

Analogie und Natur : zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths

Autor(en): **Balthasar, Hans Urs von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **23 (1945)**

PDF erstellt am: **01.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762360>

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.

Analogie und Natur

Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths

Von Hans Urs von BALTHASAR

Ein erster Aufsatz über die theologische Prinzipienlehre Karl Barths und die Möglichkeit einer Verständigung mit ihr hat zum Ergebnis geführt, daß der richtigverstandene Begriff der Dialektik sich auch bei Karl Barth dem der Analogie unterzuordnen vermag, daß aber die Möglichkeit dieser Unterordnung (durch die das Tor zu einer echten Verständigung geöffnet wird) von der Anerkennung eines Begriffs der geschöpflichen Natur abhängig ist. Nur wer die Selbständigkeit der Natur anerkennt, kann die Souveränität der Gnade beschreiben, und nur wer die Analogia entis im Sinne eines *philosophischen* Prinzips als *Voraussetzung* der Offenbarungsbeziehung zwischen Gott und Geschöpf festhält, kann die Analogia fidei als deren Prinzip vertreten. Am Naturbegriff wird sich demnach alles entscheiden. Die Frage stellt sich also, in welchem Verhältnis der Begriff der Natur zum Prinzip der Analogie steht; genauer: ob er sich den Forderungen zu fügen vermag, die in Bd. 22 (S. 174-177) von der Analogie her aufgestellt wurden. Wäre dies der Fall, so wäre die Verständigung eine viel weiter reichende, denn die brennenden Streitfragen aus dem Gebiet der Erkenntnislehre (« natürliche Gotteserkenntnis ») und Ethik (« natürliche Sittlichkeit und Soziologie ») wären mit der ontologischen Klärung schon im wesentlichen vorausentschieden.

Zwei Hauptfragen werden sich erheben: 1. die Frage nach der Analogie im Naturbegriff selbst; 2. die Frage nach der Analogie zwischen Natur und Gnade. Beide Fragen hängen innig zusammen, sind aber doch methodisch zu unterscheiden.

1. Die Analogie im Begriff der Natur

A. Zur Fragestellung

Man weiß, daß die entscheidenden Sätze des Baius, Jansenius und Quesnel, die die Kirche verurteilt hat, wenn nicht wörtlich, so doch fast wörtlich bei Augustin und zum Teil unter den Canones des Konzils

von Orange stehen. Die Kirche hat sich hier aber so wenig selbst widersprochen wie einst beim Konzil von Chalcedon, als sie die Formel von der einen Natur in Christus (*μία φύσις*) verwarf, die sie doch auf dem Konzil von Ephesus gutgeheißen hatte. « Eine Natur in Christus » sollte in Ephesus sagen : ein einziges Wesen, in dem Gott und Mensch nicht nur durch Liebe und Zuneigung (« moralisch »), sondern seinshaft (« physisch ») verbunden sind. Als aber Eutyches diese Einheit als Verschmelzung der Naturen von Gott und Mensch zu deuten suchte, mußte das Konzil von Chalcedon das begriffliche Material verfeinern und zwischen Natur und Person in Christus unterscheiden. Was Cyrill in Ephesus *gemeint* hatte, war die seinshafte Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Einheit der Person Christi. Aber nur in der Unterscheidung der Naturen wird die *wahre* Einigung zwischen Gott und Mensch allererst möglich. Würden sie zu einer Einheit « verschmelzen », so entstünde ja eine Art drittes Wesen, das weder Gott noch Mensch mehr wäre. Maximus Confessor hat diese Einheit in der Unterscheidung abermals in *ein* Wort zusammengefaßt : Christus kann den Menschen nur dadurch « retten », daß er ihn « wahr » (*σώζειν*)¹.

Genau derselbe dogmengeschichtliche Vorgang wiederholt sich im Größern in der Zeitspanne zwischen Augustin und Baius. Ging es im ersten Beispiel um den christologischen Begriff der Natur als Voraussetzung der wahren soteriologischen Einheit in Christus, so hier um den allgemein-theologischen Begriff der Natur als Voraussetzung der wahren charismatischen Einigung zwischen Gott und Mensch in Adam und in jedem begnadeten Menschen. Gerade um die Verbindung zu verstehen, die in der Gnade zwischen Gott und Mensch sich vollzieht, müssen Gott und Geschöpf reinlich im Begriff der Natur auseinandergehalten sein.

Augustin und mit ihm alle Väter hatten, wie Cyrill in Ephesus, die faktische, physisch-seinshafte Einheit des Menschen betont. In ihr war Adam vom ersten Moment seines Daseins an, von seinem Ursprung (*nasci*) her, begründet worden. Diese Einheit von geschöpflicher Wesenheit und Begnadigung nannte Augustin Adams « Natur ». Er war sich aber, und mit ihm alle Väter, dabei bewußt, daß die so begründete Einheit selbst keine notwendige, sondern nur eine *faktische* Synthesis darstellt. Es gehört zum Wesen des Geschöpfs, daß es zwar Geschöpf,

¹ Vgl. unsere Darstellung in « Kosmische Liturgie » (1941) 193-272, bes. 245 ff. — Die Zitationsweise der Werke Karl Barths ist dieselbe wie im ersten Aufsatz (Jahrg. 1944, 171, Anm. 1).

nicht aber, daß es begnadetes, erhöhtes Geschöpf sein muß ; daß es « Knecht », nicht daß es « Freund » Gottes ist. Die Reformatoren und, als ihre weitere theologische Ausprägung, Baius und Jansenius, versuchten nun, ganz analog zum Versuch der Monophysiten, jene faktische Synthese auch als eine notwendige zu verstehen. Es liegt für Baius im *Wesen* des Menschen, daß er zu seiner Integrität und Vollgestalt der Gnade teilhaftig sein muß¹. Nur im begnadeten Menschen wird klar, was Menschsein *eigentlich* heißt. Nur in der Gnade vermögen sein Verstand und sein Wille ihre eigentlichen, naturhaften Akte zu vollziehen. Das Fehlen der Gnade (sei es in der hypothetischen Schöpfung einer unbegnadeten Menschennatur oder im Abfall von Gott durch die Sünde) ist daher nicht nur eine Verarmung, Beraubung, Schwächung der menschlichen Natur, sondern ihre wesentliche Zerstörung. Indem ihr die Gnade fehlt, fehlt ihr der beste Teil, der Sinn, die Totalität ihrer selbst. Die Sünde *ruiniert* die Natur. Es ist klar, daß in dieser Lehre, die (wie im Fall Eutyches') die höchste Innigkeit und Durchdringung von Gott und Mensch, die höchste Angewiesenheit des Menschen auf Gott gewährleisten wollte, die Gnade zu einem *Wesensbestandteil* der Natur wird. Der Mensch ist *Person* (in der Spitze seiner naturhaften Kräfte: Verstand und Wille) nur durch die Gnade. Es kann nicht ausbleiben, daß damit entweder der Mensch vergöttlicht oder Gott verweltlicht wird: Theopanismus und Pantheismus sind die Extreme, in denen der Protestantismus notwendig schwingt. Indem die katholische Kirche gegen diese Naturalisierung der Gnade den Begriff der *Natur* aufstellte, der den Begriff der Gnade zu seiner Integrität nicht einschließt, hatte sie nur *ein* Anliegen: die Reinheit des Gnadenbegriffs zu *schützen*. Im Geist und Sinn Augustins und der Väter präziserte sie deren Terminologie. Nur in dieser sauberen begrifflichen Trennung von Gott und Geschöpf konnte, wie schon Chalcedon zeigte, ihre wahre und höchste Einigung gewährleistet werden.

Wie sich daher in Chalcedon der ganze christologische Kampf der Patristik endgültig klärt, so bedeutet die Periode vom Tridentinum zum Vatikanum die endgültige Sicherstellung der gesamten Gnadenordnung als solcher. Der « duplex ordo » des Vatikanums (Denz. 1795) ist der Schlußstein einer Entwicklung, die mit der Aufstellung des Naturbegriffs gegen Baius eingesetzt hatte. Sofern dieser Naturbegriff

¹ « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. » (Denz. 1021.)

also den Sinn hat, die Distanz der « Analogie » (Denz. 1796) von aller Vermischung zu bewahren, entscheidet sich an ihm das Katholische.

Die Kirche nimmt mit der Verteidigung des Naturbegriffs wieder einmal das odium der Pedanterie und der « Verweltlichung » auf sich. Die entgegengesetzte Lehre ist auch diesmal (wie im Fall der Monophysiten und Monotheleten) viel interessanter, « intensiver », « existentieller », und scheinbar « christlicher ». Was gibt es « Evangelischeres » als das Anliegen, die Einheit von Gott und Mensch und darum die Verlorenheit, ja Unkenntlichkeit des Menschen ohne Gnade zu unterstreichen? Was wollen die Spitzfindigkeiten von ὑπόστασις und φύσις angesichts der einfachen Worte des Evangeliums? Sie wollen (wir antworten mit Barth!) die Sicherstellung dieser einfachen Worte vor dem Zugriff des Menschen (D 2, 13 a). Aber nun fragt uns Barth selbst: was soll die gänzlich unevangelische Möglichkeit einer natura pura? Gar einer « natürlichen Theologie »? Wir antworten mit seinen eigenen Worten: die Sicherstellung der Gnade Christi. Der duplex ordo des Vatikanums ist seinem letzten Sinn nach *identisch* mit den δύο φύσεις des Chalcedonense.

Der Protestantismus kann sich mit diesem Begriff der Natur nicht abfinden. Nimmt er ihn auf (wie etwa Severus von Antiochien den φύσις-Begriff), so wird er ihm unter der Hand dialektisch. « Natur heißt bei Calvin . . . die ursprüngliche Schöpfung. »¹ Aber diese ursprüngliche Natur existiert als solche nicht mehr, — gerade im Menschen nicht. In ihm « gewinnt die *Doppelsinnigkeit des Naturbegriffs*, daß er zugleich ein positiver und ein negativer ist, ihren Höhepunkt. Calvin kann *beides sagen*: die Sünde ist Unnatur, widernatürlich. Oder die Sünde ist eben der Ausdruck der menschlichen Natur »². Wir können, wenn wir an einem echten Begriff festhalten wollen, uns *diese* Doppelsinnigkeit nicht erlauben: Natur kann nicht die Gnade das eine Mal ein-, das andere Mal ausschließen.

Umgekehrt aber kann der Begriff der Natur, der das Wesen des Geschöpflichen ausdrückt, auch nicht *neutral* sein gegenüber philosophischem und theologischem Gebrauch. Es kann zwar die Theologie sich des philosophischen Naturbegriffs zu ihren Zwecken bedienen, sie wird aber, wenn sie selbst das Wesen des Geschöpflichen zu bestimmen sich anschickt, einen andern Blickwinkel haben, als die

¹ Emil Brunner, *Natur und Gnade* (1935) 24.

² Ebd. 24. (Von mir gesperrt.)

Philosophie. Wir besäßen andernfalls eine gegenüber Philosophie und Theologie *neutrale* Zone des Denkens, und damit einen beide übergreifenden Standpunkt. Da dieser aber durch das Wesen der Theologie ausgeschlossen ist, bleibt nur übrig, eine gewisse Analogie im Gebrauch des Naturbegriffs anzusetzen. Diese Analogie muß die Mitte darstellen zwischen einer (notwendig pantheistischen) Metaphysik, die zwischen Philosophie und Theologie nicht unterschiede, und einer radikal-protestantischen Dialektik, für die der Naturbegriff in zwei unterschiedene Begriffe auseinanderfiel. Auch im Chalcedonense war daher φύσις ein analoger Begriff: er umspannte dort ausdrücklich göttliche und menschliche Natur, deren eine ein universale concretum (kein genus über den göttlichen Personen!), deren andere ein universale abstractum ist. Der Naturbegriff zwischen Tridentinum und Vatikanum umfaßt nun aber ebenso ausdrücklich menschliches Denken und göttliche Offenbarung. Er wird also sowohl als philosophischer wie als theologischer Begriff gebraucht. Daß zwischen beiden Möglichkeiten des Gebrauchs Analogie herrscht, das wird zu zeigen sein. Wäre der Naturbegriff nicht analog, so wäre in seiner Eindeutigkeit ein Punkt gegeben, von dem aus sich Philosophie und Theologie überblicken, regeln, in eine eindeutige Beziehung bringen ließen. Sie wären eingebaut und absorbiert in *einer* « Metaphysik » (wie etwa bei Hegel). Damit hätte die Theologie aufgehört Glaubenswissenschaft zu sein, und die Offenbarung selbst wäre nicht mehr Offenbarung. Vom Postulat eines (nur) analogen Naturbegriffs aus gewinnen wir so auch unmittelbaren Vorblick in das Problem der *Analogie zwischen Philosophie und Theologie* selbst. Um auch hier das « Gesamt-System » zu vermeiden, das so oder so die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf zu einer Identität verabsolutieren würde, wird man nur *den* Weg gehen können, der diese Beziehung *nicht* restlos in Theologie und nicht restlos in Philosophie auflöst. Eine Theologie, die die Philosophie restlos *in sich* enthielte und somit das Philosophische aus sich selbst *deduzieren* könnte, wäre nicht nur theologia gloriae, sondern « theologia Dei », « cognitio matutina », « Gnosis ». « Ideenschau ». Sie wäre jedenfalls nicht mehr « Glaubenswissenschaft ». Auf der andern Seite ist es unmöglich, daß die Theologie als Wissenschaft von der end-gültigen Ordnung der Welt, wie Gott sie bestimmt, die Philosophie, die eben auf diese letzte Ordnung hin *zielt* (als Philosophie), aus sich heraus entlassen und außer sich in einem gleichgültigen Nebeneinander belassen könnte. Es muß die Theologie, indem sie die Philosophie nicht in sich absorbiert (theologia supponit philo-

sophiam), dieselbe doch auf ihre Ebene transponieren (elevat) und ihr damit ihren entscheidenden Sinn geben (perficit).

Das Geflecht zwischen diesen drei Begriffen (supponit — elevat — perficit) ist so wenig eine Systematisierung der Beziehung zwischen Natur und Gnade, daß sie diese vielmehr gerade endgültig unmöglich macht. Die Nichtreduzierbarkeit von Philosophie und Theologie auf *ein* System ist Ausdruck (und zwar *notwendiger* Ausdruck) der Analogie.

B. Der Naturbegriff in Philosophie und Theologie

Gehen wir vom Problem des Baius aus : Adam ist, wie die Kirche lehrt, von Gott « zu seinem Bild und Gleichnis » erschaffen worden. Er hat zu seiner « Ausstattung » Leib und Seele, Verstand, Freiheit und Gemüt, sinnliche Triebe, Herrschaft über diese und die ganze sinnliche Natur, Unsterblichkeit, Leidlosigkeit, Gerechtigkeit vor Gott und das Wohlgefallen (die Gnade) Gottes an ihm erhalten. Er war dazu bestimmt — und dies war seine *einzig*e Bestimmung — in diesem Stande der Gerechtigkeit zu verbleiben und dafür die unmittelbare Anschauung Gottes zu erlangen. In all diesen Eigenschaften, Bestimmungen und Beziehungen war Adam ein einheitliches, innerlich höchst zusammenhängendes Wesen, eine planvolle « Natur ». Und eben diese « Natur » sollte nun zerspalten werden in einen Dualismus von Natur und Über-natur? Wir fragen : von *woher* erhebt sich die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung? Etwa vom *philosophischen* Begriff der Natur her?

Der philosophische Begriff der Natur, grundgelegt bei Aristoteles und ausgebaut von der Stoa und der Scholastik, versteht unter Natur « zunächst den Ursprung eines Wesens durch Zeugung, und sodann dasjenige, was in der Zeugung mitgeteilt wird, ... also die *spezifische Wesenheit*, ... zunächst und formell insofern, als sie *Prinzip eines bestimmten Tuns oder Leidens* (principium motus), besonders einer bestimmten *immanenten* Tätigkeit ist, also eine der Konstitution der Wesenheit entsprechende Beschaffenheit derselben in Hinsicht auf bestimmte Lebensfunktionen » (Scheeben) ¹. Der Naturbegriff ist demnach sowohl statisch (Wesenheit) wie dynamisch-teleologisch, sofern er die Natur aus ihrem *Sinn* und ihrem Wirken, d. h. aus ihrer Finalität erklärt und im weiteren, als gleichsam abgestufte, entferntere Umkreise, alles das zu ihr rechnet, was an Um- und Mitwelt ihrem Bestand unent-

¹ Dogmatik, II 240.

behrlich und zugeordnet erscheint. So gehört zur Natur des Vogels nicht nur das abstrakte Vermögen zu fliegen, sondern der Flug (und somit die Luft); nicht nur das Verlangen nach Nahrung und das Aufnehmen-können einer solchen, sondern auch das Finden und das faktische Verdauen und also die Existenz solcher Nahrung; nicht nur das Junge-haben-können, sondern auch das faktische Junge-haben. Natürlich nicht in dem Sinn, als ob alle einzelnen Möglichkeiten und Anlagen des Tieres nun auch in jedem Individuum seiner Gattung zur Verwirklichung kommen müßten. Wohl aber so, daß der teleologische und dynamische Plan seines Wesens, — eben seine « Natur » — nur in einem als *wirklich* gedachten bzw. vorausgesetzten Weltzusammenhang denkbar ist. Dieser teleologische und dynamische Plan ist sosehr der eigentliche Kern der « Natur », daß sie anders als von diesem Sinn her gar nicht erfaßt werden kann. Der Umkreis der Finalität (z. B. die Mit-Menschen für den einzelnen Menschen) ist bei der Bestimmung der Natur ebenso primär mitgesetzt, wie das sich in diesem Umkreis auswirkende, in ihm sich « bildende » und aktuierende dynamisch-aktive Vermögen. Zur vollen logischen Konstitution der Natur gehört analytisch auch alles, was diese Natur wesenhaft zu ihrem Bestand « fordert ». Es ist also unmöglich, sich auch nur *logisch* einen Moment zu denken, in dem eine Natur bloß « statisch » und nicht zugleich auch dynamisch konstituiert wäre. Wenn ich daher als zu einer Natur gehörig (« natur-nahe ») all das rechne, was « constitutive, consecutive und exigitive » dazu gehört, so ist das eine philosophisch richtige Formulierung des aristotelischen Begriffs der Natur.

Warum sollte nun aber, fragt Baius, dieser Begriff nicht auch auf die dynamische Einheit des Wesens Adams angewendet werden können? Die Finalität dieser Natur beruht auf ihrer Bestimmung zum Kind Gottes und zu Gottes unmittelbarer Anschauung. Innerhalb dieses finalen Raums liegen « consecutive und exigitive » alle Mittel und Wege bereit, dieses Ziel auch zu erreichen: ein durch die Gnade Gottes erleuchteter Verstand und gestärkter Wille, Glaube, Hoffnung und Liebe, ein klares Corpus göttlicher Gebote und Verbote usw. Sollte Adam nicht geradezu der Höchstfall und Prototyp einer dynamisch-teleologisch geordneten Natur sein? Vom rein Philosophischen her (das von Theologie nichts wüßte) wäre dagegen nichts einzuwenden. Wie ein griechisches Denken vor Chalcedon nie auf den Gedanken gekommen wäre, die φύσις als solche nicht auch als ὑπόστασις zu verstehen (ja beide sogar als identisch denken *mußte*, weil Personalität

eben den *Kern* jenes geistigen teleologischen Plangebildes ausmacht, das in seiner Ganzheit menschliche φύσις heißt!), so hätte vom rein Philosophischen her niemals eine solche Begrenzung des Naturbegriffs aufgestellt werden können, wie sie die katholische Theologie seit Baius dennoch gefordert hat. Wenn sie sie fordern mußte, — und das *mußte* sie allerdings — so konnte dies nur auf Grund einer völlig neuen, theologischen Einsicht geschehen. Diese Einsicht, die quer durch die Definitionen der Philosophie hindurchschnitt, war die Offenbarungs-Erkenntnis, daß die Berufung eines Geschöpfs zur Anschauung Gottes, sowie alles, was teleologisch auf dieses Ziel hingeeordnet oder allein um seineswillen verliehen ist und existiert, nie und nimmer im Sinn einer bloß philosophischen, d. h. vom Weltsein als solchen ausgehenden Betrachtungsweise ausgelegt werden darf. Warum nicht? Etwa auf Grund einer philosophisch zu begründenden Ausnahme vom allgemeinen Begriff der Natur? Aber worin sollte denn eine solche Begründung liegen? Nein, sondern einzig auf Grund der *nur* theologisch gewinnbaren Einsicht, daß die Berufung zur Anschauung Gottes, d. h. jene Selbsterschließung des Schöpfers, welche eine innere Teilnahme an der göttlichen Natur, am göttlichen Leben, Denken, Lieben und Schaffen verspricht und vermittelt, keinesfalls als aus dem *Wesen* eines *Geschöpfs* ableitbar gedacht werden darf. Wäre dem so, wäre ein Geschöpf denkbar, dem Gott sich in dieser Weise gnädig erzeigen *müßte*, so wäre es wesensmäßig kein bloßes Geschöpf. *Wenn* Gott sich erschließt, so kann er sich nur in voller Freiheit erschließen. Wenn also die Anschauung Gottes zum Ziel eines Geschöpfs gemacht und damit dessen ganzes Wesen auf dieses Ziel hin ausgerichtet und ausgerüstet wird, so kann dies zwar mit dem aristotelischen dynamischen Naturbegriff *ausgedrückt* werden (es steht der Theologie durchaus frei, sich des Begriffs zu bedienen, wie die Väter es taten), man wird sich aber klar sein müssen, daß diese Anwendung nur eine *analoge* sein kann.

