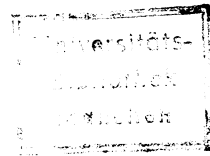


MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang

1960

Heft 1



Person und Gnade

Von J. B. Alfaro, Rom

I

In der tiefsten Schicht des menschlichen Wesens liegt eine radikale Antinomie: der Mensch ist *endlicher Geist*.

Weil der Mensch *Geist* ist, ist er fähig sich im Selbstbewußtsein zu besitzen und strebt nach einer inneren lichterfüllten Selbstvergegenwärtigung; er möchte selbstdurchsichtig sein, d. h. sich in dem Durchlichtetsein seiner selbst erfassen. Weil der Mensch *endlich* ist, kann er zum Selbstbewußtsein nur gelangen, indem er gleichzeitig etwas mitwahrnimmt, das nicht sein Bewußtsein ist; er kann sich nicht in einem Selbstbewußtsein besitzen, das jedes objektiven Inhaltes entbehren würde. Das endliche denkende Subjekt kann nicht eine reine Selbstwahrnehmung erreichen; es gelingt ihm nur sich zu erfassen, indem es nach Etwas strebt, das nicht es selbst ist. Die Dualität Subjekt-Objekt findet sich unvermeidlich in jeder intellektuellen Aktivität des Menschen; in dieser unüberwindlichen Zweifelhait offenbart sich die grundlegende Antinomie des Menschen als *endlichen Geistes*¹⁾.

Weil der Mensch *Geist* ist, ist er fähig sich selbst in der Ausübung seiner Freiheit zu besitzen; im freien Akt erreicht der Mensch den Höhepunkt des Selbstbewußtseins, weil er in ihm in einzigartiger Dichte die innere Erfahrung, er selbst zu sein, erlebt. Weil er *endlicher Geist* ist, kann der Mensch in seiner freien Wahl sich selbst nicht als etwas Absolutes besitzen; seine Freiheit kann er nur innerhalb des aprioristischen Horizontes eines absoluten Wertes ausüben, der weder der Mensch noch sein freier Akt ist. In seiner freien Selbstbestimmung strebt der Mensch nach der eigenen inneren Vollendung; er kann aber nach dieser nur streben, indem er gleichzeitig auf ein Absolutes hinzielt, das sich wie eine richtungsweisende Norm seiner gesamten freien Aktivität auferlegt. Die Dualität *Amor-sui* (aprioristisches Streben nach der eigenen Vollendung) *Amor-alterius* (aprioristisches Streben nach einem absoluten Wert) ist eine grundlegende Kon-

¹⁾ Ein reines Selbstbewußtsein würde eine vollständige Identität zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Existenz und Selbstbesitz einschließen. Diese aber kann es nur in dem absoluten Sein geben; das reine und totale Durchlichtetsein seiner selbst fällt mit der Aseitität zusammen.

stante des Menschen, die seine ganze freie Aktivität ausrichtet²⁾; in dieser zweiten Dualität, (die mit der vorgenannten in innigstem Zusammenhang steht und sie vervollständigt), offenbart sich wiederum die grundlegende Antinomie des Menschen als *endlichen Geistes*.

Weil er *Geist* ist, steht der Mensch dem unbeschränkten Horizont des Seins offen gegenüber; er ist fähig alles Endliche und sich selbst zu transzendieren und fühlt sich innerlich von einem unbegrenzten Jenseits angezogen. Nur in der unmittelbaren Anschauung des unendlichen Ur-Seins kann die menschliche Vernunft ihre vollkommene Ruhe finden; solange sie nicht zu dieser Anschauung gelangt, ist sie innerlich angetrieben, immer weiter nach einer tieferen Lösung des Grundproblems des Seins zu suchen. Das grundlegende Verlangen des menschlichen Willens nach einem wirklichen absoluten Wert kann nur durch den unmittelbaren Besitz des unendlichen Gutes gestillt werden. Das Offenstehen zu dem Unendlichen in sich, als dem absoluten letztmöglichen Endpunkt, konstituiert die tiefste Ausrichtung des Menschen; darum ist der Mensch *capax Dei, imago Dei*³⁾.

Weil der Mensch *endlicher Geist* ist, kann er aus sich selbst allein nicht die unmittelbare Vereinigung mit dem Unendlichen erreichen; Gott transzendiert das dynamische Vermögen des geistigen Geschöpfes⁴⁾.

Das ist das große Paradoxon des Menschen: in seiner ontischen Struktur ist er endlich und doch ist er auf das Unendliche, als auf den absoluten Endpunkt seiner inneren Finalität, ausgerichtet; in der aktiven Potenz seines Dynamismus ist er beschränkt, aber unbeschränkt in dem innersten Streben, das diesen selben Dynamismus ausrichtet; seine letztmögliche Vollendung kann er nur in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden und doch vermag er aus sich selbst nicht zu diesem Unendlichen zu gelangen; er kann seiner selbst nur bewußt sein unter der inneren Anziehung des einen Absoluten, das er nicht erreichen kann; er kann sich selbst im Freiheitsakt nur besitzen, indem er nach Etwas strebt, das immer über ihn hinausliegt. Der Mensch lebt seine *Geistigkeit* in seinem spontanen Verlangen nach dem Unendlichen; seine eigene *Endlichkeit* erlebt er in der Abwesenheit dieses Unendlichen, das er nicht erlangen, das zu erstreben er aber auch nicht lassen kann; die innerste Lebensbefindlichkeit des Menschen ist gleichzeitig ein Verlangen nach dem Unendlichen und das Bewußtsein seiner Abwesenheit. Die Existenz des Menschen schließt dramatische Spannung ein zwischen einem unbeschränkten Verlangen (Ausdruck seiner *Geistigkeit*) und dem Unvermögen, dieses zu befriedigen (Ausdruck seiner geschöpflichen *Endlichkeit*); diese lebendige Spannung entspricht der ontischen Grundantinomie des Menschen als *endlichen Geistes*⁵⁾.

²⁾ Der Mensch kann sich in seiner freien Aktivität nicht der Anziehung eines absoluten Wertes entziehen; er steht *a priori* im Horizont des Absoluten. Ebenso wenig kann sich der Mensch des ihm eingeborenen Strebens nach der eigenen Vollendung entziehen; auch diese wurzelhafte Ausrichtung des menschlichen Willens ist aprioristisch (vgl. J. DE FINANCE, *La Motion du Bien*: Gregorianum 39 [19-58] 543).

³⁾ Vgl. S. Th., I-II, q. 2, a. 8; Comp. Theol., I, 104; J. MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, V, 146-158, 438-468, J. B. LOTZ, *Kant und die Scholastik heute*, 102-1108; B. LONÉRGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, 634-651.

⁴⁾ Vgl. S. Th., I, q. 12, a. 4; I-II, q. 5, a. 5; Contra Gent., III, 52.

⁵⁾ Zu dieser Konklusion gelangen wir in unserem theologischen Aufsatz über die Transzendenz und Immanenz des Übernatürlichen: Gregorianum, 38, (1957), 5-50. - Hiermit stimmt im Wesentlichen der Grundgedanke der philosophischen Studie von M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo squilibrato* (Rom 1956), überein.

Diese radikale Antinomie begründet gerade die Offenheit des Menschen für die Gnade. Die Anschauung Gottes entspricht jenem Verlangen nach dem Unendlichen, d. h. der Geistigkeit des Menschen; das Göttliche im Menschen (*imago Dei*) ist eine Voraussetzung für die Vergöttlichung (*similitudo Dei*) durch Gnade und Visio: so gibt sich die Immanenz des Übernatürlichen kund. Andererseits kann der Mensch, *endlicher Geist*, das Unendliche in sich nur als freies Selbstgeschenk Gottes erlangen: *Der Mensch steht offen für die Anschauung Gottes, als reiner Gnade*: die grundlegende Antinomie seiner kreatürlichen Geistigkeit kann nur durch die freie Selbsthingabe Gottes überwunden werden: darin gibt sich die Transzendenz des Übernatürlichen kund.

Das Offensein für die Gnade fällt mit der grundsätzlichen Struktur des Menschen, als geistigen Geschöpfes, zusammen; drückt diese Formel aber genau den Anknüpfungspunkt der Gnade im Menschen aus?

Man hat nicht genügend darüber nachgedacht, daß das fundamentale Streben des Menschen nicht durch den Besitz eines Objektes befriedigt werden kann, man möge sich dieses auch noch so unendlich vorstellen. Der Mensch kann seine letzte Vollendung und Glückseligkeit nicht in einer Subjekt-Objekt Beziehung finden, sondern nur in einer Ich-Du Beziehung, das heißt in der Vereinigung mit einer Person.

Wenn es dem Menschen möglich wäre, sich des Unendlichen zu bemächtigen, so wie man sich eines Dinges bemächtigt, und es sich anzueignen, wie man sich einen Gegenstand aneignet, dann wäre er damit noch nicht glücklich: die Vollendung des Menschen kann nur in einer unmittelbaren Vereinigung mit dem persönlichen Unendlichen bestehen⁹⁾. Andererseits kann der Mensch nur durch die Gnade zu der Anschauung Gottes gelangen, das heißt, durch die freie persönliche Selbstmitteilung Gottes. Die unmittelbare Vereinigung mit dem Unendlichen ist dem Menschen nur unter Voraussetzung dieser *persönlichen Haltung Gottes möglich*, die das freie Selbstgeschenk in Liebe ist. Die Offenheit des Menschen für das Unendliche (die mit seiner Fähigkeit für die Gnade zusammenfällt) ist eine Offenheit für das Unendliche, insofern dieses Person ist und insofern es sich in die eminent persönliche Haltung der Selbsthingabe in Liebe begibt. Diese Offenheit für Gott, der sich selbst persönlich mitteilen will, hat der Mensch gerade deswegen, weil auch er selbst ein persönliches Seiendes ist: *Der Mensch steht offen für die Gnade, insoweit er Person ist*.

