

Über das Geheimnis

KARL RAHNER SJ

Es soll hier vom Geheimnis gehandelt werden, wie es in der katholischen Theologie verstanden wird. Aber schon stocken wir und fallen mitten in die Fragwürdigkeit eines solchen Tuns. Es soll etwas gesagt werden über das Verstehen des Geheimnisses. Kann man das Geheimnis verstehen? Kann es verschieden verstanden werden, so daß man von einer bestimmten, von anderen verschiedenen Weise seines Verständnisses berichten kann? Ist das Geheimnis, wenn es sein soll, von seinem Wesen her nicht so unverständlich, daß man darüber nicht reden kann, sondern schweigen muß? Aber wenn man auch nur, gesenkten Hauptes, niedergeworfen, die blendende Finsternis des Geheimnisses anbeten oder höchstens mit dem Finger deutend den andern die vergessenen Pfade in das Dunkel des Geheimnisses weisen wollte, ohne Worte und ohne Unterscheidung, würde man nicht auch dann bekennen, daß man meint, zu wissen, zu verstehen, was man vom Geheimnis verstehen kann, und bekennen, daß man glaubt, eben dieses verstanden zu haben und das Geheimnis für verstehbar zu halten? Oder muß man angesichts solcher seltsamer Sätze und Fragen, mit der grausamen Ernüchtertheit des Zynikers, der sich selbst gern Positivist nennt, sagen, daß all diese Sätze selbst als Fragen keinen Sinn hätten, so wenig wie alle Philosophie, die das Undenkbare denken will? Aber sagt der, der so redet, nicht eben doch wieder, daß das Geheimnis unser Dasein durchdringt, wenn er erklärt, es gebe das Un-aufhellbare, das man auf sich beruhen lassen müsse, solle man nicht ein Narr werden? Er gibt ja zu, daß es ein Unbegreifliches gibt, das nicht das leere Nichts ist, da ein solches nicht einmal so viel sein könnte, daß man ihm ausweichen müßte als dem Finstern, ewig Uneroberten.

Aber lassen wir das alles, obwohl es uns in einfachen Worten den Ansatz zu einer transzendentalen Überlegung über das Geheimnis als den tragenden und umfassenden Urgrund alles Fragens und alles Begreifens bieten kann. Lassen wir dies und versuchen wir zu sagen, was die Theologie vom Geheimnis sagt.

* * *

Der erste Satz, den wir aufstellen, ist der: Das Geheimnis ist, und zwar auch für uns. — Jeder Mensch weiß und erfährt, daß es das Unbekannte für ihn gibt. Schon das ist ein Erstaunliches, die Tatsache nämlich, daß dieses so

Unbekannte nicht wie beim ahnungslos Dummen schlechthin abwesend sein kann, sondern als das Gefragte und doch nicht Gewußte, als das gewußte Unbekannte, das gesucht wird, abweisend, fordernd und lockend zugleich ruft: das Unbekannte, das gesucht wird, das Nichtgehabte, das erworben werden soll. Aber unser erster Satz sagt als theologischer für unsere diesseitige Existenz mehr, indem er sagt: Das Geheimnis ist *für uns*. Er sagt: es gibt für den Menschen nicht nur das vorläufig noch Unbekannte, sondern das grundsätzlich Unbegreifliche, eben das Geheimnis, und eben dieses kann der Mensch doch nicht auf sich beruhen lassen als das, was ihn nichts angeht. Nein, eben das Geheimnis als solches geht ihn an, umfaßt ihn, durchwaltet stumm und namenlos sein Dasein. Das will sagen: das Geheimnis ist nicht bloß der Restbestand an noch nicht Durchforschtem, ein transintelligibler Rest, ist nicht bloß der Steinbruch, in sich selbst gleichgültig, aus dem man die Steine für das Gebäude der Wissenschaften und aller anderen Erkenntnisse holt; das Geheimnis hat nicht nur seinen Sinn als das, wenn vielleicht auch nur in asymptotischer Annäherung, zu Überwindende; seine bergende Finsternis ist keine Nacht, deren Sinn es wäre, vom Tag der Aufklärung abgelöst zu werden. Es steht vielmehr in sich. Es ist — zunächst einmal hier für uns — das bleibend Gültige. Es wird nicht weniger, sondern mehr, je mehr wir erkennen. Alles Licht ist nur das Geleite in seine tiefere Finsternis hinein. Alle Wissenschaft ist, wo sie nicht der biologischen Selbstbehauptung des Menschen dient und von dieser getrieben wird, im Grund nur das Unausweichlichere und willigere Kommen vor das wachsende und immer mehr als endgültig sich offenbarende Geheimnis. Das Geheimnis ist das Ursprünglichere und Unableitbare. Man versteht sein Wesen nicht, wenn man das Wissen darum verstehen will als eine mindere Art des durchschauenden, umgreifend begreifenden Erkennens. Wo immer das ausschauende und umschauende Auge des Fragens sich auftut, blickt es in die Unendlichkeit einer Weite, die von keiner Antwort, die begriffen wird, erfüllt wird, blickt es schon in die Nacht des Geheimnisses. Der Blick mag, ableitend und sich zu verwirren wähnend, sich dem Einzelnen und Sagbaren zuwenden, um möglichst rasch zu vergessen, daß wir dem Nichtüberschaubaren und Undurchschaubaren in der Unbegrenztheit, in die sich unser Blick verlor, begegneten, es bleibt doch so: zugelassen und angenommen oder vergessen und verdrängt blickt uns immer das schweigende Antlitz des Geheimnisses an. Es geht auf uns zu. Es ist, weil das Unbegreifliche, nicht dasjenige, was wir auf sich beruhen lassen könnten. Das Geheimnis ist, selbst dort und gerade so, wo und wie es sich uns versagt, da. Das Geheimnis ist für uns.

