

Zur Theologie von Inkarnation und Rechtfertigung

von Walter S i m o n i s, Würzburg

1. Die Fragen zum Verhältnis von Natur und Gnade, die in der Theologie der neueren Zeit eine wenig auffällige, aber doch entscheidende Rolle spielen, scheinen auf ein bestimmtes Problem immer wieder zurückzuweisen; nämlich auf das, ob Gnade eine *perfectio naturae* (*gratia supponit et perficit naturam*) ist, oder ob Gnade in der Natur nur ihre Voraussetzung hat (*gratia supponit naturam*) in dem Sinne, daß die Natur der Raum ist, in den hinein Gott sich selber als Gnade, als gnädiger Gott entäußern will und entäußert hat. Wenn die zuerst genannte Konzeption gilt, dann ist die Theologie der Gnade letztlich immer eine Anthropologie: Verlängerung, Überhöhung, Heilung und »Vergöttlichung« des Menschen. Man wird darauf verweisen, daß dies alles nur möglich ist durch das erhebende und heilende Wirken Gottes, welches vom Menschen in keiner Weise in dem Bereich gefordert werden kann, wo es um eine unmittelbare Ausrichtung auf Gott hin geht; aber die Grundtendenz dieser Theologie als Anthropologie bleibt erhalten, auch wenn sie »übernatürliche, theologische Anthropologie« ist.

Für die Rechtfertigungslehre bedeutet dies, daß Rechtfertigung wesentlich als ein gottgewirktes Neuwerden des Menschen betrachtet wird. Gerechtworden ist etwas auf seiten des Menschen; Gott ist zwar die Ursache all dessen, was der Mensch wird und leisten kann (vgl. DS 1529), aber jegliche Veränderung und jegliches Neue ist doch auf seiten des Menschen gegeben. Wenn man streng ontologisch denkt, ist dieser Rechtfertigungslehre doch immer nur mittelbar der Titel »*Theo*«logie zuzugestehen; denn in erster Hinsicht ist sie (übernatürliche) Anthropologie.

Die Frage ist freilich, ob dieser Weg, auf den sich die katholische Theologie auf weite Strecken hin eingelassen hat, die einzige Möglichkeit bietet, eine Gnaden-theologie zu konzipieren, in der alle theologisch verpflichtenden Momente zur Geltung kommen. Kann man nicht denken, daß das eigentlich und primär Neue »auf seiten Gottes« selber geschieht und nicht erst auf seiten des Menschen? So daß dann durch dieses Neue, von Gott her Verwirklichte, auch der Mensch insofern in einer anderen Lage ist, die er aus sich selber heraus niemals hätte gestalten können, weil er weder über Gott verfügen kann, noch von sich aus das Verhältnis Gottes zur Welt zu bestimmen vermag. Der Mensch würde dann nicht ontologisch-akzidentell anders, sondern anders dadurch, daß das Entscheidende und für sein Heil Wesentliche, nämlich sein Verhältnis zu Gott, neu und anders ist, weil Gott selber sein Verhältnis zum Menschen neu und anders gestaltet hat. Nicht seine anthropologische, sondern seine theologische Situation wäre so eine andere geworden, weil zwar der Mensch in sich selber betrachtet derselbe bleibt, Gott aber »sich verändert« hat. Es wäre eine Rechtfertigungstheologie, die von oben nach unten dächte, nicht aber eine solche, die nur das (zwar gottgewirkte) »von unten nach oben« kennt. Und spräche für eine solche Konzeption nicht sowohl das, was die Empirie uns bietet (auch die Anthropologie bleibt ja immer Gegenstand der Empirie, mag sie noch so übernatürlich sein), als auch die Offenbarung selber? Denn es ist doch wohl das Typische und Neue und Einmalige des Christentums und der christlichen Offenbarung, zu wissen, daß Gott unmittelbar als er selber die Initiative ergriffen hat in Jesus Christus und daß jedes menschliche Tun nur noch Antwort auf seine gnädige Offenbarungstat, nur noch glaubende Hinnahme seines göttlichen Tuns in Jesus Christus sein kann! Und zwar eines Tuns, das er wirklich als er selber geleistet

hat, in eigener Person, nicht wieder nur durch die Vermittlung seines schöpferischen Wirkens, wie er es in allen und an allen Menschen vollzieht und bewirkt.

Das Grundanliegen einer solchen Theologie, die hier auf ihre innere Möglichkeit und Haltbarkeit befragt werden soll, wäre somit, daß ihre Aussagen wirklich auch solche über Gottes Sein und Tun und nicht zuerst und letztlich nur (sondern erst in der zweiten Linie) Aussagen über das Sein und Tun des Menschen sind. Sie wäre dann auch nicht zuerst als Heilsgeschichte, sondern als »Gottesgeschichte«, als die Geschichte und die Verkündigung der göttlichen Selbstoffenbarung (die so zugleich das Heil der Menschen sein wollte) gemeint.

Diese Konzeption unterscheidet sich nicht unerheblich von jener anderen Auffassung vom Verhältnis Natur – Gnade, welche in der Gnade zwar eine übernatürliche Erhöhung und Vervollkommnung der Natur sieht, nicht aber die Gnade auch als das neue Sein und Tun Gottes, als unmittelbar göttliches Sein und Tun im Raume der Natur versteht. Wenn man den Unterschied schematisieren wollte, dann könnte man etwa sagen: Gnade soll nicht ebenso wie die Schöpfungs- und Erhaltungstat Gottes ein (freilich gottgewirkter) Prozeß an der Schöpfung sein, der dann immer notwendigerweise ein Prozeß *der* Schöpfung wäre, weil Gottes Wirken und das geschöpfliche Wirken nicht um umgekehrt proportionalen, sondern im gleichen Verhältnis miteinander wachsen; sondern Gnade soll Gott und sein unmittelbares »Selber-tun« und »Selber-werden« zur bereits bestehenden Schöpfung hin sein. Das rechtfertigende Tun und Sein des sich als gnädigen offenbaren Gottes vollzieht sich in einer formal anderen Weise als das des schaffenden und erhaltenden Gottes, welches eben nur sein »natürliches« Verhältnis zur Welt ist und mit jenem nicht verglichen werden kann. Natur und Gnade vollziehen sich also nicht in derselben Aktionsrichtung, denn dann könnten sie streng ontologisch gesehen immer nur graduell voneinander unterschieden sein. Natur und Gnade sind nicht zwei gleichsam aufeinanderfolgende Schritte auf demselben Wege; sondern Natur und Gnade sind innerlich grundverschiedene Taten Gottes, weil er das erste Mal (Natur) nur das andere schafft und erhält, während er das zweite Mal (Gnade) sich selber im eigentlichen Sinne dem von ihm Geschaffenen offenbart und mitteilt.

Beide Taten Gottes sind daher auch nicht aufeinander reduzierbar. Hier geht es um das Tun und Erwirken des Nichtgöttlichen, des Anderen, der Schöpfung; dort geht es um das Sein und »Werden« Gottes selber. Niemals kann so Gnade zu einem Naturprozeß mißdeutet werden; weder als Prinzip in der Natur, so daß man nie genau anzugeben vermag, was nun Gnade und was Natur an dieser Schöpfung sei; noch irgendwie als äußerer Terminus oder Finis der Natur, weil die Schöpfung nicht über Gottes unmittelbares Selbersein und Selbertun verfügen kann. Während also in der üblichen Auffassung Gott lediglich effiziente, aber in sich unbeteiligte, transzendente Ursache von allem ist und alles Geschehen lediglich auf seiten der Schöpfung liegt, meint jene andere Auffassung, den Aussagen der Offenbarung und der »ratio fidei« sei es mehr entsprechend, und daher auch für die Theologie gefordert, Gott unmittelbar als ihn selber »mit ins Spiel zu bringen« – und dies nicht nur durch den Gebrauch bestimmter theologischer Formeln, die aber dann durch die »ratio theologica« doch wieder desavouiert werden, sondern durch den Versuch, der inneren Möglichkeit einer solchen Gnadentheologie nachzudenken, in der Gott wirklich als selber unmittelbar »Beteiligter und Sich-engagierender« gemeint ist. Denn wenn Offenbarung und Glaube dies fordern, daß muß wohl auch die Theologie sich bemühen, dem gerecht zu werden, auch wenn es zunächst schwierig erscheint, ein solches unmittelbares, neues Tun Gottes

anzunehmen und seiner inneren Möglichkeit nach denken zu können, das für ihn selber wirklich etwas bedeuten würde, und zwar mehr und in anderer Weise, als sein schöpferisches Tun.

Für die Rechtfertigungstheologie ergibt sich die entsprechende Frage, wo und was diese Wirklichkeit sei, in der des Menschen Rechtfertigung liegt, wenn sie nicht primär und gar ausschließlich im Menschen angenommen werden muß, in dem Gott eine »übernatürliche« Veränderung (scholastisch: *gratia creata*) erwirke. Daß dies eine Frage ist, die auch für die »Kontroverstheologie« von eminenter Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Denn das Anliegen der wohl zutiefst christlichen Erfahrung Luthers war es doch, festzuhalten, daß Gnade und Rechtfertigung tatsächlich auch und zuerst etwas auf Seiten Gottes, nämlich seine Tat in Jesus Christus für uns, sein müsse; daß dagegen der Mensch, nur in sich betrachtet, mehr oder weniger derselbe bleibt, so wie er sich faktisch wohl auch als den alten erfährt. Und wenn L u t h e r es auch selber nicht vermochte, seine Intuition in systematische Theologie umzusetzen und zu begreifen und mit anderen Daten des Glaubens in Einklang zu bringen, so daß es zum Bruch mit der Kirche kam, so entbindet uns dies nicht von der Aufgabe zu prüfen, ob sein Anliegen, das wohl kaum jemand vor ihm so empfunden hat, auch vor einer kritischen, nach letzten ontologischen Fundamenten fragenden Theologie Bestand hat. Dieses Anliegen war doch wohl, ernst damit zu machen, daß Gott selber das eigentliche Subjekt des Erlösungs- und Rechtfertigungsgeschehens ist, daß sich also auf der Seite Gottes wirklich etwas ereignet hat, daß Gott selber »anders geworden« ist. Es ging ihm darum, daß die Gnadenlehre wirklich Theologie sei und nicht nur ein Stück Anthropologie und Gnadenpsychologie. Und an diesem Anliegen ist man doch wohl genau vorbeigegangen, wenn man versucht, seine Rechtfertigungstheologie und auch seine bekannte Formel vom »simul justus et peccator« nur mit Hilfe psychologischer und tiefenpsychologischer Kategorien, mit denen eben auch die Wirklichkeit der Gnade im Menschen zumindest annäherungsweise ausgedrückt werden könne, aufzufangen¹). Die Frage L u t h e r s ist nicht eine Frage an die Gnadenpsychologie, sondern zuallererst eine Frage an die *Theologie*.