Aber das ist nicht alles. Der Mensch erreicht den höchsten Grad seiner Geistigkeit im Selbstbewußtsein und im Selbstbesitz der freien Aktivität; darum ist er dazu berufen, seine Vollendung in der Ausübung seiner Freiheit zu erlangen. Der höchste Ausdruck dieser Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung wird in der freien Antwort auf die gnadenhafte liebevolle Einladung des persönlichen Unendlichen erreicht werden. Das Offensein für die Gnade fällt im Menschen mit der Fähigkeit zusammen, in einer freien Wahlentscheidung zu der unmittelbaren Vereinigung mit dem persönlichen Unendlichen zu gelangen, von dem er angesprochen wird: diese Fähigkeit besitzt der Mensch, insofern er Person ist.

Der Mensch kann seine letztmögliche Vollkommenheit nur in einer unmittelbaren Vereinigung, von Person zu Person, mit Gott erreichen, das heißt, in der Ich-Du Beziehung einer gegenseitigen Selbsthingabe in der Liebe. Die Formel »*endlicher Geist*« ist als Ausdruck der Offenheit des Menschen für die Gnade unvollständig: nur die Formel »*geschaffene Person*« ist vollständig. Die Gnade

⁹⁾ Vgl. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, 484.

setzt die Person voraus und fügt sich in die Person ein: die geschaffene Person ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Gnade⁷⁾. Das ist der erste Aspekt der Beziehung zwischen Person und Gnade.

Der Empfänger der Gnade ist der Sünder; Gott will die sündige Menschheit durch Christus retten, indem Er in ihr und mit ihr den Bund der Versöhnung schließt; der göttliche Plan besteht darin, durch Christus im Menschen den Zustand der Freundschaft, der durch die Sünde verlorenging, wiederherzustellen. Wenn man den Realismus dieses göttlichen Bundes mit der sündigen Menschheit nicht willkürlich einschränken will, muß man zugeben, daß die Sünde die *imago Dei* im Menschen (d. h. seine Offenheit für die Gnade) nicht ganz zerstört hat; wenn der sündige Mensch nicht weiterhin Person bliebe, wenn ihm die Geistigkeit und das Offenstehen für das Unendliche ganz verloren gehen würde, dann wäre es unmöglich, daß er innerlich von Gott angesprochen würde: die Gnade könnte dann in ihm keine lebendige Ich-Du Beziehung zu Gott hervorrufen. Der Katholizismus hat die Lehre einer totalen Zerstörung der *Imago Dei* im sündigen Menschen verworfen, nicht um die menschliche Natur zu retten, sondern um die Realität der Gnade zu sichern, insofern diese ein inneres Angesprochensein des menschlichen Herzens seitens der Liebe Gottes ist⁸⁾. Wenn die Gnade dazu imstande sein muß, im Sünder eine freie Antwort der Liebe hervorzurufen, dann muß im Menschen eine gewisse Möglichkeit erhalten geblieben sein, in eine persönliche Ich-Du Beziehung mit Gott einzutreten. Der Sünder bleibt der Gnade fähig, weil er Person bleibt.

II

Die Gnade hat ihren Ursprung in einer persönlichen Haltung Gottes, nämlich, in einem freien Akt der Liebe, durch welchen Gott den Menschen zur Intimität der Freundschaft und der Teilnahme am eigenen göttlichen Leben einlädt; seitens Gottes ist die Gnade persönliche Mitteilung, Selbsthingabe.

⁷⁾ Indem wir die Behauptung aufstellen, daß die Gnade die Existenz des Menschen als Person voraussetzt, wollen wir das Prinzip »*Gratia supponit naturam*« nicht verneinen sondern vervollständigen: die Gnade setzt als vorgängige Bedingung die Existenz des Menschen als vernunftbegabten endlichen Wesens voraus, dessen Grundstruktur durch die Offenheit nach dem unbegrenzten Horizont des Seins konstituiert wird. Das ist der Sinn des Begriffes »Natur«, wenn es sich darum handelt, durch ihn die Fähigkeit des Menschen, Gnade zu empfangen, auszudrücken: der Mensch ist der Gnade fähig, weil seine Geistigkeit-Endlichkeit eine Empfänglichkeit für das Unendliche als Geschenk bedeutet. Hierbei müssen wir jedoch dem Umstande Rechnung tragen, daß der Mensch zu dem Unendlichen hin offensteht nicht wie zu einer unpersönlichen Sache, sondern wie zu einem freien und persönlichen Sein, das sich in einem gnadenhaften Akt der Liebe schenkt. Die Gnade setzt *auch* voraus, daß der Mensch fähig ist, durch diesen Anruf der göttlichen Liebe in seiner persönlichen Freiheit angerufen zu werden, und auf diese Weise in einer neuen Bezogenheit zu Gott in einen freien Dialog der Liebe, von Person zu Person, einzutreten. Indem wir die These aufstellen, daß die Gnade den Menschen als *Person* voraussetzt, wollen wir sagen, daß sie den Menschen als vernunftbegabtes Wesen voraussetzt, das fähig ist, sich selbst in der freien Wahl der Selbstschenkung (mit der es auf die gnadenhafte Liebe des persönlichen Unendlichen antwortet) zu besitzen. Diese Fähigkeit zu antworten und sich frei dem Anderen hinzugeben, hat der Mensch insoweit er ein geistiges, endliches und persönliches Seiendes ist, das heißt (um es in scholastischer Terminologie auszudrücken) insoweit er das *Suppositum* eines geschaffenen vernunftbegabten Wesens ist. Die Kategorie der *Person* ist der Kategorie der *vernunftbegabten Natur* nicht entgegengesetzt; sie schließt diese vielmehr ein und setzt sie voraus (vgl. S. Th., III, q. 2, a. 2).

⁸⁾ Was das Trienter Konzil in dem sündigen Menschen erhalten wissen wollte, ist die Freiheit zu der Antwort auf den inneren Anruf der Gnade; nur indem er frei die göttliche Einla-

Im Menschen ist die Gnade eine innere Einladung zu der persönlichen unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Die dynamische Grundtendenz des Menschen zum Sein empfängt von der Gnade eine neue wirksame Ausrichtung auf das Unendliche in Sich, das Sich persönlich mitteilt⁹⁾. Die Gnade erweckt im Innersten des Menschen eine primäre, der freien Aktivität vorausliegende Anziehung, d. h. eine geheimnisvolle Konnaturalität mit dem Absoluten, als Person. In den übernatürlichen Akten wird dem menschlichen Bewußtsein der Endpunkt dieser neuen Tendenz, Gott in sich selbst, dunkel gegenwärtig. Es handelt sich nicht um eine Anschauung Gottes, sondern um ein geheimnisvolles persönliches Gegenwärtigsein, das eine persönliche Selbsthingabe Gottes einschließt. Die Gnade ruft im Menschen die innere Erfahrung einer persönlichen Ich-Du Vereinigung mit dem Absoluten hervor; das ist der Fundamentalaspekt der menschlichen Erfahrung, die die Gnade im Menschen erweckt.

Das innere Wirken der Gnade und die ihm entsprechende Erfahrung gehören zur konkreten menschlichen Existenz: der geschichtliche Mensch befindet sich tatsächlich in einer Ordnung der Gnade. In diesem Sinne kann man von einem *übernatürlichen Existenzial* sprechen¹⁰⁾; man muß dem aber hinzufügen, daß die psychische Färbung des Übernatürlichen in der menschlichen Existenz eminent persönlich ist: es handelt sich um das Angesprochensein seitens des persönlichen Absoluten, das den Menschen innerlich zu einer Ich-Du Beziehung einlädt. Die Gnade macht den Menschen zum Partner Gottes und befähigt ihn, vor dem Unendlichen seine freie Wahl, von Person zu Person, zu treffen. Diese freie Selbstbestimmung vor Gott bedeutet für den Menschen eine eigene Form des Selbstbesitzes und somit eine Vervollkommnung seiner Person.

Der Lebenszyclus der Gnade entfaltet sich innerhalb einer personalen Linie; er findet seinen Ursprung in einer persönlichen Haltung Gottes, ruft in dem Menschen eine innere Neigung zu der persönlichen Vereinigung mit Gott hervor und endet in einer freien Wahl der persönlichen Selbstschenkung des Menschen an Gott.

Die göttliche Offenbarung, deren freie Annahme der Glaube ist, ist in ihrem eigensten Aspekt eine persönliche Haltung Gottes: sie ist *Deus loquens*, Gott in der persönlichen Geste der Annäherung an den Menschen, um mit ihm die wesentlich persönliche Beziehung des Wortes herzustellen. Die Offenbarung auf eine Reihe doktrinärer Sätze, die durch göttliche Bezeugung garantiert sind, reduzieren, heißt ihren tiefsten Aspekt übersehen, nämlich die Tatsache, daß Gott selbst zum Menschen spricht, die Annäherung Gottes an den Menschen in seinem göttlichen Worte. In der Tatsache und durch die Tatsache, daß Er spricht, offenbart Gott sich selbst, eröffnet Er das Geheimnis seines eigenen Lebens und seines eigenen Bewußtseins; die Offenbarung ist Selbst-Offenbarung und Selbsthingabe Gottes; Gott gibt Sich Selbst in Seinem Worte als Unterpfand unserer Errettung. Die Offenbarung besitzt einen grundlegend persönlichen Charakter; die Tatsache, daß Gott zu einer geschaffenen Person spricht, ist in sich selbst Gnade: *Deus loquens* ist die persönliche Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes an den Menschen.

dung annimmt, wird der Sünder in der Rechtfertigung der Freund Gottes. Dieser innere Aufruf Gottes an den Sünder ist noch nicht die Gnade der Rechtfertigung; wohl aber ist er auf diese hingeordnet (vgl. Dz. 797-799, 814, 819).

