solcher geeignet, weil er durch seine Schöpfungsmittlerfunktion in einer metaphysischen Bezogenheit zur Welt steht. Er teilt den Menschen als der, durch den alles geschaffen ist, nicht nur die Existenz mit, sondern auch das Heil, das nach Joh wesentlich in ζωή (und φῶς) besteht. So kann durch den Logos auf Grund seiner wesenhaften Weltbezogenheit der qualitative Abgrund zwischen der Lebenswelt des transzendenten Gottes und der Todeswelt des Kosmos überbrückt werden. Er war schon immer in dieser Funktion tätig (1,4f.; vgl. auch die Präsentia φαίνει 5 a und φωτίζει 9 b), ihre eigentliche Realisierung aber erfuhr sie durch die Sendung des Sohnes in den Todeskosmos im Augenblick der Inkarnation des Logos.“¹⁶

Die Aussagen des Prologs enthalten also nach Mußner wesentliche theologisch-metaphysische Voraussetzungen für das Rettungswerk des Christus, das im Evangelium dann entfaltet wird.

„Als der entscheidende Punkt erweist sich dabei der Logosbegriff; denn durch den ‚Logos‘ besteht eine *reale Beziehung* zwischen dem transzendenten, ewigen Gott und der geschaffenen Welt.“¹⁷

Zusammenfassend stellt sich also von J 1,14 her das Problem, daß die Aussage „Gott *ist* Mensch“ (im Gegensatz zur Aussage „Gott verkleidet sich als Mensch“) wohl nur schwer durch eine bloße „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb her]“ erklärt werden kann. Mußners Darlegungen zeigen die Bedeutung des Problems, das über das bloße Faktum der Menschwerdung noch weit hinausgreift. Sollte es gelingen, die Menschwerdung Gottes so zu erklären, daß wirklich Gott selbst Mensch wird, er sich also selbst verändert, dann würde es auch möglich werden, andere Aussagen der Offenbarung über Gott statt uneigentlich als bloße „denominatio ab extrinseco“ nunmehr im eigentlichen und strengen Sinn zu verstehen; dies würde nicht nur von den Aussagen über die schöpfungsvermittelnde Funktion des Wortes, sondern besonders von der gnadenhaften Einwohnung der göttlichen Personen in der gerechtfertigten Seele gelten.

¹⁶ ZQH Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium, München 1952, S. 78-81 (unter Auslassung der Anmerkungen).

¹⁷ A. a. O. S. 82.

H. Schauf weist zu dieser letzteren Frage vor allem auf die folgenden Schrifttexte der neutestamentlichen Offenbarung hin:

„Das Zeugnis der Schrift. Jo 7,39; Röm 5,5 sprechen vom Hl. Geist, der *gegeben* ist. Nach Jo 14,16f; 1 Thess 4,8 ist es der *Vater* bzw. *Gott*, der den Hl. Geist *gibt*. Nach 1 Jo 3,24 erkennen wir aus der Tatsache, daß *Gott* uns den Geist gab, daß er *in uns bleibt*. 1 Jo 4,13 ist vielleicht in ähnlicher Weise zu verstehen, wenn das ἐκ τοῦ πνεύματος personal zu begreifen ist. Gott *sendet* den Hl. Geist bzw. *gießt* ihn *aus* (Gal 4,6; Tit 3,6). Nach Jo 7,39 (vgl Röm 8,15) haben wir den Hl. Geist *empfangen*. Nach Jo 14,16f; Röm 8,9ff; 2 Tim 1,14; 1 Kor 3,16; 1 Jo 4,12-16 *ist*, *wohnt* und *bleibt* der Hl. Geist bzw. Gott in den Geheiligten. Die Geheiligten sind sein bzw. Gottes Tempel (1 Kor 3,16f; 6,19; 2 Kor 6,16). Nach 2 Kor 1,22; 5,5 gibt Gott das *Angeld des Geistes*. Der Hl. Geist, in dem wir gesiegelt sind, ist das *Angeld* (Eph 1,14). *Gott salbt uns* (2 Kor 1,21). Wir sind im Geist *gesiegelt* (Eph 1,13; 4,30). *Gott siegelt uns* (2 Kor 1,22). Die Geheiligten *haben* den Geist Christi bzw. den Hl. Geist (Röm 8,9; 1 Kor 6,19). Der Vater u. der Sohn *kommen* u. *nehmen Wohnung* (Jo 14,23). Der Sohn *ist in* den Geheiligten, und diese sind im Sohn (Jo 14,20). Vielleicht darf auch Eph 3,17, daß Christus durch den Glauben in den Herzen wohne, in diesem Sinn verstanden werden.“¹⁸

Schaufler weist ferner darauf hin, daß die heutige Theologie noch immer vor der Frage steht, ob die „Einwohnung Gottes lediglich eine intensivere Gegenwart des gegenwärtigen Gottes, u. zwar auf Grund einer intensiveren wirkursächlichen Einwirkung von seiten Gottes“ darstellt (also im Grunde nur eine neue Form des einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses des Geschöpfes vom Schöpfer ist) oder aber ob sie „eine der Ordnung der Formal- bzw. Quasiformalursache zuzurechnende Wirksamkeit Gottes bzw. eine Aktuierung des Begnadeten unmittelbar durch Gott voraussetzt“¹⁹, was u. E., soll es von der ersten Möglichkeit verschieden sein, eine reale Relation von Gott zum Geschöpf voraussetzen würde.

H. Mühlen entwickelt den Gedanken, daß das Amt in der Kirche eine Fortsetzung der mit seiner Taufe verbundenen Salbung Jesu mit dem Heiligen Geiste darstellt. So spricht er geradezu von einer „Amtwerdung“ des Heiligen Geistes, die in Entsprechung zur „Menschwerdung“ der zweiten göttlichen Person steht. Mühlen zeigt dabei besonders auf, daß die Sendung des Geistes ebenso wie die Sendung des Sohnes tatsächlich als ein Gott selbst real betreffendes Geschehen aufzufassen ist:

„Für ein Verständnis der heilsgeschichtlichen Fortsetzung des messianischen Amtes Jesu in der Kirche ist es von entscheidender Bedeutung, ob man sagen kann, der Heilige Geist habe in diesem Amte selbst eine Geschichte. Man wird diese Frage nicht a priori als unzutreffend zurückweisen können. Der Heilige Geist ist vom Vater in einer ähnlich *konkreten* (wenn auch gänzlich anderen) Weise gesandt wie der Sohn. Gal 4,4 heißt es: ‚Gott sandte (ἐξαπέστειλεν) seinen Sohn‘, und wenig später heißt es: ‚Gott sandte (ἐξαπέστειλεν) den Geist seines Sohnes in unsere Herzen‘ (V. 6). Hier wird dasselbe Wort gebraucht, um die Sendung des Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes auszusagen, und es ist in keiner Weise erkennbar, daß die Sendung des Heiligen Geistes weniger konkret wäre als die Sendung des Sohnes. *Inhaltlich* sind beide Sendungen fundamental unterschieden, denn der Heilige Geist ist nicht Mensch geworden, sondern wird in schon existierende, menschliche Personen hineingesandt; aber was die formale

¹⁸ Artikel „Einwohnung Gottes“ in Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1959, Band III, Sp. 769f.

¹⁹ A. a. O. Sp. 772.

Struktur der Sendung angeht, so ist kein Unterschied ausgesagt. Wenn der Sohn bei seiner Menschwerdung in einer ganz konkreten und geradezu handgreiflichen Weise in die Heilsgeschichte eingetreten ist (vgl. Joh 1,1 ff), so wird man auch von einem - allerdings gänzlich anders gearteten - Eintritt des Heiligen Geistes in die Heilsgeschichte sprechen können. Die Sendung einer göttlichen Person nach außen bringt nach Thomas von Aquin ganz allgemein einen neuen, zeitlichen Existenzmodus dieser Person mit sich (Sth I, 43, 1 c.). In bezug auf den Heiligen Geist sagt er: Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea est quoddam *temporale* [Dass eine göttliche Person von irgendeinem Geschöpf gehabt wird, oder dass sie durch eine neue Existenzweise in ihm ist, ist etwas von Zeit Bestimmtes] (Sth I, 43, 2 c.). Der Heilige Geist geht irgendwie ein in die Zeitlichkeit des Geschöpfes, dem er gesandt wird, in ähnlicher Weise, wie die Menschwerdung des Logos zugleich seine Zeitwerdung ist.

Der Logos ist ja nicht nur in dem Sinne der „terminus [Woraufhin]“ seiner menschlichen Natur, daß er dieser absolut transzendent bliebe, er ist vielmehr in einem wahren und wirklichen Sinn so Mensch geworden, daß er auch in die Zeitlichkeit seiner menschlichen Natur eingegangen ist. Wenn man die hypostatische Union nicht zu einer bloß gedanklich vollzogenen Idiomenkommunikation abschwächen will, dann beinhaltet sie auch, daß der Logos selbst auf eine absolut geheimnisvolle Weise in seiner menschlichen Natur eine Geschichte hat: Er ist unvermischt mit dieser Geschichte, er bleibt aber auch ungetrennt von ihr. In ähnlicher Weise kann man auch sagen, dass der Heilige Geist in dem Amte Jesu eine Geschichte hat, und zwar unvermischt sowohl mit dem Amt als auch mit der Geschichte Jesu und ungetrennt von diesem Amt und dieser Geschichte. Das messianische Amt Jesu ist ja eine ‚geschaffene Gnade‘, um einmal diesen etwas robusten scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, es ist eine Wirkung seiner Salbung mit dem Heiligen Geiste (welche unschwer als Sendung des Heiligen Geistes verstanden werden kann). Das messianische Amt Jesu ist eine durchaus geschichtliche historische Größe, es hat eine Geschichte, welche identisch ist mit der Geschichte seines Trägers. Das heißt aber auf der anderen Seite nicht, daß dieses Amt gleichsam ein ‚dingliches Gut‘ ist, welches losgelöst von Gott für sich Geschichte treibt (so wird der Ausdruck ‚geschaffene‘ Gnade häufig von evangelischen Theologen mißverstanden); vielmehr ist das Amt wie jegliche Gnadengabe in absolut geheimnisvoller Weise ungetrennt vom Heiligen Geiste und unvermischt mit ihm.“²⁰

Die genannten Überlegungen und Texte scheinen uns nun mit solchem Gewicht für die Möglichkeit einer realen Relation der göttlichen Personen zur Schöpfung zu sprechen, daß die philosophischen Bedenken dagegen zumindest einer neuen Prüfung unterzogen werden sollten.

Die philosophische Reflexion schließt jede reale Relation von Gott zum Geschöpf aus, die nur von diesem ihrem Terminus her zu verstehen wäre. Aber ist damit bereits jede reale Relation von Gott zum Geschöpf überhaupt ausgeschlossen? Müßte mit anderen Worten jede reale Relation von Gott zum Geschöpf solcher Art sein, daß sie nur vom Geschöpf her verständlich wäre?

Auf den ersten Blick ist man zweifelsohne geneigt, diese Frage bejahend zu beantworten. *Jede Relation überhaupt ist nur von ihrem Terminus verständlich* und steht und fällt mit diesem. Ist nicht auch eine reale Relatio Gottes zum Geschöpf nur möglich, wenn dieses letztere tatsächlich existiert?

²⁰ H. Mühlen, Das Pneuma Jesu und die Zeit - zur Theologie des Amtes, in *Catholica* XVII (1963) 4, S. 260f.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt aber: *wenn in Gott überhaupt Relationen möglich sind, dann nur solche, deren Terminus Gott selbst ist*, deren Terminus also gleich ewig und gleich unveränderlich ist wie deren Träger. Nur solche Relationen können in Gott von Ewigkeit her konstituiert und deshalb auch mit ihm völlig real identisch sein. Nur solche mit Gott völlig identischen Relationen stellen nicht von neuem das Problem, zu dessen Lösung wir von der Schöpfung auf einen Schöpfer hatten schließen müssen und das alles Geschaffene überhaupt charakterisiert.

Damit aber haben wir den Ansatzpunkt für die grundlegende Hypothese der vorliegenden Arbeit: *sollte eine Relatio von Gott zum Geschöpf angenommen werden müssen, dann ist dies nur unter der Bedingung möglich, daß diese Relatio bereits von Ewigkeit her konstituiert ist, und zwar nicht durch das Geschöpf als Terminus, sondern durch Gott selbst als Terminus*. Dies würde bedeuten, daß die Relation als Relation durch Gott als ihren ersten und grundlegend bestimmenden Terminus konstituiert wird, so daß die Schöpfung nur noch sekundärer Terminus sein könnte, der zur Konstitution der Relation nichts mehr hinzufügt. Wenn Gott sich durch eine solche Relation auf die Schöpfung bezieht, dann wird dadurch die Schöpfung zweiter Terminus dieser Relation, was jedoch nicht das Entstehen einer neuen Relation einschließt.²¹

Diese eventuelle Möglichkeit ist unseres Wissens bisher von der Scholastik nicht ins Auge gefasst worden.

Für eine solche Lösung sprechen verschiedene Anhaltspunkte:

1) Tatsächlich bestehen in Gott Relationen, die bereits von Ewigkeit her konstituiert sind: durch diese Relationen sind die göttlichen Personen in ihrer Verschiedenheit gekennzeichnet.

2) Es sind gerade die so konstituierten Personen, insbesondere die zweite und dritte göttliche Person, die durch die Menschwerdung bzw. durch die Ausgießung des Heiligen Geistes in einem besonderen Verhältnis zu geschaffenen Wirklichkeiten zu stehen scheinen.²²

²¹ Vgl. dazu die scholastische Lösung einer Schwierigkeit in der *Theologia naturalis*: entsteht nicht durch die Schöpfung gegenüber Gott ein Mehr an Wirklichkeit, so dass Gott nicht mehr die ganze Fülle des Seins wäre? Die Antwort lautet: „*Finitum ad infinitum addit quidem numero, non vero perfectione. Si praeter infinitum alia entia sunt, plura quidem entia sunt, sed non plus entis* [Das Endliche fügt dem Unendlichen zwar der Zahl nach hinzu, nicht aber der Vollkommenheit nach. Wenn es außerhalb des Unendlichen Seiende gibt, sind sie zwar *mehr Seiende*, aber nicht *mehr an Seiendem*.] (W. Brugger, *Theologia naturalis*, Pullach 1959, n. 290). Ähnlich dürfte man in unserem Zusammenhang sagen: durch eine Relation Gottes zur Schöpfung hat diese Relation „*plures terminos [mehrere Woraufhin]*“, es entsteht jedoch nicht „*plus relationis [mehr an Relation]*“.

²² In diesem Zusammenhang würde auch auf Aussagen wie 2 Tim 1,9 ein neues Licht fallen: „Die Gnade ist uns vor aller Ewigkeit in Christus Jesus gegeben worden“. Im Grunde ist der Sohn von aller Ewigkeit her derjenige, der vom Vater ausgeht und gesendet wird, und der Heilige Geist ist von aller Ewigkeit her Salbung und Gnade. Die Welt ist eben nicht konstitutiver Terminus für diese Sendungen, sondern kommt nur als zweiter, kontingenter Terminus hinzu. Durch die historische Menschwerdung und Geistsendung bekommen wir Anteil an einer Wirklichkeit, die in der Verborgenheit Gottes von jeher bestand; in Gott entsteht keine neue Relatio, denn von ihm aus besteht die Relatio, durch die er in der Fülle der Zeiten mit der Welt in eine besondere

Auf der anderen Seite entsteht aber zugleich das Problem, wie die personkonstituierenden Relationen in Gott als Relationen Gottes *auf sich selbst* aufgefaßt werden können, ja ob es überhaupt möglich ist, daß eine Wirklichkeit zu sich selbst relativ sei.²³ Die Untersuchung dieser Frage berührt natürlich unmittelbar das Verhältnis von Natur und Person zueinander.

Ist die Relation einer Wirklichkeit zu sich selbst möglich? Diese Frage bedarf von Anfang an einer näheren Einschränkung. Wir glauben nicht, daß eine rein materielle Wirklichkeit sich auf sich selbst beziehen könnte (vgl. die scholastischen Thesen über transeuntes und immanentes Wirken: letzteres ist nur den in irgendeiner Weise übermateriellen Seienden zuzuschreiben). Wir fragen also nur, ob im geistigen Bereich so etwas wie eine reale Relation einer Wirklichkeit auf sich selbst möglich ist.

In unserer *Vorstellung* ist mit dem Begriff der Relatio grundsätzlich eine Verschiedenheit von Subjekt und Terminus gegeben. Die Frage ist jedoch, ob diese Verschiedenheit *denknotwendig* eine reale Verschiedenheit sein muß.

Die Vorstellungsnotwendigkeit hat ihren ontologischen Grund darin, daß nur die unseren Sinnen zugängliche Gegenstandswelt „objectum proprium et primum **[eigener und erstrangiger Gegenstand]**“ unserer Erkenntniskraft ist, was aber eine reale Verschiedenheit von Subjekt und Objekt voraussetzt. Daher kommt es, daß selbst die geistigste Gottesvorstellung stets an ein Phantasma gebunden bleibt, und das gleiche gilt von allen metaphysischen Begriffen wie auch von dem der Relatio.

Aber gerade in dieser Erkenntnis der Gegenstandswelt ist zugleich unser ursprünglich nicht-gegenständliches *Selbstbewußtsein* eingeschlossen. Ist nicht dieses *Selbstbewußtsein* eine reale Relation unserer eigenen Wirklichkeit auf sich selbst? Zunächst steht fest, daß Selbstbewußtsein eine *reale* Tätigkeit darstellt. Diese Tätigkeit des Bewußtseins hat aber zugleich relationalen Charakter, d. h. sie ist grundsätzlich *durch einen Terminus bestimmt*; Bewußtsein besagt notwendig Bewußtsein *von etwas*. Im Selbstbewußtsein hat man Bewußtsein von sich selbst: dies bedeutet, daß hier der Terminus der realen Bewußtseinstätigkeit real identisch mit ihrem Subjekt ist. Zwischen Terminus und Subjekt besteht hier nur eine in ihrer realen Relation zueinander begründete logische Unterscheidung. Übrigens hat auch die Scholastik, die eine Relation einer Wirklichkeit auf sich selbst kaum explizit zu kennen scheint, das Selbstbewußtsein seit jeher als eine Art Relatio beschrieben; darauf weisen Ausdrücke wie „reditio completa **[vollständige Rückkehr (zu sich)]**“ oder „Bei-sich-sein des Seins“.

Beziehung tritt, als Relatio von Ewigkeit her. Diese Relatio besteht als Relatio mit Notwendigkeit; Gott bleibt aber gänzlich frei darin, ob er die Welt zu deren zweitem Terminus machen will oder nicht.

²³ Man könnte einen Einwand bereits von der scholastischen Definition der Relatio aufstellen: „esse *ad aliud* **[auf ein anderes hin sein]**“. Damit ist doch bereits eine Verschiedenheit von Subjekt und Terminus gefordert. Demgegenüber fällt auf, daß die aristotelische Definition „πρός τι **[auf etwas hin]**“ (Kat. 5 [7], 1, 6a), „ad aliquid“, diese Verschiedenheit gerade nicht zu fordern scheint. Wie dem auch sei, wir meinen, daß bereits eine bloß logische Verschiedenheit von Subjekt und Terminus unter bestimmten Bedingungen genügen könnte, damit eine transzendente Relatio real sei.