Die meisten Lehrbücher katholischer Dogmatik geben zunächst den philosophischen Begriff der Natur: « Naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive. »¹ In dieser Definition wird offenbar der Begriff natura als bereits definiert vorausgesetzt, nämlich als statisch-dynamischer Wesens-Plan eines Seienden. Die Definition des Adjektivs naturale wiederholt dann lediglich noch

¹ *Lercher*, Institutiones Theologiae dogmaticae (3. Ed. 1940), II 344. Das gleiche Axiom wiederholen alle neueren theologischen Lehrbücher.

einmal die vorausgesetzte des Substantivs. Diese Definition könnte nun, wie das Beispiel Augustins und der Väter gezeigt hat, an sich auch zur Beschreibung des theologischen Datums der begnadeten Natur angewandt werden. Es wäre dies ein Beispiel unter vielen andern für die Verwendung philosophischen Begriffsmaterials durch die Theologie. Aber gerade diese Verwendung soll ja vermieden werden. Zu diesem Zweck muß also der Begriff der Gnade negativ gegen den philosophischen Naturbegriff abgegrenzt werden: «*Supernaturale est quidquid non pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive.*» Diese Abgrenzung ist nun zwar in sich durchaus legitim, aber unter einer Bedingung: daß nämlich das Supernaturale im *weitesten* Sinn gefaßt werde (*supernaturale late dictum*), als noch indifferent gegenüber (theologisch verstandener) Natur und Übernatur. Man erhält dann einen Sachbereich, in den die Gnade zwar «materiell» fällt, in dem sie aber gerade nicht formell gegen theologisch verstandene Natur sich abgrenzt. Der theologisch relevante Naturbegriff ist demnach letztlich nicht aus dem philosophischen zu gewinnen. Um ihn zu erhalten, muß bereits anderswoher bekannt sein, was Gnade und Offenbarung in sich selbst sind und wie *sie selbst* sich gegen den Bereich abgrenzen, den wir — nunmehr theologisch — Natur nennen können. Andernfalls (wenn nämlich die angeführte Naturdefinition der Philosophie zur theologischen Abgrenzung benützt wird) würde «Natur» in einem doppelten, nämlich innerlich analogischen Sinn angewendet. Um diesen «Mangel» zu kompensieren, sind denn auch die Lehrbücher genötigt, ergänzend den (theologischen) Naturbegriff von der Definition der *Gnade* (als *supernaturale stricte dictum*) her zu bestimmen. Und anders als in dieser doppelten Sicht (von unten nach oben und von oben nach unten) läßt sich der Begriff in der Tat auch gar nicht klären. Nur wird in den meisten Darstellungen seine Analogie selbst nicht vollends deutlich¹.

¹ Auch bei *Scheeben* steht es nicht anders. Während er (a. a. O. 241) die Natur im Sinne Augustins als jene Wesenheit beschreibt, «die vollkommen der göttlichen Idee entsprach», wird gleich darauf die Natur im modernen Begriff (242) als jenes Wesen definiert, ohne das sein Inhaber «weder der Absicht des Schöpfers entsprechen noch seine eigene Befriedigung finden kann», das Übernatürliche als das, was «weder in der Natur (!) der Engel und Menschen vermöge ihrer wesentlichen Konstitution ihr Prinzip haben, noch zur Erreichung ihrer wesentlichen Bestimmung beansprucht werden» kann. Die Frage ist aber, warum diese «Absicht des Schöpfers» nicht mit jener «göttlichen Idee» vom Menschen übereinfließen kann.

Sehr lehrreich ist die Darstellung bei dem zu Unrecht heute vergessenen oder doch von Scheebens Ruhm überschatteten *J. B. Heinrich* (*Dogmatik*, 2. Aufl. 1888,

Wenn etwa Pohle « gleich zu Anfang eine . . . wissenschaftliche Herausarbeitung » des Naturbegriffs fordert, « um später den Gegensatz der Übernatur richtig konstruieren zu können »¹, und nach Erledigung dieses Anliegens feststellt: « nun können wir das Wesen des Übernatürlichen aus seinem spezifischen Gegensatz zur Natur ableiten »², so ist entweder dieses « Übernatürliche » ein philosophischer Begriff, unter den sehr viel (theologisch) Natürliches fallen würde, oder es ist — falls es wirklich das theologisch Übernatürliche wäre — nicht aus dem Gegensatz zur Natur (dies wäre ja Rationalismus!) deduziert. Auch Bartmann setzt mißverständlicherweise das « Hauptmoment » des Gnadenbegriffs nicht in das materielle Moment, das « Wohlwollen Gottes an sich », sondern ins formelle: daß « ihm keinerlei Rechtsanspruch auf seiten des Menschen entspricht »³.

Wie steht es überhaupt mit diesem « Anspruch » als Kriterium für den Gehalt des Begriffs der Natur? Unter dem Gesichtspunkt des « Anspruchs » ist zweifellos die ganze Schöpfung und ihre Ordnung freie Gabe Gottes, auf die ja kein Geschöpf « Anspruch » hat. Und selbst wenn diese Schöpfung aus purer Gnade einmal als gesetzt gedacht wird, bleibt innerhalb ihrer ein weitester Spielraum für « Gnade ». Palmieri zählt fünf Momente auf, die diese « Gnade » beleuchten

Bd. 5, 368 ff.). Er beginnt wie üblich mit der Darstellung der Vieldeutigkeit des Naturbegriffs und sucht alle nichttheologischen Bedeutungen auszuschalten: z. B. Natur als Gegenbegriff zu Nichtsein, zu Zufall, zu Akzidens, zu Freiheit, zu Sittlichkeit, zu Geist, zu Gott, zu Wunder, zu Sünde. Unter den *auszuschließenden* Bestimmungen findet sich auch folgende: « Unter Natur und natürlich versteht man auch das von der Natur eines Wesens Geforderte und ihm deshalb Geschuldete (*naturae debitum*), . . . was zum *Bestande* und zur *Betätigung* seiner Natur und zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung notwendig ist » (375). Dann aber heißt es doch wieder (381): « Hiernach ist das Übernatürliche eine der Natur eines Geschöpfes hinzugefügte und seiner natürlichen Bestimmung nicht geschuldete göttliche Gabe — ein *datum naturae superadditum et non debitum*. » Heinrich hat freilich zwischen diese beiden sich ausschließenden Bestimmungen den erklärenden Satz gestellt: « Wenn wir in der Theologie von der natürlichen . . . Ordnung reden, so wird der Name *Natur* natürlich nicht in einer der genannten Bedeutungen, sondern im Gegensatze zur Übernatur . . . verstanden. *Hiernach ist alles natürlich, was nicht in diesem eigentlichen Sinne übernatürlich ist* » (377). Auch dies ist nun freilich eine Tautologie, aber eben diese Tautologie, die wenigstens das theologische Moment *sicherstellt*, rettet den vorhergehenden Satz davor, eine nichtssagende Tautologie zu sein.

¹ « Natur und Übernatur », in: Religion, Christentum, Kirche. Hrg. von Esser-Mausbach (1911), I 318.

² Ebd. 324.

³ Dogmatik (4.-5. Aufl. 1921), II 3.

können : 1. Jede Gewährung des Natur-« notwendigen » hat unendliche Steigerungsgrade, deren jeder dem geringeren gegenüber als « Gnade » erscheinen kann. 2. Der faktische ungeheure *Reichtum* der Schöpfung, z. B. der dem Menschen zugeordneten Tiere und Pflanzen, hat als solcher einen spezifischen « Gnaden »-Charakter. 3. Vieles, was der menschlichen Natur überhaupt entspricht, ist nicht auch dem einzelnen Individuum gesollt, z. B. leibliche und geistige Integrität, Wohlstand usw., zumal gewisse Naturgesetze es ausschließen, daß jedes einzelne Individuum dieser Güter teilhaftig werde. Sie sind für den Einzelnen in eminenten Weise « Gnade ». 4. Gott hätte auf mannigfache Weise die Welt ordnen können ; daß er gerade *diese* Gesamtordnung wählte, die dem Ganzen wie dem Einzelnen so viele Wohltaten zukommen läßt, ist gewiß auch als « Gnade » zu bezeichnen. 5. Endlich ist die ganze, der Dynamik einer Natur als solcher notwendig zugeordnete Umwelt faktisch stets kontingent und hat so, im Einzelnen betrachtet, « gnadenhaften » Charakter¹. Nimmt man diese Momente zusammen, so wird klar, daß der « Anspruch », von dem hier die Rede sein kann, überhaupt nicht den *ethischen* oder *juridischen* Anspruch eines bereits konstituierten Subjekts besagen kann (denn daß es das besitzt, worauf es « Anspruch » erheben kann, das liegt bereits *analytisch* in seinem Subjekt- und Natursein beschlossen !), sondern einzig auf den *logischen* Zusammenhang dieses Naturseins selbst sich bezieht. Dieser Zusammenhang aber ist mit der primären Schöpfungstat Gottes selber gegeben, auf die niemand Anspruch hat und auf Grund derer auch niemand einen Anspruch erheben kann. Die Dinge liegen vielmehr gerade umgekehrt. Der Einzige, der auf Grund der Schöpfung einen Anspruch erheben kann und muß, ist, wie Thomas überlegen ausführt, Gott selber, in dessen Anspruch an die Kreatur jeder « Anspruch » dieser an Gott sich restlos aufzugeben hat². Jeder « Anspruch » der Kreatur, auch schon

¹ *Palmieri*, Tractatus de Gratia Divina actuali (1885), 7-8.

² Potest intelligi duplex debitum : unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, ... aliud ... secundum conditionem naturae, puta, si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem et alia, quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo debitum dicitur propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius, in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur ; quae quidem est, ut talis natura tales condiciones vel proprietates habeat. (*Thomas* I-II q. 111 a. 1 ad 2.) *Oder noch schärfer* : Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum ... et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina : aut secundum quod aliquid

in der Ordnung der Schöpfung, ist faktisch von göttlicher Gnade immer bereits so sehr überboten, daß sich diese Gnade selbst in einen Anspruch an die Kreatur verwandelt. Die Redeweise vom « Anspruch » (auf die Natur, die sich ohnedies schon hat), bzw. vom « Nicht-Anspruch » (auf die Offenbarung, von der die Natur als Natur nichts weiß und auf die sie also weder Anspruch noch Nicht-Anspruch erheben kann) reduziert sich damit praktisch auf das einzige *theologische* Faktum, daß die Gnade der Kindschaft Gottes nicht im Begriff des Geschöpfes liegen kann, daß sie sogar in einem gewissen Gegensatz dazu stehen muß. Geschöpfsein als solches heißt Knechtsein, Gnade heißt Freiheit, Kindschaft und Freundschaft. Die Offenbarung Gottes, die darin liegt, daß er Geschöpfe hervorbringt, ist keinesfalls begrifflich identisch mit jener Offenbarung Gottes, darin er diese Geschöpfe zur Teilnahme an seinem persönlichen, inneren, göttlichen Leben erhebt.

Die positive Definition der Gnade kann nur durch die Gnade selber gegeben werden; was Gott innerlich ist, das muß er selbst offenbaren. Die Kreatur kann sich diesem ihr Unbekannten gegenüber nicht selbst abgrenzen und darum auch nicht wissen, worin sie sich (als theologisch verstandene bloße « Natur ») von ihm unterscheidet. So hat auch keine von der Welt zu Gott aufsteigende Philosophie, auch nicht die Mystik eines Plotin, diese Unterscheidung, die nur im Licht der Offenbarung sichtbar wird, von sich aus vollziehen können. Nicht einmal dann vermochte sie es, wenn das, was dort $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ heißt, schon vom Licht dieser Offenbarungswirklichkeit getroffen sein konnte. Muß demnach Gnade im eigentlichen Sinn streng « von oben nach unten » verstanden werden, so genügt zu ihrer Bestimmung dann auch nicht das Moment des Ungeschuldetseins. Auch die Schöpfung selbst und vieles innerhalb ihrer ist ungeschuldet. Nicht die (Nicht-)Bezüglichkeit auf ein Subjekt außer Gott entscheidet über das Wesen der Gnade, sondern die Gnade

debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit *decentiam* ipsius [nicht etwa den « Anspruch » der Kreatur !], secundum quam reddit *sibi*, quod *sibi* debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, . . . et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. *Sed hoc debitum dependet ex primo*, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, *quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.* » (I q. 21 a. 1 ad 3.)

als Teilnahme am Leben Gottes hat (sekundär, aber notwendig) *auch* den Charakter des Ungeschuldetseins mit der Schöpfung gemeinsam.

Wir werden daher den theologischen Begriff der Natur primär von der Gnade her zu bestimmen haben. « *Natura consistit in ea aggregatione rerum, quae ab ordine supernaturali et gratia dividitur* » (Ripalda) ¹. « Hiernach ist alles natürlich, was nicht in diesem eigentlichen Sinne übernatürlich ist » (Heinrich) ². In jenem « *dividitur* » liegt beschlossen, daß « *Natur* » in der faktischen Weltordnung jeweils aposteriori, durch *Substraktion*, aus einem zunächst gegebenen Ganzen herausgetrennt, « *abstrahiert* » werden muß. Was zu jener teleologisch ganzheitlichen « *Natur* » Adams gehört, die auf Gottes Anschauung ausgerichtet und dazu bis ins Einzelne eingerichtet war, ist nicht apriori, von unten her, auszumachen. Der Philosoph weiß nicht, was im theologischen Sinne « *Natur* » ist. Vielmehr gilt, daß deren Teleologie in ihrem statisch-dynamischen Sinnzusammenhang (also gerade in dem, was den philosophischen Naturbegriff begründet) jedenfalls nicht im theologischen Sinne *Natur*, natürlich, naturbegründend ist.

Was verbürgt nun aber, daß zwischen dem philosophischen und dem theologischen Begriff der Natur auch wirklich « *Analogie* » besteht und nicht etwa reine *Disparität*? Könnten nicht beide vielleicht ein völlig verschiedenes Sachgebiet decken? Diese Frage ist gerade angesichts der sehr realen Schwierigkeiten, den theologischen Sachbereich der Natur abzugrenzen, durchaus berechtigt. Gehört z. B. die Auferstehung des Leibes zur « *Natur* »? Welches Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft, welches Maß von Leid, welche Art von Lebensbegrenzung (Tod) gehört zur « *Natur* »? Und doch weisen gerade solcherlei Fragen darauf hin, daß eine *gleiche* Sache von beiden Seiten visiert wird, z. B. das Wesen Mensch. Nur wird es einmal mit dem Auge der « *Vernunft* », das andere Mal mit dem Auge des Glaubens betrachtet, und somit unter anderem Gesichtspunkt gesehen. Denn das materielle Objekt, das die « *Vernunft* » vor sich hat, ist gerade *nicht* die « *bloße* » Natur, sondern die je schon erhöhte. Und so wird auch der Blick der Vernunft nicht der Blick einer *ratio pura* sein, sondern der Blick einer je schon in der Teleologie des Glaubens oder Unglaubens stehenden *ratio*. Der Glaube dagegen, der nach der Natur (im Gegensatz zur Gnade) forscht, wird in dem konkreten Wesen Mensch jene Züge

¹ De ente supernaturali I. d. 1, s. 1 u. 9.

² Dogmatik, a. a. O. 377.

zu entdecken suchen, die ihm auf Grund seiner Geschaffenheit in Absehung von seiner Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes zukommen. Die « Vernunft » wird also unbewußt theologisch denken, der Glaube wird dagegen bewußt das rein Philosophische suchen. Er wird als Einsicht suchender Glaube die Gebiete scheiden, um das komplexe Konkrete in seinem Aufbau zu begreifen. Er wird in diesem theologischen Ton die Begriffe der Philosophie gebrauchen, aber in jener kritischen Transposition, die wir beschrieben. Dieser Gebrauch aber ist kein willkürlicher, denn der Gegenstand, der hier angezielt wird, ist ja eben jenes Geschöpf, dessen immanente Gesetze die Vernunft zu formulieren bestrebt ist.

Dieser Gegenstand kann nun aber andererseits aus dem Glauben nicht deduziert werden, sowenig wie aus der Gnade. Gnade ist Gnade *für* eine Natur und *an* einer Natur. Und insofern setzt sie eine Natur *voraus* (im logischen Sinn, nicht notwendig im zeitlichen Sinn). Aber insofern Gnade ergeht und diese Natur ergreift, ist sie auch schon die begnadete, selbst transponierte Natur. Natur existiert dann konkret jeweils im transponierten erhobenen « Modus » der Gnade, aber das Subjekt, das in dieser Transposition sich befindet, ist kein anderes (non alter) als das Subjekt der Natur, auch wenn es darin anders (aliter) geworden ist.

In diesem « aliter, non alter » liegt das ontologische fundamentum in re der gnoseologischen Analogie im Naturbegriff. Beide Analogien decken sich nicht einfachhin, sonst würden wir, wie Hegel, aus der « Bewegung des Begriffs » in idealistischem Sinn eine « Bewegung des Gegenstands » ableiten können. Eine solche idealistisch-dynamische Ontologie liegt uns völlig ferne. Die Analogie im Begriff kann sich im kreatürlichen Denken gerade *nicht* mit der im Gegenstand zur identischen Deckung bringen lassen, sonst wäre es nicht — Analogie ! Vielmehr ist zu sagen : Die Analogie im Begriff drückt *einerseits* zwar einen bestimmten objektiven Vorgang im Gegenstand aus, nämlich die geheimnisvolle « Bewegung », die sich im Axiom « gratia extollit — perficit — non destruit naturam » ausdrückt, *andererseits* aber ist sie auch der Ausdruck dafür, daß kein menschlicher Begriff diesen seinshaften Vorgang eindeutig, überblickbar, neutral, univok, so wie er sich im Blick Gottes darstellt, nachzeichnen kann. Das Geheimnis bleibt offen, der Glaubensstandpunkt läßt sich mit dem des natürlichen Wissens nie zur letzten Deckung bringen.

Wir könnten also, um abschließend noch einmal auf die übliche Definition der Natur und die daraus abgeleitete negative Abgrenzung

der Übernatur zurückzublicken, feststellen, daß diese negative Definition (« nec constitutive etc. ») selbst innerlich analog ist. Der Nicht-«Anspruch», von dem hier in beiden Fällen die Rede ist, läßt sich zwar unter *einen* Begriff zusammenfassen, der aber innerlich analog bleibt. So verhält sich, um ein Beispiel zu nehmen, der Nicht-Anspruch eines Menschen auf die volle Selbsterschließung eines andern Menschen — die ja immer in dessen freies, liebendes Ermessen gestellt ist — innerlich analog zum Nicht-Anspruch aller Kreatur auf die Selbsterschließung Gottes in seiner gnädigen Offenbarung. Es besteht hier wahre Analogie, sofern zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Subjekt selbst wahre Analogie besteht. Und insofern darf die Formel « nec constitutive etc. » in einem erlaubten, wenn auch überschwänglichen Sinn, auf das Verhältnis der Gnade ausgedehnt werden. Es besteht aber *nur* Analogie, insofern der (theologisch verstandenen) bloßen Natur das eigentliche innere Wesen der Gnade, die Intimsphäre Gottes, gar nicht bekannt wird, und auch *nachdem* Offenbarung faktisch ergangen ist, deren innere, unaufhebbare und immer neue Gratuität sich *primär* aus dem Charakter der Göttlichkeit der Gnade selbst und erst sekundär und nachfolgend aus der Unmöglichkeit für die Kreatur herleitet, diesem freiesten aller Geschenke in irgendeinem Sinne « anspruchsvoll » gegenüberzutreten. Weil Gnade *Gnade* ist, darum ist sie — Gnade, nicht Natur.

