Zur Erlösungs- und Gnadenlehre

Autor(en): **Visser, J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **59 (1969)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404499

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Zur Erlösungs- und Gnadenlehre

Im Rahmen dieser Konferenz[1] würde es zu weit führen, eine umfassende systematische Darstellung unseres Themas zu geben und eine endgültige Stellungnahme anzustreben. Da heute die soteriologische Frage allerorts im Fluss ist – ich erinnere nur an den Versuch zur Neuinterpretierung der Trienter Dekrete wie an die Diskussionen über die neueste Theologie –, scheint mir Einschränkung geboten. Und zwar beschränke ich mich auf das Gebiet der historischen Kontroversen, die dem Schisma zwischen Utrecht und Rom zugrunde liegen. Nun hat es meines Erachtens keinen Sinn, heute die früheren kontroversen Standpunkte zu wiederholen. Im Lichte des heutigen Dialoges scheint es mir vielmehr gegeben, dass wir uns in das wesentliche Anliegen des Jansenismus vertiefen.

Dies entspricht dem Wunsch, wie er anlässlich der Theologenwoche von 1962 in Bonn laut wurde, wo das Konferenzthema das der Rechtfertigung und Heiligung war. Weiter erinnern wir an die interessante Entwicklung unserer Frage in der römisch-katholischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg[2].

Es scheint mir nun am naheliegendsten zu sein, zuerst an die Bonner Konferenzarbeit anzuschliessen, soweit sie die anthropologischen Vorraussetzungen der Trienter Erlösungslehre streift. Von dort her lässt sich die Entwicklung der Theologie zur Zeit des Baius und

---

[1] Dieser Beitrag geht zurück auf den Vortrag, welcher im September 1968 an einer altkatholischen Theologenkonferenz gehalten wurde, die sich mit dem Dialog Rom – Utrecht beschäftigte.

[2] Ich denke hier an die Arbeit von de Lubac, der von der «nouvelle théologie» herkommend, 1948 seine Arbeit «Surnaturel» veröffentlichte. Darin bahnt sich eine Neuinterpretierung des Verhältnisses von Natur und Übernatur an. Unzweifelhaft war de Lubacs Arbeit inspiriert von den Einflüssen des Philosophen Blondel auf den Neuthomismus. Gleiche Fragen bezüglich Natur und Übernatur wurden in Deutschland aufgeworfen von Gottlieb Söhngen und in der Schweiz von Hans Urs von Balthasar. Hier war es das Gespräch mit Karl Barth, das zu einer Neubesinnung führte. Sowohl de Lubac wie von Balthasar bezogen sich wieder auf Baius und Jansenius. Obschon Papst Pius XII. mit seiner Enzyklika «Humani Generis» versucht hatte, diese Entwicklung einzudämmen, hat sie sich doch durchgesetzt. So erschien 1965 eine zweite erneuerte Ausgabe der Arbeit de Lubacs mit dem Titel «Augustinisme et théologie moderne». Die dort behandelte Problematik wurde wieder aufgenommen und weitergeführt von dem Löwener Fundamentaltheologen Prof. Dr. J. H. Walgrave in seinem 1967 erschienenen Buch «Geloof en Theologie in de crisis». Letztere Arbeit diente Prof. Dr. E. Schillebeeckx als Vorlage für das Referat, das er während einer Tagung der holländischen Rom-Utrecht-Kommission hielt. Als deutschen Exponenten dieser Entwicklung erwähnen wir das systematische Sammelwerk «Mysterium Salutis», Einsiedeln 1965 ff.

Jansenius aufzeigen, in der dann ihr Anliegen umschrieben werden muss. Schliesslich müssen wir, nachdem wir uns von der Geschichte her haben belehren lassen, über die Bedeutung des heutigen Dialoges reden.

Die Diskussion in Bonn führte zu folgendem Erfolg[3]: Durch die innerkatholische theologische Diskussion wurde Trient zu Kompromisslösungen gezwungen, die der Frage der Reformation nicht gerecht wurden. Wichtig und richtig sei es, dass Trient gegen die Reformation die Realität des Heilsereignisses am Menschen betonte. Obschon man dabei die Initiative Gottes im Heilsprozess in den Vordergrund stellte, war man in der Frage, wie das Heil am Menschen geschieht und was das Heil im Menschen bewirkt, zu Minimallösungen geneigt. Dies nun wurde unseres Erachtens verursacht durch die verschiedenen anthropologischen Voraussetzungen, von denen her man bewusst oder unbewusst diskutierte. Jedenfalls führte gerade dies zu den späteren innerkatholischen Streitigkeiten[4].

Wie wichtig gerade diese anthropologischen Fragen sind, hat W. Joest unzweifelhaft gezeigt[5]. Nach einer scharfsinnigen Analyse anhand der neuen und herkömmlichen katholischen Interpretation der Dekrete folgert er: «Der entscheidende Unterschied (sc. zwischen Rom und der Reformation) liegt darin, wie das Verhältnis der mit der Rechtfertigung verbundenen Heiligungsrealität zur Subjekthaftigkeit des Menschen verstanden wird. Das heisst letztlich, wie überhaupt die Struktur von dessen personalem Gegenüber zu Gott verstanden wird».

In dieser Hinsicht nun hat sich Trient nicht festgelegt, die anthropologische Frage blieb unentschieden, und so eröffnete das Konzil die Möglichkeit zweier Entwicklungen, die bekanntlich klar hervortreten im Dekret über die Erbsünde[6]. Mit der Konstatierung die-

[3] Siehe: IKZ 1962, S. 274ff., und U. Küry, Die altkatholische Kirche, Stuttgart 1966, 4ff.

[4] Nebenbei sei gesagt, dass die heutigen Versuche, Trient mit der Reformation in Einklang zu bringen, nicht befriedigen, wenn nicht eingehend die anthropologischen Voraussetzungen der damaligen Zeit erörtert werden. Die sogenannte «hermeneutische Situation», in der die Trienter Lehrsätze fussen, sollte vermehrt explizit zur Sprache kommen.