Es ist in diesem Zusammenhang auch überraschend, mit welchem Nachdruck die neuere Philosophie darauf hinweist, wie Selbstbewußtseinsfähigkeit und Personcharakter des geistigen Seins zusammengehören. Besonders deutlich ist in dieser Richtung J. B. Lotz:

„Auf die Frage: Wie verhält sich die Person zum Sein? antwortet man gewöhnlich: ‚das der Person Eigene sei die *Geistnatur*‘. Was aber besagt die Geistnatur? Meist wird sie durch die Befähigung zum vollen Selbst- oder *Ich-Bewußtsein* und zur freien *Selbstverfügung* umschrieben, was dem Bei-sich-sein Hegels gleichkommt. Damit ist der volle Selbstbesitz und deshalb die volle Selbständigkeit ausgesprochen.“²⁴

Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als sei die Person überhaupt erst durch das Selbstbewußtsein konstituiert. Es ist zu beachten, daß das menschliche Selbstbewußtsein ein akthafes, nicht substantielles, sondern akzidentelles Wirken darstellt, während Person die Substanz bezeichnet. Dann aber ist zu fragen,

„was im Menschen zweifellos dem genannten Aktgefüge voraus und zugrunde liegt. Ist das etwas Nicht-personales und damit Dingliches? Wie kann aber dann das personale Aktgefüge aus dem nicht-personalen substantiellen Grundbestand hervorgehen?

Zur Klärung unserer Frage führt die Überlegung, dass im substantiellen Grundbestand des Menschen wenigstens die *Befähigung* zum personalen Vollzug und damit zur vollendeten Rückkehr enthalten ist; diese Befähigung aber ist mit der Geistnatur gegeben und fällt nach ihrer Wurzel mit dieser zusammen. Dem nur Dinglichen hingegen geht jene Befähigung und damit auch die Geistnatur ab. Infolgedessen ist der Mensch *nie etwas nur Dingliches*, ist er vielmehr immer schon nach seinem Kern in die Ordnung des Personalen hineingestellt; deshalb ist er stets als Person anzusprechen, mag auch seine konkrete Verfassung weit vom personalen Vollzug entfernt sein. - Von hier aus ist zwischen der *Erst-konstitution* und der *Voll-konstitution* der Person zu unterscheiden. Erstere ist mit der den substantiellen Grundbestand des Menschen prägenden Geistnatur gegeben und schließt die Befähigung zur vollendeten Rückkehr und damit deren möglichen Vollzug ein, besagt aber noch nicht deren aktuellen Vollzug. Letztere dagegen besagt gerade diesen aktuellen Vollzug, worin aber jene Befähigung sowie der substantielle Grundbestand wesentlich enthalten sind, da es sich ja um nichts anderes als um den Vollzug des zuvor Unvollzogenen, wenn auch ganz auf den Vollzug Hingespanten handelt. Während die Erstkonstitution schon bei Lebensbeginn und letztlich (durch Vermittlung anderer Menschen) von Gott selbst gesetzt ist, erfordert die Vollkonstitution ein lebenslanges Ringen und das eigene Tun des Menschen.“²⁵

Lotz versteht also unter Person ein „suppositum quod reditionis completae saltem capax est [Subjekt, das der vollständigen Rückkehr (zu sich) wenigstens fähig ist]“.²⁶

In die gleiche Richtung weist in etwa auch die Lösung von Bernhard Welte. Nach ihm ist die Natur des menschlichen Seins durch sein „Beim-anderen-Sein“

²⁴ Person und Ontologie, in Scholastik XXXVIII (1963) 3, S. 342.

²⁵ A. a. O. S. 347f.

²⁶ J. B. Lotz, Ontologia, Barcelona-Freiburg 1963; zitiert aus der Besprechung dieses Werkes von W. Kern, in Scholastik XXXVIII (1963) 4, S. 577.

bestimmt, während die Person in seinem „Selbst-sein“ gründet, beides in untrennbarer Einheit.²⁷

Wir möchten diesen Gedanken noch ein wenig weiterführen. Nach Lotz ist Personsein in einer substantiellen Wirklichkeit begründet, die im akzidentellen Bereich das Selbstbewusstsein und die Selbstverfügung ermöglicht. Wir haben nun bereits gesehen, daß dieses Selbstbewußtsein und die Selbstverfügung eine Relation der geistigen Wirklichkeit auf sich selbst darstellt. Nach dem Axiom „agere sequitur esse [die Tätigkeit folgt dem Sein]“ darf man vom akzidentellen Bereich auf eine ähnlich geartete Wirklichkeit des substantiellen Bereichs schließen. Aus einer geistigen Tätigkeit schließt man auf einen geisthaften Träger. Wenn nun die geistige Tätigkeit gerade in einer akzidentellen Relation des Trägers dieser Tätigkeit auf sich selbst besteht, dann liegt es doch nahe, *auch im substantiellen Bereich eine Relatio der Geistnatur auf sich selbst anzunehmen, die es überhaupt erst ermöglicht, dieses Bei-sich-sein dann auch im Aktbereich noch einmal nachzuvollziehen*. Demnach würde das „Erst-konstitutiv“ der Person darin bestehen, daß eine Geistnatur sich bereits im substantiellen Bereich durch eine transzendente, mit der Substanz identische, reale Relation auf sich selbst bezieht.²⁸

Gegen unsere ganze Überlegung wird man vielleicht einwenden, daß eine substantielle Relation im geschöpflichen Bereich schlechterdings ausgeschlossen sei.²⁹ Wir haben jedoch bereits im ersten Teil unserer Arbeit gezeigt, dass z. B. die transzendente Relation der Substanz zum Akzidens grundsätzlich substantieller Natur sein muß. Deshalb besteht der Einwand nicht zu Recht.

Natürlich ist die genannte substantielle Relation eines Menschen zu sich selbst diesem nicht unmittelbar bewußt und kann nur durch eine transzendente Reflexion vom akzidentellen und akthaften Vollzug dieser Relation her erreicht werden. Zwar umfaßt unser Selbstbewußtsein unsere ganze Wirklichkeit, aber auch von diesem Grundwissen bis zu dessen thematischer Entfaltung ist es noch ein weiter Schritt. Das Selbstbewußtsein enthält unthematisch bereits die ganze

²⁷ Homoousios hemin, in Das Konzil von Chalkedon - Geschichte und Gegenwart, (herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht), Würzburg 1954, Band III, S. 51-80.

²⁸ Es würde dem nichts im Wege stehen, diese Relation des personalen geschöpflichen Seienden auf sich selbst real mit seiner Abhängigkeitsrelation zu Gott gleichzusetzen (grundsätzlich kann ja jede Relation mehrere Termini haben): mein Personsein ist nämlich die besondere Weise meiner Abhängigkeit von Gott. Deshalb verhalten sich auch Selbständigkeit und Abhängigkeit nicht umgekehrt proportional, sondern mit zunehmender geschöpflicher Selbständigkeit nimmt auch die Abhängigkeit von Gott zu: gerade darin besteht ja die Würde des geschöpflichen Personseins.

²⁹ So sagt z. B. A. Michel: « Laisseé aux seules données de l'expérience, l'esprit humain n'aurait jamais envisagé sans doute la possibilité de relations subsistantes [Auf die bloßen Erfahrungsgegebenheiten verwiesen hätte der menschliche Geist gewiss niemals die Möglichkeit subsistenter Relationen ins Auge gefasst] » (Artikel « Relations divines » in Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1937, Band XIII,2, Sp. 2142). Solche Erklärungen sind leichter zu verstehen, wenn man bedenkt, wie wenig Raum bisher in der Philosophie dem Problem der Relatio gewidmet worden ist, so daß man sich auf diesem Gebiet noch allzu sehr von Vorstellungsnotwendigkeiten leiten läßt, die man dann auch in die Theologie überträgt.

Philosophie, aber es bedarf mühsamster Arbeit, um dieses Grundwissen in ein begriffliches Denken zu übersetzen.

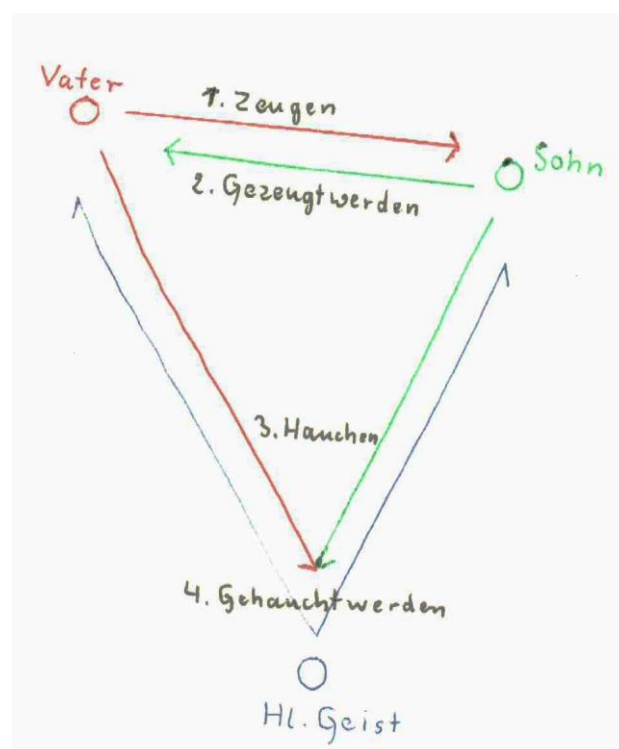
Erst in einem folgenden Teil über die christologische Anwendung dieser Analyse können noch weitere Einzelheiten präzisiert werden.

Wenden wir uns statt dessen zunächst der Frage zu, ob auch die personkonstituierenden Relationen in Gott als verschieden untereinander vermittelte Relationen der göttlichen Natur auf sich selbst aufgefaßt werden können.

A) DIE PERSONKONSTITUIERENDEN GÖTTLICHEN RELATIONEN

Die göttlichen Personen werden durch Relationen konstituiert: auf andere Weise ist in Gott keine Verschiedenheit möglich. Das Konzil von Florenz formuliert: in Deo „*omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* [Alles ist eins, wo dem nicht eine Entgegensetzung durch Relation entgegensteht]“ (Dz *1330, +703). Dieser Satz ist ein Grundprinzip der Trinitätstheologie.

Im allgemeinen wird dieses Grundprinzip etwa folgendermaßen entfaltet. Vater und Sohn stehen sich gegenüber durch die Relationen des Zeugens und des Gezeugtwerdens. Vater und Sohn zugleich sind durch die Relationen des Hauchens und des Gehauchtwerdens das Gegenüber des Heiligen Geistes. Demnach wären es vier verschiedene Relationen, die die drei Personen konstituieren. Graphisch läßt sich dieses Schema vielleicht so darstellen:



Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieses Schema den ursprünglichen Offenbarungsaussagen gerecht wird. Wie dies bei einem der Vernunft unzugänglichen Geheimnis erwartet werden muß, bleibt es jedoch andererseits notwendig inadäquat. So bleiben eine Reihe wichtiger Fragen letzten Endes unbeantwortet. Zwar wird deutlich, wodurch sich die Personen voneinander (real)

unterscheiden, jedoch nicht wodurch sie sich von der göttlichen Natur (logisch) abheben. So bleibt eine Grundfrage der Dreifaltigkeitstheologie völlig offen: wie kommt man von der Natur zu den Personen, bzw. wie findet man von der Dreiheit der Personen wieder zurück zur Einheit der Natur.

Ein besonderer Nachteil des Schemas liegt wohl darin, daß die Relationen als gleichsam zwischen den Personen liegend aufgefaßt werden. Dadurch kommt man im Grunde dazu, die Personen wie drei absolute Träger von Relationen aufzufassen (eben deshalb ist für die absolute Natur in diesem Schema kein deutlicher Platz mehr). Dieser Nachteil ist wohl dadurch verursacht, daß man die „relationis oppositio [Entgegensetzung durch Relation]“ zu rasch als die Entgegensetzung von Subjekt und Terminus einer Relation aufgefaßt hat; dies ist aber nicht die einzige Möglichkeit einer „relationis oppositio“; auch zwischen Subjekt und Relation, vor allem aber zwischen Relation und Terminus besteht ein „relativer Gegensatz“.

Es ist ferner zu fragen, ob in dem Schema die Hierarchie der göttlichen Personen untereinander klar genug zum Ausdruck kommt. Der Vater muß grundsätzlich als die erste Person bezeichnet werden, der Sohn als die zweite und der Heilige Geist als die dritte; es ist nicht zulässig, anders zu „zählen“. Insbesondere findet in dem Schema die Aussage des Konzils von Florenz keinen Ausdruck, nach der „Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se [Alles, was der Vater ist oder hat, hat er nicht von einem anderen, sondern aus sich“] (Dz *1331, +704). Es ist dies eine Aussage, von der wohl nicht leicht zu zeigen sein dürfte, dass sie nur relativ zu den anderen Personen zu verstehen ist. Dies scheint uns der schwerwiegendste Einwand gegen das traditionelle Schema: das „ex se“ wäre auch verständlich, wenn es außer der ersten Person keine anderen Personen in Gott gäbe. Wenn es trotzdem eine relative Aussage sein soll, dann folgt doch, daß die zugrundeliegende Relation nicht notwendig in ihrem Begriff bereits eine andere Person einschließt.

Das Lehrbuch von Pohle-Gummersbach macht noch auf eine weitere Schwierigkeit aufmerksam:

„Noch harrt die wichtige Frage ihrer Lösung, warum die spiratio activa [aktive Hauchung] zwar eine reale Relation ist, aber trotzdem zu keiner eigenen göttlichen Hypostase oder Person führt. Wenn nämlich nur die Paternität, Filiation und passive Spiration als ‚personbildend‘ gelten dürfen, so leuchtet ein, daß die ‚aktive Spiration‘ aus der Liste der subsistenten Relationen gestrichen werden muß, weil man sonst zur Quaternität (Tetradismus) gelangt.“³⁰

Alle genannten Nachteile des traditionellen Schemas liegen wohl darin begründet, daß der Begriff des Relativen nicht im Zusammenhang mit dem Begriff des Absoluten gesehen wird. Das Relative ist gegenüber dem Absoluten grundsätzlich ein Zweites. Es scheint uns daher, daß das traditionelle Schema der Ergänzung durch ein anderes Schema bedarf.

Zu einem solchen ergänzenden Schema kann uns die Hypothese verhelfen, daß auch in Gott das Personkonstitutivum die substantielle Relation seiner Geistnatur auf sich selbst ist; dabei ist eine Vielheit solcher substantiellen Relationen nicht ausgeschlossen, wenn sie nur in irgendeiner Weise untereinander vermittelt und hierarchisch geordnet sind.

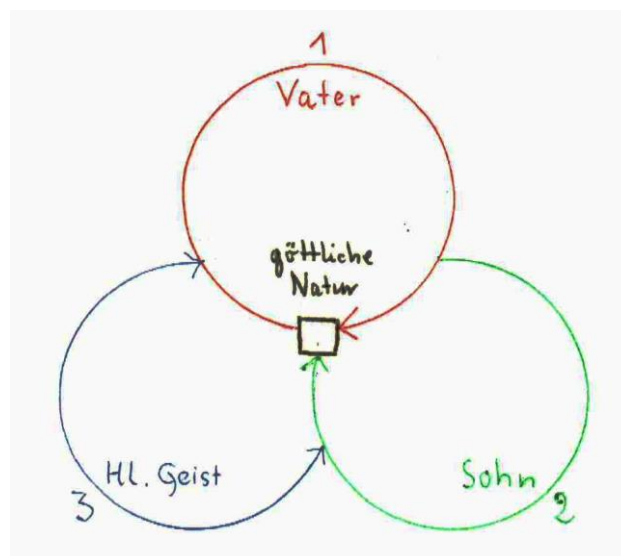
³⁰ Lehrbuch der Dogmatik, 10.Auflage, Paderborn 1952, I. Band, S. 449f.

Ausgangspunkt für dieses ergänzende Schema ist die absolute Geistnatur Gottes, eben weil der Begriff des Absoluten dem des Relativen vorausgeht. Wenn Relativsein „esse ad aliquid [hin sein auf etwas]“ ist, dann besagt Absolutsein einfach „esse [sein]“. Unter der Rücksicht, unter der ein Seiendes verstanden werden kann, auch ohne daß man es als auf irgendetwas bezogen denkt, ist es absolut. Das gleiche Seiende kann aber unter einer anderen Rücksicht zugleich bezogen sein, und unter dieser Rücksicht ist es dann relativ. Relativ und absolut sind somit keine Gegensätze, die sich notwendig gegenseitig real ausschließen; gerade das Absolute kann unter anderer Rücksicht relativ sein.

Nun gibt es außerhalb der absoluten Natur Gottes keine andere Wirklichkeit mehr, auf die sie in einer Weise bezogen sein kann, daß ihre Relation von dieser anderen Wirklichkeit als ihrem ersten Terminus konstituiert würde. Wenn es in Gott dennoch relative Wirklichkeit geben soll, dann ist dies nur in einer Weise möglich, in der sich die göttliche Natur auf sich selbst bezieht. Damit wäre aber bereits eine Relation Gottes gegeben, die sich logisch von seinem absoluten Sein unterscheiden läßt, mag sie auch real mit ihm völlig identisch sein. Von dieser Relation wäre ferner zu sagen, daß sie in einer eventuellen Reihe von Relationen in Gott die *erste* wäre: dies zumindest in dem Sinn, daß ihr keine andere Relation mehr vorausgehen kann (was selbst dann gelten würde, wenn sie die einzige Relation ist); und sollte es mehrere Relationen geben, dann auch in dem Sinn, daß sie ihrerseits allen anderen Relationen vorausgeht.

Aus der Offenbarung wissen wir, daß die erste göttliche Relation eine andere Relation zeugt, die ihre ganze Wirklichkeit von der ersten hat. In unserem Schema läßt sich dies darstellen als eine von der ersten vermittelte *zweite* Relation der göttlichen Natur auf sich selbst.

Die *dritte* Person läßt sich darstellen als eine Relation zwischen den beiden ersten Relationen.



Damit sind in dem Schema alle grundsätzlich neuen Möglichkeiten erschöpft: wir haben eine Relation der *Natur* zur *Natur* (1. Person); eine Relation einer *Relation* zur *Natur* (2. Person); und schließlich die Relation der einen *Relation* zur anderen *Relation* (3. Person). Aber es handelt sich dabei immer nur um Relationen Gottes zu sich selbst, die entweder unmittelbar oder mittelbar sind.

Ein Vergleich mit den Texten des kirchlichen Lehramtes zeigt, daß auch dieses Schema dem Dogma gerecht wird (vgl. insbesondere die sehr klare Zusammenfassung des Konzils von Florenz, Dz *1330-1331, +703-704). Das Schema verdeutlicht die Einheit der Natur in der Dreiheit der Personen und wird besonders auch der Hierarchie der Personen gerecht. Die Relationen unterscheiden sich *als Relationen* notwendig real, und zwar dies gerade auf Grund ihrer hierarchischen Ordnung.³¹ Doch unterscheiden sich reale transzendente Relationen niemals real von ihrem absoluten Träger. Auch die Personen in Gott unterscheiden sich *nur* als Personen von einander, nicht jedoch in ihrer Wirklichkeit einfachhin (damit ist die Circuminssessio [\[gegenseitige Einwohnung\]](#) der Personen gegeben).