Wenn überhaupt, dann kann mit einem solchen Geschehen auf der Seite Gottes doch wohl nur das Ereignis der Menschwerdung in Jesus Christus gemeint sein. In ihm hat er sich der Welt genähert, hat er sich uns zugesagt als der erlösende, rechtfertigende, gnädige Gott, dessen Herrschaft der Welt nahegekommen ist. In ihm und durch ihn hat er selber der Welt grundsätzlich ihre Schuld vergeben, was freilich mehr sein muß, als nur Zerreißen eines Schuldscheines und So-tun-als-Ob. Und worin besteht dieses Mehr, wenn alles menschliche Tun, in dem diese Rechtfertigung Gottes nun auch den Einzelnen zukommt, nur noch ein glaubendes, hoffendes und liebendes Hinnehmen dessen sein kann, was *Gott* getan hat? Oder bleibt es dabei, daß streng ontologisch betrachtet das Neue, das von Gott ausgesagt wird, doch nur das Neue ist, das er im Menschen bewirkt? Aber was heißt dann letztlich: Gott ist Mensch geworden? Vorgängig zur Gnadenlehre als Aussage über den Menschen ist zuerst gefordert, eben diese Tat, dieses »neue Sein« Gottes, dieses »sein eigenes Engagement«, als das Entscheidende der Rechtfertigung anzusehen, in der er sich gleichsam zunächst selber Recht geschaffen hat, so daß schon dort grundsätzlich unser Heil und unsere Rechtfertigung angelegt ist – vorgängig zu jeder individuellen Annahme derselben in Glaube, Hoffnung und Liebe. Dies ver-

¹) Vgl. etwa K. R a h n e r, *Gerecht und Sünder zugleich*, in: *Geist und Leben* 36 (1963) 434–443 (Schriften zur Theologie VI 262–276).

langt also, daß tatsächlich beide Pole, beide Seiten des Gnaden- und Rechtfertigungsgeschehens ganz zur Geltung kommen und nicht die eine Seite doch sogleich auf die Ebene der anderen herabgezogen werde, weil angeblich alles andere denkerisch nicht durchzuhalten sei. Denn daß der Vorgang der Begnadigung und Rechtfertigung den Menschen betrifft, daß der Glaubende ein anderer ist, als der, der er vorher war, solange er noch nicht glaubte, wird letztlich im Ernst niemand bestreiten wollen. Es ist eine Erfahrungstatsache. Aber damit ist längst noch nicht all das eingeholt und zur gebührenden Geltung gebracht, was wir aus der Offenbarung (die Jesus Christus selber war) über das Wesen und die Sinnrichtung von Erlösung, Gnade und Rechtfertigung wissen. Denn wenn nur hier der Vorgang der Rechtfertigung angesiedelt wird, weil nur hier ein wirkliches ontologisches Fundament gedacht werden könne, dann ist das Entscheidende und Erste genau unterschlagen: die *theologische* (im Unterschied zur anthropologischen) Seite des Rechtfertigungsgeschehens, das seinen Ausgang von Gott selber nahm, da »nicht wir Gott geliebt haben, sondern er uns geliebt hat und seinen Sohn sandte« (1 Joh. 4, 10). Es wird daher zu fragen sein, ob diese entscheidende, neue Tat der Liebe Gottes zu uns, in der er selber zu uns gekommen ist, von seiten der theologischen Spekulation adäquat begriffen und zum Ausdruck gebracht worden ist; ob in der Theologie der Inkarnation wirklich genügend zur Geltung gebracht worden ist, daß die Aussage »Gott ist Mensch geworden« nicht nur eine solche über die Aufnahme und Annahme einer menschlichen Natur ist, sondern auch eine Aussage über etwas Neues auf seiten Gottes selber.

2. Fragen wir nach dem Verständnis der Inkarnation in der theologischen Ontologie, so scheint trotz der verschiedenen Schulrichtungen^{1a)} das eine festzustehen und überall anerkannt zu sein, daß das eigentliche Neue im Ereignis der Inkarnation sich allein auf der Seite der Menschheit Jesu Christi ereignet hat. Dies vorausgesetzt, setzen dann hier die verschiedenen Bemühungen ein, begreiflich zu machen, wie eine menschliche, vollständige Natur hinaufgenommen werden könne in eine solche Einheit mit der zweiten Person der Trinität, so daß sie in Wahrheit die menschliche Natur dieser Person sein könne. Zu den spekulativen Versuchen aus dem Raume der scholastischen Theologie sei kurz an das Folgende erinnert.

a) Für die *thomistische Schule* besteht zwischen der Person und der individuellen Natur ein realer Unterschied. Die Person ist das, was dem Ganzen des Menschen das Sein gibt. Das Sein in Jesus Christus kann wegen der Einheit nur eines sein, das der göttlichen Person des Wortes. Zwar hat Christus auch die menschliche Natur, aber das Prinzip, das dieser ihre Wirklichkeit verleiht, ist nicht das konnaturale, menschliche Existenzprinzip, das menschliche Sein, sondern das göttliche Sein, die göttliche Existenz des Wortes, weil die menschliche Natur zu diesem hinaufgenommen ist und unmittelbar in diesem subsistiert. Die menschliche Natur existiert zwar, aber sie subsistiert nicht in sich (und ist deshalb nicht Person), sondern der Logos subsistiert in ihr.

Zu dieser Theorie sind jedoch zwei Bedenken anzumelden. Will man wirklich einen realen Unterschied zwischen Person und Natur annehmen, was z. B. von den *Skotisten* als unmöglich abgelehnt wird, dann wäre in der thomistischen Theorie nicht zu sehen, wie die menschliche Natur Jesu Christi ein voller Mensch sei, da das eigentlich menschliche Seinsprinzip, das »*proprium esse*« fehlte. Oder man sagt zwar »realer Unterschied«, meint aber dennoch, daß Christus voller

^{1a)} Vgl. Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München 1968.

Mensch ist, nur nicht Person im Sinne einer vollständigen, menschlichen In-sich-Ständigkeit, sondern Mensch in dem Sinne, daß er alle Vollkommenheiten der menschlichen Natur besitze. Dann hat man aber nichts erklärt, sondern nur in anderen Worten behauptet, daß eben dieser Mensch nicht nur Mensch, sondern zudem noch die angenehme Natur des Logos sei. *Wie* diese Einigung zustande gekommen ist, darüber ist nichts ausgemacht.

Es scheint, daß in der genannten Theorie zu schnell die Begriffe esse-essentia und Person-Natur gleichgesetzt werden. Es ist durchaus möglich, Natur und essentia (diese wiederum aus forma und materia, d. h. aus Leib und Seele bestehend) gleichzusetzen. Dann aber das esse und das Personsein zu identifizieren, weil »Personsein« gerade das neue, höhere Prinzip im Menschen sei, wirft doch Schwierigkeiten auf und läßt sich nicht durchhalten. M a l m b e r g²⁾ kritisiert an dieser thomistischen Position, daß sie das formell-menschliche Existenzprinzip durch das formell-göttliche esse des Logos ersetzen wolle und somit schließlich die menschliche Natur monophysitisch aufzulösen drohe. Hiergegen könnte der Thomist zwar noch halten, daß keineswegs die menschliche Natur (essentia) Christi geleugnet werde, sondern nur gesagt werde, daß das dieser essentia hier gemäße esse (= Person) eben das des Logos sei. Doch genau hier, so scheint es, muß die Kritik nachsetzen: es wird hier nämlich entweder nichts erklärt, oder aber die Realdistinktion von esse und essentia überzogen. Gibt man zu, daß die natura humana Christi, und das ist eben die genannte essentia, auch ihr Sein habe, weil sie ja eine vollmenschliche Wirklichkeit ist³⁾, dann hat man lediglich gesagt, das esse als suppositum komme dieser natura oder essentia nicht zu, weil das suppositum hier eben der Logos selber sein müsse. Dann hat man zwei verschiedene esse zugegeben, aber nicht die Einigung erklärt, denn wie der Logos das suppositum der essentia humana Christi sein könne, wird nicht gesagt. Man hat also letztlich nichts gesagt. Wollte man dagegen mehr sagen und erklären, so würde zu kritisieren sein, daß aus dem esse als metaphysischem, zur Aktuierung eines ens notwendigen Seinsprinzip eine eigene Entität, aus dem »ens quo« ein »ens quod« gemacht worden ist. Aus der Realdistinktion ist eine Realseparation geworden. Dann trifft aber M a l m b e r g s Kritik ins Schwarze: denn was hier übrig bleibt, wäre entweder ein »kreatürliches Nichts«, weil eine essentia ohne esse nicht sein kann; oder aber ein nur Göttliches, weil das esse entis humanae durch das esse des Logos ersetzt wäre und dieser als das unendliche Prinzip die rein potentielle essentia in sich aufzehren müßte. Letztlich ist also in der thomistischen Theorie nicht mehr gesagt als: subsistit in se, beziehungsweise non subsistit in se. Dieses non subsistit in se ontologisch nun so zu fassen, daß subsistere mit esse gleichgesetzt wird, um dann eben dieses esse der essentia humana Christi absprechen zu müssen, ist eine allzu schnell gefundene, bloß begriffliche, in der Sache selber aber nicht durchhaltbare Zuordnung, die innerlich nichts erklärt.

Zu zeigen wäre zudem erst noch, wie die bloße Negierung, nämlich das Nichtsubsistieren der menschlichen Natur, welche hierdurch nicht einmal den Verlust eines menschlichen Ichbewußtseins erleiden darf, wie diese bloße Negierung des ontologischen Personseins schon die hypostatische Union ausmachen soll, wenn nicht noch anderes hinzukommt. Die Frage ist: was ist *positiv* das Aufgenommenwerden, wenn es weder ein bloßes Negativum, noch das Ersetzen eines konstitutiven, notwendigen Seinsprinzips sein kann? Wie soll es zu verstehen sein, daß das

²⁾ F. M a l m b e r g, *Über den Gottmenschen*, Freiburg 1960, 28 f; ders., Art. *Inkarnation*, in HthG, Herausgegeben von H. Fries, München 1962, Bd. I, 709.

³⁾ Vgl. T h o m a s, *De unione Verbi incarnati* a. 4.

esse des Logos eine Subsistenzfunktion in der und für die *natura humana Christi* ausüben soll, wenn andererseits die Einigung nur auf seiten der *natura humana* etwas Neues und Wirkliches sein soll? Welches ist das wirkende Einigungsprinzip?

b) In diesen Engpaß scheint nun eine andere Theorie einspringen zu können, die Maurice de la Taille entwickelt hat. Er unterscheidet zwischen Informierung und Aktuierung. Informierung heißt ein Verhältnis von Potenz und Akt, wenn die Potenz als solche für den Akt notwendig ist, wenn er nur mit ihr ein Ganzes bildet, mithin nicht nur die Potenz vom Akt, sondern auch er von ihr abhängt. Die Aktuierung als solche besteht aber darin, daß der Akt sich der Potenz mitteilt und von ihr aufgenommen wird: es geschieht eine Vereinigung, ein Geschenk seiner selbst, in der die Potenz, nicht der Akt, eine Verbesserung, eine Veränderung erfährt. Im natürlichen Bereich ist jede Aktuierung auch Informierung. Überall herrscht Wechselbezüglichkeit. Übernatürlich dagegen gibt es eine Aktuierung, die keine Informierung ist: Gott schenkt sich seinem Geschöpf, ohne dadurch abhängig oder in sich verändert zu werden. Die Veränderung liegt dagegen ganz auf seiten des Geschöpfes: »Diese Veränderung ist nicht nichts, sie ist etwas . . . Sie ist gewiß nicht die geschaffene Potenz, die ihr Subjekt ist, und die von ihr informiert wird. Sie ist etwas Geschaffenes in der Potenz: eine der Potenz eingegossene Anpassung an den Akt; zugleich aber die Aktuierung der Potenz durch den Akt. Darum geschaffene Aktuierung durch ungeschaffenen Akt«⁴⁾. Dann wird gezeigt, wie diese Hypothese sich in den drei Mysterien der *visio beatifica*, der *gratia sanctificans* und der *incarnatio* verwirklicht: jeweils steht eine geschaffene Wirklichkeit zu Gott selbst in einem so innigen Verhältnis, daß dieses keineswegs nur als das eines Werkes zu seiner Wirkursache bestimmt werden könne, sondern eher als das einer Potenz zu ihrem Akt – immer freilich ohne eigentliche Informierung, so also, daß der Akt in sich selber unverändert bleibt: »Auch in der hypostatischen Union informiert das Wort nicht; die menschliche Natur übt keineswegs eine Materialursächlichkeit in Hinblick auf die göttliche Person aus. Die Materialursächlichkeit der menschlichen Natur betrifft in dem gottmenschlichen Ganzen nur die Gnade der Einigung. Das heißt freilich nicht, daß das Wort sich nicht selber der menschlichen Natur mitteile. Es teilt sich mit; und diese Selbstmitteilung ist als solche nicht von der Art der Wirkursächlichkeit, da sie dem Worte als solchem zu eigen ist, alle Wirkursächlichkeit aber der ganzen Trinität gemeinsam zukommt. Die ganze Trinität bewirkt die Einigung, aber ihr Terminus ist allein das Wort; und daher gibt es im Hinblick auf das Wort als Terminus nicht nur eine Kausalwirkung, die zu bedenken ist, es gibt auch die vervollkommnende Funktion des Aktes, ohne deshalb informierender Akt zu sein«⁵⁾.

