

Rückschau auf die
Grenzen des Vorhabens

Bernard Quelquejeu

Anthropologische
Voraussetzungen der
christlichen Existenz

Ein «humanistisches Christentum»? Die vorhergehenden Aufsätze haben versucht, die Bedeutung dieses Ausdrucks zu umreißen, Mißverständnisse zu beseitigen, die entsprechenden Forderungen zu präzisieren. Sie ließen so die theologische Tragweite dieses Themas klar zutage treten. Wie man feststellen konnte, handelt es sich keineswegs um ein Christentumsverständnis, das fakultativ wäre und das man nach Belieben zurückweisen und ablehnen könnte, obwohl es sich selbstverständlich nicht als die einzige «authentische» Auffassung über die christliche Wirklichkeit aufdrängt. Die von ihm geforderten Optionen ergeben sich sehr eng aus der neutestamentlichen Offenbarung, wie sie von der Generation der Apostel verstanden und übermittelt und vom Urchristentum verkörpert worden ist.

Das «humanistische Christentum», wie man es in diesem Heft zu umreißen versucht hat, nimmt das Menschsein in seiner radikalen geistigen Wirklichkeit ernst. Es ist der Überzeugung, daß die ganze menschliche Existenz Ort der Suche nach Gott und der Begegnung mit ihm ist, und zwar aufgrund zweier Sachverhalte: der Inkarnation des Wortes Gottes und des Erfordernisses, die eschatologische Ausrichtung des von Jesus von Nazaret angebahnten Gottesreiches der Menschheitsgeschichte zutiefst einzuprägen. Es betrifft somit mehrere sehr grundlegende Gegebenheiten der Tradition und damit der katholischen Dogmatik.

Deswegen wäre es sehr verwunderlich, wenn dies erst im zwanzigsten Jahrhundert vom theologischen Wissen zur Kenntnis genommen würde. Nein, die Wirklichkeit, die der christliche Humanismus meint, ist unter verschiedenen Bezeichnungen und in sehr unterschiedlicher Interpretation je nach den Lehrvoraussetzungen im Lauf der Jahrhunderte der christlichen Geschichte jeweils ins Leben umgesetzt und reflektiert

worden, wenn sich die christliche Theologie der Tradition, deren Erbe sie antrat, würdig erwiesen hat. Wie die vorausgehenden Aufsätze zur Genüge gezeigt haben, will dies keineswegs heißen, daß der christliche Humanismus immer in reiner Gestalt ins Leben umgesetzt worden sei, und erst recht nicht, daß er in jeder Epoche als das einzige Verständnis des Christentums vorgelegt worden sei.

Der vorliegende Aufsatz setzt sich zum Ziel, anhand zweier Beispiele aus einer ganzen Reihe, die möglich und aufschlußreich wären, aufzuzeigen, wie sich in sehr unterschiedlichen Kultur- und Geisteswelten das Bestreben geäußert hat, das dem entspricht, was wir heute «humanistisches Christentum» nennen. Es handelt sich einerseits um die Lehre, die Thomas von Aquin mit dem theologischen Axiom «*gratia praesupponit naturam*» vorlegt, und andererseits um die «transzendente Theologie» von Karl Rahner. Diese beiden Beispiele sind lehrreich infolge ihres inneren theologischen Wertgehaltes, aber auch wegen der Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen. Die ziemlich genaue Nachzeichnung des einen und die mehr summarische des anderen erfolgt hier nicht in erster Linie im Blick auf eine Lehrgeschichte, sondern hat zum Ziel, die Implikationen dieses theologischen Themas zu erhellen und dessen Voraussetzungen und Grenzen kritisch zu beurteilen. Der Aufsatz ist ja in den dritten Teil dieses Heftes eingefügt, der zum Titel hat: «Kritische Rückschau auf die Grenzen des Vorhabens».

*I. Das Axiom «gratia praesupponit naturam»
bei Thomas von Aquin*

Sämtliche Leser der «*Summa theologica*» werden sich erinnern, daß sie darin auf den kleinen Satz gestoßen sind: «*gratia praesupponit naturam*» oder «*gratia non tollit, non destruit, sed perficit naturam*». Sie werden auch bemerkt haben, daß Thomas dieses Prinzip nie näher erläutert, sondern er beruft sich darauf als auf etwas ganz Bekanntes, wenn es darum geht, zwischen einem Aspekt der «natürlichen» Wirklichkeiten und dem entsprechenden Aspekt der Gnadenwirklichkeiten eine Verbindung herzustellen. Man kann so den Eindruck haben, es handle sich dabei um einen der Gemeinplätze, die jeder Theologe wiederholt, und es liege darunter nur eine unbestimmte Annahme, daß zwischen dem Werk des Schöpfergottes, des Urhebers der «Naturen»,

und dem Gott, der sich in Jesus Christus in seinem Gnadenplan geoffenbart hat, eine Einheit vorliege¹.