Aber haben wir damit eine theologische Aussage gemacht? Oder haben wir bloß philosophiert? Es ist eine theologische Aussage. Das kirchliche Lehramt hat im 19. Jahrhundert gegenüber dem deutschen Idealismus und dem Semirationalismus eines Hermes, Günther usw. immer wieder, antirationalistisch könnte man sagen, verkündet, daß die Glaubensgeheimnisse einerseits nie aufgelöst, nur von der Offenbarung her im Glauben gehört und an-

genommen werden können, nicht aber vom Geist des Menschen selbst allein entdeckbar sind, und sich, geglaubt und angenommen, auch nachträglich nicht in durchschaute Sätze eines spekulativen Systems verwandeln.

Lassen wir vorläufig die Frage beiseite, daß wir zunächst von *dem* Geheimnis, das kirchliche Lehramt von Geheimnissen gesprochen haben. Auf jeden Fall: Wenn es Geheimnisse geben können soll, muß es das Geheimnis für den Menschen geben; die apriorische Bedingung dafür, daß der Mensch Hörer göttlicher Offenbarungsmysterien sein könne, für die er weder schlechthin taub und die für ihn nicht schlechthin sinnlose Sätze sein sollen, ist darin gelegen, daß der Mensch überhaupt und von vornherein und unausweichlich das Wesen des existentiellen Umfaßtseins und Überholtseins durch das Geheimnis ist. Es mag in diesem Augenblick dahingestellt bleiben, ob diese apriorische Bedingung der Möglichkeit des Angerufenwerdenkönnens durch göttliche Offenbarungsmysterien theologisch als Wesensstruktur einer geistigen Natur oder selbst schon als Gnade oder (innerlich in gestufter Einheit) als beides angesprochen werden muß. Es gilt auf jeden Fall: der Satz, daß das Geheimnis sei — für den Menschen, als unausweichlich tragende Macht seines geistigen Daseins —, ist, wenn nicht identisch, so mindestens die Voraussetzung der Aussage über jene Befähigung und Verpflichtetheit für und gegenüber den Mysterien der Offenbarung und des Glaubens. Und weil diese durch die katholische Glaubenslehre als unüberholbar erklärt werden, muß dies erst recht und noch ursprünglicher gelten von dem Geheimnis einfachhin.

Bei diesen kirchlichen Lehrbestimmungen über den Mysteriencharakter der grundlegenden christlichen Glaubenssätze ist noch folgendes zu beachten: sie werden im selben 19. Jahrhundert gegen den Fideismus und Traditionalismus und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen den sogenannten Modernismus unbeschadet ihres Charakters als eines strengen und bleibenden und unauflöschlichen Geheimnisses dem Erkennen (intellectus), der Vernunft (ratio) des Menschen zugeordnet und nicht einem Sonderorgan für das „Geheimnisvolle“, etwa dem Gefühl, einem religiösen Sonderinstinkt oder einem anderen, abgesetzten und gerade so partikulären Vermögen des Menschen. Diese Zuordnung des Geheimnisses zu einer „Fähigkeit“, die auch sonst noch Funktionen im menschlichen Daseinsvollzug hat, bedeutet im Grund keine Intellektualisierung oder Rationalisierung des Glaubens und des Mysteries, sondern entspricht zunächst dem Bestreben, das Totale und alle Dimensionen des Menschen Erfassende des Glaubensaktes und der Begegnung mit dem Mysterium deutlich und ausdrücklich zu machen, damit der Mensch nicht meine, es gäbe Bezirke seiner Wirklichkeit, die von dem Wort Gottes, das ihn in sein Geheimnis ruft, nicht angefordert wären. Die Intellektualität steht stellvertretend für den ganzen Menschen, und sie kann das, gerade weil sie ja alle Dimensionen des Menschen durchwaltet und nie dem Religiösen allein zugeordnet werden kann, wodurch doch nur eine Begrenzung und Absonderung des religiösen Aktes aus dem totalen Bereich des ganzen Men-

schen einträte, was dem Wesen des religiösen Aktes als der Integration des menschlichen Daseins widerspräche.