Bei der näheren Erklärung dieser Aktuierung, die in der Kreatur ein formelles Element begründen soll, durch das diese dem ungeschaffenen Akt, Gott selber, vereint sei, scheint de la Taille trotz seines Ansatzes bei der *actuation de l'acte increé* nicht mehr als jenes Beziehungsverhältnis anzuführen, das grundsätzlich zwischen Gott und Schöpfung besteht: Gott die schlechthin freibleibende Ursache jeglicher geschöpflichen Wirklichkeit. Ob man dabei von effizienter oder von quasi-formaler Kausalität spricht, ist lediglich eine Frage der Begriffe: denn solange immer gleich von *geschaffener* Aktuierung gesprochen wird, kann es sich immer nur um das formal immer gleiche Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis handeln. Und in der

⁴⁾ M. de la Taille, *Actuation créée par acte increé*, in *Rech. Sc. Rel.* 18 (1928) 253–268. Zur Diskussion vgl. die Bibliographie in *The Thomist* 22 (1959) 233–277.

⁵⁾ de la Taille, a. a. O., 261.

Tat kommt de la Taille immer wieder sogleich auf das zurück, was in dieser »puissance«, die die Schöpfung Gott gegenüber darstellt, geschieht: hier sieht er die Einigung. Das Aktuiertwerden steht bei ihm im Vordergrund. Daher spricht er sogleich von dem »lumen gloriae«, von der »gratia sanctificans«, von einer »adaptation« und »habilitation au Verbe«. Eben diese Wirklichkeit in der Kreatur scheint ihm das Entscheidende zu sein, damit die Einigung zustande komme. Über die Wirksamkeit des acte incréé selber führt er nichts weiter aus. Somit ist aber auch hier, wie bei der thomistischen Theorie, letztlich nur behauptet, daß es eine unmittelbare Einheit zwischen »acte incréé« und »nature humaine« geben muß, wobei sich die »nature humaine« rein als »puissance receptive« verhalten könne (obwohl de la Taille sogleich auch wieder von perfection und adaptation spricht). Und wiederum wird stillschweigend vorausgesetzt, daß diese Einigung lediglich eine creata sein könne, das heißt: alles eigentlich Neue vollzieht sich nur auf seiten der menschlichen Natur. Daher fehlt jedes weitere Erklären und Ausführen darüber, was die Aktuierung des »acte incréé« für diesen selber sei. Hierüber scheint es vielmehr nichts zu sagen zu geben. Wenn dem aber so ist, dann fällt das ganze Geschehen doch wieder in die Linie der kreativen Wirksamkeit Gottes zurück (mag man hier auch verbal differenzieren, was aber letztlich ein Spiel mit Worten ist), in welcher Linie es aber unmöglich zu einer wirklichen Einigung kommen kann. Denn solange Gott nur schaffend wirkt (und auch hierbei bleibt er frei wirkender Akt, der nicht informiert), bringt jede höhere Aktuierung, welche die kreatürliche Wirklichkeit aufbaut und erhebt, nicht nur eine größere, durch die Kreatur selber vermittelte Manifestation und Anwesenheit Gottes mit sich, sondern zugleich auch eine je größere Verborgenheit Gottes: denn kreatürliche Selbstwirklichkeit und Selbstwirksamkeit und göttliche Wirksamkeit steigen mit absoluter Notwendigkeit im gleichen Maße miteinander, nicht verhalten sie sich zueinander umgekehrt proportional. Solange man daher in der Linie des Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnisses denkt (und dies ist auch dann nicht überwunden, wenn man andere Formeln verwendet, diese aber dadurch desavouiert, daß man immer nur von dem spricht, was auf seiten der Schöpfung passiert ist), kann eine formal andere, höhere und neue Selbstmitteilung Gottes, die mehr sein soll als die schöpferisch wirkende, unmöglich gedacht werden. Es kann stets nur ein Mehrwirken und daher »Mehrdasein« Gottes bedeuten; eine Einigung der menschlichen und der göttlichen Natur, und das ist mehr als eine bloße Vervollkommnung der menschlichen Natur, ist dagegen so nicht denkbar, es sei denn, man stelle sich vor, die göttliche Natur liege irgendwie in der Linie einer unendlichen Vervollkommnung der menschlichen Natur: wenn der Mensch als Geist von unendlicher Offenheit noch mehr vervollkommnet und erhöht werde, sei irgendwo der Punkt erreicht, wo er an die Wirklichkeit Gottes anrühre und in die Einheit mit dem Unendlichen aufgenommen werden könne.

Mag also de la Taille zwar behaupten, daß auf der Seite der menschlichen Wirklichkeit Christi zwei reale, wirklich unterschiedene Relationen zum Logos gegeben seien, daß hier also Geschaffenwerden und Vervollkommnetwerden bis hin zur hypostatischen Union ein verschiedenes Fundament haben⁶⁾; so kann eine solche Versicherung solange nicht überzeugen, als er weder zeigt, wie dies innerlich denkbar sei, noch zeigt, wie es möglich und sinnvoll sei, dann doch noch im gleichen Atemzuge zu versichern, diese zweifache Wirklichkeit sei selbstverständlich als solche *nur* auf seiten der Menschheit Jesu gegeben, während auf seiten

⁶⁾ Ebd. Anm. 7.

des Logos erschaffende Wirkursächlichkeit und »l'acte perfectif« sich nicht realiter unterscheiden. Letztlich scheint uns *de la Taille* sachlich nicht mehr ausführen beziehungsweise beweisen zu können, als schon die Lehre des hl. Thomas und der ganzen Tradition von der *gratia creata* erbringt. Und so bleiben auch hier bezüglich der Theologie der hypostatischen Union die gleichen Fragen und Schwierigkeiten, die bereits zur thomistischen Theorie angemeldet wurden: was soll es heißen, daß das *esse* des Logos, oder hier: »l'acte incréé«, die unvergleichliche Einigung der menschlichen Natur mit sich bewirkt? Was ist denn eigentlich das Unvergleichliche an dieser Einigung? Ist eine solche Einigung denkbar, solange nur von der Einigung der Natur mit dem Logos, nicht aber von der Einigung des Logos mit dieser Natur gesprochen wird, solange also nur eine neue Zuständlichkeit dieser Natur, nicht aber eine neue Aktivität des Logos angenommen wird, die mehr und anders ist als seine effiziente Ursächlichkeit als Schöpfer? Sollte es nicht möglich sein, von einer Wirklichkeit des Logos zu sprechen, die weder die »information«, noch die »creation« ist, ohne daß dann doch in der Ausführung dieses Ansatzes alles wieder in die Linie der »creation« und »perfection« zurückfällt?

c) Es sei zuvor noch auf den Versuch von *Malmerg* eingegangen, die ontologische Wirklichkeit der Inkarnation begreiflich zu machen. Auch *Malmerg* betont grundsätzlich, schon was die bloße schöpferische Tätigkeit Gottes anbetrifft: Gottes schaffende Aktivität ist, als real-identisch mit seinem Sein, ganz in ihm bleibend (»formaliter immanens« sagt die Scholastik). Das Werk dieser Aktivität, das von Gott verschiedene Geschöpf, kann nicht so von ihm verschieden sein, daß es nicht zugleich in ihm bleibt. Alle Geschöpfe sind in Gott, der alle in sich umfängt. In unserem Begriff von Gottes effizienter (= schaffender) Kausalität ist somit jene unmittelbare Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf grundsätzlich schon eingeschlossen, die im Begriff der Menschwerdung grundlegend ist und hier ihre radikalste, höchste und einmalige Anwendung findet. Bei der Menschwerdung teilt Gott sich schaffend so unmittelbar mit, daß damit ein wirklich von ihm verschiedener Mensch entsteht und dieser zugleich so innig mit ihm eins ist, daß man von einer hypostatischen Union sprechen muß, zumal angesichts der unendlichen Offenheit des geschaffenen, menschlichen Geistes. Gegen *de la Taille* hebt *Malmerg* sich mit der folgenden Erklärung ab: »Der göttliche Seinsakt schafft doch eine menschliche Natur, indem er sich mitteilt. Und eben dies scheint doch auch die These *de la Taille* zu sein. Allein, um den Unterschied der beiden Auffassungen zu sehen, ist folgendes zu beachten. Bei *de la Taille* steht die »actuation par l'acte incréé« anstelle des Schöpfungsaktes als ein ganz anderer Akt. In unserer Theorie ist dieser annehmend schöpferische Akt durch formale Selbstmitteilung des göttlichen Seins ein Akt, der *darum* formal einen eigentlichen Schöpfungsakt (wie er auch sonst vorkommt) in seinem eigenen Wesen impliziert, weil ein gewöhnlicher Schöpfungsakt (insofern er doch eine Art Selbstmitteilung Gottes beinhaltet, wie wir gesagt haben) als eine solche (wenn auch geringere) Selbstmitteilung Gottes von vornherein als eine Art defizienter Modus jenes höheren Selbstmitteilung Gottes erscheint, die in der hypostatischen Union geschieht. In unserer Theorie ist also von vornherein deutlich, warum es wirklich und von vornherein zu einer »actuation créée«, und zwar im Sinne einer wirklichen geschaffenen Existenz der menschlichen Natur Christi kommt, und doch bleibt deutlich (was das Positive an der These *de la Taille* war), wodurch diese geschaffene Wirklichkeit geeinigt wird. Sie ist geeinigt dadurch, daß sie in dieser einmaligen Weise durch eine formale Selbstmitteilung des göttlichen Seins geschaffen wird. Ist uns zunächst auch nur die natürliche Schöpfung bekannt, wissen wir also zunächst nur von einer Selbstmitteilung Gottes, die

darin besteht und nur so weit geht, daß ein anderes von Gott, das von ihm einfachhin unterschieden (wenn auch in ihm seiend) ist, entsteht, so haben wir doch die Möglichkeit, nachdem wir die Offenbarung von der Inkarnation empfangen haben, den Begriff zu bilden von einer Selbstmitteilung Gottes, die so geschieht, daß das andere von Gott dazuhin und dazu konstituiert wird, daß und weil Gott sich selbst absolut und radikal an das Nichtgöttliche mitteilt und dieses andere so als seine eigene Wirklichkeit behält, gerade weil er sich selbst ganz an sie mitgeteilt hat. Von da aus erkennen wir dann, daß das, was wir Schöpfung nennen, nur die freie, geringere Verwirklichung dessen ist, was in der Inkarnation im vollsten Maße und in einmaliger Weise geschieht: Gott schafft, indem er sich gibt, und umgekehrt, und Gott behält, indem er das andere von sich konstituiert⁷⁾.