C. Der formale Naturbegriff

Diese Analogie des Naturbegriffs gilt es im folgenden nun tiefer zu erfassen und zu klären. Wir haben dabei auszugehen vom *theologischen* Begriff, weil allein von ihm aus die Beziehung zwischen Natur und Gnade einsichtig zu machen ist. Im Licht des Glaubens und seiner Sicht der Natur vermag dann auch der philosophische Begriff der Natur zur Klärung beizutragen.

Der theologische Begriff ist ein primär negativer, ausscheidender, abgrenzender. Natur ist das, was *nicht* Gnade ist. Sie ist jener « Vorhof », der dem Tempel vorgelagert ist, das « Diesseits », das « Noch-nicht » der Gnade, ein Bezirk, der als solcher erst von der Gnade her erkennbar wird. Was ist nun dieses aus dem Tempel Ausgeschiedene, dieses Negativum der Gnade? Läßt es sich inhaltlich *als solches* festlegen? Wir müssen es in jenem *Minimum* zu erfassen suchen, das sich in jeder möglichen Situation, in der Gott sich einem Geschöpf offenbaren wollte, verwirklicht zeigen muß. Dieses Minimum kann aber offenbar nirgends

grundgelegt sein als in der Analogia entis. Wenn Offenbarung sein soll, dann kann sie nur ergehen von Gott zu Geschöpf; zu einem Geschöpf, das als solches gerade in seinem Begriff Offenbarung *nicht* einschließt. Wer aber Gott und Geschöpf sagt, der sagt (wie wir im ersten Aufsatz sahen) Analogia entis. Die « Natur », die sich die Gnade voraussetzt, ist also das Geschöpfsein als solches. Wir nennen diesen Begriff der Natur den *formalen Naturbegriff*¹. Insofern nun aber Offenbarung des inneren Lebens Gottes eine aufnehmende Person (im Sinne von Selbstbewußtsein) voraussetzt — Gott kann sich als Person nicht Steinen, Pflanzen oder Tieren offenbaren — begreift der formale Naturbegriff als « Vorhof » der Gnade auch die Bestimmung des Selbstbewußtseins in sich. Dieses Minimum ist darum die Voraussetzung aller Gnade, weil seine *Necessität* der *Faktizität* aller Offenbarung vorausliegen muß. *Indem* Offenbarung ergeht, hebt sich Natur von ihr als der Vorraum ab, der als solcher nicht selbst Gnade ist. Indem das unbegreiflich freie Geschehen der Gnade sich vollzieht, wird deutlich, daß dieses Freie eben frei ist und nicht sein *muß*. Die Necessität, die darin als vorausgesetzt aufscheint, ist nun freilich selbst keine absolute, von Gottes majestätischer Entscheidung unabhängige. Denn auch diese Necessität hängt, ebenso wie jene Freiheit, an der Freiheit der Entscheidung Gottes, ob überhaupt eine Welt sein soll. Ob sie sein soll, darüber *entscheidet* Gott. Aber *wenn* er sich dafür entscheidet, dann kann diese Entscheidung nur die Form der Analogia entis haben, die im « Wesen » Gottes selbst begründet ist². Geschöpfe kann es nur als — eben geschaffene, abhängige, relative, nichtgöttliche Wesen geben, Wesen aber, die *als* Geschaffene dem Schöpfer nicht völlig unähnlich sind. Und, wenn es geistige Wesen sind, nur so, daß dieses Ontische auch ein Noetisches ist: daß sie also, auch in allem Nichtwissen, in aller Verblendung und in aller Verleugung, denkend an Gott stoßen, das cogitor zur Form ihres cogito haben. Sonst wären sie nicht Geschöpfe³.

¹ Wir nähern uns damit Brunners Begriff der formalen imago, ohne daß sich indes die Begriffe deckten.

² Wir werden gut tun, den « gefährlichen Satz », den Barth hier « wagen » zu müssen glaubt, gerade nicht zu wagen: Daß es Gott gefallen haben könnte, sich « unter irgendeiner Preisgabe oder doch Minderung seiner Gottheit » zu offenbaren (D 2, 44).

³ Damit ist aber auch implicit gesagt, daß die « Necessität » des Philosophischen, auf der die « Kontingenz » des Theologischen aufruht, nicht eine Art Fundament ist, worauf sich dieses letzte nun doch reduzieren würde. Theologie ist kein « Überbau » der Philosophie. Sondern indem sich die Necessität in ihrer

Man könnte geneigt sein, die *Analogia entis* auf Grund des Gesagten so zu deuten, daß die « Natur » darin das Moment der Unähnlichkeit (des Nicht-Gott-seins), die Gnade aber das Moment der Ähnlichkeit (der Teilnahme) darstelle. Das wäre eine völlige und sehr gefährliche Verkennung des Tatbestandes, die uns geradenweges zu Baius zurückführen würde. (Auch Barths Theologie baut weitgehend auf dieser Deutung auf.) Das Geschöpf ist nicht auf Grund seiner Natur *als* Geschöpf Gott unähnlich, sondern dem « je unähnlicheren » Gott ähnlich. Die Gnade ihrerseits betont zwar freilich die Ähnlichkeit (die begründet ist in der *participatio divinae naturae*), aber sie vollzieht sich konkret nicht als Entrückung des Menschen aus der Welt zu Gott, sondern als Abstieg Gottes in die Welt, nicht nur in die betonte Kreatürlichkeit (des « Knechtes Gottes »), sondern sogar in die « *forma peccati* », in das naturhaft Unähnlichste zu Gott. Weder hebt also die theologische Analogie die philosophische auf, noch vollendet sie sie in dem Sinn, daß sie sie erst in der theologischen als echte Analogie konstituierte, als ob sie nicht schon als philosophische selbst Analogie wäre. Ja, sie bringt sie gerade als *philosophische* endgültig ans Licht, indem in ihrem Licht endgültig klar wird, *was* Ähnlichkeit hier heißen kann (nämlich Teilnahme und Sohnschaft) und bis wohin die Unähnlichkeit gehen kann (nämlich bis zur Gottverlassenheit Gottes selbst). Trotzdem wird man mit Recht sagen dürfen: die Natur *betont* den Abstand, die Gnade *betont* die Gemeinschaft. Denn daß Gnade « nur » Gnade ist und nicht zu Natur wird (nämlich zu naturhaftem Teilnehmen an Gottes Natur), dies eben « bewirkt » die Natur (als Geschöpflichkeit). Daß ferner die Gnade, das Evangelium nicht nur als *Liebe* (was es in Gott ist), sondern auch als Gebot, als Ehrfurcht, religio und Abstand auftritt, « bewirkt »

Vollgestalt gerade erst von der Faktizität der Offenbarung her *abhebt* (*dividitur*), zeigt sich ihre eigene Relativität. Philosophie ist das Denken dieser wirklichen Welt, die als solche eine jeweils schon in der Offenbarung und damit im Glauben stehende ist. Und insofern die Offenbarung die faktische Vollendungsform der Welt ist, ist sie offenbar auch die Ziel-Idee, um deretwillen diese Welt überhaupt besteht. Insofern wird die Necessität des Gott-Geschöpf-Verhältnisses geradezu *getragen* und *umgriffen* von der Faktizität der Offenbarung, — ohne nun selbst wieder auf Offenbarung reduzierbar zu sein. Philosophie und Theologie bilden ein solches Zueinander, daß sie weder von unten nach oben (Philosophie), noch von oben nach unten (Theologie) zu einer « totalen philosophischen Metaphysik » noch zu einer « totalen Theologie » vereinbar sind. « Es ist in keiner Weise so, daß die fragliche Metaphysik ein « Drittes » wäre (*Przywara, Analogia Entis, I 48*). « Das reinliche Denken » wird « zu Paaren getrieben » zwischen Notwendigkeit ohne Wirklichkeit und Wirklichkeit ohne Notwendigkeit (ebd. 51).

ebenfalls die Natur. Die « Furcht » wird ja nicht aufgehoben, die Distanz nicht beseitigt, sondern gerade als absolute Furcht (im Ölberg und im Kreuz) in ihrer Wahrheit herausgestellt, um sodann zur « seligen Furcht des Herrn », die « in Ewigkeit währt », verklärt zu werden.

Daß *Karl Barth* diesen formalen Naturbegriff faktisch überall voraussetzt und anerkennt, muß an einigen Beispielen gezeigt werden. « Gnade ist wirklich die Wendung, in welcher Gott eine Ordnung aufrichtet, die zuvor nicht war, auf deren Kraft und Wohltat der Mensch keinen Anspruch, die aufzunehmen er keine Macht . . . hat, die er nur in ihrer . . . Besonderheit tatsächlich aufgerichtet . . . erkennen und anerkennen kann » (D 3, 80). Das Primäre darin ist aber nicht dies, daß sie « über-natürlich » ist und den « Anspruch » der Kreatur übersteigt, sondern daß Gott selber hier sich schenkt und sich ausspricht¹. Aber gerade weil Gott « seiner Kreatur nicht schuldig » ist, sich ihr so zu schenken (D 3, 569), « setzt » Gnade diesen Bereich der Kreatürlichkeit « voraus » (G 69). Und sofern dem gefallenem Geschöpf diese Gnade nochmals frei wiedergeschenkt wird, gibt ihm diese Errettung einen « neuen Stand, höher als den Stand, in welchem er sich auf Grund seiner Schöpfung und innerhalb der ursprünglichen Ordnung befunden hatte » (G 103). « Wie sollte ihm Gnade als Gnade widerfahren, wenn sie sich mit der Natur einfach decken würde, wenn die Natur als solche Gnade wäre? Die Gnade ist gerade das *Geheimnis*, gerade der uns *verborgene* Sinn der Natur², und wenn die Gnade sich offenbart, dann hört zwar die Natur nicht auf, — wie sollte sie aufhören, da Gott nicht aufhört, ihr Schöpfer zu sein? — da ist aber inmitten der Natur mehr als Natur, da wird die Natur selber zum Schauplatz der Gnade, da wird die Gnade in ihrer Herrschaft über die Natur und also in ihrer Freiheit ihr gegenüber sichtbar » (D 3, 575). Die Schöpfung bekommt durch diese neue Wirklichkeit eine « perspektivische Tiefe », insofern nun alles nicht nur über sich hinausbezogen ist auf ein Neues, sondern dieses Neue auch allenthalben

¹ « Es geht darum nicht an, die Gnade mit der römisch-katholischen Dogmatik . . . zum vorhinein und entscheidend als 'übernatürliche Gabe' Gottes zu definieren . . . Eine Gabe — und allerdings eine sehr 'übernatürliche' Gabe! — ist die Gnade *auch* . . . Sie ist es aber, . . . insofern der Geber selbst und also Gott selbst sich *selbst* zur Gabe macht » (D 3, 397). Dies alles weiß katholische Dogmatik natürlich auch. Aber der Mißstand, daß sie zumeist nicht primär vom Wesen der Gnade in sich spricht, sondern diesen Begriff als species eines allgemeinen genus « übernatürlich » aufsteigend zu gewinnen sucht, weckt den Schein, als ob Gnade « zum vornhinein und entscheidend » vom Geschöpf her seinen Sinn erhalte. Daß das Geschöpf « *auch* » in die Definition hineingehört, als *sekundäres* Moment, ist freilich ebenso klar. Denn Gnade gibt es doch nur, wo *freie*, « ungeschuldete » Selbsteröffnung Gottes stattfindet. In Gott selber fällt ja jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Natur und Gnade völlig dahin.

² Diese letzte Wendung muß im Sinn von Anm. 3 auf S. 18 genommen werden, sofern sich der Satz nicht innerlich widersprechen soll. Gnade ist als faktisches Telos der Natur (vgl. *Przywara*, *Analogia Entis*, I 47-51), ihr faktisch einziger endgültiger *Sinn*.

hineinragt in den Raum der Natur. « Es liegt nicht im Wesen und Begriff der Schöpfung als solcher, daß sie diese Perspektive haben *muß*. Aber ... im Werk der Versöhnung und Offenbarung ... zeigt es sich, daß sie diese Perspektive tatsächlich *hat*. So ist Gott kein Anderer geworden, indem er nach dem Ersten dieses Zweite tut ... Er hat auf den menschlichen Abfall nicht nur mit einer *restitutio ad integrum*, sondern mit der Offenbarung einer Vollkommenheit geantwortet, die auch in der ursprünglichen Integrität der Schöpfung als solcher erst verborgen war ... Rückblickend können wir jetzt wohl fragen: Was wäre jenes Erste, was wäre auch eine Wiederherstellung jenes Ersten ohne dieses Zweite? » (D 3, 573-4). Worauf es uns in diesem Text ankommt, ist die Nicht-Identität des « muß » und des « hat ». Natur und Gnade gehören somit zu jenen Begriffen, die eine Dogmatik, « bei der es ja fortwährend um ein Sondern und Scheiden geht » (D 3, 356), wirklich scheiden muß. Wenn man von der Ausgießung des Heiligen Geistes spricht, so ist damit jedenfalls nicht jene Teilnahme an Gottes Geist gemeint, durch die der Mensch als solcher Geist ist. « Man wird nicht umhin können, unter diesem Gesichtspunkt von einer in der Offenbarung vorausgesetzten, ersten, allgemeinen, auf die schöpfungsmäßige Existenz des Menschen und der Welt als solche bezogene Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes zu reden » (D 1, 495), freilich nur im Sinn einer Appropriation (D 1, 415).

Diese Unterscheidung der beiden Ordnungen erhält, wie wir schon andeuteten, ihre bezeichnende Schärfe darin, daß « Gnade » (weil an ein Geschöpf gerichtet) innerlich stets einen « Naturaspekt » haben *muß*. Darum ist « Liebe » nie die Aufhebung des « Gehorsams », ja sie vollzieht sich konkret geradezu in der entscheidenden Form des Gehorsams. Indem Christus Mensch wird, hebt er das « Gesetz » als ein bloß « natürliches » zwar auf und stellt die Botschaft vom Reiche Gottes an seine Stelle, aber nur indem er das Gesetz bis ins letzte Jota erfüllt und an diesem Gesetz sogar stirbt. Er ist « mehr als Geschöpf », indem er völlig und ganz Geschöpf ist. Indem Barth diese Zusammenhänge, vorab in « Evangelium und Gesetz » (TE 32) untersucht, gibt er zugleich, impliziert in diesen theologischen Begriffen, eine Lehre von Gnade und Natur. « Die Gnade braucht bloß unter uns kund zu werden, ... so bedeutet eben dies ihr Kundwerden die Aufrichtung des Gesetzes » (ebd. 10). « Das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige *Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist. Gerade dieser Inhalt erzwingt diese Form ... Darum nennt Paulus das Gesetz mit letztem Ernst heilig, ... darum erklärt er, ... daß die Verkündigung des Glaubens nicht die Aufhebung, sondern die Aufrichtung des Gesetzes bedeutet. » « Wir würden, obwohl das Gesetz nicht das Evangelium ist, ohne das Gesetz tatsächlich auch das Evangelium nicht haben » (ebd. 10-12). Sofern durch die Wirklichkeit des Gesetzes hindurch die formale Natur als Geschöpflichkeit sichtbar wird, läßt sich an der Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium das ganze Geflecht der Beziehungen (*supponit, non destruit, elevat, perficit*) zwischen Gnade und Natur konkret exemplifizieren. Dasselbe gilt von den parallelen Beziehungen zwischen Altem Bund und Neuem Bund (G 87 f.), mit dem Unter-

schied freilich, daß der Alte Bund als ganzer Prophezeiung auf den Neuen hin war, d. h. selbst einen Teil der Gnadenordnung bildete, während das von der Natur gerade nicht gilt. Gilt das « novum in vetere latet » nur analog, so gilt das « vetus in novo patet » insofern adäquat, als die höchste Möglichkeit der Kreatur in der Theologie erscheint, — als eine göttliche Möglichkeit freilich : « Weil eben die Menschwerdung als solche die Bestätigung der Kreatur in ihrer von Gott verschiedenen Wirklichkeit ist ; offenbart sie doch, indem Gott in ihr mit der Kreatur Einer wird, daß Gott und die Kreatur als solche zwei und also verschieden sind, daß also auch die Kreatur Gott gegenüber ihre eigene Wirklichkeit hat » (D 3, 579). Und schon der « Römerbrief » sagt : « Wir gerade richten das Gesetz auf' . . . Wir gerade verkündigen . . . das Schöpfungsgemäße in allem Geschaffenen, indem wir die Erlösung predigen » (R 91), « Christus, der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt » (R 7). Die Faktizität der Gnade¹ als Lieben-*dürfen* bringt als solche die Necessität der Natur als Fürchten-*müssen* ans Licht (D 3, 34-37), als eine solche, die dem « Dürfen » sowohl vorausliegt, wie doch erst auf Grund des Dürfens seine letzte Gestalt und Dringlichkeit erhält. Nicht darin besteht die Gnade, daß das Geschöpf « aufhörte, als Geschöpf zu existieren, aber darin, daß Gott ihm in der Weise koexistiert, daß es in seiner Eigenart als Geschöpf, und gewissermaßen zu dieser seiner Eigenart hinzu, die neue Eigenart bekommt, Gott loben zu dürfen und insofern zu können, zu sollen und zu wollen und so auch zu müssen. Daß es das darf, ist *Gnade* » (D 3, 758).

Zwischen Natur und Gnade besteht also zwar eine « Analogie », die als solche aber nicht « Kontinuität » ist (W 66), obwohl wir, auf Grund der faktischen Einzigkeit des « übernatürlichen » Ziels auch sagen dürfen : « Es ist etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt » (W 62-63). Gnade ist « ein *besonderes* Werk, . . . das mit jenem [der Schöpfung] nicht einfach zusammenfällt, das auch nicht einfach . . . als dessen Fortsetzung und Krönung verstanden werden kann (so gewiß es auch das ist ! denn wie sollte Gott der Schöpfer nicht tatsächlich fortführend und abschließend in ihm lebendig und wirksam sein ?), in welchem er vielmehr sich selbst noch einmal . . . überbietet » (D 3, 569-70). Diese « Krönung » vollzieht sich konkret als eine « Selbsterniedrigung und Selbstentfremdung » Gottes, in der ein « Verdecktwerden seiner Gegenständlichkeit durch die so ganz andere der Kreatur » sich ereignet (D 3, 59), so sehr, daß « *menschliche* Gotteserkenntnis ein Geschehen [ist], das sich seiner Art und Technik nach nicht von dem unterscheidet, was wir auch sonst Erkennen, menschliches Erkennen nennen » (D 3, 203), daß darin « der Mensch als sekundäres, nachfolgendes Subjekt mit aufgenommen » werden kann, und es dennoch « Gott nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Ursprung hat » und darum « ein wahrhaftiges Erkennen ist, weil Gott durch Gott erkannt wird » (ebd.).

¹ « Der hörende Mensch . . . ist im Begriff des Wortes Gottes zwar *faktisch notwendig*, aber *nicht wesensnotwendig* eingeschlossen » (D 1, 145). « Gott war und ist es uns nicht schuldig, uns auch dies zu sein. Nur darauf können wir pochen, daß er es *faktisch* ist » (D 3, 574).

Eben diese Unauflöslichkeit der Beziehung zwischen Natur und Gnade, zwischen Müssen und Dürfen, spricht sich bei Barth in der letzten, weisen Zurückhaltung aus, mit der er jede sich schließende Systematik der Theologie ablehnt und eine Rückkehr zur offenen Form der *loci theologici* fordert. Zwischen einer Theologie der Schöpfung, die alles weitere « als eine Reihe von Modifikationen des Grundverhältnisses zwischen Gott und der Kreatur » als eines « Apriori » verstehen würde (D 2, 977-978), und einer Versöhnungs- und Erlösungslehre, die die Schöpfungslehre in sich absorbieren würde (statt sie « neben » [ebd. 979] sich bestehen zu lassen), kann man nicht wählen. Es gibt hier keine « Zentralschau, . . . die Sache selbst stellt uns in diese Ordnung » (ebd. 982). Die Analogie ist eben kein *principium ex quo*, sondern existiert konkret nur *als* « prinzipielle » Analogie zwischen Natur und Gnade.