[5] W. Joest, Die tridentinische Rechtfertigungslehre, KuD 1963, S. 41–69.

[6] Dort wurde der Urstand des Menschen definiert als sanctitas et justitia in qua (sc. Adam) constitutus fuerat (Enchiridion Symb. 788/1511). Es blieb bei dieser Formulierung unentschieden, ob die Gnade Gottes bei der Erschaffung des Menschen zu seinem Wesen gehörte, (so Thomas von Aquin) oder eine zusätzliche Verleihung war (so Scotus und die späteren nominalistischen Skoti-

Fortsetzung s. S. 280

ser Unentschiedenheit oder dieser anthropologischen Minimallösungen ist die uns von Trient und der Reformation her gestellte Frage nicht gelöst. Man wird nur dann verstehen, worum es sich handelte und auch heute noch handelt, wenn man zuerst die Veränderungen in der Anthropologie, welche sich im Spätmittelalter vollzogen haben, hinsichtlich ihres Einflusses auf die verschiedenen theologischen Meinungen, welche in Trient mehr oder weniger aufeinander gestossen waren, betrachtet. Es ist vor allem die Erörterung der «hermeneutischen Situation», welche notwendig wäre zum Verständnis und zur Neuinterpretation der Trienter Konzilsbeschlüsse.

Diese Arbeit wurde bezüglich des Jansenismus und Anti-Jansenismus vor allem von J. H. Walgrave geleistet[7]. Seine Untersuchungen zeigen, wie die Theologie des Baius und Jansenius vor allem zu verstehen ist aus dem Protest, den sie erhoben gegen den wachsenden Einfluss einer neuen philosophischen Anthropologie in der herkömmlichen Theologie. Sie wehrten sich gegen die Bejahung einer Auffassung, nach welcher der Mensch als ein autonomes Naturwesen verstanden wurde. Theologisch bekämpften sie die in ihrer Zeit aufkommende «natura pura»-Theorie in der Urstandslehre.

So zeigt sich, dass es in der jansenistischen Gnadenkontroverse im tiefsten um die Anschauung über das menschliche Wesen ging und wie dieses in der Konzeption der Urstandslehre verstanden wurde.

Bevor wir nun weitergehen, scheint es tunlich, kurz die Urstandslehre zu skizzieren. Sie hat ihre Stelle in einem Triptychon, in dem der Gang der Heilsgeschichte von der Schöpfung über den Fall bis zur Erlösung beschrieben wurde. So war der Urstand die Situation der ursprünglichen Schöpfungsvollkommenheit vor dem Sündenfall. Er enthielt die systematische Entfaltung und Einordnung der in der Bibel bezeugten Schöpfung und der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Seine Bedeutung lag darin,

---

sten). Diese Unklarheit rächt sich dann in den späteren Dekreten der Rechtfertigung, wo die Willensfreiheit doppelsinnig interpretierbar wurde, wie auch in der Lohnlehre. Kürzlich hat H. A. Oberman gezeigt – in IThK 1964, S. 251–282: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie –, dass das Konzil die Möglichkeit eines meritum de congruo vor der Rechtfertigung offen liess und somit eine Tendenz zum Pelagianismus oder Semi-Pelagianismus ermöglichte. Schillebeeckx – in Concilium 1965, S. 173–176 – gibt Oberman recht und fordert eine Ergänzung des Trienter Minimalismus, macht aber auch der Anthropologie der heutigen reformatorischen Theologie den Vorwurf, dass der Mensch nur von seiner Relation her betrachtet würde, wodurch die inkarnatorische Struktur des Heiles übersehen wird.

[7] Siehe das unter 2 genannte Werk.

dass man den Urstand verstand als das dem Menschen zu jeder Zeit zukommende Schöpfungsgemässe, an dem man die Interpretation von Sünde, Wiedergeburt, Werk und Person Christi orientierte[7a]. Man sieht leicht, wie wichtig die anthropologischen Voraussetzungen, die in diese Urstandslehre hineingebracht werden, für die soteriologische Stellungnahme sind, wie umgekehrt vorausgesetzte soteriologische Auffassungen die Urstandslehre beeinflussen können. Dabei ist es nicht leicht, über den Urstand eindeutige Aussagen zu machen, da einmal das Zeugnis von Genesis 1 und 2 eine sehr schmale exegetische Basis bietet, und es dann auch eine negative Methode gibt, die nicht völlig befriedigen kann, nach welcher der Urstand umschrieben wird, ausgehend vom Menschen nach dem Fall, indem man von ihm das Übel der Sünde wegdenkt und so zum ursprünglichen Wesen des Menschen zu kommen meint. Drittens gibt es noch die Möglichkeit, nach welcher die allgemeine Idee vom Menschen in die Realität des Urstandes zurückprojiziert wird[8]. Einen richtigen Inhalt bekommt diese Lehre erst dann, wenn man sich hütet, sie zu füllen mit Aussagen über die Seinsvollkommenheit und Unsterblichkeit des Menschen, aber sich nach biblischem Vorbild beschränkt auf die Beschreibung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen und im Urstand den Menschen eher als Möglichkeit denn als Verwirklichung sieht[9]. Grundlegend für die westliche Entwicklung war die Lehre Augustins, nach dem die Orientierung des Menschen auf Gott hin zum Wohlsein des Menschen gehört[10]. Obschon es nicht angeht, wie dies Julian von Ecla-

---

[7a] Siehe: P. Wrzecionko, in R. G. G. VI, 3. Auflage, Sp. 1208ff.

[8] Dies geschah in der nachtridentinischen Theologie. Bei den Protestanten vor allem bei A. Ritschl. Siehe: J.P. von Dooren, Michael Baius. Iijn leer over de mens. Assen 1958, S. 27ff.

[9] So E. Schlink in R. G. G., 3. Auflage VI, Sp. 1213.

