Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 4 (1957)

Artikel: Menschliche Natur und übernatürliche Ordnung

Autor: Endres, Josef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761514

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JOSEF ENDRES C. Ss. R.

Menschliche Natur und übernatürliche Ordnung

Die schon Jahrhunderte andauernden Untersuchungen über das Verhältnis von menschlicher Natur und übernatürlicher Ordnung sind noch immer nicht abgeschlossen ; sie haben im Gegenteil in jüngster Zeit durch mehrere Theologen [1] einen verstärkten Auftrieb erhalten.

[1] Von diesen seien genannt :

H. DE LUBAC, Surnaturel, Etudes historiques, Paris 1946 ; Le mystère du surnaturel, in : Recherches de science religieuse 36 (1949) 80-121.

H. BOUILLARD, L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie, in : Recherches de science religieuse 36 (1949) 375-380.

H. RONDET, Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle, in : Recherches de science religieuse 35 (1948) 481-521 ; Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et la théologie dogmatique, Paris 1948.

Anonymus, Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, in : Or 14 (1950) 138-141.

K. RAHNER, Eine Antwort, in : Or 14 (1950) 141-145 ; Natur und Gnade, in : Schriften zur Theologie, Köln 1954, I. Bd. 323-345 ; Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in : Or 19 (1955) 239-243.

U. V. BALTHASAR, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 278-335 ; Der Begriff der Natur in der Theologie, in : ZKT 75 (1953) 452-464.

Diese Theologen bilden keine einheitliche Richtung oder eine Schule. Zwar lehnen sie alle die seit Cajetan vorherrschende Deutung des Verhältnisses von Natur und Gnade als zu äußerlich ab, unterscheiden sich aber in der Art und Weise, wie sie dieses Verhältnis positiv sehen. Manche ihrer Arbeiten behandeln das Verhältnis von Natur und Gnade vom geschichtlichen Standpunkt aus und wollen zeigen, daß Kirchenväter und große Theologen des Mittelalters das Verhältnis schon so gesehen haben, wie man es jetzt wieder zu sehen beginnt. Wenn man darum die Ansichten mancher dieser Theologen als « nouvelle théologie » bezeichnet hat, wird man ihrer Absicht nicht ganz gerecht. Sie wollen weniger eine neue Theologie, sondern mehr die Erneuerung alter theologischer Überzeugungen. Um einen Namen zu haben, werden in den obigen Ausführungen alle, die das Verhältnis von Natur und Gnade neu zu bestimmen versuchen, als neue Richtung bezeichnet. Vor allem geht es dabei um die Theorien von H. de Lubac und K. Rahner

Dabei wurden alte Fragestellungen in eine andere Form gebracht, und neue Fragen — was die menschliche Natur denn eigentlich ist ; ob und wie sie ihrem metaphysischen Gehalt nach erkannt wird — sind hinzugekommen.

Die alten und die neueren Ansichten weichen in einer größeren Zahl von Punkten von einander ab als sie miteinander übereinstimmen.

I. Übereinstimmendes in der alten und in der neuen Lehre

1. Beide kommen darin überein, daß der tatsächliche oder der *geschichtliche* Mensch in einer über-natürlichen Ordnung steht. Von Anfang an und für immer hat Gott die Gesamtheit aller Menschen zu einem Endziel berufen, das den Charakter reinen Geschenktseins hat. Und zwar ist es noch in einem strengeren Sinn ungeschuldet und gnadenhaft geschenkt als das Dasein einem Geschöpf geschenkt ist.

Der erste Mensch ist für dieses Ziel, die Gottesschau, vollentsprechend ausgerüstet auf seinen Lebensweg gesetzt worden. Gott erschuf diesen homo viator im Stand der Gnade.

Gott hat die Berufung zum genannten Endziel nicht zurückgenommen und an dessen Stelle kein anderes gesetzt, als der erste Mensch durch schuldhaftes Versagen für sich und seine Nachkommen die Voraussetzung verloren hatte, es zu erreichen. Gott nimmt jene Berufung ebenfalls nicht zurück, wenn ein Mensch die ihm in der Gnade zurückgegebene Voraussetzung durch persönliche Schuld wieder verliert.

Nennt man das Endziel, die Berufung dazu und die gnadenhafte Hinordnung darauf, übernatürlich, dann kann man sagen : Es gibt nur eine übernatürliche Ordnung, und jeder Mensch, sei er Gerechter oder Sünder, steht in ihr. Eine rein natürliche Ordnung und einen rein natürlichen Menschen gibt es tatsächlich nicht und hat es nie gegeben.

2. Die Gottesschau als Endziel und die gnadenhafte Ausrüstung, es wirksam zu erstreben, sind dem Menschen zugleich völlig ungeschuldet und völlig angepaßt ; das, worauf der Mensch in keiner Weise Anspruch hat, erfüllt seine Ansprüche, seine Möglichkeiten in vollkommenster

sowie jener, die im wesentlichen mit diesen übereinstimmen. Dabei wird im einzelnen nicht mehr auf ihre Werke verwiesen. Eine Zusammenstellung dessen, worin diese Vertreter der « neuen Richtung » miteinander übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden, bieten : L. Malevez, La gratuité du surnaturel, in : NRT 75 (1953) 561-586 ; 673-689 ; R. Bruch, Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach den Auffassungen der neueren Theologie, in : TG 46 (1956) 81-102. Dort finden sich weitere Literaturangaben.

Weise. Der über sich hinaus erhöhte und mit jenem übermenschlichen Ziel verbundene Mensch ist ganz gut, er ist voll-endet.