Malmberg wirft also *de la Taille* vor, er habe zu sehr die *actuation de l'acte incréé* im Auge gehabt, wogegen er selber mehr die *actuation créée* als solche kreatürliche Wirklichkeit zur Geltung bringen will. Er habe gar die *actuation de l'acte incréé* an die Stelle der kreativen Ursächlichkeit setzen wollen. Doch *meinte de la Taille* wohl nur einen neuen Akt, der zu dem kreativen Akt hinzutritt und die Einigung der menschlichen Natur Christi mit dem Logos ausmachen sollte, nicht aber einen Akt, der diese kreative Ursächlichkeit ersetzen sollte. Daher spricht er ja von den beiden verschiedenen Relationen der geschaffenen Natur Christi zum Logos. Er hat diese Intuition zwar nicht durchgehalten und systematisch konsequent ausgeführt, weil er in seinen Ausführungen doch wieder nur auf die kreatürliche Wirklichkeit zu sprechen kam; aber gerade deshalb scheint er im Ergebnis nicht so weit entfernt von dem zu liegen, was Malmberg vorträgt. Ja, Malmberg scheint noch das zum Prinzip machen zu wollen, was *de la Taille* gerade hätte überwinden sollen und vielleicht auch überwinden wollte: nämlich die Selbstmitteilung Gottes nur als einen Höchsthall von kreativer Tätigkeit Gottes zu sehen. Freilich ist es nicht ganz eindeutig, ob Malmberg in der *assumptio* nur eine Überhöhung und Vervollkommnung des natürlichen (im Verhältnis zur *assumptio* dann eben als defizienten Modus zu betrachtenden) Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnisses sieht, oder ob er etwas wirklich Neues und formal Verschiedenes hinzutreten sieht. Denn andererseits spricht er wieder von einer vollständigen, unmittlaren Selbstmitteilung, die im strengen Sinne eine aktuierende Ursächlichkeit oder eine formelle Ursächlichkeit zu nennen sei, ohne hierzu allerdings Näheres auszuführen, und ohne auch zu erklären, daß es hier eben nichts mehr auszuführen gebe, weil dies das nicht mehr erklärbare, sondern nur noch als Faktum anzunehmende Geheimnis sei. Er zieht diese Aussagen dann auch sogleich wieder in eine andere Richtung, indem er in dieser aufnehmenden Selbstmitteilung, in dem Zu-sich-Nehmen, das für den Zu-sich-Nehmenden nicht die geringste Einengung und Degradierung sondern nur Mitteilung bedeute, eine Wirklichkeit sieht, die in der Linie der Selbstmitteilung Gottes liegt, welche die Schöpfung ist, weil er in dieser kreativen Selbstmitteilung eben schon einen defizienten Modus jener Aktuierung durch den Logos als solchen sieht. Bestärkt wird dieser Eindruck noch dadurch, daß er, um die Formel Augustins und Leos I »*assumptione creatur*« gebrauchen zu können, eben von einer Aufnahme-hin-zum-Logos spricht, anstatt nur von der aktiven Selbstmitteilung des Logos zu sprechen, welche als solche formale Aktivität bereits dieses Aufgenommensein der geschaffenen Menschheit Jesu erwirkt hätte. Es ist also hier das gleiche Desiderat anzumelden wie bei den Ausführungen *de la Tailles*: das, was formal die

⁷⁾ Malmberg, *Über den Gottmenschen*, 47 f.

Einigung (im aktiven Sinne) bewirkt, und nicht nur das Vereinigtwerden, ist näher zu erklären; denn ohne diese aktive Einigung ist jenes Vereinigtwerden schlechterdings nicht denkbar.

Gerade diese aktive Einigung von seiten des Logos ist nicht so selbstverständlich, daß es darüber nichts zu sagen gäbe; und von ihr hängt die ganze Wirklichkeit dessen, was hypostatische Union meint, ab, soll diese nicht nur ein Wort und eine leere Behauptung und allenfalls ein Artikel des Glaubens, nicht aber der spekulativen Theologie sein. Die Aufgabe, die sich stellt, ist also: verständlich machen, daß im Falle der hypostatischen Union nicht nur das »natürliche« Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis vorliegt, und sei es in noch so vollkommener und hoch aktueller, »übernatürlicher« Form, sondern daß hier zur natürlichen Schöpfertat Gottes, welche eine vollständige, menschliche Natur, den Menschen Jesus von Nazareth, hervorbringt, etwas formal Neues und Anderes hinzugetreten ist. Dieses Neue und formal Andere macht daher auch aus dem Menschen Jesus nicht einen Übermenschen, was bei einem bloßen Höchstfall von Schöpfungstätigkeit immer nur gegeben sein könnte; denn ein noch so großer Übermensch könnte niemals Gott werden oder auch nur so an Gott heranreichen oder herangehoben werden, daß er Gottes Sohn genannt werden müßte.

Die thomistische Theorie, aber auch de la Taille und Malmberg postulieren bestenfalls das, was es erst noch näher zu erklären, oder besser: überhaupt auszusagen gilt: daß das esse des Logos, der »acte increé«, Subsistenzprinzip der natura humana Christi geworden ist. Was dies näherhin heißt, wird nicht ausgeführt, noch wird nach der inneren Bedingungsmöglichkeit dieser Wirklichkeit gefragt, noch wird hier überhaupt das Problem gesehen. Und doch scheint eben hier der Kern des Ganzen zu liegen, und man redet am Entscheidenden vorbei, solange man nicht betont, daß diese Wirklichkeit, die der natura humana Christi zukommen muß, damit Jesus von Nazareth mit Recht Sohn Gottes genannt werden darf und muß, eben die Selbstmitteilung Gottes im Logos selber ist, welcher Logos sich hierzu so an die Menschheit Christi verschenkt, daß er nicht einfach diese Menschheit zu sich hin existieren läßt, sondern so, daß er selber als der zu dieser Menschheit hin ek-sistierende gedacht werden muß. Die Menschheit Christi empfängt lediglich als reine potentia oboedientialis receptiva diese Ek-sistenz des Logos, welche Ek-sistenz *seine* Tat und Wirklichkeit ist und *daher* auch die von der Menschheit Christi empfangene Tat Gottes sein kann, so daß diese ebenfalls *seine* Wirklichkeit ist. Wollte man nur daran denken, daß der Mensch Jesus von Nazareth sich vollständig zum Logos hin entäußert hat, so wäre nicht einzusehen, was hier wirklich im eigentlichen Sinne Neues, Übernatürliches, Göttliches geschehen sei – selbst wenn man zugibt, daß dies nur kraft einer besonderen Gnade Gottes möglich ist, und man denselben Sachverhalt, um die Initiative Gottes besser zum Ausdruck zu bringen, so formulieren könnte: der Mensch Jesus von Nazareth wurde zu Gott hin entäußert. Die Sinnrichtung der Inkarnation als der Selbstoffenbarung Gottes scheint uns in die andere Richtung zu weisen: der Logos entäußert sich zu seiner geschaffenen menschlichen Natur und macht sie, die ihn in ihrer potentia oboedientialis als bleibende menschliche Natur aufnimmt und empfängt, eben durch diese Entäußerung zu seiner eigenen: das ist dann nicht mehr die Vollendung des alten menschlichen Verlangens nach Vergöttlichung, sondern der demütige Abstieg Gottes in seine Welt, der er nicht nur als Schöpfer, sondern als unmittelbar persönlich sich offenbarender Liebender nahe sein wollte.

3. Die Aufgabe für die spekulative Theologie, die sich damit ergibt, ist somit, der Möglichkeit einer *solchen* Selbstmitteilung Gottes im strengen Sinne nachzu-

denken, oder zumindest zu zeigen, daß diese nicht innerlich unmöglich sein kann, und daß dergleichen in der Tat vorher nicht auszudenken war.

Der Ansatz hierzu kann nur von der Tatsache selber ausgehen, daß Gott wirklich Mensch geworden ist. Auf den Einwand, Gottes Tun nach außen müsse immer ein solches sein, das sich in einer geschaffenen Wirklichkeit seinen Terminus erwirkt, und müsse selber immer schlechthin immanent bleiben, so daß er immer nur für sich selber er selbst, für uns dagegen immer nur der Schöpfer sein könne, weil sonst die Überbrückung des unendlichen Abstandes von Gott zu Geschöpf notwendig sei – auf diesen Einwand ist schlicht zu erwidern: die Tatsache der Menschwerdung Gottes steht aus dem Glauben fest. Wie diese möglich sei, ist damit freilich nicht gesagt, bleibt das schlechthin übernatürliche Geheimnis. Aber dennoch hat die Theologie diesen Glauben soweit als möglich darzulegen, begreiflich zu machen, zu reinigen und zu schützen, ihn aber nicht dort zu verkürzen, wo sie keine positive *intelligentia fidei* mehr zu leisten vermag. Es läßt sich aber eher zeigen, daß eine »Vergöttlichung« des Menschen, also ein Aufgenommenwerden und Erhöhtwerden einer menschlichen Natur bis zu einer Einigung mit Gott, in der alle Veränderung nur auf seiten des Menschen geschieht, innerlich unmöglich und widersprüchlich ist, als daß sich nachweisen ließe, daß die Selbstentäußerung Gottes als wirkliche Selbstmitteilung und Selbstoffenbarung nach außen, in der auch auf seiten Gottes »etwas Neues« geschieht, was mit seiner Schöpfertätigkeit noch nicht gegeben ist, widersprüchlich und unmöglich sei.

Weil das göttliche schöpferische Wirken, welches alle außergöttliche Wirklichkeit ermöglicht und schafft, und das geschöpfliche Selbersein und Wirken im gleichen Maße miteinander zunehmen, deshalb besagt die je größere Vollkommenheit eines Geschöpfes und die je größere Selbständigkeit desselben zugleich auch die je größere Verborgenheit Gottes in dieser geschöpflichen Wirklichkeit. Das höchste Selbstsein ist ineins Hinweis auf die notwendige schöpferische Wirksamkeit Gottes und zugleich Verbergen eben dieser Wirklichkeit Gottes – bis dahin, daß das selbständige Geschöpf eben diese Selbständigkeit der Schöpfung in sündhafter Verabsolutierung für sein Einziges halten kann. Eine immer vollkommeneren Schöpfung gewinnt immer mehr Glanz in sich selber; nicht wird die Anwesenheit Gottes relativ evident. Gott kann gar kein Geschöpf schaffen, das von seiner kreatürlichen Konstitution als solcher her mit Gott mehr eins würde, als das Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis formal aus sich selber heraus besagt. Denn sonst müßte Gott schaffend dieses Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis aufheben⁸⁾. Er müßte eine geschöpfliche Wirklichkeit erwirken, die nicht geschöpflich wäre. Dies aber wäre widersprüchlich. Nur etwas anderes ist möglich:

Aber von diesem anderen wissen wir nicht von uns aus. Es ist nicht etwas, was dem Geschöpf als solchem zukäme, nicht etwas, was a priori zu erdenken wäre; sondern etwas, von dem wir nur aus dem Faktum der Offenbarungstat, das heißt von Gott selber her wissen: Er sagt uns in der Offenbarung in Jesus Christus, daß *seine* Möglichkeiten noch nicht in dem Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis ausgeschöpft sind. Weil er als der Unendliche nicht nur negativ der Nicht-Endliche ist, sondern auch positiv der unendlich Reiche ist, so kann von ihm her »Neues« und »Anderes« geschehen und getan werden, als die Schöpfung schon hat und weiß, wenn sie auf

⁸⁾ Dies gilt auch noch im geschöpflich-personalen Bereich, so daß auch dem innigsten Gebet noch nicht mit absoluter Sicherheit anzusehen ist, ob es nicht subtilster Selbstbetrug ist. Denn es bleibt geschöpfliches Denken, Tun, Beten Lieben usw. auch und gerade weil es als solches von Gott erwirkt ist.

sich selber blickt. Dabei kann dieses Neue und Andere nun nicht doch wieder in der Schöpfung als solcher grundsätzlich schon angelegt sein (etwa als *causa materialis*), denn dann wäre es doch wieder nur etwas relativ »Übernatürliches«, nur »göttlich secundum quid«; sondern die Schöpfung kann hierzu nur *potentia oboedientialis mere receptiva* sein. Nicht der Mensch wird an sich etwas Anderes, Neues, sondern er empfängt Neues, schlechthin Übernatürliches: Gott wird Mensch. Die Menschheit Jesu Christi empfängt den Logos.