⁹⁾ Die Grundtendenz des Menschen auf das Sein hin ist durch die Gnade zu einem neuen aprioristischen Horizont, dem unendlichen Sein in sich selbst, erhoben worden; es ist eine Erhebung der Tendenz als Tendenz, zu einem neuen Endpunkt, nämlich zu dem ihn an sich ziehenden Gott.

¹⁰⁾ Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 323-345; L. MALEVEZ, *La Gratuité du Surnaturel*, NRT, 75, (1953), 561-586, 673-689.

So wie die Offenbarung grundlegend eine persönliche Haltung Gottes ist, so ist der Glaube grundlegend eine persönliche Haltung des Menschen in Antwort auf den Gott, der spricht: der Glaube ist Glaube, insoweit er *credere Deo* ist, Gott Glauben schenken (d. h. die Beziehung einer Person zu einer anderen Person). Der Mensch kann nicht aus eigenem Vermögen Gott glauben; Gott selbst gießt ihm innerlich Zuversicht zu seiner Person und zu seinem Worte ein und läßt ihn auf diese Weise ein, alles Sichtbare zu übersteigen und sich einzig und allein auf sein unsichtbares Zeugnis zu stützen. Die Gnade befähigt den Menschen zu einem Erkennen der Glaubenswürdigkeitszeichen, das nicht nur ein rationaler Prozeß, sondern außerdem ein persönliches Angesprochenensein von Gott ist. Der Glaube schließt eine fundamentale und bleibende Wahl des Menschen ein, die seiner Existenz eine Ausrichtung auf die Ewigkeit einprägt; der tiefste Antrieb des Glaubens ist das Verlangen nach einer persönlichen Begegnung, von Angesicht zu Angesicht, mit dem lebendigen Gott; der Mensch glaubt dem Gott, den er nicht sieht, um Gott zu sehen, dem er glaubt. Doch ist diese Begegnung nicht eine reine Hoffnung; durch den Glauben tritt der Mensch bereits wirklich in eine persönliche Gemeinschaft mit Gott ein, indem er die Beziehung von Person zu Person mit Ihm erfährt; die grundlegende Erfahrung des Glaubens ist eine geheimnisvolle Gegenwart und Nähe Gottes, der den Menschen innerlich zur unmittelbaren Vereinigung mit Sich anzieht. Der Glaube schließt eine intellektuelle Bejahung einer Botschaft ein; er beinhaltet außerdem aber auch eine persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, von Person zu Person¹¹⁾.

Der Grund unserer Hoffnung ist die Person Gottes selbst in der eminent persönlichen Haltung der Verheißung; der innere Sinn der Verheißung ist eine persönliche Einladung zum Vertrauen: *du* kannst *dich* auf *mich* verlassen. Die Verheißung schließt eine Engagierung der Person ein als Sicherheitspfand für eine andere Person. Die göttliche Verheißung hat darüber hinaus einen eigenen Charakter. Gott verheißt nicht etwas, Er verheißt Sich Selbst als Retter und als Rettung des Menschen. Die Einladung zum Vertrauen, welche die göttliche Verheißung beinhaltet, ist dem Menschen nicht rein äußerlich; die Gnade erweckt in unserem Herzen das Gefühl des kindlichen Vertrauens auf Gott, unseren Vater; sie ruft uns auf, unser persönliches Geschick in die Hände Gottes zu legen. Die Antwort des Menschen auf diese innerliche Einladung ist der Akt der Hoffnung, eine freie Wahl, in der der Mensch die subjektive Unsicherheit betreffs seiner eigenen persönlichen Errettung überwindet und sich ganz und gar der Verheißung und der väterlichen Liebe Gottes überläßt; die Hoffnung schließt eine vollere persönliche Selbsthingabe ein als der Glaube; darum ist sie auch eine vollere Form des Selbstbesitzes.

Es ist nicht nötig, den persönlichen Aspekt der theologischen Liebe eingehender zu betonen. Ihr Fundament ist die höchste persönliche Haltung Gottes: die liebevolle Selbsthingabe, mit der Gott den Menschen einlädt, seine Freundschaft anzunehmen. Diese Einladung ist in uns die innere Erfahrung, in der wir uns als Kinder Gottes fühlen und ihn von Herzen als unseren Vater anrufen und das Innerste unserer Existenz, die Liebe, in Gott hineinbringen. In der freien Erwählung der göttlichen Liebe kommt der Mensch zu dem tiefsten Besitze seiner selbst,

¹¹⁾ Die persönliche Struktur des Glaubensaktes ist vor allem untersucht worden von R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens* (Mainz, 1935), J. MOUROUX, 176 ff. *Je crois en Toi* (Paris, 1949), M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/2 (München 1956^o). A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis* (München, 1951).

das heißt, zu dem höchsten Ausdruck seiner Person; niemals erlebt der Mensch einen so tiefen Selbstbesitz, als wenn er sich in Liebe dem persönlichen Unendlichen hingibt. So kommt diese gegenseitige persönliche Hingabe von Gott und Mensch zustande in einer Freundschaft, die nur in der Gnadenordnung möglich ist¹²⁾. Der absolut übernatürliche Charakter dieser Freundschaft ist evident; die Erhebung der geschaffenen Person zur persönlichen Intimität mit dem persönlichen Transzendenten kann nur durch eine freie und gnadenhafte Herablassung Gottes erklärt werden.

Ein zusammenfassender Ausblick auf die drei grundlegenden Äußerungen der Gnade im Menschen – Glaube, Hoffnung, Liebe, – läßt uns bemerken, daß, als charakteristische Struktur, die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott in Sich selbst aufscheint: Glaube, Hoffnung und Liebe streben nach der vollkommenen persönlichen Vereinigung mit Gott und beinhalten eine aktuelle persönliche Vereinigung mit ihm, die seitens des Menschen freier Selbstbesitz in Selbsthingabe ist. Die Liebe (theologische Tugend per excellentiam) ist die hervorragendste Wirkung der Gnade im Menschen, da in ihr die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott (das heißt, seine Selbsthingabe) ihren höchsten Ausdruck findet. Glaube und Hoffnung besitzen theologischen Charakter, insofern sie auf die Liebe hingeordnet sind und an ihr teilnehmen, das heißt, insofern sie ein Streben des Menschen nach der vollkommenen Selbsthingabe an Gott in der Liebe einschließen; der niedrigere Grad ihres theologischen Charakters entspricht dem niedrigeren Grad ihres persönlichen Charakters; je größer die Wirkung der Gnade im Menschen ist, desto größer ist die Erhebung seiner Person in Selbstbesitz und Selbsthingabe.

So können wir verstehen daß das Leben der Gnade eine aktuelle *inchoatio gloriae* ist. Die Gnade entstammt einem aktuellen persönlichen Sich-schenken Gottes, das gleichzeitig ein Unterpfand der zukünftigen vollen Selbsthingabe Gottes ist; sie erweckt im Menschen eine aktuelle persönliche Selbsthingabe, die auf ihre Vollendung in der unmittelbaren persönlichen Vereinigung hinzielt. Die Einheit des menschlichen Rechtfertigungsprozesses ist auf psychischer Ebene die Einheit einer fortschreitenden Lebensentfaltung der persönlichen Vereinigung mit Gott; darum fallen Glaube und Hoffnung in der zukünftigen Herrlichkeit weg, weil ihre Dunkelheit und ihr Risiko mit einer absoluten persönlichen Vereinigung mit Gott nicht zusammengehen können; es bleibt die Liebe, die ihrem Wesen nach der vollendeten Vereinigung kein Hindernis in den Weg legt. Die Gnade ist *inchoatio gloriae*, insofern sie den Menschen zu einer persönlichen Vereinigung mit Gott bestimmt, die den Eigendynamismus der geschaffenen Person übersteigt und vital nach dessen Vollendung in der Anschauung Gottes strebt.

Innerhalb dieser selben personalen Kategorien ist es möglich, die Struktur der ungeschaffenen Gnade und deren Zusammenhang mit der geschaffenen Gnade durchzudenken. Die ungeschaffene Gnade wird im Neuen Testament als eine persönliche Hingabe Gottes an den Menschen beschrieben¹³⁾. Jede menschliche Erklärung dieser Offenbarungswahrheit bleibt angesichts der Tiefe dieses Geheimnisses inadäquat; in vollem Bewußtsein, daß es sich hierbei um eine unaussprechliche göttliche Mitteilung handelt, haben sich die Theologen gezwungen gesehen, die Kategorie einer quasi-formalen Ursächlichkeit und eine eigene

¹²⁾ Vgl. R. EGENTER, *Gottesfreundschaft* (Augsburg, 1928); J. M. KELLER-M. B. LAVAUD, *La charité comme amitié d'après S. Thomas d'Aquin*, Rev. Thom., 12 (1929) 445–475.

¹³⁾ Joh 14,21–24; 1 Joh 4,15–16.

