

# Vom letzten Ziel des Menschen

Was verbindet die Entwürfe M. J. Scheebens und J. Maréchals?

*Von Wolfgang W. Müller*

Die Frage nach der Gnadenwirklichkeit stellt die Frage nach dem letzten Ziel des Menschen. Worauf sind Mensch und Welt bezogen, wenn sie unter dem ›Anruf der Gnade‹ stehend zu betrachten sind?

Der Frage nach einer Finalisierung des Seienden wie dem Gnadenangebot als ›Grund-existential‹ menschlichen Daseins sind zwei Denker exemplarisch nachgegangen, deren Affinität nicht unmittelbar geläufig ist.

Matthias Josef Scheeben (1835–1888) *Lebenstheologie*<sup>1</sup> gilt als Versuch, die Gnade als Grundstruktur christlicher Theologie nachzuweisen. Der Gnadenthematik geht er in seinen spekulativen Werken wie in Publikationen zur Spiritualität und Mystik nach. Scheeben gilt als der große Theologe der Gnade in der Moderne.

Joseph Maréchal (1878–1944), der belgische Jesuit, versucht den Gedanken einer Seinsdynamik, Gott als letzter Bezugspunkt menschlichen Lebens, in einer kritischen wie innovativen Lektüre der Erkenntnistheorie I. Kants nachzuweisen.<sup>2</sup> Wie Scheeben beschäftigt sich auch Maréchal mit Fragen der Mystik.<sup>3</sup> Für beide Denker steht somit der begnadete Mensch in der Mitte ihrer theologischen Arbeit. Scheeben und Maréchal verbindet darüberhinaus noch der Tatbestand, daß sie beide, durch die Neuscholastik geprägt, diese theologische Bewegung zugleich produktiv übersteigen.

Der vorliegende Artikel möchte den Nachweis erbringen, daß beide Denker, trotz unterschiedlicher Ausgangsweise, in einer hohen Affinität zueinander stehen. Die Entwürfe beider Theologen lassen Spuren bis auf den heutigen Tag in theologischen Werken nachweisen.

In einem ersten Abschnitt soll die Gnadenthorie Scheebens kurz referiert werden, während in einem zweiten Schritt die Erkenntnistmetaphysik J. Maréchals vorgestellt werden

---

<sup>1</sup> Zum Grundbegriff ›Leben‹ in der Theologie Scheebens siehe: E. Paul, Matthias Scheeben, Graz/Köln 1976, 38ff (= Wegbereiter heutiger Theologie).

<sup>2</sup> So gliedert sich sein epochemachendes Werk ›Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théologique du problème de la connaissance‹, Louvain/Paris 1922ff in 5 Bde (cahiers), wobei ein 6. Band (›Les épistémologies contemporaine‹) nicht erscheinen konnte, wie folgt: cahier 1: De l'antiquité à la fin du moyen-âge: La critique ancienne de la connaissance; cahier 2: Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant; cahier 3: La critique de Kant; cahier 4: Par delà le Kantisme: vers l'Idéalisme absolu; cahier 5: Le Thomisme devant la Philosophie critique. Im folgenden zitiert als: cahier + Bandzahl + Seitenzahl.

<sup>3</sup> *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 Bde, Brüssel/Paris <sup>1</sup>1908–1930; A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques, in: *Revue des questions scientifiques* 64(1908) 527–563; 65(1909) 219–249, 376–426.

soll. Der abschließende dritte Teil zeichnet, als Beweis der aufgestellten These der Afinität resp. Wirkmächtigkeit beider Entwürfe, deren Einfluß auf die Gnadentheologie K. Rahners nach.

## I.

M. J. Scheeben liefert in seiner ›Katholischen Dogmatik‹ eine ›Theorie der Übernatur‹,<sup>4</sup> die, eine Unterscheidung von Natur und Übernatur postulierend, die organische Einheit beider Größen bedenken will.<sup>5</sup> Mit dieser Theorie versucht Scheeben die faktische Gnadenordnung als zugleich mit der Schöpfung begründeten Ordnung der geistbegabten Natur systematisch einzuholen. Wie geht er dabei vor? Drei klassische Themen der Gnadenlehre sind dafür im einzelnen zu betrachten: Vergöttlichung, imago Dei-Lehre und die visio beatifica.