Diese zweifache Eigenschaft der Gottesschau und Gnade: dem Menschen rein geschenkt und ganz entsprechend — summe gratuitum et summe conveniens — zu sein, scheint für unser Erkennen gegensätzlich und unvereinbar. Wenn die Gnade dem Menschen so entspricht, ihn ausfüllt und vollendet, dann ist sie ihm angemessen und gleichsam auf den Leib geschnitten, dann ent-spricht doch etwas im Menschen dieser Gnade und auf Grund dessen kann er sie be-anspruchen. Das einem Seienden Entsprechende ist das, worauf sein Wesen abgestimmt und ausgerichtet ist. Der Gegenstand dieser wesenhaften Ausrichtung steht jedoch dem Seienden zu; er ist ihm nicht geschenkt, sondern geschuldet. Sind Gnade und Gottesschau jedoch geschenkt, dann ist schwer einzusehen, wieso sie trotzdem derart angemessen sind, daß sie geradezu geschuldet zu sein scheinen.

In Vergangenheit und Gegenwart zielt das theologische Bemühen darauf ab, das reine Geschenktsein jener übernatürlichen Wirklichkeiten zu verteidigen und zugleich die innere Vollendung aufzuzeigen, die menschliches Sein und Tun durch sie erfahren. Die neuere Theologie bemüht sich besonders darum, das Gnadengeschenk möglichst tief im Menschen zu befestigen.

II. Abweichendes in der alten und in der neuen Lehre

1. Die Natur als Träger der Gnade und die Gnade im Verhältnis zur Natur

a) Alte und neue Theologie meinen nicht dasselbe, wenn sie nach dem Träger der Gnade fragen. Die eine meint den abstrakten, die andere den konkreten Untergrund. Die früheren Theologen suchten in der menschlichen Natur in sich, in der Natur *als solcher* nach den Ansatzmöglichkeiten, die sie für jene Erhöhung bietet; sie fragten nach der naturhaften Ausrichtung auf die Gottesschau und auf die dafür geforderte Gnade. Darauf hin ist diese Natur selbstverständlich nicht gebildet wie das Auge auf das Licht oder wie der Verstand auf die allgemeinen Körperwesenheiten, aber sie muß doch von Gott erhoben und ihrem über-natürlichen Endziel angepaßt werden *können*, ohne dabei ihre menschliche Eigenart zu verlieren. Ein Tier böte für eine über-natürliche Erhöhung keine Ansatzstelle; es könnte nicht einmal von Gott zu

menschlichem Erkennen und Wollen erhoben und befähigt werden, ohne das Tiersein zu verlieren. Das Ganze und die einzelnen Bestandteile seines Wesens sind körperhaft und darum *widersetzen* sie sich jedweder Bereitung und Umformung für geistiges Erkennen und Streben.

Als geistgeformtes Wesen hat der Mensch ein unbegrenztes Erkenntnis- und Strebeziel: das Sein und das Gute. Weil diese Inhalte *jedwedes* Seiende und Gut-Seiende zu dem machen, was sie sind, muß auch jedwedes Seiende und Gut-Seiende vom menschlichen Erkennen und Streben wenigstens irgendwie erfaßt werden können. Der Mensch hat ein in seiner Natur wurzelndes und aus dieser Natur herauswachsendes Verlangen nach Wissen und Seinsverständnis. Er versteht ein Seiendes dann, wenn er es nach seinen inneren und äußeren Ursachen kennt. So führt sein Bemühen, das innerweltlich Seiende zu verstehen, ihn über dieses hinaus zum Wissen um die Existenz eines geistigen, personalen, unbegrenzten Wesens als der ersten Wirk- und letzten Zielursache alles innerweltlich Seienden. Verborgen bleibt dem Menschen jedoch, wie dieses Seiende *in sich* beschaffen ist; er kennt ein Seiendes, das er nicht kennt. Aber das Kenntnisverlangen macht auch vor dem Inneren dieses Seienden, das nur als Wirk- und Zielursache der Welt erkannt ist, nicht halt. Die seinsgerechte Form dieses, in einem bewußten Akt sich aussprechenden Verlangens wäre: Ich wollte (möchte) dieses Seiende in sich erkennen, wenn das möglich wäre, und wenn dieses Seiende (Gott) mir das gewährte [2].

Denn, wenn es überhaupt erfüllbar ist, kann nur Gott als schöpferische Ursache der menschlichen Natur, diesem Verlangen zum Ziel verhelfen. Gottes Macht findet nur am Widerspruch ihre Grenze; was in sich nicht widersprechend ist, ist ihr auch nicht unmöglich. Nun läßt sich jedenfalls nicht zeigen, daß eine Erhebung und Ausrüstung der Natur, die jenes Verlangen erfüllbar machten, offensichtlich widersprechend ist. In der Geistigkeit der Seele hätte man den für die erhebende und umformende göttliche Tätigkeit vorausgesetzten Ermöglichungsgrund zu sehen. Trotz des unendlichen Abstandes, der unaufhebbar zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, ist der Mensch infolge

[2] Es sind auch noch andere bewußte Formen (actus eliciti) dieses Naturverlangens möglich. So z. B. die sinnlose, weil absolute Form: Es scheint unmöglich und trotzdem will ich es einfachhin; oder die unbestimmte Fassung: Ich weiß nicht, ob es irgendwie möglich ist, ich will es so, wie es möglich ist; endlich das aus dem lebendigen Glauben kommende absolute, wirksame und verdienstliche Verlangen.

seiner Geistigkeit dem Schöpfer ähnlicher als das Tier ihm, dem Menschen ähnlich ist. Reicht diese Geistigkeit auch nicht aus, Gott zu erkennen, wie er in sich ist, so findet in ihr das göttliche Wirken doch einen Ansatzpunkt, den Menschen für einen solchen Erkenntnisakt umzuformen.