Daß von Gott her nicht nur ein formales Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis möglich ist, an welches wir von uns aus immer nur denken können, darf nicht bestritten werden. Da Gott das andere, als anderes setzen kann, ohne etwas zu gewinnen oder zu verlieren, warum soll er sich nicht selber unmittelbar in einem zweiten, neuen Tun an dieses andere verschenken können?⁹⁾ Beidesmal geht es um ein Verhältnis Gottes zum anderen; im ersten Falle freilich eher um dieses andere, nicht um Gott selbst; im zweiten Falle dagegen geht es unmittelbar um Gott selber. Wer dieses als unmöglich abtun wollte, hätte behauptet, daß Gott im Hinblick auf das Nichtgöttliche immer nur Schöpfer sein könne, selber aber zu ewiger Verborgenheit gebunden wäre. Er hätte im Grunde Gott die Personalität abgesprochen, wenn anders Personalität die Fähigkeit zur unmittelbaren Hingabe seiner selbst an einen anderen besagt.

Diese Personalität verwirklicht sich noch nicht dadurch, daß Gott das andere erwirkt oder am anderen wirkt und ihn neugestaltet und vervollkommnet. Vielmehr wenn Gott sich die Freiheit nimmt, sich unmittelbar als er selber an sein Geschöpf zu verschenken und sich so als er selber zu offenbaren, dann erst liegt ein von seinem effizienten Schöpferwirken innerlich verschiedenes Tun bzw. Sein vor. Und dann kann und muß gesagt werden, daß diese Wirklichkeit nicht schon mit der Schöpfungswirklichkeit gegeben ist und auch nicht formal in derselben Linie liegt wie diese.

Somit halten wir dafür, daß die einzige (und auch nur a posteriori denkbare, nicht an der *natura humana* selber schon ablesbare) Möglichkeit einer die geschöpfliche Wirklichkeit als solche formal überbietenden Vereinigung der menschlichen Natur Jesu Christi mit Gott (die so sein muß, daß von ihm im Unterschied zu allen anderen Menschen gesagt werden kann und muß, er sei der Sohn Gottes) in einem neuen Tun und Sein Gottes selber besteht: daß sie nämlich darin verwirklicht ist, daß Gott selber sich unmittelbar in diesen Menschen hinein »entäußert« im Sinne einer neuen, unmittelbaren Gegenwart, die gerade nicht die der effizienten, freibleibenden Ursächlichkeit des Schöpfergottes ist, noch auf eine solche Ursächlichkeit zurückgeführt werden könnte oder auch nur als deren höchstmögliche Verwirklichung aufgefaßt werden könnte.

Für die menschliche Natur Jesu kann dies nicht unmöglich sein, eine solche Gegenwart Gottes zu empfangen. Denn wenn trotz Gottes positiver Unendlichkeit schon wirkliche Nichtgöttlichkeit *existieren* kann, warum sollte es dann nicht auch möglich sein, daß dieses endliche Existierende auch noch Gott als ihn selber empfangen könne, ohne aufzuhören, an sich bloßes Geschöpf zu sein – natürlich nur im Falle, daß Gott sich selber wirklich an dieses Geschöpf verschenkt, wie es für die hypostatische Union schlechterdings feststeht, nicht aber so, daß das Ge-

⁹⁾ Dieses Sich-Verschenken ist formal von anderer innerer Struktur als jedes andere Wirken Gottes. Ein Bild zum Vergleich: ein Mensch mag noch so liebevoll und innig an einen anderen Menschen denken. Es ist etwas grundsätzlich Neues und anderes, wenn jener Geliebte sich selber zu ihm hinwendet, um ihm seine Liebe zu schenken.

schöpf verwegen danach greifen könnte¹⁰). Nicht dieses Empfangenkönnen als solches ist also das streng übernatürliche Geheimnis; dieses Können ist vielmehr gegeben mit der Geistigkeit des Menschen als Offenheit, als *potentia oboedientialis*, die aber als »mere receptiva« zu denken ist¹¹). Das neue und eigentlich übernatürliche Geheimnis liegt ganz auf der Seite Gottes: daß er nicht nur Schöpfer ist und allein sein kann, sondern unmittelbar sich selber in personaler Freiheit an diese Schöpfung, daß heißt an die menschliche Natur Jesu, sie so annehmend, verschenken kann und es wollte, um sich so als er selber seiner Schöpfung zu offenbaren.

Die Theologie kann diese Wirklichkeit so ausdrücken, daß sie von einer rein formalen, oder von einer quasi-formalen Ursächlichkeit spricht. In der Tat wird dann aber, wie schon oben gezeigt wurde, alsbald mehr von einem bloßen Neuen allein auf seiten der menschlichen Natur des Logos gesprochen, nicht aber mehr von dem eigentlichen, dieses Neue überhaupt verwirklichenden Tun Gottes. Schon die Verwendung des Begriffes der Kausalität verführt ja hierzu, sogleich an den Terminus dieser Ursächlichkeit zu denken, also an die menschliche Natur Jesu; während es doch zunächst um die neue Weise der »Selbstverwirklichung« Gottes gehen müßte, also mehr um die »forma« als um deren Ursächlichkeit.

Man wird wohl gut daran tun, einen Schritt über das üblicherweise Gesagte hinauszutun, um so zu größerer Deutlichkeit zu gelangen und vor allem den Aporien zu entgehen, die auftreten, wenn das Neue, sei es ausdrücklich, sei es faktisch, nur in der neuen Zuständlichkeit der menschlichen Natur Jesu gesehen wird. Die rein formale Ursächlichkeit Gottes gegenüber der menschlichen Natur Jesu muß eine zweite, innerlich grundsätzlich *andere* sein, als die effiziente Ursächlichkeit, die jene erschafft. Sie muß zudem *neu* sein: das heißt, man kann jetzt nicht mehr nur sagen, in Gott sei grundsätzlich immer schon alles unendlich vollkommen verwirklicht. Dies ist zwar an sich richtig; genügt aber angesichts des Fak-

¹⁰) Dies haben anscheinend die Beguarden und Beguinen von sich behauptet. Wenn gegen sie die Notwendigkeit eines »lumen gloriae« für die visio beatifica festgehalten wurde, dann heißt dies: nicht der Mensch kann von seiner natürlichen Konstitution her Gott erreichen, so wie er in sich selber ist, sondern nur Gott kann sich selber zur Schau hingeben. S. DS 895.

¹¹) Diese Offenheit ist zwar ein notwendiges Apriori. Man hätte aber das Wesentliche der Christologie in Frage oder an die Seite gestellt, wenn man wegen dieser (aposteriorischen) Einsicht schon bei der Anthropologie (die ja als grundsätzlich philosophische Disziplin der Christologie sachlich vorausgeht) von einer apriorischen oder transzendentalen Christologie sprechen wollte, – um so die dogmatische Christologie nachträglich doch irgendwie von der Anthropologie her zu entwickeln. Wenn einmal das Hauptgewicht und der Akzent der Christologie auf dieses anthropologische Apriori gelegt werden, entsteht zumindest der Anschein der »Selbstverständlichkeit« des »Menschseins Gottes« – und das Selbstverständliche wird dann alsbald das Notwendige, ja dazu das Allgemeine, das Überall-schon-immer-Verwirklichte. Denn die von unten nach oben denkende Christologie kann doch nie mehr bringen als einen Fall der Anthropologie (allenfalls der Gnadenlehre) der also grundsätzlich in jedem verwirklicht werden kann. Ein Fall unter vielen also, für den sich dann mit Recht niemand mehr interessieren wird. Das, was in Wahrheit das Spezifische und aktiv Konstitutive der Inkarnation ausmacht, und von dem aus daher eine sich an der »Sache« orientierende, dogmatisch-systematische Christologie anfangen muß, ist nicht das Anthropologische, sondern das freie, jedem Apriori und transzendentalen Erschließen überhobene, schlechthin geheimnisvolle »Werdesein Gottes«, bezüglich dessen absolut nichts a priori auszumachen ist, und das auch a posteriori in dieser schlechthinnigen Inkommensurabilität und Unbegreiflichkeit zu belassen ist. Eine Theologie freilich, in der letztlich der Mensch und seine Bedürfnisse die Mitte und das Maß aller Dinge sind, wird dem wohl wenig Geschmack abgewinnen können – ja sie kann, konsequent durchgeführt, hierauf auch gut verzichten. Sie kann schon die grundsätzliche geistige Offenheit des Menschen für Gott als das Wesentliche jeglicher Christologie ansehen: für sie ist der Mensch als solcher in seiner transzendentalen Gottbezogenheit bereits die Entäußerung, das gesprochene Wort Gottes – wie es auf ihre Weise z. B. Hegel und auch die Kenotiker wußten.

tums der Inkarnation nicht mehr: denn die Inkarnation ist etwas wirklich Neues, das auch hätte unterbleiben können, und das als dieses Neue ausgesagt werden muß, weil Gott es in seiner personalen Freiheit gewollt und verwirklicht hat¹²⁾.

Daß es für Gott »etwas Neues gibt« steht ja schon von der Tatsache der *creatio ex nihilo* fest: auch hier hat Gott etwas getan, das für ihn zwar weder Gewinn noch Verlust bedeutet, aber doch von ihm als etwas Einmaliges, Neues gewollt ist, auch wenn er es von Ewigkeit her gewußt hat und es insofern für ihn »nichts Neues« war, als er es verwirklichte. Wer einfach behauptet, es könne für Gott nichts Neues geben, ohne diesen Satz behutsam zu differenzieren, leugnet a priori die grundlegenden Daten des christlichen Glaubens, gleich ob er es merkt oder nicht. Mag dies noch nicht so gravierend sein, solange es nur um die Wirklichkeit der *creatio ex nihilo* geht, so steht doch das Entscheidende auf dem Spiel, wo es sich um die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes handelt. Beide Male ist es ein wirkliches Tun Gottes, um das der Glaube weiß. Zugleich ist aber auch die Differenz zwischen beiden Wirklichkeiten festzuhalten: Schöpferisch wirkt Gott nach außen, und obwohl dies etwas Neues ist, bleibt Gott selber schlechthin unverändert und innebleibend. Dagegen sich selber verschenkend »erwirkt« Gott außen nichts, sondern er ek-sistiert unmittelbar als er selber zu diesem hierzu geschaffenen Außen hin, es so mit sich vereinigend in der Person des Logos. In dieser Ek-sistenz nach außen bleibt er zwar Gott; nicht wird etwa sein Wesen in Schöpfung verwandelt. Es vollzieht sich keine essentielle Umwandlung, sondern nur ein »neues, ek-sistentielles Sein und Tun« Gottes. Gott ist nicht mehr nur Schöpfer und nur so in der Welt,

¹²⁾ Es ist freilich zuzugeben, daß eine kritisch durchgeführte, systematische Ontologie und Metaphysik von Zeit und Ewigkeit, welche diese Aussagen ohne Schwierigkeiten begründen und erhellen und begreiflich machen würde, bis heute noch ein Desiderat in der Philosophie und Theologie ist. Diese Ontologie von Zeit und Ewigkeit vermöchte wohl begreiflich zu machen, wie Zeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit nicht nur irgendwie äußerliche, abstreifbare Seins- oder Erkenntnisformen sind, sondern die innerste Struktur des Seins selber ausmachen, sei es als innerer Akt und Bewegung des Seins der Seienden, sei es als dynamisiertes Werdesein derjenigen Seienden, die nicht nur da sind, sondern dazu wachsen und mehrwerden wie der Mensch. Von hier aus kann dann gezeigt werden, daß im absoluten Sein nicht einfachhin Zeitlosigkeit herrscht, sondern unendliche Zeit sein muß, die sowohl unendliche Dauer als auch ständiges Jetzt bedeuten muß, weil das unendliche Sein nicht bloßes totes Da ist, sondern schlechthinniger Akt und in diesem absolute Ruhe und Vollendetheit zugleich ist. In dieser unendlichen Dauer, die aber zugleich ständiges Jetzt ist, hat Gott zwar das endliche Seiende immer schon vor sich, aber durchaus in der Ordnung seines endlichen Werdens und Nacheinanders, in die es von Gott hineingestellt ist. Vielleicht könnte man besser sagen: dieses endliche Nacheinander ist für Gott eher wie ein Nebeneinander, so daß er immer schon alles vor sich hat, aber doch so, daß sich die Ordnung des geschichtlichen Nacheinanders durchaus als solche erhält.