In der Tat handelt es sich um ein Aufbauprinzip des Werks, dessen Rechtfertigung sich aus dem Lehrganzen ergibt, das zu konstituieren die ausdrückliche Verwendung des Axioms ermöglicht. Die ausdrücklichen Zitate finden sich in sechs Hauptbereichen: in denen des Verhältnisses zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der Glaubenserkenntnis, zwischen der natürlichen und der christlichen Liebe, zwischen dem geschaffenen Wesen der Seele und der Gnade, zwischen dem Naturgesetz und dem göttlichen Gesetz, zwischen dem freien Willen und der gnadenhaften Freiheit von den Wunden, welche die Sünde der «Menschennatur» zugefügt hat. Das Ganze wird zu einer Synthese verbunden in der Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Das Axiom bezieht eine theologische Begründung aus dem Unterschied und der Einheit der beiden Ordnungen: der Menschennatur und der Gnade. Man kann es in beiden Richtungen lesen, doch sind diese beiden Richtungen einander nicht ebenbürtig. Die grundlegendere (der Verwendung des Zeitwortes «praesupponit» entsprechende), ursprüngliche ist die theologische Entzifferung gewisser Forderungen der natürlichen Ordnung von Gnadenwirklichkeiten her: der Schritt von der Gnade zur Natur. Dieser Schritt besteht in der Behauptung, daß die Heilsgaben in entsprechenden natürlichen Aufnahmestrukturen Wurzel fassen, die übrigens darin ihren letzten Sinn und Wert finden.

Das Zurückschreiten von der Natur zur Gnade (der Verwendung des Zeitwortes «perficit» entsprechend) ist nur sekundär, abgeleitet; letzten Endes beruht es jedesmal auf der im ursprünglichen Sinn aufgestellten primären Struktur. Dieses Zurückschreiten ist oft mit der Verwendung der Glaubensanalogie verbunden, die hierin eine ihrer Grundlagen findet. Das natürliche Analogatum, auf das man sich beruft, um einen Aspekt des geoffenbarten Mysteriums zu erfassen, gibt in der natürlichen Ordnung die Struktur wieder, nach der sich in ihrer Ordnung die übernatürliche Wirklichkeit richtet. Dies geschieht vor allem in der Anthropologie: Die übernatürliche Berufung, aus dem Leben Gottes selbst zu leben, an der göttlichen Natur teilzuhaben, ist den geheimen Ahnungen unserer Menschennatur nicht fremd, sondern irgendwie die

Antwort auf das Verlangen, das in der Dynamik der menschlichen Subjektivität liegt. Die Art und Weise, wie der Mensch seine übernatürliche Berufung verwirklicht, wird der Art, wie der Mensch sich seinem natürlichen Menschsein nach verwirklicht, nicht widersprechen, sondern sich eng mit ihr verbinden. Darum beruht das Zurückschreiten von der Natur zur Gnade, unter dem oft der Schritt der Analogie liegt, letztlich auf der Voraussetzung, welche die Lesung des Axioms in Richtung von der Natur zur Gnade zum Ausdruck bringt. Zwischen den beiden gegensätzlichen, doch wechselseitigen Schritten besteht ein Hin und Her, das den Aufbau der Theologie ermöglicht, der Rede über den einzigen Gott der Schöpfung und des Gnadenbundes.

Lassen wir also, von einem von Thomas ins Auge gefaßten Bereich zu den anderen übergehend, die anthropologischen Forderungen an uns vorüberziehen, welche den Menschen als gefallenem Geist betreffen; in ihrer Gesamtheit zeichnet sich die Gestalt der Beziehungen zwischen einer theologischen Anthropologie und einer Philosophie des Menschen, des menschlichen Geistes ab.