D. Der inhaltliche Naturbegriff

Aus dem Gesagten ist zunächst klar, *daß* in der konkreten Einheit der Welt in ihrer Beziehung zu Gott eine sachliche Trennung zweier Ordnungen durchgeführt werden muß. Es ist aber auch zweitens klar, daß diese Trennung nicht so gedacht werden darf, als ob nun, durch die tatsächliche Offenbarung, ein neuer *Sachbereich* « neben » (« über ») der Natur sich auftun würde. In der Terminologie der Scholastik: die Gnade ist nicht eine der natürlichen Substanz (als « oberes Stockwerk ») hinzugefügte zweite, « übernatürliche » *Substanz*, der Glaubensakt nicht ein neuer, oberhalb der menschlichen Vernunft sich vollziehender zweiter, « übernatürlicher » Akt, sondern die Gnade ist durchwegs Gnade *für* eine Natur, *an* einer Natur. Sie ist insofern keine « Substanz », sondern ein « Akzidens », ein « Modus » der Natur, freilich ein solcher, der über alle Möglichkeiten der Natur selbst überschwänglich erhaben ist. Auch wenn Gott immer das primäre Subjekt der Gnade und somit auch des Glaubensaktes bleibt, so ist Gnade doch nie eine Art neuer, überweltlicher Weltlichkeit, eine Art « Drittes » zwischen Gott und Geschöpf. Sie hat ihren Beziehungspunkt, ihr *Woran* stets an der Natur selbst. Wir haben das schon oben dadurch ausgesprochen, daß wir sagten, Gnade (Evangelium) könne nie ohne eine korrespondierende natur- (bzw. gesetz-)hafte Form ihrer Äußerung sein. Damit ist aber gesagt, daß alles Gnadenhafte *bis in seine höchsten Spitzen hinauf* eine naturhafte Seite behält. Die Gnade bleibt immer, auch im überschwänglichsten Offenbaren der « Tiefen der Gottheit », bis ins paradoxeste Hineinbezogen-werden des Geschöpfs ins innergöttliche Leben, « modal », nicht « substanziell ». Umgekehrt aber ist Gnade offenbar eine so radikale Verwandlung, Erhebung, Durchglühung der Natur mit der

göttlichen Wirklichkeit, daß keine Seite, keine Tiefe der Natur sich ihr entziehen kann. Ja, wir sahen, daß gerade das scheinbar Gottfernste, die Form der Sünde, zum ausgezeichneten Ort der Gnaden-Offenbarung Gottes in Christus ausgewählt wurde. Dasselbe ist grundsätzlich schon damit gesagt, daß die Natur faktisch nur ein einziges, übernatürliches Endziel besitzt, daß also faktisch nicht nur ihre einzelnen « Akte », sondern gerade auch das Wirkprinzip und -zentrum dieser Akte, eben die « natura » und ἐντελέχεια selbst, eine faktisch radikal gnadenhaft erhobene, getragene, ausgerichtete sein muß. Es gibt *faktisch*, — obwohl sie auf Grund der Freiheit der Gnade prinzipiell « möglich » wäre — nirgends in dieser Welt ein Stück « reiner Natur » (natura pura). Ist z. B. dem Sünder der aktuelle Besitz der Gnade verweigert, so ist seine « Natur » (gerade darum !) nicht « reine Natur ». Negative Beziehung zum Gott der Gnade ist auch eine, sogar eine sehr reale Beziehung zu ihm. Gnade ist auch als verweigerter, abgewiesener, Gnade ; es verbleibt auch im Stand der Sünde das Ziel, es bleibt der « Stand » der elevatio (in dem sich auch der Sünder mit aller Kreatur wohl oder übel befindet), es bleibt der Kampf zwischen Angebot und Verweigerung, es bleibt, daß Gott alle in den Trotz (den sehr übernatürlichen !) « verschließt, um sich aller zu erbarmen » (Röm. 11, 32). Der Gnadenverlust Adams bedeutet nicht, daß hier mit dem « Besitz » der Gnade der « Stand » der Gnade (als übernatürliche Berufung, Ausrichtung und Erhöhung der Natur) verloren, daß nun wirklich die als abgesonderte (nie real gewesene) reine Natur mit ihren « rein natürlichen Fähigkeiten » zum Vorschein gekommen wäre, die erst wieder in der « Erlösungsordnung » (wann ? mit Christus ? mit Moses ? mit Abraham ? mit Noe ? oder nicht etwa schon mit der Erlösungsverheißung an Adam ? und somit für alle seine Kinder, Juden und Heiden ?) zur übernatürlichen Ordnung geworden wäre. Erich Przywara denkt hier (im Sinn aller Väter und der alten Scholastik) konsequent, wenn er sagt : « Darum gibt es real existent keine rein natürliche Religion, keine rein natürliche Moral, keine rein natürliche Kultur, keine rein natürliche Wissenschaft, keine rein natürliche Politik, sondern alles ohne Ausnahme (weil alles zu diesem einen so von Gott faktisch angeordneten Menschen gehört) trägt ausdrücklich oder einschließlic, bewußt oder unbewußt, im Höchstmaß oder im Mindestmaß, das eine übernatürliche 'Gott in Christo in der Kirche' als letzte Form. Real existent gibt es ausnahmslos nur das Entweder-Oder des Ja oder Nein zu dieser Einen Ordnung. »¹

¹ Die Reichweite der Analogie usw., a. a. O. 527.

Es gibt nun freilich im Raume der katholischen Theologie mehrere Möglichkeiten, diese faktische Einheit des übernatürlichen Ziels und damit der Natur- und der Gnadenordnung zu verstehen. Die Spannweite reicht von einer Auffassung (wie sie etwa Ripalda vertrat), derzufolge jeder noch so entfernt auf das übernatürliche Ziel ausgerichtete Akt auch gnadenhaft (entitativ) getragen und erhoben ist, über jene verschieden akzentuierten Systeme, in welchen eine zunächst rein natürlich funktionierende Natur von der Gnade « aufgefangen » und auf das übernatürliche Ziel ausgerichtet wird, bis zu einem — freilich kaum noch vertretbaren und vertretenen — Extrem, daß in der faktischen Weltordnung Raum bliebe für eine zwar untergeordnete, aber vollständige, rein natürliche Finalität (Billot). Im ganzen besteht in der neueren Theologie eine gewisse Tendenz, den Bereich der Natur dadurch sicherzustellen, daß man ihn auch *faktisch* von der Ordnung der Gnade isoliert. Während die Reformation durch einen falschen Gnadenbegriff, der faktisch so oder so zu einem Wesensbestandteil des Menschen wurde, zu einem falschen Begriff der Sünde gelangte (da diese auf Grund des Gnadenverlustes auch die Natur des Menschen selbst zerstört), glaubte die Gegenreformation die Integrität der Natur auch in der Sünde nicht nur durch eine sachliche Abgrenzung der Natur gegenüber Sünde und Gnade, sondern durch eine weitgehende, auch faktische Heraustrennung dieser natürlichen Sphäre sicherstellen zu müssen. Blieb auch zunächst die zur Abwehr des Baianismus aufgebrachte Spekulation über die mögliche « reine Natur » eine Hilfshypothese über ein irreales Objekt, so hat sie schließlich doch auf die Konzeption der real existierenden Ordnung abgefärbt. Es war dies der Zoll, der an die von Descartes begründete Zeit- und Denkströmung gezahlt werden sollte¹. Dennoch hat jede ernste katholische Theologie die völlige Ein- und Unterordnung der natürlichen Sphäre unter die faktisch einzige Finalität der Gnade stets festgehalten, eine endgültige Selbständigkeit von natürlicher Ethik, natürlicher Gotteserkenntnis usw. gegenüber der umgreifenden Theologie der Offenbarung stets abgewiesen, wie sie denn auch auf der faktischen Orientierung des philosophischen Stoffs (in Auswahl und Darstellung) auf die Theologie hin, und auf der Anerkennung dieser, auch und gerade in der Form der lehramtlichen Kompetenz (als *wenigstens* negativer Norm)² beharrte. Der durch den Protestantismus an-

¹ Vgl. *Przywara*, *Analogia Entis*, I 46.

² Ebd. 46-47, 43; Reichweite etc. 359 ff., 525 f.

geregte Fortschritt der theologischen Spekulation liegt hier zweifellos in der sachlichen Trennung der Bezirke von Natur und Gnade, die selbstverständlich keine bloß begriffliche ist, sondern durchaus verschiedenen *Realitäten* entspricht. Daß diese sachliche Trennung aber ein faktisch isoliertes Vorkommen dieser Realitäten mitbesage, ist darin noch keineswegs eingeschlossen, vielmehr, wie wir schon sagten, dadurch ausgeschlossen, daß auch die unbegnadete, sündige Natur gerade als solche durchaus etwas anderes ist als « reine Natur ». Mit dieser « Modalität » werden auch jene Schulen der Theologie zu rechnen haben, die im übrigen die Integrität der Natur und ihrer Funktionen (in Erkenntnistheorie und Ethik) betonen. Aber ebenso auch mit der « Modalität » der für alle Menschen faktisch ergangenen Offenbarung und Gnade.

So stellt sich, quer durch alle Einzelsysteme, die Frage nach der konkreten Abgrenzung von Natur und Gnade.

Der formale Naturbegriff, der sich ausdrücklich als ein negatives Minimum grundlegte, muß von einem « Maximum » ergänzt werden, das uns angibt, was nun jeweils in der konkreten Einheit einer Welt, einer Einzelnatur, eines Aktes, einer Situation als « bloße Natur » anzusprechen ist, und was hingegen von der faktischen Modifikation durch die übernatürliche Wirklichkeit bedingt ist. Diese Frage scheint auf der einen Seite leicht lösbar, weil wir jene « Subtraktion » der Natur aus der konkreten Einheit gerade mithilfe des Wissens um das, was keinesfalls Natur sein kann, — eben die Gnade — mühelos vornehmen zu können glauben. Und sofern wir vorhin feststellten, daß die Gnade bis in ihre höchsten Geheimnisse hinein der Natur als ihres Substrats bedarf und sich nie als « zweite Natur » von der Natur abhebt, scheint in der Tat mit der Feststellung des formalen Naturbegriffs (als Minimum) auch der *inhaltliche* Naturbegriff (in seinem Maximum) mitgegeben.

Dennoch liegen auf der andern Seite die Dinge erheblich weniger einfach. Zunächst ist die faktische Einheit von Natur- und Gnadenordnung eine so innige und unlösbare, daß sich Gnade wirklich wie der Sauerteig zur Masse verhält, in die er restlos ein- und aufgegangen ist, oder, nach dem Bild des hl. Basilius, wie eine Tinktur oder Färbung (*οἶονεὶ βαφή*), die sich gleichmäßig durch eine Flüssigkeit ergossen hat, oder endlich wie eine Speise, die dem Körper innerlichst einverleibt ist¹. Wer wollte da im Einzelnen unterscheiden? Wer wollte etwa

¹ *Basilius*, in Ps. 32, 6, P. G. 29, 333 D.

feststellen, was der genaue Inhalt des « rein natürlichen » Gottesbegriffs gewesen sein könnte, welche Eigenschaften Gottes der natürliche Verstand auf Grund der Schöpfung erkennen könnte und in welchem Grade er sie zu erkennen vermöchte? Es geht hier um Einfühlungen, Mutmaßungen und Konstruktionen, die — weil wir eben immer schon von einem mehr als natürlichen Ganzen her denken — stets etwas Irreales und Hypothetisches an sich haben. Und weiterhin: wer weiß mit Sicherheit im Konkreten, *wo* « Gnade » ist? Wer kann überhaupt mit Gnade so rechnen, als wäre sie für ihn eine feststellbare Größe? Ist Gnade nicht primär allein durch den Glauben faßbar, und manifestiert sie sich für die Vernunft daher nicht völlig indirekt und entgleitend? Jene fragliche « Subtraktion » dürfte also jedenfalls nicht nach Art eines mathematischen oder naturwissenschaftlichen Experiments zu vollziehen sein. Die (scheiternden!) Versuche z. B., den Glaubensakt als solchen psychologisch zu analysieren, um daraus den Teil der Vernunft, den Teil der Gnade reinlich auseinanderzutrennen, die (unmöglichen!) Experimente, denen man den freien Akt des Geschöpfs unterwarf, um darin den Anteil der Gnade, den Anteil der Freiheit herauszulösen, dürften eine nur allzu beredte Sprache führen. Nicht anders steht es in der « Religionsphilosophie », die das übernatürliche Moment in der nicht-kirchlichen, nicht-christlichen Gotteserkenntnis der Völker zu entdecken versuchte, in der Ethik, die natürliche und übernatürliche Motivation des sittlichen Aktes trennen wollte, in der Mystik, die ihre Phänomene in rein natürliche und « echte » zu entwirren vorgab usw. Gerade weil Gnade nicht Natur, sondern eben — Gnade ist, läßt sich mit ihr nicht umgehen wie mit Natur.

Was hier allein möglich — und darum auch notwendig — ist, ist ein ehrfürchtiges und tastendes Befragen der Dinge aus dem Glauben heraus, aus der Haltung, mit den « Augen » des Glaubens. Dies wird uns zunächst vor Fragestellungen und vor dem Erzwingen von Lösungen bewahren, die einer Wissenschaft von der Gnade durchaus unangemessen sind. Wir werden auf kein reinliches Präparieren und Herausdestillieren der Sphäre der bloßen Natur ausgehen können. Wenn sich schon Philosophie im Akt der *θαυμάζειν* grundlegt, um wieviel mehr bewußte Theologie!

Und doch bleibt das Anliegen der Unterscheidung ein echtes. Es muß *versucht* werden, auch im Konkreten den Bereich der Natur zu umgrenzen. Die *Durchführung* dieses Versuchs wird an der Analogie des Naturbegriffs selbst ihr Maß und damit auch ihre Schranke haben.

Und zwar nicht erst eine nachträgliche, sondern eine grundsätzliche, schon im ersten Schritt des Versuches fühlbare. Zuzufolge dieser Analogie wird dem Bereich der Natur immer ein *Spielraum* bleiben, der nicht weiter einzugrenzen sein wird. Dieser Spielraum wird seine untere Grenze haben am formalen Begriff der Natur. Natur ist doch grundlegend das *Geschöpf* als solches, und für den Hörer der Offenbarung (Engel oder Mensch) das bewußte und freie Subjekt. Für den Menschen insbesondere wird sich dieses Subjektsein analysieren lassen als geist-leibliches, mit allem, was Geist als Geist, Leib als Leib und die Einheit von Geist und Leib als solche besagt und bedingt. In Analogie zum Menschen wird sich eine entsprechende Lehre vom Wesen der untermenschlichen Naturen und eine wenigstens schematische Lehre vom geschöpflichen « reinen Geist » entwerfen lassen. Gott aber wird in diese Lehre als « principium et finis » (Denz. 1785) der Welt hineinragen müssen, sofern sich geschaffener Geist, *um* solcher zu sein, notwendig auch *als* solcher erkennen können muß. Damit wird sich auch der Umriß einer natürlichen Ethik des Geschöpfseins als solchen (« religio ») abzeichnen. Es wird sich aus dem Moment der Hörigkeit gegenüber dem Schöpfer, verbunden mit dem aus der spezifisch menschlichen, leib-seelischen, geschlechtlichen, sozialen Natur ein ganzer Bestand sittlicher Naturgesetze für den Menschen im besonderen ergeben. Jemehr sich nun aber solches Ausziehen der Linien vom Apriorischen dem Konkreten und Einzelnen zuwendet, umsomehr wird das Erfahrungsmaterial, das dazu benötigt wird, sich vom « rein Natürlichen » entfernen. Umso mehr wird dann auch sichtbar (was zunächst noch verhüllt war), daß auch die Fundamentalbegriffe wie « Natur », « Geist », « Subjekt », « Vernunft », « Freiheit », « Religion », « Sittlichkeit » usw. alle bereits in der konkreten Analogie drinstanden. Im Maße also solche Philosophie konkret wird, muß sie auch wissen, daß sie weniger und weniger « reine » Philosophie sein kann. Darum entspricht dem unteren Minimum praktisch *kein oberes Maximum* als Grenze. Philosophie bleibt nach oben prinzipiell *offen*. Sie manifestiert damit nur ihr Wesen als kreatürliches Denken, das von sich aus gegenüber möglichem und wirklichem Sprechen Gottes keine Grenzziehungen vornehmen kann. Und dies umso mehr, als das konkrete Objekt der Philosophie eben nie ein rein philosophisches, sondern je schon ein auch theologisches ist, nicht nur ein « transzendierendes », sondern je schon ein « transzendentes ». Philosophie hat somit zwar ein *Formalobjekt* : das Wesen der kreatürlichen Welt als solches; sie hat aber kein reinlich isolierbares Material-

objekt, sofern die kreatürliche Welt positiv in der Gnade wie negativ in der Sünde partizipiert an der göttlichen Welt.

Es bleibt somit letztlich bei der *Entfaltung des formalen Naturbegriffs*. Diese Entfaltung, die sich faktisch, wie alle weltliche Erkenntnis, nicht rein deduktiv, sondern nur an einem immer *auch* « theologischen » Erfahrungsstoff wird durchführen lassen, ist als solche schon die Materialität des Begriffs der Natur. Sie wird ihren Höhepunkt haben in der Lehre vom *Subjektsein* als Zentrum einer (philosophischen) *natura*. An diesem Begriff hängen einerseits eine Lehre von natürlichem Wahr, Gut und Schön, und damit auch eine Lehre von Individuum und Gemeinschaft, andererseits eine Lehre von der geschöpflichen aktiven Eigenständigkeit (*causa secunda*). Nur in dieser natürlichen Höchstgestalt ist ein geschaffener Geist befähigt, Offenbarung zu hören und Gnade zu empfangen.

Karl Barth wird, wenn er ernstlich befragt wird, den Gültigkeitsanspruch jeder Philosophie zu leugnen geneigt sein, die nicht als solche aus dem Prinzip des Glaubens entspringt. Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß Philosophie kein isolierbares Materialobjekt hat, zieht er den unrichtigen Schluß, daß sie auch kein Formalobjekt besitze. Dieser Schluß wird freilich überall dort gezogen werden müssen, wo das echte geschöpfliche Subjekt- und Geistsein von Gnade und Offenbarung abhängig gedacht wird. Oder anders gesagt: wo jede Entfaltung des formalen Naturbegriffs (einen solchen aber hat Barth, wie wir sahen, durchaus anerkannt) in seinen materialen Gehalt als unmöglich betrachtet wird. Und doch muß sie, innerhalb der angegebenen Grenzen, möglich sein. Sie ist sogar notwendig zu fordern, als allgemeine Schematik des geschöpflichen Subjektseins als solchen, wenn Gnade wirklich Gnade und nicht ein « substantielles » Stück der geschöpflichen Welt werden soll. Dieser Notwendigkeit kann sich auch Barth nicht entziehen.

Die Offenbarung als « Anteilgabe geschieht, indem Gott sich uns enthüllt in jener anderen, *zweiten* Gegenständlichkeit, nämlich in der Gegenständlichkeit seiner *Werke* und *Zeichen* in unserem, dem geschöpflichen Raume » (D 3, 55), « in einer von seiner eigenen Gegenständlichkeit *verschiedenen* . . . Gegenständlichkeit » (56), sosehr, daß Gott « damit auch an die geschöpfliche Schranke dieser Mittel und Organe gebunden ist » (57). « Offenbarung heißt Sakrament » (56), wer aber Sakrament sagt, sagt auch *causa secunda*. Es ist freilich « freie, ungeschuldete, nur in der Gnade und gar nicht in der Natur begründete Auszeichnung », aber eben doch eine solche, « die der 'Natur' widerfährt » (D 2, 41). Die « Hervorbringungen des Heiligen Geistes . . . sind durchaus Hervorbringungen aus einem als seiend vorausgesetzten anderen Wesen . . . Die Geburt aus dem Geist ist eben eine *neue* Geburt, eine Wiedergeburt, und der durch den Geist zum Kinde Gottes zu gebärende Mensch ist schon da, indem ihm dies widerfährt »

(D 1, 509). «Dieses Werden auf seiten des Menschen ist ein von außen . . . bedingtes » (D 1, 179), es setzt «die Schöpfung als die von Gott gesetzte Existenzgrundlage des Menschen » voraus, um sich «als die an seiner Existenz von Gott vollzogene Erneuerung » zu vollziehen (D 3, 699). Offenbarung ist also wirklich «ein Neues » (D 1, 433), «ein besonderes Werk » (D 3, 569), «mehr als Natur » (D 3, 572), «mehr als Schöpfung, Erhaltung und Regierung » (D 3, 747), eine «Potenzierung » und «Überbietung » (D 3, 307). Schon als geschaffene Welt ist sie das Reich des Logos, aber daß dieser Fleisch wird, geht weit «darüber hinaus » (D 3, 357). «Schon die Schöpfungsgeschichte ist . . . nicht nur Kosmogonie und Anthropologie, sondern indem sie das auch ist, zugleich Verheißung der Offenbarung und Versöhnung, Bezeichnung . . . der Welt als 'gute', d. h. zum Schauplatz der Offenbarung bestimmte und geeignete Welt, wobei sie doch eigentlich in allen Einzelzügen auch das vorweg deutlich macht, daß Gottes Offenbarung in diesem . . . Raum noch einmal etwas Besonderes, daß sie freie Gnade sein, daß sie Jesus Christus heißen wird » (D 3, 131).