Was nach den meisten Vertretern der alten Theologie in der Menschennatur für die gnadenhafte Erhöhung vorgefunden wird, ist ein bedingtes, unwirksames Verlangen nach der Gottesschau und eine bloße Widerspruchslosigkeit, von Gott für diesen Akt ausreichend und wirksam ausgerüstet werden. Aber auch ohne jene Ausrüstung wäre der Mensch *wesensganz*. Er könnte ohne die Erhöhung und Zielbestimmung existieren ; diese sind in keiner Weise vom Wesen gefordert, sondern kommen zu ihm als etwas Außerwesentliches hinzu. Daß trotzdem die Gnade dem Menschen *nicht* rein äußerlich bleibt, wird durch ihre Eigenart, sowie durch die in der Geistseele wurzelnde Widerspruchslosigkeit verhindert.

b) Mit einer solchen Deutung sind die Vertreter der neueren Theologie durchweg nicht einverstanden. Der Gnade als dem Innersten und Eigentlichsten im Menschen, dem, dessentwegen er überhaupt nur erschaffen worden ist, sei damit nicht genügend Rechnung getragen. Sie bleibe etwas *Angefügtes*, eine den Menschen nur *äußerlich* schmückende Fassade. Das zeige sich um so deutlicher, als nach jener Ansicht der Mensch auch ohne gnadenhafte Erhöhung, in einer rein natürlichen Ordnung möglich sei.

So behaupten denn einige der neuen Richtung, der Mensch sei nicht nur *tatsächlich* in eine übernatürliche Ordnung hineingestellt, sondern auch seinem *Wesen* nach auf diese ausgerichtet und trage ein wesenhaftes, ein Naturverlangen danach in sich (H. de Lubac, H. Bouillard, Anonymus). Somit läßt sich nicht nur der geschichtliche, sondern auch der Mensch als solcher ohne den Bezug auf jene übernatürlichen Wirklichkeiten nicht begreifen ; ist doch gerade dieser Bezug das Ausschlaggebende an ihm. Ein solches Verhältnis ermöglicht dann der Gnade, das zu sein, was sie wirklich ist : das Innerste und Wertvollste im Menschen.

Wer das Verhältnis der menschlichen Natur zur übernatürlichen Ordnung in diesem Sinn versteht, kann kaum anders, als die früheren Deutungsversuche schon in ihrem Ansatz als verkehrt zu halten. Verkehrt ist es danach, von einem Menschen auszugehen, der ohne den absoluten Bezug auf das übernatürliche Endziel dem Wesen nach schon

für abgeschlossen und existenzfähig gilt, und dann zu untersuchen, wie die Gnade sich zu einem solchen Menschen verhält. Statt die menschliche Natur als eine abgerundete, in einer rein natürlichen Ordnung verwirklichungsfähige Soseinseinheit aufzufassen und von ihr aus die Gnade als vervollkommnendes Akzidens zu bestimmen, muß die Natur von der Gnade aus begriffen werden, als das, was innerlich darauf ausgerichtet ist und innerlich jener übernatürlichen Erhebung bedarf.

Verkehrt muß es vor allem scheinen, daß man in den früheren Untersuchungen über das Verhältnis von Natur und Gnade unter dieser Natur gewöhnlich die *abstrakte*, die Natur in sich verstanden hat. Die neue Sicht des Verhältnisses, in der statt der Natur als solcher die des *geschichtlichen* Menschen als solche steht, hat nicht etwa darin ihren Grund, daß man in nominalistischer Weise dem Allgemeinen keine Bedeutung für die Welt des Konkret-Wirklichen zugestände. Wenn jene Theologen auch von der Existenzphilosophie im allgemeinen und vom Denken M. Blondels im besondern Anregungen empfangen haben und darum gerade den geschichtlichen Menschen als solchen zu begreifen suchen, werden sie sich doch in der Universalienfrage zur scholastischen Überlieferung bekennen. Auch die durch geschichtliche Untersuchungen gewonnene Erkenntnis, daß die Kirchenväter und Theologen der Frühzeit die Natur als solche nicht gekannt, daß sie unter « menschlicher Natur » den Menschen in seinem jetzigen Zustand gemeint haben, wäre kein hinreichender Grund, es für verkehrt zu halten, wenn in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade diese Natur als Natur in sich, als abstrakte Natur gefaßt wird. Daraus, daß man in früherer Zeit unter menschlicher Natur den Menschen in einem bestimmten Zustand verstanden hat und daraus, daß man heute mit wachsendem Verständnis die Bedeutung des Menschen als geschichtliches Wesen erkennt, folgt noch nicht, daß die Frage nach dem allgemeinen Wesen dieses Menschen keine echte Frage ist ; sie könnte höchstens als zweitrangig angesehen werden.

Wenn jedoch ein absolutes Verlangen nach der Gottesschau als Strukturelement des menschlichen *Wesens* angesehen wird, dann ist jene « eine » menschliche Natur, die einen solchen Bestandteil *nicht* enthält, dann ist mit anderen Worten jene menschliche Natur, wie sie seit Cajetan in der Theologie verstanden wird, überhaupt kein echtes Universale. Sie ist weder im geschichtlichen Menschen tatsächlich verwirklicht, noch könnte sie überhaupt verwirklicht werden. Sie ist nicht nur abstrakt, sondern auch fiktiv und hypothetisch.