»*actuatio creata per actum increatum*« einzuführen¹⁴). Es scheint jedoch evident, wie ungenügend jeder Erklärungsversuch ist, der ausschließlich innerhalb von Kategorien bleibt, die gleichermaßen auf eine nicht-persönliche Mitteilung angewandt werden können und denen gerade der charakteristische Aspekt der persönlichen Hingabe abgeht; das Geheimnis der Einwohnung auf das Schema »*Akt-Aktuation*« zu beschränken, heißt ihm sein am meisten authentisches Element, nämlich das der persönlichen Mitteilung, entziehen. Sollte die Theologie nicht die Kategorien der »persönlichen Hingabe« und der »persönlichen Intimität«, als für die Erklärung des Einwohnungsgeheimnisses am besten geeignet, definitiv anerkennen?

Wenn die ungeschaffene Gnade nun die persönliche Hingabe Gottes ist, dann muß man zugeben, daß Gott sich persönlich hingibt, so wie Er persönlich ist; da es in Gott kein anderes persönliches Sein als das Sein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gibt, muß man annehmen daß es keine andere persönliche Hingabe Gottes gibt, als die Hingabe der göttlichen Personen; die Dreifaltigkeit gibt Sich uns als Dreifaltigkeit hin, weil Gott Sich uns als Person hingibt¹⁵).

Die persönliche ungeschaffene Hingabe Gottes ruft im Menschen die geschaffene Gnade hervor, die gleichzeitig ein Zeichen der göttlichen Gegenwart und eine ständige Disposition ist, mit der eigenen persönlichen Selbsthingabe zu antworten¹⁶). Wenn die persönliche Hingabe Gottes keinen einzigen geschaffenen Effekt im Innern des Menschen hervorrufen würde, wäre sie im Grunde nur eine Beziehung Gottes zu Sich Selbst und hätte für den Menschen nicht den Sinn einer Wirklichkeit; das ist der Grund, warum der Katholizismus die innere Umwandlung des gerechtfertigten Menschen lehrt; die geschaffene Gnade macht die ungeschaffene Gnade in uns zu einer Wirklichkeit, indem sie uns befähigt, das ungeschaffene Geschenk, das Gott selbst ist, anzunehmen.

Die persönliche Hingabe Gottes an den Menschen wird in der *visio beatifica* vollendet, in der Gott von Angesicht zu Angesicht das innerste Geheimnis seines persönlichen Seins offenbaren wird. Sich die Anschauung Gottes vorstellen, als wäre sie die Kontemplation eines unendlichen Objektes oder die Intuition einer unendlichen Wesenheit, hieße sie ihres echten Sinnes berauben. Die Anschauung ist vor allem die unmittelbare persönliche Begegnung mit dem lebendigen Gott: in ihr fallen die volle Selbst-Offenbarung Gottes, die volle Offenbarung seiner Persönlichkeit und seine volle persönliche Hingabe an den Menschen zusammen. Gott eröffnet dem Menschen das Innerste seines persönlichen Lebens und führt ihn ein in den Lebensprozeß des trinitarischen Geheimnisses, das in den persönlichen und subsistierenden Relationen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes besteht; es ist dies eine Offenbarung, die gleichzeitig eine gelebte Teilnahme an dem persönlichen göttlichen Leben bedeutet. Die endgültige Vollendung der geschaffenen Person kommt zustande, indem sie an dem Geheimnis des göttlichen Person-seins teilnimmt und dies in einer unmittelbaren persönlichen Beziehung zu den göttlichen Personen im Lebensprozeß ihrer gegenseitigen

¹⁴) Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln 1954) 347–375.

¹⁵) Es handelt sich hierbei nicht um ein Sich-Schenken der göttlichen Natur, noch um ein exklusives Sich-Schenken von nur einer der göttlichen Personen; es handelt sich vielmehr um ein eigenes Sich-Schenken von jeder der göttlichen Personen. Dieses Sich-Schenken stimmt mit der personalen Eigenheit jeder göttlichen Person innerhalb des Geheimnisses der H. Dreifaltigkeit überein; die Gegenwart der göttlichen Personen im Menschen verwirklicht sich in Entsprechung der gegenseitigen innertrinitarischen Beziehungen, die die Persönlichkeit der Einzelpersonen konstituieren.

¹⁶) S. Th., I, q. 43, a. 3, ad 2; III, q. 7, a. 13; I Sent., d. 14, q. 2, a. 3, ad 2.

subsistierenden Relationen¹⁷⁾. Dann ist der Mensch bei der Quelle des Seins selbst angelangt; er kann nicht mehr nach einem Jenseits streben, weil ihm das Urmysterium des persönlichen innergöttlichen Lebens offenbar geworden ist. Das geistige Vermögen des Menschen erreicht in seiner unmittelbaren Berührung mit dem Unendlichen eine absolute und lebenseerfüllte Ruhe; die Aktivität des endlichen Geistes bekommt dann die Struktur einer unwandelbaren Vereinigung mit Gott. Diese Lebensaktivität, die in einem unveränderlichen Akte des Erkennens und des Liebens besteht, übersteigt die Potenzialität und die Bewegbarkeit, die dem vernunftbegabten *Geschöpfe* eigen ist: sie ist eine gnadenhafte und übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Ewigkeit, das heißt, eine innere Unifizierung des Bewußtseins, die das geistige Geschöpf von sich aus nie erreicht hätte¹⁸⁾.

Die Anschauung Gottes bedeutet die Überwindung der antinomischen Dualität des Menschen als *endlichen Geistes*: in ihr findet das fundamentale Verlangen nach dem unendlichen Sein, zu dem er aus eigenem Vermögen nicht hätte gelangen können und das ihm jetzt als freies und persönliches Geschenk gegeben wird, vollste Befriedigung. Damit wird die radikale Zweiheit seines Strebens nach dem eigenen Gut und nach dem absoluten Gut in Sich (Dualität des »*Amor sui-Amor alterius*«) überwunden; die unmittelbare Vereinigung mit dem Absoluten ist die höchste Vollkommenheit des vernunftbegabten Geschöpfes und bedeutet deshalb die totale Unifizierung seines Strebe-dynamismus. Ferner wird auch die antinomische Spannung zwischen der grundlegenden Tendenz des Menschen nach Selbstbesitz im Selbstbewußtsein und der inneren Notwendigkeit, nach einem extrasubjektiven Endpunkt zu streben (radikale Dualität Subjekt-Objekt in der Erkenntnistätigkeit des endlichen Geistes) überwunden, weil die menschliche Existenz (die Existenz des »Ich«, das sich im Bewußtsein zu besitzen wünscht) in ihrem tiefsten Selbst eine Teilnahme an dem unendlichen subsistenten Geist und ein Verlangen, diesen in sich selbst zu erfassen, ist. Wenn der endliche Geist die unmittelbare Vereinigung mit Gott erlangt, wird er sich in seiner innigsten Tiefe durchsichtig; wenn Der, der da ist *intimior intimo meo*¹⁹⁾, sich dem Menschen offenbart, wird das menschliche Bewußtsein ganz lichtvolle Selbstvergegenwärtigung.

Die Anschauung Gottes löst im Menschen eine innere überkreatürliche Unifizierung aus, die der höchstmögliche Ausdruck des Selbstbewußtseins in einem geschaffenen vernunftbegabten Seienden ist; indem er Gott von Angesicht zu Angesicht begegnet, erreicht der Mensch die Vollendung der inneren Begegnung mit sich selber. Diese überkreatürliche Vollendung des Selbstbesitzes im Selbstbewußtsein ist gleichzeitig überkreatürliche Vollendung der Selbsthingabe; in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen schenkt sich der Mensch ewig in Liebe. Die Anschauung Gottes enthält, als ihren eigenen Effekt, eine vergöttlichende und überkreatürliche Vollendung der Person als Person, das heißt der Person als Selbstbesitz – Selbsthingabe. Man muß also annehmen, daß die

¹⁷⁾ Die beseligende Gottesschau bedeutet nicht nur die Intuition der göttlichen Wesenheit, sondern auch die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit jeder der göttlichen Personen. Diese Vereinigung schließt eine persönliche Beziehung des verherrlichten Menschen zu jeder der göttlichen Personen gemäß deren Eigenpersönlichkeit ein (d. h. zu den Personen, die durch die gegenseitigen subsistierenden Beziehungen konstituiert werden). Die Gnade, die eine *inchoatio gloriae* ist, ist auch eine *inchoatio* dieser Beziehung des Menschen zu jeder der göttlichen Personen.

¹⁸⁾ Vgl. J. ALFARO, a. a. O., 39–50.

¹⁹⁾ S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, III, 6,11.

Vollendung der Gnade sowohl seitens Gottes als auch seitens des Menschen auf der Ebene des Persönlichen stattfindet; sie ist die volle persönliche Hingabe Gottes und das volle persönliche Sichselbst-besitzen und Sichselbst-hinschenken des Menschen, was zusammen die höchstmögliche Erhebung seiner Persönlichkeit bedeutet.

III

Die vorausgehenden Überlegungen berechtigen uns zu dem Schluß, daß es möglich ist, innerhalb einer personalen Perspektive eine vollständige Erklärung der Transzendenz und der Immanenz der Gnade, sowie auch ihrer inneren Struktur zu versuchen. Wir müssen dem jedoch hinzufügen, daß dafür die Kategorie Person im Sinne einer reinen Ich-Du Beziehung nicht ausreicht. Man darf nicht vergessen, daß die Gnade nur Gnade ist, insofern sie von Gott zum Menschen kommt und einer freien Herablassung der ungeschaffenen Person entstammt. Ohne die Transzendenz Gottes über den Menschen (eine Transzendenz, die gerade auf der Ebene der Persönlichkeit liegt) hat die Gnade keinen Sinn. Die transzendente Abhängigkeit der menschlichen Person von der göttlichen Person ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Gnade.