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem traditionellen Schema ergaben, scheinen nunmehr völlig wegzufallen. Insbesondere wird der Zusammenhang mit der göttlichen Natur besser aufgezeigt³² und es wird möglich, *die Ursprungslosigkeit des Vaters auch ohne unmittelbare Bezugnahme auf die anderen Personen als eine relative Eigenschaft zu erklären.*

Diese letztere Tatsache bedarf vielleicht noch einer näheren Entfaltung. Der Person des Vaters kommen drei verschiedene Proprietäten zu: die Ursprungslosigkeit (innascibilitas, ἀγεννησία), die Vaterschaft (paternitas) und zusammen mit dem Sohn die Proprietät des „Hauchens“ (spiratio activa [\[aktives Hauchen\]](#)). Alle drei Proprietäten kommen in unserem Schema zum Ausdruck. Die beiden letztgenannten lassen sich nur von der zweiten und dritten Person her begreifen, d. h. sie charakterisieren den Vater als „erste“ Person in dem Sinne, daß ihr eine zweite und dritte folgt. Die Ursprungslosigkeit des Vaters hingegen ist eine Eigenschaft, die bereits verständlich ist, wenn man noch nicht weiß, daß es eine zweite und dritte Person gibt. Durch sie ist der Vater als „erste“ Person gekennzeichnet, insofern ihm keine anderen Personen vorausgehen können.³³

³¹ Bei einem Schema, das z. B. die Relationen der göttlichen Natur auf sich selbst als voneinander unabhängig und ohne hierarchische Ordnung auffassen wollte, würde man nicht angeben können, wodurch sich die Relationen voneinander unterscheiden:



³² Damit entspricht das Schema in auffallender Weise auch einer der Grundintentionen der ignatianischen Dreifaltigkeitsmystik. Im „Geistlichen Tagebuch“ beschreibt der hl. Ignatius des öfteren eine Vision, in der sich die göttlichen Personen in hierarchischer Stufung aus der einen Wesenheit herleiten; als Beispiel die Eintragung vom 6. März 1544: „Beim ‚Te igitur‘ verspürte und schaute ich nicht in dunkler, sondern auf lichte und sogar sehr lichte Weise das göttliche Sein oder seine Wesenheit selbst ... Aus dieser Wesenheit schien der Vater hervorzugehen oder sich herzuleiten (‘yr o deribar’, einige Zeilen später heißt es ‘sallir o deribar’), so daß mir, als ich ‚Te‘, nämlich ‚Pater‘, sagte, zuerst die göttliche Wesenheit vor Augen stand, und dann erst der Vater“ (vgl. Haas-Knauer, Ignatius von Loyola - Das geistliche Tagebuch, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 188f; auf S. 314 führen wir alle derartigen Stellen auf).

³³ Vgl. dazu auch den Begriff „Erstgeborener“: als den Erstgeborenen bezeichnet man das erste Kind selbst dann, wenn ihm keine weiteren Kinder mehr folgen. „Erster“ bedeutet hier nur, daß ihm keine anderen Kinder vorausgegangen sind.

Auf diesen Unterschied hat bereits von der philosophischen Gotteslehre her W. Brugger aufmerksam gemacht:

„Quaenam persona intelligenda sit sub nomine Dei personalis?

Sola ratione naturali non distincte intelligere possumus tres personas divinas. Sed neque unam ex eis plena distinctione intelligere possumus, quia propter earum relativam oppositionem nullam sine altera perfecte intelligere possumus. Sequitur inde, quod personas divinas solum confuse, sub aliquo conceptu generali cognoscimus? Si hoc verum esset, mere naturaliter nulla relatio vere personalis inter hominem et Deum possibilis esset.

Immo cultus Dei mere naturalis ut entis personalis omnino falsus esset. Nam Deus, qui neque Pater, neque Filius, neque Spiritus Sanctus est, non est verus Deus .

Respondendum esse videtur cognitione naturali cognosci Patrem, accuratius eam personam divinam, quae est Pater, licet non complete secundum quod est Pater. Paternitas in divinis enim duo dicit: Quod est ingenitus (a nulla alia persona divina procedens) et quod Filium generat. Philosophice et naturaliter solum quoad primum cognoscitur. Quidquid enim sit de unitate vel pluralitate personarum in Deo, naturaliter certo constat, quod saltem una persona est ingenita, et hanc cogitamus, si de Deo ut ente personali naturaliter cognito loquimur. Simili modo videtur in NT semper intelligi prima persona SS.Trinitatis, si simpliciter dicitur Deus (ho theos) (cf. Karl Rahner, ‚Gott‘ als erste trinitarische Person im Neuen Testament, in Zeitschr. f. kath. Theol. 66 (1942) 71-88; quae breviter collegit Schmaus, Kath. Dogmatik I, 334-339).

[Welche Person ist unter dem Namen des persönlichen Gottes zu verstehen?

Mit der bloßen natürlichen Vernunft können wir die göttlichen Personen nicht unterschieden verstehen. Aber wir können auch nicht von ihnen eine in voller Unterscheidung verstehen, weil wir wegen ihrer relativen Entgegensetzung keine ohne die andere verstehen können. Folgt daraus nun, dass wir die göttlichen Personen nur undeutlich, unter irgendeinem allgemeinen Begriff erkennen? Wenn dies wahr wäre, wäre rein natürlich keine wirklich persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott möglich. Ja, eine rein natürliche Verehrung Gottes als personales Seiendes wäre gänzlich falsch. Denn ein Gott, der weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist ist, ist nicht der wahre Gott.

Es scheint, dass zu antworten ist: Mit natürlicher Erkenntnis wird der Vater erkannt, genauer diejenige göttliche Person, die der Vater ist, wenn auch noch nicht vollständig gemäß dem, das sie der Vater. Im Göttlichen besagt nämlich Vaterschaft zweierlei: Dass er ungezeugt ist (von keiner anderen göttlichen Person hervorgehend), und dass er den Sohn zeugt. Philosophisch und natürlicherweise wird er nur in bezug auf Ersteres erkannt. Was es nämlich auch um die Einheit oder Vielheit der Personen in Gott ist, so steht natürlicherweise mit Gewissheit fest, dass wenigstens eine Person ungezeugt ist, und sie denken wir, wenn wir von Gott als einem personalen Seienden, das natürlicherweise erkannt wird, sprechen. Auf ähnliche Weise scheint im NT immer die erste Person der Heiligsten Dreifaltigkeit verstanden zu werden, wenn einfachhin Gott gesagt wird (ho theos) (cf. Karl Rahner, ‚Gott‘ als erste trinitarische Person im Neuen Testament, in Zeitschr. f. kath. Theol. 66 (1942) 71-88; was Schmaus, Kath. Dogmatik I, 334-339, kurz zusammenfasst)]³⁴

Aber wie verhält sich nun unser neues Schema zum traditionellen Schema mit seinen vier verschiedenen Relationen? Steht es nicht insofern in Widerspruch zu einer „sententia communis [allgemeinen Auffassung]“, wenn nicht gar zur

³⁴ W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, n. 157, Scholion 2.

geoffenbarten Wahrheit, als es in Wirklichkeit nur drei Relationen zuzulassen scheint? Auf diesen Einwand ist zunächst zu antworten, daß die beiden Schemata unter Relation etwas sehr Verschiedenes verstehen. Während das traditionelle Schema unter Relation die Beziehung von einer Person zur anderen meint, versteht unser Schema darunter zunächst die verschiedenen Relationen der Natur zu sich selbst. Beide Betrachtungsweisen lassen sich nicht zusammenzählen. Gleichwohl lassen sich auch in unserem neuen Schema die Aussagen des traditionellen Schemas zurückfinden: die erste Relation ist offenbar Ursprung der zweiten und die zweite hängt damit von der ersten ab (dies entspricht den beiden Relationen des Zeugens und des Gezeugtwerdens); die erste und zweite Relation zusammen sind Ursprung der dritten, so daß diese in einer einzigen Abhängigkeit von beiden abhängt (aktives und passives „Hauchen“). Allerdings gebraucht das neue Schema für diese Verhältnisse nicht unmittelbar den Ausdruck der Relation, insofern diese sich sowohl von ihrem Subjekt wie von ihrem Terminus logisch oder real unterscheidet. Diese Verhältnisse werden hier vielmehr durch den Unterschied ausgedrückt, der zwischen einer Relation und ihrem Subjekt bzw. zwischen der Relation und ihrem Terminus besteht; auch dieser Unterschied kann, wie wir bereits andeuteten, als eine „oppositio relativa [relative Entgegensetzung]“ gekennzeichnet werden (und nicht nur, wie man gewöhnlich voraussetzen scheint, der Unterschied zwischen Subjekt und Terminus).

Noch von einer anderen Seite läßt sich vielleicht gegen unser Schema ein Einwand erheben: läßt dieses Schema in seiner Einfachheit noch das „mysterium strictum [Geheimnis im strengen Sinn]“ bestehen? Scheint es nicht vom Geheimnischarakter der Dreifaltigkeit her ausgeschlossen, ein Schema aufzustellen, das allen Gegebenheiten des Dogmas gerecht wird? Besteht nicht das Geheimnis gerade darin, daß es nicht gelingen kann, die verschiedenen Aussagen des Dogmas voll miteinander zu vereinbaren?

Auf diesen Einwand läßt sich nur durch eine Analyse des Geheimnisbegriffs antworten. „Geheimnis im strengen Sinn“ ist eine Wahrheit, deren Wirklichkeit nur im Glauben erkannt werden kann und die der Vernunft in dem Sinne unzugänglich ist, daß diese a priori weder deren Möglichkeit, geschweige denn deren Wirklichkeit, noch deren Unmöglichkeit erkennen kann. Unser Schema geht aber von der bereits geoffenbarten Wahrheit des Dreifaltigkeitsdogmas aus, daß es in dem einen Gott drei sich zueinander hierarchisch verhaltende Personen gibt: diese Tatsache ist a priori zu einer Offenbarung der Vernunft in keiner Weise zugänglich. Unser Schema zeigt nur, daß begrifflich zwischen der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen nicht der geringste Widerspruch aufgewiesen werden kann, aber dies ist keine aprioristische Ableitung des Trinitätsdogmas. Denn daraus allein, daß man begrifflich keinen Widerspruch aufweisen kann, folgt noch nicht, daß auch tatsächlich kein Widerspruch besteht. So läßt sich beispielsweise auch für eine bloße Dualität in Gott oder für eine Quaternität philosophisch kein Widerspruch aufweisen (sonst könnte man nämlich durch Ausschluß aller derartigen widersprüchlichen Hypothesen das Dreifaltigkeitsdogma philosophisch beweisen), und doch sind sie tatsächlich unmöglich; aber das wissen wir nur aus dem Glauben. Allenfalls ist es möglich, nachträglich Konvenienzgründe zu erkennen, die eher für eine Dreifaltigkeit als für eine andere Struktur des innergöttlichen Geheimnisses sprechen; so sieht die Theologie seit jeher in den drei Transzendentalien des Einen, des Wahren und des Guten, die dem Sein folgen, ein entferntes Abbild der

göttlichen Dreifaltigkeit; vgl. auch die Erklärung des hl. Augustinus durch den Vergleich mit der menschlichen Psychologie der Seelenkräfte. Auch unser Schema enthält einen derartigen besonderen Konvenienzgrund, insofern in ihm, wie wir bereits sagten (S. 30), alle grundsätzlich neuen Möglichkeiten erschöpft sind.

Von dem im ersten, philosophischen Abschnitt dieser Arbeit Gesagten her läßt sich ebenfalls noch ein Einwand erheben. Hatten wir nicht dort das Zusammenbestehen von kontradiktorischen Aspekten in unserer Erfahrungswelt darauf zurückgeführt, daß diese Erfahrungswelt in einer Relation zu Gott steht: insofern sie auf *Gott* bezogen ist, vermag sie selbst vollkommen zu sein; insofern sie jedoch auf Gott *nur bezogen* ist, ist sie in jeder Hinsicht unvollkommen. Wenn eine Relation diese beiden verschiedenen Aspekte hergibt, müßte dann nicht das Gleiche von den Relationen in Gott gelten? Nein, denn bei ihm steht Bezogenheit nicht im Gegensatz zu Identität. Während die Welt auf Gott *nur bezogen* ist, ohne mit ihm identisch zu sein, und deshalb unvollkommen ist, ist Gott auf sich selbst bezogen und in dieser Relation mit sich identisch, so daß sich an dieser göttlichen Relation nicht der Aspekt einer Unvollkommenheit aufweisen läßt. Diese Relationen kommen Gott auch von aller Ewigkeit und mit Notwendigkeit zu, d. h. die Relationen sind mit ihrem Träger, der göttlichen Natur, real identisch, und zwar nicht nur materiell und de facto, sondern formell und de iure. Sie stellen kein Problem.

Mit dem Schema zu den göttlichen Relationen ist eine der Voraussetzungen geschaffen, die es erlauben, unsere Grundthese auf die Christologie anzuwenden.

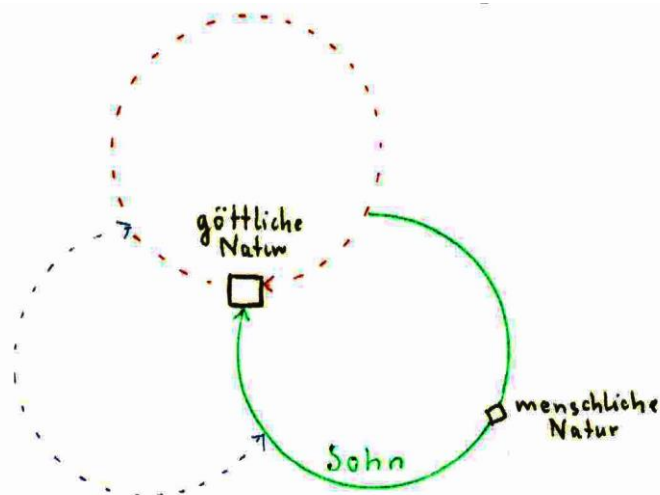
B) DIE HYPOSTATISCHE UNION

Das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist uns erst im Zusammenhang mit der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person offenbart worden als deren Möglichkeitsbedingung. Das innergöttliche Geheimnis würde für uns keinerlei Lebensbedeutung haben, solange es nicht als eine Realität in unseren eigenen Horizont eintritt, solange es nicht zu einer irgendwie innerweltlichen Wirklichkeit wird. Es ist uns nicht deshalb offenbart worden, damit sich unser theoretisches Wissen erweitere, sondern weil es für unsere praktische Stellungnahme gegenüber dem Menschgewordenen von entscheidender Bedeutung ist.

An der Menschwerdung unseres Herrn muß sich entscheiden, ob unsere Grundthese der Offenbarung entspricht. Wir sagten, eine reale Relation Gottes zur Schöpfung könne nur als personale Relation Gottes verstanden werden, die von Gott selbst als ihrem konstituierenden Terminus zur Relatio bestimmt ist, so daß die Welt nur noch zweiter, nicht mehr für die Relatio als solche konstituierender Terminus sein kann.

Ebenso muß sich hier entscheiden, ob ganz allgemein angenommen werden kann, daß die substantielle Relatio einer Geistnatur auf sich selbst (in einem gleichwohl noch näher zu bestimmenden Sinn) auch im geschaffenen Bereich personkonstitutiv ist. Es genügt uns als Bestätigung für beide Thesen, wenn sie einerseits dem Dogma von Chalkedon voll gerecht werden und wenn es andererseits gelingt, auf die bereits erwähnten Fragen, die der heutigen Christologie gestellt werden, eine zusammenhängende Antwort zu geben.

Es sind wenigstens zwei verschiedene Möglichkeiten denkbar, unsere Grundthese auf die Christologie anzuwenden. Da Christus nur eine einzige Person ist, ist es das naheliegendste, die an sich geforderte Relation seiner menschlichen Geistnatur auf sich selbst ausfallen zu lassen und durch die Relation seiner göttlichen Natur auf sich selbst zu ersetzen, wobei die menschliche Natur als sekundärer und nicht konstitutiver Terminus in diese Relation aufgenommen würde. Dabei würde sich das folgende Schema ergeben:



Diese Lösung scheint uns durchaus dem Dogma von Chalkedon zu entsprechen. Sie nimmt tatsächlich nur eine Person in zwei Naturen an, wobei auch das „ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως“ (Dz *302, +148) voll gewahrt bleibt, ja sich in besonders einfacher Weise erklären läßt. Die beiden Naturen sind „unvermischt“, weil sie als zwei verschiedene Termini der Relation voneinander klar unterschieden bleiben. Die beiden Naturen, insbesondere die göttliche, bleiben „unverändert“ in ihrem absoluten Bestand: die göttliche Natur empfängt ja durch die Union nicht einmal eine neue Relatio, sondern bleibt weiterhin auch in ihrem absoluten Sein mit ihren von Ewigkeit her bestehenden Relationen real identisch; eine Schwierigkeit entsteht allenfalls für die menschliche Natur, da für sie dasjenige ausfiele, was sie natürlicherweise zu einer menschlichen Person gehören lassen würde. Die beiden Naturen sind „ungeschieden“, weil sie durch die Relatio miteinander verbunden sind; sie sind „untrennbar“, weil der göttlichen Natur die Relatio völlig unverlierbar ist und weil die menschliche Natur des Gottmenschen bereits durch ihre Schöpfung als zweiter Terminus in diese Relation aufgenommen worden ist. Da dieses Aufgenommensein der menschlichen Natur also bereits mit deren bloßer Existenz gegeben ist, ist es auch der menschlichen Natur grundsätzlich unverlierbar.

Nur in einer Hinsicht läßt uns diese erste Möglichkeit der Anwendung unserer Thesen auf die Christologie durchaus unbefriedigt: *Unbeschadet der Personeneinheit Christi scheint die Offenbarung in ihm zwei unterscheidbare moralische Subjekte anzunehmen.*

Diese Frage ist gerade in den letzten Jahren durch die bekannte Auseinandersetzung Galtier-Parente aktuell geworden.³⁵ Der Hauptgrund für die

³⁵ Vgl. die gute Zusammenfassung von R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie, in Theologische Revue, LII (1956) Sp. 145-162.

genannte Annahme liegt darin, daß Jesus als Mensch Gott anbetet und für die Sünden der übrigen Menschheit Sühne zu leisten vermag. Besonders bedeutungsvoll scheinen uns in diesem Zusammenhang folgende Schrifttexte, die sich gewiß noch beliebig vermehren lassen:

Lk 22,42 (und //): „Vater, wenn du willst, dann laß diesen Kelch an mir vorbeigehen; doch nicht mein Wille, sondern der deine gesehene.“ Hier wird klar ein „mein“ und „dein“ unterschieden, jedoch in einer Gegensätzlichkeit, die so nicht zwischen den göttlichen Personen als solchen bestehen kann. Sie läßt sich aber, da sie im personalen Feld liegt, auch nicht einfach auf den bloßen Gegensatz zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur in Jesus zurückführen.

Hebr 5,7f: „In den Tagen seines Fleisches wandte er sich mit Bitten und Flehrufen unter großem Schreien und mit Tränen an denjenigen, der ihn aus dem Tode erretten konnte; er wurde um seiner Frömmigkeit willen erhört. Obwohl er Sohn war, lernte er aus dem, was er litt, den Gehorsam.“ Hier wird von Jesus ein personaler Gehorsam ausgesagt, „obwohl er Sohn war“. Zugleich kommt der Unterschied zwischen Christus und Gott nicht nur von Christus her in den Blick, sondern genauso auch von Gott her: Gott ist es, der Jesus „um dessen Frömmigkeit willen“ (wiederum eine personale, wenn auch als solche gerade nicht göttliche Verhaltensweise Jesu) „erhört“.³⁶

Besonders Scheeben hat sich ausführlich mit unserer Frage befaßt. In seiner Erlösungslehre lautet eine Kapitelüberschrift:

„Christus‘ als ein besonderes Subjekt von Attributen *neben* ‚Gott‘ oder als eine von Christus selbst als Gott relativ und virtuell verschiedene Person. Nähere Bestimmung des Subjektsbegriffes beim Menschen Christus und die mannigfaltige Fassung dieses Subjektes in Hinsicht auf seine Funktionen und Prädikate.“³⁷

In diesem Kapitel schreibt M. J. Scheeben unter anderem:

„Vor allem ist die *Tatsache* offenbar, daß in der Sprache der Offenbarung Christus sehr oft nicht bloß den *übrigen Menschen* gegenüber, sondern auch *Gott gegenüber* wie ein *singuläres* oder *besonderes* und in gewissem Sinne auch *spezifisch verschiedenes Subjekt* erscheint. Wir brauchen bloß auf seinen Charakter als Mittler zwischen Gott und den Menschen hinzuweisen sowie auf die von dem Apostel aufgestellte Skala: ‚Vos estis Christi, Christus autem Dei‘ (1 Kor 3,23). Speziell Gott gegenüber erscheint Christus nach Analogie der geschöpflichen Personen wie *ein außer ihm, neben ihm* und *unter ihm* stehendes Wesen. Selbst dort, wo die ihn vor den geschöpflichen Personen auszeichnende innige Einheit mit Gott betont werden soll, wird diese

³⁶ Es sei uns gestattet, noch einmal auf ein Zeugnis der ignatianischen Mystik hinzuweisen. Für Ignatius ist der Gottmensch nicht nur „der Sohn“ und damit als zweite göttliche Person der Mittler zum Vater, sondern als „Jesus“ ist er zugleich auch Mittler zur ganzen Dreifaltigkeit. Bezeichnend dafür ist eine Eintragung vom 27. Februar 1544 im Geistlichen Tagebuch: „... Ich verspürte oder genauer schaute, außerhalb der natürlichen Kräfte, die Heiligste Dreifaltigkeit und Jesus, wie er mich wieder vorstellte oder mich hinstellte oder Mittler bei der Heiligsten Dreifaltigkeit war, damit mir jene geistige Heimsuchung mitgeteilt werde ... Danach verspürte ich wieder Jesus, wie er das gleiche Amt ausübte, als ich daran dachte, zum Vater zu beten“ (a. a. O. S. 176); am 28. Februar 1544 heißt es; „Ich schaute Jesus zu Füßen der Heiligsten Dreifaltigkeit“ (a. a. O. S. 177).