Für eine in der genannten Weise auf das übernatürliche Endziel ausgerichtete Natur wäre die gnadenhafte Erhöhung ohne Zweifel mehr von innen her und innerlich angemessener, als das der Fall ist, wenn man der Natur nur zugesteht, daß sie sich innerlich gegen eine solche Erhebung nicht wehrt und sträubt. Jene neue Deutung der Natur stellt den am weitesten gehenden Versuch dar, die über die Natur hinausliegende und von ihr nicht beanspruchbare Gnade der Natur doch möglichst tief einzusenken, eine möglichst nahtlose Einheit zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung herzustellen. In der protestantischen Theologie geht man auch noch darüber hinaus, sofern man jedwede *Unterscheidbarkeit* von natürlichen und übernatürlichen Bestimmtheiten im Menschen leugnet. Aus der Erschaffung des Menschen aus dem Nichts, auf die man sich dabei beruft, folge die schlechthinnige Einheit von Natürlichem und Übernatürlichem, von Schöpfungs- und Erlösungsordnung [3]. Aber aus der Tatsache, daß der Mensch sowohl als erschaffenes wie als erhöhtes Wesen von Gott stammt, folgt durchaus nicht, daß hier keine sachlich verschiedenen Rücksichten und Bestimmtheiten vorliegen können, daß das von Gott im gleichen Menschen Bewirkte nicht in einem verschiedenen Verhältnis zu seinem Urheber steht.

Nun ist leicht ersichtlich, daß die von jenen katholischen Theologen hergestellte Einheit zwischen Natur und Gnade den Geschenkcharakter, vor allem die besondere Art des Geschenktseins dieser letzteren, zu gefährden scheint. Aber die betreffenden Theologen dürften nicht den ihnen eigenen hohen Rang in ihrer Wissenschaft besitzen, wenn sie diese Schwierigkeit nicht selbst gesehen und zu beseitigen versucht hätten. Jedoch werden diese Versuche auch von solchen, die das beherrschende Grundanliegen der neuen Deutung voll bejahen (K. Rahner), nicht als hinreichend angesehen. Die Gnade ist wohl nicht mehr als ungeschuldet zu begreifen, wenn die innere und unbedingte Hinordnung auf sie und auf die Gottesschau ein Bestandteil der Natur des Menschen ist, sodaß der Mensch als solcher ohne jene Hinordnung nicht gedacht werden kann [4].

Ein anderer Versuch, der der Gnade das Geschenktsein besser sichert und zugleich von ihr das « Hinzukommende », das Äußerlich-

[3] Vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik, Tübingen 1951, I. Bd. N. 753.

[4] Es sei auch hingewiesen auf einen Satz in « Humani generis » (Denz. 3018), mit dem sich diese Ansicht schwer vereinigen läßt. Auch das, was das Vaticanum über die natürliche Erkennbarkeit Gottes und die übernatürliche Offenbarung sagt (Denz. 1785, 1786), spricht mehr für die natürliche und übernatürliche Ordnung im Sinn der alten Theologie.

Sein in Bezug auf die menschliche Natur wirksamer ausschließt als die alte Lehre, besteht darin, im geschichtlichen Menschen ein absolutes, aber nicht unbedingt wirksames Verlangen nach der gnadenhaften Erhöhung anzunehmen. Dieses Verlangen gehört also *nicht* zur Natur als solcher und darum könnte sie auch ohne jene Erhöhung in einer rein natürlichen Ordnung verwirklicht werden. Aber alle Menschen, die ja alle tatsächlich in der übernatürlichen Heilsordnung stehen, tragen, ob sie Gerechte oder Sünder sind, jenes Verlangen in sich. Durch dieses den Verlust der Gnade überdauernde *übernatürliche Existential* werden alle absolut, die Gerechten wirksam, die Sünder unwirksam, auf das übernatürliche Endziel hingeordnet (E. Brisbois, K. Rahner, U. v. Balthasar, L. Malevez).

Für die Existenz eines solchen übernatürlichen Existentials beruft man sich auf die Wirksamkeit des göttlichen Beschlusses. Der göttliche Entschluß, einen Menschen zu etwas zu berufen, kann nicht mit einem menschlichen Akte solcher Art verglichen werden. Dadurch, daß ein *Mensch* einen andern zu etwas beruft, wird in dem Berufenen nichts geändert ; er erhält dadurch nicht die Tauglichkeit, sondern diese wird schon unterstellt. *Gottes* Beschluß dagegen ist wirksam ; er unter-stellt nicht die entsprechende Tauglichkeit, sondern er-stellt sie. So hat Gottes Beschluß, dem Menschen ein übernatürliches Endziel zu geben, auch in der Natur des geschichtlichen Menschen etwas hervorgebracht, eben jene Hinordnung auf dieses Endziel in der Form des übernatürlichen Existentials. Ihm zufolge hat der geschichtliche Mensch vor jeder Erhebung in die übernatürliche Ordnung durch die Gnade schon ein absolutes, aber noch unwirksames Verlangen nach der Gottesschau.

Eine Stellungnahme zu diesen Ansichten hätte sich zunächst mit dem zu befassen, was sie an den alten Lösungen auszusetzen haben und müßte dann die Gangbarkeit der neuen Wege prüfen.