Die Gnade transzendiert die menschliche Person; zwischen der Erschaffung des Menschen und seiner Erhebung zur Freundschaft mit Gott gibt es keinen lückenlosen Übergang. Der Bund Gottes – als ungeschaffener Person – mit dem Menschen – als geschaffener Person – kann nur einer vollkommen gnadenhaften Initiative Gottes entstammen. Gott ist absolut frei, sich dem Menschen zu offenbaren und ihn in das Geheimnis seiner Persönlichkeit einzuführen; die Anschauung Gottes ist der geschaffenen Person nur als ein rein persönliches Geschenk von Gott selbst möglich; Gott hätte den Menschen erschaffen können, ohne ihn zu der persönlichen unmittelbaren Vereinigung mit Ihm zu berufen. Die Vollendung des Selbstbewußtseins und des Selbstbesitzes, welche die Anschauung Gottes in der geschaffenen Person verursacht, ist überkreatürlich. So wird es offenkundig, daß es innerhalb des Schemas »ungeschaffene-geschaffene Person« möglich ist, die absolute Gratuität der Gnade bis zu den letzten Korollarien theologisch zu erklären; dasselbe läßt sich auch betreffs der Erklärung der Immanenz der Gnade behaupten.

Der Mensch ist der Gnade fähig, weil er Person ist, das heißt, weil er ein geistiges endliches Wesen ist, das nach dem Unendlichen zu offensteht, und zwar nicht wie zu einem Objekt, sondern wie zu einem freien Wesen, das sich frei in Liebe hingibt. Die Gnade setzt die Existenz des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens, das von Gott angerufen und zur Ich-Du Beziehung mit ihm erhoben werden kann, voraus; sie fügt sich in seine Persönlichkeit ein.

Die Gnade vervollkommnet die Person, weil sie die Fähigkeit zu Selbstbesitz und freier Selbsthingabe im Menschen erhöht; die persönlichste Haltung des Menschen besteht in der freien grundlegenden Wahl des Glaubens und der Liebe gegenüber dem persönlichen Unendlichen; zu dieser Wahl wird der Mensch durch die Gnade befähigt.

Die Gnade teilt dem Menschen seine Vollendung mit; nur in der unmittelbaren persönlichen Vereinigung mit Gott (die in der zukünftigen Herrlichkeit stattfindet) erreicht die geschaffene Person ihre endgültige Vollendung in ihrem vollen Selbstbewußtsein, ihrem vollen Selbstbesitz, ihrer vollen Selbsthingabe.

Die ungeschaffene Gnade ist eine geheimnisvolle persönliche Selbsthingabe

Gottes selbst an die geschaffene Person; die Vollendung dieser Hingabe geschieht in der Visio. Die geschaffene Gnade, die der Sünder von seiner inneren Rechtfertigung empfängt, ist ein persönlicher Anruf, durch den Gott ihn innerlich zur Freundschaft einlädt; die geschaffene Gnade ist in dem gerechtfertigten Menschen eine bleibende Disposition, die den Menschen zu der Ich-Du Beziehung der Freundschaft mit Gott befähigt und die sich auf eigene Weise in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe kundgibt. Die ungeschaffene und die geschaffene Gnade verhalten sich zueinander wie die persönliche Hingabe Gottes selbst und deren effektive Empfängnis im Menschen, die in ihm eine innere Fähigkeit zur Hingabe an Gott auslöst. Gnade und Visio sind zwei Momente (Anfang und Vollendung) des Lebensprozesses einer persönlichen Vereinigung mit Gott, die ihren Höhepunkt in der Anschauung Gottes findet; der innere Friede, den die persönliche Vereinigung mit Gott in der Liebe in diesem Leben beinhaltet, ist eine geheimnisvolle Vorwegnahme der persönlichen beseligenden Vereinigung im Himmel.

Es ist also möglich, die Theologie der Gnade in personalen Kategorien durchzudenken²⁰⁾; eine weitere Überlegung in derselben Richtung wird uns gestatten, die Unterschiede zwischen der ungeschaffenen und der geschaffenen Person aufzuzeigen und so zu einer genaueren Fassung des Personbegriffes zu gelangen.

Die ungeschaffene Person, Gott, ist das subsistierende und unendliche Sein, das keinerlei Beziehung zu dem geschaffenen und endlichen Sein hat. In Gott fallen Sein und Selbstbewußtsein absolut zusammen; Gott ist subsistierendes Selbstbewußtsein, volles Sichselbsterleuchtetsein, ohne irgendeine innere Teilung zwischen Subjekt und Objekt. Um Sich selbst in Bewußtsein zu besitzen, hat Gott es nicht nötig, aus Sich selbst hinauszustreben; das göttliche Subjekt ist vollkommener Selbstbesitz in dem reinen Lichte Seiner Selbst. Nur in Gott, dem subsistierenden Sein, fallen auf diese absolute Weise Existenz und Selbstbewußtsein zusammen²¹⁾. Andererseits hat uns die Offenbarung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses zu erkennen gegeben, daß die Persönlichkeit in Gott eine subsistierende Relation ist, die seinsmäßig mit dem subsistierenden und unendlichen Sein identi-

²⁰⁾ Indem wir dieses behaupten, wollen wir keineswegs verneinen, daß der Begriff der *Natur* des vernunftbegabten Geschöpfes für die Ausarbeitung einer Theologie der Gnade rechtmäßig und notwendig ist; gleichzeitig aber muß man zugeben, daß man nicht zu einer vollständigen Erklärung der Gnade und der Beziehung des Menschen zu ihr gelangen kann, ohne die Kategorie der *Person* zu verwerten. Notwendigkeit und gegenseitige Ergänzung beider Kategorien sind kürzlich von H. VOLK in seinem hervorragenden Artikel *Gnade und Person* dargelegt worden (vgl. *Theologie in Geschichte und Gegenwart* [München 1957] 219–236).

²¹⁾ So wie Gott subsistierendes Sein ist, so ist Er auch subsistierendes Selbstbewußtsein. Diese absolute und formale Identifizierung von Sein und Bewußtsein in Gott gestattet es uns, auf eine tiefere und mehr dynamische Weise die göttliche Aseitität zu verstehen. So verschwindet die scheinbare Opposition zwischen der Auffassung Gottes als reinen Seins (Linie der griechischen Philosophie) und der Auffassung Gottes als Leben und Licht (biblische Linie). – Diese Identifizierung gestattet uns weiter, auf eine weniger unvollkommene Art den absoluten Charakter der göttlichen Erkenntnis zu verstehen. Gott erkennt nicht mittels einer Beziehung zu einem Objekt, sondern einzig und allein in dem absoluten Zusammenfallen Seiner selbst mit seinem Bewußtsein (so erkennt Er sich selbst): das Mögliche erkennt Er in der absoluten Selbsterkenntnis seiner Partizipierbarkeit und seiner Allmacht: Er erkennt das Existierende in der absoluten Selbsterkenntnis seines freien Willens (das sein Wirken ist); das göttliche Erkennen ist durch die Absolutheit des reinen Zusammenfallens eines subsistierenden Bewußtseins mit sich selber gekennzeichnet, das heißt, es ist gekennzeichnet durch sein reines Sich-selbst-Durchlichtetsein. – Diese absolute Identifizierung von Sein und Bewußtsein im absoluten Sein erscheint als eine grundlegende Gegebenheit für die Lösung des philosophischen Problems betreffs der Beziehung zwischen *Sein und Bewußtsein*; man kann sich vielleicht auch fragen, ob diese Identifizierung nicht dasjenige ausdrückt, was von der Grundintention des hegelianischen Idealismus annehmbar ist.

fiziert ist. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind nur insofern Personen, als sie eine gegenseitige aktuelle Ich-Du Beziehung sind; reell als Personen unterschieden, bleiben sie in der unaussprechlichen Lebensvereinigung verbunden in ihrer Identifizierung mit der einen Wesenheit. Die Unterscheidung der Personen in Gott ist nur denkbar als eine Unterscheidung in subsistierende Relationen, die die gegenseitige persönliche göttliche Selbsthingabe ermöglichen; die Einheit der Personen in ein und derselben unendlichen Wesenheit bedeutet eine gegenseitige absolute Selbstmitteilung²²). Die göttlichen Personen sind gleichzeitig subsistierender Selbstbesitz in reinem Selbstbewußtsein und gegenseitige subsistierende Selbsthingabe in reiner Ich-Du Beziehung. Diese subsistierende Mitteilung findet einzig und allein zwischen den göttlichen Personen statt; die Hingabe der ungeschaffenen Personen an die geschaffene Person ist absolut frei und gnadenhaft.

Die geschaffene Person hat ein partizipiertes Sein, das in seiner Intelligibilität und Existenz absolut von dem subsistierenden Sein abhängt. Sie ist fähig, sich im Selbstbewußtsein zu besitzen, aber in ihr fallen Sein und Bewußtsein nicht zusammen; sie kann nicht zu einem reinen Selbstbewußtsein gelangen. Sie ist fähig, sich selbst in freier Selbsthingabe an ein anderes geistiges Wesen, das sich selbst auch frei hingeben kann, zu besitzen. Aus eigenen Kräften kann sie nicht zu der Ich-Du Beziehung der persönlichen Intimität mit Gott gelangen; sie kann aber durch die Gnade zu dieser Intimität erhoben werden.

Nur die ungeschaffene Person ist subsistierendes Selbstbewußtsein und subsistierende Ich-Du Beziehung; es ist jedoch nicht möglich, sie ganz zu erfassen ohne sie auch als subsistierendes Sein zu denken, das mit dem aktuellen reinen Selbstbewußtsein und der aktuellen subsistierenden Relation identisch ist.