Vergöttlichung: Der Mensch ist durch die Übernatur zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen. Das Konzept der Teilnahme, ein Zentralbegriff der Theologie Scheebens, geht auf den Gedanken der participatio zurück, die zunächst die ontologische Spannung von Identität und Differenz im Wesen von Sein und Seiendem meint. Für den Gebrauch der participatio bei Scheeben muß auf die thomasische Sicht der Teilnahme hingewiesen werden. Thomas versteht, auf dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung, die Teilnahme als »omne participans aliquid, comparatur ad id quod participatur ut potentia ad actum, per id enim quod participatur, fit participans actuale.«<sup>6</sup> Gott lebt als ›ens ipsum subsistens‹, wobei alles andere (als Verursachtes) Ähnlichkeit mit dieser ersten ›causa imparticipata‹ besitzt. Als theologische Konsequenz dieses Sachverhaltes ergibt sich eine Aussage zur Frage nach der Identität und Differenz von Gott und Mensch. Trotz der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch zeigt sich eine noch größere Unähnlichkeit zwischen beiden. Somit ist ein Freiraum erstellt, in den die Geistnatur von Gott hineingestellt wurde, die die Geistnatur befähigt, den Ruf Gottes zu beantworten. Damit ist der Begriff der participatio gewonnen, wie ihn der Kölner Theologe gebraucht. Die Idee der Teilnahme ist bei Scheeben keineswegs neuplatonisch zu verstehen,<sup>7</sup> insofern er mit diesem Begriff die neutestamentliche Rede der caritas verbindet. Der Grund der Vergöttlichung des Menschen liegt nach Scheeben nämlich im christlichen Liebesgedanken begründet.<sup>8</sup> M.a.W.: Durch seine Ähnlichkeit mit Gott ist der Mensch als auf Gott hin bezogen zu denken.

<sup>4</sup> Vgl. ›Allgemeine Theorie des Übernatürlichen‹, in Bd. 3 der Dogmatik, Gesammelte Schriften, hrsg. J. Höfer/M. Grabmann, Freiburg/Brsg. 1949ff, Bd. 5, 266–562. Im folgenden zit. als GS + Bandzahl + Seitenzahl.

<sup>5</sup> »Vermöge dieses Verhältnisses verschmelzen und verwachsen die beiden Prinzipien, die Natur und die Übernatur, organisch miteinander zu einem Ganzen, so daß sie zusammen in ähnlicher Weise eine Gesamtnatur höherer Ordnung bilden wie Leib und Seele, Pflanze und Edelreis.« (GS 5, 430)

<sup>6</sup> Thomas, Contra Gentiles II, c. 53.

<sup>7</sup> Vgl. zur Problematik neuplatonischer Elemente im theologischen Begriff der participatio bei Scheeben: Wolfgang W. Müller, Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M.J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte, St. Ottilien 1994, 181ff (MThS.S, Bd. 48).

<sup>8</sup> »Denn das eigentümliche Wesen der caritas besteht darin, daß sie unmittelbar auf das höchste Gut gerichtet ist und als Wohlgefallen an seiner unendlichen Schönheit und Fülle das Wohlgefallen daran, daß Gott selbst

Imago-Dei-Lehre: Sein und Materie besagen in einer schöpfungstheologischen Perspektive folgendes: die Geistnatur ist imago Dei, während das rein Materielle bloß ein vestigium Dei meint. Damit ist für Scheeben die Welt Abbild der Schönheit und Herrlichkeit Gottes.<sup>9</sup> Gott als Schöpfer ist Gipfelpunkt der *ordo naturalis* und deswegen auch Fundament der *ordo supernaturalis*. Diese schöpfungstheologische Sicht der imago-Dei-Lehre verbindet Scheeben mit der Gotteslehre und Christologie. Gott, der *Deus vivus*, teilt sich als das selbst vollziehende Sein zeugend und produktiv mit, d.h. im trinitarischen Gottesbegriff drückt sich Gott im anderen seiner selbst aus. Die theologische Lehre der Sendungen ermöglicht Scheeben die Trinität als Möglichkeitsgrund, Ideal und Ziel der Lebensordnung zu begreifen. ›Wie Gott in sich ist, so gibt er sich auch ad extra.‹<sup>10</sup> Das in der Gotteslehre entworfene Verhältnis Gottes mit sich selbst ist Quelle und Prinzip der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, das als ›Gottes Ineinssein mit der Kreatur‹ umschrieben werden kann.<sup>11</sup> Der transzendente Aufweis des Gott/Kreatur-Verhältnisses versteht das (kreatürliche) Seiende als ›ens participatum‹, das in einer Beziehung zum ›esse per essentiam‹ steht.<sup>12</sup>

*Visio beatifica*: Scheeben denkt die *visio* strikt übernatürlich. Zusammen mit der Idee der *unio hypostatica* bezeichnet sie eine der beiden Grundformen der Vereingung der Kreatur mit Gott.<sup>13</sup> Die *visio* als vollkommene Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit Gottes ist das Motiv, das das (übernatürliche) Verhältnis Gottes zum Menschen bestimmt. Die Gnade antizipiert an der *visio*; das *lumen gratiae* bezeichnet die Morgenröte des *lumen gloriae*.<sup>14</sup> Bei der Betrachtung der *visio* ist zugleich auf eine theologisch bedeutsame Frage hinzuweisen: Wie versteht Scheeben das Natur-Gnade-Verhältnis in seiner Dogmatik? Die Theologiegeschichte kennt hierzu mehrere Lösungsvorschläge, die hier nicht im einzelnen vorzustellen sind. Nach einem scholastischen Axiom setzt Scheeben die Natur der Gnade voraus, d.h. die Natur ist als »ein Subjekt, in welchem sie (Gnade, Vf.) sein und wirken soll, nicht als ein Prinzip, wodurch sie hervorgerufen oder ihre Verleihung irgendwie positiv« hervorgerufen und bestimmt wird,<sup>15</sup> zu verstehen. Somit lassen sich mehrere Momente ausfindig machen, die das Verhältnis Natur/Gnade qualifizieren:

1. Soll die Natur mit der Gnade verbunden werden, dann ist in der Natur selbst eine »begründete Empfänglichkeit, d.h. eine Anlage oder Fähigkeit zum Empfange« vorhanden.<sup>16</sup>

---

dieses höchste Gut ist, und daß andere Wesen an demselben teilnehmen, mit sich führt und erzeugt.« (GS 4, 243f)

<sup>9</sup> Vgl. GS 5, 47.

<sup>10</sup> Zur Trinitätstheologie Scheebens siehe: H.-K. Minz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei M.J. Scheeben*, Frankfurt/M. 1982 (=Disputationes Theologicae, Bd. 10).

<sup>11</sup> Vgl. GS 4, 501ff.

<sup>12</sup> Die trinitarische Begründung der Anthropologie wehrt jedes gnostische und idealistische Mißverständnis der Theorie Scheebens ab. Die imago-Dei-Lehre in ihrer christologischen Spitze versteht den Menschen als Nachbild des Logos und als Vorbild Christi.

<sup>13</sup> Vgl. GS 5, 269.

<sup>14</sup> Vgl. GS 5, 379.

<sup>15</sup> GS 5, 437f.

<sup>16</sup> GS 5, 441.

2. Schöpfungstheologisch betrachtet ist ein solches Vermögen nur den Geistnaturen zuzusprechen, »also zu den spezifischen Vorzügen, die sie als Bild Gottes besitzt, gehört, so auch in der spezifischen Vollkommenheit gründet, welche die geistige Natur vor allen übrigen auszeichnet.«<sup>17</sup>

Aus diesen Prämissen läßt sich Scheebens Theorie der *potentia oboedientialis* verstehen und nachzeichnen. Scheeben spricht von einer ›*capacitas activa*‹, die sich »zunächst formell und objektiv hinsichtlich der zu empfangenden Gabe als Anlage und Fähigkeit zum Empfang einer übernatürlichen Aktivität und Freiheit« darstellt.<sup>18</sup> Scheeben unterscheidet die ›*capacitas activa*‹ von dem aktiven oder passiven natürlichen Vermögen der Geistnatur. Er versteht die Theorie der Oböedientialität im Anschluß an Augustinus und Thomas als »*potentia oboediendi Deo supra natura in naturam et per naturam agentis*«. <sup>19</sup> Auf dieser Theorie, die den Empfang der Gnade verdeutlichen will, gründet die spezifische Vollkommenheit der Geistnatur, die *capacitas* »deckt sich mit der Fähigkeit, aus einem einfachen Bilde Gottes übernatürliches Gleichnis Gottes zu werden. Die Gottähnlichkeit setzt die natürliche Ebenbildlichkeit voraus, sie wird nicht durch sie erzwungen, aber doch ermöglicht.«<sup>20</sup>

Scheeben gelingt, ausgehend von seiner Lebenstheologie, die Finalisierung des menschlichen Seins auf Gott hin gnadentheologisch zu konzipieren und darzustellen. Die Offenheit der menschlichen Natur auf Gott hin ist für ihn christologisch geprägt. »Faktisch sind wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse in der Ordnung der Natur und der Gnade auf den Gottmenschen angewiesen, außer ihm können wir dieselbe in der Wirklichkeit nicht vollständig finden.«<sup>21</sup>

## II.

Joseph Maréchal greift die Problemstellung der Moderne auf, die sich der theologischen Erkenntnislehre stellen. In seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie I. Kants sieht er einen Lösungsvorschlag des erkenntnistheoretischen Grundproblems, der Objektivität menschlicher Erkenntnis, nachzugehen. Maréchal nimmt dabei ausdrücklich die transzendente Methodik Kants auf, wobei er jedoch deren statische Auffassungsweise aufbrechen will.<sup>22</sup> Ausgangspunkt ist, wie schon bei Kant, nicht das Objekt als solches, sondern das Phänomen, wie sich das Objekt in der Immanenz zeigt. In diesem sich zeigenden Phänomen müssen transzendentalphilosophisch die Möglichkeitsbedingungen

<sup>17</sup> GS 5, 438.

<sup>18</sup> GS 5, 439.

<sup>19</sup> GS 5, 440.

<sup>20</sup> So J. Martin-Palma, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg/Brsg. 1980, 158 (=HDG, Bd. III, Fasc. 5b).

<sup>21</sup> GS 2, 294.