Der Geschenkcharakter von Gnade und Gottesschau scheinen unumgänglich zu verlangen, daß der *metaphysische* Wesensgehalt des Menschen auch in einer anderen Ordnung als der jetzigen verwirklicht werden kann, daß Menschen mit einem natürlichen Endziel sich nicht wesentlich von denen mit einem übernatürlichen unterscheiden würden. Dann bleibt aber nichts anderes übrig, als die Gnade der *Seinskategorie* des Akzidens einzuordnen. Nun läßt sich mit dem Ausdruck « Akzidens » ein zweifacher Sinn verbinden : Akzidens ist jener Soseinsinhalt, der nicht für sich, sondern nur an einem andern haftend sein kann, der somit im Gegensatz zu einem Soseinsgehalt steht, dem die Daseinsweise

des Selbstandes oder der *Substanz* zukommt. Akzidens in einer anderen Bedeutung meint einen Gehalt, der nicht zum metaphysischen *Wesen* eines Seienden gehört, der zu diesem Wesensgehalt *hinzukommt*. Kommt die außerwesentliche Bestimmtheit dem Wesen *notwendig* zu, ist es eine Eigentümlichkeit ; kommt sie ihm nicht notwendig zu, dann ist sie für dieses etwas Zufälliges. Zufälliges dieser Art kann vom Einzelding trennbar sein, wie das Sitzen und Stehen beim Menschen ; es kann aber auch untrennbar sein wie etwa die Geschlechtsunterschiede : männlich und weiblich. Die Gnade ist zunächst ein zum metaphysischen Wesen des Menschen *hinzukommendes* Akzidens (accidens praedicabile), und zwar ist es *keine* Eigentümlichkeit. Der *Seinsweise* nach ist der unter Gnade verstandene Inhalt etwas, das nicht in und für sich, sondern nur in einem andern bestehen kann ; es hat nicht die Daseinsweise der Substanz [5]. Gott kann unmöglich die in der Gnade enthaltenen Vollkommenheiten, die eine Anteilnahme an seinem *innergöttlichen* Sein und Tun sind, einem Geschöpf in der Weise schenken, daß sie die Daseinsweise der Substanz hätten. Dann würde der Mensch nicht nur « vergöttlicht », sondern er würde Gott.

Nun fallen *Wert* und *Würde* dessen, was die Gnade in sich schließt, nicht mit der Seinsweise zusammen, die sie im Menschen hat. Was nicht in sich bestehen kann, kann darum doch in sich äußerst wertvoll sein ; was außerhalb des Wesens liegt, kann für dieses doch höchste Bedeutung haben. Wer die Gnade als Akzidens bezeichnet, kann trotzdem in ihr das Innerste und Eigentlichste im Menschen sehen, und wer in ihr dessen Daseinssinn erkennt, wird sie trotzdem für ein Akzidens halten müssen. Dabei ist zu bedenken, daß nicht nur der Begriff der Substanz, sondern auch der des Akzidens *analogen* Charakter hat. Mit den natürlichen Akzidentien kommt das übernatürliche der Gnade darin überein, in einem andern zu sein. Die Art und Weise dieses Innseins wird bei ihr aber anders und *weniger unvollkommen* sein als die der natürlichen Akzidentien. Vor allem kann die Gnade eine durchdringende und prägende *Seinsmächtigkeit* besitzen, wie sie ihresgleichen in der natürlichen Ordnung nicht hat.

So folgt daraus, daß man die Gnade für ein akzidentelles Sein hält, nicht notwendig eine Veräußerlichung und jener « Extrinsecismus », den man mit Recht bekämpft. Zudem ist man früher nicht bei der rein formalen Deutung der Gnade als Akzidens stehen geblieben. Mit Hilfe

[5] Auch das Tridentinum spricht von einem « Anhaften » der Gnade (Denz. 821).

der Begriffe des Lebens, der Liebe, der Freundschaft und Kommunikation hat man versucht, sie weiter zu erhellen und ihre Innerlichkeit zu vertiefen. Doch war man sich von Anfang an darüber klar, daß es dem Menschen nie gelingen wird, die Eigenart dieses übernatürlichen Seins völlig zu begreifen.

Wenn man das, was der Mensch von Haus aus für seine gnadenhafte Erhöhung mitbringt, nur die reine Widerspruchslosigkeit seiner Geistnatur sein ließ, dann geschah das lediglich, um das Geschenktsein der Gnade nicht zu gefährden und nicht etwa darum, weil man eine möglichst enge Verbindung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen im Menschen für überflüssig gehalten hätte [6]. Tatsächlich tauchen schon Gefahren für das Geschenktsein auf, wenn man die menschliche Natur mit einer positiven Hinordnung auf jene übernatürlichen Wirklichkeiten ausstattet.

In dem erwähnten übernatürlichen Existential scheint nun eine Synthese gefunden zu sein, die die rechte Mitte darstellt zwischen dem angeblichen Zuwenig der alten Lösung und dem sicheren Zuviel mancher neuen Deutungen. Es gehört nicht zur Wesensstruktur des Menschen — diese, aus nur natürlichen Bestimmtheiten aufgebaut, gilt als in sich abgeschlossen und wird auch in einer rein natürlichen Ordnung als existenzfähig angesehen — findet sich aber als unverlierbarer Bestandteil in jedem geschichtlichen Menschen.

Doch auch diese Deutung kann nicht ohne weiteres als Fortschritt im theologischen Erkennen und als Wiedergabe des tatsächlichen Sachverhalts bezeichnet werden. Aus der seinerstellenden Kraft der göttlichen Beschlüsse folgt nicht die Existenz eines solchen Existentials [7]. Der

[6] Die sich gelegentlich findende scharfe Trennung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem hat bei den betreffenden Theologen den Sinn, begrifflich klarzustellen, was auf die Seite des einen und was auf die des anderen gehört. Was begrifflich unter-schieden wird, soll aber nicht als sachlich ge-schieden im lebendigen Menschen verstanden werden.