Wenn es als sinnvoll und notwendig erwiesen ist, auch dem Wesen Gottes Zeit zuzusprechen, weil er Sein, ja schlechthin *das* Sein ist und sein Sein *die* unendliche Zeit ist, die zugleich wegen ihrer Unendlichkeit ganz durchgriffen und umfaßt wird von ihm, der sein eigenes Sein ist, dann ist vom Philosophischen her wenigstens soviel gezeigt, daß die Ordnung eines für uns im Werden erfahrenen Nacheinanders der Geschichte auch für Gott nicht nichts ist, sondern auch von ihm als solche gewußt, gewollt und angenommen sein muß. Daher kann auch die Aussage des Theologen nicht sinnlos sein, sondern hat ontologische Relevanz und Verbindlichkeit, wenn er sagt: Gott kann als er selber in die von ihm geschaffene endliche Zeit hinein handeln und sich so in diese Zeit hinein entäußern, daß er auf neue Weise in ihr ist, als wenn er sie nur geschaffen hätte. Sein unendliches göttliches Sein hat sich zu uns hin entäußert und sich so »verändert«, daß Gott *auch* in der geschichtlichen Zeit des Menschen ist, ohne daß dies sein unendliches Sein, seine Ewigkeit aufgehoben hätte. Er hat dies von Ewigkeit her gewußt und gewollt; aber doch nicht »von Ewigkeit her verwirklicht«. Um beides auszudrücken, muß die Formel lauten: Gott ist anders, ek-sistiert anders, als er sein und existieren würde, wenn der Logos nicht inkarniert wäre.

daß er zugleich nicht in der Welt ist; sondern in Jesus Christus ek-sistiert er, oder noch genauer: »in-sistiert« er unmittelbar als er selber in diese Welt hinein – zunächst verborgen noch, dann aber sich endgültig offenbarend im Eschaton. Wenn gleich man also dem zustimmen muß, daß Gott auch hier als Gott gehandelt und er auch hier nicht sich irgendwie »verendlicht« hat, sondern der absolute, transzendente, geheimnisvoll bleibende ist, so muß man doch – soll nicht das Faktum der Inkarnation schließlich geleugnet werden – zugeben, daß er sich als dieser absolute, wesentlich transzendente, geheimnisvolle, ja noch geheimnisvoller gewordene, tatsächlich engagiert hat, sich selber in Jesus Christus eingesetzt hat, ohne eingesetzt zu werden, daß er also nicht in der gleichen Weise von seinem eigenen Tun frei geblieben ist, wie es von seinem Tun in der *creatio ex nihilo* gesagt werden muß. Denn wenn er sich wirklich verschenkt und mitteilt als er selber, damit er in der Menschheit Jesu Christi »greifbar« werde, dann kann man nicht gut sagen, das bedeute für ihn nichts, oder sei für ihn nichts Neues. Vielleicht daß hier die Unterscheidung »essentiell-existentiell« (im Sinne von ek-sistentiell) das Gemeinte in dieser Tat Gottes sowohl gegen eine Art gnostischer Emanationsvorstellung abzusetzen vermag, indem jeder Gedanke einer Wesensverwandlung abgewiesen wird, als auch die Wirklichkeit eines neuen Verhältnisses zur Welt, das anders ist als das nur schöpferische, festhalten kann¹³).

4. Wie läßt sich nun diese Wirklichkeit, daß Gott sich selber unmittelbar an die Menschheit Jesu Christi mitgeteilt hat, um sich uns in ihr als er selber zu offen-

¹³) Es sei noch darauf hingewiesen, daß diese Wirklichkeit der eksistentiellen Hingabe seiner selbst von Seiten Gottes natürlich engstens mit der Wirklichkeit der Trinität als solcher zusammen zu sehen ist. Wird hiervon abgesehen, dann muß freilich Inkarnation stets den Anschein von Mythologie, oder unsinniger, innerer Willkürlichkeit, oder notwendiger Emanation haben. Oder es muß der Verdacht auftauchen, es handele sich doch nur um die *menschliche* Sehnsucht nach dem Absoluten, die sich hier ihr Gedankensystem gemacht habe. Dies letztere wird dann noch bestätigt, wenn die Inkarnationstheologie nicht von der Trinitätstheologie als ihrer apriorischen Bedingungs-möglichkeit und Möglichkeitsbedingung her denkt, sondern von einer *potentia oboedientialis* des Menschen her durchgeführt wird.

In der Trinität ist der Sohn die Aussage, das Wort, das der Vater aus sich heraussetzt, in dem der Vater sich aussagt, in das hinein er ek-sistiert, das er zeugt. Daher ist es selbstverständlich auch nach außen hin nicht nur irgendwie konvenient, sondern allein möglich, daß Gott sich *im Sohne* zur Menschheit Jesu Christi hin entäußert. Dabei bewirkt die ganze Trinität diese Entäußerung und Einigung der Inkarnation, weil *Gott sich* nach außen hin verschenkt. Aber nur der Logos als solcher kann hypostatischer Terminus dieser Einigung sein, weil der Logos als solcher bereits Terminus der immanenten göttlichen Seinsbewegung ist, und auch die Entäußerung Gottes nach außen eine Bewegung ist, die auf einen Terminus *ad quem* ausgeht, und daher nicht die inner-göttliche Seinsbewegung überspringen kann.

Somit ist die ökonomische Trinität die freie, geschichtliche, ek-sistentielle »Dynamisierung«, gleichsam die Verlängerung der immanenten Trinität. Die immanente Trinität ist dagegen die ewige, absolute Möglichkeitsbedingung zur Verwirklichung der Selbstmitteilung Gottes in der Inkarnation. (So wie sie auch schon die Möglichkeitsbedingung der Schöpfung eines von Gott wirklich verschiedenen Seins war: denn dies kann zumindest a posteriori gesagt werden: nur weil Gott in sich schon relative Andersheit hat, wenngleich in *wesentlicher* Identität, deshalb kann er nach außen anderes setzen, ohne dieses in der Unendlichkeit seines eigenen Wesens aufgehen lassen zu müssen.) Es wäre also gefährlich und falsch, die ökonomische Trinität einfachhin auf die immanente zu reduzieren oder mit ihr identisch zu setzen (wie es die Versuchung der abendländischen Theologie mindestens seit Augustinus ist, die eben bei Inkarnation nur an die Aufnahme einer menschlichen Natur zu Gott hin denkt). Denn daraus ergäbe sich, daß die Inkarnation für Gott selber schlechterdings nichts bedeutet, und daß dann schließlich auch gesagt werden kann, jede göttliche Person hätte inkarnieren können. Ebenso gefährlich und falsch aber wäre es, mit der frühen orientalischen Theologie und mit Tertullian die immanente Trinität auf die ökonomische herabziehen zu wollen: dann wäre der Logos *nur* Logos, *damit* Schöpfung und Inkarnation möglich seien; – und alles geht dann in einem großen Naturalismus oder Supranaturalismus (was

baren, in den Begriffen der theologischen Ontologie fassen? Der Begriff der reinen oder quasi-Formalursächlichkeit scheint uns zu blaß und ungeeignet zu sein, das wirkliche Nach-außen Gottes selber, das die Einigung bewirkt, festzuhalten und in der richtigen Akzentuierung zu betonen¹⁴). Die neue Wirklichkeit Gottes muß deutlicher in den Blick gestellt werden.

Doch sei zunächst betont, daß mit der Einführung eines solchen Begriffes natürlich nicht das Geheimnis als solches begriffen ist. Mehr als ein Verstehen dessen, was bisher gesagt worden ist, dürfte kaum möglich sein. Aber andererseits geht es darum, daß in der strengen und möglichst eindeutigen und kontrollierbaren Sprache der theologischen Ontologie die Begriffe so und so viele gewählt werden, daß eben dieses Geheimnis nicht verkürzt wird, sondern soweit und so ausgesagt wird, oder besser: angezeigt wird, wie wir von ihm wissen – und dies eben auch im Felde der kritischen, theologischen Spekulation. Die Gefahr einer Verkürzung kann aber gerade hier schon damit gegeben sein, daß von einer Seite oder einem Moment dieses Geheimnisses nicht gesprochen wird, das aber der Glaube sehr wohl kennt und versteht. Und in der Tat scheint es für die Theologie der Inkarnation so zu sein, daß weder das Denken, das sich am Begriff einer bestimmten Ursächlichkeit Gottes orientiert, noch jenes Denken, das vor allem den Begriff des »assume« beziehungsweise des »assumi« in den Vordergrund stellt und so vor allem und so gut wie nur an die neue Beziehung der menschlichen Natur Jesu zu Gott denkt, dieses Ganze des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes angemessen zur Sprache bringt, weil hier das Denken weder in eine richtige Richtung gewiesen wird, noch wirklich etwas erklärt oder innerlich begreiflich gemacht wird, noch überhaupt das Eigentliche zur Sprache gebracht wird, das gesagt werden muß und nicht ungesagt bleiben darf, wenn von der Menschwerdung Gottes gesprochen wird: das nämlich, was mit dem biblischen Begriff »kenosis« heißt: die Entäußerung Gottes, das Sich-selber-zu-uns-hin-Außern, seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus für uns.

Wenn im Sprechen von diesem Geheimnis eben dieses Wesentliche gewahrt werden soll, dann muß auch die theologische Ontologie in ihrer Weise festhalten, daß in Jesus Christus ein »einmaliges, neues Gott-Welt-Verhältnis« gegeben ist, weil Gott sich selber neu und anders zu dieser Menschheit Jesu Christi verhält, als wenn er nur ihr Schöpfer wäre. Es muß sowohl ein »Neu-werden«, als auch ein »Anders-

letztlich dasselbe ist) auf. Richtig und notwendig ist es daher, beide Aspekte als unbedingt zueinandergehörig, und doch nicht einfachhin identisch zu wahren. Denn nur so kann das eigentlich übernatürliche Geheimnis der Menschwerdung Gottes als solches durchgehalten werden. Die Betonung der apriorischen immanenten Trinität wahrt die Freiheit, Neuheit und absolute Übernatürlichkeit der Inkarnation. Die Betonung der ökonomischen Trinität wahrt das Ereignis als solches, welches nicht nur auf ein bloßes Geschehen auf menschlicher Seite reduziert werden darf, sondern echte *Menschwerdung Gottes* ist.