Der Mensch – geschaffene Person – ist weder reines Selbstbewußtsein noch aktuelle Ich-Du Beziehung zu Gott; der letzte Grund dafür liegt in seinem Geschöpfsein. Es ist nicht möglich, die geschaffene Person vollständig zu definieren, ohne die ontischen Kategorien des Endlichen und Geschöpflichen anzuwenden. Man muß jedoch anerkennen, daß es unmöglich ist, die persönliche Struktur des Menschen auszudrücken, wenn man ausschließlich auf der Ebene der ontischen Kategorien bleibt. Das Charakteristische des Menschen als Person ist sein Offenstehen für das Andere-Absolute und die Fähigkeit, sich selbst in der freien Selbstentscheidung diesem Anderen gegenüber zu besitzen; das Personsein ist im Menschen nicht eine rein ontische Realität, es beinhaltet vielmehr seine eigene psychische Äußerung in dem Bewußtsein seiner Fähigkeit, dem Absoluten gegenüber frei zu wählen. Die Gnade erhebt den Menschen als Person, weil sie ihn dem Absoluten gegenüberstellt, einem Du, das sich frei schenkt. Die Gnade aktuiert das Personsein im Menschen, weil sie ihn zur Vollendung des Selbstbesitzes in seiner freien Selbsthingabe an einen Gott, der Sich ihr persönlich hingibt, hinführt.

Die theologische Reflexion über das Geheimnis der Dreifaltigkeit in Gott und über die Gnade im Menschen haben uns eine Erkenntnis der Person vermittelt, zu der die menschliche Vernunft aus eigenen Kräften nicht hätte gelangen können.

Die Person ist in Gott eine (mit dem unbeschränkten göttlichen Sein identifizierte) subsistierende Bezogenheit auf ein göttliches Du, das seinerseits subsistie-

²²) Die Tatsache, daß die göttlichen Personen durch gegenseitige subsistierende Beziehungen (die mit der einen Wesenheit identifiziert sind), konstituiert werden, schließt eine gegenseitige Gegenwart und existentielle Durchdringung ein, die die griechische Theologie *περιχωρησις* nannte, während die lateinische Theologie sie mit dem Begriff der *circumincessio* oder *circuminessio* bezeichnete (vgl. S. Th., I, q. 4, a. 5).

rende Relation ist. Dieses Geheimnis hat uns das Innerste Gottes als eine lebendige Vereinigung von drei »Ich«, die konsubstantiell Eins sind, geoffenbart: die Personen konstituieren die höchste Realität im Inneren des göttlichen Seins²³).

Der Mensch ist Person: a) insofern er fähig ist, durch die Gnade zu einer Ich-Du Beziehung mit dem Absoluten erhoben zu werden und es als ein freies persönliches Geschenk zu empfangen; b) insofern er seine persönliche Vollendung in der persönlichen Vereinigung mit Gott, von Angesicht zu Angesicht, erreichen kann. – Darin besteht der höchste Ausdruck der Würde der menschlichen Person: der Mensch ist wirklich Partner Gottes und kann die persönliche Hingabe Gottes selbst frei annehmen oder verwerfen: der Mensch ist dazu berufen, seine (übermenschliche und überkreatürliche) Vollendung in einer persönlichen, unmittelbaren, ihn umwandelnden Begegnung mit Gott zu erreichen. Die geschaffene Person hat ihre *Causa exemplaris und finalis* in Gott als Person, das heißt, in dem innersten Geheimnis des göttlichen Person-seins. Die ungeschaffenen Personen sind aktuelle subsistierende Ich-Du Bezogenheit auf ein konsubstantielles anderes göttliches Du; die geschaffene Person ist fähig, zu einer (nicht-subsistierenden) Ich-Du Beziehung zu dem anderen, göttlichen Du erhoben zu werden. Das absolut letzte Ziel der geschaffenen Person ist das Unendliche in Sich, als Person; die Gnade ordnet sie wirksam auf die unmittelbare persönliche Vereinigung mit den göttlichen Personen in der Visio hin.

Die göttlichen Personen sind *subsistierende geistige Bezogenheit* auf ein konsubstantielles Du. Keiner dieser drei Aspekte kann ausgelassen werden; a) *Geistigkeit*: die Person ist in Gott Bewußtsein und Selbstbesitz; b) *Bezogenheit auf ein Du* (Alteritas): die göttlichen Personen sind bewußter Selbstbesitz, der ganz und gar auf ein konsubstantielles Du bezogen ist; c) *Subsistenz*: die göttlichen Personen sind gleichzeitig (in der Gleichzeitigkeit der Ewigkeit) reine Aktualität des Selbstbewußtseins und reine Bezogenheit auf das Du, Das auch unendlich und konsubstantiell ist; Geistigkeit, Bezogenheit auf ein Du (Alteritas) und Subsistenz sind in den göttlichen Personen identisch.

Die menschliche Person ist die Fähigkeit der Beziehung zu Einem nicht-konsubstantiellen transzendtem Du; sie ist Geistigkeit und Bezogenheit auf ein Du, aber nicht Subsistenz; sie ist nicht Aktualität des Bewußtseins, sondern Fähigkeit zu Bewußtsein; sie ist nicht reines Selbstbewußtsein, sondern endliches Bewußtsein, das zwischen Selbstbesitz und Ausrichtung auf ein transzendierendes Unendliches geteilt ist; sie ist nicht aktuelle Beziehung zu einem göttlichen Du, sondern die Fähigkeit zu einer solchen Beziehung. Diese Beziehung richtet sich nicht auf ein konsubstantielles, sondern auf ein transzendentes Du; das Bezogensein auf ein Anderes ist einschränkend; die Nicht-Subsistenz (Potentialität und Endlichkeit) affizieren die geschaffene Person (als Person) in ihrer Geistigkeit und in ihrem Bezogensein auf ein Du²⁴).

²³ Hiermit wollen wir nicht sagen, daß Gott, insofern Er in drei Personen subsistiert, vollkommener ist als Er es durch die Einheit der Wesenheit wäre; die personalen Relationen fügen der unendlichen göttlichen Wesenheit, mit der sie identifiziert sind, keinerlei neue Vollkommenheit zu. Wir möchten nur hervorheben, daß die Dreifaltigkeit der Personen uns den innersten Kern der göttlichen Wirklichkeit, als ein zwischenpersonales Leben, geoffenbart hat, dessen Existenz kein geschaffener Verstand je in Gott hätte entdecken können.

²⁴ Bei dem Aufzeigen dieser Eigenschaften der ungeschaffenen und der geschaffenen Person setzen wir den thomistischen Personsbegriff als bekannt voraus (vgl. A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, 77–110); wir haben auch keineswegs die Absicht, uns hier mit der umstrittenen Frage nach den Wesenskonstitutiven der Personen zu befassen. Wir möchten nur hervorheben, daß die Person das *suppositum* (»principium quod«

Die Person ist also Geistigkeit, Auf-ein-Anderes-Bezogenheit, das heißt, bewußter Selbstbesitz, der auf ein unendliches Andere ausgerichtet ist; in den ungeschaffenen Personen ist diese »Geistigkeit«, »Auf-ein-Anderes-Bezogenheit«, Actualität-Unendlichkeit; in der geschaffenen Person ist diese Geistigkeit, Auf-ein-Anderes-Bezogenheit, Potentialität-Endlichkeit. Doch versuchen wir damit nicht, die Person zu definieren; weil ihr doppeltes Fundamental-Element »Geistigkeit«, »Auf-ein-Anderes-Bezogenheit«, in letzter Instanz etwas Unausprechliches ist. Um die Geistigkeit vollständig zu definieren, muß man zum Ich-Bewußtsein vorstoßen; das Auf-ein-Anderes-Bezogenheit sagt gerade ein Bezogenheit auf ein anderes Als-ich. Die Person ist das, was wir in der Ich-Du Beziehung erfassen. Wenn die Person in letzter Instanz geheimnisvoll ist, dann ist sie das gerade wegen ihrer unvergleichlichen Sublimität. Auch das Sein ist undefinierbar, und die Person ist *per excellentiam* Sein, ist In-und-Bei-sich-Sein, Sichselbst-Besitzen und deswegen authentisches Sichselbst-Sein.

Das tiefste Geheimnis in Gott ist das Geheimnis seines Personseins: ein Geheimnis, das undurchdringlicher ist als das Geheimnis seines Unendlich-Seins. Auch das tiefste Geheimnis des Menschen ist das Geheimnis seines Person-seins; indem die Gnade die Dimensionen der menschlichen Person erhöht hat, hat sie die Dimensionen des Geheimnisses des Menschen und seiner Freiheit erhöht zu der Perspektive einer unmittelbaren Begegnung mit dem unendlichen Du in der Ewigkeit.

Die Gnade bedeutet eine Erhebung des Menschen als Person, weil sie eine Erhebung seiner Geistigkeit und seines Auf-das-Andere-Bezogenheit, seines Selbstbesitzes und seiner Selbsthingabe, mit sich bringt. In der Anschauung Gottes nimmt der Mensch an der göttlichen Geistigkeit teil und deshalb besitzt er sich auf eine überkreatürliche Weise; er nimmt auch an dem göttlichen Auf-das-Andere-Bezogenheit teil und deshalb tritt er mit Gott in eine übergeschöpfliche Ich-Du-Beziehung.