Darüber hinaus aber bedeutet die Zuordnung der Offenbarungsmysterien zu dem „intellectus“ und der „ratio“ (beide Begriffe werden in den lehramtlichen Äußerungen nicht voneinander abgesetzt) gerade eine erste und ursprüngliche Interpretation dieser Begriffe selbst. Da diese Begriffe ja nicht wirklich als deutlich abgegrenzt und bekannt von anderswoher vorausgesetzt werden können, so sehr natürlich ein vorläufiges, vulgäres Wissen um sie als gegeben angenommen wird, und da diese Begriffe auch in diesen Lehräußerungen selbst nicht anderweitig umschrieben werden, so ist diese Zuordnung gerade als ihre ursprüngliche und eigentliche Wesensbestimmung anzusprechen: der Mensch ist personaler, verantwortlicher, freier Geist in Welt (und das ist mit intellectus und ratio gemeint), *insofern* er so derjenige ist, der dauernd, von seinem Wesen her und deshalb unausweichlich immer schon vor das Geheimnis, das anwesende Sichentziehende, das überwältigend Unbewältigte, das aus seiner Ferne alle Nähe Durchwaltende geraten ist. Der Geist ist die Betroffenheit durch das Geheimnis. Und erst wo er es ist, kommt es zu seinem eigenen Wesensvollzug. Das tierische Bewußtsein ist im Gegensatz zum menschlichen Geistbewußtsein das in das begrenzt Ergreifbare Hineinverlorensein, das schlechthinnige Entzogensein des Geheimnisses, das Nichtthematischerwerdenkönnen des Mysteriums. Ja auch das menschliche Bewußtsein bis weit in seinen raffinierten Betrieb hinein, und gerade dort, wo es seine höchsten Leistungen im rationalen Bewältigen und Überwältigen der Wirklichkeit zu vollbringen scheint, ist nichts anderes als der zweckhafte Gebrauch und meist Mißbrauch der Betroffenheit durch das Geheimnis, die sein Wesen ausmacht. Denn nur weil er vom Unsagbaren angerufen ist, ist er letztlich der technisch beherrschenden, geheimnisvollen kalkülhaften Intelligenz fähig.

Das Geheimnis ist — für uns. Und wir haben uns selbst erst begriffen, wenn wir diesen Satz als die Wesensaussage über uns selbst hören.

* * *

Der zweite Satz, den wir aufzustellen versuchen, lautet: Das Geheimnis ist das End-gültige. Wenn wir das sagen, geraten wir in eine merkwürdige Verlegenheit, und zwar wegen einer seltsamen Vergeßlichkeit in eben den genannten Lehräußerungen der Kirche über die Mysterien des Christentums. Das will sagen: wenn wir sie lesen, bemerken wir zu unserer Überraschung (wenn wir deren fähig sind), daß die Bestimmung des Wesens des Mysteriums nur im Blick auf unsere gegenwärtige, „diesseitige“ Situation geschieht. Es ist immer nur von den Mysterien die Rede, die insofern solche sind, weil „wir noch ferne vom Herrn pilgern“, weil wir jetzt noch wie im Spiegel und Gleichnis erkennen. Diesen Gesichtspunkt, dieses mit unserem jetzigen Zustand gegebene Verhältnis zur Glaubenswahrheit und -wirklich-

keit gibt es zweifellos, und zwar auch als das nur Vorläufige und einst in der Vollendung Weichende. Aber in dieser Beschreibung des Mysteriums wird doch — in seiner seltsamen und überraschenden Vergeßlichkeit — übersehen, was das christliche Glaubensbewußtsein gleichsam in einem *anderen* Vollzug weiß und deutlich ausspricht: daß Gott auch in der Vollendung, in der unmittelbaren Anschauung von Angesicht zu Angesicht, dort, wo wir erkennen werden, wie wir erkannt sind, noch der Unbegreifliche bleibt. Nein, sagen wir nicht: „noch ... bleibt“. Denn die Vollendung ist nicht die Resignation in das Unüberwindbare, dem man mit dem Anspruch begegnete, es sollte eigentlich doch überwunden werden. Die Seligkeit ist kein Verzicht.