³⁷ Handbuch der katholischen Dogmatik, 5.Buch, Erlösungslehre, 1. Halbband, 2. Aufl. hrsg. v. C. Feckes, Freiburg 1954, S. 286, § 236.

oft in analogen Ausdrücken dargestellt wie die übernatürliche Einheit geschöpflicher Personen mit Gott, nämlich als gegründet auf eine Vereinigung mit Gott durch Salbung mit dem Geiste Gottes und durch Einwohnung der Gottheit. In dieser Fassung tritt nicht bloß der Messias des Alten Bundes auf (der ‚auserwählte Knecht Gottes‘ bei Isaias und ‚der Mann der Gemeinschaft Gottes‘ bei Zacharias ...), sondern auch der Christus des Neuen Bundes, nämlich als Produkt und Gegenstand göttlicher Wirksamkeit nach außen (z. B. der Erzeugung, der Heiligung und Verherrlichung, des Schutzes und der Leitung von seiten Gottes), als Prinzip und Träger einer auf Gott wie auf ein von ihm verschiedenes Subjekt gerichteten Tätigkeit (z. B. des Gebetes, der Anbetung, der Versöhnung), und damit auch als ein besonderer, Gott als dem schlechthin höchsten Endziele wenigstens beziehungsweise untergeordneter Gegenstand der Verehrung von seiten der Kreaturen - so zwar, daß Gott auch, als ‚der Gott Christi‘ bezeichnet wird.

Zur Erklärung dieser Tatsache genügt es nicht, zu sagen, daß in der obigen Darstellung unter dem Christo gegenübergestellten ‚Gott‘ bloß *Gott Vater* zu verstehen sein, wie es zweifellos mindestens dort geschehen müsse, wo Christus als *Sohn Gottes* Gott gegenübergestellt werde, und daß alsdann ja eine reale Verschiedenheit der persönlichen Subjekte vorliege. Denn die in Rede stehenden Beziehungen Christi zu Gott treffen nicht ausschließlich Gott, inwiefern er Vater ist, sondern den Vater, inwiefern er Gott und mit den übrigen Personen, also auch mit dem Sohne, *ein* Gott ist, oder inwiefern alle drei Personen, in derselben Gottheit subsistierend, *eine* höchste Vollkommenheit und Macht, *einen* höchsten Willen haben und *ein* höchster Gegenstand der Verehrung sind; kurz, sie gehen auf Gott als Gott oder auf Gott schlechthin. Unter Gott ist also in jener Gegenüberstellung auch *Christus als Gott*, d. h. inwiefern er, in der göttlichen Natur subsistierend, in ihr handelnd und Verehrung empfangend, mit dem Vater und dem Heiligen Geiste *ein* Gott ist, *mitverstanden*; folglich muß Christus auch sich selbst wie ein anderes persönliches Subjekt gegenübergestellt werden können. Es ist also zu zeigen, in welcher Weise dies unbeschadet der realen Einheit der Person in Christus geschehen könne. In der obigen Gegenüberstellung der Subjekte Christus und Gott ist Christus offenbar nicht schlechthin als in der Gottheit subsistierend verstanden, weil er ja in dieser gar nicht außer, neben und unter Gott ist. Ebenso wenig kann er hier so verstanden sein, daß er als in der Gottheit subsistierend mit der Menschheit bekleidet gedacht würde. Er ist vielmehr spezifisch als *Mensch* oder *als menschliches persönliches Wesen* verstanden, d. h. wie *er in der Menschheit als einer vollständigen, vernünftigen, mit eigenem freien Willen begabten Natur subsistiert und in derselben handelt*, näherhin als *dieser bestimmte, durch Salbung mit dem Logos persönlich vollendete Mensch* resp. als der *in der Menschheit* (nicht in der Gottheit) *subsistierende* (nicht bloß wesenhaft ihr inwohnende oder mit ihr bekleidete) *Logos*. Gerade unter diesen Gesichtspunkten wird ja auch das Verbum incarnatum [*fleischgewordene Wort*] durch die Namen *Christus* und *Emmanuel* bezeichnet, inwiefern ersterer einen Menschen als Produkt und Subjekt der Salbung, letzterer eine göttliche Person als unter den Menschen wie einer aus ihnen wohnend und handelnd ausdrückt. Dieses wahrhaft menschliche persönliche Wesen ist nun zwar, weil es in einer göttlichen Person das Prinzip seiner Selbständigkeit hat, nicht allen göttlichen Personen gegenüber schlechthin selbständig und darum auch nicht reell von ihnen allen verschieden. Wohl aber kann und muß es speziell seinem eigenen persönlichen Prinzip gegenüber, soweit dieses in der Gottheit subsistiert, als ein *relativ selbständiges* und *virtuell* resp. *moralisch* und *juristisch* *von ihm verschiedenes* persönliches Wesen angesehen werden, welches mit Gott ebenso verkehren und ihm gegenüber ebenso ein besonderes Rechtssubjekt darstellen kann wie die reell von ihm verschiedenen rein menschlichen Personen. Es geschieht dies in analoger Weise, wie Im natürlichen Menschen der sinnliche und der geistige, der innere und der äußere Mensch virtuell eine doppelte Natur resp. eine doppelte Hypostase darstellen. Während aber im natürlichen Menschen der virtuelle Unterschied nicht auch einen virtuellen Unterschied der *Person* einschließt, weil hier die niedere Natur eben keine vernünftige, des förmlichen Genusses und

Gebrauches von Gütern und Rechten fähige Natur ist, ergibt sich in Christus ein virtueller Unterschied der Person, weil er in der Menschheit auch in besonderer Weise persönlich handelnd auftreten kann. Mehr als dieser virtuelle resp. moralische Unterschied der Person in dem Menschen Christus und dem Gott Christus ist nicht erforderlich, um die Subjekte Christus und Gott wie zwei Personen einander gegenüberzustellen.

Wenn nun in dieser Gegenüberstellung Christus als Mensch von Christus als Gott unterschieden wird, ist dies keineswegs so zu verstehen, daß *in dem Menschen Christus bloß seine menschliche Natur*, nicht auch deren persönliches Prinzip einbegriffen wäre, oder auch nur so, dass *von dem göttlichen Charakter dieses persönlichen Prinzips und des dadurch konstituierten Menschen abstrahiert würde*; denn damit würde der Mensch *Christus* ganz auf eine Stufe mit den schlechthin außergöttlichen Personen gestellt. Im Gegenteil ist das persönliche Prinzip, und zwar als göttliches persönliches Prinzip, in dem Begriffe des Menschen Christus gerade darum eingeschlossen, weil dieser nur als eine relativ und virtuell von Christus als Gott verschiedene Person zu betrachten ist, ganz ähnlich, wie beim natürlichen Menschen, wo derselbe als animalisch lebendig sich selbst als einem geistig lebendigen gegenübergestellt wird, in dem Begriffe dieses animal [\[sensitives Lebewesen\]](#) die geistige Substanz der Seele als Prinzip seiner Lebendigkeit und als Grund seines höheren geistigen Adels eingeschlossen ist. Demgemäß kann nicht nur, sondern muß sogar der von Christus als Gott unterschiedene Mensch Christus als ein persönliches Wesen *von göttlichem Range* betrachtet werden. Desgleichen können und müssen die *menschlichen Handlungen* dieses Subjektes immerhin als *göttliche*, d. h. nicht von einer rein menschlichen, sondern von einer göttlichen Person ausgehende Handlungen, und die *göttlichen Werke*, welche durch Vermittlung dieses Subjektes verrichtet werden, als solche gelten, die dasselbe aus eigener Kraft setzt.“³⁸

„... Die im Vorstehenden zunächst zur Beseitigung einer schiefen Auffassung des Subjektsbegriffes in Christus gemachten Bemerkungen haben zugleich den Vorteil, daß sie ein *volleres und allseitigeres Verständnis derjenigen Stellung* vermitteln, welche dem Menschen Christus als einer relativ und virtuell von Gott verschiedenen Person zukommt. Namentlich weisen sie darauf hin, daß man in Christus nicht bloß *Christus als Gott in seiner Gottheit* und *Christus als Mensch in seiner Menschheit*, sondern auch *Christus als Mensch* (specificative [\[genau beschreibend\]](#)) *in einer doppelten Weise als ein neben Gott existierendes Wesen* auffassen und bezeichnen kann. Oder vielmehr: man kann den Menschen Christus nicht bloß in einer doppelten Weise auffassen und bezeichnen, sondern *er selbst* kann in einer doppelten Weise *sich so darstellen, auftreten und handeln*, daß er Gott und den Menschen gegenüber *in der Funktion einer doppelten Person* erscheint. Man kann nämlich den Menschen Christus auffassen und bezeichnen *unter vorwiegender Berücksichtigung und Hervorhebung* oder vielmehr *maßgebender Geltendmachung der materialen Seite* seines Wesens, des ‚Fleisches‘, d. h. seiner menschlichen Natur (*secundum humanitatem*, significando humanitatem in recto [\[seinem Menschsein nach, indem man die Menschheit direkt meint\]](#)), so daß das *Christussein* bloß sekundär (in obliquo [\[indirekt\]](#)) als Spezifikation des Menschseins in Betracht gezogen wird ..., also mit einem Wort als den *Menschen Christus*; oder aber unter *maßgebender Geltendmachung der formalen Seite* seines Wesens, seines ‚Geistes‘, d. h. seines göttlichen persönlichen Prinzips (*secundum personalitatem divinam* in recto significatam [\[gemäß seinem, direkt gemeinten, göttlichen Personsein\]](#)), so dass das *Menschsein* nur als Spezifikation des Christusseins miteingeschlossen wird, also mit einem Wort als *Christusmenschen*; nach beiden Richtungen kommen Christo besondere Funktionen zu.

³⁸ A. a. O. S. 288-290 (nn. 632-635).

Faßt man den Menschen Christus in der *ersten Weise*, so erscheint er als eine ‚res naturae humanae [eine Wirklichkeit menschlicher Natur]‘ oder als ein menschliches Wesen, welches vor andern durch die in seiner Salbung begründete höhere Subsistenzweise ausgezeichnet ist, aber gleichwohl eine seiner menschlichen entsprechende, den übrigen Menschen analoge Stellung einnimmt und in derselben handelt. Das nennen die Theologen *subsistere = se sistere in natura humana* und *secundum naturam humanam* [subsistieren = sich hinstellen in menschlicher Natur und gemäß der menschlichen Natur], die Väter ein *esse* und *agere in persona hominis* resp. *fili hominis* [Sein und Tätigsein in der Person eines Menschen bzw. des Menschensohnes] oder *gerere personam hominis* resp. *fili hominis* [die Person eines Menschen bzw. des Menschensohns ausführen]. In diesem Falle weist der Name Mensch in Christus direkt auf die menschliche Natur hin, aber nicht um diese als etwas in sich Subsistierendes oder auch nur Quasi-Subsistierendes zu bezeichnen, sondern um Christus in der eigentümlichen Form und Stellung eines durch die menschliche Natur als menschliches Wesen konstituierten Subjektes zu charakterisieren. In dieser Weise wird der Mensch Christus in der Offenbarung überall dort aufgefaßt, wo er *nach Analogie der übrigen Menschen* als ein außer und *unter Gott* stehendes Wesen, als Gott dienend und gehorchend, ihn unterwürdig bittend und bei ihm verdienend und besonders als ein Opfer für Gott vorgeführt wird, was die Väter als ein *agere Christi in persona servi* resp. *gerere personam servi* [Tätigsein Christi in der Person des Knechtes bzw. die Person des Knechtes ausführen] bezeichnen. Die Im Namen Christus ausgedrückte ausgezeichnete Stellung dieses Menschen im Gegensatz zu den übrigen Menschen aber läßt sich als die des *Sprossen* und *Bildes* oder auch des *Kindes Gottes* per exc. [im hervorgehobenen Sinn] bezeichnen ...

Faßt man dagegen den Menschen Christus in der *zweiten Weise* als *Christusmenschen*, also unter Geltendmachung des formalen Prinzips seiner Subsistenz, dann erscheint er als eine *persona humanae naturae* [Person menschlicher Natur], welche *das Sein und den Charakter einer göttlichen Person hat* und mithin wie die rein göttlichen Personen eine ihrem göttlichen Charakter entsprechende Stellung einnimmt und in dieser Stellung handelnd auftreten kann, oder als *subsistens = se sistens in natura humana per personalitatem divinam et secundum personalitatem divinam* [subsistierend = sich hinstellend in menschlicher Natur durch das göttliche Personsein und gemäß dem göttlichen Personsein], was die Väter *esse* und *agere in persona Dei* [Sein und Tätigsein in der Person Gottes] oder *gerere personam Dei* [die Person Gottes ausführen] nennen. In dieser Stellung wird der Mensch Christus überall dort vorgeführt, wo er den Menschen gegenüber als mit göttlicher Majestät, Autorität und Machtvollkommenheit handelnd oder *neben Gott* als ‚zu seiner Rechten‘ sitzend, an seiner Herrschaft teilnehmend geschildert wird, was die Väter als ein *agere in persona Domini* [Tätigsein in der Person des Herrn] resp. als *gerere personam Domini* [die Person des Herrn ausführen] bezeichnen. In dieser Stellung erscheint dann aber auch der Mensch Christus nicht als ein bloßes gottverwandtes Bild und Kind Gottes, sondern als *ebenbürtiges Gleichnis* oder *vollkommener Sohn* Gottes.

Die Verschiedenheit dieser doppelten Stellung in Christus ist so wenig eine bloße Abstraktion, daß sie sich vielmehr in *den zwei verschiedenen Stadien* des Lebens Christi, die der Apostel als *den dies carnis* (sc. carnalis infirmitatis) [den Tag des Fleisches (nämlich der fleischlichen Schwäche)] und *den dies virtutis* (sc. virtutis spiritalis) [den Tag der Kraft (nämlich der geistlichen Kraft)] bezeichnet, in der Gestalt von zwei verschiedenen *Ständen Christi* in lebendiger Wirklichkeit darstellt. Denn von dem Stande der *Niedrigkeit und Schwäche* ist bei Christus nicht insofern die Rede, als seine menschliche Natur während der *dies carnis* noch nicht allseitig in das Gleichnis seiner göttlichen Natur verklärt, sondern der Natur des bloßen Menschen in manchen Unvollkommenheiten ähnlich war; vielmehr bringt jener Stand es außerdem mit sich, daß Christus durch Entäußerung seiner selbst, d. h. unter freiwilliger Verzichtleistung auf seine persönlichen Rechte, in seinem Verkehre mit Gott in ähnlicher

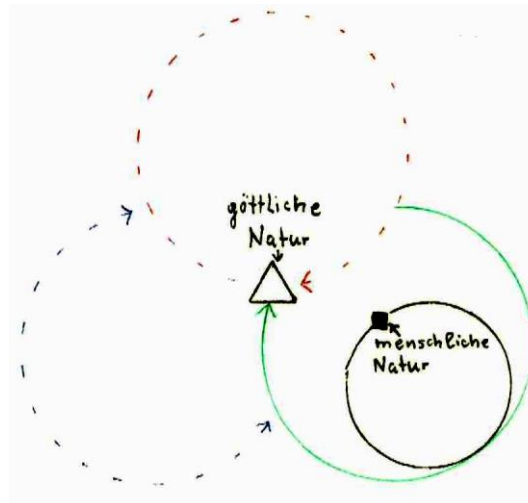
Unterwürfigkeit handelte, wie die übrigen Menschen von Natur es tun sollen. Und ebenso führt der Stand der *Erhöhung* oder der *Herrlichkeit und Kraft* diesen Namen nicht bloß deshalb, weil die menschliche Natur Christi in demselben ihrer Beschaffenheit nach seiner göttlichen Natur in denkbar vollkommenster Weise ähnlich ist, sondern besonders auch deshalb, weil Christus in diesem Stande gar nicht mehr mit Gott in der Weise verkehrt wie im Stande der Niedrigkeit - denn die Akte der Anbetung und Bitte, die Christum noch im Himmel übt, haben einen ganz andern Charakter - vielmehr als zur Rechten Gottes sitzend nur als Erbe und Mitgenosse seiner Majestät und Machtvollkommenheit auftritt. Allerdings ist vom Stande der Niedrigkeit nicht ebenso die Geltendmachung der zweiten Stellung wie vom Stande der Herrlichkeit die der ersten Stellung ausgeschlossen; vielmehr trat dort die Herrlichkeit des Herrn nicht bloß in besonderen Handlungen, z. B. in der Nachlassung der Sünden, sondern selbst in den dienenden Handlungen Christi hervor, indem gerade sie den letzteren ihre höchste Kraft und Bedeutung gab. Indes das beweist nur, daß die beiden Stellungen sich nicht ausschließen, keineswegs aber, daß man sie nicht unterscheiden und auseinanderhalten muß. Ja das letztere ist sogar gerade darum notwendig, damit man die dienenden Handlungen Christi, und insbesondere das Opfer Christi, nicht bloß als höchst heilig und wertvoll, sondern als wahrhaft priesterliche Handlungen betrachten kann. Denn im priesterlichen Opfer vereinigt sich ... mit der unterwürfigen Hingebung die Macht, das Opfer perfekt zu machen durch die die Genehmigung Gottes garantierende Übergabe von seiten einer Person, die im Namen und mit der Autorität Gottes dieselbe vollzieht. Überhaupt setzt sich die mittlere Stellung und Funktion Christi aus den in Rede stehenden beiden Stellungen und Funktionen so zusammen, dass dieselbe nur unter Berücksichtigung beider vollkommen zu verstehen ist.“³⁹

Auch in konsequenter Anwendung unserer eigenen Erwägungen über das menschliche Personkonstitutiv würde sich etwas ähnliches ergeben. Die Dogmatik verlangt von uns, in Christus ein zweifaches Bewußtsein und einen zweifachen Willen anzunehmen, entsprechend seinen beiden Naturen. Der akzidentellen menschlichen „reditio completa [vollständigen Rückkehr (zu sich)]“ des Herrn müßte aber doch auch im substantiellen Bereich seiner menschlichen Natur etwas entsprechen, das diese akzidentelle „reditio completa“ ermöglicht (s. oben S. 25f.). Deshalb scheint uns die erste Lösungsmöglichkeit, nach der die menschliche substantielle „reditio completa“, das menschliche Personkonstitutiv, einfach wegfallen würde und durch die göttliche Person ersetzt ist, im ganzen weniger glücklich. Wäre dann der Gottmensch wirklich in allem uns gleich?

Wir möchten deshalb noch einen anderen Lösungsversuch vorlegen, der uns jedoch zu einer näheren Präzisierung unserer vorangehenden Aussagen über das Personkonstitutiv veranlaßt. Ist es nicht denkbar, daß eine menschliche Natur mitsamt ihrem menschlichen Personkonstitutiv (ihrer substantiellen Relation auf sich selbst) so in eine göttliche Relation aufgenommen wird, *daß die göttliche Relation sich gleichsam in die menschliche Relation hinein fortsetzt und sich die menschliche Natur durch deren Vermittlung eint?*

Noch einmal sei versucht, einen solchen Sachverhalt schematisch darzustellen. Dies scheint uns eine notwendige Verständnishilfe zu sein, deren Nachteile wir in Kauf nehmen müssen: natürlich kommt in einem Schema überhaupt nicht zum Ausdruck, daß es um das Geheimnis der liebenden Selbstmitteilung Gottes geht.