Überträgt man das Axiom auf den Erkenntnisbereich², so weist es in erster Linie auf eine hierarchisch aufgebaute Dualität im Glaubensobjekt hin. Damit es durch den Verstand innerlich konstituiert und somit erreicht wird, setzt das charakteristische Objekt der Glaubenserkenntnis voraus, daß in ihm ein darunter liegendes Objekt natürlicher Erkenntnis vorhanden ist. In zweiter Linie besagt das Axiom, daß die Glaubenserkenntnis die natürliche Erkenntnistätigkeit, deren Ausübung sie geradezu erfordert, keineswegs zerstört, sondern daß sie die in ihr liegenden Virtualitäten unerhört verwirklicht. Und noch über diese zweite Bedeutung hinaus besagt das Axiom vom Glauben aus, daß im menschlichen Geist eine Struktur erfordert und vorausgesetzt ist, die diesen befähigt, aus eigenen Kräften zu einer gewissen Gotteserkenntnis zu gelangen, die sich dazu eignet, durch den Glauben übernatürlich erhöht zu werden.

Die Anwendung des Axioms auf das geistige Strebevermögen betont, daß die theologale Liebe in der natürlichen Dynamik des geistigen Strebevermögens eine Empfangsstruktur vorfindet, die gewährleistet, daß wirklich der Mensch es ist, der sie ausübt. Diese durch die Ursünde zum Teil beeinträchtigte natürliche Dynamik besteht in einer dem Gefüge des Strebevermögens inne-

wohnenden Bewegung, und zwar nicht bloß in einer notwendigen, impliziten Neigung, sondern in der Befähigung zu ausdrücklicher, freier und unerzwungener, mit der natürlichen Erkenntnisfähigkeit in Verbindung stehender Liebe. Und die dieser natürlichen Dynamik innewohnenden Kräfte und Möglichkeiten, ihre vorgegebenen Fähigkeiten werden in die theologale christliche Liebe aufgenommen, die diese natürliche Befähigung, Gott affektiv zu erfassen, «vollendet».

Die beiden genannten Anwendungsweisen finden übrigens ihre Einheit und ihren Ursprung in der Anwendung auf den am tiefsten wurzelnden Bereich der Beziehungen zwischen der geschaffenen Gnade und ihrem Subjekt⁴. Um das, was die Offenbarung ihm bietet, einigermaßen zu verstehen, ist der Theologe zu der Annahme gezwungen, daß die geschaffene Gnade im tiefsten Wurzelgrund des Menschen, im Wesen der Seele, worin alle seine Tätigkeitskräfte wurzeln, eine Aufnahmestruktur vorfindet, die gewährleistet, daß sie von der menschlichen Kreatur ontologisch richtig entgegengenommen wird. Die Geistesnatur des Menschen erfordert eine solche Struktur und setzt sie voraus.

Die weiteren Fälle, in welchen Thomas das Axiom ausdrücklich anwendet – die Rolle des Naturgesetzes als Voraussetzung des göttlichen Gesetzes⁵, des freien Willens als Grundlage der gnadenhaften Freiheit⁶ usw. –, spielen, wie bedeutsam sie innerlich auch sein mögen, lediglich die Rolle von Folgerungen, die sich aus den vorhergehenden theologischen Aussagen ergeben. Diese werden in ihrer starken Einheit zusammengefaßt in der Art und Weise, wie der Mensch als Geist auf verschiedenen Ebenen «Bild Gottes» genannt wird⁷. Das «erste Bild», die Konstitution des Menschen als eines Wesens, das eine natürliche Befähigung besitzt, Gott zu erkennen und zu lieben, und das so zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt ist, bildet die Voraussetzung zum «zweiten Bild», worin sich diese Bestimmung durch den Glauben und die Liebe anfangsweise verwirklicht, um dann durch die Schau Gottes und die Vereinigung mit ihm («drittes Bild») vollendet zu werden. Kraft seiner geistigen Natur ist so, wie behauptet wird, der Mensch formell darauf vorbereitet, die Heilsgnade zu empfangen.

Die theologischen Prinzipien, die mit diesem Axiom gegeben sind, bestimmen so einige der tiefsten Grundrichtungen des Denkens des hl. Thomas. Im Axiom liegt in bezug auf die Lehre

und die Methode eine Tragweite, die noch über das hinausgeht, was bereits von den ausdrücklichen Zitaten nahegelegt wird. Dies läßt sich anhand einiger impliziter Anwendungen dieser Prinzipien nachweisen.