Mit all dem ist nun aber mitgesagt, daß man den materialen Umkreis des Naturbegriffs weder von der *Sünde* noch von der *Erlösung* her inhaltlich bestimmen darf. «Die Schuld der Sünde . . . folgt mit keiner Notwendigkeit aus dem Wesen der Schöpfung » (D 3, 566). Darum kann sie auch das Wesen der Natur nicht zerstören. Ebenso wenig aber darf die Schöpfung aus dem Wesen der Erlösung abgeleitet werden: «Wenn man sich hier Umkehrungen erlaubt, wenn man sich nicht damit begnügt, den Schöpfer in der Offenbarung wiederzuerkennen, sondern dazu fortschreitet, die Schöpfung als solche aus der Offenbarung abzuleiten und zu begründen, so ist das eine . . . unerlaubte Spekulation. . . . Wer die Kirche bzw. die Offenbarung schon der Schöpfung bzw. dem Schöpferwillen Gottes als solchen zuschreibt, der vergißt oder unterschlägt, daß Kirche bzw. Offenbarung nur Ereignis werden kann als Antwort auf die Sünde des Menschen, oder er muß es auf sich nehmen, auch die Sünde des Menschen in die Schöpfung einzubeziehen. Und auch die freie Güte Gottes . . . muß er dann vergessen haben oder zu einem notwendigen Glied eines dialektischen Prozesses machen » (D 1, 469).

In dieser doppelten Abwehr ist nun aber der Raum des (auch material entfalteten) Natur-Sachbereichs endgültig gesichert. Die Tendenz des «Römerbriefs», diesen Sachbereich nach beiden Seiten hin zu zerstören, ist hiemit aufgehoben. Wenigstens grundsätzlich. Denn «Rückfälle » werden wir auch in den späteren Schriften Barths nicht verkennen. Es geht ja bei der Wendung vom «Römerbrief » zur «Dogmatik » nur um eine «Nuance »: die der Distanzhaltung zwischen den «Ordnungen », so sehr sich diese im Gesamtplan Gottes zu einer einzigen, zusammenhängenden «Necessität » vereinigen mögen. Es wird daher *nicht* angehen, den *ganzen* Gehalt und Sinn der Natur aus Christus herauszulesen. Es wird nicht angehen, im Gesetz *nur* eine Verheißung des Evangeliums zu sehen. Gewiß wird hier überall der faktisch letzte und somit endgültige Sinn der Natur in der Gnade gefunden (*gratia per-ficit naturam*), aber nicht so, daß Natur in sich selber nicht einen sachlichen (nur faktisch ein- und untergeordneten)

Sinn trüge. Barth bezieht sich denn auch ausdrücklich auf den Satz des « non tollit, sed perficit » (D 3, 463). Und er versteht schließlich, daß hier eine « reziproke Priorität » spielt, die jede Auflösung in ein eindeutiges Prius ungangbar macht. « Gott in sich selber will ein Erstes und darum ein Zweites, und umgekehrt: ein Erstes um des Zweiten willen, und weiter: ein Zweites und darum ein Erstes, und nochmals umgekehrt: ein Zweites um des Ersten willen » (D 3, 669).

So gewinnt schließlich auch die inhaltliche Seite der Natur als *causa secunda* bei Barth ein positives Gesicht. Wir sahen schon (Seite 205 ff.), wie die Anselm-Analyse zu dieser positiven Deutung der noetischen Ratio hindrängte (A 43-45) als dem « Vermögen, ein gesetzmäßiges Sein und Sosein zu vernehmen », welches Vermögen gerade dem Glaubensgegenstand gegenüber nicht etwa stillgelegt wird, sondern zu seiner höchsten Möglichkeit kommt (A 51, vgl. D 1, 214). Und dies gerade mittels seiner Funktionalität einer « nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik » (A 55). Diese Logik zerstört weder die Sünde noch die Gnade. Als solche Ratio aber ist der Mensch Subjekt, d. h. Geist, d. h. Person¹. Man dürfte darum auch nicht, wie Barth es tut, zwischen der « geschaffenen Natur als solcher » und « deren Geschaffensein nach dem Ebenbilde Gottes » (A 132) unterscheiden, und somit die natürliche Gotteserkenntnis und den Imago-Charakter aus der inneren Geist-Natur in eine Äußerlichkeit hinausverlegen². Dies eben hieße die Analogie von neuem aufheben. Mit der

¹ Diese Gleichsetzung der Begriffe Subjekt, Geist, Person ist eine notwendige. Es geht nicht an, wie Barth es gelegentlich tut, den Begriff der Person auf den gnadenhaft erhöhten Geist allein anwenden zu wollen. Denn Personalität gründet in der freien, vernünftigen Selbstbestimmung des Geistes, in der « *reditio completa* » der Reflexion, die eben das Wesen des geschöpflichen Geistes selbst ist. Freilich, wenn man Person definieren wollte als *volle* Freiheit, volle Souveränität des Geistes, dann werden wir mit Barth sagen müssen: « Nicht das ist problematisch, ob Gott Person ist, sondern ... ob wir es sind. Oder werden wir unter uns Menschen einen finden, den wir im vollen ernstesten Sinn dieses Begriffes Person nennen könnten? » (D 1, 143).

² Barth polemisiert (G 73) dagegen, daß das « Bild und Gleichnis Gottes » in Adam als eine « seiner Existenz anhaftende Zuständlichkeit » aufzufassen sei; « nicht von einer Eigenschaft, sondern von dem, wozu die 'Natur' des Menschen in dessen Sein, Leben und Tun *bestimmt* sei, redet jener Text ». Zu dieser Deutung sagt Scheeben mit Recht: « Das *facere ad imaginem et similitudinem* kann zwar auch auf eine *Bestimmung* (*destinatio*) gehen, ... jedenfalls ist eine solche Bestimmung, nämlich Gott ähnlich zu werden, resp. ihn nachzuahmen, in den Worten *mitenthalten* ... *Direkt und eigentlich* aber bezeichnen die Worte nach Grundtext und Kontext nicht etwas am Menschen und durch den Menschen zu Verwirklichendes, sondern etwas *von Gott selbst durch den Schöpfungsakt in der Natur des Menschen Verwirklichtes* ... Die dem Menschen eigene Bestimmung gründet sich eben auf seinen Charakter als Bild und Gleichnis Gottes ... Die *aktive* Fähigkeit aber, seine natürliche Bestimmung zu erreichen, ... gehört als Güte der Natur mit zu dem, was Gott dem Menschen eingeschaffen hat, und wie diese nicht angenommen oder erworben wird, so wird sie auch nicht durch die Sünde verloren » (Dogm., II 120-121). Die « Ähnlichkeit » besteht ja evidenterweise im

Geschaffenheit ist die Ähnlichkeit (in größerer Unähnlichkeit) mitgesetzt und falls dieses Geschaffene Geist ist, auch die Möglichkeit der Erkenntnis dieser Analogie. « Rede ist, auch als Rede Gottes, die Form, in der sich Vernunft der Vernunft, Person der Person mitteilt. Gewiß, göttliche Vernunft der menschlichen, göttliche Person der menschlichen. Die ganze Unbegreiflichkeit dieses Geschehens steht vor uns. Aber Vernunft der Vernunft, Person der Person, . . . *analog* dem Geschehen in der geistigen . . . Geschöpfssphäre » (D 1, 139). « *Personsein* heißt nicht nur im logischen Sinne *Subjekt* sein, sondern im ethischen Sinn: *freies* Subjekt sein, . . . *verfügen* können über sein eigenes Dasein und Sosein, sowohl sofern es geprägte Form als auch sofern es lebendige Entwicklung ist, aber auch *wählen* können neue Daseins- und Soseinsmöglichkeiten » (D 1, 143). Nun aber geht gerade diese ganze Subjektivität des natürlichen Subjekts als solche ein in das Geschehen der Offenbarung, ohne erst von dort her zu dem gemacht zu werden, was es ist: « Wäre es nicht gerade die menschliche *Selbstbestimmung*, die hier sozusagen als das Material . . . gemeint ist, wenn wir von der Bestimmung menschlicher Existenz durch das Wort Gottes reden, wie würden wir denn von der Bestimmtheit *menschlicher* Existenz reden . . . ? Ist das Wort Gottes nicht zu Tieren, Pflanzen oder Steinen gesprochen, sondern zu Menschen und ist also Bestimmtheit durch das Wort Gottes wirklich eine Bestimmtheit menschlicher Existenz, in was sonst soll sie dann bestehen, als darin, daß eben die Selbstbestimmung, in der der Mensch Mensch ist, . . . *als* Selbstbestimmung und ohne als solche im geringsten angetastet oder gar zerstört zu werden, . . . einen Charakter ungeprägt erhält, . . . ebenso bestimmt wird wie ein sich selbst bestimmendes Wesen durch ein Wort ? » (D 1, 210).

Barths Anerkennung der *causa secunda* wird jeweils bei der Behandlung der *Willensseite* im Menschen deutlicher ausgesprochen als bei der der *Verstandesseite*. Fürchtet er hier den Einbruch einer « natürlichen Gotteserkenntnis » und drängt er darum die natürliche Funktion des Verstandes möglichst zurück, so redet er dort ohne Scheu von der « geschöpflichen Freiheit », die « dem geschöpflichen Willen seinen Charakter als Willen » gibt (D 3, 630). Daß göttliche Freiheit die geschöpfliche nicht aufhebt, sondern setzt, ist Tatsache und geht allen Deutungsversuchen als solche voraus (C 34). Diese Selbstbestimmung geht so weit, daß im Reich der Gnade sogar eine Bestimmung Gottes durch den menschlichen Glauben und das menschliche Gebet möglich wird (D 3, 574). Gewiß kommt das Bild Gottes in der Welt erst in der Gnade Christi zu seiner eigentlichen

Subjektsein selber, und es ist allein durch die Kreatürlichkeit des menschlichen Subjekts bestimmt, daß sich in ihm Sein und Sollen nicht (wie in Gott) decken. Mit Recht lautet das alte Axiom: « Werde, was du bist », und nicht: « werde, was du sein sollst ». Man kann daher wohl mit den Vätern die Worte « Bild » und « Gleichnis » auf die (statische) Natur und ihre (dynamische) Verwirklichung, oder auf Natur-Ähnlichkeit und Gnaden-Ebenbildlichkeit verteilen, aber man kann die *imago* nicht so dynamisieren, daß man sie nur ins Werden, nicht auch ins Sein verlegt. Denn beides ist im Geschöpf unzertrennlich.

Entfaltung. Aber daß dieses «Lichtwerden», dieser «Abglanz», diese «Antwort» (C 3, 730) von der Welt her möglich werde, dazu bedarf es jener geschöpflichen Subjekte, in denen «Gott alles in allem» sein kann. Er bedient sich, «um uns zu erreichen, auch geschöpflicher Kräfte höheren und niederen Ranges», des «Dienstes der Kreaturen» (D 3, 729), auch und gerade so, daß sie als *causae* *nur* sekundär, nur *werkzeuglich* sind, und so, daß das, «was uns durch sie erreicht, doch *seine* Kraft, *sein* Reich, *seine* Herrlichkeit und also er selber» ist. «So wird das, was die Kreatur als solche hier tun darf zu beschreiben sein: sie *dient* der Selbstverherrlichung Gottes wie eine widerhallende Wand als solche dem Wiederklingen und Weiterklingen der Stimme, auf die der Widerhall 'antwortet', nur dienen kann. Nun aber wirklich *dient*!» Sosehr, daß das «Verherrlichen» (δοξάζειν) ein gegenseitiges wird (D 3, 756). Und nicht als tote Wand nur, an der die Stimme ab- und zurückprallt, sondern als in Christus und im Heiligen Geiste dankender, dienender, lobender und anbetender Geist.

Die Analogie zwischen Natur und Gnade

A. Die Gestalt der Analogie von Natur und Gnade

Die Analogie *im* Naturbegriff, wie sie oben entwickelt wurde, ist nun selber schon Spiegelung und Ausdruck der Analogie *zwischen* Natur und Gnade. Dieses «*Zwischen*» kann ja stets nur in jenem «*In*» erscheinen. Denn es handelt sich bei Natur und Gnade nicht um zwei von einem höheren Standpunkt aus überschaubare, vergleichbare Größen, sondern um zwei Zustandsformen, Ausprägungen, Seinsweisen der einen und selben Analogia entis. Diese beiden Formen verhalten sich in einer schlechthin einzigartigen, mit nichts zu vergleichenden Weise zueinander. Denn die zweite ist zwar die Erfüllung und Vollendung der ersten, ohne doch Verwirklichung einer ihr eigenen, naturhaften Möglichkeit zu sein. Und doch ist sie wiederum nicht äußerliche Zutat, sondern innerste Vollendung des ersten. Wollte man dieses Verhältnis nun doch mit philosophischen Kategorien auszudrücken versuchen, so müßte das Zueinander von Akt und Potenz hier jedenfalls in dem ganz überschwänglichen Sinne verstanden werden, der als solcher gerade *nicht* vom natürlichen Zueinander dieser Spannungspole gelten kann. Man kann also nicht vom Begriff der natürlichen Potenz herkommend daraus den Begriff der «*potentia oboedientialis*» der Natur zur Gnade ableiten wollen. Das Daß und das Wie der *potentia oboedientialis* wird allein von der Wirklichkeit der Gnade aus sichtbar, — als «Potenz» der Natur. Wir werden sie als solche später zu beschreiben haben.

Das Verhältnis zwischen Natur und Gnade (als Verhältnis zwischen natürlicher und gnadenhafter Analogie von Gott und Geschöpf) ist selbst Analogie. Es wird umschrieben in der (auf Thomas fußenden, aber erst im 19. Jahrhundert zum Kennwort gewordenen) Formel: *gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam*. Die Vielheit der Verba, von denen keines auf das andere zurückführbar ist, zeigt die Unmöglichkeit einer eindeutigen Formulierung dieser Analogie. Denn sie ist als solche die zweite (nicht notwendige) Gestalt der ersten (philosophischen) Analogie zwischen Gott und Geschöpf überhaupt, die selbst schon jede eindeutige Ausformulierung verbot. Die unrückführbare Spannung im Geschöpf zwischen restloser Passivität (im Akt des *Geschaffenseins*) und relativer Aktivität (im *Sein* dieses Geschaffenseins), zwischen Gottes Transzendenz über ihm und seiner Immanenz in ihm, und darum zwischen In-sich-sein als Subjekt und Über-sich-hinaus-sein zu Gott —: diese ganze Spannung erhält nun zu ihrer Letztgestalt die der Analogie zwischen Natur und Gnade. Aber diese zweite Gestalt weist nochmals über sich hinaus auf eine *dritte*, in der sie selber (wiederum nicht notwendig!) ihre einzig konkrete, zuständige und legitime Letztgestalt hat: Analogie von Natur und Gnade existiert konkret — seit dem Sündenfall — nur als Analogie von sündiger Natur und erlösender Gnade in Christus und seiner Kirche, und, sofern Christus als menschengewordener Gott die letzt-zuständige Einheit von Gott und Geschöpf darstellt: nur als Analogie zwischen göttlicher Natur und menschlicher Natur in der vollen soteriologischen Konkretheit in Christus selber.

Diese drei Ordnungen bilden eine strikte *faktische Einheit*, sofern jede folgende jeweils nur die Konkretgestalt der vorhergehenden ist. Aber sie müssen ebenso strikt *sachlich* und logisch unterschieden werden, und zwar in *dieser* Reihenfolge und in keiner andern, sofern eben keine spätere mit Notwendigkeit aus der früheren folgt (wie Akt aus Potenz), ja überhaupt von der früheren her ansichtig gemacht werden kann. Umspannt sie schließlich zwar, als faktische *Einheit*, die « Necessität » der einen göttlichen Ökonomie, in der vom jeweils Späteren her das Frühere als sinnvolle, ja « notwendige » Stufe erscheint — o vere necessarium Adae peccatum! — so ist diese Necessität der Rückschau doch niemals zu verwechseln oder gleichzusetzen mit einer vorwärtsschreitenden Necessität. Man muß « auf solche Synthesen verzichten » (D 1, 469), weil damit der Unterschied zwischen Gnade und Natur unweigerlich aufgehoben, die Gnade naturalisiert wird.

Das Faktum der sachlichen Unterscheidbarkeit der drei konkreten Formen und Zustände der einen Analogie macht nun aber eine theologische Unterscheidung der Ordnungen nicht nur legitim, sondern notwendig. Man kann wohl in der Theologie dadurch ein Maximum an Konkretheit und Sachnähe erreichen, daß man stets vom Konkretesten her (d. h. von Sünde und Erlösung in Christus und Kirche) und zu diesem Konkretesten hin denkt. Aber man wird dieses Konkreteste eben denkend nur in der rückwärts- *wie* vorwärtslaufenden Analyse seiner Konkretion selber wirklich begreifen. Gewiß wird gnoseologisch der rückwärtslaufende Weg dabei der primäre sein: Von Christus her erfahren wir letztgültig und bindend, was Gnade bedeutet, und von Gnade her, was Natur als solche besagt. Aber gerade in diesem Rückwärts wird auch das Vorwärts sichtbar: sofern der erlösende Gott der begnadende Gott und der begnadende Gott eben *mein* Gott ist, der Gott, zu dem ich von meinem geschöpflichen Ursprung her immer schon gehe. Das Zweite und Dritte ist nicht in dem Sinn ein jeweils Neues gegenüber dem Ersten, daß es nicht immer noch das Erste wäre, welches nun in der Weise des Zweiten und Dritten erscheint.

In diesem Vorwärts und Rückwärts bewegt sich die Theologie. Sie kann nicht alles auf einmal sagen. Sie darf in einem Bereich, in einer Bewegung verweilen, wenn es wirklich eine Phase des *Ganzen* ist. Sie muß, um das concretissimum einsichtig zu machen, bis zum abstractissimum des formalen Naturbegriffs und der ersten Gestalt der Analogia entis zurückgehen. Sie muß darum eine Lehre von den « status » entwickeln, als den inneren Dimensionen der faktischen Weltordnung. Diese Dimensionen sind nicht bloß historisch sich folgende Phasen. Es genügt darum nicht, nur eine « Schöpfungsordnung » und eine « Erlösungsordnung » zu unterscheiden. Es handelt sich vielmehr um logische Abstufungen der Necessität. Und insofern ist die Schöpfungsordnung selbst wieder aufzulösen in eine Ordnung der Natur und eine (ihr gegenüber nicht faktisch, aber sachlich zu unterscheidende) Ordnung der Gnade. In der faktischen Einheit des Ganzen bilden die Ordnungen sachhafte « Aspekte », « formalitates », ihre Unterscheidung hat ein « fundamentum in re »: die jeweils neue Nicht-Notwendigkeit der folgenden Stufe.

In diesem Sinne haben wir das Axiom « *gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam* » als Ausdruck der Analogie von Natur und Gnade noch kurz zusammenfassend zu analysieren.

1. *Supponit* heißt in der Allgemeinheit des Axioms jedenfalls nicht : eine zeitliche Priorität der Natur, die als rein natürliche Ordnung erst nachträglich begnadet werden könnte. Es heißt zweitens nicht : eine Abhängigkeit der Gnade von der Natur in dem Sinn, als ob sie eine bestimmte geschöpfliche Struktur voraussetze oder an bestimmte geschöpfliche Anlagen, Fähigkeiten oder Potenzen (die früher geschilderten ausgenommen) anzuknüpfen gezwungen oder veranlaßt wäre. Es heißt drittens nicht : daß Natur im Plane Gottes als die erste, ursprüngliche Idee zu denken sei, die erst nachträglich durch die Ideen der Begnadigung des Menschen und gar der Menschwerdung Christi ergänzt worden wäre. Sondern « *supponit* » heißt schlicht : Gnade ist Gnade *für* ein Geschöpf, das als solches selbst weder Gnade *ist*, noch als Geschöpf begnadet sein *muß*, sondern das eben — wie es das Wort Gnade ja sagt — aus freien Stücken begnadet wird. Die Supposition der Natur geschieht zum Schutz und zur Ermöglichung der Gnade. Sofern Geschöpf primär die Distanz des Gewirktseins besagt (und somit « Schöpfung » sich am adäquatesten in den aristotelischen Kategorien der Wirkursächlichkeit ausdrückt), besagt Gnade primär die Nähe der Teilnahme (und wird sich darum vorwiegend der platonischen Kategorien der Partizipation als Ausdrucksbehelfs bedienen). Geschöpf-sein sagt aber nicht ausschließlich Gewirktsein und Schöpfung also nicht « nackte » Kausalität, sonst würde sich das Geschöpf auf das bloße Daß des Geschaffenseins reduzieren, während alles inhaltliche Was als « Gnade » erschiene. Eine solche Deutung des « *supponit* » würde abermals den Begriff der Gnade aufheben, die als Teilnahme an der Intimität Gottes einen Teilnehmer voraussetzt. Das *supponit* bezieht sich demnach wirklich auf ein geschöpfliches daseiendes Wesen (« *essentia existens* »), das als solches in Analogie zum notwendigen « Wesen » Gottes (« *essentia subsistens* ») sich befindet.