<sup>22</sup> Vgl. cahier III, *Enleitung VIIff*, 209ff; cahier V, 11ff, 385ff; *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in: *Mélanges. Joseph Maréchal*, t. 1, Paris/ Bruxelles 1950, 75–101. Vgl. dazu: E. Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis Maréchal*, Bd. 2, Bonn 1940, 83ff; A. Hayen, *Un interprète thomiste du Kantisme: le P. Joseph Maréchal*, in: *Revue internationale de Philosophie* 8(1954) 448–469; H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966, 9ff.

seiner Konstitution gesucht werden. Der geistige Akt des Erkennens, die Einheit von Subjekt und Objekt umfassend, wird dabei vom Objekt her spezifiziert. Erst wenn die Relation zwischen subjektiver Bestimmung und entgegengesetzter Realität bewußt wird, kann im eigentlichen Sinn vom Objekt gesprochen werden. Für Maréchal setzt dies jedoch einen Akt voraus, in dem das Subjekt die sie affizierende Vorstellung expliziert als real oder nicht real setzt. Diese Setzung geschieht im Urteil.<sup>23</sup> Was das intuitive Erkennen durch unmittelbare Schau setzt, ist auch dem menschlichen Erkennen prinzipiell erreichbar, jedoch auf indirekte Weise durch das Urteil.<sup>24</sup> Maréchal spricht dabei von einer »konkreten Synthesis«.<sup>25</sup> Diese Synthesis ist nur möglich durch die innere Hinordnung auf das phantasma; sie konstituiert erst die abstrakte Einheit der Zahl, nicht diejenige der Realität.<sup>26</sup> Erst in der »objektivierenden Synthesis«<sup>27</sup> stehen Subjekt und Objekt als voneinander gestrennt gegenüber. M.a.W.: Im Urteil wird die Erkenntnisimmanenz des Subjekts aufgesprengt und der Gehalt der begrifflichen Vorstellung auf das Ansichsein bezogen. J. Maréchal hat damit die Überbietung der Aporien der Philosophie Kants vollbracht. Denn es stellt sich die Frage, wie die im Urteil erscheinende Realität ausgelegt werden soll, was dieses Ansichsein eigentlich bedeute. Maréchal will, das sind seine eigenen Vorgaben, die er von der thomastischen Metaphysik herleitet,<sup>28</sup> zeigen, daß die Vernunft selbst in ihrem inneren Dynamismus ein Moment des Willens aufweist, das notwendig auf das ihr transzendente Ansich zielt. Mit dieser Fragestellung berühren wir das zentrale Thema der Erkenntnislehre Maréchals, den Erkenntnisdynamismus.

Maréchal geht, eine enge Verbundenheit von Wille und Verstand annehmend, dabei von einer — besonders von Thomas — geleiteten Explikation menschlicher Erkenntnisfähigkeit aus. Diese Erkenntnisfähigkeit ist seinsmäßig eine immaterielle Realität (>forma<), die nach Seinsvollkommenheit strebt, ohne jedoch, wie die materielle Wirklichkeit, durch die Grenze von Raum und Zeit beschränkt zu sein. Das geistige Erkenntnisvermögen, das die inhärente Finalität jeder materiellen Bestimmung übersteigt, zielt auf die absolute Vollkommenheit des esse. Das desiderium naturale hat für Maréchal eine erkenntnistheoretische Funktion, in der es, in seiner Ausrichtung auf das Absolute erst die faktische menschliche Erkenntnisweise ermöglicht. Die dem Intellekt einwohnende Finalität geht auf einen spekulativen Zustand. Somit fallen das letzte Ziel des Erkenntnisver-

<sup>23</sup> Dem Objekt gegenüber muß sich das Urteil als wahr oder als falsch erweisen, weil es ihm gegenüber etwas eigenes besitzt. Das Urteil objektiviert die Erscheinung und konstituiert somit die logische Beziehung zur Welt. Jedes Urteil läßt sich in Inhalt und Form zerlegen. Der Urteilsform fallen zwei Funktionen zu: die synthetisierende und die objektivierende. Die synthetisierende Funktion setzt Subjekt und Prädikat in Beziehung, die objektivierende Funktion gibt dem Urteil den Charakter der Behauptung.

<sup>24</sup> Vgl. dazu G. Muschalek, Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre J. Maréchals, in: ZKTh 83(1961), 129–189.

<sup>25</sup> Unter diesem Begriff versteht er, daß jeder geistige Gehalt auf ein Ansich bezogen wird, auf die Materie der geistigen Aussage, die im Vollzug des Urteils auf ein bestimmtes logisches Subjekt eingeschränkt wird.

<sup>26</sup> Vgl. cahier V, 519.

<sup>27</sup> Die Inhalte des Bewußtseins werden, durch die Kopula, als seiend behauptet und damit in eine der Vorstellungsbereiche übersteigende Seinsordnung gestellt, vgl. cahier V, 438ff.