Die Grenzen, welche die natürlichen Tätigkeitskräfte im konkreten, jetzigen Zustand der von der Ursünde geprägten Natur aufweisen, stellen vor Fragen, die es nötig machen, die Schäden, welche die Sünde unserer Stammeltern der ontologischen Konstitution dieser «gefallenen» Natur zugefügt haben, zu prüfen. Pseudo-Dionysius mit seinen charakteristischen Ausdrücken ist die Autorität, auf die sich Thomas diesbezüglich beruft. In Wirklichkeit aber bestimmen die sich aus diesem Axiom ergebenden Folgerungen die Hauptachsen der thomistischen Lehre über diese Frage. Danach wird die ontologische Struktur des Menschen in ihren konstituierenden Prinzipien durch die Sünde nicht zerstört – sonst würde zugleich das erschaffene Subjekt zerstört und dessen Spezies geändert –, aber diese fügt ihr doch einen Schlag zu, der sie in ihren dynamischen Fähigkeiten und dementsprechend auch in der hierarchisierten Einheit ihrer Tätigkeitskräfte beeinträchtigt. Die negative Tragödie der Sünde erfordert in der Menschenatur die gleichen Voraussetzungen wie das positive Drama der Gnade und Heiligkeit, aber sie trägt die Züge, welche die Gnade als Relief prägt, in Hohlform⁸.

Unser Axiom ist bestimmend auch dafür, daß die Gaben Gottes, die in den theologalen Tugenden und den eingegossenen Tugenden bestehen, als übernatürliche *habitus* bezeichnet werden. Es bestimmt auch die richtige Sicht des Verhältnisses zwischen der eingegossenen übernatürlichen Tugend und der erworbenen natürlichen Tugend. Man kann auch das hylemorphistische Verständnis der Sakramente damit in Verbindung bringen. Die Weise, wie der Mensch seine übernatürliche Berufung verwirklicht, verleugnet keineswegs die Art, sondern richtet sich nach der Art, wie er kraft seiner Natur aktives Prinzip seines Handelns ist, so daß die ursprüngliche Passivität, mit der der Mensch die unerhörte Gabe Gottes entgegennimmt, zur Betätigung, zur Dynamik dieser «Vergöttlichung» und zum Mitwirken an ihr wird. Ja sogar die Wege, auf denen die Gnade zum Menschen kommt – die Kanäle der Sakramentalität –, respektieren die Natur des Menschen; sie machen sich sein Verleiblichkeitsein zu eigen und fordern ihn auf, dem

göttlichen Entgegenkommen in der Gnade mit einem menschlichen Entgegenkommen zu entsprechen, das ihn als ganzen – mit Leib und Seele, Sinnlichkeit und Geist, Verstand und Strebevermögen – erfassen soll. Die Gnade setzt die Natur voraus, respektiert und vollendet sie.

Wenn der Leser die thomatische Lehre aufgrund des Axioms «*gratia praesupponit naturam*» mit den Perspektiven vergleicht, die das Thema «christlicher Humanismus» eröffnet, erhält er sicherlich den Eindruck, daß trotz aller Unähnlichkeiten eine gewisse Verwandtschaft vorliegt. Zwar darf man die Unterschiede nicht bagatellisieren. Die ganze Begrifflichkeit, die Thomas verwendet, mutet uns heute zum großen Teil fremd an, wie auch sein unerschütterliches Vertrauen in eine ontologisch ausgerichtete Metaphysik, sein beständiger Gebrauch des Wortes «Natur» bis hinein in dessen Gegensatz zum Begriff «Gnade», die Neigung zu einem gewissen Formalismus, der sich mit dem Menschen, mit seinen Erkenntnis- und Strebefähigkeiten befaßt, ohne sich um die verschiedenen konkreten Felder zu kümmern, auf denen sich diese betätigen: Arbeit, Sexualität, Politik, Freizeitbeschäftigungen, Kultur usw. Kann man jedoch leugnen, daß die thomatische Lehre, von der die Rede war, trotz eines ganz anderen Begriffsinstrumentars, ihrer Zeit und ihrer Art entsprechend doch in weitem Maß ein «humanistisches Christentum» anstrebt? Sie nimmt die Menschennatur ernst und sagt, daß der Mensch in seinem ganzen Seinsbestand als freier Geist und mit allen seinen Kräften wirklich «Subjekt» des Dramas der Gnade ist. Sie ist davon überzeugt, daß die theologische Erkenntnis, so arteigen sie auch sein mag, nicht um die Gesetze jeglicher Erkenntnis herumkommt, daß die theologale Liebe nicht von den am tiefsten wurzelnden affektiven Kräften absehen kann. Sie ist letzten Endes der Überzeugung, daß die göttliche, christliche Berufung des Menschen sich an keinem anderen Ort als zutiefst in der Art und Weise verwirklicht, wie er sich in seinem naturgegebenen Menschsein verwirklicht... Sagt – mit anderen Kulturbezügen und in einer anderen Anthropologie – das «humanistische Christentum» nicht das gleiche? Hat die vorstehende Darlegung nicht auf jeden Fall aufzuzeigen vermocht, von welchem Nutzen für eine überlegte, fundierte Ausarbeitung eines «humanistischen Christentums» eine vertiefte Kenntnis der thomistischen Lehre, zumal der theologischen Anthropologie, sein kann?