[7] Daß eine solche, wie die Gnade übernatürliche und doch von ihr wesentlich verschiedene Wirklichkeit im Sünder fortbesteht, könnte in der Tatsache eine Stütze finden, daß nach dem Verlust der Gnade und Gottesliebe gleichwohl die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung im Sünder bleiben, solange dieser nicht ausdrücklich gegen diese fehlt. Aber zwischen jenem Existential und jenen Tugenden besteht der Unterschied, daß ersteres seiner Natur nach bleiben soll, wogegen letztere ihrer Natur nach Schwundgebilde sind. Über kurz oder lang gehen auch sie im Sünder verloren, wenn er sich nicht bemüht, die Gnade zurückzugewinnen. Sie gleichen dem Abendrot, das nach der untergegangenen Sonne zwar noch leuchtet, aber kurz darauf verlöscht.

Mensch des göttlichen Beschlusses war wohl der gnadenhaft erhöhte Mensch. Aber es war eine Erhöhung, die auch diesem Menschen in die Hand gegeben, deren endgültige Verwirklichung von seiner Zustimmung und Mitarbeit abhängig war ; er sollte das geschenkte übernatürliche Leben erhalten, entfalten und auch verlieren können. So war die Gnade nicht nur in sich Geschenk, sondern auch die Art und Weise, wie sie gegeben wurde, war dem Menschen als *freiem* Wesen, das sich für sein Endziel zu entscheiden hat, angemessen. Die Wirkung des göttlichen Beschlusses war der Mensch der Übernatur : Ein Mensch, dessen Natur eine solche Überformung vertrug, ein Mensch, dessen Erkennen und Wollen ein Zielgut gegeben war, das nicht aus dem Rahmen ihres natürlichen Formalobjekts herausfiel und der durch die Gnade wirksam auf seine Endbestimmung ausgerichtet war. Mehr als diese Ausrichtung brauchte er nicht. Nun hat der Mensch von der ihm zugestandenen Möglichkeit Gebrauch gemacht, er hat sich gegen seine Berufung entschieden und hat damit die positive Ausrichtung dazu verloren. Was übrig blieb, war der Mensch mit seiner vollen natürlichen Ausrüstung und der verlorenen Gnade. An ihrer Stelle blieb kein übernatürliches Existential im Sinn einer seinshaften positiven Bestimmtheit, sondern ein Nichts, das schuldhafte Fehlen von etwas, was da sein sollte. Ferner blieb der nicht widerrufene Wille Gottes, der dem Menschen jenes Ziel gesetzt hatte. Es blieb also ein Mensch, der in Bezug auf diesen Willen ein Torso, ein Nichtseinsollendes war, der in einem Mißverhältnis zu dem stand, was er nach Gottes Willen sein sollte und durch eigenen Willensentscheid sein konnte. Das übernatürliche Existential wäre sowohl für den Menschen im Zustand der Gnade, wie für jenen, der die Gnade schuldhaft verloren hat oder nicht besitzt, *zuviel*. Für den in der Gnade lebenden und durch sie positiv und wirksam auf das Endziel ausgerichteten Menschen scheint das von der Gnade trennbare und darum von ihr sachlich verschiedene Existential überflüssig ; überdauert es aber im Sünder den Bruch mit Gott, den Abbruch der Beziehung zu ihm als übernatürlichem Endziel, dann scheint in diesem mehr zu bleiben, als die Sünde ihrer Natur nach zuläßt : eine innere Hinordnung auf jenes Ziel, ein absolutes, wenngleich nicht wirksames Verlangen danach. Das Existential soll ein Mittel sein, der Gnade in Bezug auf den Menschen möglichst alle Äußerlichkeit zu nehmen. Das geschieht jedoch auch schon dadurch, daß man wie K. Rahner die Ansatzmöglichkeit, die die menschliche Natur für eine Erhöhung bietet, nicht als Gehorsamsfähigkeit im Sinn einer passiven Widerspruchslosigkeit, sondern als eine

Offenheit faßt, die nicht nur als passive Widerspruchslosigkeit, sondern als innere, wenngleich nicht unbedingte Hinordnung zu verstehen wäre. Wird aber durch dieses Mehr und durch jenes Existential am Ende nicht der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben, der falsche Extrinsecismus in der Gnadenlehre durch einen ebenso falschen Intrinsecismus ersetzt ? Vielleicht hat man sich damit abzufinden, daß man, wie anderswo, so auch in der Gnadenfrage nur zur Erkenntnis des « Daß », nicht aber des « Wie », der Art und Weise kommt. Man sieht ein, daß z. B. Gott als höchste Wertperson zugleich in ungetrübter Fülle barmherzig und gerecht ist ; man durchschaut jedoch nicht, wie beides möglich ist, ohne daß eine Eigenschaft die andere beeinträchtigt oder aufhebt. Das Geschenk der Gnade und Gottesschau erfüllt und vollendet die menschliche Natur in einer alle natürlichen Maßstäbe übersteigenden Weise, und zwar übt diese Erhöhung gerade als *echtes* Geschenk eine solche Wirkung aus. Wie aber etwas, das so der Natur entspricht, daß es von ihr gefordert scheint, trotzdem *reines* Geschenk bleibt, wird von uns niemals befriedigend erklärt werden können.