<sup>28</sup> Ziel und Geist des cahier V beschreibt Maréchal wie folgt: »Nous allons devoir: 1° Dégager de la métaphysique thomiste les lignes saillantes d'une théorie générale de la connaissance, ... 2° Dans cette analyse même de la doctrine thomiste, recueillir, autant que possible, les matériaux d'une épistémologie conforme aux exigences critiques des modernes.« (cahier V, 8)

mögens und das Strebevermögen zusammen.<sup>29</sup> Das im Urteil erreichte Ansich ist, da es keineswegs die angezielte Fülle des Seins selbst ist, zugleich relative Erfüllung der finalen Ausrichtung des Intellekts und relatives Ziel des Willens selbst. Das Erstreben und Erfassen eines Objekts als Teilziel bedingt eine relative Unabhängigkeit des Subjekts dem Objekt gegenüber. Die erstrebten Ziele sind, in der Sprache Maréchals, noumenal, d.h. was strebend gewollt wird, was bonum ist (als Endpunkt einer Strebetätigkeit), das kann nicht bloße subjektbezogene Immanenz sein, sondern ist subjekttranszendentes Ansich.<sup>30</sup> Damit ist die transzendente Deduktion des Ansich möglich.<sup>31</sup> Mittels der Erkenntnis der inhärenten Finalität läßt sich aus dem Phänomenalen das Noumenale, aus dem Bewußtsein das Sein deduzieren. In der inneren Erkenntnisdynamik manifestiert sich (in der jeder Erkenntnis äußeren Realität) nicht nur das absolute Ansich, sondern es zeigt sich für Maréchal immer schon das in jeder Beziehung Absolute, Gott. Die Dynamik auf das Absolute ermöglicht den Überstieg alles Relativen auf das Absolute hin. Vom Gedanken des Teilziels läßt sich als Schluß ziehen: Wenn das letzte Ziel jedem Teilziel den Charakter der Erstrebbarkeit verleiht, dann läßt sich, in einer thomasischen Sicht der Ontologie, sagen, daß das Naturstreben der geistigen Form nicht auf ein Nichts gehen kann, weil sich somit alles Streben selbst aufheben würde.<sup>32</sup> Daß ein Ziel existiert und auch erreicht werden kann, zeigt sich gerade im absoluten Streben des menschlichen Geistes.

Die Frage, ob (!) der Mensch von sich aus dieses Ziel erreichen kann, ist philosophisch nicht zu entscheiden, wenngleich die Möglichkeit des Vollendetwerden am Geist selbst abgelesen werden kann. Die Möglichkeit des subjektiven Ziels setzt die Wirklichkeit des objektiven Ziels voraus. Die Behauptung des absoluten Seins findet natürlicherweise nicht im Urteil ausdrücklich statt, sondern implizit, insofern dieser Vorgriff auf das Absolute den gesamten Erkenntnisdynamismus trägt und damit die Bedingung der Möglichkeit von Objektivierung darstellt. Dieser Grundzug sei noch etwas verdeutlicht. Das dem Seienden inhärierende Sein ist dem subsistierenden Sein untergeordnet und auf dieses hingebunden. Zu jedem endlichen Seienden ist die Seinsdynamik als das, was es zuinnerst ist, zugeordnet. Die dem Seienden implizierte Dynamik wird im menschlichen Vollzug expliziert, jedoch wird dabei nichts Neues hinzugefügt. Es handelt sich um einen Diskurs, »der etwas Überdiskursives in sich trägt, um ein Einsehen, das wie bei den ersten Prinzipien einen Abglanz der geistigen Anschauung des übermenschlichen Geistes darstellt.«<sup>33</sup> Mit diesem »erfahrenden Diskurs«<sup>34</sup> der Erkenntnismetaphysik trifft Maréchal wieder auf seine Beschäftigung mit dem Phänomen der christlichen Mystik, insofern die-

<sup>29</sup> »L'agent spirituel ne pouvant, sans contradiction, poursuivre en lui-même d'autre but que la possession spéculative la fin dernière de la volonté se révèle identique, non parallèle, à celle de l'intelligence.« (Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective, aaO., 88).

<sup>30</sup> Vgl. cahier V, 459.

<sup>31</sup> Das, worauf die Behauptung geht, ist auch schon das, was der Wille erstrebt. Dies ist aber gerade nicht bloß als Phänomen i.S. Kants zu erfassen, vgl. cahier V, 97ff.

<sup>32</sup> Vgl. cahier V, 423f.

<sup>33</sup> J.B. Lotz, Joseph Maréchal (1878–1944), in: E. Coreth u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Graz/Köln 1988, 453–469, 467.

<sup>34</sup> Ebd.

ser »erfahrende Diskurs« die visio beatifica als konstitutiv zum menschlichen Erkennen annimmt und dadurch die Seinsdynamik zu ihrem Abschluß bringt.