Wenn wir also die Glaubenswahrheit von der bleibenden Unbegreiflichkeit, der „incomprehensibilitas“ Gottes richtig formulieren wollen, dann müssen wir sagen: in der Endgültigkeit der Vollendung kommt zur unmittelbaren, nicht mehr verdrängbaren, nicht mehr niederhaltbaren Erscheinung, was den Grund unseres Daseins und dereinst erst recht von dessen Vollendung bildet: das Geheimnis. Es ist nicht das Vorläufige, ist nicht bloß Funktion unserer pilgerschaftlichen Existenz. Es ist das Endgültige, gerade es selbst in seiner Unbegreiflichkeit ist das Eigentliche. Wenn die endgültige Wahrheit schleierlos und nicht mehr in Spiegel und Gleichnis aufgehellt wird, dann ist diese entborgene ἀλήθεια die Nähe des Geheimnisses. Dieses wird nicht beseitigt, sondern seine Beseitigung wird unmöglich gemacht. Der Begriff weicht dem Ergriffensein. Gott ist nicht mehr einer neben anderen, sondern alles in allem, worin er die lautere Gegenwart des reinen, unsagbaren Geheimnisses ist. Und die Seligkeit ist nicht das dem Geheimnis abgetrotzte Durchschaute, sondern das Geheimnis als solches selbst. Es ist die Seligkeit, weil der Mensch, so er sein wahres Wesen demütig liebend gefunden, nach all seinen Kräften das selig liebende Einverständnis damit ist, daß Gott allein Gott ist. Das will sagen, daß das Unzugängliche des Geheimnisses in seinem herrlichen Glanz, in seiner unsagbaren, namenlosen Majestät bleibt und dieses größer ist als wir selbst. Freilich müßte, um dieses zu begreifen, um das Unbegreifliche als es selbst anzurühren, deutlich verstanden werden, daß der Glaubenssatz von der incomprehensibilitas Gottes auch in der visio beatifica nicht eigentlich bloß und in erster Linie die Grenzziehung für die Kreatur und die Begrenzung ihrer Seligkeit, sondern das eigentliche Wesen selbst dieser seligen Vollendung aussagt. Aber wird dieser Satz so verstanden, dann ist in ihm gesagt: das Geheimnis ist das Endgültige und so die Seligkeit des Menschen.

* * *

Damit ist aber ein dritter Satz schon mitgesagt. Er lautet: Das Geheimnis ist der Grund der Wirklichkeit, des Geistes und seiner Freiheit. Wenn der Mensch so sehr die Angefordertheit durch das Geheimnis ist, daß seine Vollendung in der Unmittelbarkeit des Seins vor Gott, der Anschauung von

Angesicht zu Angesicht, die Unmittelbarkeit des Geheimnisses in Person, der liebenden und seligen Unmittelbarkeit, aber eben der Unmittelbarkeit zu dem verzehrenden Geheimnis als solchem ist, dann ist dieser Mensch nicht nur so nebenbei, nicht nur in einer Funktion neben anderen, nicht nur regional das Wesen des empfangenen Geheimnisses, die Ekstase in die ergriffen-ergreifende Unbegreiflichkeit hinein, sondern gerade das macht das Wesen seiner Wirklichkeit aus. Das aber heißt: Durch und in dieser Überantwortetheit an das Geheimnis als solchem ist er alles andere, was er sonst als Geistperson ist.

In der Tat ist das eigentlich leicht begreiflich. Wenn wir nämlich sagen, der Mensch sei Geist, sei Transzendenz, sei Freiheit, sei der allein unter allem Irdischen zu sich selbst Kommende, der Objektivierende, der von einem absoluten, Gott Gott seinlassenden Anruf her Anrufbare, der den Anruf Gottes nicht auf eine Ebene drückt, die wohl seine, aber nicht mehr die Gottes selbst wäre, dann sagen wir immer und jedesmal: er ist derjenige, der ergreift und begreift, indem und dadurch, daß er selbst vorgreift über jedes Ergreifbare und Umgrenzbare, jedes Sagbare und Definierbare hinaus und hinein in die Finsternis des Unbegreiflichen, des Geheimnisses; dann sagen wir, daß eben dieses Begreifen getragen ist vom Rühren an das Unbegreifliche und Unumgriffene, dann sagen wir, daß wir zu uns selbst kommen und gegenständigen Abstand gewinnen und somit jedem gegenständlichen „Dies und Das“ gegenüber wahlfrei sind, weil und indem wir dauernd einer größeren Wesensfreiheit anheimgegeben sind, daß wir Stand haben, weil und indem wir immer wissend (obzwar oft es nicht wissend wollend) in das namenlose Geheimnis fallen, Grund finden im Abgrund.