II. *Der für das Göttliche offene Mensch* (nach Karl Rahner)

Das zweite Beispiel, das wir – weil dem Leser besser bekannt, mehr summarisch – vorlegen wollen, ist die «transzendente Theologie» Karl Rahners. Deren Zusammenhänge mit dem vorhergehenden Beispiel sind offensichtlich.

Man wird Rahners Vorhaben besser verstehen, wenn man sich bemüht, es mit den Arbeiten von M. Blondel und J. Maréchal in Verbindung zu bringen. Gegenüber dem «Extrinsezismus» der klassischen Apologetik, für die der christliche Glaube in äußeren Zeichen wie den Wundern und Prophezeiungen gründete, bemühte sich M. Blondel in «*L'Action*» von 1893 und «*La Lettre*» von 1896, philosophisch nachzuweisen, daß es dem menschlichen Geist gegeben ist, sich kraft einer inneren, notwendigen «Forderung» dem Übernatürlichen zuzuwenden, und daß es somit möglich ist, eine tiefgehende Entsprechung zwischen der geistigen Natur des Menschen und der Gnade ansichtig zu machen. In seiner formellen Notwendigkeit läßt sich das Übernatürliche nicht anders verstehen denn als etwas, was der Vollendung des menschlichen Geistes entspricht. Diese souveräne Konvergenz, welche durch die «Immanenzmethode» nachgewiesen wird, ist die notwendige Voraussetzung zu einer geschichtlichen Religion, damit diese dem Menschen die konkrete Antwort bringt, die seine geistige Natur «erfordert». Um die «Ungeschuldetheit» des Heils aufrechtzuerhalten, bemühte sich Blondel um den Nachweis, daß die notwendige Ausrichtung des Geistes auf diese in der Geschichte zu findende Offenbarung keineswegs besagt, daß diese Antwort den Bedürfnissen des Menschen untergeordnet und somit durch anthropologische Kategorien bedingt ist.

In «*Le point de départ de la métaphysique*» von 1926 war J. Maréchal bestrebt, das «realistische» metaphysische Vorgehen des Thomismus mit der «reflexiven» transzendentalen Methode der Geistesphilosophien des deutschen Idealismus, zumal Kants, in Einklang zu bringen. Er wies nach, daß beide reflexiven Analysen, die metaphysische und die transzendente, für jedes Objekt immanenter Betätigung berechtigt sind und einander notwendig ergänzen – da sie einander erfordern.

In seinen großen Werken «*Geist in Welt*» und «*Hörer des Wortes*», aber auch in zahlreichen anderen Schriften hat K. Rahner versucht, die