Die Offenbarung hat uns zu einer tieferen Erkenntnis der menschlichen Person geführt: der Mensch ist Person, weil er zu einer Ich-Du-Beziehung zu Gott erhoben werden kann²⁵), und nur in dieser unmittelbaren persönlichen Beziehung zum Unendlichen kann er seine eigene Vervollkommnung finden.

oder letztes Attributionssubjekt) eines *vernunftbegabten*, des Selbstbesitzes in Selbstbewußtsein fähigen Wesens ist; darum ist es nicht möglich, zu einem vollen Verständnis der Person zu gelangen, solange man die Fähigkeit zu diesem bewußten Selbstbesitz nicht beachtet; in ihr findet ja doch die seinshafte Struktur des vernunftbegabten *suppositum* ihren psychischen Ausdruck.

²⁵) Wir haben oben bereits festgestellt, daß der Mensch der Gnade fähig ist, insoweit er Person ist, sowie auch, daß die Gnade die Beziehung der lebendigen Ich-Du-Gemeinschaft hervorruft. Jetzt sagen wir, daß der Mensch Person ist, weil er zu einer Ich-Du-Beziehung mit Gott erhoben werden kann. Zwischen diesen beiden Behauptungen besteht kein Widerspruch, weil im Menschen die Person, die Fähigkeit zur Gnade und die Fähigkeit zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott zusammenfallen. Diese Identifizierung gestattet es uns, die einzelnen genannten Begriffe miteinander zu vertauschen, je nachdem man nun diesen oder jenen Aspekt der untersuchten Wirklichkeit besonders hervorheben möchte. Die geschaffene Person wird nicht durch diese Ich-Du-Beziehung konstituiert; andererseits ist aber die Fähigkeit, gnadenhaft zu dieser Beziehung erhoben werden zu können, ein Grundzug der geschaffenen Person. Nur die göttlichen Personen sind durch die subsistierenden und zwischenpersonalen Beziehungen konstituiert.

IV

Um unsere Untersuchung nicht unvollendet zu lassen, müssen wir die Beziehung untersuchen, die in Christus zwischen *Person und Gnade* besteht. Das Problem stellt sich uns hier unter einer neuen Perspektive, da Christus nicht eine geschaffene Person ist, sondern die göttliche Person des menschengewordenen Wortes. Dieser grundlegende Unterschied läßt von vornherein voraussehen, daß es nicht möglich sein wird, eine völlig gleichlautende Erklärung für das Verhältnis *Person-Gnade* in Christus und in der geschaffenen Person zu geben. Doch wird es möglich sein, aufschlußreiche Analogien aufzuzeigen, die neues Licht auf die uns hier beschäftigenden Fragen werfen.

Die Menschwerdung ist das Geheimnis der personalen Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur; sie ist die unaussprechliche Mitteilung des personalen Seins des Gottessohnes an die menschliche Natur. Die Person des Wortes (ungeschaffener und ewiger Terminus der Zeugung des Vaters) subsistiert in der geschaffenen und zeitlichen vernunftbegabten Natur. In der Menschwerdung teilt sich die göttliche Person nicht einer geschaffenen Person, sondern einer Natur mit; dennoch ist sie eine geheimnisvolle Mitteilung des personalen göttlichen Seins des Wortes²⁶).

Diese personale Verbundenheit des Wortes mit der Menschheit ist in höchst möglichem Maße gnadenhaft und übernatürlich; sie ist die unüberbietbare Mitteilung Gottes an das vernunftbegabte Geschöpf und dessen höchst vergöttlichende Erhebung²⁷). Die Menschwerdung ist die größte Tat und die letzte Offenbarung der Freiheit und der Liebe Gottes. Die Subsistenz des göttlichen Wortes in der vernunftbegabten geschaffenen Natur kann nur durch die Gnade ermöglicht werden, ja sie ist in sich selbst Gnade, die ungeschaffene Gnade der hypostatischen Union: in dem Menschen Christus ist das Personsein Gnade²⁸). Dieses Zusammenfallen von Person und Gnade findet nur in Christus statt.

Doch dürfen wir nicht vergessen, daß die göttliche Person des Wortes, die in der Menschheit Christi subsistiert, nichts anderes ist als der konsubstantielle Terminus der ewigen Zeugung des Vaters, d. h. die subsistierende Beziehung der göttlichen Sohnschaft. Der Mensch Christus ist nur insofern Person, als er der Sohn Gottes ist; die Beziehung des Wortes zum Vater, und sie allein, konstituiert Christus als Person²⁹); die göttliche, ungeschaffene und ewige Sohnschaft ist das eigentümliche Personsein des Menschen Jesus. Die ewige Zeugung des Vaters hat, als Terminus, die Person des Wortes, das in der Menschheit Christi subsistiert. Darum ist die Menschwerdung eine Fortsetzung des Dreifaltigkeits-Geheimnisses; die innergöttliche Fruchtbarkeit ist das formale Fundament für die Möglichkeit der Menschwerdung: durch die Menschwerdung hat sich die Dreifaltigkeit, als solche, der Menschheit Christi und in ihr allen Menschen mitgeteilt.

In der Menschwerdung ist die Menschheit Christi auf den Vater bezogen durch dieselbe Beziehung, die die göttliche Person des Wortes konstituiert; es gibt in Christus, auch insofern er Mensch ist, keine adoptive Sohnschaft. Kraft der innertrinitarischen Zeugung gibt sich Gott dem Menschen Christus als Vater;

²⁶ Bei anderer Gelegenheit haben wir erklärt, was wir unter dem Begriffe der *Mitteilung*, in dessen Anwendung auf die hypostatische Union, verstehen (vgl. Gregorianum 39 [1958] 342).

²⁷ S. Th., III, q. 1, a. 1 und 6; q. 2, a. 10 und 11.

²⁸ »Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in Persona Verbi« (S. Th., III, q. 6, a. 6).

²⁹ Q. D. de Unione V. I., a. 4.

das ist so wirklich, daß Christus nur insofern Person ist, als Gott sein Vater ist; die göttliche Sohnschaft ist die ungeschaffene Gnade Christi. Dies ist das Mysterium Christi: er ist ein Mensch, der (im vollsten Sinne des Wortes) Sohn Gottes ist und Person ist gerade, insofern er zu Gott dieselbe subsistierende Beziehung hat, die das ewige Wort Gottes konstituiert.

Die ungeschaffene Gnade hat also in Christus einen eminent personalen Charakter; sie ist das höchstmögliche Sich-Schenken Gottes als Vater. Die Menschwerdung besagt, daß der Mensch Jesus das Verhältnis des Sohnes zum Vater besitzt und daß sein Personsein gerade in dieser Beziehung besteht.

Die geschaffene Gnade ist in Christus eine Folge der ungeschaffenen Gnade³⁰). Die menschliche Geistigkeit Christi mußte, um dem eigentümlichen Personsein des Sohnes Gottes zu entsprechen, zu der übernatürlichen Ordnung erhoben sein; vermittels natürlicher menschlichen Handlungen konnte Christus nicht zu Gott, als seinem wahren Vater, in Beziehung treten. Die hypostatische Union fordert eine Erhebung der geschaffenen geistigen Aktivität Christi in die übernatürliche Ordnung. Das ist der Grund der geschaffenen Gnade in Christus. Der personale Aspekt dieser Gnade (d. h. ihre Beziehung zu der Person Christi und durch diese zu der Person des Vaters) ist eindeutig klar: sie ist die Gnade der von der göttlichen Person des Wortes angenommenen Menschheit: sie befähigt diese angenommene menschliche Natur so zu handeln, wie es ihrer Erhebung in der hypostatischen Union entspricht³¹): sie ist sowohl eine Folge der Tatsache, daß Gott sich dem Menschen Jesu persönlich als Vater schenkt, wie auch eine bleibende Disposition dazu, daß Christus in seiner menschlichen Aktivität das persönliche Geschenk (das der Vater selbst ist) empfangen könne³²).

Diese unaussprechliche religiöse Erfahrung hatte nur Christus und konnte nur er haben: hierin besteht gerade das Geheimnis der menschlichen Psychologie

³⁰ S. Th., III, q. 6, a. 6.

³¹ S. Th., q. 7, a. 13.

³² Die geschaffene Gnade wurde der Menschheit Christi gegeben, insofern diese von der göttlichen Person des Wortes hypostatisch angenommen wurde. Um diese Gnade empfangen zu können, mußte Christus eine vernunftbegabte geschaffene Natur besitzen. Wir müssen aber hier sehr wohl anmerken, daß die menschliche Natur *allein*, ohne jede Personalität (weder göttliche, noch menschliche), nicht imstande ist, die Gnade zu empfangen; die Gegenwart der geschaffenen Gnade in einer vernunftbegabten Natur, die jeder Personalität entbehren würde, hätte keinen Sinn; ohne ein *principium quod*, das fähig wäre, auf den Anruf der göttlichen Gnade zu antworten, würde die Gnade ihres eigentlichen Zieles entbehren. Auch in Christus bewahrheitet sich das Prinzip, daß »die Gnade die Natur voraussetzt«. Die Gnade setzt in Christus die geschaffene Vernunftbegabtheit voraus; sie setzt aber auch die personale Aufnahme dieser vernunftbegabten Natur durch die Person des Wortes voraus. Die geschaffene Gnade ist in Christus eine Folge der ungeschaffenen Gnade der *hypostatischen Union*, die durch die Person des Wortes selbst konstituiert ist: »Dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedat gratiam habituaalem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione . . . Secundo accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis . . . Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertio ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in natura humana ante unionem . . . Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedat gratiam habituaalem« (S. Th., III, q. 7, a. 13) »Gratia autem habitualis pertinens ad spirituaalem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem« (S. Th., III, q. 6, a. 6). Dieser persönliche Charakter der Gnade Christi ist auch der Grund der einzelnen Eigenschaften der geschaffenen Gnade in Christus (Gnadenfülle und »gratia capitis«; vgl. S. Th., III, q. 7, a. 9 und 10; q. 8, a. 1. 2 und 6).