[10] Nach ihm ist der Mensch im Urstand zusammengesetzt aus der menschlichen Natur und der hinzugegebenen Gnade. Letztere wird namentlich auf den Willen bezogen, welcher als sittliche Potenz aufgefasst wird. Der Wille ist dem den Menschen «rectum» Machenden zugewandt, nämlich dem Guten oder Gott. Die Ausübung dieses Gott zugewandten Willens wurde vom «adiutorium gratiae» bewirkt. Diese Hilfe orientierte den von Gott geschaffenen Menschen auf Gott hin. Die Sünde zerstört diese Orientierung; nun wendet der Wille sich dem Menschen zu und orientiert ihn auf das, woraus er hervorgekommen war – inde lapsus est, unde factus est, das heisst auf das Nihil. Die Erlösung, welche ganz Gott zugeschrieben werden muss, bewirkt die Neuorientierung des Willens auf Gott und damit die Wiederherstellung des Menschen in die Gottesgemeinschaft. Siehe: A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1965, 4ff.

num tat, die augustinische Auffassung völlig dem Manichäismus zuzuschreiben, sind doch manichäische wie auch neuplatonische Einflüsse spürbar, die Augustin zu einem anthropologischen Pessimismus führten. Ohne die Gottesbeziehung ist der Mensch dem Nihil und seiner Macht – der Konkupiszenz – ausgeliefert. Auch lässt sich eine starke Neigung zum Dualismus kaum übersehen. Die Zwiespältigkeit des Menschen gab Anlass zur Spekulation über das, was zur Natur, und das, was zur Übernatur im Menschen gehörte. Dies beeinträchtigte das biblische Schöpfungszeugnis[11]. Bei allem wird klar, dass für Augustin das Wesen des Menschen gesehen wird als die Orientierung auf Gott hin, welches Ziel er nicht aus eigenen Kräften erreichen kann, denn «nemo venit, nisi tractus». Die Sünde verursacht eine widernatürliche Situation.

Die Urstandslehre wurde von der scholastischen Theologie weiter ausgearbeitet. Man fragte jetzt, was genau im Menschen zum Grundstatut der Schöpfung gehöre und was als reine Gnadengabe zu betrachten sei. War Adam «in gratuitis» oder «in naturalibus» aus Gottes Hand hervorgekommen? War Adam «in sanctitate et justitia» geschaffen, oder wurden diese Qualitäten seiner Natur zugefügt? Thomas entschied sich nach Augustin fürs erste, Scotus fürs zweite. Dies führte wieder zur Frage, ob Gott einen Menschen hätte schaffen können, mit den allein für sein Menschsein an sich konstitutiven Elementen. Thomas sagt: Dies kann, in abstracto oder philosopho betrachtet, angenommen werden, in concreto aber, wegen dem von Gott dem Menschen gestellten Ziel und auf Grund der «rectitudo», in der der Mensch geschaffen wurde, müssen Gottes Gnadengaben der Erschaffung des Menschen inhärent sein. Ansätze zu einer Mensch-an-sich-Betrachtung sind schon da; das

---

[11] Hier muss erwähnt werden, dass Augustin, wie A. Adam zeigt (op. cit., S. 301), diesen Dualismus in seiner Trinitätslehre überwand, in der er die Weltlichkeit des Menschen zur Trinität in eine feste Beziehung setzt. Wir zitieren: «Die Einsicht, dass in der Weltbeziehung des Menschengeistes die Dreiheit als Struktur eingeprägt ist, erkennt die Trinität als Norm der Schöpfung an und liest diese Norm an der Struktur der Menschenseele ab. Indem Augustin den normierenden Rang des trinitarischen Dogmas formulierte, setzte er für die Erkenntnis die menschliche Welt in die Beziehung der Geschöpflichkeit zum Schöpfer ein und verneinte auf diese Weise jeden Gedanken an eine in sich ruhende Weltlichkeit, für die Gott in einem fernen Jenseits entschwindet. Gott ist also nicht das aus dem Dasein der Welt abstrahierend erschlossene Sein, sondern er ist der Schöpfer, aus dessen Hand die Welt gekommen ist und ständig kommt», «Die Grundstruktur der Welt ist gottgewollt und vom Sündenfalle nicht berührt».

Ganze jedoch bleibt in der traditionellen christlich-patristischen Perspektive der menschlichen Orientierung auf Gott hin. Am deutlichsten tritt das bei Thomas hervor in seiner Lehre des «desiderium naturale».

Am Ende des 15. Jahrhunderts trat eine Wendung ein. Dies zeigt sich in der damaligen neuen Interpretation des erwähnten thomistischen «desiderium naturale»[12]. Schon Thomas hat den Vorwurf, dass von der Natur keine Forderung gestellt werden kann und sie keine Wünsche hegen kann, mit der These erwidert: Ein Wesen braucht nicht notwendigerweise zur Erreichung des gesetzten Zieles das Prinzip der Ermöglichung selber zu besitzen. Auch über weitere Differenzen hinweg lehrte Scotus: «Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adiscipendum sed supernaturaliter.» Mit Cajetan (1468–1534), dem Gründer des Neuthomismus, kommt aber eine Neuinterpretation auf.

Er verwarf Thomas' Lehre mit der Stellungnahme, dass die Natur innerhalb ihrer eigenen Ordnung sich selbst genüge[13].

Diese These unterstützt Cajetan mit einem Hinweis auf Aristoteles' «De Caelo», was man zur Zeit vielfach auch bei andern Theologen, z. B. Dionysius Carthusianus findet. Es zeigt sich, dass die Theologie unter Einfluss derjenigen Philosophen kam – für Cajetan war es sein Studiengenosse Pomponazzi –, die die von Aristoteles in seinem oben erwähnten Werk formulierten kosmologischen Prinzipien auf das menschliche Wesen anwandten. Eine naturalistische Anthropologie wurde von der Theologie aufgenommen und sprengte die alte, von der Scholastik her aufgebaute Synthese von Natur und Übernatur. Traditionell blieb man, indem man sagte, das höchste Ziel des Menschen sei die Gottesgemeinschaft, die Möglichkeit der Erreichung dieses Zieles sei ein «superadditum», innerhalb der natürlichen Grenzen könne der Mensch ein relatives Glück erreichen. Dazu gehörte auch – was normaliter sei – eine rein natürliche Gotteserkenntnis und Gottesverehrung. Gott aber hat es gefallen, der so in sich selbst ruhenden Naturordnung eine übernatürliche Ordnung zuzufügen. Die thomistische Lehre des «desiderium naturale» wurde unter

---

[12] Siehe für diese Entwicklung die oben erwähnten Werke des de Lubac und Walgrave, deren Untersuchung wir hier verwenden.