Wir müssen es uns versagen, dem weiter nachzudenken, was eigentlich schon mit dem schlichten Satz des Glaubens gegeben ist, daß dort, wo der Mensch die Vollendung seines Wesens findet, woran er also das Eigentlichste seines Wesens abzulesen vermag, er vor der endgültigen Unausweichlichkeit des unsagbaren, überwältigenden und bleibenden Geheimnisses selig angekommen ist, das wir auch Gott nennen. Und vergessen wir nicht meist, daß dieser Name (wenn er nicht kategorial als einer neben anderen gedacht wird) im Ursprung den Namenlosen ruft, den, der über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussagbar erhaben ist, wie das Vaticanum sagt. Nach dem 4. Laterankonzil vermag nichts eine noch so deutliche Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit zwischen ihm und dem, was nicht er, sondern die Kreatur ist, herzustellen, ohne daß es nicht von einer je größeren Unähnlichkeit und Unvergleichlichkeit durchkreuzt würde. Nochmals: eben diese Unvergleichlichkeit fällt aber nicht als das uns nichts Angehende aus dem Feld unseres Daseinsvollzuges heraus, so daß wir uns selbst doch an das Vergleichbare, Vertraute und Verstehbare in Gott halten könnten, die Unbegreiflichkeit also gewissermaßen für uns nur der dunkle Rand — des Lichtes wäre, in das wir blicken. Nein, eben diese radikale unbegreifliche Inkommensurabilität Gottes als solche soll uns als unsere Seligkeit mitten ins Herz fal-

len, weil wir — durch seine Gnade — schon immer aus ihr als der geheimsten und tiefsten Wurzel alle Kraft saugen, selbst noch für die oft törichtflache und fade Helle unseres Alltags. Alles Verständliche gründet in der einzigen Selbstverständlichkeit des so uns als Geheimnis gegebenen Seins.

Wir sind deswegen immer schon mit ihm vertraut, wir lieben es schon immer. Nichts ist dem Geist, der zu sich kommt, vertrauter und selbstverständlicher als das schweigende Fragen über alles schon Befragte und Beherrschte hinaus, als das demütig-liebend angenommene Überfragtsein, das allein weise macht. Nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein Wissen (in Alltag und Wissenschaft) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Unerfahrenen ist, daß so die existentielle Frage an jeden Wissenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe, ob er zugibt, daß eigentlich das Geheimnis das einzig Selbstverständliche ist oder ob nach ihm das kleine Licht, mit der er diese kleine Insel ableuchtet (man nennt das Wissenschaft), sein ewiges Licht sein soll, das ihm (ach, es wäre die Hölle) ewig leuchtet. Das Geheimnis kann daher sowohl die Bedrohung als auch der selige Friede des Menschen sein. Es kann ihn zum Protest reizen, weil es ihn zwingt, das begrenzte Haus seiner scheinbar so hellen Selbstgegebenheit zu verlassen, um in das Weglose hinauszutreten, „auch wenn es Nacht ist“; es scheint ihn zu überanstrengen, den Menschen in das Dilemma zu drängen, entweder in das aussichts- und endlose Abenteuer des Sicheinlassens mit dem Unendlichen zu stürzen oder daran verzweifelnd und so erst recht verbittert sich in die erstickende Enge seiner durchschauten Endlichkeit zu verschanzen. Und doch ist das Geheimnis für den, der sich ihm anvertraut, der es demütig liebt, der angstlos sich ihm ergibt, wissend und liebend, der einzige Friede. Das Geheimnis ist das ewige Licht und die ewige Ruhe.

* * *

Es sei nun ein vierter Satz angefügt, der hoffentlich auch ein vielleicht verhohlenen gegebenes Mißbehagen über den Schein vertreibt, wir hätten uns bisher doch in einer *docta ignorantia* reiner Metaphysik herumgetrieben. Der vierte Satz lautet: dieses Geheimnis ist uns in der Gnade Jesu Christi absolut und schlechthin in unüberbietbarer Weise nahe geworden als die versöhnend bergende Liebe. Dies muß noch ausführlicher bedacht werden.