2. *Extollit* sagt darum wiederum nicht : Erhebung eines zeitlich zunächst Nichterhobenen, nachträgliche In-Beziehungsetzung zu einer zweiten Wirklichkeit. Sondern es besagt : ein je schon über Anspruch und Begriff des Geschöpfs hinausgehendes Bezogensein auf das innere Leben Gottes durch dessen freies, gnädiges Sich-offenbaren. Dieses « Über-hinaus » ist keinerlei selbstgewirkter Transzendenz und Überhöhung im entferntesten vergleichbar, weil es restlos auf einem von-oben-Ergriffen-werden beruht. Es ist ferner ein solches, das die Natur nicht nur äußerlich trifft, sondern diese in ihrem Wesen und Kern selbst « neu gebiert » und so sie selbst und alles an ihr mit einem neuen

Sinn versteht. War bisher das geschöpfliche Wesen selbst das Zentrum der Sinngebung und -deutung, so wird dieses Zentrum nun in Gott hineinverlegt. Oder wie Barth sich auszudrücken liebt: das Geschöpf wird (*als* das Subjekt, das es ist) nunmehr zum « Prädikat » des Subjektes Gott¹. Würde diese Sicht zunächst eine äußerste Passivität des Geschöpfs gegenüber der Gnade sehen lassen (*extollit* als « Entrückung »), so wird doch andererseits Gottes Leben nun zu seinem Leben (*extollit* als Adelung des Geschöpfs zum Kind Gottes). Und insofern Gottes Zentrum (aus Gnade!) zu seinem Zentrum wird, zeigt sich Gnade nunmehr als höchste Aktivität und Begabung mit Möglichkeiten, die, an sich Gott vorbehalten, jetzt Möglichkeiten des Geschöpfs selbst werden, und für welche die von Christus verheißenen Wunder nur das äußere Zeichen und die (gelegentliche) Beglaubigung sind.

3. *Non destruit* betont demgegenüber die trotz dieser Entrückung nicht aufgehobene, ja gerade in ihr sich vollendende Distanz zwischen Geschöpf und Gott. Es besagt nicht, daß jene Neugeburt und Umprädizierung etwa nur eine Hyperbel sei und im Grunde alles beim Alten bleibe. Wohl aber, daß in der Erhebung das geschöpfliche Subjekt (in seiner ganzen « materialen » Breite, nicht nur im logischen Beziehungspunkt seiner « Prädikate ») erhalten wird. Es besagt auch nicht, daß sich in der Verwandlung eine gleichsam neutrale Zone durchhalte, die « vorher » und « nachher » unverwandelt dieselbe ist. Sondern das Ganze wird umgeboren und ist als *Neues* das Alte. (Das Gleichnis von Raupe und Schmetterling kann auf das Gemeinte hinweisen.) Die Verlegung des geschöpflichen Zentrums in Gott (bzw. des göttlichen Zentrums in das Geschöpf) vollendet aber gerade dadurch die Distanz, da nunmehr, in dieser « Nahstellung », endgültig klar wird, daß Gott Gott ist, und nicht das Geschöpf, Gnade Gnade ist und nicht Natur. Die Nähe der « Liebe » ist eine Nähe der jeweils größeren Anbetung, Unterscheidung und Ehrfurcht. Der endgültige Sinn des « *non destruit* » enthüllt sich aber erst in der Menschwerdung Christi, in der die Gnade die konkrete Gestalt der Natur annimmt und zwar gerade der unterscheidend sündetroffenen, gottverlassenen, gnadenlosen Natur. In der höchsten Entrückung des « *extollit* », das bis an die Grenze der Destruktion der

¹ Man wird sich dabei klar sein, daß dies ein grammatikalisches Gleichnis ist, das, wie alle Bilder, die die Analogie erläutern wollen, hinkt. Es beleuchtet zwar die « Umprädizierung » der Natur durch die Gnade, aber die Zweideutigkeit des Terminus Subjekt verschleiern die Rolle des ontischen geschöpflichen Subjekts in diesem Vorgang.

forma peccati unter dem verzehrenden Feuer des « Zornes » und der Liebe Gottes heranreicht, ist das « non destruit » die höchste Wahrung des Menschlichen als Verhüllung dieses Zorns und der in ihm verborgenen Gnade in die unscheinbare Gestalt der « natürlichsten » Natur.

4. *Perficit* sagt das Einheitliche von « extollit » und « non destruit ». Es besagt nicht : Vollendung einer Anlage der Natur. Sondern Vollendung in einem Raptus über alles Erdenkliche, Erwünschbare, Zuerhoffende, Zuersehende hinaus. Aber gerade so Vollendung. Rückwärtsblickend von dieser Vollendung her erscheint das Natürliche als Reich des Unvollendeten, Unvollendbaren, als ein ewiger Im-perfekt. Von der Erfüllung her (und *nur* von ihr her) kann es scheinen, als hätte das « unruhige Herz » sich nie bei diesem Stückwerk befriedigen können. Und faktisch ist dieses « perficit » — Gnade aller Gnaden ! — eine Vollendung dieser Welt in ihr selbst. Nicht eine Auflösung des Endlichen ins Unendliche Gottes, sondern ein Platzergreifen des Unendlichen inmitten der vollendeten Endlichkeit dieser Welt. Und damit die Bestätigung des « sehr gut » aller endlichen Werke Gottes : In der Menschwerdung sind sie perfekt, zu ihrem voll-endenden Ende gelangt.

In Christus vollendet sich so die Analogie zwischen Natur und Gnade. Die hypostatische Einheit (und damit die Anhypostasie der menschlichen Natur) unterstreicht das « extollit » bis zur Identität des göttlichen Zentrums mit dem der menschlichen Natur, um aber gerade so in die « Form der Sünde », ja in die « Hölle » hinabzusteigen und so das « non destruit » in seiner extremsten Möglichkeit zu verwirklichen. « Die Form dieser Einheit ist selber, im geheimnisvollsten Sinn des Wortes, Analogie. Denn das ist das innerste Geheimnis Christi, daß in ihm Gottheit und Menschheit zwar Eine Person sind, aber im unaufgehobenen, ja unaufhebbaren Unterschied zwischen beiden : also in hypostatischer Union, die unaufgehoben und unaufhebbare die unaufhebbare ... Analogie der 'je immer größeren Unähnlichkeit' ist. »¹

B. *Potentia oboedientialis*

Aus dieser Differenzierung der Analogie von Natur und Gnade ergibt sich abschließend wiederum der Satz, von dem wir ausgingen : Die Gnade ist faktisch eine solche « Erfüllung » der Natur, daß dieser höchsten Vollendung doch in der Natur selbst keine Fähigkeit, Anlage oder Forderung dazu entspricht. Wenn sich in allen positiven Seiten

¹ *Przywara*, Reichweite der Analogie, a. a. O. 532.

des Verhältnisses : Grundlage (supponit), Wahrung (non destruit), Vollendung (perficit) das kategoriale Schema von Akt und Potenz geradezu aufdrängt, so schiebt doch andererseits das Negative des Erhobenwerdens ohne Anspruch und Eigenmöglichkeit (im extollit) dieser Anwendung einen Riegel vor. Was hier am Geschöpf geschieht, ist zwar offenbar möglich (da es ja wirklich ist), ohne doch die eigene Möglichkeit des *Geschöpfes* zu sein. Und doch : wäre es *nur* die Möglichkeit Gottes und die *Un*-Möglichkeit des Geschöpfes, so könnte es gar nicht geschehen. Diese Möglichkeit Gottes, die keine Möglichkeit und doch auch keine *Un*-Möglichkeit des Geschöpfes bedeutet, ist das Geheimnis der *potentia oboedientialis*.

Die *potentia oboedientialis* muß für Karl Barth gleichsam den Quellpunkt aller katholischen Irrtümer und Übergriffe darstellen. Denn falls hier wirklich, wenn auch noch so verhüllt, dem Menschen eine « Potenz » zur Gnade zugeschrieben wird, eine Möglichkeit also, *von sich aus* als Natur der Gnade zur Verfügung zu stehen, für sie offen zu sein, sie aufzunehmen, sie gar von der Natur her als möglich, als wahrscheinlich, als erwünscht zu erkennen und demnach mit ihr zu rechnen, sich vielleicht sogar auf sie vorzubereiten — : dann strömen durch diese Öffnung alle « Naturalismen » unaufhaltsam herein, die das unterscheidende Wesen des Katholizismus zu bilden scheinen. Wir müssen uns daher mit dieser Frage ernstlich befassen.

Die Frage als solche besteht für jede Theologie; sie besteht auch für Barth. Es ist die Frage, wie und woher es denn möglich sei, daß Natur als solche begnadet werden kann. Wir werden zunächst neutral voraussetzen können, daß diese Möglichkeit primär eine Möglichkeit Gottes selber ist : *Er* kann, und er *allein* kann begnaden. Und da er das kann, so « kann » das Geschöpf auch begnadet werden. Was besagt nun aber dieses « kann » des Geschöpfes ? Ist das eine der Möglichkeiten, die das Geschöpf « *hat* » ? Gehört diese Möglichkeit zu den Möglichkeiten seiner *Natur* ? Das ist die Frage. Barth verneint sie. Indem er dann aber von der Wirklichkeit dieser « Möglichkeit » her zurückfragt nach der Möglichkeit selbst, muß er sie als die « unmögliche Möglichkeit » bezeichnen. Das ist entweder echte Dialektik, die wir aber als Möglichkeit nicht wieder aufnehmen wollen, oder rhetorische Paradoxie, die jedenfalls auf ihren nüchternen theologischen Gehalt hin erst geprüft werden muß.

Wir betrachten zuerst die seinshafte Seite des Problems, um dann die Erkenntnisseite eigens anzuschließen, weil die Frage sich dort in besonders scharfer Weise zuspitzt.

Zur ersten Seite ist grundlegend zu sagen, daß die ganze Frage mit ausdrücklicher Rücksicht auf die Analogie des Naturbegriffs gestellt und gelöst werden muß. Sie stellt sich also von der Philosophie her anders als von der Theologie. Vom (aristotelischen) Begriff der natura her wird der Begriff der Möglichkeit sich zunächst in aktive und passive Möglichkeit spalten, je nachdem die Natur die Anlage hat, sich selbst oder anderes zu bestimmen oder sich durch sich selbst oder durch anderes bestimmen zu lassen. Darüber hinaus aber weiß sich geschöpfliche Natur, sofern sie Geist ist, als kontingent, d. h. bezogen auf ein sie bedingendes Absolute, das als solches analytisch im kreatürlichen Sein mitgesetzt und folglich auch mitgedacht ist: *omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* (Thomas, De Verit. 22, 1 ad 1), da « doch alles was außer ihm da ist, nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins (seines nicht negierbaren Daseins!) als daseiend denkbar ist » (A 179). Dieses Mitgesetztsein Gottes als « *rerum omnium principium et finis* » (Vatikanum, Denz. 1785), als « *Deus unus et verus, Creator et Dominus* » (Denz. 1806), sagt zugleich, daß im Absoluten der einzige Grund der Möglichkeit von Kontingentem überhaupt liegen muß, daß also die Möglichkeit von Kontingenz überhaupt keine dem Absoluten irgendwie (als ὄλη oder Ideenwelt) gegenüberstehende Möglichkeit sein kann. Dies liegt analytisch im Begriff des Absoluten als göttlichem, herrschaftlichem principium et finis. Die Möglichkeit, die hier, rein philosophisch, als solche im Faktum kontingenter Existenz sichtbar wird, ist in keiner Weise den aktiven und passiven Möglichkeiten der geschaffenen Natur gleich- oder unterzuordnen. Es ist, sofern das Absolute als « Dominus » (Vatikanum, Denz. 1806) und insofern als « Creator » (ebd., wenn auch noch nicht ausdrücklich als Creator ex nihilo: Coll. Lac. VII, 79) sichtbar wird, und dieser Herr die absolute Verfügung über das Daß und Was des Geschöpfs behält, nur ein anderes Wort für « unbegrenzte Verfügbarkeit zu Gott hin »¹, für die *Wehrlosigkeit* des Abhängigseins bis ins Letzte von einem nie übersehbaren, nie verfügbaren « Willen » des Herrn. Sofern nun auch keine Revolte der Kreatur an dieser Tatsache des Ausgeliefertseins das Geringste zu ändern vermag, sofern also Kreatur als solche immer zur Verfügung (in der « Potenz ») des Schöpfers steht, muß die *potentia oboedientialis* schon zur Grundstruktur der ersten

¹ *Przywara*, *Analogia entis*, I 88.

(philosophischen) Analogie zwischen Gott und Geschöpf gerechnet werden. Sie ist hier sowenig der Ausdruck eines natürlichen Könnens der Kreatur, daß sie vielmehr gerade der adäquate Ausdruck ihres letzten Nichtkönnens (d. h. sich-nicht-entziehen-Könnens) ist.

Freilich erhebt sich hier sogleich die zweite, immer noch philosophische Frage: Gesetzt, die *potentia oboedientialis* sei nichts weiter als der Index der letzten Rechtlosigkeit des Geschöpfs vor dem Schöpfer, gesetzt aber auch, ein geistiges Geschöpf, das sich als geschaffen erkennt und damit vor dem « nicht negierbaren Dasein » des *Creator ac Dominus* steht, werde sich eben damit dieser Rechtlosigkeit und Verfügbarkeit, wenn auch noch so verhüllt, bewußt: tritt dann die *potentia oboedientialis* nicht dennoch in eine Reihe mit den « natürlichen Möglichkeiten », über die eine Kreatur als Natur « verfügt »? Hier liegt offenbar der erste Anlaß für das Ärgernis Barths. Dennoch ist dieser Übergang vom seinshaften Abhängigsein zum bewußtseinshaften Sichabhängigwissen schlechterdings unvermeidlich. Weigert man sich, ihn zu vollziehen, so konzipiert man ein geistiges Geschöpf, das von Natur und also notwendig atheistisch sein müßte. Oder man naturalisiert abermals die Gnade, indem man das Wissen des Geschöpfs um Gott einer zweiten, der Schöpfung als solcher gegenüber nochmals freien Offenbarung Gottes zuschreibt. Nein: die Freiheit, mit der Gott dem Geschöpf als solchem je offenbar ist, ist notwendig identisch mit der (absoluten!) Freiheit, in welcher Gott diesem Geschöpf Dasein verlieh. Der ontische und der noetische Aspekt sind je Aspekte derselben Wirklichkeit. Und insofern ist die geschöpfliche Erkenntnis dieser Verfügbarkeit doch eben nichts anderes als die notwendige Anerkennung der Freiheit Gottes in seinem Schaffen selber. Auch Gottes Offenbar-*sein* ist keine Verdinglichung des immer freien und immer neuen Ereignisses, daß überhaupt Schöpfung *ist*. Und so ist die Bewußtseinsseite der *potentia oboedientialis* das Gegenteil eines nun doch selbständigen Verfügens des Geschöpfes über Gott. Sie ist vielmehr nur die notwendige (auch in der Leugnung « nicht negierbare ») Anerkennung der faktischen Kreatürlichkeit.

Aber wir brechen hier — mit Bedacht — die philosophische Betrachtung vorläufig ab. So verlockend es für den Denker wäre, hier die Linien weiterzuziehen und nun etwa aus der Herrschaftlichkeit Gottes seinen Charakter als Person, seine Freiheit, seine Majestät, seine Liebe zum Geschöpf, seine Heiligkeit abzuleiten und daraus eine natürliche Religionsphilosophie aufzubauen, die die scheinbar erwünschteste

Grundlage für die Theologie bieten könnte, so ist es doch hier Zeit, sich zu erinnern, daß der konkrete Denker jeweils schon (bewußt oder nicht) auch mit dem Material der Theologie arbeitet, nie zum Absoluten als bloßem « principium et finis », sondern faktisch schon immer zum Gott der Gnade und Offenbarung in konkreter Beziehung steht. Daß er also seine scheinbar logischen Deduktionen von einem heimlichen, durchaus unphilosophischen Apriori her vollzieht. Manche Versuche moderner Religionsphilosophie und Theodizee arbeiten teils unbewußt, teils offen (wir denken etwa an Scheler und Rosenmoeller) mit dem Gut der Offenbarung, und sind in diesem Sinn « säkularisierte Theologie ». Auch der christliche Philosoph wird bei der Konstruktion eines rein natürlichen Gottesbewußtseins sich klar sein müssen, daß er bei allen konkreten Gegebenheiten, sowohl denen seines Materials wie denen seiner eigenen Subjektivität, das « Plus » der übernatürlichen Ordnung von Sünde und Gnade zu berücksichtigen hat. Damit ist nicht gesagt, daß sein Versuch unmöglich und zum Scheitern bestimmt sei, sind doch faktisch alle Elemente jenes natürlichen Gottesbewußtseins und -begriffs in der faktischen Ordnung der Welt mitenthalten. Er wird sich aber dennoch vor einer abschließenden Konstruktion hüten und darin den inchoativen Charakter aller Philosophie anerkennen. *Diese* Offenheit des philosophischen Versuchs, und nicht die systematisierte, religionsphilosophische Offenheit eines auf den freien, heiligen, personalen Gott der Offenbarung von sich aus « horchenden » Geschöpfs dürfte der wahren *potentia oboedientialis* entsprechen¹.

¹ Wie wir damit die Religionsphilosophie Schelers und seines (katholischen und protestantischen) Gefolges ablehnen müssen, so müssen wir hier auch von dem in sich genialen Versuch *Karl Rahners* in seiner « Grundlegung einer Religionsphilosophie »: « *Hörer des Wortes* » (München 1941) Abstand nehmen. Rahners Werk bildet das katholische Gegenstück zu den (von Barth in « Dogmatik I » so heftig angegriffenen) « fundamentaltheologischen » Versuchen von Brunner, Bultmann, Heinrich Barth u. a. Wie diese, baut er der Theologie eine « theologische » Anthropologie als *rein philosophische* Disziplin vor, die als solche « die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist » (214) und zugleich die Summa der (nachdem Offenbarung ergangen ist) noch sinnvoll möglichen *theologia naturalis* sein soll (219). Diese Anthropologie zeichnet den Menschen in seiner prinzipiellen Offenheit zu Gott hin, sie ist « Ontologie der *potentia oboedientialis* für Offenbarung » (9). Sie sucht als solche den mittleren Weg zwischen Schleiermacher (Offenbarung als Explikation des Selbstverständnisses des Menschen) und Karl Barth (Offenbarung als Widerspruch und Krisis Gottes über der Welt) (37). Diese Mitte besteht darin, daß der Mensch als Geist sich selbst als geschaffener versteht und damit je schon vor dem absoluten, unendlichen, begründenden Gott steht. Der « Vorgriff » auf das Absolute in jeder Erkenntnis eines endlichen Gegenstandes erweist sich als Bedingung der Möglichkeit dieser Erkenntnis selbst, sofern sich endliches Sein