[13] Denn «Non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit; cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit», Comment. in Summam Theol. S. Thomae in Primam q. 12 ad 1.

Einfluss dieser Gedanken umgedeutet in die der «potentia oboedientialis», d.h. eine Art passiver Fähigkeit des Objektes, nach der im Objekt geschehen kann, was Gott verordnet. Diese anthropologische Wendung hatte auch ihren Einfluss auf die Urstandslehre. Denn erst jetzt fängt man mit der Spekulation über einen reinen, d.h. einen «heilsneutralen» Naturstand an[14]. Am Ende des 16. Jahrhunderts führte diese Entwicklung zu dem interessanten Erfolg, dass die damals modernen Theologen, erstens der Jesuit Fr. Suarez (1548–1617), eine Verbindung machen zwischen der «natura pura»-Lehre und der von der Finalität des Menschen, so dass aus einem hypothetischen Stand – status – sich eine völlige Ordnung – ordo naturalis – entwickelte. Von Suarez her dringt dies in die Theologie ein[15]. So sehr war diese Wendung mit dem damaligen Zeitgeist verbunden – wie de Lubac sagt –, dass man sich dieser Änderung bald nicht mehr bewusst war und sie sich über alle früheren theologischen Unterschiede hinweg in der ganzen Dogmatik einbürgerte. Nur Einzelgänger erhoben Einspruch gegen diese «neue» Theologie[16].

Die vorherrschenden Lehrsätze dieser neuen Theologie sind kurz gefasst folgende[17]: Ohne übernatürliche Vollendung kann der Mensch in einer natürlichen Vollendung eine rein menschliche Seligkeit erreichen. Der Mensch hat nach seiner Natur kein höheres Verlangen als das der natürlichen, immanenten Selbstverwirklichung. Im Menschen lebt also keine Frage nach einer höheren Vollendung seines Wesens. Solche übernatürliche Vollendung fusst in einem nicht zu begründenden Ratschluss Gottes, dem der Mensch mit einer «potentia oboedientialis» entsprechen kann. Es vollzog sich eine Trennung zwischen Natur und Übernatur, aber damit auch zwischen Gott und Mensch, Frömmigkeit und Theologie, und das Heilsangebot Gottes wurde nur noch verstanden als etwas völlig Überraschendes im Sinne des Mirakels. Dies alles bedeutete für das Gnadenleben, dass es nicht mehr erfahren wurde als ein erster

---

[14] Diese Spekulation über eine «reine Natur» – natura pura – fängt an bei Johannes Driedo, Professor in Löwen 1520–1535, einem Zeitgenossen von Baius, und Ruard Tapper, gleichfalls Professor in Löwen –1559.

[15] Siehe: H. de Lubac, op.cit. chap. VI, VII, VII. Diese Entwicklung lässt sich feststellen bei Molina, Vazquez, Lessius, alles Jesuiten, aber auch bei den Thomisten Joannes a Sancto Thoma und der Salamancaer Schule sowie bei dem Löwener Jan Wiggers.

[16] Der Dominkaner Soto, später Baius und Jansenius und noch später die sogenannte augustinische Schule im 18. Jahrhundert mit ihren Vertretern Noris, Belleli und Berti. Siehe: de Lubac, op.cit., chap. IX.

[17] Siehe: J.H. Walgrave op.cit., S. 219–242. De Lubac, op.cit., S. 276 ff.

Anfang zur kommenden Gottesgemeinschaft, sondern als ein sittliches Leben, das mit Gottes Hilfe verdienstlich sei für eine Gottesgemeinschaft im Jenseits. Auch der Glaube verlor seine souveräne Unabhängigkeit und wurde nur noch akzeptiert, insoweit er sich vor der Vernunft verantworten kann. Diese in der Theologie erscheinenden Trennungen führten, wie Walgrave zeigt, zur heutigen Entfremdung des Christentums, dessen Ursprung ein Naturalismus sei, in welchem das menschliche Wesen betrachtet wurde wie ein Naturwesen, etwa «eine Kuh oder ein Apfelbaum»[18]. Diese naturalistischen anthropologischen Voraussetzungen waren entscheidend für die jansenistischen Gnadenstreitigkeiten, in denen es um die Antwort auf die Frage der endgültigen Ausrichtung des Menschen ging. Wenn man sich damals von verschiedenen Denkwelten her bekämpfte, war eine Lösung fast unmöglich[19].

Diese Entwicklung wurde von den jansenistischen Kontroversen gefördert. Denn die Gegner des Baius und Jansenius waren als Vertreter der neuen Zeit von einer lebendigen Gewissheit erfüllt und wurden von ihren Opponenten gereizt, die neue Lehre erst recht weiterzutreiben. Sie vor allem betonten die Lehre der «natura pura» gegen Baius und Jansenius. Damit beabsichtigten sie, die Gratuität der Gnade sicherzustellen, aber wesentlich handelte es sich hier um die theologische Annahme des Menschseins nach ganz innerweltlichem Sinn, wie der Geist der Zeit es gebot[20]. Aber gerade durch diese

---

[18] Walgrave, op.cit., S. 221.