Mit Recht ist bei Joseph Maréchal von einer transzendentalen Dynamik zu sprechen, denn »das geistige Element ist, ..., ein wissendes Vorgeifen auf das Sein im ganzen, ein Vorgeifen, das durch seine ungegrenzte Weite jedes mögliche Objekt der (welthaften) Erkenntnis im voraus übersteigt und gerade dadurch diese Welterkenntnis als Seinerkenntnis möglich macht«. <sup>35</sup> Damit ist Maréchals These aufgewiesen, daß nur der Finaldynamismus menschlicher Erkenntnisnatur die Objektiviation subjektiver Erkenntnisakte des Menschen zu begründen vermag, »daß einzig eine zuvor potentiell geladene und dynamisch zum Absoluten vorstoßende Finalität Begründer und Garant menschlicher Objektivitätserkenntnis sein kann«. <sup>36</sup>

Das absolut übernatürliche Ziel versteht Maréchal wie Scheeben(!) im Anschluß an Thomas als eine »capacitatem ... ad ordinem supernaturalem«. <sup>37</sup>

Das Werk Maréchals, das sich im Rahmen der Neuscholastik entwickelte, greift weit über diese Theologie hinaus. Anstelle eines platten Tradierens »tritt ein ursprüngliches Philosophieren«. <sup>38</sup> Das thomasische Erbe wird »in seiner Tiefe erweckt und so die fruchtbare Begegnung mit dem modernen Denken ermöglicht«. <sup>39</sup>

### III.

M.J. Scheeben wie J. Maréchal versuchen, je auf ihre eigene Weise, sich mit den Bedingungen der Moderne auseinander zu setzen. Beide gehen in ihrem Versuch von klassischen Prämissen der Schultheologie aus: hie Gnadentheologie, da Erkenntnislehre.

Der Theologe wie der Philosoph sehen den Menschen unter dem Aspekt einer Finalisierung des Seienden. Während Maréchal mehr den erkenntnistheoretischen Aspekt betrachtet, dabei eine Verengung der Erkenntniskritik Kants für die Theologie aufsprengt, sieht Scheeben jene Finalisierung mehr unter ihrem gnadentheologischen Aspekt. Scheeben wie Maréchal kommen zu einem gemeinsamen Ziel von verschiedenen Seiten her. Während Maréchal das desiderium von der Erkenntnislehre her faßt, kommt Scheeben von der Gnadenlehre und der visio als Endziel her und entdeckt die Natur, weil imago Dei, vom »Durst« nach dem Unendlichen geprägt. <sup>40</sup> Scheebens Wahrnehmung dieses Dynamismus der Natur im Licht von deren Bestimmung zur Gnade führt ihn in die Nähe der Erkenntnistheorie Maréchals. Hierbei wird auch eine Grenze Scheebens sichtbar, die Maréchal bewußt übersteigt: Scheeben philosophiert, in dem er — unter Rückgriff auf

<sup>35</sup> G. Muschalek, Verinnerlichung der Gotteserkenntnis, aaO., 163.

<sup>36</sup> E. Wingendorf, Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis Maréchals, aaO., 133. Die Frage, inwieweit dieser Ansatz ein Fortschritt resp. Weitung des thomasischen Ansatzes darstellt, ist hier nicht nachzugehen, vgl. ebd. 133ff.

<sup>37</sup> Cahier V, XIX.

<sup>38</sup> J.B. Lotz, Joseph Maréchal, aaO., 467.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Mit Berufung auf Augustinus spricht Scheeben im Bezug auf die Seligkeit von der unendlichen Fassungskraft oder vom, Durst nach dem Unendlichen, GS 5, 141. Kein Genuß als der Genuß Gottes kann die Seele sättigen, ebd.

die scholastischen Theologen — die natural-anthropologischen Voraussetzungen und Implikate theologischer Inhalte erhebt, ohne jedoch letztlich Philosophie oder Anthropologie zu betreiben. Maréchal dagegen sucht die Auseinandersetzung mit dem kritischen Denken und geht in einem Dialog auf mögliche Perspektiven ein, die sich dabei zwischen modernem Denken und Scholastik eröffnen können. Beide Denker gehen von Grunddaten klassischer Seinslehre aus, bewirken durch ihre reflexive Arbeit eine Verlebendigung und Existentialisierung schultheologischer Fakten, die bis in moderne theologische Entwürfe hinein ihren Einfluß und Fruchtbarkeit aufzeigen.

So ist die (Gnaden-)Theologie K. Rahners (1904–1984) als ein Werk zu betrachten, das sich von beiden Denkern anregen ließ. Dem Einfluß J. Maréchals auf das Werk K. Rahners wurde mehrfach nachgegangen,<sup>41</sup> dem Einfluß Scheebens auf die Gnadentheologie Rahners wird dagegen weniger Beachtung geschenkt. Dennoch lassen sich bei K. Rahner Gedanken und Thesen Scheebens nachweisen. K.-H. Minz sieht als gemeinsame Inhalte beider Werke aus der »Makroperspektive« die integrale trinitarische Form des jeweiligen Werkes von Scheeben und Rahner, die »focussierten Mikrosegmente« der Theologie beider Denker zeigen sich in der Selbstmitteilung Gottes und in der Rolle und Bedeutung der *gratia increata*.<sup>42</sup> Kurz soll hier die Verhältnisbestimmung der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade im Denken Rahners referiert werden.