Um nun den theologischen Begriff der *potentia oboedientialis* zu Gesicht zu bekommen, müssen wir den Standpunktwechsel vollziehen, der von Philosophie zu Theologie notwendig ist. Wir müssen, statt

als solches nur vom eröffneten Horizont des absoluten und unendlichen Seins her erkennen läßt. In der « Weite des Vorgriffs » wird weder *nur* eine kategoriale Bedingung des Endlichen erkannt, noch wird das Unendliche darin als solches gegenständig (in einer « natürlichen Mystik », die als solche die geschichtliche Offenbarung je schon überholen würde). Wohl aber wird Gott als der *in sich selber* Verhüllte (nicht nur einem diskursiven Verstand Unzugängliche), weil in sich absolut *Freie* erkannt und darum wird das Stehen des freien Menschen vor diesem « freien Unbekannten », der als solcher mein Schöpfer und Herr ist, zu einem grundsätzlichen Lauschen auf mögliche Offenbarung. Wenn aber der Mensch so vor Gott steht, « begibt sich eigentlich immer so etwas wie eine Offenbarung : nämlich das Reden oder das Schweigen Gottes. Denn der Mensch hört immer und wesentlich das Reden oder das Schweigen des freien in sich allein ständigen Gottes ; er wäre sonst nicht Geist. Geist ist kein Anspruch darauf, daß Gott spricht. Aber wenn er nicht spricht, hört der Geist das Schweigen Gottes ... In diesem Sinn geschieht Offenbarung notwendig » (114-115). Diese Offenbarung muß ferner notwendig eine *geschichtliche* sein, weil dies der einzige Raum ist, in dem der Mensch, seiner endlichen Konstitution nach, Wahrheit ertauschen und erfahren kann. Endlich soll auch der « Vorgriff » selber, obwohl seine Naturhaftigkeit und somit Notwendigkeit nicht geleugnet wird, doch zugleich je schon im Sinne eines freien (sittlichen) Sich-selbst-bejahens des Geistes verstanden werden, das — weil Geist Freiheit heißt — die freie Schöpfung Gottes « gleichsam in ihrem Entspringen und in ihrer Setzung selbst erleben will » (125) und sogar muß. Die Offenheit für Gott ist also zugleich « eine Frage der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen ... Der Mensch ist in dem Maße horchend auf das Reden oder Schweigen Gottes, als er sich in freier Liebe dieser Botschaft des Redens oder Schweigens des Gottes der Offenbarung öffnet. Er hört dann diese mögliche Botschaft des freien Gottes, wenn er nicht durch eine verkehrte Liebe den absoluten Horizont seiner Offenheit für das Sein überhaupt eingeschränkt hat und so dem Wort Gottes nicht von vornherein die Möglichkeit genommen hat, auszusprechen, was dem freien Gott gefallen mag » (136). Hier muß man sich nun doch fragen, worin dieses « Schweigen » bzw. « Reden » Gottes sich noch von Theologie unterscheiden soll. Es soll sich zwar um eine « Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes » handeln, « nicht um die *potentia oboedientialis* für die Übernatur als der seinshaften Erhebung des Menschen » (33). Es soll also noch « Platz sein ... für eine subjektive Ausweitung des Horizontes menschlicher Erkenntnis durch Gnade » (90). Aber demgegenüber bleibt bestehen, daß diese Offenheit des Menschen geradenwegs zugeordnet wird jedem möglichen Reden Gottes, und daß nur « über den möglichen *Inhalt* solcher Rede » « keine Vorentscheidung » getroffen werden soll (221). Der qualitative Abstand zwischen der Offenbarkeit des « *principium et finis* » und der Offenbarung des nun wirklich personal *redenden* Gottes ist hier nicht genügend beachtet. Der Inhalt dieser Religionsphilosophie kann nur von der je schon ergangenen Rede Gottes selber geschöpft sein, er ist somit unbewußte Theologie. Und wenn zuletzt wirklich durch die sittliche Selbstentscheidung des Menschen die so bestimmte *potentia oboedientialis* in die Hand des Menschen gelegt wird, wenn er also dem Worte Gottes « die Möglichkeit nehmen kann », gehört zu werden, er ihm diese Möglichkeit also auch *geben* kann, so droht der « Vorgriff » nun wirklich zum Über-

vom Geschöpf her zum « principium et finis » hinzublicken, nunmehr von der vollzogenen Offenbarung her, mit den « Augen des Glaubens », auf dieses Geschöpf hin sehen. Was wir jetzt als seine « Natur » erkennen, deckt sich nur *analog* mit dem, was Philosophie als solche betrachtet. Denn die Verfügbarkeit des geschöpflichen Wesens wird (erst !) jetzt sichtbar als eine Verfügbarkeit zu Möglichkeiten, die die Sphäre des Geschöpflichen prinzipiell übersteigen. Nur von der wirklich vollzogenen Offenbarung her, die *zugleich* seinshafte Erhebung in die Region des « personalen » Gottes *und* noetische Einweihung in diesen Bezirk durch die offenbarende Rede Gottes besagt, wird die Möglichkeit solcher Erhebung und damit solchen Hörenkönnens begreiflich. Daß *hier* (wie Barth unermüdlich, doch mit Recht betont) Wirklichkeit *vor* Möglichkeit geht, hat seinen Grund darin, daß diese Wirklichkeit so sehr von Gott ist, daß sie keine *naturhafte* Potenz, Fähigkeit, Anlage, Sehnsucht, Bereitschaft, Resignation oder existentielle Aufgebrochenheit und Verzweiflung im Geschöpf als korrespondierend voraussetzt, daß sie vielmehr mit der Wirklichkeit die Möglichkeit selber mitbringt. Gnade ist möglich, weil Gott gnädig sein will. Daß dann ergehende Offenbarung und Gnade faktisch sich der Struktur des Geschöpfes anpaßt, daß sie das Geschöpf nicht zerstört, sondern (in Analogie zum Verhältnis von Akt und Potenz) sogar vollendet, ist eine davon unabhängige Wahrheit. Es setzt zwar eine wahre Analogie zwischen Natur und Offenbarung voraus, sonst wäre diese unverständlich. Es setzt voraus, daß die Natur noetisch wie ontisch dem offenbarenden Gott *zur Verfügung* steht, und damit eben die natürliche « *dispositio* » der Kreatur.

griff in die Theologie zu werden. Es wird zwar, um diese zu retten, hinzugefügt, daß « auch das Geheimnis der faktisch geschehenden Selbstkonstitution des Horchenden als konkrete freie Tat des Menschen bei all seiner Autonomie noch unter der freien Gnade Gottes » bleibt, « so daß die faktisch vollzogene Konstitution der Bedingung des Hörens der Theologie noch freie Tat Gottes war, bevor sie die des Menschen wurde » (221-222). Aber damit ist nun wieder einem Theologismus das Wort geredet, der die bleibende natürliche *potentia oboedientialis* bedroht, bzw. ihre Konstitution von der Gnade abhängig macht.

Man kommt hier nur durch mit einer sauberen sachlichen Scheidung der Ordnungen. *Potentia oboedientialis* heißt in der Philosophie restlose, ontische, und auch noetisch erkannte Verfügbarkeit (Relativität) des Geschöpfes zum « principium et finis ». Nicht aber (theologische) Antizipation des (möglichen) Redens und (wirklichen) Schweigens Gottes. Ein Schweigen Gottes « hört » das Geschöpf nicht, außer mit den « übernatürlichen » Ohren des Glaubens (oder Unglaubens) dem gnädigen (oder zürnenden) Gott gegenüber. Hält man diese Schranken nicht ein, so bekommt Barths Kritik des « Anknüpfungspunktes » ihr Recht.

Was aber gerade nicht besagt, daß die Kreatur in sich « die Bedingungen der Möglichkeit des Hören von Offenbarung » besitzt. Es ist « Möglichkeit von der Freiheit Gottes her »¹. « Die allein dem 'Akt', der Gott ist, innerlich zugeordnete 'Potentialität' ist darum Er selbst: der 'mögliche Gott', der als möglicher 'Gott' nur der 'notwendig wirkliche' Gott sein kann. »² Das *Maß* der *potentia oboedientialis* liegt gar nicht im Geschöpf als solchem, auch nicht in der « Ungegrenztheit » seines geistigen Horizontes, « das Maß liegt vielmehr, ja entscheidend, jenseits der Kreatur, in der Unbegreiflichkeit des Maßes des göttlichen Schenkens: *modus . . . qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum* (De Verit. q. 29 a. 3 ad 3) »³. Von hier aus scheut sich Thomas nicht, die *potentia oboedientialis*, die nicht in einer Reihe mit den natürlichen Möglichkeiten des Geschöpfs steht, selbst als « über-natürlich » zu bezeichnen (ebd.).

Bringen wir nun die philosophische und die theologische Sicht der *potentia oboedientialis* in Verbindung, so zeigt sich, daß freilich *dieselbe Realität* in beiden angezielt ist. Nur kann sie von Theologie her adäquater gesehen werden, als von Philosophie her. Es ist dieselbe Realität: weil es dieselbe Freiheit Gottes ist, in der sie beidemale gründet. Nur wird man von Theologie her auch der Erhebbarkeit des Geschöpfs in die Sphäre der göttlichen Intimität ansichtig⁴, die von Philosophie her als solche nicht ahnbar ist. Die *leere* Form des philosophischen « Verfügbar-zu-allem » füllt sich hier mit der für die bloße Philosophie « unmöglichen Möglichkeit ». In diesem Sinne kann von einer Analogie auch im Begriff der *potentia oboedientialis* gesprochen werden. Indessen wird man es vermeiden müssen, diese Analogie ontisch zu verstehen, als ob die « natürliche » *potentia oboedientialis* durch die Gnade zu einer « übernatürlichen » erhoben würde. Die Begriffe Natur und Gnade haben hier darum keinen Platz, weil die *potentia oboedientialis* ja gar nicht als eine natürliche Möglichkeit unter anderen der Natur gefaßt werden kann. Aktive wie passive natürliche Potenz haben zu ihrem adäquaten Subjekt die Natur. In der *potentia oboedientialis* hingegen, die jenseits von natürlichem Tun und Leiden und indifferent zu ihnen

¹ *Przywara*, *Analogia entis*, I 86.

² Ebd. 88.

³ Ebd. 89.

⁴ [Modus supernaturalis] homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat (De Verit. q. 24 a. 15 c). Ebd. 91.

steht, ist das adäquate Subjekt Gott selbst (sofern das *posse* in ihm liegt), das Geschöpf ist darin nur « sekundäres Subjekt », sofern sich die Möglichkeit *an ihm* vollzieht. Die Möglichkeit, die das Geschöpf hier einzig « hat », ist die (gewußte) Unmöglichkeit, sich dem Willen Gottes zu entziehen. Auch die Sünde, auch die Verdammung ändern daran gar nichts. *Potentia oboedientialis* heißt nicht ein (natürliches) Entgegensehen oder Entgegengehen, eine mehr oder weniger große Aufnahmebereitschaft für Gnade. Sie heißt, daß das Geschöpf als solches in Gottes Hand liegt, wie der Lehm in der Hand des Töpfers. Daß dies nun freilich, sekundär, aber durchaus *real*, etwas am Geschöpf selbst ist, das wird man nicht leugnen können. Es ist einmal der *Nicht-Widerspruch* des Geschöpfes als solchen (der gerade als bleibender dort besonders deutlich wird, wo das Geschöpf zu widersprechen sucht: in der Sünde, — die doch so wenig ein Hindernis ist für die Gnade, daß diese gerade bei den Sündern und Zöllnern « anknüpft »), ein Nicht-Widerspruch, der in der Geschöpflichkeit und also in der *Analogia entis* gründet. Aber gerade darum ist es nicht der bloße Nicht-Widerspruch, die Widerstandslosigkeit des Nichts und der Ohnmacht, sondern der Nicht-Widerspruch des kreatürlichen *Seins* als solchen. Die Kreatur ist als Natur, als Gott gegenüberstehendes Subjekt und also als das ihm in aller Unähnlichkeit Ähnliche und also gerade in ihrem Geistsein *fähig* (nicht aus eigener Möglichkeit), *handlich* (nicht aus eigener Eignung), *angelegt* (nicht aus natürlicher Anlage) zu allem, was Gott mit ihr vorhaben mag. Dies eben wird jeweils *post factum* erwiesen: Was Gott wollte, das hat er gekonnt, am Geschöpf gekonnt, und darum hat es auch das Geschöpf selber « gekonnt ».

Man hat sich hier an die oben festgestellte Tatsache zu erinnern, daß Gnade sich nie als neue « Substanz », sondern immer nur als überschwänglicher Modus der Natur verwirklicht. Natur wird nicht überbaut, sondern « überformt ». Darum reicht Natur im faktischen Wunder der Gnade doch selbst hinauf bis in die höchsten Spitzen der Mysterien Gottes. Der Gott, der sie begnadet, ist kein anderer als der, der sie schuf und zu dem sie vom Ursprung her schon in der Beziehung der Geschöpflichkeit stand. Begnadetsein ist darum nicht « Über-natur » im Sinn einer zweiten, höheren Natur, sondern es ist die ins « Über » erhobene selbe Natur. Eben darum aber ist, a posteriori, die in der Gnade verwirklichte Möglichkeit eine Möglichkeit (an) der Natur. Von Gott aus gesehen ist sie es auch a priori. In ihm sind alle seine Werke aufeinander beziehbar und so füreinander geeignet. Sie sind es so sehr,

daß gerade dort, wo die *natürliche* Eignung im Minimum steht, in der Sünde, in Gott und von Gott her ein Maximum an *oboedientialer* Eignung möglich wurde: gerade im Ecce Homo fand sich der adäquateste Spiegel für ein Ecce Deus. Wir ahnen hier etwas von der *Freiheit* Gottes, mit der er das für ihn und damit überhaupt Mögliche möglich macht. Innerhalb der « Grenze » des Nicht-Widerspruchs (keiner « Grenze » in Wahrheit, weil sie nur ausdrückt, daß Gott seinem Wesen treu bleibt), ist darum schlechthin alles möglich, auch dies, daß das Unähnlichste zur Form und zur Offenbarung des « Ähnlichsten » werde. Auch die Sünde kann sich der Oboedienz nicht entziehen. Gehorcht sie — da sie doch *nicht* gehorcht? Captivam duxit captivitatem!

Beachtet man dieses Gesetz, daß das primäre Subjekt der *potentia oboedientialis* Gott selbst ist, nicht, reiht man sie also doch ein unter die natürlichen Möglichkeiten der Natur, dann ergeben sich jene Unsicherheiten, wie sie den ganzen geschichtlichen Weg dieses Begriffs umsäumen. Man kennt das Zwielficht, in dem er bei *Thomas* steht: zwischen einem « desiderium naturale visionis » einerseits, dessen Begründung mit philosophischen Mitteln versucht wird (C. G. 3, 50), und der klaren Anerkennung andererseits, daß die Anschauung Gottes « excedit cognitionem et desiderium » des Menschen (S. Th. I-II q. 114 a. 3). Beide Gedankenzüge finden vielfache Belege. Kein Zweifel kann darüber herrschen, daß *Thomas* mit « ultimus finis », « visio », « beatitudo » das übernatürliche Ziel meint. Die Möglichkeit eines natürlichen, zweiten Ziels (etwa für Menschen, die der Gnade nicht teilhaftig werden) scheint bei ihm nicht vertreten. Kein Zweifel auch darüber, daß die Erreichung des Ziels nur durch Gnade möglich ist. Woher aber nun das nicht verstummende Motiv einer Sehnsucht der Natur nach der Gnade? Man wird sagen müssen, daß der Begriff der Natur bei *Thomas* noch im Zwielficht des Übergangs von Antike zu Neuzeit steht. Die Alten von *Plato* und *Philo* über alle Väter zu *Augustin* verstehen unter « Natur » den konkreten, begnadeten, sündigen und wiedererlösten Menschen. Daß *diese* Natur ihren Sinn, ihr Wesen und ihre Not im Schrei der Sehnsucht nach Seligkeit und Gnade enthüllt, dies war der Schlußstein aller antiken Weisheit. Wie sollte *Thomas* von diesem Eros unberührt sein! Aber dahinein vermengt sich nun doch auch die moderne (erst seit dem Kampf gegen *Baius* vollends geklärte) Begrifflichkeit von « Natur » und « Übernatur ». Will man also *Thomas* systematisch interpretieren (und damit die historische Situation leicht übermalen), so bleibt nur der Weg *Cajetans*, der *Thomas* hier nach

rückwärts deutet und das «desiderium naturale» von der je schon begnadeten, übernatürlich erhobenen Natur her versteht. Der andere Weg, hier ein desiderium conditionale inefficax, eine bloße Velleität der Natur zu suchen, wird man als die Endgültigsetzung eines historischen Übergangs ansehen und als Kompromiß ablehnen müssen. Es hieße die heutige Lehre der Kirche über Natur und Gnade auf das Stadium einer früheren Situation zurückschrauben. Es hieße auch, eine grundsätzliche Tragik ins *Wesen* des Menschen hineinragen, der nicht mehr als sinnvoll teleologisches Ganzes im Sinn des Begriffs natura gefaßt werden könnte. Das angebliche «Verbindungsglied» zwischen Natur und Gnade droht hier gerade die Verbindung unmöglich zu machen. Die wahre Einheit liegt in der potentia oboedientialis, aber damit letztlich in Gott. Nicht der Mensch hat (mithilfe eines Mittelbegriffs) die Einheit zu garantieren; was Gott eint, ist unlöslicher eins (und wenn es die Einheit von Gericht und Gnade, Tod und Glorie wäre!) als was der Mensch verbindet. Potentia oboedientialis heißt primär Gehorsam, Verfügbarkeit, Dienst und nicht ein — noch so entbehrend sehnsüchtiger! — «Vorgriff» nach der Gnade.

Blicken wir von hier noch einmal auf das philosophische Problem zurück, so läßt sich nun sagen: Wie die ontische Seite der potentia oboedientialis in der unbegrenzten Dienstbarkeit des Geschöpfes zum Schöpfer besteht, so die noetische (im geistigen Geschöpf) in einem radikalen Wissen um diese Verfügbarkeit. In diesem Sinne sind auch der natürliche Verstand und der natürliche Wille radikal offen zu Gott; ja diese Offenheit wird die Grundtatsache sein, mit der jede natürliche Noetik und Ethik zu rechnen haben. In die «Leere» dieses Offenstehens hinein fallen jede mögliche Offenbarung und Gnade Gottes, denn keine Offenbarung kann der Vernunft, keine Gnade dem naturhaften Streben zu Gott widersprechen. Zeichnen sich also Offenbarung und Gnade in diese «Leere» ein, so ist damit gerade nicht gesagt, daß diese sich über ihnen *schließt* und sie so «in den Griff» bekommt. Aber wenn der Mensch glaubend die Offenbarung soll begreifen können, dann muß in seinem Verstand eine natürliche, durch die Sünde nicht zerstörbare, Analogie zur Offenbarung liegen. Diese Analogie besteht darin, daß auch seine natürliche Struktur die des vom göttlichen cogito *umgriffenen* cogito, und also ein cogitor ist. Ohne «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit» keine geistige Kreatur. Dieses ihr unteilbar eingebrannte Wissen ist ihre Dienstbarkeit, nicht ihr Verfügen. Der Ton verfügt nicht über die Formen, die der Töpfer aus ihm — immer neu — formen

kann. Aber der Töpfer kann aus Ton nur *formen*, was man aus *Ton* formen kann, auch dann, wenn das Neue die natürlichen Möglichkeiten des Tons schlechthin überstiege. So weiß sich die Kreatur (auch dann, wenn sie es sich nicht eingesteht) so in der Hand Gottes « *ut ex ea possit fieri, quod Deus voluerit* » (3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 4) und darum so, daß « *quidquid Deus in creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo* » (De Verit. q. 29 a. 3 ad 3).

C. « *Omnia in ipso constant* »

Die Gnadenordnung ist für uns konkret nur als Erlösungsordnung in Christus. Alle Gnade ist Gnade Christi, Gnade des Kreuzes. Darum muß die Frage von Natur und Gnade ausdrücklich als Frage des Verhältnisses von Natur und Gnade in Christus gesichtet werden. Der letzte Sinn aller Dinge und Sinne dieser Welt ist Er: « *Primogenitus omnis creaturae: Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum, et in ipso creata sunt: et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant* » (Kol. 1, 15-17). Unerbittlich wird hier der Endsinn der Welt auch als ihr ursprünglichster und anfänglichster hingestellt: dieser Sinn ist die endgültige Klammer, die sich um die « *Universa* » legt und nichts sich entgleiten läßt. Wollte man in dieser Paulusstelle den Primat Christi zunächst nur auf die natürliche Ordnung der Schöpfung, die in der zweiten göttlichen Person grundgelegt wäre, beziehen, so ist zu erinnern, daß die Prädestination vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4), der entscheidende Weltplan Gottes die Zusammenfassung aller Dinge in Christus zum Inhalt hatte (ebd. 1, 9-10), daß nicht nur « *Gott der Herr, der ist und war und kommen wird* », das « *Alpha und Omega ist* » (Apok. 1, 18), sondern ausdrücklich auch der Menschensohn (ebd. 1, 13) sich als « *der Erste und Letzte* » bezeichnet (ebd. 1, 18).

Dieses « *Endgültige* », das auch das « *Erstgültige* » ist, ist Gnade, ist also nicht der « *Sinn* », den die « *Universa* » und « *Omnia* », auch die Himmel und die Mächte nicht, für sich selber als Naturen haben mögen. Der Sinn, den sie als solche haben, ist nicht der Sinn, den sie dann haben, wenn es um die letzte, die wirkliche Sinnfrage geht. *Omnia in ipso constant*: nicht in sich selbst hat alles Bestand, sondern in ihm, der doch keineswegs als die logische Sinnfülle, der immanente Abschluß der Welt, sondern als der « *von oben herab gesenkte Schlußstein* » (Caudel) und damit als die « *Umwertung aller Werte* » zu gelten hat.

Ist durch ihn die höchste Harmonie, die höchste Necessität in der Ökonomie der Werke Gottes geschaffen, so bleibt dieses plötzliche Zusammenschießen aller Fäden doch Gnade und damit höchste Freiheit. Zwischen dem, was synthetisiert wird und dem Prinzip der Synthesis selbst besteht keine Necessität. Auch dann nicht, wenn das Synthetisierte von der Synthesis her Einheit, Bedeutung und sogar Bestand erhält.