[19] Der damaligen Problematik ähnelt die heutige Diskussion über die sogenannte «horizontale» oder «vertikale» Lebenseinstellung. Die «horizontale» Einstellung anerkennt die Legitimität eines autonomen rationalen Lebenshorizontes, in dem das Leben ohne eine Beziehung zu Gott hin einen selbständigen, immanenten Sinn und sein Ziel empfängt. Die «vertikale» Einstellung dagegen behauptet, dass das Ziel dem Menschen nicht immanent sein kann, sondern dass es im Leben um das Erreichen der Gemeinschaft mit Gott geht. Darin liegt der endgültige Sinn des Lebens. Die erstgenannte Auffassung setzt sich in der Renaissance kräftig durch; so wächst, wie Wallgrave sagt, im modernen Geist eine Auffassung, nach der es ein von der seligen Gottesgemeinschaft als übernatürlichem Ziel völlig losgelöstes reines Menschsein gibt, welches bestimmt wird durch die Orientierung auf ein natürliches Ziel, das vom Menschen mit seinen eigenen Kräften erlangt werden kann.

[20] Nach Schillebeeckx siehe: Zwijgen of Spreken over God in een gesecuriseerde wereld, TvTh 1967, S. 338 ff.) geht es zu weit, zu behaupten, Baius hätte mit seiner Lehre des «debitum naturae» den Begriff der «natura pura» in der Theologie als das andere Extrem hervorgerufen und gefördert. Der Begriff war schon da, und die Gnadenstreitigkeiten haben ihn nur verschärft. Im Wesen entstand die «natura pura»-Theologie als eine Interpretation des neuen menschlichen Selbstverständnisses.

kontroverse Situation waren sie nicht imstande, die grosse altkirchliche und mittelalterliche Tradition in ihrem Denken lebendig zu bewahren. So war die nachtridentinische Theologie gespalten in zwei Gruppen, die einander nicht verstehen noch erreichen konnten.

Von diesem Hintergrund her müssen wir das Anliegen des Baius und Jansenius als einen Protest gegen den Zeitgeist verstehen. Wie es in gewissem Sinn auch bei der Reformation der Fall gewesen war, so protestierten auch sie gegen eine Lehrentwicklung in ihrer Zeit, die als «Modernismus» zu qualifizieren war. Die beiden spürten die zu grossen philosophischen Einflüsse in der Theologie und wehrten sich deshalb gegen eine scholastisch-spekulative Lehrmethode. In ihrer eigenen Methodik aber waren auch sie Kinder ihrer Zeit, indem sie – vom Humanismus inspiriert – gegen die spekulative Methode die positive Methode stellten: eine Lösung der theologischen Fragen schien nur möglich durch positive Untersuchung der Glaubensquellen, der Bibel und der Patres. Sie waren jedoch nur in der Methode vom Humanismus abhängig. Seinen Einfluss auf den Gehalt der Theologie lehnten sie ab und traten für die Kontinuität des Glaubens ein. Man kann sie als Theologen sehen, die nicht nur in der Rückkehr zur alten Kirche, sondern auch im Anschluss ans Mittelalter reaktionär auf die oben skizzierte neue Entwicklung reagierten[21].

Ohne ausführlich des Baius Theologie zu erörtern, kann man dies an seinen Lehrsätzen über das Verhältnis von Natur und Übernatur aufzeigen. Walgrave skizziert klar[22], dass Baius, zwar schwerfällig, aber nicht heterodox, wesentlich das mittelalterliche Erbe fortsetzte. Das zeigt sich vor allem, wenn man ihn nicht wie bisher nur von den verurteilten Lehrsätzen her sieht, sondern nach seinem ganzen Oeuvre beurteilt. Als Kern aber der damals entstandenen Kontroverse kann man[23] des Baius Nichtanerkennung einer natürlichen Gerechtigkeit, somit einer natürlichen, d.h. von der Offenbarung losgelösten, sich nur auf die menschliche Vernunft stützenden Theologie oder Gotteserkenntnis betrachten. So umschreibt Baius die Natur – dabei kann er sich gewissermassen der Autorität des Aristoteles nicht entziehen – als etwas, was durch Geburt seinen

---

[21] Von dieser Einsicht her ist es verständlich, dass Walgrave als römisch-katholischer Theologe heute Baius und Jansenius rehabilitieren kann, wie wir unten sehen werden.

[22] Op.cit. 159 ff.

[23] Siehe: J.P. van Dooren, op.cit., S.80 ff.

Ursprung hat. Auf den Menschen angewandt ist es das Menschliche, wie es vor dem Falle aus der Hand Gottes, des Schöpfers, hervorgegangen ist, «natura est, quod Deus instituit». Auch die sogenannte justitia originalis gehört so zum menschlichen Wesen[24]. Kraft seines Ursprungs ist der Mensch auf Gott orientiert und dazu gerufen, die ewige Gemeinschaft mit ihm zu erwerben. Nach Baius erreicht dann diese zur «natura integra» oder sogar «natura pura» gehörende Lebensorientierung das Ziel in der Vollendung dieser Orientierung, d.h. in der «natura integra elevata»[25]. Folgerichtig behauptet er dann auch, dass durch die Sünde diese natürliche Orientierung verlorengeht; nach dem Fall kann man nur noch im uneigentlichen Sinne von Natur sprechen. Dabei muss betont werden, dass Baius sowohl die Schöpfungs- wie die Erlösungsgnade nicht als ein «debitum naturae» betrachtet. Er hält fest am skotistischen Lehrsatz: «Concedo Deum esse finem naturalem hominis, non licet naturaliter adiscipendum, sed supernaturaliter[26].» Wie wir schon sahen, wurde gerade dieser Lehrsatz den damaligen modernen Theologen mehr und mehr unverständlich. Denn sie neigten dazu, das Übernatürliche vom Natürlichen her im abstrakten Sinne zu betrachten, während Baius traditionellerweise die Natur von der Übernatur her betrachtet. Nach dem Fall jedoch ist für Baius die Gnade eine reine «gratia sanans», darauf gerichtet, die ursprüngliche Integrität wiederherzustellen. Dies ist eine reine Gottesgabe. Nach der Wiederherstellung kann der Mensch die »justitia legis» erwerben, d.h. der Mensch kann den Willen Gottes tun, um so die völlige Gottesgemeinschaft zu erwerben mit Hilfe der «gratia elevans». Im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit ist somit ein gewisser Synergismus möglich.