von J. Maréchal angebahnte Reflexion weiterzuführen, indem er sich hauptsächlich von der Existenzphilosophie M. Heideggers inspirieren ließ. Auf der Suche nach der religiösen Bedeutung des «Heimwehs», das den existierenden Menschen prägt, analysiert er das Paradox des Menschseins: Durch seine Befähigung, zu abstrahieren und zu urteilen, zu akzeptieren und zurückzuweisen, zu lieben und zu hassen, herrscht der Mensch über alles und wird sich damit bewußt, ein «Subjekt» zu sein; aber gleichzeitig ist er für einen in die Sinneswelt eingetauchten Leib gemacht, ist er «Geist in Welt». Die Begrenztheit jedes Objekts des Denkens, Wollens und Liebens wahrnehmen heißt, zumindest implizit sagen, daß im Herzen von allem, was wir als Menschen tun, Unendlichkeit liegt. Der unendlich Andere (Gott) wird somit als die Vorbedingung unseres begrenzten Geistes erkannt; er ist der Horizont, unter dem alles verstanden wird, als die «transzendente» Möglichkeitsbedingung aller unserer Erkenntnis- und Freiheitsakte. Darum macht der Mensch als geistiges Wesen in jeder konkreten Erfahrung so etwas wie eine «transzendente Erfahrung» Gottes. Gewiß besagt dies keineswegs, daß Gott – der in der Selbstverwirklichung des Geistes nichtobjektiviert schon stets «vorhanden» ist – damit gleichzeitig Objekt einer ausdrücklichen Offenbarung bildet, sondern es braucht dazu eine reflexive Analyse, deren integrale Entfaltung die transzendente Theologie darstellt. Diese weist somit nach, daß unter der Erfahrung, die das Subjekt von seiner Verwirklichung macht, sich eine Ur-«Offenbarung», die «universelle Offenbarung» bekundet. Kraft des allgemeinen Heilswillens Gottes macht der Mensch die konkrete Erfahrung seiner selbst schon unter der Bewegung der übernatürlichen Gnade. Gott hat den Menschen geschaffen, um sich ihm zu schenken; da aber jeder göttliche Beschluß notwendigerweise eine Wirkung in dem haben muß, woran er sich richtet, soll der Mensch «diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen können... Er muß sie... aufnehmen können als einer, der Raum und Weite, Verständnis und Verlangen nach ihr hat». Diese reale, dauernde «Potenz» ist «sein Innerstes und Eigentlichstes, die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist»⁹. Weil diese tatsächliche Bestimmung nicht natürlich, nicht für seine Natur als solche konstitutiv sein kann, obwohl sie «ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens» ist¹⁰,

greift Rahner zur theologischen Verwendung der verallgemeinerten transzendentalen Analyse und spricht von einem «übernatürlichen Existential» des Menschen.

Gegenüber dieser universalen, transzendentalen Offenbarung liegt nach K. Rahner die Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung in der wesentlich geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen. Der Mensch ist für das Gotteswort «offen», aber dieses ist nur im Gewebe der Geschichte, innerhalb einer in der Geschichte in menschlicher Sprache erfolgenden Offenbarung vernehmbar. Daraus ergibt sich keineswegs, daß die endgültige geschichtliche Verwirklichung und gesellschaftliche Repräsentation Gottes einfach in einer Konkretisierung oder Ausfaltung der transzendentalen Offenbarung besteht. Sobald die Selbstmitteilung Gottes zu einer geschichtlichen Erscheinung wird, bekräftigt sie zunächst ihre Eigenwirklichkeit. Das will Rahner damit ausdrücken, daß er das Geschichtlich-Kategoriale als «Realsymbol» des Transzendentalen versteht. Ohne diese konkrete Bekräftigung in der Geschichte würde das Transzendente nicht der Realität angehören. Diesen Grundgedanken einer «Ontologie des Symbols» verwendet K. Rahner oft als Lösungsprinzip für viele theologische Fragen.

Rahner fügt hinzu, daß die geschichtlich-kategoriale Bekundung der transzendentalen Offenbarung Gottes ihren Höhepunkt erreicht hat in Jesus Christus. Dieser ist die endgültige, unüberholbare Selbstmitteilung Gottes, denn Gott nimmt die Gestalt und Geschichte des Menschen Jesus zu seiner eigenen Gestalt und Geschichte. Hier, in der Person des Erlösers, erreicht die Transzendenz des Menschen, die Offenheit auf das göttliche Mysterium hin, ihr Ziel. In der transzendentalen Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus, in diesem geschichtlich endgültigen «Realsymbol» Gottes ist die unüberholbare Einheit zwischen Natur und Gnade, zwischen dem menschlichen Verlangen und der Selbstmitteilung Gottes, zwischen Offenbarung und Geschichte zustande gekommen.

Man wird bemerkt haben: Diese hier bloß angetönte transzendente Theologie treibt das, was die thomistische Theologie mit ihrem Axiom «*gratia praesupponit naturam*» im Sinne hatte, der Vollendung entgegen, indem sie das Axiom im Herzen der menschlichen Existenz auslegt. Die Transzendenzerfahrung, die in jeder Verwirklichung der menschlichen Freiheit als der

Grundlage, der Möglichkeitsbedingung jedes Schrittes des menschlichen Geistes liegt, ist somit der Horizont, unter dem unser ganz alltägliches Dasein sich abspielt; darum ist sie der eigentliche, primäre Ort der christlichen Wirklichkeit. Was besagt das Christentum? Als Wirklichkeit ist es nichts anderes als die genaue Erfahrung dieser Transzendenz; als Lehre ist es nur die korrekte Interpretation dieser transzendentalen Erfahrung und ihre integrale Entwicklung. Die wesensgemäße Affinität dieser Theologie mit dem, was wir in dieser Zeitschrift das «humanistische Christentum» nennen, liegt klar zutage.