2. Die Erkennbarkeit der menschlichen Natur

Es fragt sich, ob die menschliche Natur ihrem metaphysischen Wesen nach mit Hilfe rein natürlicher Kräfte erkannt werden kann. Sinnvoll kann diese Frage nur von jenen Vertretern der neuen Richtung gestellt werden, die im geschichtlichen, in der übernatürlichen Ordnung stehenden Menschen eine « natürliche Natur », ein Gesamt an Soseinsbestimmtheiten anerkennen, die auch in einer rein natürlichen Ordnung verwirklicht werden könnten, ohne daß ein solcher Mensch sich artlich von dem jetzigen unterschiede. Für jene, die schon in das Wesen des Menschen ein übernatürliches Element eingefügt sein lassen, gibt es eine Natur im genannten Sinne nicht, und darum kann auch die Frage nach der Erkennbarkeit der reinen Natur von ihnen nicht als berechtigt angesehen werden.

Wer grundsätzlich die Möglichkeit anerkennt, daß das menschliche Wesen auch eine andere Daseinsweise haben könnte als die gegenwärtige, kann doch ernste Schwierigkeiten haben, ob wir dieses Wesen rein in sich, teilweise oder erschöpfend erkennen können. Denn derjenige Mensch, an dem und durch den ein solcher Akt der Selbsterkenntnis vollzogen werden kann, steht in einer übernatürlichen Ordnung. Ob er nun Gerechter oder Sünder ist, er ist vom Übernatürlichen her erfaßt

und innerlich irgendwie geprägt und umgeformt. In dem, was er von sich erkennt und in dem, wodurch er sich erkennt, steckt ein übernatürliches Element, und er hat kein Mittel, dieses vom Natürlichen rein zu trennen.

Das nicht genügend beachtet zu haben, machen Anhänger der neuen Richtung denen der alten zum Vorwurf: Diese glaubten eindeutig zu wissen, was die menschliche Natur genau sei und wie weit sie genau reiche. Man setzte nämlich voraus, alles, was der Mensch durch Selbsterkenntnis und nicht durch die Offenbarung von sich weiß und an sich erfährt, gehöre zu seiner Natur. Dem lag eine zu enge Fassung des Übernatürlichen zugrunde: Nur das ist übernatürlich, was durch Wortoffenbarung erkennbar ist. Was der Mensch also nicht auf diese Weise von sich erfährt, wäre demnach natürlich; sein erfahrbares Wesen deckte sich mit dem metaphysischen.

Hinsichtlich der Erkennbarkeit dieses Wesens als solchen werden dann zum Teil starke Vorbehalte gemacht. So wird gesagt, die Gnade setze zwar eine Natur logisch voraus, weil sie eben Gnade für eine Natur sei. Aber der von der Gnade unterschiedene Begriff der Natur sei abstrakt und formell; sein Inhalt sei nicht in der Erfahrung gegeben und darum für uns nicht bestimmbar; bei den in der Selbsterfahrung gegebenen Inhalten lasse sich nicht unterscheiden, was natürlichen Ursprungs und was die Folge übernatürlicher Erhöhung sei. So bleibt der Begriff der Natur ein Hilfsbegriff, der den der Gnade stützen soll und der nichts weiter aussagt als: Träger und Untergrund der Gnade (U. v. Balthasar).

Andere halten es wohl für möglich, aus den Gegebenheiten der Selbsterfahrung das unveränderliche metaphysische Wesen des Menschen inhaltlich näher zu bestimmen, lassen aber doch auf Grund des erwähnten Sachverhalts die Frage offen, ob es rein und ganz erfaßbar sei (K. Rahner).

An sich müßte diese Erkenntnisschwierigkeit auch dem Betrachter der abstrakten Menschennatur aufstoßen oder aufgestoßen sein. Sie stellt sich aber besonders, wenn man die Natur im geschichtlichen Menschen sieht. Dabei ist es einerlei, ob man in diesem ein übernatürliches Existential annimmt oder nicht. Denn der Mensch ist immer entweder im Besitz der Gnade oder sie fehlt ihm in erbsündlich oder persönlich schuldhafter Weise. Im ersten Fall wird das Potential der übernatürlichen Gnade sich auch in jenen Seelenäußerungen bemerkbar machen, die nicht spezifisch übernatürlich sind; im zweiten Fall wird ihr Fehlen

sich in den gleichen Akten negativ auswirken. Die Seelenäußerungen des Sünders dürfen nicht denen der « reinen » Natur gleichgesetzt werden.

Doch dürfen die Unterschiede in den Äußerungen des metaphysischen Wesens, jenachdem dieses in einer rein natürlichen oder einer übernatürlichen Ordnung steht, nicht übertrieben werden. Sie sind nur akzidenteller Art. Vorhandene oder fehlende Gnade sind nicht Ursache von Vorgängen, die in einer nicht-übernatürlichen Ordnung überhaupt nicht aufträten, sondern sie verändern metaphysische Wesensäußerungen im Sinn eines Mehr oder Weniger, eines Besser oder Schlechter. Daß der Mensch geistigen Erkennens oder freien Strebens fähig ist, wird wohl niemand als Folge seiner Erhebung betrachten, wohl aber kann infolge dieser Erhebung, durch das Dasein oder Fehlen der Gnade das Erkennen und Streben eine besondere Färbung erhalten.

Entspringen die Lebensäußerungen des Menschen in ihrer tatsächlichen Form auch nicht nur seinem metaphysischen Wesen, so kann dieses gleichwohl aus ihnen erschlossen werden. Dagegen würde auch nach dem Wissen um das metaphysische Wesen keine volle Klarheit darüber zu gewinnen sein, was am Modus der tatsächlichen Lebensäußerungen einer metaphysischen Quelle entspringt und was auf den geschichtlichen Standort des Menschen zurückgeht.