Wesentlich für Baius ist die zum menschlichen Wesen gehörende Orientierung auf Gott hin. Alles, was ausserhalb von ihr liegt, ist absolute Sünde, obschon es einen relativen innerweltlichen Wert haben kann.

---

[24] Der Vorwurf seiner Gegner, Baius naturalisiere auf diese Weise das Übernatürliche, die Gnade, verkennt seinen Ansatz: Er betrachtet den Menschen nicht abstrakt philosophisch, sondern stützt sich auf das biblische Schöpfungszeugnis.

[25] So J.P. van Dooren, op.cit., S.83 ff. Es geht zu weit, was Schillebeeckx sagt, der behauptet, dass bei Baius die Gnade nur als «sanans» verstanden wird; es gibt bei ihm, wenn auch unklar, Platz für eine «gratia elevans» auch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit.

[26] J.P. van Dooren, op.cit., S.84.

Kritik kann man nur in dem Sinne an Baius üben, als auch er als Kind seiner Zeit so gefangen war im üblichen Naturbegriff, dass er diesen nicht folgerichtig durch den Begriff der «creatio» ersetzte. Seine Begriffsverwendung hat Anlass gegeben zu den Missverständnissen, welche zu seiner Verurteilung führten. Klar aber ist, dass Baius innerhalb der mittelalterlichen Tradition bleibt. Er kann sich auf Thomas van Aquin stützen. Wenn dann auch Thomas selbst wieder studiert wird, getrennt von der Interpretation des Cajetan, ist es verständlich, dass man heute eine Rehabilitation des Baius vornehmen kann. Nur kann man ihm, wie es Walgrave in Nachfolge de Lubacs macht, einen «augustinischen» Archaismus auf Grund seiner positiven Methode vorwerfen. Darüber im folgenden Näheres.

Im grossen ganzen hat Jansenius (1585–1638) das Anliegen des Baius weitergeführt. Es gibt jedoch bei ihm eine Akzentverschiebung, verursacht von den zu Jansenius' Lebenszeit aktuellen Auxilienstreitigkeiten. Der Streit ging um das Verhältnis des freien Willens zur Gnade[27]. Papst Klemens VII. gab während der Sitzungen der von ihm eingesetzten Congregatio, die diese Schwierigkeiten beheben sollte, an, nach welcher Methode die Streitigkeit überwunden werden sollte. Die Lehre Augustins, die den Pelagianismus und Semi-Pelagianismus überwunden hatte, und später von Konzilien, Vätern und Päpsten ratifiziert wurde, sollte als schiedsrichterliche Instanz gelten. Nicht seine Gnadenlehre, wie sie nachher interpretiert worden sei, sondern wie sie rein aus Augustins Schriften, positiv studiert, hervorgehe. Diesem Prinzip treu arbeitet später Janse-

---

[27] Die Congregatio de Auxiliis dauerte von 1598 bis 1607. Siehe: Walgrave, op.cit, S. 178; auch: L. Ceyssens, Jansenisme diepere gronden, Vorlesung, die publiziert wurde im TvTh 7, Nr. 1. In diesem Streit handelte es sich um eine Lehrdifferenz zwischen Thomisten und Jesuiten. Die Thomisten, deren Hauptvertreter Banez war, führten zur Gewähr der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade die sogenannte «praemotio physica» ein, wobei Gottes Gnadenhilfe in ihrem Einfluss auf den menschlichen Willen im Modell einer mechanischen Ursächlichkeit definiert wurde, gleichsam als einem ersten Stoss. Die Jesuiten dagegen, ihr Wortführer war Molina, betonten die psychologischen Faktoren und Umstände, die den Willen anzogen oder abstiessen. Sie entwickelten die Lehre der doppelten Ursächlichkeit einer Bewegung, in der Gott zusammen mit dem freien menschlichen Willen einen Akt hervorbringt. Die Thomisten sahen die Allwirksamkeit Gottes bei Molina gefährdet, der wie sie meinten, lehre, dass ohne ihre Ursächlichkeitspriorität die Wirksamkeit der Gnade vom freien Willen abhängig sei. Mit Recht sagt Walgrave, dass beide Gruppen einem Rationalismus erlegen waren, unvereinbar mit der disputierten Sache. Siehe: op.cit., S. 180.

nius und weist dabei wie Baius die spekulativ-theologische Methode ab. Er versuchte so die Unentschiedenheit der Auxilienkongregation zu überwinden wie auch der Reformation gegenüber die ununterbrochene Lehrkontinuität der katholischen Kirche[28] zu beweisen[29]. Eine Analyse von Jansenius' Lehre lässt sich in folgender Weise zusammenfassen[30]:

Wie Baius akzeptiert Jansenius, nach Augustin, dass es bei der grundsätzlichen Orientierung des Menschen keine dritte Möglichkeit gibt zwischen einer selbstlosen Gottesliebe und der Liebe zum Geschöpf. Durch letztere ist der Mensch falsch orientiert und vor Gott ungerecht. Amor Dei, bona voluntas, gratia habitualis und justificatio sind dadurch für Jansenius fast identisch. Das Auf-Gott gewandt-Sein gehört somit zum Wesen des Menschen[31]. Damit verwirft Jansenius die von Cajetan vollzogene Wendung in der Thomasinterpretation. Durch die Sünde, welche eine Willensdesorientierung bewirkt, verliert der Mensch diese ursprüngliche Orientierungsgnade. Die Erlösung ist dann die Wiederherstellung der ursprünglichen Willensausrichtung und die Heilung der «cupiditas». Dazu ist die heilende – sanans! – Gnade notwendig, erstens, um auf Gott gerichtete Akte zu ermöglichen, zweitens, um dem Willen selbst das Wollen und Tun solcher Taten zu geben. Diese Gnade definiert Jansenius als «adiutorium quo», d.h. eine bewirkende Hilfe. Dabei, wie übrigens auch Molina, betonte er die psychologischen Faktoren und Umstände, was deutlich wird an seiner Einführung des Begriffes «delectatio victrix», einer Macht, die gewissermassen, jedoch nicht genau das Gegenstück zur Sündencupiditas ist. Angezogen von dieser «delectatio» wird der Wille wieder frei, d.h. er richtet sich seiner Natur nach notwendigerweise auf sein Ziel aus, da er in der Gottesorientierung wahrlich in seinem Ele-

---

[28] La perpétuité de la foi!