³⁹ A. a. O. S. 301-303 (nn. 656-659); wegen der außerordentlichen Wichtigkeit dieser Darlegungen, die wir für unseren eigenen Gedankengang voraussetzen, haben wir so ausführlich zitiert. Es würde sich jedoch lohnen, das ganze Kapitel bei J. M. Scheeben nachzulesen.



Dieses Schema soll bedeuten, daß die Relation der zweiten göttlichen Person, die als grüne Linie dargestellt ist, sich so in die Relation der menschlichen Natur auf sich selbst fortsetzt, daß es sich nur mehr um eine einzige Relation handelt; letztlich eben die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst.



Die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst wird also *real identisch* mit der Relation der menschlichen Natur auf sich selbst; beide Relationen lassen sich nur noch logisch unterscheiden. Ein und derselbe ist in personaler Weise Gott und in personaler Weise Mensch. Die göttliche und die menschliche Natur bleiben jedoch absolut verschieden und unvermischt, wengleich eben durch die eine Personrelation vereint und untrennbar voneinander.

Im philosophischen Teil unserer Untersuchung haben wir bereits festgestellt, daß eine Relation mit ihrem Träger (Subjekt) real identisch sein kann (s. o. S. 10f.). So wie die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst mit der göttlichen Natur real identisch und nur logisch von ihr verschieden ist, so kann auch die in diese Relation aufgenommene Relation der menschlichen Natur auf sich selbst mit der menschlichen Natur real identisch sein.

Daraus, daß die göttliche Relation mit der menschlichen real identisch geworden ist, in dem Sinne nämlich, daß ein und dieselbe Person zugleich Gott und Mensch ist, kann man jedoch nicht folgern, daß die göttliche Relation auch mit der menschlichen Natur real identisch geworden ist. Zwar ist die menschliche Relation real identisch mit der menschlichen Natur und nur logisch von ihr verschieden. Umgekehrt ist auch die göttliche Relation real identisch mit der göttlichen Natur und nur logisch von ihr verschieden. Aber auch zwischen der göttlichen und der menschlichen Relation besteht eine logische Verschiedenheit. Da somit die zwischen der göttlichen Relation und der menschlichen Natur vermittelnde menschliche Relation von beiden in je verschiedener Weise logisch verschieden ist, bleibt die göttliche Relation ihrerseits von der menschlichen Natur real verschieden. Dieser Sachverhalt läßt sich am ehesten damit vergleichen, daß die innertrinitarischen Relationen zwar mit der göttlichen Natur real identisch sind und sich nur in je verschiedener Weise (nämlich vermittelt oder unvermittelt) von ihr unterscheiden, aber sich gerade dadurch untereinander real unterscheiden. In der

Logik ist es einfachhin unzulässig, daraus dass zwei Wirklichkeiten mit einer dritten real identisch sind, wengleich sie sich von ihr in je verschiedener Weise logisch unterscheiden, zu folgern, daß sie auch untereinander real identisch sind.

Diese etwas abstrakte Überlegung ist notwendig, um zu sehen, daß unser Lösungsversuch der allgemeinen Lehre entspricht, nach der die *Person Christi real von seiner menschlichen Natur unterschieden ist*.

Unser Lösungsversuch führt allerdings zu einer weiteren Präzisierung unserer bisherigen Aussagen über das menschliche Personkonstitutiv (s. o. S. 25-27). Wir hatten bisher das menschliche Personkonstitutiv mit einer substantiellen „reditio completa [vollständigen Rückkehr (zu sich)]“ der menschlichen Natur identifiziert. Nun besteht aber eine solche „reditio completa“ der menschlichen Natur auch in Christus, ohne daß er darum schon eine menschliche Person wäre: vielmehr ist ja in Christus allein eine göttliche Person anzunehmen. Die „reditio completa“ einer menschlichen Natur begründet nur dann den personalen Selbststand, die Person, wenn diese Relation in sich selbst geschlossen, d. h. nicht von vornherein in eine göttliche Relation aufgenommen ist. Insofern kann man sagen, daß *geschöpfliche Person* immer eine *Negativität* einschließt und daß umgekehrt die Aufnahme einer menschlichen Natur in eine göttliche Personrelation keineswegs bedeutet, daß diejenige Wirklichkeit, die sonst eine menschliche Person konstituiert, eben einfach ausfällt und durch die göttliche Personrelation ersetzt wird: sie hört nur auf, in sich selbst geschlossen zu sein. Die menschliche substantielle „reditio completa“ besteht weiter; sie begründet zwar nicht mehr den menschlichen personalen Selbststand, aber doch die menschliche „Personalität“, d. h. einen personalen Charakter auch der menschlichen Natur als solcher. Wir würden in diesem Sinn zwischen „Personalität“ und „Person“ unterscheiden.⁴⁰

Damit ist der Punkt erreicht, an dem auf die oben (S. 17-21) erwähnten Schwierigkeiten gegen die traditionelle Christologie geantwortet werden kann. Trotz der realen Verschiedenheit der Person Christi von seiner menschlichen Natur

⁴⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Rahner-Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1961, wo zwischen „Personalität“ im heutigen, psychologischen Sinn und „Person“ im Sinn der theologischen Tradition unterschieden wird: „Und insofern eben diese Wirklichkeit [die menschliche ‚Natur‘] ganz die des Logos ist, sagt diese Terminologie, dass *dieser* die ‚Person‘, d. h. letzten Stand gebender, besitzender Träger dieser ‚Natur‘ sei u. insofern diese menschliche ‚Natur‘ Christi nicht an sich schon ‚Person‘ (in diesem scholastischen Sinn) sei. Dieses Menschsein Christi ist damit nicht als weniger ‚personal‘ (im modernen Sinn) erklärt. Im Gegenteil: insofern Personalität (im heutigen Sinn) jenes Zusichselbergekommen sein (oder dessen ontologischen Grund) einer Wirklichkeit meint, durch das diese erst, u. zwar notwendig (seinshaft und existentiell), auf ein Du u. Gott verwiesen ist, ist die ‚Subsistenz‘ der menschlichen Wirklichkeit Jesu im Logos gerade die höchste überbietende Erfüllung dessen, was Personalität besagt. Person hat also als nicht-absolut (seinshaft u. bewußt) Gott übereignete Geistigkeit im bloß kreatürlichen eine Negativität an sich. Und so schließen sich der moderne und der traditionelle Begriff von Person zusammen: die geistige, beisichseiende Transzendenz, die in ihrer Ek-stase immer wieder endlich auf sich selbst zurückfällt und in sich hypostasiert (= endliche Person im modernen Sinn unter expliziter Erkenntnis der Endlichkeit des Personalen als solchen), wird in Jesus Christus durch das absolute, von Gott bewirkte Gelungensein dieser Ek-stase (seinshaft u. bewußt) in sich ‚ahypostatisch‘ (bloße ‚Natur‘, aber gerade so in dem Anspruch des Personalen vollendet) u. enhypostatisch im Logos Gottes“ (a. a. O. Art. „Person“, S. 284).

kann man wirklich von einer Union der beiden Naturen in der einen Person sprechen, eben weil die göttliche Personrelation die sonst personkonstituierende Relation der menschlichen Natur auf sich selbst in sich aufgenommen hat, so daß es sich um real eine einzige Relation handelt. Diese eine Relation läßt sich jedoch in logischer Unterscheidung betrachten, insofern die göttliche Natur sich in ihr auf sich selbst bezieht und insofern die menschliche Natur sich in ihr auf sich selbst bezieht. Damit ist die Idiomenkommunikation begründet und zugleich die Tatsache, auf die besonders Scheeben aufmerksam gemacht hat, nämlich daß man in Christus logisch zwischen zwei Subjekten unterscheiden müsse. Wäre dagegen die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst nicht mit der Relation der menschlichen Natur auf sich selbst real identisch geworden, dann wäre auch die Union der beiden Naturen in der einen Person bereits aufgegeben. Man könnte dann nur noch sagen, dass die göttliche Person einen Menschennatur „hat“, jedoch nicht mehr, dass sie Mensch „ist“.

Unsere Lösung nimmt damit Bestandteile des skotistischen Erklärungsversuches wieder auf, sowie Einzelheiten ihrer Modifikation bei Tiphanius, Molina, Petavius, Franzelin, Kleutgen, Stenstrup, Hurter, Chr. Pesch, Pohle-Gummersbach u. a.⁴¹

Nach Duns Scotus bedeutet Personsein für die geschaffene Person bekanntlich etwas rein Negatives, nämlich die „negatio dependentiae actualis et aptitudinalis [die Verneinung einer aktuellen und der Möglichkeit nach bestehenden Abhängigkeit].“ Nach K. Adam liegt der Vorzug der skotistischen Theorie darin,

„daß die volle Menschheit Christi in jeder denkbaren Form gewahrt ist. Die Wesensgleichheit unserer Natur mit Jesu Menschheit, das ὁμοούσιος ἡμῖν [von gleichem Wesen wie wir] ist konsequent durchgeführt. Aber ihr Bedenkliches liegt in der Entleerung des Personbegriffs. Nach dem heiligen Thomas von Aquin, dessen Autorität auch der Skotismus anerkennt, bezeichnet ‚Person‘ ‚das Vollkommenste in der ganzen Natur‘, nämlich das in einer vernünftigen Natur Subsistierende (s.th. 1. qu. 29 a. 3). Es ist damit etwas durchaus Positives ausgesagt: der Selbststand. Dieser Selbststand ist das Erste, die Unabhängigkeit erst das Zweite, da sie diesen Selbststand voraussetzt.“⁴²

Tatsächlich ist auch in unserer Lösung eine menschliche Natur, die nicht in die Personrelation des göttlichen Logos aufgenommen ist, eo ipso [eben damit] eine nur menschliche Person. Aber - und darin überwinden wir die Schwäche der skotistischen Auffassung - dies bedeutet nicht, daß geschaffenes Personsein etwas rein Negatives ist: es ist nämlich auch dann noch in der positiven, substantiellen Relation der menschlichen Geistnatur zu sich selbst begründet (selbst bei Scotus besteht ein solcher positiver Aspekt in der von ihm angenommenen „dependentia potentialis“ [der Möglichkeit nach bestehende Abhängigkeit]; aber darauf kann hier nicht näher eingegangen werden). Diese Relation besagt grundsätzlich „Personalität“ (im oben, S. 42 definierten Sinn); ist diese Relation in sich selbst geschlossen und nicht in eine göttliche Relation aufgenommen, dann besagt sie auch eo ipso menschliche Person.

Von den übrigen genannten Autoren übernehmen wir vor allem den Gedanken, den Franzelin in seiner These „*de identitate reali et distinctione rationis inter hanc integram et singularem naturam et inter hypostasim connaturaliter*

⁴¹ Vgl. J. Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, Paderborn 1959, S. 111.

⁴² Der Christus des Glaubens, Düsseldorf 1954, S. 215; vgl. auch das ganze Kapitel.

subsistentem ex doctrina S. Thomae [Über die reale Identität und die gedankliche Unterscheidung zwischen dieser vollständigen und als einzelne bestehenden Natur und zwischen der Hypostase, die nach ihrer eigenen Natur subsistiert, nach der Lehre des hl. Thomas]⁴³ zum Ausdruck bringt. Aber im Gegensatz zu den meisten dieser Autoren stützen wir uns dabei nicht auf die in der suarezianischen Schule übliche Leugnung der realen Distinktion zwischen esse und essentia. Wie weiter unten gezeigt werden soll, kommen wir im Gegenteil gerade von der thomistischen Auffassung von der Realdistinktion der Seinsprinzipien (im Sinne unserer Einleitung verstanden, s. S. 8-13) her zu unserer Lösung. Nach K. Adam liegt nämlich ein weiterer Mangel der skotistischen Auffassung darin,

„daß sie uns nicht deutlich sagen kann: was verbindet denn dann eigentlich die Gottheit und Menschheit in Christus unlöslich zusammen? Auf Seiten der menschlichen Natur Jesu verändert sich bei der Einigung nicht das Geringste. Ebenso bleibt der Logos in jeder Hinsicht unverändert. Was geschieht denn dann eigentlich in der unio hypostatica [hypostatischen Union]? Der Gottmensch ist doch ein reales Wesen, eine reale Synthese aus der göttlichen und der menschlichen Natur. Wie kann aber ein reales Wesen entstehen, wenn weder in dem einen noch in dem anderen der beiden Bestandteile bei der Vereinigung etwas Reales vor sich geht? Die Scotisten erwidern; die reale Einigung schafft der absolute, unveränderliche Wille Gottes, also eine allumfassende, transzendente Macht. Gott will es, daß diese konkrete menschliche Natur nicht sich, sondern dem Logos angehört. Gottes allmächtiger Wille ist aber wirksam. Folglich kann ihm nur eine reale Vereinigung entsprechen.

Wie zu sehen, bleibt dieser göttliche Wille im ganzen Bereich seines Wirkens streng transzendent. Es ist dem Scotismus ein Anliegen, diese Transzendenz des Göttlichen und Übernatürlichen in jeder Hinsicht zu sichern - im Unterschied zum Thomismus, der eine Immanenz des Göttlichen kennt.“⁴⁴

Diesem Einwand ist zuzugeben, daß tatsächlich zwei bereits *unabhängig voneinander bestehende* Wirklichkeiten nicht nachträglich durch eine Relation miteinander vereint werden können, ohne daß dadurch auch eine absolute Veränderung an ihnen stattfindet. Wenn zwei Wirklichkeiten ohne sonstige reale Veränderung miteinander vereint werden sollen, dann ist dies nur möglich, wenn sie von Anfang an vereint werden, d. h. mindestens von dem Zeitpunkt an, seit dem *beide* Wirklichkeiten bestehen. Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der Menschennatur in Christus besteht die göttliche Natur seit jeher, wie auch ihre Relation zu sich selbst. Die Vereinigung erfolgt in dem Augenblick, in dem die Menschennatur geschaffen wird. Gegenüber dem Skotismus sagen wir also, daß bei der Vereinigung durchaus etwas „geschieht“, nämlich die Schaffung dieser Menschennatur.

Wenn also in der Menschwerdung Gottes die substantielle Relation einer menschlichen Geistnatur zu sich selbst so in eine Relation der göttlichen Natur zu sich selbst, nämlich in die vermittelte Relation der zweiten Person, aufgenommen ist, dass nur noch real eine einzige Relation besteht (die nur logisch in zwei Relationen, nämlich eben die Relation der göttlichen Natur zu sich selbst und die Relation der menschlichen Natur zu sich selbst, unterschieden werden kann), dann kann man wirklich sagen, dass Gott *Mensch* „ist“ und nicht nur eine *Menschennatur*

⁴³ J. B. Franzelin, Tractatus de Verbo Incarnato, Rom 1881, S. 258.

⁴⁴ K. Adam, a. a. O. S. 215f.

„hat“. Dies ist aber nur möglich, wenn die Relation der menschlichen Natur auf sich selbst von vornherein in die göttliche Relation aufgenommen ist und somit die reale Identität von Anfang an besteht. Das bedeutet, daß zwischen der Schaffung dieser Menschennatur mit ihrer substantiellen Relation auf sich selbst und der Aufnahme derselben in die Logos-Relation kein realer Unterschied besteht. Bereits Augustinus drückt diese Tatsache in der folgenden Formulierung aus: „Nec sic assumptus est [scl. Filius hominis] ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur [Er (nämlich der Menschensohn) ist nicht so aufgenommen worden, dass er zuerst geschaffen danach aufgenommen würde, sondern dass er im Aufgenommenwerden selbst geschaffen wurde]“ (Contra serm. Arian. c. 8, PL 42,688). Diese Formel ist vor allem durch Leo d. Großen bekannt geworden, der ihr zur Zeit des Konzils von Chalkedon folgende Fassung gegeben hat: „Natura quippe nostra non sic adsumpta est, ut prius creata post adsumeretur, sed ut ipsa adsumptione crearetur [Und zwar ist unsere Natur nicht so aufgenommen worden, dass sie zuerst geschaffen danach aufgenommen würde, sondern dass sie im Aufgenommenwerden selbst geschaffen wurde]“ (Ep.35, PL 54, 807C; vgl. Dz *298).

Wir können also in unserer Lösung auf den Einwand Karl Adams antworten; tatsächlich geht bei der Vereinigung etwas Reales vor sich: nämlich die Schaffung dieser Menschennatur. Eine nachträgliche Vereinigung zweier bereits bestehender Naturen würde allerdings zusätzlich entweder eine akzidentelle (d. h. durch ein reales Akzidens vermittelte) Veränderung fordern oder aber die Menschennatur substantiell umwandeln, so daß sie aufhörte, eine wirkliche Menschennatur zu sein. Wir kommen mal diese Zusammenhänge im Kapitel über die übernatürliche Begnadung des Menschen zurück.

Vergleichen wir nunmehr unsere Lösung mit der thomistischen Auffassung, wie sie in Capreolus, Cajetanus und Billot (letzterer ist sonst Suarezianer) ihre bedeutendsten Vertreter hat. In dieser Auffassung ist es das „esse existentiae [das Sein der Existenz]“, das die Person ausmacht. In der Menschwerdung trete das göttliche „esse existentiae“ an die Stelle der geschaffenen Existenz der Menschennatur; die Zusammensetzung des Gottmenschen wäre also eine Zusammensetzung von einer essentia creata [geschaffenen Wesenheit] mit dem esse divinum [göttlichen Sein].

Zur Kritik dieser Auffassung machen wir uns die folgenden Bemerkungen von Maimberg zu eigen:

„Zunächst ist unseres Wissens kein Anhaltspunkt historisch dafür greifbar, daß die kirchlichen Lehrdokumente unter dem Ausdruck ‚menschliche Natur Christi‘ explizit oder implizit Christi menschliche ‚Wesenheit‘ in jenem technischen Sinn verstanden hätten, wie ihn dieses Wort in der thomistischen philosophischen Seinslehre hat, wobei es ja um die letzten inneren Komponenten endlicher Dinge geht: um Essenz und Existenz ...

Aber auch hiervon abgesehen ist die Verneinung eines geschaffenen, formell menschlichen Daseinsprinzips in Christus ebenso unhaltbar wie die entsprechende Behauptung, daß dieses (auf übernatürliche und geheimnisvolle Weise) durch die Existenz des Logos vertreten wird. Wenn Jesus kein formell menschliches Daseinsprinzip besitzt, dann besteht er nicht als Mensch, dann ist seine menschliche Natur nicht als menschliche Natur. Wirklich Menschsein, wirklich als Mensch existieren, wirklich eine menschliche Existenz führen, ohne auch ein formell menschliches Daseinsprinzip zu haben, ist ebenso unmöglich wie denken ohne Verstand. Wie niemand, auch der allmächtige Gott nicht, einen menschlichen Verstandesakt setzen kann, er

hätte denn auch einen menschlichen Verstand, so kann auch niemand, auch nicht der allmächtige Gott, eine menschliche Existenz führen, wenn er nicht eine menschliche und somit geschaffene Existenz hat. Wie sollte die formell göttliche Existenz je das menschliche Daseinsprinzip ersetzen können? Und wenn dies schon möglich sein sollte, dann bestünde Christi menschliche Natur auf jeden Fall nicht *als* menschliche Natur, sondern als Gott. Diese Theorie geht, genau besehen, von einer Vorstellung der ‚Existenz‘ aus, die letztlich gerade *nicht* die der thomistischen Metaphysik sein kann: Existenz als bloßer, allgemeiner und gleichgültiger Boden des Vorhandenseins, auf den etwas zu stehen kommt und so eben ‚da‘ ist ... Ist es verwunderlich, daß einige Theologen in dieser Theorie der ‚Seinsekstase‘ - ‚monophysitische Ansätze‘ spüren, eine unbewußte monophysitische Tendenz?“⁴⁵

Tatsächlich ergibt auch unsere eigene philosophische Analyse die Unhaltbarkeit einer solchen Auffassung innerhalb des thomistischen Systems. Wir haben in der Einführung bereits zu zeigen versucht, daß eine geschöpfliche Abhängigkeit von Gott grundsätzlich innerhalb des in dieser Weise abhängigen (also mit Gott nicht identischen) Seienden und damit „außerhalb“ von Gott die reale Distinktion von Sein und Wesen voraussetzt. Denn nur diese reale Distinktion ist ein ausreichendes Fundament in re [in der Sache] dafür, daß ein geschöpfliches Seiendes nicht mit Notwendigkeit von Ewigkeit her existiert. Angenommen, diese Distinktion innerhalb des Geschöpflichen bestünde nicht: wir hätten also nur ein einziges geschaffenes Prinzip, etwa das Wesen, wie die genannte Theorie will. Diesem muß eine Abhängigkeitsrelation zu Gott zukommen. Diese Relation käme ihm dann aber mit solcher Notwendigkeit zu, daß das Wesen nicht ohne diese Relation gedacht werden kann; es würde also als notwendig und von Ewigkeit her existierend gedacht werden müssen und somit als nicht geschaffen. Es läßt sich dagegen nicht einwenden, daß es eben durch sein Geschaffensein nunmehr notwendig existiert, denn in dieser Auffassung läßt sich Geschaffenwerden gar nicht als reales Geschehen erklären.