Die *gratia increata* wird ontologisch von der *visio beatifica* hergeleitet. Rahner bezieht sich dafür auf die thomatische Sicht, daß in der *visio* das Wesen Gottes selbst als *species impressa* im geschaffenen Geist vertreten wird.<sup>43</sup> »Nicht durch Erkenntnis (als Bewußtheit) werden Erkennender und Erkanntes eins, sondern weil sie seinshaft eins sind (...), erkennt der Erkennende den Gegenstand. *Species* ist daher zunächst ein ontologischer und dann erst ein gnoseologischer Begriff.«<sup>44</sup> Der ontologische Entwurf der *visio* muß demnach von der Einheit des kreatürlichen Geistes mit Gott in der unmittelbar schauenden Liebe ausgehen.<sup>45</sup> Ein solcher Akt besagt dann die höchste Einheit in vollster Unterschiedenheit. Diese »Einheit-in-Unterschiedenheit« hat eine »formale Ursächlichkeit« als ontologisches Prinzip.<sup>46</sup> Die Leistung der formalen Ursächlichkeit besteht in der Aussage eines Gott-Mensch-Verhältnisses, »das nicht das einer effizienten Ursächlichkeit ist (...), das also unter das einer formalen Ursächlichkeit fallen muß (...): das ontologische Prinzip der Subsistenz einer endlichen Natur, das ontologische Prinzip einer end-

<sup>41</sup> So grundsätzlich: P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Fribourg/Ch 1970; K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg/Brsg. <sup>2</sup>1974.

<sup>42</sup> K.-H. Minz, *Communio Spiritus Sancti*. Zur Theologie der »inhabitatio propria« bei M.J. Scheeben, in: H. Hammans u.a. (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien, Paderborn/München 1991, 181–199, 196.

<sup>43</sup> Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 355; Bd. 4, 303 Anm. 21. Diese Sicht wird in der thomistischen Erkenntnismetaphysik von »Geist in Welt« begründet, die das Erkennen primär als Bei-sich-Sein eines Seienden aufgrund seines Seinsstandes versteht, vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Überarbeitet und ergänzt von J.B. Metz, München <sup>3</sup>1964.

<sup>44</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 356.

<sup>45</sup> Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 364, vgl. dazu den Begriff der *caritas* bei Scheeben!

<sup>46</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 358, 364.



lichen Erkenntnis«. <sup>47</sup> Die so von Rahner konzipierte formale Ursächlichkeit Gottes auf das Geschöpf bezogen meint das formalontologische Kriterium der ›mysteria strictae dictae‹ (hypostatische Union, visio). Die Begriffe können in der Theologie nur in analoger Weise gebraucht werden. <sup>48</sup>

Eine solche Sicht der visio erlaubt Rahner eine formalontologische Beschreibung der ungeschaffenen Gnade. Sie ist zu verstehen als »der gleichartige, jetzt schon gegebene, wenn auch noch verborgene und zu entfaltende Anfang jener in formaler Ursächlichkeit geschehenden Mitteilung des göttlichen Seins an den geschaffenen Geist«. <sup>49</sup> Die geschaffene Gnade verhält sich dem lumen gloriae entsprechend (als einer geschaffenen übernatürlichen dispositio der Selbstmitteilung Gottes gegenüber) zugleich als dispositio und als Wirkung der ungeschaffenen Gnade. Somit kann Rahner als Ergebnis formulieren: »Damit wird verständlich, daß die ungeschaffene Gnade der geschaffenen unter bestimmter Rücksicht logisch und sachlich vorausgehend gedacht werden kann, in der Weise nämlich, in der eine Formalursache der letzten materialen Disposition vorausgeht.« <sup>50</sup>

Die ungeschaffene Gnade als Selbstmitteilung Gottes in quasiformaler Kausalität in Unterscheidung zu einer effizienten Ursächlichkeit verstanden, begründet zugleich eindeutig den wesentlichen und radikalen Unterschied zwischen Natur und Übernatürlichem. <sup>51</sup> Bleibt die Unterscheidung, die zwischen Natur und Übernatürlichen angenommen wird, bestehen, so wird zugleich die Finalisierung der Natur auf die Gnade hin angenommen. Für Rahners Theorie der Obödienzialität kann die Theorie der ›capacitas activa‹ Scheebens als eine theologische Vorstufe betrachtet werden, die ihm verhilft an der Gratuität der Gnadenwirklichkeit innerhalb seiner Theorie festzuhalten. Rahners Theorie erfüllt ein Desiderat der Theorie Scheebens, sie liefert nämlich eine philosophische Betrachtungsweise der transzendentalen Natur-Gnade-Einheit, wobei als (ein) Konzepte der philosophischen Reflexion für Rahner das Werk J. Maréchal angenommen werden kann. <sup>52</sup>

Die kritisch-innovative Lektüre der Erkenntniskritik Kants durch J. Maréchal, die durch das Entdecken des Seins mit der ihm innewohnenden Dynamis bei Thomas eine Ausein-

<sup>47</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 358.