Der Mensch ist als Geist, also als Transzendenz, in der absoluten Frage und der letzten Freiheit an das absolute Geheimnis verwiesen, das, vom Menschen und seiner autonomen Erfahrung allein her beurteilt, in einer namenlos-stummen, abweisenden, weil jeder Verfügung sich entziehenden Unergreiflichkeit besteht. So ist es aber gerade nur, wenn wir vom Menschen her, von der Kreatur und dem schuldverfangenen Sünder aus das Dasein des Menschen als Vor-Gott-sein ermessen und aussagen. Die christliche Offenbarung sagt uns nun zu diesem Angefordertsein von dem einen und abso-

luten Geheimnis Gottes im Grund nicht noch viele Sätze komplizierter und schwieriger Art hinzu, die von ihr Mysterien genannt werden, und die, nur als zusätzliche Sätze zu der letzten Erfahrung des einen Geheimnisses betrachtet, doch nur hinsichtlich ihres Mysteriencharakters als harmlos und vorläufig betrachtet werden könnten gegenüber der Urerfahrung des heiligen Geheimnisses von schrecklichem Glanz und abweisend richtender Ferne. Die christlichen Mysterien sagen vielmehr alle zusammen die einzige Unbegreiflichkeit, das einzige Geheimnis, das zu diesem Urgeheimnis noch hinzugefügt werden kann, besser: durch das dieses Urgeheimnis erst (frei und aus eigener souveräner Verfügung) wirklich vollendet das Geheimnis für uns wird; sie sagen, daß dieses Geheimnis in freier Gnade nicht in sich selbst verschließender Abweisung, sondern in absoluter Nähe als bleibendes Geheimnis die rettende und seligmachende Mitte unseres Daseins sein will. Was das Christentum vom Geheimnis des Daseins sagt, ist eigentlich nur dies (wodurch das Geheimnis selbst freilich auch als solches sich unentrinnbar offenbart): daß es dem Menschen nicht nur gegeben sein kann in der richtenden Ferne, sondern auch in der absoluten, radikalen Selbstmitteilung, ohne dadurch den Menschen aufhören zu machen, Kreatur zu sein, und ohne selbst aufzuhören, Gott, also das bleibend unbegreifliche Geheimnis, zu sein.

Wenn in der katholischen Dogmatik von strengen und eigentlichen Mysterien die Rede ist, wenn gefragt wird, welche sicher solche Grundmysterien in der christlichen Botschaft seien, dann antwortet die katholische Dogmatik: es gibt sicher drei solcher ursprünglicher Glaubensgeheimnisse: die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die rechtfertigende, vergöttlichende Gnade, deren Vollendung in der Anschauung Gottes gegeben ist. Es ließe sich zeigen, daß alle anderen Glaubenssätze, die und soweit sie als Geheimnisse angesprochen werden können, als Folgerungen, Artikulationen usw., auf diese drei Grundmysterien zurückgeführt werden können. Unter dieser Voraussetzung brauchen hier nur diese drei Grundmysterien erfaßt zu werden als verdeutlichende Aussagen davon, daß das Geheimnis, als solches in seiner heiligen Unerforschlichkeit bleibend, sich selbst uns zu absoluter Nähe mitgeteilt hat. Es ist das nicht nur in dem Sinn gemeint, daß diese drei Grundsätze des Glaubens unter den Begriff des in absoluter Selbstmitteilung nahegekommenen Geheimnisses subsumiert werden können; es soll anderseits auch nicht — das gegenteilige Extrem — behauptet werden, man könne die drei Sätze einfach streng aus dem Begriff des durch Selbstmitteilung absolut nahegekommenen Geheimnisses ableiten wie aus einem allgemeinen Gesetz die einzelnen Anwendungen. Es besteht vielmehr ein gewissermaßen schwebender Bedingungs-zusammenhang: die Grundbezogenheit des Menschen auf das Geheimnis schlechthin ist die bleibende Voraussetzung für das rechte Verständnis dieser drei christlichen Grundmysterien. Und diese hinwieder, gehört und geglaubt, bewahren den Menschen vor dem selbstvergessenden Verdrängen dieser seiner Grundbezogenheit auf das Mysterium schlechthin. Diese Grundbezogenheit gebietet, diese drei Mysterien

richtig zu hören: als Einweisungen in diese Grundbefindlichkeit im Mysterium schlechthin. Und diese Wahrheiten umgekehrt offenbaren die Erfüllung (und damit Bewahrung vor der Verleugnung dieser Grundbezogenheit), indem sie das freie gnadenhafte (und doch wieder wie zu erwartende) Wunder verkünden, daß sich das Geheimnis, als solches Vollendung des Menschen werdend, nicht als das richtend abweisende, sondern als das sich schenkende gibt und da ist.