Christi, das dem Mysterium seiner ontologischen Konstitution entspricht. Das ganze religiöse Leben Christi wurde durch diese persönliche Beziehung zu Gott Vater bestimmt: Gott offenbarte sich ihm und teilte sich ihm innerlich als sein Vater mit: Christus lebte in einer unaussprechlichen Gemeinschaft, in einem bleibenden Ich-Du-Gespräch mit dem Vater³³). Hierin besteht der persönliche Aspekt, der die religiöse Erfahrung jedes anderen Menschen unvergleichlich übertrifft³⁴).

Auch die Anschauung Gottes, die höchste Vollendung der geschaffenen Gnade, war in Christus eine Folge seiner ungeschaffenen Gnade: Christus konnte in seiner Menschheit nur vermittelt der unmittelbaren Gottesschau dieses sein besonderes Personsein des Sohnes Gottes leben; nur in dieser Anschauung Gottes konnte ihm voll und ganz seine göttliche Sohnschaft offenbar werden und nur in ihr konnte sich ihm Gott als sein Vater offenbaren³⁵). Die unmittelbare Gottesschau ist die Erkenntnis Gottes, die dem menschlichen Verstande des Gottessohnes zukommt; ohne sie wäre das persönliche Verhältnis Christi zu Gott in den menschlichen Vermögen Christi nicht in dem Maße und in der Vollendung verwirklicht worden, die seiner göttlichen Sohnschaft angemessen sind; die höchst mögliche Mitteilung (die in der hypostatischen Union stattfindet) fordert für die Menschheit Christi die höchstmögliche Vereinigung der geistigen menschlichen Vermögen mit Gott³⁶).

Auch die Tatsache, daß die geschaffene Gnade Christi *Gratia Capitis* ist, findet ihre letzte Erklärung in der hypostatischen Union; es geht hierbei um eine Forderung der Würde der von der göttlichen Person des Wortes angenommenen Natur³⁷). Nur eine *Gratia Capitis* gibt Christus einen Einfluß, der seiner Primatsstellung im Weltall entspricht: durch sie wird Christus zur zentralen Lebensquelle jedweder göttlichen Mitteilung an vernunftbegabte Geschöpfe. Unsere Gnade ist eine Teilnahme an der geschaffenen Gnade Christi und darum entstammt sie letztlich der Mitteilung des personalen Seins des Wortes an die in der Menschwerdung angenommene Menschheit³⁸).

³³ Dieses geheimnisvolle persönliche Verhältnis Christi zu seinem Vater tritt vor allem im Evangelium des Hl. Johannes hervor (Vgl. J. ALFARO, a. a. O. 229).

³⁴ Zwischen dem menschlichen übernatürlichen Leben Christi einerseits und dem des gerechtfertigten Menschen andererseits besteht also eine Analogie. In beiden findet sich diese persönliche Gemeinschaft des Ich-Du zum Vater (der der Vater Christi auf Grund der ewigen Zeugung, und unser Vater durch die Gnade in Christus ist); das übernatürliche Leben wurde aber in Christus nicht durch die Dunkelheit des Glaubens beschattet (Vgl. Joh. 1, 14, 18; 6, 46; Mth. 11, 27).

³⁵ Betreffs des menschlichen Bewußtseins, das Christus von seiner göttlichen Sohnschaft besaß, sowie auch betreffs des Zusammenhangs von diesem Bewußtsein und der Schau Gottes: Vgl. A. GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie: Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 286–296.

³⁶ Christus konnte sein vollkommenes menschliches Bewußtsein haben nur durch die Gottesschau; ohne diese wäre es der Menschheit Christi unmöglich gewesen, sich *voll und ganz* dessen bewußt zu werden, daß in ihr die göttliche Person des Wortes subsistierte. In diesem Sinne kann man sagen, daß Christus in der Gottesschau ein vollkommenes menschliches Bewußtsein seiner selbst erhielt. Die Gottesschau konnte der göttlichen Person Christi in sich selbst keinerlei Fülle schenken; wohl aber schenkte sie dem menschlichen Bewußtsein, das Christus von sich hatte, die letzte Vollendung.

³⁷ S. Th., III, q. 8, a. 1–6; q. 19, a. 2.

³⁸ Auch daß Christus die *Gratia capitis* besitzt, setzt die göttliche Person voraus, die in der menschlichen Natur subsistiert. Gerade die personale Vereinigung des Wortes mit der Menschheit bedeutet die Exigenz der geschaffenen Gnade sowohl für sich selbst, als auch für die übrigen Menschen.

Die Liebe des Vaters zu dem Menschen Christus dehnt sich durch ihn und in ihm auf die ganze Menschheit aus. In der Menschwerdung schenkt der Vater den Menschen seinen Eingeborenen und wird somit auch unser Vater. Die ewige Zeugung des Vaters in der Menschwerdung (d. h. die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus) ist das letzte Fundament unserer Adoptiv-Sohnschaft³⁹). Gott ist unser Vater, weil er der Vater Christi ist. Gott schenkt sich uns persönlich als Vater in Christus und durch Christus.

Der persönliche Aspekt der ungeschaffenen Gnade in uns (persönliches Sich-Schenken-Gottes) gründet im persönlichen Sich-Schenken des Vaters an den Menschen Christus. Das ist der Grund des christologischen Charakters der Gnade in uns: sie ist eine Teilnahme an der geschaffenen Gnade Christi, die ihrerseits der ungeschaffenen Gnade Christi entspringt. Unsere Adoptiv-sohnschaft ist nur von der göttlichen Sohnschaft des Fleischgewordenen Wortes her verständlich.

Die personale Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit ist das Fundament des christologischen Charakters unseres übernatürlichen Lebens. Das Fundament unseres Glaubens ist der *Deus loquens*, Gott, als der Sich persönlich offenbarende. Gott hat sich uns aber in Christus und durch Christus offenbart, der seiner ganzen Konstitution nach der Offenbarer Gottes ist: die Menschwerdung bedeutet die höchste Offenbarung Gottes. Indem wir Christus Glauben schenken, schenken wir Gott Glauben⁴⁰), denn der Glaubensakt stützt sich auf die Person des Bezeugers, die in Christus die göttliche Person des Wortes ist.

Christus ist der Mittler unseres Glaubens. Der christologische Charakter unseres Glaubens fällt mit seinem theologischen Charakter zusammen und somit mit seinem persönlichen Charakter: der Glaube ist eine persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christus. Wenn der Glaube eine persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott einschließt, dann kommt das letztlich von der personalen Einheit her, die der Sohn Gottes in der Fleischwerdung mit der Menschheit eingegangen ist.

Was wir gerade im Hinblick auf den Glaubensakt sagten, gilt in gleichem Maße auch für die Hoffnung und die Liebe. Das Fundament der Hoffnung ist Gott, der sich persönlich verheißt; die göttliche Verheißung ist Christus; unser Vertrauen auf Christus ist das Vertrauen auf die göttliche Person des Sohnes Gottes.

Das Fundament der Liebe ist Gott unser Vater, d. h. die väterliche Liebe Gottes, der uns seinen Sohn schenkt⁴¹). Gott schenkt sich selbst uns zum Vater in der Menschwerdung; indem wir Christus lieben, richtet sich unsere Liebe auf seine Person und somit auf Gott.

Auch die Vollendung unseres übernatürlichen Lebens in der Herrlichkeit (die die Vollendung der persönlichen Vereinigung des Menschen mit Gott ist) hat einen eminent christologischen Charakter. Der verherrlichte Mensch wird in Christus die intuitive Gottesschau erlangen; die Herrlichkeit ist eine persönliche unmittelbare Begegnung mit den göttlichen Personen in Christus. Wir dürfen in diesem Zusammenhange auf einen vor kurzem von uns veröffentlichten Artikel verweisen und uns somit der Verpflichtung entbinden, den sich von hieraus auf-

³⁹ Man darf nicht übersehen, daß weder die göttliche ewige Zeugung (sowohl die aktive, wie die passive), noch auch die Menschwerdung in ihrem eigentlichsten Element (d. h. in der personalen Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur) den göttlichen Personen gemeinsam sind; beide gehören den Personen an, insofern sie gegenseitig unterschieden sind, nicht insoweit sie mit der einen Wesenheit identisch sind.

⁴⁰ Im Evangelium des Hl. Johannes ist *Christus Glauben schenken* und *Gott Glauben schenken* ein und dasselbe. Man vergleiche Jo 3,36; 5,38; 8,31.45.46 mit Joh 5,24.38.

⁴¹ Vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9-18; Röm 5,8; 2 Kor 5,14.

drängenden Gedanken hier des längeren nachzugehen⁴²). Nur möchten wir betonen, daß auch der persönliche Aspekt der Herrlichkeit von der Menschwerdung selbst her stammt, d. h. von der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Natur in Christus.

Gott wird sich uns auf ewig in der ewigen Menschwerdung seines Sohnes schenken; die vollkommene Vereinigung des verherrlichten Menschen mit dem verherrlichten Christus wird dem Menschen die unmittelbare Anschauung dessen, was zutiefst in dem göttlichen Sein verborgen liegt, offenbaren, d. h., die personale innertrinitarische Mitteilung, an der er teilnehmen wird. Indem der Mensch auf diese Weise in eine unmittelbare persönliche Beziehung zu den einzelnen göttlichen Personen tritt, erreicht er seine endgültige Vollendung als Person.

⁴² J. ALFARO, *Christo Glorioso*, Revelador del Padre: Gregorianum 39 (1958) 222-271.