Wir dürfen also den Primat Christi nur als *freien Primat* verstehen. Dies aber bedeutet, daß auch dieser Primat nicht anders gelten kann, als in der Form (als *die* Form) der Analogie. Also in der unrückführbaren Nicht-Identität von Natur und Gnade, und also nur in der Weise der doppelten, gegenseitigen Priorität von Natur und Gnade. Umgibt die Gnade Christi das All von allen Seiten als Alpha und Omega, Sinn und Ziel, so ist sie doch Gnade für ein All, das als solches eben ein All, Natur, nicht Gnade ist. Man mag die Einzigkeit des Erst- und Letztsinns der Gnade noch so betonen, man wird damit das *gratia supponit* (etc.) naturam nicht aufheben können. Und darum wird man bei aller Umprädizierung, Umgeburt und Wandlung, ja bei allem Feuer-tod der Natur nicht hindern können, daß der Letztsinn der Gnade den Sinn, den Natur als Natur hat, nicht aufhebt (*non tollit*), daß sie vielmehr, weil sie ja *gnädig* ist, die Natur nicht nur schont, sondern hegt und ihr, aus Gnade, zu *ihrem* letzten Sinn verhilft (*perficit*). Es kann sich also beim Primat Christi nicht darum handeln, nun etwa die Welt und die Natur aus Christus zu *deduzieren*, als ob Christus der *unmittelbare* Sinn der Dinge und der Geschichte wäre. Dinge und Geschichte haben einen eigenen (natürlichen) Sinn, Christus ist der *Sinn dieses Sinns*. Damit ist freilich gesagt, daß Christus der letzte Sinn und demnach der entscheidende Sinn ist. Es ist auch gesagt, daß der unmittelbare Sinn der Dinge, wenn er nicht in den letzten Sinn integriert ist, von dieser letzten Perspektive her, sobald sie da ist, als Unsinn erscheint. Es ist aber nicht gesagt, daß die in ihm integrierten, unter ihn als Haupt versammelten Dinge ihren Sinn verlören und dafür Christus zum Sinn bekämen. Von Christus her müssen sie sich sagen lassen, welches ihr letzter (und damit eigentlicher, definitiver) Sinn ist. Und man kann sogar sagen, daß dadurch ihr vorläufiger Sinn *als vorläufiger* aufgehoben (*extollit*) und zum endgültigen vorgerückt ist. Aber er ist damit zugleich als das, was er ist, als Natur, festgehalten und sanktioniert. Was «Fleisch» ist, weiß ich im Worte, das Fleisch ward. Was Liebe ist, in ihm, der uns liebte, als wir ihn noch haßten.

Was der letzte Sinn des Hirten ist, erklärt mir der Gute Hirt; die letzte Bedeutung des Weinstocks wird sichtbar am wahren Weinstock.

Es gibt demnach so etwas wie einen *theologischen Platonismus*: Christus ist die « Idee », ja die in der Einheit seiner freien Person zusammengefaßte « Ideen-Welt ». In Teilnahme an ihm ist der Mensch zuletzt, was er ist. Sein Leben hat jene Summe, die Christus ihm — leiht und erläßt. Von ihm her ist er der « gute Schächer ». In ihm kann ein Mißerfolg, ein Bankrott zum letzten Gewinn werden. In ihm ist stark, wer schwach ist. In ihm ist heilig, wer Sünder ist. Aber dies alles nur in Teilnahme: es vollzieht sich in jener Distanz von Teilnehmer und Teilnehmer, die für Teilnahme vorausgesetzt ist. « Platonische » Teilnahme der Gnade setzt « aristotelische » Distanz der Natur voraus. Damit die Teilnahme echt sein, der sündige Mensch gerecht werden kann, muß er — bleibend vor wie nach — Mensch sein. Das « Voraus » der Natur ist also ein *echtes*, auch wenn es kein zeitliches ist, auch wenn der konkrete Mensch immer schon in der Erhöhung der Gnade, letztlich von der « assumierten » Natur Christi her zu sehen ist. Es bleibt auch in dieser je vollzogenen *assumptio* wahr, daß die Menschwerdung einen « Abstieg » Gottes besagt, und zwar nicht primär darum, weil der Heilige Gott in die « Form der Sünde » geht und « abfährt zur Hölle », sondern weil die Gnade des überweltlichen Gottes niederfährt in die Natur des weltlichen Menschen. Beides fällt zeitlich überein. Der *descensus* Gottes in Christus ist die *ascensio* der menschlichen Natur in Christus. Aber der *descensus* geht der *ascensio* als die Bedingung ihrer Möglichkeit logisch voran, und eben darum geht auch die Natur, die *assumiert* wird, der Gnade, die sie erhöht, logisch voran: « Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit *primum* in inferiores partes terrae ? » (Eph. 4, 9). Wenn *teleologisch* und *exemplarisch* die Gnade und darum die *assumptio* das Prius ist, von dem her alle Natur ihren letzten Sinn und ihre letzte Rechtfertigung erhält, so wird nichtsdestoweniger die Gnade geschildert als absteigende Angleichung an ein Vorbestehendes: *Verbum caro factum est, σχῆμα ἀνθρώπου λαβών*. Gerade die *Kenosis*, die der letzte Sinn dieses Vorbestehenden werden soll, trägt die Form der Hingabe und des Sich-Verlierens an ein Fremdes, Nicht-Göttliches, Naturhaftes. Gewiß im schärfsten an die « Form der Sünde », aber nur sofern diese « Form der Sünde » die « Form » der menschlichen Natur geworden ist. Die Priorität des Abstiegs vor dem (gleichzeitigen) Aufstieg wird symbolisch faßbar in den drei Tagen, die Karfreitag und Ostern auseinanderrücken (C 85) und

damit das irdische Dasein dem himmlischen vorausgehen lassen : « *Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis* » (1. Cor. 15, 47). Wir müssen sagen : die Priorität der Natur vor der Gnade ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit für die Priorität der Gnade vor der Natur.

Es gilt darum das Doppelte : 1. Alles naturhaft Menschliche und Weltliche darf letztlich nur von Christus her verstanden und gedeutet werden : in ipso omnia constant. Alle Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik hat ihr entscheidendes Maß an ihm. Ein Maß, das *nicht* erst *nachträglich* an ein schon festgelegtes, fixiertes natürliches Maß, als dessen bloße « Krönung » angelegt werden darf, weil es als letztes und entscheidendes faktisch auch das erste und alles begründende und bestimmende und messende Maß ist. 2. Aber eben sofern Christus dieses Maß nicht in der Einheit einer gottmenschlichen Natur ist, sondern in der Unterscheidung von Gott und Mensch durch die Einheit seiner Person, gibt er der Natur auch *ihr* Maß als Natur, stellt er sie in die rechte Distanz zur « Gnade ». Er wird « Fleisch », d. h. Mensch in der ganzen « Durchschnittlichkeit » der Natur, nicht Weiser, nicht Übermensch, nicht religiöses Genie, sondern Zimmermannssohn. Er vollzieht die *assumptio* in der Richtung von Gott zur Welt hin, er *ist* die Gnade, sofern er Natur wird. Und in dieser (und keiner « entgegengesetzten »!) Bewegung hat der Christus nachfolgende Mensch sich erlösen, heiligen und erhöhen zu lassen. Die « Sendung » des Christen in die Welt geschieht wohl von der eschatologischen Höhe des Christus herab. Aber sie ist nicht eine nachträgliche Wiederzuwendung von zunächst überweltlichen, spiritualisierten Ausnahmemenschen zur « gewöhnlichen » Welt. Sondern das « Nicht-von-dieser-Welt » der Christen vollzieht sich als Bleiben im « Fleische » und in der Natur, ja im Mitvollzug des *caro fieri Christi*. Und darum wird man « Freund » indem man « Knecht » ist, wird auch die Philosophie, in all ihren Fächern, theologisch dadurch signiert, daß sie, statt sich überweltlich, spirituell, existentiell oder mystisch zu gebärden, schlicht das bleibt, was sie ist, und tut, was ihres Amtes ist : Forschung über die Natur der Dinge.

So vollendet sich in Christus die *Analogia entis*, als Unauflösbarkeit des doppelten Prius von Gnade (Theologie) und Natur (Philosophie). Ist ein reines « von unten nach oben » (im Sinne Schleiermachers und Ritschls) unmöglich, weil es die Analogie aufhebt, so auch ein reines « von oben nach unten » (die Gefahr bei Karl Barth), weil es die Natur

zu einer bloßen (Hohl-)Form der Gnade verflüchtigt. Ein reiner, auch christologischer, « Platonismus » der Gnade entzieht sich selbst seine Grundlage. Auch die *Analogia fidei* ist nur möglich, wenn sie sich selbst als die theologische Form der *Analogia entis* versteht.

Nach diesen Sicherstellungen können wir aber auch sagen, daß Karl Barth in seiner « platonisierenden » Theologie Christi letztlich nichts anderes meint. Schon der « Römerbrief » hatte als innere Form den « Aufstieg überan alle Himmel » als « Abstieg ins Untere der Erde ». Die « Dogmatik » stellt zunächst betont das Moment der *assumptio* heraus. « Unsere Worte sind nicht unser, sondern sein Eigentum ... Uneigentlich und bildlich gebrauchen wir unsere Worte — so werden wir, von Gottes Offenbarung aus rückwärts blickend, jetzt sagen können: wenn wir sie ... auf die Kreaturen anwenden. Indem wir sie auf Gott anwenden, werden sie ihrem ursprünglichen Gegenstand ... wieder zugeführt » (D 3, 259). Was letztlich Vater- und Sohnsein bedeutet, erfahren wir « in der Trinitätslehre ». Was « Herrschaft », « Geduld », « Liebe », aber auch sinnliche Dinge wie « Arm » und « Mund » heißen, das sagt uns die Schrift, wenn sie von Gott spricht (ebd.). « Kein anthropologischer oder ekklesiologischer Satz ist in sich und als solcher wahr, sondern seine Wahrheit subsistiert in den Sätzen der Christologie, nein, in der Wirklichkeit Jesu Christi ganz allein » (D 3, 166). Denn was wir für Gott (und also in Wahrheit) sind, das sind wir durch ihn und in ihm (D 3, 174). « Es gibt streng genommen überhaupt keine der Christologie gegenüber selbständigen Themata » (D 3, 360). Denn « die Menschheit Christi ist ... zugleich der Realgrund und der Inbegriff der höchsten Möglichkeit des Geschöpfes als solchen: das Geschöpf kann — nicht aus sich selbst und durch sich selbst, aber aus und durch Gottes Anordnung und Gnade — Tempel, Organ, Zeichen Gottes selbst sein » (D 3, 58). Die Natur ist nicht « erschöpfend » begriffen (D 3, 130), wenn man sie nur als Natur versteht, ihr « Eschaton », ihre « Letztwirklichkeit » (D 3, 573) liegt anderswo. Auf dieses Letzte hin, das Christus und die Einheit der Welt in Christus ist, « daraufhin hat Gott die Welt geschaffen » (D 3, 579), daraufhin lenkt und leitet er das ganze Schöpfungswerk. Es gibt also keine allgemeine natürliche Vorsehung Gottes, unter welche als Spezialfall auch die übernatürliche Vorsehung *fiere*. Wenn unzählige Stellen in der Schrift diese Vorsehung preisen, so ist klar, « daß sie natürlich *auch* (und sogar in eminenter Weise !) von dem Walten der allgemeinen ewigen Vorsehung reden, konkret aber doch offenkundig von einem höchst *besonderen* Geschehen, von dessen Inhalt man bei der Bestimmung dessen, was unter der göttlichen *εὐδοκία, πρόθεσις, γέϊρ* usw. zu verstehen ist, unmöglich zugunsten der allgemeinen Vorstellung des Verhaltens Gottes zur Welt abstrahieren darf » (D 3, 586). Dieses Besondere, von dem nicht abstrahiert werden darf, ist die Wirklichkeit und Gegenwart Gottes für die Welt in Jesus Christus (D 3, 583)¹. « *Gratia unionis* ist die schenkende, *gratia*

¹ « Das Geheimnis der Erlösung also, als letztes zu Fülle vollendendes im Ablauf (von Schöpfung und Erhöhung zu Erbsünde und Erlösung) [ist] das sachlich

adoptionis ist die geschenkte Gnade Gottes ... Auf Grund der adoptio gibt es real: eine symbolische, eine sakramentale, eine geistliche, so oder so, die Israel und der Kirche geschenkte Gegenwart Gottes. In ihr ist aber ... auch das begründet, daß Gott wiederum geschenkweise überall, bei und in allen Dingen ist » (D 3, 546). « Von dieser Mitte her sieht und bestimmt, von dieser Mitte her erwählt und beruft er, ist er gnädig und übt er Gericht. Von dieser Mitte her liebt er die Welt. Denn in dieser Mitte ist er selbst. Sie ist sein allmächtiges Wort, durch das er jene geschaffen hat, regiert und erhält, durch das er aber auch ihrem Abfall widersteht, indem er ihn gut macht durch sich selber, durch das er sie von allen Seiten nicht nur heimruft, sondern allmächtig heimbringt in den Frieden mit sich selber » (D 3, 682). Diese Mitte ist, als *caput ecclesiae*, darum auch Mitte und Sinn jedes einzelnen Menschen. Von ihm aus wissen wir, « daß nicht der Mensch als solcher und auch nicht der christliche Mensch, sondern *Jesus Christus* ... die Wahrheit und das Leben des Menschen ist: *der wirkliche Mensch*, an den wir uns zu halten haben, wenn wir nicht sinnlos und ergebnislos, sondern endlich gehaltvoll vom Menschen ... reden wollen » (D 3, 171). In ihm ist unsere Natur, unsere Sünde und unsere Begnadung ans Licht gekommen. Darum gibt es keine mögliche Emanzipation der Natur von Christus: « Er kam in sein Eigentum. » « Es ist keine Frage, ob wir uns ihm gegenüber verantworten wollen, sondern wir *sind* ihm verantwortlich, und unser ganzes Sein ist, so oder so, Verantwortung ihm gegenüber. Wir haben keine Möglichkeit, uns ihm gegenüber zu berufen und zurückzuziehen auf ein Eigenes, wo wir zunächst einmal bei uns selbst wären, wo er uns noch nichts oder nichts mehr angehe, auf ein sozusagen neutrales Menschsein, wo es uns vorläufig überlassen wäre, uns unter das Gericht und die Gnade, die er uns ansagt, zu stellen oder auch nicht zu stellen, von wo aus wir uns gemächlich mit ihm auseinandersetzen könnten ... Er ist die Hand, die uns schon *hält*, indem sie uns faßt ... Er umgibt uns von allen Seiten » (D 1, 467-468). « Jener Boden trägt nicht. Jener Bereich ist kein in sich gesicherter Bereich. Die vorausgesetzte selbständige Existenz eines Menschen als solchen ist vielmehr eine Illusion » (D 3, 185). Wir stoßen damit auf jene Existenzform des Menschen, wie sie *Przywara* als die entscheidende Form Augustins gekennzeichnet hat: *adhaerere Deo*. « Im 'Hangen in' ist einmal gesagt, daß der Hangende unter sich den 'Abgrund der Leere' hat. Dann aber: daß er gerade darum restlos dem überantwortet ist, 'in' dem er hangt. Der Boden, auf dem er steht, ist einzig das, worin er hangt: er 'steht' 'über sich'. »¹ Es ist, sagt Barth, « also kein Stehen, sondern ein Aufgehobensein und Hängen ohne Boden unter den Füßen » (D 3, 178). Also auch kein « Festgegründetsein im Glauben », keine in sich gesicherte « Heilsgewißheit ». Der Glaube *ist* selbst jenes Hängen, jene Unmöglichkeit, in sich Boden zu finden, jenes restlos enteignende *cogitor*, das jedes *cogito* umgreift und bedingt.

erste ... im Ratschluß Gottes, da Gott « auserwählte uns in ... (Christo) vor Grundwerfung der Welt » (*Przywara*, *Deus Semper Major*, III 374).

¹ *Przywara*, *Analogia entis*, I 123.

Wir können also, um es nochmals zu sagen, nicht in einer aufsteigenden Analogie, und also ausgehend von der vorgewußten « Natur », von ihr aus die Brücke schlagen zur Gnade. Dies hieße die Gnade an der Natur messen, während doch die Gnade (in Christus) das Maß der Natur ist. Wir können nicht Gott vorschreiben, welche die Bedingungen der Möglichkeit seiner Offenbarung seien, nicht die Anknüpfungspunkte vorweisen, an denen der Einstieg der Gnade in die Natur am « günstigsten » zu bewerkstelligen sei. Sonst straft uns Gott dadurch, daß er eben dort « einsteigt » wie der Dieb in der Nacht, wo es für uns am unbequemsten erscheint. « Was wir selbst sind, dürfen wir . . . nicht (etwa auf Grund einer allgemeinen Anthropologie) schon vorher wissen wollen. Wir sind das, was das Wort Gottes uns sagt, daß wir sind. Wir sind *Fleisch* . . . Fleisch . . . bezeichnet freilich den Menschen, . . . aber nun nicht etwa so, daß mit dieser Bezeichnung einem anderswoher bekannten oder zu gewinnenden Begriff vom Menschen eine weitere Bestimmung hinzugefügt wurde, sondern grundlegend, abschließend und ausschließend soll dies gerade der Begriff des Menschen sein, . . . weil dieser Begriff den Menschen kennzeichnet wie er vor Gott steht » (D 2, 44).

Alle diese Sätze dürfen wir unterschreiben, im wörtlichen Sinn gut heißen. Wenn wir dennoch dazu die andere Seite betonen müssen, so nicht, um vom Gesagten nun doch wieder Abstriche zu machen. Sondern darum, weil diese andere Seite in jenen Sätzen schon mitgesetzt, in einem bestimmten Sinne sogar vorausgesetzt ist. Die andere Seite ist, daß wir Sünder waren, ehe Christus Erlöser wurde, daß wir Menschen waren, « ehe » wir begnadet wurden. Aus dem Ersten folgt jeweils das Zweite nicht. Daß das Erste nur im Zweiten endgültig wird (*perficit*), liegt nicht im Wesen des Ersten. Sonst wäre das Zweite nicht — als Gnade ! — das Erste ! Die Gnade bleibt ein « darüber hinaus » (D 3, 357). « Indem man das anerkennt, wird man seine [Gottes] Gewalt als Schöpfer nicht etwa beschränken auf seine Offenbarung » (D 1, 468). Denn « es liegt nicht im Wesen und Begriff der Schöpfung als solcher, daß sie diese Perspektive haben *muß* » (D 3, 573). Darum ist der Abstieg Gottes wirklich « Selbsterniedrigung und Selbstentfremdung » (D 3, 59), daß er sich in Tat und Wahrheit unter das Gesetz und in die Knechtschaft eines *andern*, als er ist, begibt, eines andern, das nicht erst dadurch, daß er es annimmt, *als* dieses andere gesetzt wird. « Gewiß, als *sein* Menschsein wurde es sofort ein anderes als das unsrige, sofern die Sünde . . . in ihm nicht weitergehen konnte » (D 2, 45). Aber gerade dies zeigt eben am stärksten, wie sehr die Sünde das *Voraus* der Menschwerdung war, die Voraussetzung der Erlösung. Gewiß, vom letzten Sinn her kann man wohl sagen : « Alles *muß* so sein, weil es Weihnachten werden muß » (D 2, 101) ¹. Aber dieses aus Gottes Rückschau gesprochene Muß sagt nur, daß « die menschliche Auflehnung gegen Gott . . . einbezogen » ist, « in einen übergreifenden göttlichen Plan ». Es besagt aber « beileibe nicht » die « Form einer Synthese » (ebd.).

¹ « Denn im letzten Vorauf des Mysteriums Christi (Eph. 3, 4) vor dem Mysterium des Anti-Christus ist das eigentlich Innere aller Dinge » (*Przywara, Deus Semper Major, III 384*).

Bei allem endgültigen Prius der Gnade vor der Natur bleibt die Necessität der Natur ihrer Freiheit gegenüber bestehen. Gnade kann aus Natur nicht als « Krönung » induziert werden. Aber Natur kann auch aus Gnade nicht als « *Folgerung* » deduziert werden. Höchstens als « *Voraussetzung* » könnte sie dies, in dem Sinne, daß *wenn* Gott Gnade als Letztes ergehen lassen *will*, er als ihre Ermöglichung zunächst Natur setzen *muß*. Insofern bleibt das *Muß* der Analogie zwischen Gott und Geschöpf die notwendige innere Form des freien *Darf* der Analogie zwischen Sünde und Gnade.