Doch sehen wir genauer zu: Was zunächst das Geheimnis der heiligsten Trinität angeht, so ist — um überhaupt zu einem echten Zugang des Verständnisses zu gelangen — der Satz zu bedenken, daß die in sich ruhende Trinität die das Heil des Menschen wirkende ist und umgekehrt. Das will besagen: Gott ist der unbegreifliche, unumfaßbare Urgrund, der auch sich selbst mitteilend immer der freie bleibt, Gott, der sich personal in der Welt zeigt und darin als er selbst handelt, Gott, der sich selbst in seiner innersten Herrlichkeit dem Menschen als dessen Heiligkeit und ewiges Leben mitteilt. Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist so radikal, so ohne Vorbehalt wirklich die Gottes selbst, wie es wirklich ist, daß diese drei heilsgeschichtlichen Aspekte seitens des Ankommens Gottes selbst bei uns wirklich und in aller Wahrheit Gott selber zukommen müssen, Gott also als der eine in der Unterschiedlichkeit dieser drei Aspekte an ihm selbst Vater, Sohn und Geist zusammen sind. Das Mysterium der Trinität, gerade wenn es antisabellianisch und antisozinianisch als das Geheimnis Gottes an und für sich selbst gemeint und bekannt wird, sagt gerade die absolute Selbstmitteilung Gottes an uns: Seine innerste Dreieinigkeit an sich selbst wird sein Heilshandeln an uns, der Vater durch den Sohn im Geist als das eine bleibende Geheimnis, als er selbst uns so nahe ist, daß er wirklich *unser* Gott ist. Das Trinitätsgeheimnis sagt also gerade, insofern es Gott in seiner göttlichen inneren Unbezüglichkeit meint, daß Gott als er selbst das Geheimnis für uns nicht in der abweisenden Ferne, sondern in der radikalen Nähe und Gnade sein wollte. Für die beiden anderen Grundmysterien des Christentums ist damit eigentlich auch schon das Entscheidende hinsichtlich unserer Überlegung gesagt.

Wenn wir die Geschichte der katholischen Gnadenlehre in ihrer Kontinuität und inneren Dynamik richtig werten, so ergibt sich, daß eine von der biblischen und östlichen Gnadentheologie angeregte ausdrücklichere Aussage der „ungeschaffenen Gnade“ gegenüber der mittelalterlichen Lehre von der geschaffenen Gnade im Vordringen ist. Sosehr mit der mittelalterlichen Scholastik und dem Konzil von Trient zu betonen ist, daß durch und in der Rechtfertigung etwas am Menschen selbst geschieht, der zu einer neuen Kreatur in einer wahren, nicht nur ideologischen Wiedergeburt wird, so wahr bleibt es auch gerade für eine katholische Gnadentheologie, daß zuerst und zuletzt die Gnade Gott selbst ist. Nicht bloß insofern Gottes gnädige Liebe vergebend über uns waltet, sondern insofern das, was diese gnädige Liebe uns mitteilt, noch einmal er selbst ist, er Geber und Gabe wahrhaft in

einem ist und das endliche Geschöpf darin wahrhaft *capax infiniti* (zum Unendlichen fähig) wird.

Auch die mittelalterliche Theologie hat dies gesehen. Weniger deutlich in der Lehre von der Rechtfertigungsgnade; aber es ist in aller Klarheit und mit dem Aufgebot des ganzen metaphysischen Begriffsapparates ausgesprochen in der Lehre von der *visio beatifica*, dem vollendeten Vollzug des Daseins des gerechtfertigten und geheiligten Menschen. Hier wird auch in der mittelalterlichen Theologie ohne Ausweichen gesagt, daß die unmittelbare Schau Gottes nicht vermittelt sein kann, soll der Mensch nicht in die Indirektheit der Erkenntnis Gottes als des bloß Fernen durch die Vermitteltheit der endlichen Kreatur zurückfallen, durch ein Endliches. Gott selbst in seinem eigenen göttlichen Sein muß nicht nur Gegenstand, sondern auch Grund der Unmittelbarkeit der Geistperson zu ihm sein. Auch für diese Theologie ist also der Geist, der Gott selbst ist, der Grund und die innerste Wirklichkeit der Gnade. Nicht, was er an der Kreatur in der Kreatur schafft, kann letztlich das ausmachen, was die Teilnahme an der göttlichen Natur ist, sondern, daß er in der radikalsten, unvorstellbarsten Weise sich selbst gibt, das macht seine Gnade an uns aus. Und wenn wir bei diesem Satz nicht vergessen, daß Gott ja *als* Geheimnis der unaussprechlichen Unbegreiflichkeit in der Schau Gottes nicht untergeht, sondern erst eigentlich als solcher zu uns kommt und in uns aufgeht, dann ist begriffen, daß der Satz vom Geheimnis der Gnade und Glorie nichts anderes ist als der Satz davon, daß das Geheimnis des Daseins, Gott genannt, als die nahe Seligkeit uns gegeben und verheißen ist. Daß dieser Satz vom Geheimnis der Gnade und Glorie unmittelbar zurückverweist auf den von der heiligsten Trinität, braucht nach dem vorhin Gesagten nicht mehr länger erläutert zu werden.