<sup>48</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 358f.

<sup>49</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 363.

<sup>50</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 362. In seinem grundlegenden Artikel zur Thematik der ungeschaffenen Gnade verweist Rahner explizit auf M.J. Scheeben, vgl. Schriften zur Theologie, Bd. 1, 367ff.

<sup>51</sup> Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 4, 91. Rahner folgert daraus, »daß etwas schlechthin der geschöpflichen Ordnung angehört, indem es einfach geschaffen ist, und dennoch, als streng übernatürlich, der eigentlich göttlichen Ordnung angehören soll, das ist einfach ein Widerspruch. Übernatürliche Wirklichkeit und Wirklichkeit durch eine Selbstmitteilung Gottes, die nicht effizienter, sondern quasiformaler Art ist, sind identische Begriffe. Die Möglichkeit einer solchen quasiformalen Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur macht als das theologische Geheimnis an diesen beiden mysteria strictae dictae (hypostatische Union, visio, Vf.). Sie sind mysteria strictae dictae, weil nur durch Offenbarung (...) gewußt werden kann, daß es so etwas gibt und gegen kann« (ebd. 91f).

<sup>52</sup> Auf die damit verbundene Theorie des ›anonymen Christen‹ bei Rahner ist hier nicht einzugehen, vgl. N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zur Grundlegung von Karl Rahners Theorie des ›anonymen Christen‹, Freiburg/Brsg. 1982 (FThS, Bd. 123).

andersetzung mit moderner Philosophie ermöglicht, erlaubt Rahner eine Auseinandersetzung mit dem Seinsdenken Martin Heideggers.<sup>53</sup>

Der kurze Einblick in die Gnadentheologie K. Rahners zeigt die Fruchtbarkeit der Werke unserer beiden Autoren. Scheeben wie Maréchal haben, jeder auf seine je eigene Weise, Grundzüge moderner Theologie mitgeprägt.

Heutige Gnadentheologie hat vom Begriff der Freiheit auszugehen. Das Verhältnis von Freiheit und Gnade kann innerhalb einer Theorie der Obödienzialität abgehandelt werden. Scheeben leistet eine kategoriale Vermittlung der Freiheit.<sup>54</sup> Die von Gott und in ihm begründete und verliehene Freiheit als sittliches Prinzip besteht »in der radikalen Macht, das sittlich Gute als solches aus Hochschätzung zu wollen und die Akte des Willens mit Bewußtsein auf ihr sittliches Ziel hinzuordnen.«<sup>55</sup> Die geschaffene Freiheit ist für Scheeben eine geschichtliche, denn für ihre Entfaltung gilt die *Maxime*: »Je größer und vollkommener ... diese Macht, desto vollkommener erfüllt die sittliche Freiheit ihre Idee.«<sup>56</sup>

Der transzendente Aufweis des christlichen Gnadenbegriffs vermittelt sich kategorial im Moment der Freiheit des einzelnen Menschen. Mit der kategorial-geschichtlichen Perspektive kann einer Kritik der Transzendentaltheologie begegnet werden. Einer rein philosophischen Betrachtungsweise der Möglichkeitsbedingung von Gnade (als einer Finalisierung des Seienden auf Gott i.S. J. Maréchals) wird der Vorwurf erhoben, sie unterschläge das geschichtliche Moment. Die Gnadenlehre Scheebens, die ebenfalls von einer Finalisierung des menschlichen Seienden auf Gott ausgeht, läßt die Gnade, transzendental begründet, als kategorial im Moment der Freiheit vermittelt denken. In einer solchen Sicht kann die Gnade als ein ›agere‹ im Gegensatz zu einem ›pati‹ und einem ›esse‹ verstanden werden. Die Gnade meint dann ein ›agere‹ (i.S. eines aktiven Sichverhalten) oder ein Vermögen (i.S. einer Bezogenheit).<sup>57</sup> Die Gnade als ›geschenkte Freiheit‹ (G. Greslake) ist immer als eine vermittelte zu denken.

---

<sup>53</sup> Vgl. J.B. Lotz, Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: ThPh 49(1974) 375–394, 388ff; H. Holz, Transzendentalphilosophie und Metaphysik, aaO., 71ff, 122ff.

<sup>54</sup> »Wie die Gnade die Natur, welcher sie zuteil werden soll, überhaupt als eine geistige voraussetzt, so setzt sie insbesondere die natürliche sittliche Freiheit voraus als eine von ihr vorzugsweise zu erhebende und zu verklärende Eigenschaft dieser Natur und als ein Hauptmoment der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnaden, ohne welches eine sittliche Wirksamkeit der letzteren nicht denkbar ist.« (GS 5, 445)

<sup>55</sup> GS 5, 234.

<sup>56</sup> GS 5, 234.

<sup>57</sup> Vgl. GS 7, 105.