Abschließend ist zu sagen: Es überrascht etwas, daß die kraftvolle Auffassung Rahners in der neueren katholischen Dogmatik nur wenig Widerhall findet – obwohl die Lösung für mehrere bestimmte Fragen in der Theologie sehr oft bei K. Rahner geholt wird.

Der Grund hierfür ist vielleicht das, was man den Formalismus oder die Abstraktheit des Transzendenten im Rahnerschen Sinn nennen könnte. Man beanstandet, daß die letzte Einheit der Realität in der menschlichen Subjektivität angesetzt wird. Gegenüber der heutigen Geistesgeschichte, gegenüber den Gesellschaftstheoretikern und den Sozialphilosophen der Geschichte – wie E. Bloch, Th. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin... – haben mehrere Theologen von heute, indem sie irgendwie Hegels Hinausgehen über Kant wiederholen, die Neigung, das transzendente Subjekt aufzugeben und ihm vorzuwerfen, es stehe der Welt und der Geschichte zu fern. Viele geben damit gleichzeitig eine andere, ebenfalls von großen Namen vertretene Tendenz

der Theologie auf, die auf die bloße Intersubjektivität ausgerichtet ist, weil sie ebenfalls nicht die «Privatisierung» des glaubenden Subjekts und seine Trennung von der Gesellschaft vermeidet. Das wirkliche Subjekt des christlichen Glaubens darf nicht außerhalb seiner praktischen, existentiellen Beziehung zur politischen und gesellschaftlichen Realität betrachtet werden.

Deshalb werden, nachdem sie die großen Lektionen der thomistischen Theologie und ihre Weiterführung in den Arbeiten Rahners, wie wir sie kurz dargelegt haben, zur Kenntnis genommen haben, die Befürworter des «christlichen Humanismus» neue Wege ausfindig machen. Der «eigentliche Ort» des Christentums liegt nicht nur in der geistigen Vollendung des individuellen Subjekts (selbst wenn er dies wurzelhaft ist) und auch nicht bloß in den Verwirklichungen der interpersonalen Liebe, selbst wenn diese auf die weitesten Dimensionen der Intersubjektivität ausgedehnt wird, sondern in der allgemeinen Versöhnung der sozialen Realität, die in der Geschichte und ihren Leiden an der Arbeit ist. Nur diese Versöhnung – auf die sich eine apokalyptische Hoffnung richtet, welche für alle, auch für die Vergessenen und Zertretenen und Toten die Verwirklichung ihres Subjektseins ist – stellt das kollektive und universale adäquate Subjekt des christlichen Glaubens dar. In Jesus und der Geschichte seiner Jünger ist dieses Subjekt schon auf dem Weg der Verwirklichung. Damit ist das Feld gegeben, auf dem heute diejenigen zu arbeiten haben, welche den christlichen Humanismus in seiner Realität ins Leben umsetzen und in der Theologie durchdenken wollen.

¹ Ich verwende hier die Ergebnisse einer Dissertation zur Erlangung des Grades eines Magisters der Theologie. Sie wurde 1964 in Le Saulchoir vorgelegt und lautet: «*Gratia praesupponit naturam*». *L'anthropologie comme projet théologique*. Diese These von 150 Seiten findet sich in der Bibliothek von Le Saulchoir.

² III Sent. d.24 q.1 a.3 sol1 ad 3; In Boeth. de Trin. q.2 a.3 resp.; De verit. q.14 a.9 ad 8; q.14 a.10 ad 4; q.14 a.10 ad 9; Summa theol. I q.1 a.8 ad 2; q.2 a.2 ad 1; q.62 a.7 ad 2; q.62 a.7 sed c.; II-II q.10 a.1 ad 1; III q.71 ae 1 usw.

³ Summa theol. I q.1 a.8 ad 2; q.60 a.5 c.; q.62 a.7 sed c.; II-II q.26 a.3 c.; q.26 a.9 obj.2; De Carit. q. un. a.8 ad 7 usw.

⁴ II Sent. d.26 q. un. a.3 obj.1; a.4 obj.2; IV Sent. d.4 q.1 a.3; q.1a 1 c. und ad 2; De verit. q.27 a.6 ad 1 und ad 3; De Malo q.2 a.11 c. usw.