Innerhalb eines konsequent thomistischen Systems hingegen ist die Abhängigkeitsrelation des Geschöpfes durch die Vereinigung von in gerade dieser Vereinigung geschaffenem Sein und Wesen begründet (diese Vereinigung setzt also durchaus nicht voraus, daß Sein und Wesen auch unabhängig voneinander existieren können; aber erst auf Grund der Vereinigung ist auch die Abhängigkeit vom Schöpfer gegeben). Deshalb halten wir die „thomistische“ Theorie, nach der in der Menschwerdung sich das göttliche esse existentiae [Sein des Existenzaktes] mit einer menschlichen essentia [Wesenheit] vereinigt, für unannehmbar. Man könnte als ein weiteres Argument noch hinzufügen, daß in dieser Auffassung nicht deutlich wird, wieso sich dann nicht auf einmal gleich alle drei Personen der Dreifaltigkeit inkarniert haben, da ihnen allen nur ein einziges esse existentiae zukommt.

Heute findet die Lösung von M. de la Taille großen Anklang. Gottes Wort teilt sich als göttlicher Seinsakt (acte increée) der menschlichen Natur Christi mit und aktuiert diese zu einer formell menschlichen Existenz. Das menschliche Daseinsprinzip in Christus ist daher die geschaffene Aktuation (actuation créée), durch die seine menschliche Wesenheit zu menschlichem Existieren aktuiert wird.⁴⁶

⁴⁵ F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Basel-Freiburg-Wien 1960, S. 28-30.

⁴⁶ Actuation créée par Acte increée, in Recherches de Science Religieuse, XVIII (1928), S. 253-268.

Diese Auffassung ist für den Zusammenhang unserer ganzen Arbeit sehr interessant. De la Taille unterscheidet nämlich Aktuation von Information: erstere besagt lediglich die einseitige vollständige Abhängigkeit der Potenz vom Akt, während letztere auch eine Begrenzung des Aktes seinerseits durch die Potenz bedeuten würde. Das Verhältnis Gottes zur Welt kann nach de la Taille nur als Aktuation, nicht aber als Information beschrieben werden. Dies ist ein Gedanke, dem sich unsere eigene Auffassung nähert: Geschaffenes als sekundärer Terminus einer Relation Gottes kann unmöglich diese Relation als Relation konstituieren.

Gleichwohl haben wir von unserer Analyse der Seinsprinzipien gegen die Formulierung de la Tailles gewichtige Bedenken. Betrachten wir etwa folgende Aussage:

« Il y aura communication de l'Acte à la puissance; il y aura réception de l'acte dans la puissance; il y aura perfectionnement de la puissance par l'Acte, amélioration, mutation. Cette mutation n'est pas rien; elle est ouelque chose. Elle n'est certainement pas l'Etre incréé, qui est immuable; elle n'est pas la puissance créée, qui est son sujet, et qu'elle informe. Elle est quelque chose de créé, dans la puissance: Une adaptation infuse de la puissance à l'Acte. Mais en même temps elle est l'actuation de la puissance par l'Acte; donc actuation créée par Acte incréé. Si on demande quelle relation particulière elle soutient, comme telle, à l'égard de l'Acte, ii faut répondre, puisqu'elle est conjonction de la puissance à l'Acte, que c'est la relation essentiellement inhérente à l'union à l'égard du terme de l'union. [Es wird Mitteilung des Aktes an die Potenz bestehen; es wird Empfang des Aktes in der Potenz bestehen; es wird Vervollkommnung der Potenz durch den Akt bestehen, Verbesserung, Veränderung. Diese Veränderung ist nicht nichts; sie ist etwas. Sie ist gewiss nicht das ungeschaffene Sein, das unveränderlich ist. Sie ist nicht die geschaffene Potenz, die ihr Subjekt ist und der sie Form gibt. Sie ist etwas Geschaffenes in der Potenz: eine eingegossene Anpassung der Potenz an den Akt. Aber zugleich ist sie die Aktuierung der Potenz durch den Akt, also geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt. Wenn man fragt, welche besondere Beziehung sie als solche gegenüber dem Akt hat, ist zu antworten -da sie ja die Verbindung der Potenz mit dem Akt ist - dass es die wesentlich der Einigung inhärierende Relation gegenüber dem Woraufhin der Einigung ist] »⁴⁷

Aktuation ist also im Grunde die Relation, die die Potenz mit dem Akt verbindet. In unserer philosophischen Einführung haben wir bereits nachzuweisen versucht, daß die Aktuation kein von dem Aktuierten real verschiedenes Prinzip sein kann, sondern nur logisch von ihm unterschieden werden darf: sonst entsteht nämlich von neuem das Problem, wodurch denn die Aktuation mit dem Aktuierten vereint ist.

Wenn aber die Aktuation nicht real vom Aktuierten unterschieden werden kann, dann gelten gegen die Lösung von de la Taille die gleichen Einwände, die wir bereits gegen die „thomistische“ Lösung erhoben haben: man würde damit im Grunde die reale Zusammensetzung von Sein und Wesen innerhalb des Geschöpfes als solchen fallen lassen, was im thomistischen System unannehmbar ist.

Unterscheidet man dagegen die Aktuation real vom Aktuierten, dann ist dies im Grunde eine falsche Ausdrucksweise, denn dann ist in Wirklichkeit mit „Aktuation“ ein geschaffener Akt gemeint.

Nur wenn man nicht den geschaffenen Akt ausfallen läßt, kann man die Vorteile der Lösung von de la Taille bewahren. Sie wäre dann aber folgendermaßen zu

⁴⁷ A. a. O. S. 254.

modifizieren: der ungeschaffene Akt aktuiert nicht eine geschaffene Potenz, sondern einen geschaffenen Akt, wodurch natürlich auch eine „geschaffene Aktuation“ dieses Aktes gegeben ist, die aber mit ihm real identisch ist. Genau in dieser Weise müßte man in der Sprache de la Taille unseren eigenen Lösungsversuch ausdrücken: der ungeschaffene Akt, nämlich die göttliche Natur, vereint sich vermittels seiner zweiten Relation zu sich selbst, die den Logos konstituiert, einem geschöpflichen Seinsakt (dieser geschöpfliche Seinsakt ist real identisch mit dem, was wir die substantielle Relation einer geschöpflichen Geistnatur auf sich selbst genannt haben, die eine geschöpfliche Person konstituiert, wenn sie nicht in eine göttliche personkonstituierende Relation aufgenommen ist; als geschöpflicher Seinsakt ist er zugleich die Abhängigkeitsrelation zum Schöpfer). Damit ist dieser geschöpfliche Seinsakt natürlich auch in sich selbst, und insofern in geschaffener Weise, aktuiert, d. h. er ist auch seinerseits in eine völlig neue Relation zu dem ungeschaffenen Seinsakt getreten; er ist nunmehr geschaffene Gnade.

Mit dieser Modifikation der Auffassung von de la Taille fällt ein Einwand fort, den Malmberg gegen sie erhebt:

Auch bei de la Taille „vollzieht sich die hypostatische Vereinigung im Grunde zwischen Christi menschlicher ‚Wesenheit‘ und dem Logos. Die menschliche ‚Existenz‘ hat darin nur die Funktion einer ‚dispositio consequens [einer nachfolgenden Befähigung]‘, einer ‚adaptation et habilitation au Verbe [einer Anpassung und Zuordnung zum Logos]‘, die der menschlichen ‚essentia [Wesenheit]‘ in Aktuierung durch das Wort geschenkt und wodurch diese geeignet gemacht wurde, die Menschheit des Wortes zu sein. Dagegen erhebt jedoch unser Glaube an das christologische Dogma Bedenken. Das ‚zur Existenz als Mensch kommen‘, das ‚eine menschliche Existenz führen‘, worum es doch bei dem Dogma der Inkarnation primär geht, erhält in dieser Auslegung nur einen sekundären Platz: die menschliche Existenz wird hier aufgefaßt als eine Art untergeordnetes Verbindungsmittel, das nur darum gefordert wird, damit ja die menschliche ‚Wesenheit‘ mit dem Wort vereinigt sein könne. Und weiter: die menschliche ‚Existenz‘ ist für Christi menschliche ‚Essenz‘ doch viel mehr als nur eine ‚dispositio consequens‘, die sie geeignet macht, die Menschheit des Wortes sein zu können. Diese menschliche Existenz ist nämlich für Christi menschliche Essenz eine wesentliche Bedingung, um ‚menschliche Essenz‘ sein zu können, denn ‚menschliche Essenz‘ ist ihrer Natur nach transzendental bezogen auf ‚menschliche Existenz‘ so daß sie nicht bestehen kann, also nichts ist, ohne letztere. Somit kann Christi menschliche Wesenheit nicht ohne menschliche Existenz mit dem Wort vereinigt werden, weil sonst Christi menschliche Wesenheit keine menschliche Wesenheit wäre, sondern nichts.“⁴⁸

Nur weil die Theorie von Déodat de Basly viel Aufsehen erregt hat, möchten wir kurz auch auf sie eingehen. Von dieser Theorie ließe sich vielleicht in unsere Lösung die Ausdrucksweise integrieren, daß das, was im Menschen Jesus seine menschliche Persönlichkeit ausmacht, der Person des Wortes „in Unterordnung verbunden (subjoint)“ ist und deshalb keine eigene Person darstellt. Jedoch erlaubt unsere Lösung, die völlige Verschiedenheit und Transzendenz der göttlichen Natur gegenüber der menschlichen anzunehmen, ohne deshalb die „communicatio idiomatum [Idiomenkommunkation]“ zu leugnen bzw. als uneigentliche Sprechweise zu bezeichnen. Für uns ist ja die Person Christi seit der Menschwerdung real identisch sowohl mit der präexistenten Relation der göttlichen Natur auf sich selbst als auch von nun an mit der substantiellen Relation der

⁴⁸ F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Basel-Freiburg-Wien 1960, S. 31-32.

menschlichen Natur auf sich selbst. Aber die Person als solche wird in unserer Lösung keineswegs erst durch die Einigung dieser beiden Naturen konstituiert, wie es de Basly aufzufassen scheint,⁴⁹ sondern präexistiert bereits als die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst. Man kann deshalb auch nicht mit de Basly behaupten, daß die Aussage „das Wort ist Mensch“ nur „in obliquo [indirekt]“ und sozusagen metonymisch wahr sei.

Außer mit der „thomistischen“ Lösung (die, wie wir sagten, mit dem thomistischen Denksystem nicht zusammenpaßt) weist unsere Auffassung mit den wichtigsten anderen Erklärungsversuchen jeweils gewisse Ähnlichkeiten auf. Bei dem Vergleich haben sich bereits verschiedene Vorteile ergeben. Wir möchten noch auf einige andere Punkte aufmerksam machen, die wohl positiv zu bewerten sind: die Konsequenzen, die sich für eine nähere Bestimmung der „unio hypostatica [hypostatischen Union]“, für die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, für das Wirken der Heiligsten Dreifaltigkeit „ad extra [nach außenhin]“ sowie für die Geistsendung des erhöhten Herrn zu ergeben scheinen.

Die „unio hypostatica [hypostatische Union]“ der beiden Naturen ist in unserer Lösung durch die Person selbst gegeben. In den Auffassungen, für die die göttliche Person Christi nicht nur von seiner menschlichen Natur real verschieden ist, sondern auch von der substantiellen Relation dieser Natur auf sich selbst (die Existenz, einer solchen Relation wird ja nicht einmal in Erwägung gezogen), kann das einigende Band offenbar nicht die Person sein, sondern es wäre eine von ihr verschiedene „gratia unionis [Gnade der Einung]“ zu fordern; natürlich entsteht dann das Problem von neuem, denn es wäre zu fragen, wodurch denn diese „gratia unionis“ mit der menschlichen Natur und deren substantieller Relation auf sich selbst vereint sei. In unserer Auffassung ist die zweite göttliche Relation, die die Person des Logos konstituiert, unmittelbar selbst „gratia unionis“ und begründet deshalb eine „hypostatische“ Union.

Will man jedoch in der „gratia unionis“ zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade unterscheiden, dann würden sich in unserer Lösung folgende Aussagen ergeben: die ungeschaffene Gnade ist die göttliche Natur, insofern sie sich in der ungeschaffenen Personrelation des Logos mitteilt. Geschaffene Gnade dagegen ist die menschliche Natur, insofern sie vermittels ihrer substantiellen Relation auf sich selbst *in die göttliche Personrelation des Logos aufgenommen ist*. Insofern die menschliche Natur nur geschaffen ist, wenn man also von ihrem Aufgenommensein abstrahiert, ist sie jedoch nicht Gnade, nicht übernatürlich, sondern natürlich. Erst insofern sie in ihrem Geschaffensein auch aufgenommen ist, ist sie übernatürlich, ist sie in einer Weise begnadet, die kein Geschöpf von sich aus erreichen kann. Wir stimmen in dieser Erklärung weitgehend mit Malmberg überein:

„Christi menschliche Natur wird durch die Aufnahme geschaffen. Ihr konkretes ‚Geschaffensein‘ ist real identisch mit ihrem konkreten ‚Aufgenommensein‘; ihr ‚menschliche-Natur-Sein‘ ist real identisch mit ihrem ‚als menschliche Natur mit dem Logos Vereinigt-sein‘. M. a. W.: es besteht

⁴⁹ « C'est le TOUT ..., qui est la personne du Christ. C'est ni le Verbe, ni l'assumptus homo, mais ce TOUT - là que les deux, unis, font: persona Christi. [Es ist das GANZE, welches die Person Christi ist. Es ist weder der Logos noch der aufgenommene Mensch, sondern dieses GANZE ... dort, wo die beiden, geeint, ausmachen: Christi Person » Zitiert nach Malmberg, a. a. O., S. 33, Anm. 57.

eine reale und totale Identität zwischen Christi menschlicher Natur und seiner geschaffenen ‚gratia unionis‘ ...

Alles, was Christi menschliche Natur ist und was sie tut, ist wirklich das menschliche Sein und Tun *von Gott dem Sohn selber*, und somit auf eine andere Weise ‚menschlich‘ als das Sein und Tun eines Menschen, der nicht Gott ist: *auf eine wahrhaft formell-göttliche Weise*. Daran muß man absolut festhalten, um die Einheit der Person Christi zu wahren. Daß dieses ‚Menschsein in der Weise Gottes des Sohnes‘ für Christi menschliche Natur eine *Gnade* ist, ist klar; denn dem Logos allein kommt ‚Sein in der Weise des Sohnes‘ konnatural zu; es ist also eine ‚participatio divinae naturae Verbi [eine Teilnahme an der göttlichen Natur des Sohnes]‘. Da aber Christi menschliche Natur nichts anderes *ist*, als Christi Mensch-sein in der Weise Gottes des Sohnes, muß man auch sagen, daß Christi menschliche Natur diese Gnade *ist*. Sie *hat* diese Gnade, weil sie nicht Gott, sondern ein Geschöpf ist. Sie *ist* diese Gnade, weil sie hypostatisch mit Gott dem Sohn vereinigt ist und dieses hypostatische Vereinigtsein ihr ‚Sein‘ ausmacht.“⁵⁰

Mit anderen Worten: die menschliche Natur Christi ist in sich selbst eine in die göttliche Relation aufgenommene Natur; sie ist damit zweites Subjekt und zweiter Terminus einer Relation der göttlichen Natur auf sich selbst. Unter dieser Rücksicht kann man sie selbst als „göttlich“ bezeichnen, nämlich als die menschliche Natur *Gottes*. Sie ist also unter dieser Rücksicht Gnade. Insofern ihr diese Relation zwar „in se [in sich]“ zukommt, jedoch nicht „ex se [aus sich]“, also nicht deshalb, weil sie eine menschliche Natur ist, kann man jedoch auch sagen, daß sie von sich aus eben nur eine menschliche Natur ist und sonst nichts. Aber diese beiden Aspekte, Gnade und geschaffene Natur, sind nur logisch voneinander verschieden, natürlich „cum fundamento in re [mit einer Realgrundlage]“ (nämlich der realen Verschiedenheit der göttlichen von der menschlichen Natur). Wenn wir somit auch die menschliche Natur, insofern sie Gott angehört, als „göttlich“ bezeichnen können, so besagt dies natürlich etwas anderes, als wenn man die göttliche Natur als „göttlich“ bezeichnet: der Unterschied besteht darin, dass die göttliche Natur aus sich selbst göttlich ist, während die menschliche Natur nur „göttlich“ ist, insofern sie auf die im eigentlichen Sinn göttliche Natur bezogen ist:

„In Christi menschlicher Natur ist die Verschiedenheit zwischen seiner *geschaffenen* menschlichen Natur, die die Gnade des Vereint-seins mit dem Logos umsonst *empfängt*, und seiner *aufgenommenen* Natur, die diese Gnade *ist*, selbstverständlich nicht darin zu suchen, daß diese menschliche Natur entweder nicht nach ihrer ganzen menschlichen Wirklichkeit ‚geschaffen‘ oder nicht *nach ihrer ganzen menschlichen Wirklichkeit* ‚aufgenommen‘ wäre. Auch nicht in einem wirklichen Unterschied in der *Totalität* ihres zweifachen *Relativ-seins* zu Gott: ihre wirkliche Beziehung des Geschaffenseins zu Gott ist ebenso total wie ihre wirkliche Beziehung des Aufgenommenseins zu Gott. Wohl aber in der *wirklichen Doppeltheit* und so Unterschiedenheit ihres Relativseins zu Gott. Man braucht nur die betreffenden ‚Termini‘ der zwei Relationen zu betrachten: die menschliche Natur Christi ist geschaffen durch die Dreifaltigkeit, hypostatisch vereint ist sie nur mit dem Sohn. Das Geschöpfverhältnis hat *formell* seinen Terminus in den drei göttlichen Personen, weil gemeinschaftlich schaffend, und weil der Sohn und der Geist ihr ‚Schöpfersein‘ vom Vater empfangen, im schaffenden *Vater*; das Verhältnis der hypostatischen Vereinigung aber terminiert *formell* im *Sohn*, als dessen menschliche Natur mit sich allein hypostatisch vereinigend. Woraus folgt, dass man in dieser menschlichen Natur zwei totale (d. h. sie in allem bestimmende) und doch wirklich voneinander verschiedene Vollkommenheiten unterscheiden muß: das ‚Geschaffen-sein‘, das sie total

⁵⁰ Malmberg, a. a. O. S. 81f.