Aber auch die Erkenntnis des metaphysischen *Wesens* selbst, ist immer mit einer nicht zu beseitigenden *Unschärfe* behaftet. Ihre Ursache liegt darin, daß dem Menschen die Selbsterkenntnis nicht als Schau, sondern nur durch Begriffe möglich ist. Wenn diese Art des Erkennens nicht nur dem geschichtlichen, sondern dem Menschen als solchem eigen ist, läßt sich die daraus folgende Unschärfe auch in keiner Ordnung vermeiden. Die im Vollzug der Selbsterkenntnis verwandten Begriffe sind dem Bereich des Ungeistigen, der Körperwelt entnommen und darum sind sie ungeeignet, den geistigen Gehalt des menschlichen Wesens vollgültig auszudrücken.

Alle dem Menschen als geistgeprägter Wirklichkeit möglichen Wesenserkenntnisse sind unvollkommen und lückenhaft genug. Vom untermenschlich Seienden erkennt er das Wesen nur in der *allgemeinen* Form des Körper-, Pflanzen- und Tierseins, nicht aber nach der besonderen Ausprägung, die es in den natürlichen Arten findet ; es sei denn, daß alle diese Arten nur als akzidentell verschiedene Erscheinungsweisen einer einzig-artigen Körper-, Pflanzen- und Tierwesenheit anzusehen sind. Das eigene Wesen erkennt der Mensch wohl nach Gattungs- und artlichen Unterscheidungsmerkmalen, aber er muß diese letzteren in

nicht-entsprechende Begriffe fassen. Das Mißverhältnis zwischen Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand nimmt noch zu, wenn der Mensch versucht, das Wesen rein geistiger Wirklichkeiten zu bestimmen.

Nicht zu Unrecht hat man darauf hingewiesen, daß der Nachweis einer möglichen Erkenntnis des eigenen metaphysischen Wesens noch einer Vertiefung bedürfe und der Weg zu dieser Selbsterkenntnis noch genauer zu beschreiben sei (K. Rahner).

Kein Wesensgehalt, auch nicht der eigene, ist dem Menschen unmittelbar zugänglich. Immer nur kann er das Wesen aus seinen *Äußerungen* erschließen, es also nur mittelbar erkennen. So muß er denn im Bemühen um das Seinsverständnis seiner selbst, erst eine Bestandaufnahme aller Äußerungen seiner selbst vornehmen und sie mit den Äußerungen von anderem Seienden, von dem er sich schon irgendwie verschieden weiß, vergleichen. So findet er Übereinstimmendes und Verschiedenes, Gemeinsames und Besonderes. Innerhalb des *Sonderguts* wäre dann eine Beziehungsordnung nach dem Früher und Später, nach Ursache und Folge aufzustellen. Auf diesem Wege wird eine Äußerung gefunden, von der alle andern abhängen, die aber selbst keine andere mehr voraussetzt und durch die der Mensch sich grundsätzlich von allem anderen Seienden unterscheidet. Das ist allgemein das *abstraktive Seinsverständnis* und besonders das eigene *Selbstverständnis*. Aus der Eigenart dieses Verstehens läßt sich die Wesensart des Verstehenden bestimmen. Er muß Geist enthalten, ohne reiner Geist zu sein. Der Geistgehalt macht den Wesensträger zur Person ; der defiziente Modus dieses Gehalts macht die Person zu einem sich nicht selbst genügenden, zu einem Gemeinschaftswesen. Im Geist wurzelt die Freiheit, und die Freiheit ermöglicht sittliches Handeln.

Wer zugibt, daß es im Menschen überhaupt so etwas wie einen metaphysischen Wesensgehalt gibt, der in sich abgerundet, sowohl in einer natürlichen wie übernatürlichen Zielordnung möglich, realisierbar ist, wird nicht leugnen können, daß in jenem Seinsverständnis eine echte und ursprüngliche Äußerung jenes Wesens zu sehen ist. In ihm bekundet der Mensch sich als Mensch, nicht als geschichtliches, in einer bestimmten Ordnung stehendes Wesen. Selbst wenn die Bestandaufnahme menschlicher Äußerungen noch nicht abgeschlossen wäre, es kann keine mehr gefunden werden, die menschlicher wäre als jenes Seins- und Selbstverständnis.

So gibt es nicht nur eine theologische Erkenntnis vom Menschen, eine Erkenntnis vom übernatürlich, besonders in Christus geoffenbarten

Worte Gottes her, wie K. Barth [8] annimmt. Im menschlichen Selbstverständnis ist auch nicht Übernatürliches und Natürliches so verbunden, daß sich überhaupt nicht ausmachen ließe, was auf die Seite des einen und was auf die des andern gehört.

Auch wer keine der neuen Deutungen des Verhältnisses von Natur und Gnade übernehmen will, wird zugeben müssen, daß auf dem Wege zu ihnen Fragen und Zusammenhänge sichtbar wurden, die weder ihrer Schwierigkeit noch ihrer Bedeutung entsprechend in der Vergangenheit gewertet worden sind. Er wird ferner zugestehen müssen, daß die ganze Auseinandersetzung unser Wissen vom Wesen des Übernatürlichen und vom Wesen des Menschen geklärt, daß sie manches gefestigt, aber manches scheinbar schon Gefestigte wieder in Frage gestellt hat.

[8] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, III. Bd. 2, VII.