⁵ Summa theol. I-II q.99 a.2 ad 1; II-II q.10 a.10 c.; q.22 a.1 c. usw.

⁶ De verit. q.24 a.8 obj. 1 und ad 6; De Malo q.7 a.7 obj. 10 und ad 10 usw.

⁷ Z.B. Summa theol. I q.93 a.4. Vgl. die Verwendungen des Ausdrucks «*capax Dei*» in: De verit. q.27 a.7 obj.2; Summa theol. III q.23 a.3 ad 3; q.6 a.2 c.; I-II q.113 a.10 c.; q.110 a.4 obj. 3 usw.

⁸ «*Naturalia manent integra*»: contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale d'un axiome théologique, in: Revue Sc. phil. théol. 49 (1965) 640–655.

⁹ Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schr.z. Th. I (1954) 338. 328.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Studium der Naturwissenschaften, zuletzt (seit 1953) an der Ecole Polytechnique. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule von Le Saulchoir. 1968 Doktorat in Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit Chefre-

dakteur der Revue des Sciences philosophiques et théologiques und Professor für Anthropologie und Philosophische Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Diss., Editions du Seuil, Paris 1972); (zusammen mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont:) *Une foi exposée* (Ed. du Cerf, Paris 1972); *Le temps de la patience. Etude sur le témoignage* (Cerf, Paris 1976); (zus. mit anderen:) *Le Manifeste de la liberté chrétienne* (Seuil, Paris 1976); zahlreiche Aufsätze über Probleme der

Moralphilosophie und der Politischen Philosophie; vor allem sei erwähnt eine Artikelserie: Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? I. Le débat avec Hegel (1841–1843): *Rev. Sc. philos. et théol.* 63 (1979) 17–60; II. *Emancipation humaine et révolution prolétarienne* (1844–1945): *aaO.* 63 (1979) 202–240; III. *Conquête du pouvoir et fin du politique* (1846–1848): *aaO.* 63 (1979) 365–418. Anschrift: Couvent Saint Jacques, 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Christian Duquoc

Die Torheit des Kreuzes und das Humane

Um 180 n. Chr. schrieb der Philosoph Kelsos über die Christen: «Einer ihrer Grundsätze lautet: ›Fern von uns sei jeder Mensch, der etwas Bildung, Weisheit oder Urteilskraft sein eigen nennt; schlechte Empfehlungen sind das in unseren Augen. Ist aber einer unwissend, beschränkt, ungebildet und ein wenig blöde, so komme er unverdrossen zu uns!‹ Demnach erkennen sie an, daß solche Menschen ihres Gottes würdig sind, und zeigen dadurch, daß sie nur Trottel, gemeine und dumme Menschen, Sklaven, arme Frauen und Kinder gewinnen wollen und können.»¹

Kelsos stellt fest, daß die gesellschaftliche Zusammensetzung der Christengemeinde deren Ideologie bestens illustriert: «Wen sieht man denn bei den Christen? Wollkämmer, Schuster, Walker, äußerst unwissende und jeder Bildung bare Leute...»²

Ein noch größeres Paradox fällt Kelsos auf: «Dort, wo Gott feierlich verkündet wird, ruft man aus: ›Es mögen sich alle nahen, die reine Hände haben und eine kluge Zunge‹, oder auch: ›Kommt, ihr, die euch kein Verbrechen belastet, deren Gewissen nichts bedrückt, die ihr gut und gerecht gelebt habt.‹»³ Nichts dergleichen ist bei den Christen zu hören. Sie verkünden: «‹Wer ein Sünder ist, wer keinen Verstand besitzt, wessen Geist schwach, mit einem Wort, wer elend ist, der nahe sich uns! Das Reich Gottes ist seiner.›»⁴

Mit betonter, schadenfroher Genugtuung bezieht Kelsos diese Anschuldigungen auf die Worte des heiligen Paulus in dessen erstem Brief an die Korinther: «... Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, aber nicht mit gewandten und klugen Worten, damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird. Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengelassen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: ›Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen» (1 Kor 1,17–25).

Bekanntlich hat dieser Text in der christlichen Tradition starken Widerhall gefunden. Ich will dieses Echo durch einen Text Luthers aus der Heidelberger Disputation (am 26. April 1518) verdeutlichen: «... der heißt mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und Kreuz dargestellt, begreift. Das der Welt zugewandte, Sichtbare am Wesen Gottes ist dem Unsichtbaren entgegengesetzt, seine Menschheit, Schwachheit, Torheit (...). Denn da die