bestimmt und umfaßt und das ausdrückt, daß diese menschliche Natur in ihrer Ganzheit von Gott geschaffen ist, und das ‚Aufgenommen-sein‘, das sie ebenfalls total bestimmt und umfaßt und das ausdrückt, daß diese menschliche Natur in ihrer Ganzheit ‚sohnhaft‘ ist, hypostatisch vereinigt mit Gott dem Sohn, Geschöpf zwar bleibend, aber erhoben in die jedem Geschöpf ungeschuldete Ebene der nur Gott dem Sohn konnaturalen Existenz.“⁵¹

Vielleicht ist Malmbergs Ausdrucksweise in diesem Abschnitt nicht immer ganz glücklich: die Verschiedenheit der Termini besagt ja nicht notwendig eine reale Verschiedenheit der Relationen; wir haben ja bereits darauf hingewiesen (S. 23f.), daß ein und dieselbe Relation mehrere Termini haben kann, wenn diese einander zugeordnet sind. Der Unterschied zwischen der Relation des Geschaffenseins und der Relation des Aufgenommenseins wäre nach unserem Lösungsversuch nicht so sehr als ein Unterschied im Terminus der Relation als vielmehr als ein Unterschied im Ursprung der Relation aufzufassen: das bloße Geschöpf ist einfach auf die göttliche Natur bezogen. Aufgenommensein dagegen bedeutet, daß das Geschöpf in einer Relation auf die göttliche Natur bezogen ist, in der sich die göttliche Natur auf sich selbst bezieht. Streng genommen ist Malmbergs Ausdruck „Relation des Aufgenommenseins“ mißverständlich: als handle es sich um die Relation des Geschöpfes zu einer Person als Terminus dieser Relation; in Wirklichkeit handelt es sich um die Aufnahme der substantiellen Relation einer menschlichen Natur auf sich selbst und damit auch dieser Natur in die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst, die die Person des Logos konstituiert. Malmberg ist offenbar noch zu sehr dem scholastischen Schema verhaftet, nach dem das Geheimnis der Gnade nur gedacht werden kann als eine andere Art einseitiger Relation vom Geschöpf zum Schöpfer und nach dem mindestens die Möglichkeit einer Relation der göttlichen Natur auf sich selbst überhaupt nicht in Erwägung gezogen wird. Wir sind mit Malmberg wieder einverstanden, wenn er fortfährt:

„Man spricht somit u. E. theologisch völlig korrekt, wenn man sagt, daß Christi menschliche Natur ‚Gnade‘ ist; desgleichen wenn man sagt, daß Christus ‚die Gnade‘ für uns ist (‚wie sollte der Vater in seinem eigenen Sohn uns nicht alles schenken?‘ Röm 8,32): als Mensch *geschaffene Gnade* - und als Gott (durch Vermittlung seines Hl. Geistes) *ungeschaffene Gnade*. So auch wenn man Christi geschaffene Gnade definiert - nicht nur als ‚participatio divinae naturae [[Anteilhabe an der göttlichen Natur](#)]‘, sondern - als ‚Mensch-sein in der Weise Gottes des Sohnes‘. (Das ist u. E. eine konkretere und deutlichere Definition; *unsere* christliche Gnade müßte man dann als die ‚Teilnahme in diesem Mensch-sein in der Weise des Sohnes, im mystischen Leibe Christi‘ bestimmen.)“⁵²

Im Brennpunkt des christologischen Interesses steht heute die Frage nach der Logos-Hegemonie und Christi menschlichem Ich-Bewußtsein. Ohne im einzelnen auf die ganze Auseinandersetzung einzugehen, sei nur kurz dargestellt, wie sich das Problem im Zusammenhang mit unserer christologischen These zeigt. Wir nahmen an, daß die menschliche Natur Jesu durch eine substantielle Relation auf sich selbst bezogen ist, die für sich allein normalerweise personkonstitutiv ist, in Christus aber aufgenommen ist in die Relation der göttlichen Natur auf sich selbst: dadurch ist nur Christus nur eine einzige, göttliche Person, gleichwohl persönlich in seiner göttlichen wie in seiner menschlichen Natur.

⁵¹ A. a. O. S. 82 f.

⁵² A. a. O. S. 83f. (einschl. Anm. 161).

Der substantiellen Relation seiner menschlichen Natur auf sich selbst entspricht im akzidentellen Bereich das Selbstbewusstsein und die Selbstverfügung. Diese „reditio completa [vollständige Rückkehr (zu sich)]“ ist unmittelbar eine *akzidentelle* Relation der menschlichen Natur auf sich selbst. Deshalb erkennt sich Christus in seinem *menschlichen* Bewußtsein wohl *zunächst* als Menschen und erst von da aus auch als Gott. Wir würden also mit Galtier übereinstimmen, insofern er sagt, die Natur sei « l’objet formel et nécessaire de l’acte de conscience [der formelle und notwendige Gegenstand des Bewußtseinsaktes] ». ⁵³

Aber es scheint uns bereits falsch, die Natur selbst für das „Ich“ zu halten: das ontologische Ich wird konstituiert durch die substantielle *Relation* dieser Natur zu sich selbst. Im Selbstbewusstsein erkenne ich deshalb die Natur als „meine“ Natur, ich erkenne „mich“. Ferner scheint es uns falsch, daraus daß Christus in seinem menschlichen Bewußtsein zunächst seine menschliche Natur in ihrer Relation auf sich selbst erreicht, zu folgern, daß er dann um seine auf sich selbst bezogene göttliche Natur nur durch die „visio beatifica“ wissen könne und nicht durch das menschliche Selbstbewußtsein. Denn die Relation, durch die sich seine menschliche Natur auf sich selbst bezieht, ist ja zugleich eine Relation, durch die sich die göttliche Natur auf sich selbst bezieht. Deshalb ist, wie wir gesehen haben, sein menschliches Ich auch nur logisch von seinem göttlichen Ich verschieden: es ist ein menschliches Ich, das nur als göttliches Ich voll verstanden werden kann (es ist also grundsätzlich eine, wenn auch berechnigte, Abstraktion, von einem menschlichen Ich in Christus zu sprechen: dieses menschliche Ich ist in der Fülle seiner Wirklichkeit ein göttliches Ich; doch bleibt diese Abstraktion möglich und ist die Voraussetzung dafür, daß Christus als Mensch Gott Sühne leisten und ihm gehorchen kann).

Das Prinzip, dass in der hl. Dreifaltigkeit jedes Wirken nach außen den drei Personen als dem einen Gott gemeinsam ist, scheint in der Christologie zu gewissen Schwierigkeiten zu führen. J. Galot schreibt dazu:

« Il est vrai qu’on peut se trouver gêné par le principe que dans la Trinité toutes les opérations *ad extra* sont communes. L’action du verbe sur l’humanité assumée étant une opération *ad extra*, ne doit-on pas la déclarer commune aux trois personnes? En réalité, le principe n’a pas d’application en ce cas, car il vaut pour les opérations divines, opérations accomplies par la nature divine. Or lorsque le Verbe agit humainement, il ne s’agit pas d’une action divine, mais d’une action humaine : l’opération est accomplie non par la nature divine mais par la nature humaine. Il faut distinguer soigneusement entre opération divine et opération humaine d’une personne divine. Il n’y a donc pas d’inconvénient à admettre que les actions humaines du Verbe sont provoquées par une causalité ou influence propre au Verbe et à lui seul. [Es trifft zu, dass man ein Problem haben kann mit dem Prinzip, dass in der Dreifaltigkeit alle Wirkweisen nach außen gemeinsam sind. Da die Tätigkeit des Logos an der aufgenommenen Menschheit eine Wirkweise nach außen ist, muss man sie dann nicht als den drei Personen gemeinsam erklären? In Wirklichkeit findet das Prinzip auf diesen Fall keine Anwendung, denn es gilt nur für die göttlichen Wirkweisen, Wirkweisen, die von der göttlichen Natur ausgeführt werden. Wenn nun aber der Logos in menschlicher Weise handelt, handelt es sich nicht um eine göttliche Tätigkeit: die Wirkweise wird nicht von der göttlichen Natur, sondern von der menschlichen Natur ausgeführt. Man muss sorgsam zwischen göttlicher Wirkweise und menschlicher Wirkweise einer göttlichen Person unterscheiden. Es macht daher keine Schwierigkeit, zuzugeben, dass die men-

⁵³ P. Galtier, L’Unité du Christ, Etre ..., Personne ..., Conscience, Paris 1939, S. 335.

schlichen Tätigkeiten des Logos durch eine Ursächlichkeit oder einen Einfluss, die dem Logos und ihm allein zu eigen sind, zustandekommen.] »⁵⁴

In dieser Lösung wird also das genannte Prinzip tautologisch verstanden: jedes der der göttlichen Natur als solcher eigene Wirken ist allen drei Personen gemeinsam. Das ist ohne Zweifel ein grundlegender und richtiger Sinn dieses Prinzips. Es scheint jedoch, daß das Prinzip noch mehr besagen will: es gebe überhaupt kein Wirken Gottes *nach außen*, das nicht ein der göttlichen Natur eigenes Wirken wäre; mit anderen Worten, das Prinzip scheint jedes *persönliche* (d. h. einer der drei Personen in ihrer Unterscheidung von den anderen eigene) Wirken *nach außen* schlechterdings auszuschließen. So wird dieses Prinzip wohl für gewöhnlich verstanden. Aber dann entsteht die Schwierigkeit eben doch von neuem.

Anstatt den Begriff des „Wirkens“ in göttliches und menschliches Wirken zu distinguieren, glauben wir, eher zu einer Lösung durch eine Distinktion des „ad extra [nach außen hin]“ zu kommen. „Ad extra“ besagt, daß eine Wirklichkeit betrachtet wird, insofern sie zu Gott in der von unten, von ihr selbst aus (d. h. philosophisch) erkennbaren Abhängigkeit des Geschöpfes steht. Das genannte Prinzip bedeutet dann ganz schlicht, daß die philosophische Erkenntnis Gott nur als den einen Gott erreicht, nicht aber als den dreipersönlichen, und daß somit jede „von außerhalb her“ erreichte Aussage von Gott in seinem den drei Personen gemeinsamen göttlichen Wesen gilt. Es kann aber sein, daß eine Wirklichkeit in unserer Welt (konkret handelt es sich dabei zuerst um die Menschheit unseres Herrn) nicht nur „außerhalb“ von Gott ist, sondern auch aufgenommen ist in den göttlichen Lebenskreis. Wenn unter dieser Rücksicht Gott auf eine solche Wirklichkeit einwirkt, dann handelt es sich gar nicht um ein Wirken „ad extra“ im Sinne des Prinzips, sondern es ist ein Wirken „ad intra“: dieses kann deshalb auch nicht „von außen her“ als „innenseiend“ erkannt werden, sondern nur im Glauben gegenüber einer Offenbarung. Die Person Christi kann von uns nur im Glauben als göttliche erkannt werden; betrachtet man sie nur mit der natürlichen Vernunft, dann bleibt dieser Aspekt unzugänglich, und man erkennt sie nur als die Person eines Menschen. Das „Innensein“ der menschlichen Natur Jesu in der göttlichen besagt natürlich nicht, daß die menschliche Natur „in“ der *göttlichen* sei (dagegen steht das „inconfuse [ohne Vermischung]“ von Chalkedon; es findet nämlich gerade keine Vermischung statt), sondern es besagt nur ein Aufgenommensein der menschlichen Natur in die göttliche *Personrelation*. Dann aber dürfen wir das genannte Prinzip umkehren und sagen: Jedes Wirken Gottes in der Unterscheidung der Personen ist grundsätzlich ein Wirken „ad intra“. Dies entspricht genau unserer These, nach der eine Relation von Gott zur Welt (eine solche Relation kann nicht von unten her, sondern nur durch eine Offenbarung erkannt werden) nur möglich ist als Relation, die durch Gott selbst als ersten Terminus konstituiert ist und deshalb eine Relation „ad intra [nach innen hin]“ ist. Wir dürfen weiter folgern, dass überhaupt jede Relation von Gott zur Welt nur möglich ist als eine solche personal distinkte Relation, die die Weltwirklichkeit „nach innen“ aufnimmt. Jedes personale Wirken Gottes auf eine geschöpfliche Wirklichkeit besagt deren Aufgenommensein „ad intra“. Kurz, die Begriffe „außen“ und „innen“ verweisen auf die entweder philosophische (d. h. rein natürliche) oder theologische (von der

⁵⁴ J. Galot, La psychologie du Christ, in Nouvelle Revue Théologique LXXX (1958), S. 356.

Offenbarung bestimmte) Betrachtungsweise. Das Wirken Gottes, von dem die Offenbarung spricht (insofern ihre Inhalte sich ausdrücklich von philosophischen Aussagen als nicht von außen und unten her erreichbar unterscheiden) ist immer ein Wirken „ad intra“, ist ein Wirken der Personen, insofern sie voneinander unterschieden sind.

Insofern die menschliche Natur Christi jedoch tatsächlich auch eine nur geschaffene Natur ist (unter dieser Rücksicht ist sie auch ohne die Glaubensgnade erkennbar), ist sie natürlich auch „außerhalb“ Gottes und hängt deshalb unter dieser Rücksicht von der Dreifaltigkeit als ganzer, d. h. von dem einen göttlichen Wesen ab. In dem geheimnisvollen „adsumptione creatur [sie wird im Aufgenommenwerden geschaffen]“ ist einerseits die Verschiedenheit der Naturen und damit auch die Abhängigkeit der geschaffenen Natur von dem einen dreifaltigen Gott, andererseits aber auch die Identität der Person und deshalb das Innensein in der hl. Dreifaltigkeit ausgesagt. Nur als geschaffen ist die menschliche Natur Christi „extra Trinitatem [außerhalb der Dreifaltigkeit]“, als aufgenommen besteht sie „innerhalb“. Der Widerspruch wird durch die Angabe dieser beiden Rücksichten, die sich „cum fundamento in re [mit einer Realgrundlage]“ unterscheiden, vermieden. Und gerade das ist das große Heilsgeheimnis der Christologie: ein und derselbe ist in realer Identität innerhalb *und* außerhalb der Trinität, er steht auf unserer Seite und auf seiten Gottes, und deshalb ist er unser Mittler. Man muß sich aber hier vor zu einfachen Vorstellungen hüten: Christus ist nicht „teilweise“ innerhalb und „teilweise“ außerhalb der Dreifaltigkeit, so dass zwischen diesen Aspekten eine reale Unterscheidung bestünde. Die Unterscheidung ist nur logisch: deshalb ist der ganze Christus innerhalb und der ganze Christus ist außerhalb, aber dies unter zwei verschiedenen Rücksichten, nämlich insofern man ihn von unten her im natürlichen Erkennen als den Geschaffenen oder aber von oben her im Licht der Offenbarung, als den Aufgenommenen betrachtet.

Christus kann deshalb auch als Mensch handeln, insofern er „außerhalb“ ist; er kann gehorchen und beten; selbst dieses Handeln geschieht aber in realer Identität, wenngleich unter anderer Rücksicht, zugleich „innerhalb“. Christus kann aber auch als Gott göttlich handeln, nämlich als der Schöpfer und Erhalter der Welt. Darum, daß Christus als Mensch sowohl menschlich (wenn auch in realer Identität mit seinem göttlichen Personsein) als auch formell göttlich handeln kann, ging es uns in unserer ganzen christologischen Untersuchung.

Unsere christologische These bietet auch einen neuen Ansatz für die Theologie der Verherrlichung Christi und damit für die Theologie der Geistsendung. Die Bedeutung der Verherrlichung Christi scheint ja gerade darin zu bestehen, daß Christus nun auch als Mensch den Geist spendet. Seine trinitarische Funktion des Hauchens gelangt auch in seiner menschlichen Relation zu sich selbst als Mensch zur Erscheinung, da diese Relation real identisch mit seiner göttlichen Personrelation ist. Dieser Frage ist unser folgender Abschnitt gewidmet; im Rahmen der vorliegenden Arbeit können wir jedoch nicht mehr auf die Frage eingehen, warum zu diesem definitiven Zur-Erscheinung-Kommen seiner göttlichen Personrelation in ihrer Funktion der Geistsendung sein Sterben notwendig war.

C) DAS GEHEIMNIS UNSERER BEGNADUNG

Die Grundthese unserer Arbeit lautet, daß eine reale Relation von Gott zur Welt nur möglich ist als eine innertrinitarische Relation, in die eine geschaffene Wirklichkeit aufgenommen wird. Die „Sendungen“ der göttlichen Personen sind also streng genommen keine Ausweitungen der innergöttlichen Relationen in „relationes ad extra [Relationen nach außerhalb]“: Gott erwirbt keine neuen Relationen, sondern geschöpfliche Wirklichkeit wird in seine präexistenten Relationen aufgenommen. Damit ist Gottes Relation zur Welt real, ohne daß er selbst sich in sich verändert hätte. Die „Sendungen“ sind also nichts anderes als die Manifestation *der innertrinitarischen Relationen selbst*.

Im vorangehenden Teil unserer Untersuchung haben wir die christologischen Implikationen dieser These aufzuweisen versucht. Eine menschliche Natur wird vermittels ihrer substantiellen Relation auf sich selbst aufgenommen in die zweite göttliche Personrelation. Diese Aufnahme betrifft jedoch nur eben diese eine, individuelle menschliche Natur. Der Logos hat sich nicht in anderen Menschen inkarniert, aber er ist gekommen, um auch den anderen Menschen seinen eigenen Heiligen Geist mitzuteilen.

Wir betrachten deshalb in diesem abschließenden Kapitel die Sendung des Heiligen Geistes, die wiederum nichts anderes ist als die Manifestation seiner innertrinitarischen Funktion.

In unserer Darstellung sind wir weitgehend von zwei Werken von H. Mühlen beeinflusst, die in Deutschland große Beachtung gefunden haben.⁵⁵

H. Mühlen weist eine neue Analogie für das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit aus der Phänomenologie der personalen Verhaltensweisen auf, deren Grundformen nach ihm die Ich-Du- und die Wir-Beziehung sind. Das „Ich“ versteht sich bereits unvollkommen für sich allein (damit ist die Analogie zur Eigenschaft des Ungezeugtseins der ersten göttlichen Person gegeben); es ist vollkommen erst als das Gegenüber zu einem „Du“ erkannt. Das „Du“ seinerseits setzt immer ein „Ich“ voraus, von dem es als „Du“ angesprochen wird (dies entspricht der Eigenschaft des Sohnes, der nur als aus dem Vater hervorgehend verstanden werden kann). Das „Wir“ schließlich ist nicht etwa nur die Mehrzahl zum „Ich“, sondern eine neue personale Verhaltensweise des Miteinander an Stelle des bisherigen Gegenüber; es läßt sich nur unter Voraussetzung eines „Ich“ und eines „Du“ verstehen und bedeutet deren personale Gemeinsamkeit. In Gott ist der Heilige Geist das „Wir“ in Person, d. h. er ist als Person die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn. Den genannten Analogien scheint uns unser obiges Schema (S. 30) adäquat zu entsprechen.

In seiner Studie über die Person des Heiligen Geistes kommt H. Mühlen zu der Auffassung, daß die heilsökonomische Funktion des Heiligen Geistes genau seiner innertrinitarischen Funktion entspricht: so wie der Heilige Geist in Gott das einigende Band der Liebe zwischen Personen, also „persona in personis [Person in Personen]“ ist, so ist er es auch, der in der Kirche die vielen Personen mit ihrem Haupt, der Person Christi, vereint und sie zu einen „Groß-Ich“, dem „Christus totus

⁵⁵ Der Heilige Geist als Person, Münster 1963; Una mystica persona - Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen, München - Paderborn - Wien 1964.

[gesamten Christus]“, nämlich dem mystischen Leib Christi zusammenschließt. Dies geschieht aber gerade dadurch, daß er das geschaffene Band der liebenden Kircheneinheit in seine eigene Personrelation aufnimmt und nunmehr selbst dieses Liebesband „ist“ (in einem ähnlichen Sinn wie die zweite Person Mensch „ist“).⁵⁶

Demnach ist das Geheimnis der Kirche streng genommen nicht zu beschreiben als Fortsetzung oder Erweiterung der Inkarnation, sondern als das Geheimnis des Heiligen Geistes, den Christus uns mitgeteilt hat und der uns seinerseits mit Christus verbindet und an ihm Anteil haben läßt.