[29] Siehe P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle, Gembloux 1932.

[30] Siehe: J. H. Walgrave, op. cit. S. 189 ff.

[31] Denn: quia natura rationalis in ipsa arte qua facta est, in incommutabili veritate cernit, naturae suae ut Deo adhaereat convenire: naturae suae competere esse cum Deo. Hoc est amorem istum naturalissima, arctissima, severissimaque obligatione sibi esse praescriptum, utpote quo diligere et colere debet Deum, finem ultimum suum naturalem, supernaturaliter licet acquirendum: in quem clare videndum, fruendum ac diligendum, etiam naturaliter inclinatur, quamvis ut sanctus Thomas loquitur, non possit naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam propter eminentiam finis illius. Siehe: Jansenius' Augustinus, Tomus II, De statu naturae purae, Lib. I, caput 16.

ment sei. Unfrei ist der Wille, wenn er nicht erreichen und tun kann, was mit dem übereinstimmt, wovon er spürt, dass es seine wesentliche Bestimmung sei[32].

Bei allem wird auch hier klar, dass Jansenius eine Art neutralen Standes, in dem der Mensch ohne Sünde und ohne Gnade geschaffen werden könnte, verwirft. Diese Verwerfung der «natura pura» ist die Angel auch seiner Lehre: der Mensch sei nur geschaffen in einem Stande, in dem er die Gnade besitzt, oder verkehrt in einem Stande, in dem er sie nicht besitzt und nicht von sich aus erwerben kann. Durch die Schöpfungsgnade, eben im Akt seiner Schöpfung, ist der Mensch als «choix fondamental» Gott zugewandt[33].

Wenn man diese Lehre im Lichte der gesamtkirchlichen Tradition betrachtet, ist es nach Walgrave unmöglich, Jansenius der Heterodoxie zu beschuldigen, ja es ist sogar möglich, die in der Bulle «Cum occasione» von Papst Innozenz X. im Jahre 1653 verurteilten Thesen legitim orthodox zu deuten. Auch Schillebeeckx meint, Walgrave folgend, dass die Orthodoxie des Jansenius mit guten Gründen verteidigt werden kann[34].

Dann aber kommt die Frage, wie es überhaupt möglich war, dass Baius und Jansenius in ihrer Zeit verurteilt werden konnten. Man meint, dies sei ihrem augustinischen Archaismus zu verdanken, d.h. sie hielten ohne Gespür für die sich ändernde Umwelt rigoros und unabänderlich an ihrer augustinischen Lehre fest[35]. Dies scheint mir eine zu vereinfachende Lösung zu sein. Besser scheint mir das Urteil von Schillebeeckx, der nuancierter behauptet, Jansenius und Baius wünschten dem augustinischen Erbe treu zu bleiben, ohne auf die

---

[32] Freiheit von Zwang heisst dabei nicht Freiheit von Notwendigkeit. Siehe die dritte von Papst Innozenz X. verurteilte These.

[33] Das heisst nach Jansenius nicht, dass die Gnade der menschlichen Natur geschuldet sei, sondern nur, dass Gott, weil er Gott ist, den Menschen nicht geschaffen haben kann, ohne ihn in eine aktuelle oder potentielle Zuwendung zu Gott als endgültigem Lebensziel zu stellen.

[34] Überdies geben heute beide zu, dass mindestens vier dieser Lehrsätze wie sie in der Bulle formuliert sind, bei Jansenius nicht zu finden sind. In dieser Hinsicht geben sie nicht nur den Verteidigern des Jansenius recht, sondern Walgrave befürwortet auch die Legitimität – dies nach Y. Congar! – der später von Arnauld eingeführten Unterscheidung zwischen «dogmatischen Tatsachen» und «Recht einer Verurteilung», eine Unterscheidung, die Papst Alexander VII. bezüglich der Bulle «Cum occasione» verurteilt hat. Siehe: op. cit., S. 194 ff.

[35] Es lässt sich dabei fragen, inwieweit auch sie bei der Bearbeitung von Augustins Gedanken dem Rationalismus ihrer Zeit unterlegen waren.

neue hermeneutische Situation zu achten, in der sie sich befanden. So nennt er sie Vorbilder einer Orthodoxie, die ihre Umwelt nicht versteht, so dass die Wahrheit, welche sie vertritt, nicht zu ihrem Rechte kommt in der neuen theologischen Situation, die sich anbahnte[36]. Beim heutigen Stand der Untersuchung scheint es mir am besten zu sein, festzustellen, wie tragisch der Gang der nachtridentinischen Theologie gewesen ist. In zwei Parteien gespalten, war sie nicht imstande, die neue Sensibilität und die Probleme ihrer Zeit schöpferisch in der christlichen Tradition zu integrieren, da die eine Partei sich absetzte und absetzen zu müssen glaubte von einem Modernismus, dem die andere Partei sich auszuliefern geneigt war, wobei sie nicht imstande war, die genuine Tradition lebendig zu bewahren. Es wird dann auch schwierig, wenn man diesen Gnadenstreit im Lichte der notwendigen theologischen Aufgabe jener Zeit betrachtet, ein Urteil auszusprechen über das Recht oder Unrecht der damals sich bekämpfenden Gruppen. Bei allem wird klar sein, dass wir auch hier auf das wichtige Problem stossen, das jetzt allerorts die Theologie beschäftigt: Wie soll sich das «tradere» des «traditums» legitim vollziehen ? Gegen diese Frage verblassen meines Erachtens alle alten kontroversen Stellungnahmen. So meine ich, dass heute diese Frage, auch in bezug auf unser Thema, der Angelpunkt des Dialoges mit Rom sein muss, vor allem wo, wie wir nach Walgrave und Schillebeeckx annehmen dürfen, die historische jansenistische Frage inhaltlich zu einer Lösung geführt werden kann und sogar bei ihnen schon geführt worden ist.