¹⁴) So kommt z. B. auch Scheeben trotz seiner Ausführungen auf S. 188 im *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1954 Bd. VII, wo er sogar von einer *informatio* oder *formatio humanitatis* glaubt sprechen zu können, dort nicht über das allgemeine Schöpfungs-Schöpferverhältnis hinaus, wo er über die Unveränderlichkeit Gottes im Zusammenhang mit der Inkarnation handelt (s. 217): »Der Unveränderlichkeit Gottes widerspricht nur die Aufnahme (*receptio*) einer neuen, sein Inneres modifizierenden Seinsform, nicht die Aufnahme (*susceptio*) einer substantiellen Seinsform in die innigste Abhängigkeit mit ihm. Mit einem Wort: jenen Vollkommenheiten Gottes (nämlich Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit) widerspricht nur ein *eigentlich passives und abhängiges* Verhältnis zu dem, was zu ihm hinzutritt; sein Verhältnis zur Menschheit aber ist gerade das Gegenteil davon; es ist ein Verhältnis der Vollendung, Inhaberschaft und Herrschaft und ganz demjenigen analog, in welchem Gott überhaupt zu seinem Geschöpfe steht.« (Unterstreichungen von Scheeben).

werden«, eine »Veränderung« Gottes¹⁵) ausgesagt werden, welche formal unterschieden ist von der schlechthin freibleibenden Schöpferfähigkeit Gottes. Wir drücken dies so aus, daß wir sagen: in Jesus Christus ist Gott selber als menschgewordener eine wirkliche Beziehung zur Welt (*relatio realis*) eingegangen – was sonst nirgendwo der Fall ist, weil die Beziehung Gottes zur Schöpfung als solcher nur eine »*relatio rationis*« ist und der Fall der hypostatischen Union einmalig ist. In Jesus Christus gibt es daher nicht nur die *relatio realis*, die jede kreatürliche Wirklichkeit schlechthin auf Gott verwiesen sein läßt, ohne daß dadurch Gott auf diese Schöpfung verwiesen wäre; sondern darüberhinaus gibt es hier die »*relatio realis*« Gottes im Logos zu dieser menschlichen Natur, die er eben dadurch zu seiner eigenen gemacht hat.

Bekanntlich wird in der traditionellen scholastischen Theologie und Philosophie gerade die Existenz einer solchen *relatio realis* Gottes zur Welt abgelehnt und dies auch für das Verhältnis Gottes zur Menschheit Christi behauptet¹⁶). Auch hier

¹⁵) Vgl. K. R a h n e r, *Zur Theologie der Menschwerdung*, Schriften Bd. IV, Einsiedeln³ 1962, 47 Anm. 1: »Wenn man nur sagt: Dort wo das Geschöpfliche die Menschheit des Logos in sich selbst ist, hat sich etwas ereignet, ist eine Veränderung geschehen, wenn man das Ereignis selbst nur diesseits der Grenze sieht, die Gott und Kreatur unterscheidet, dann hat man zwar etwas ausgesagt und gesehen, was es gibt, aber man hat doch haargenau daran vorbeigesehen und das verschwiegen, worauf es bei der ganzen Aussage doch letztlich ankommt: daß eben dieses ausgesagte Ereignis das Gottes selbst ist. Das ist noch nicht gesagt, wenn etwas bloß von der »unvermischten« menschlichen Natur ausgesagt wird. Ob man dasjenige, was noch dazu zu sagen ist, weil es eine Wirklichkeit ist (nämlich daß Gott *selbst* Fleisch geworden ist, dadurch daß in dieser menschlichen Dimension sich etwas ereignete), »Veränderung« nennen will oder diesen Ausdruck scheut, ist schließlich nicht so wichtig. Wenn wir dies eine Veränderung nennen, dann müssen wir (weil Gott an sich unveränderlich ist) sagen, daß der in sich selber unveränderliche Gott am ändern sich ändern könne (eben Mensch werden könne), und man darf dieses »sich *am* ändern« weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten, noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer »Veränderung *des* anderen«. Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und nicht ihn zu schulmeistern. So wie die formale Aussage von der Einheit Gottes von der Trinität nicht geleugnet wird, aber die Einheit, so wie sie von uns begriffen werden kann (und auch Dogma ist), auch nicht einfach dasjenige ist, wovon einbahnig bestimmt werden könnte, was Trinität sein darf, ebenso ist hier methodologisch die Unveränderlichkeit Gottes aufrechtzuerhalten, und doch wäre es im Grunde die Leugnung des Mysteriums der Inkarnation, wollte man von ihr allein aus bestimmen, was Inkarnation sein dürfe. Wenn man ihr Geheimnis einfach, um mit ihm fertig zu werden, in die Dimension des Endlichen allein verlagerte, würde man eigentlich das Geheimnis im strengsten Sinne aufheben. Denn im Endlichen allein als solchem kann es gar keine absoluten Geheimnisse geben, weil einem Endlichen immer ein ihm entsprechender endlicher Intellekt hinzugedacht werden kann, der es auszuloten vermöchte. Das Geheimnis der Inkarnation muß in Gott selbst sein: eben darin, daß er selbst, obzwar »in sich« unveränderlich, »am ändern« etwas werden kann. Die Aussage von der Unveränderlichkeit Gottes ist im selben Sinne eine dialektische Aussage wie die von der Einheit, d. h. diese beiden Aussagen bleiben für uns – faktisch – nur dann wirklich richtig, wenn wir die beiden ändern Aussagen (von der Trinität bzw. von der Inkarnation) sofort hinzudenken, ohne daß *wir* die eine der ändern vorgeordnet denken könnten oder dürften. So wie wir aus der Trinitätslehre erfahren, daß die radikale Einheit (so wie wir sie von uns aus unweigerlich denken würden, würde unser Zuendedenken nicht schon im ersten Ansatz von der göttlichen Offenbarung aufgefangen) gar kein absolutes Ideal ist, sondern auch im Höchsten, gerade weil er die absolute Vollkommenheit ist, noch eine Trinität ist, so erfahren wir durch die Inkarnationslehre, daß die Unveränderlichkeit Gottes (ohne darum aufgehoben zu sein) gar nicht einfach *das* allein Gott Auszeichnende ist, sondern daß *er* in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas *werden* kann. Er selber, er in der Zeit. Und diese Möglichkeit ist nicht als Zeichen seiner Bedürftigkeit zu denken, sondern als Höhe seiner Vollkommenheit, die geringer wäre, wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist. Das kann, das muß man sagen, ohne darum ein Hegelianer zu sein. Und es wäre schlimm, wenn uns Christen das ein Hegel lehren müßte.«

¹⁶) Vgl. z. B. *Summa Halensis* 3, q. 7, m. 3, a. 1: »Quadam uniuntur ita, quod fit mutatio in utroque unitorum, ut aqua cum vino; vel in altero tantum, sicut cum unitur lux solis aeri, lux

könne nur von einer *relatio rationis* die Rede sein. Was aber bedeutet *relatio realis* für die scholastische Ontologie? Was heißt *relatio*? Und was heißt *rationis tantum*?

Für Thomas von Aquin, der hier für viele stehen möge, kann Sein, Wirklichkeit, in verschiedener Hinsicht ausgesagt werden. So heißt es zum Beispiel im Hinblick auf die Wirklichkeit des Bösen: »Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque alia privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est; et sic malum est, sicut et caecitas est . . . Malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re . . .«¹⁷⁾. »Esse dupliciter dicitur . . . Uno modo secundum quod est copula verbalis . . . et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens sive sit privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo dicitur actus entis in quantum est ens; id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura«¹⁸⁾. Thomas unterscheidet also die Wirklichkeit, insofern sie als rein »physikalisch« seiende bestimmt werden kann und somit handfest in den aristotelischen Kategorien erfaßt werden kann¹⁹⁾, von der Wirklichkeit, die nicht so einfach bestimmbar ist. *Realis* ist letztlich mit Substanz gleichgesetzt, beziehungsweise mit dem, was

non mutatur in illa unione nec recipit aliquam dispositionem quam non habuit prius, licet modo sit illuminans et prius non; hoc enim non ponit novam dispositionem in luce, ponit tamen in recipiente, quia modo est illuminatum et non prius. Secundum hoc dicendum, quod unio Verbi ad carnem nullam facit mutationem in Verbo, sed solum est mutatio in ipsa humanitate, quae modo recipit radium divinitatis et prius non, et propter hoc non est facta mutatio in luce aeterna . . . Aliquid dicitur aliter se habens ac prius . . . propter mutationem in altero, quod se habet modo ad ipsum aliter quam prius, sicut sol dicitur illuminans ab actione quam habet in aerem, quam non habebat prius, et tamen non mutatur in se; sed aer nunc se habet aliter ad ipsum quam prius, sol autem se habet eodem modo. Sic dico, quod Verbum non se habet aliter quam prius; sed aliter se habet aliquid ad Verbum quam prius, scilicet humanitas.«

Für Thomas von Aquin vgl. A. K r e m p e l, *La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas*, Paris 1952, bes. 554–582. Vgl. in den Handbüchern: P S J, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1961, Bd. III, 52; P o h l e - G u m m e r s b a c h, *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1956, Bd. II, 92; P r e m m, *Glaubenskunde*, Wien 1957, Bd. II, 67 f.; C. C h o p i n, *Le verbe incarné et rédempteur*, Tournai 1961, 73 f.

¹⁷⁾ *De Malo* 1, 1, 19 f.

¹⁸⁾ *Quodlib.* 9, 2, 2.

¹⁹⁾ Was nicht darunter fällt, ist aber nicht einfachhin nichts. Blindheit, Sünde, jegliche Privation ist grausame Wirklichkeit. Aber sie ist in jenem ontologisch-physischen Sinne, dem der Aristotelismus sich verschrieben hat, kein eigenes Etwas, sondern sie ist eine »nur« zum existentiellen, anthropologischen Bereich gehörende und nur hier als solche empfundene Wirklichkeit. Für eine Ontologie, die grundsätzlich von der »Physik« (im aristotelischen Sinne gemeint) herkommt, kann diese Wirklichkeit natürlich nie im Vordergrund stehen, denn dort wird letztlich alles an der Wirklichkeit der »Substanz« gemessen, nicht aber gefragt, ob nicht das Substanzsein selber nochmals innerlich näher bestimmt werden muß. Daß die Wirklichkeit der privatio aber doch für den Menschen Entscheidendes bedeutet, wird, vielleicht unbewußt, dadurch zugegeben, daß es »secundum rationem« (hominis natürlich) doch ist. Mit diesem »secundum rationem« ist aber erst die eigentliche Aufgabe für eine umfassende Ontologie gestellt, die nicht nur den Bereich des »Physikalischen« angemessen zu erfassen hätte, sondern darüberhinaus und grundsätzlich tiefer den ganzen Bereich des Seins – bis dorthin, wo eben nur noch die ratio hindenken kann, wo die eigentliche Metaphysik des Seins erst anfängt. Von dort aus kann erst begriffen werden, inwiefern das, was in der aristotelisch-scholastischen Ontologie *nur* »secundum rationem« ist, durchaus eine Wirklichkeit des Seins ist, die noch hinter dem liegt, was mit Substanz gemeint ist. Ontisch-physikalisch gedacht, mag dies vielleicht unwirklicher erscheinen; metaphysisch – und von hier aus existentiell – gedacht und begriffen, ist damit erst das Sein als solches zur Geltung gebracht. Doch darüber ist an anderer Stelle zu handeln.

einer Substanz noch zukommen kann. Für die Relation bedeutet dies nun, daß nur einer solchen Relation Wirklichkeit zukommen kann, die in der substantiellen Wirklichkeit des Relationsträgers selber verankert ist und ihn dadurch seiner inneren Wirklichkeit nach auf den Terminus dieser Relation hinordnet und ihn so in gewisser Weise auch von diesem Terminus abhängig macht – zumindest die Möglichkeit einer Wechselwirkung nicht ausschließt. Wenn dies angenommen wird, kann zweifellos die Beziehung Gottes zur Schöpfung nicht eine *relatio realis* sein, denn sie würde Gott innerlich auf die Schöpfung hin terminieren und so seine schlechthinnige Transzendenz aufheben: »Dicendum quod relationes, quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum *relatio realis* consistat in ordine unius rei ad rem aliquam, ut dictum est; in illis tantum mutua *relatio realis* invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum«²⁰). Während die *relatio* der Schöpfung zu Gott eine *relatio realis* ist, weil die Schöpfung von Gott schlechthin abhängig ist, kann die *relatio* Gottes zur Schöpfung keine *relatio realis* sein. Denn Geschaffenwerden heißt gerade restlose Abhängigkeit und totales Bestimmtwerden der ganzen positiven Wirklichkeit nach, während Schaffen aus Nichts genau das Gegenteil ist: freie Transzendenz, die in keiner Weise engagiert ist im Akt des Schaffens, die sich selber im Akt des Schaffens in keiner Weise verändert. Es liegt also im Schöpfungs-Schöpfer-Verhältnis kein Wechselverhältnis vor, das erlauben würde, die *relatio Dei ad creaturam* auf die gleiche Ebene zu setzen (d. h. ebenfalls *relatio realis* zu nennen) wie die *relatio realis creaturae ad Deum*. Im Gegenteil, diesen unvergleichlichen Sachverhalt der *creatio ex nihilo* kann man wohl nicht besser ausdrücken als in dem Begriff einer einsinnigen realen Relation der Schöpfung zum Schöpfer.