Unsere folgenden Überlegungen versuchen, den Gedankengang H. Mühlens insofern zu ergänzen, als jene geschaffene Wirklichkeit, die in die Relation des Heiligen Geistes unmittelbar als solche aufgenommen wird, näher untersucht werden soll.

In unserer Begnadung geht es darum, Menschen mit Gott zu vereinen, die nicht von vornherein in dieser besonderen Weise der Gnade (insofern sich diese nämlich von der einseitigen Relatio des Geschaffenseins unterscheidet) mit ihm vereint sind. Wir haben in der philosophischen Einführung zu zeigen versucht, daß zwei voneinander real verschiedene Wirklichkeiten unmittelbar nur durch eine Relation verbunden werden können, die mit ihrem jeweiligen Subjekt real (wenn auch nur material und nicht formal) identisch ist. Angenommen, die beiden miteinander zu vereinigenden Wirklichkeiten bestehen beide unabhängig voneinander bereits vorgängig zu ihrer Vereinigung: dann ist eine *unmittelbare* Vereinigung ohne eine substantielle Veränderung wenigstens einer dieser beiden Wirklichkeiten nicht mehr möglich.

Auf diesen Sachverhalt haben wir bereits auf S. 44-45 in der Auseinandersetzung mit den skotistischen Auffassungen von der Menschwerdung hingewiesen. Vor der Vereinigung würde keine reale Relation zwischen den beiden genannten Wirklichkeiten bestehen, wohl aber nach der Vereinigung, und dennoch hätte sich objektiv nichts verändert an der absoluten Wirklichkeit der beiden Seienden. Dies ist eine widersprüchliche und deshalb falsche Aussage. Anders ist es, wenn eine der beiden miteinander zu vereinigenden Wirklichkeiten nicht im voraus zu der Vereinigung besteht (so besteht die menschliche Natur Christi nicht im voraus zu ihrer Vereinigung mit der Gottheit): Hier kann die Vereinigung gerade dadurch geschehen, daß zu der ersten Wirklichkeit die zweite hinzugeschaffen wird. Dann hat sich bei der Vereinigung wirklich etwas ereignet. Sollen dagegen zwei vorgängig zu ihrer Vereinigung bereits bestehende Wirklichkeiten doch vereint werden, dann ist eine solche Vereinigung nur *mittelbar* möglich, wenigstens wenn die beiden Wirklichkeiten substantiell gleich bleiben sollen: es ist das Entstehen eines von beiden real verschiedenen Bindegliedes gefordert, auf das dann die beiden Wirklichkeiten jeweils unmittelbar bezogen sein könnten.

Ein solches Bindeglied kann sich an einer bereits im voraus zu ihrer Vereinigung mit Gott bestehenden menschlichen Natur nur wie ein Akzidens verhalten, wenn diese menschliche Natur sich selbst substantiell gleich bleiben soll.

Nun scheint es jedoch, daß die traditionelle Kategorie des Akzidens („ens in alio [Seiendes in einem anderen]“) nicht recht auf die hier zur Sprache kommenden Gegebenheiten anwendbar ist.

⁵⁶ Vgl. auch den oben zitierten Text, S. 22-23.

Es soll sich ja um eine Wirklichkeit handeln, die mit einer anderen Person vereint; dazu genügt aber nicht, daß dieses Akzidens nur mir selbst inhäriert. Wir meinen jedoch, daß ein bedeutsamer Hinweis von W. Brugger zur scholastischen Kategorienlehre hier eine Lösung anbietet. Traditionell besteht, wie gesagt, die Auffassung, daß sich das endlich Seiende adäquat aufteilt in Substanz (ens in se [Seiendes in sich]) und Akzidens (ens in alio [Seiendes in einem anderen]):

„Eine dritte Möglichkeit scheint nicht zu bestehen. Und doch zeigt eine genaue Anwendung des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten, daß man mit einer solchen Möglichkeit rechnen muß. Das genannte Prinzip schließt ein Drittes apodiktisch nur aus zwischen kontradiktorischen Gegensätzen. *Esse in se* [in sich sein] und *esse in alio* [in einem andern sein] sind aber keine kontradiktorischen Gegensätze. Wenn man entgegenhält, dass es sich zumindest innerhalb des *ens* und des *esse* um ausschließende Gegensätze der Differenzen *in se* und *in alio* handelt, so ist auch das nicht in jeder Beziehung richtig. Genau genommen besteht nur zwischen *in se* und *non in se* [nicht in sich] ein ausschließender Gegensatz. Nun meint man aber, das *non in se* sei bei einen positiven *esse* gleichbedeutend mit *in alio*. Soweit man dieses *in alio* ganz unbestimmt auffasst, ist dies auch richtig. Dann aber kann es ausgelegt werden als *in uno* [in einem einzigen] oder *in pluribus* [in mehreren]. Stillschweigend hält man aber das *esse in pluribus* [in mehreren sein], als eigene Wirklichkeitsweise genommen, wenn man überhaupt daran denkt, für unmöglich und setzt dann *in alio* einfach gleich mit *in alio uno* [in einem einzigen anderen]. Mag es nun mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des *esse in pluribus* stehen wie man will, so ist doch eines gewiß, daß man sich für den ausschließenden logischen Gegensatz von *esse in se* und *esse in alio* (*uno*) [in einem (einzigem) anderen] keineswegs auf das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten berufen kann. Dieses Prinzip lässt vielmehr den Platz für ein *esse in pluribus* [Sein in mehreren] offen.“⁵⁷

Vielleicht wäre es möglich, in dieser Sicht das geschaffene Band der Einheit der Kirche als ein solches Akzidens „in pluribus [in mehreren]“ zu bestimmen. Es sei darauf hingewiesen, daß alle sozialen Gebilde ihre Einheit einem „ens in pluribus [ein in mehreren Seiendes]“ danken, das einerseits zu den Individuen wie ein inhärierendes Akzidens hinzukommt, andererseits aber ihnen gegenüber eine quasi-substantielle Unabhängigkeit bewahrt; so bleibt z. B. ein Staat sich selbst gleich, mögen auch seine Subjekte im Lauf der Zeit vollkommen wechseln.

Nun würde allerdings ein bloß geschaffenes Band der Einheit der Kirche, das den einzelnen Gliedern der Kirche und ihrem Haupt als in den einzelnen menschlichen Naturen inhärierend gemeinsam ist, noch nicht genügen, um sie auch übernatürlich miteinander zu verbinden. Dazu ist gerade erfordert, daß dieses geschaffene Vinculum [Band] aufgenommen ist die trinitarische Relation des Heiligen Geistes

Der Heilige Geist ist dann durch dieses Akzidens auch im geschaffenen Bereich wie in Gott „*persona in personis* [Person in Personen]“, ein und derselbe Geist in den Christen und in Christus.⁵⁸

⁵⁷ Das Mitsein - Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre, in Scholastik XXXI (1956), S. 371f. Beispiele für das Mitsein, wozu insbesondere alle sozialen Gegebenheiten rechnen, vor allem S. 377-382.

⁵⁸ H. Mühlen, o. c., sieht in dieser Formel geradezu die ekklesiologische Grundformel, die er mit der christologischen Formel von der einen Person in zwei Naturen vergleicht und aus der er die Bezeichnung der Kirche als „mystischer Leib Christi“ und als „Volk Gottes“ herzuleiten vermag.

Ein solches Akzidens, das Träger der übernatürlichen Gnade ist, verlangt nun aber, daß wenigstens eine der vielen Substanzen, denen es inhäriert, von gleicher übernatürlicher Seinshöhe sei. Mit anderen Worten: jedes Akzidens fordert ein seiner eigenen Seinshöhe konnaturales Ursprungsprinzip. Wie nun im innergöttlichen Leben der Sohn Ursprungsprinzip des Heiligen Geistes ist, so nimmt er auch aus dem geschöpflichen Bereich nur eine solche Wirklichkeit unmittelbar in seine Personrelation auf, die ihrerseits Ursprungsprinzip sein kann für jene akzidentelle Wirklichkeit des Vinculum Ecclesiae [\[Band der Kirche\]](#), die in die Relation des Heiligen Geistes aufgenommen wird. Die Tatsache, daß sich der Sohn in einer menschlichen substantiellen Natur inkarniert, während der Heilige Geist das einigende Band zwischen vielen Personen wird, das einer substantiellen Natur als seines Ursprungsprinzips bedarf, entspricht also ganz und gar den innergöttlichen Funktionen der zweiten und dritten Person.

Dieses Von-Christus-Herkommen des uns übrige Menschen mit Gott vereinenden Akzidens, in dem der Heilige Geist geschichtlich wird, bedeutet durchaus nicht, daß es dadurch uns gegenüber versachlicht ist. Im Gegenteil, die Vereinigung mit Christus kann nur in Glaube, Hoffnung und Liebe geschehen: der Heilige Geist, der die Liebe zwischen Vater und Sohn ist, kann nur eine solche geschaffene Wirklichkeit in sich aufnehmen, die selbst Liebe zwischen Personen ist. Deshalb ist dieses Liebesband in der Kirche zugleich unsere eigene Betätigung.⁵⁹

J. B. Metz sagt dazu:

„Was in der Gnade dem Menschen ‚angeboten‘ wird, ist ... eine konkrete, vom Menschen selbst her freilich unableitbare Weise des Selbstseins, ein Vollzug der - freilich immer nur unter diesem göttlichen Angebot möglichen - Selbstbestimmung, eine ‚Subjektivität‘. In der Gnade empfängt der Mensch - sich selbst in einer von ihm her unauflichtbaren und unverfügbaren Weise wissendfreien Beisichseins. Und eben darin vollbringt sich auch das ‚Sein‘ der Gnade.“⁶⁰

Damit versteht sich von selbst, daß dieses Band der Einheit der Kirche von jedem in personaler Weise angenommen werden muß und ihm deshalb auch nur in dem Maße gegeben ist, in dem er selbst es annimmt. Deshalb ist auch die geschaffene Gnade nicht schlechterdings ein and dieselbe für alle; damit entsprechen wir der Aussage des Konzils von Trient: „... vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, qua ‚Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult‘ [1 Cor 12,11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem [... [wir werden gerecht genannt und sind es, indem wir ein jeder seine eigene Gerechtigkeit in uns aufnehmen, entsprechend dem Maß, welches der Heilige Geist den Einzelnen austeilt, wie er](#)

⁵⁹ Vgl. Summa theol. II-II, q.23, a.2: „Non ... motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente ... Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens ad actum. [\[Die Bewegung der Liebe geht nicht so vom Heiligen Geist aus, dass das menschliche Herz nur bewegt wird und auf keine Weise Ursprung dieser Bewegung ist, wie wenn irgendein Körper von einem Beweger außerhalb seiner bewegt wird. ... Sondern es ist notwendig, dass, wenn der Wille vom Heiligen Geist zum Lieben bewegt wird, auch er selbst zu diesem Akt wirksam sei.\]“](#)

⁶⁰ Christliche Anthropozentrik, München 1962, S. 84-85, zitiert nach K. V. Truhlar, Christuserfahrung, Rom 1964, S. 97.

will‘ (1 Kor 12,11), und entsprechend der Bereitschaft und Mitwirkung eines jeden]“ (Dz +799, *1529).

Das genannte akzidentelle Vinculum Ecclesiae [Band der Kirche] wäre dann als die geschaffene Gnade zu bezeichnen, die jedem auf ihm eigene Weise gegeben ist. Durch sie werden wir mit dem Heiligen Geist, der die ungeschaffene Gnade ist, verbunden.

Die Unterscheidung zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade wird sonst gewöhnlich als das Ergebnis einer theologischen Reflexion vorgelegt, und man scheint dabei völlig von der Erfahrung zu abstrahieren. Aber als geschaffene muß die Gnade auch irgendwie der Erfahrung zugänglich sein, weil das Geschaffene als solches prinzipiell natürlich erkennbar ist, zumindest, wenn es sich um eine Realität an uns selbst handelt. In diesem Sinne ist auch tatsächlich z. B. unser Eingegliedertsein in die Kirche in gewöhnlicher Erfahrung erkennbar. Was das natürliche Erkennen dabei übersteigt, ist nur die Tatsache, daß dieses Eingegliedertsein eben Gnadenwirklichkeit ist. Damit ist vielleicht auch ein Ansatz zu einer Antwort auf die heute viel diskutierte Frage nach der Erfahrbarkeit der Gnade gegeben.⁶¹

Wir stimmen völlig mit K. V. Truhlar überein, der die Christuserfahrung als «Synthese des Glaubens und des Erfahrungsbestandes bezeichnet».⁶²

Die wichtigste Anwendung unserer Grundthese über die Möglichkeit einer realen Relation von Gott zur Schöpfung ergibt sich für die Frage, ob die Gnadeneinwohnung der göttlichen Personen im gerechtfertigten Menschen im eigentlichen oder nur im appropriierten Sinn zu verstehen sei. Wenn eine Relation Gottes zur Welt nur möglich ist als personale Relation, d. h. als Relation der göttlichen Natur zu sich selbst, in die das Geschöpf als zweiter Terminus aufgenommen ist, dann kann diese Gnadeneinwohnung nur im eigentlichen Sinn verstanden werden, ja wir dürfen sogar behaupten, daß eine Gnadeneinwohnung im uneigentlichen, appropriierten Sinn, also eine Gnadeneinwohnung, die der göttlichen Dreifaltigkeit in der Einheit ihres Wesens, unabhängig von der Distinktion der Personen, eigen wäre, völlig unmöglich ist, weil sie eine Relation Gottes zur Welt voraussetzen würde, die nicht durch Gott, sondern durch die Welt als ersten Terminus konstituiert wäre: eine solche Relation kann aber nicht real sein, sondern ist bestenfalls eine „denominatio ab extrinseco [Benennung von außerhalb]“ auf Grund einer realen Relation in der umgekehrten Richtung.

Nach unserer Auffassung ergibt sich, daß das Geheimnis der Gnade unmittelbar die Gegenwart des Heiligen Geistes ist, der uns im Vinculum Ecclesiae [Band der Kirche] mit unserem Haupt Christus verbindet; als der Geist des Sohnes ruft der Heilige Geist in uns „Abba, Vater“ (Gal 4,6). Aufgrund der Circuminsession ist die Verbindung zu einer Person im eigentlichen Sinn auch schon Verbindung zu den anderen Personen im eigentlichen Sinn.

⁶¹ Vgl. K. Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in Schriften zur Theologie III, S 105-109, Einsiedeln-Zürich-Köln 41961.

⁶² Christuserfahrung, Rom 1964, S. 59.

Alles Gesagte lässt sich in einem Text des hl. Cyrill von Alexandrien zusammenfassen:

Τεκνία, οὐς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ἡμῖν [Gal 4,14]. Μορφοῦται δὲ δι' Πνεύματος ἀναστοιχειοῦντος ἡμᾶς πρὸς Θεὸν δι' ἑαυτοῦ. Ὅτε τοίνυν πρὸς Χριστὸν μορφοῦμεθα, καὶ αὐτὸς ἡμῖν ἐνσημαίνεται καὶ εἰδοποιεῖται καλῶς ὡς δι' ὁμοίου φυσικῶς τοῦ Πνεύματος. Θεὸς ἄρα τὸ Πνεῦμά ἐστιν, τὸ διαμορφοῦν πρὸς Θεόν, οὐχ ὡς δι' χάριτος ὑπουργικῆς, ἀλλ' ὡς Θείας φύσεως μέθεξις ἑαυτῶ τοῖς ἀξίοις δωρούμενον. [Kinder, für die ich wiederum Geburtswehen leide, bis Christus in euch Gestalt geworden ist. Er gewinnt aber Gestalt durch Geist, der euch durch sich umwandelt auf Gott hin. Wenn wir also auf Christus hin Gestalt gewinnen, dann wird auch er uns eingezeichnet und gut in uns Bild wie durch den der Natur nach ähnlichen Geist. Gott also ist der Geist, der uns zu Gott hin durchgestaltet, nicht wie durch eine untergeordnete Gnade, sondern wie den Würdigen eine Anteilhabe an der göttlichen Natur seiner selbst schenkend] (MG 75, 1098; Rt 2089).

Schlußbetrachtung

Die Untersuchung hat ergeben, daß eine reale Relation von Gott zur Welt nicht ausgeschlossen werden kann, wenn sie als personale Relation verstanden wird, die bereits dadurch konstituiert ist, daß sich in ihr die göttliche Natur von Ewigkeit her auf sich selbst bezieht.

Es hat sich vielmehr gezeigt, daß die Annahme einer solchen Möglichkeit zu einer fruchtbaren Zusammenschau der verschiedenen Glaubensgeheimnisse helfen kann: sie führt zu einem tieferen Verständnis des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit sowie der „Sendungen“ der zweiten und dritten Person. Das Heilsgeheimnis besteht in der Aufnahme geschöpflicher Wirklichkeit in die personalen innertrinitarischen Relationen, die „vor Grundlegung der Schöpfung“ bestehen und in denen unsere Auserwählung von Ewigkeit her Wirklichkeit ist (vgl. Eph 1,4).

Insbesondere meinen wir, daß die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zur Erhellung des Verhältnisses Natur-Person leisten kann: Person ist die substantielle Relation einer Geistnatur auf sich selbst, insofern diese Relation selbständig ist (d. h. nicht in eine andere Relation aufgenommen); grundsätzlich konstituiert eine solche Relation das personale Ich. Man darf diese Relation jedoch keinesfalls missverstehen als Relation eines Ich auf sich selbst: dies würde einen unannehmbaren Solipsismus der Person bedeuten. Vielmehr handelt es sich um die Relation der *Natur* auf sich selbst (und nicht auf das Ich): durch diese Relation wird das Ich überhaupt erst konstituiert, und zwar als ein Ich, das fähig ist, Du zu sagen und mit diesem Du zusammen Wir. Dies gilt vor allem von den göttlichen Personen, die sich untereinander *nur* als Personen und in gar keiner Weise in ihrer Natur unterscheiden. Dies wird am deutlichsten, wenn man sie als untereinander verschieden vermittelte Relationen der göttlichen Natur auf sich selbst versteht.

NAMENVERZEICHNIS

- Adam, K. 43-45
Aristoteles 9
Augustinus 16, 33, 45
Bacht, H. 18, 26
Billot, L. 45
Brinktrine, J. 43
Brugger, W. 7, 10, 24, 31f., 56
Cajetanus de Vio, Th. 45
Capreolus, J. 45
Coreth, E. 8, 81
Cyrill v. Alexandrien 59
de Basly, D. 3, 48f.
de la Taille, M. 3, 46-48
de Vries, J. 6
Duns Scotus 43, 56
Feckes, C. 36
Fiorito, M. A. 10
Franzelin, J. B. 43f.
Galot, J. 52
Galtier, P. 35, 51f.
Grillmeier, A. 18, 26
Gummersbach, J. 11, 29, 43
Haas, A. 31, 36
Haubst, R. 35
Hegel, G. W. F. 19, 25
Hurter, H. 43
Ignatius v. Loyola 31, 36
Kleutgen, J. 43
Kern, W. 26
Knauer, P. 31, 36
Krempel, A. 10f.
Leo d. Große 45
Lotz, J. B. 8, 25f.
Malmberg, F. 46, 48-51
Maréchal, J. 7
Metz, J. B. 58
Michel, A. 27
Molina, L. 43
Mühlen, H. 2f., 22f., 55, 57
Mußner, F. 2, 20f.
Navarrete, A. 10
Parente, P. 35
Pesch, Chr. 43
Petavius, D. 43
Pohle, J. 11, 29, 43
Rahner, K. 2, 14, 18-20, 31f., 42, 59
Schauf, H. 2, 21f.
Scheeben, J. M. 3, 36, 40, 43
Schmaus, M. 31f.
Stentrup, F. 43
Thomas v. Aquin 10f., 22, 43f.
Tiphanius, Cl. 43
Truhlar, K. V. 58f.
Vogrlmüller, H. 42
Welte, B. 26