Diese Meinung ist nicht unbegründet; denn die von uns erwähnte Rehabilitation des Jansenismus ist nicht nur einem heute üblichen theologischen «ressourcement» der römischen Theologie zu verdanken. Man sollte fragen, woher dieses «ressourcement» stammt. Dann muss man mit Schillebeeckx sagen, dass die «hermeneutische Situation» sich in unserer Zeit wieder weitgehend geändert hat. Der rationalistische Naturalismus, der so stark auf die anti-jansenistische Theologie eingewirkt hat, hat sich in der heutigen geistesgeschicht-

---

[36] So am Schluss seines oben erwähnten Vortrages. Diese Bemerkung entspricht zweifellos der heutigen kirchlichen Situation. Man kann ironischerweise dem heutigen römischen Lehramt eine gleiche konservative Haltung zuschreiben, welche Baius und Jansenius einnahmen, mit dem Unterschied aber, dass in Rom jetzt inhaltlich jene Lehre verteidigt wird, gegen die Baius und Jansenius zu ihrer Zeit als einer «nouvelle théologie» Einspruch erhoben haben.

lichen Situation überlebt[37]. Die auf ihm aufgebaute Anthropologie, welche den Menschen als ein autonomes, rationales Wesen betrachtet, nur bestimmt zur Selbstentfaltung und Selbstrealisation – die Wurzel von allem engen Individualismus – hat zu einem Echec geführt und beherrscht nicht länger das Lebensgefühl. Damit zerfiel der Boden, auf dem die herkömmliche, von Rom autorisierte Theologie nach Trient fusste. Ein «aggiornamento» kündigte sich an. Namentlich in der philosophischen Anthropologie kam der sogenannte Personalismus zum Durchbruch, in dem der Mensch nicht mehr als ein in sich geschlossenes Wesen betrachtet wird, sondern als «offen» umschrieben und von seiner Bezogenheit, seiner Relativität her betrachtet wird. Deshalb kommt heute aufs neue das menschliche Hingewandtsein zum Transzendenten zur Sprache, und es wird verständlich, dass die neuscholastischen Schemata von Natur und Übernatur verlassen werden zugunsten einer Befragung der vortridentinischen – biblischen, patristischen und mittelalterlichen – Tradition[38]. So setzten sich in der katholischen Theologie Einsichten durch, welche das Verständnis für das Anliegen des Jansenismus wie auch der Reformation fordern. Der alte Satz «gratia supponit naturam», so eng ausgelegt in den jansenistischen Kontroversen, wird heute allgemein korrigiert mit dem «et natura supponit gratiam», der dem Gedanken des Baius wie des Jansenius wesentlich nahekommt[39]. Anstelle des Begriffes «natura» befürwortet man «creatio»[40], wobei man den alten Begriff «natura» durch letzteren erklärt. Der auch in den Naturwissenschaften inhaltlich problematische Begriff «Natur» kann so wieder neu funktionell gemacht werden[41].

---

[37] So vor allem Walgrave, op.cit., S. 342 ff.

[38] Bezüglich der Bedeutung dieser Wendung in «philosophis» nennen wir hier die wichtige und meines Erachtens für die Zukunft führende Studie von dem jüdisch!-französischen Phänomenologen Emanuel Lévinas, dessen Hauptwerk «Totalité et Infini», erschienen in Den Haag 1961, auf mehrere junge reformatorische wie katholische Theologen Einfluss ausübt. Es ginge zu weit, hier eine Übersicht über den philosophischen Personalismus in allen seinen modernen Nuancen zu geben. Lévinas mag als Beispiel für andere stehen.

[39] So von Balthasar und Darlapp. In Holland vor allem Schoonenberg.

[40] So Schoonenberg in seiner Dogmatik «Het geloof van ons doopsel» I, II, III, IV, 's Hertogenbosch 1955 ff.

[41] Wir verweisen auf die wichtigen Aufsätze des Naturwissenschaftlers C. J. Dippel und des Theologen J. M. de Jongin, «Geloof en Natuurwetenschap», Bd. I und II, Den Haag 1966 en 1967. Wichtig ist auch die Arbeit des A. E. Loen, Säkularisation, München 5.

Das heisst nicht, dass mit dieser Wendung alle Fragen gelöst sind. Neue treten hervor, so z. B. die Frage nach den «relata» in der anthropologischen einseitigen Betonung der «relatio»[42].

Diese neuen Fragen übersteigen die früheren Kontroversen und fordern notwendigerweise den Dialog. Dieser stellt uns vor die Aufgabe, gemeinsam die schwierige Hauptfrage zu lösen, wie auf adäquate Weise das biblische Kerygma vom Wesen des Menschen und seines Heiles so ausgelegt werden kann, dass die Tradition des Evangeliums auch heute fruchtbar und erleuchtend ist. Diese Frage zu beantworten übersteigt meine Kompetenz. Ich darf nur zum Schluss eine Bemerkung zu dieser Aufgabe machen: Im voraus scheint es mir nicht richtig zu sein, eine Lösung nur auf Grund der Christologie zu suchen. Dies würde zu einem schwer zu überwindenden Dualismus führen. Besser wäre es, das Problem der Erlösung vom trinitarischen Dogma her zu sehen, damit die Gnadenlehre nicht eingeengt wird in die ethische Willensproblematik. Dies aber ist eine Aufgabe, die meines Erachtens heute der ganzen westlichen Theologie auferlegt ist, damit sie sich nicht nur von den soteriologischen Kontroversen löst, sondern auch die Botschaft des Heiles unserer Epoche weitergeben kann[43].

Amersfoort *J. Visser*

---

[42] Zu dieser Problematik verweisen wir auf die Vorlesungen von Bischof Dr. U. Küry, der den Begriff «natura» so weit fasst, dass er das «ens creatum» enthält, das in die Relation zum Creator gestellt ist.

[43] Hier danke ich Pfarrer P. Amiet von Magden, der diesen Vortrag in Zürich vorgelesen und zur Publikation sprachlich bereinigt hat.