Die Aussage, von Gott zur Schöpfung obwalte dagegen keine wirkliche Beziehung, sie werde nur vom Menschen gedacht (*relatio rationis tantum*), gilt freilich *nur*, solange tatsächlich nur an Gott als Schöpfer gedacht wird. Sie drückt aus, daß es für Gott selber in seinem In-sich-Sein nichts bedeutet, ob er schafft oder nicht; aller Gewinn liegt nur auf seiten der Schöpfung; Gott selber *wird* dabei nichts; er läßt nur werden. Dies muß daher natürlich auch von der Beziehung Gottes zur Menschheit Christi ausgesagt werden, insofern sie eine kreatürliche, menschliche Natur ist. Die Wirklichkeit der Inkarnation als solche geht jedoch darüber hinaus. Denn Inkarnation heißt ja gerade, daß hier wirklich mehr ist als nur ein Geschöpf, daß Gott hier etwas radikal Neues und Anderes getan hat, weil er sich hier wirklich persönlich als er selber im Logos mitgeteilt und engagiert hat. Und eben dies kann in dem dürren ontologischen Begriff festgehalten werden, daß in Jesus Christus Gott selber eine wirkliche Beziehung zur Schöpfung, nämlich zur menschlichen Natur Jesu Christi eingegangen ist. Denn hier ist er nicht mehr *nur* transzender Schöpfer; und er ist auch mehr als der, der eine menschliche Natur über ihr normales, »natürliches« Maß hinaus vervollkommnet und so »vergöttlicht«; hier ist er der sich selber in Freiheit verströmende, unmittelbar sich selber mitteilende Gott der Offenbarung in Jesus Christus. Somit wird das Schöpfung-Schöpfer-Verhältnis zwischen der menschlichen Natur Jesu Christi und Gott nicht aufgehoben oder negiert oder überboten, sondern ein neues, anderes Verhältnis muß noch als eigenes und einmaliges hinzugedacht werden.

Der Begriff der einmaligen, einsinnigen »*relatio realis Dei ad humanam naturam Christi*« empfiehlt sich zudem gerade deshalb, weil das Einmalige, Neue dadurch zum Ausdruck kommt, daß er sonst grundsätzlich abgelehnt werden muß; dies

²⁰) *De Pot.* 7, 10.

verlangt die Wirklichkeit der *creatio ex nihilo*²¹). Keine andere Kreatur steht in diesem Verhältnis zu Gott, daß Gott selber zu ihm dieses Verhältnis eingegangen wäre, wie zu seinem Sohne Jesus Christus. Die hypostatische Union ist einmalig. Zudem kommt dadurch, daß diese *relatio realis Dei ad humanam naturam Christi* ebenso einsinnig ist, wie die Beziehung des Geschaffenseins in umgekehrter Richtung einsinnig ist, gut zum Ausdruck, daß es eben ein schlechterdings göttliches Sein und Tun ist, das von seiten der Schöpfung (d. h. der menschlichen Natur Jesu Christi) lediglich hingenommen werden kann, dem aber nichts entgegengehalten werden kann, das zu einem gegenseitigen Relationsverhältnis führen könnte und diese Selbstmitteilung Gottes zu etwas Natürlichem, der menschlichen Natur Adäquaten machen würde. Das heißt: im Hinblick auf die absolut freie Selbstmitteilung Gottes kann nun von der Schöpfung zu Gott her nur eine *relatio rationis* obwalten. Denn daß Gott jemals »ankommen« würde, daß er wirklich sich selber verschenken und in diese Welt kommen würde, ist an keiner menschlichen oder sonstigen Natur *a priori* abzulesen oder als reale Möglichkeit auch nur auszudenken.

In der hypostatischen Union sind also zwei jeweils schlechthin einsinnige, aber wirkliche Relationen verwirklicht²²): die der Kreatur zu Gott und die Gottes selber zur Kreatur. In beiden aber ist Gott der allein Handelnde, die Schöpfung nur die Hinnehmende. Dabei ist die Beziehung der Schöpfung zu Gott eine notwendige, die mit dem Sein der Schöpfung gegeben ist. Die Beziehung Gottes zur Schöpfung, das heißt zur menschlichen Natur Jesu Christi (und erst in zweiter Hinsicht durch diese vermittelt zu aller anderen Schöpfung, die ihre Mitte in Jesus Christus, dem Haupte, hat) ist dagegen die der »ek-sistentiellen Freiheit und Gnade Gottes«, seine personale Selbstoffenbarung und Selbstentäußerung für uns und zu uns hin²³). Unter Verwendung modernerer Begrifflichkeit könnte man sagen: jene ist die essentielle Abhängigkeitsrelation der Schöpfung von Gott (essentiell im Sinne von ontologisch vorgegeben), diese ist die existentielle Offenbarungsrelation Gottes zur Welt hin (existentiell im Sinne von freier, personaler Verwirklichung). Es geht dabei nicht darum, diese existentielle Wirklichkeit auf ein bloß Äußerliches, Moralisches oder Intentionales zu reduzieren und ihm jegliche ontologische Bedeutsamkeit abzusprechen. Gerade das für Gott selber existentiell Wirkliche, seine ek-sistentielle Wirklichkeit für uns und zu uns hin, muß auch das ontologisch Wirklichste sein. Das stimmt auch dann noch, wenn wir keine näheren Be-

²¹) Es wäre natürlich töricht, jetzt gleichsam zurückzuschließen, daß, wenn Gott hier eine *relatio realis* zur Schöpfung besitzt, man auch sonst von dergleichen sprechen können muß. Es geht ja gerade darum, begrifflich den Unterschied zwischen Schöpfungswirklichkeit und Inkarnationswirklichkeit festzuhalten und nicht das eine durch das andere aufzuheben. »Einsinnige *relatio realis*« meint hier deshalb jeweils Anderes.

²²) Vgl. dagegen de la Taille, a. a. O., (261 Anm.): »Il va sans dire que du côté du Verbe ces deux fonctions de cause efficiente et d'acte perfectif ne se distinguent pas réellement; mais elles marquent deux relations de raison, très distinctes en leur genre, correspondant du côté de la réalité créée à deux relations réelles, réellement distinctes«.

²³) Man mag der Ansicht sein, daß gerade diese Wirklichkeit in einem dürren ontologischen Begriff wie dem der *relatio realis* nicht wiedergegeben werden könne. Dieser Einwand sieht etwas Richtiges; aber es darf auch nicht vergessen werden, daß es nicht die Aufgabe der theologischen Ontologie ist, den Reichtum der Wirklichkeit Gottes auszuschöpfen, denn dies hieße das eigentliche Geheimnis erkunden wollen. Ihre Aufgabe ist lediglich, den Raum des Geheimnisses anzuweisen und es so zum Ausdruck zu bringen, daß nicht die geoffenbarte Aktionsrichtung dieses Geheimnisses verkürzt werde, und zudem zu zeigen, daß und wie diese oder jene andere Denkmöglichkeit zu inneren Widersprüchen führen muß. Sie will also nur die innere Form und Struktur des Geheimnisses begrifflich wiedergeben.

griffe mehr haben, um diese Wirklichkeit in sich erfassen zu können und denkerisch bewältigen zu können. Die Schwäche und Armut unseres Begreifens weist sich aus in der Dürre des Begriffes »relatio realis«. Aber er scheint uns dennoch notwendig, damit nicht im Sprechen vom Geheimnis der Inkarnation und im Versuch der spekulativen Theologie, ihm nachzudenken, das Eigentliche und Wichtigste übergangen wird, weil es angeblich für Gott »nichts Neues geben« könne. Es geht also nicht um müßige Spekulationen, nur um einen weiteren Begriff, wo andere schon in ausreichender Zahl und Klarheit vorhanden wären, sondern darum, daß das zentrale Glaubensgeheimnis wirklich festgehalten werde und von hier aus auch das Ganze des christlichen Glaubens tiefer bedacht werden könne: Gott hat in Jesus Christus, im Menschen Jesus von Nazareth sich selber in die von ihm geschaffene Welt hineinbegeben. Er ist nicht nur draußen, so daß wir versuchen müßten (und immer scheitern würden, weil wir immer nur auf uns selber zurückfallen würden), im Überwinden und Lassen der Welt und Schöpfung zu ihm hinzugelangen. Sondern er ist selber gekommen, ohne die Welt dabei zu zerstören oder zu überspielen.

5. Daß diese Tat Gottes, dieses sein neues Sein für uns und mit uns angesichts der Tatsache menschlicher Sünde »Erlösung« heißt, ist nicht mehr als nüchterne Einschätzung der Wirklichkeit. Es muß aber auch festgehalten werden, daß diese Tat wirklich das Entscheidende bereits geleistet hat – unbeschadet aller noch ausstehenden, individuellen Annahme dieser Erlösung in Glaube, Hoffnung und Liebe. Heil, Erlösung und Rechtfertigung sind also nicht möglich als ein Aufstieg des Menschen zu Gott – mag diese Konzeption auch seit altersher, seit Plotin, den Gnostikern, über Eriugena und vielleicht auch Hegel, bis heute ihre Liebhaber finden. Heil, Erlösung und Rechtfertigung sind erst und nur deshalb möglich, weil Gott selber in Jesus Christus abgestiegen ist. In diesem Abstieg ist das Grundlegende und Entscheidende geschehen und vorgegeben. Jene Tat, jenes neue Sein Gottes zu uns hin, ist die heilende, erlösende und rechtfertigende Tat Gottes schlechthin, in der er sich offenbart und sich Recht verschafft hat, damit er unser Heil und unsere Erlösung sei. Und weil dies »ein wirklich Neues, ein ek-sistenzielles Tun und Sein von seiten Gottes« ist, deshalb ist schon dadurch auch die existentielle Situation der Menschen eine grundsätzlich andere und neue, als sie es wäre, wenn von Gott her nichts Neues geschehen wäre. Die Ek-sistenz Gottes in die Welt hinein – das Ärgernis derer, die Gott nur draußen halten möchten – ist und bleibt die rechtfertigende Tat und heilende Wirklichkeit, angesichts derer alle menschliche Wirklichkeit zweitrangig wird, weil es zunächst um Gott selber geht, um sein grundsätzliches Ja zur Welt, das sich auch durch das Versagen der Menschen und ihre Sünde nicht mehr ungeschehen machen läßt. Alle menschliche Wirklichkeit kann nur noch Annahme und Hinnahme dieser neuen Wirklichkeit Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe sein.