So ist nun nur noch auf das Wunder der Menschwerdung hinzublicken. Hier wäre vieles zu sagen: die innere und wesensmäßige Einheit der Geheimnisse der Inkarnation und Gnade untereinander; die Inkarnation als der höchste, einmalige, von unten her unerzwingbare, von Gott in radikaler Freiheit und Gnade gewirkte und geschenkte Vollzug dessen, was der Mensch immer ist: die Selbsttranszendenz auf Gott hin und also in das Geheimnis hinein und so die Annahme des Geheimnisses. Die „*Unio hypostatica*“ ist nicht allein ein ontischer Begriff, d. h. die nicht mehr weiter artikulierte Einheit von zwei Substanzen, Naturen genannt, in der Einheit einer ebenso bloß objektivistisch, „gegenständlich“ verstandenen Hypostase, sondern ein ontologischer Begriff. Das besagt die Einheit einer geistigen Person mit einer geistigen „Natur“, die sich wesentlich auf Gott hin transzendiert, um sie selbst zu sein, so daß die „Physik“ dieser Physis die Grundlogik der Erkenntnis und der Liebe ist. Darum sind eine ontische Christologie einer substantiellen Einheit und eine „Bewußtseins-Christologie“, wofern diese nur nicht oberflächlich verstanden wird, gar keine sich gegenseitig aufhebenden Gegenpositionen. Von da aus könnte dann deutlicher werden, daß die *Unio hypostatica* die radikalste, einmalige, von unten nicht erzwingbare, durch

Gottes substantielle Selbstmitteilung geschehene Mitteilung des Geheimnisses, das Gott ist, an die menschliche Geistigkeit und die absolute Annahme dieses Geheimnisses durch diese menschliche Geistigkeit (menschliche „Natur“ genannt) ist. Das sich selbst aussagende Wort Gottes und das Vernehmen dieses Wortes sind streng einer, d. h. in Jesus Gott als der sein Geheimnis aussagende und die Annahme dieses Wortes in gleicher Weise „da“ sind für ihn und für uns.

Aber da wir diese Überlegungen hier nicht mehr durchführen und so deutlicher machen können, so mag es hier genügen, auf geläufigere Aussagen der christlichen Glaubenslehre hinzuweisen. *Unio hypostatica* sagt, daß dieser Mensch — Jesus — das Wort Gottes selbst ist, daß da, wo er in der wahren, kreatürlichen, nicht göttlichen Menschheit ist und handelt, diese erscheinende Wirklichkeit nicht sich selbst angehört, sondern die Person des Logos da ist, handelt und erscheint. Damit ist aber ein Doppeltes in Einheit gesagt: einmal ist der göttliche Logos selbst da, eingetreten in die Geschichte, er selbst auf unserer Seite, diesseits des Abgrundes zwischen Gott und Kreatur; aber zugleich dies: da diese menschliche Wirklichkeit, durch die und in der er selbst, aus sich selbst ek-sistent, sich selbst entäußernd, bei uns ist, bei aller „Ungetrenntheit“ unvermischt bleibt, nicht identisch ist mit der göttlichen Wirklichkeit, der sie absolut gehört und mit der sie absolut geeint ist, darum ist Sein und Sinn dieser Menschheit des Logos nur begriffen, wenn sie (gerade so zu ihrer höchsten Selbstmacht und Wirklichkeit gelangend), begriffen wird als der reine Verweis, die reine Selbsttranszendenz in den hinein, dessen Da-sein hier bei uns sie ist. Und nur so kann sie in den Logos als *solchen* verweisen, also als göttliches Wort Gott selbst seiend, in dem der Vater sich als das unerforschliche Geheimnis ausspricht und als nahes und mitgeteiltes der Welt zusagt. Die Inkarnation ist der Vollzug des personalen Naherkommens Gottes als Gott, das ist aber: als des bleibenden Geheimnisses.

Unser vierter Satz hatte gelaute: Das Geheimnis, das ist und für uns ist und als das Endgültige waltet und so waltend den Grund der Wirklichkeit, des Geistes und seiner Freiheit bildet, ist uns in der Gnade Jesu Christi, aus der richtend abweisenden Ferne heraustretend, absolut und schlechthin unüberbietbar nahe geworden als die versöhnend bergende Liebe. Für diesen Satz konnten nur Fragmente einer Erklärung vorgetragen werden. Aber vielleicht ist auch so verständlich geworden, worauf es uns bei dieser ganzen Überlegung ankam: Das Christentum ist eigentlich das ganz Einfache und Selbstverständliche. Denn das einzig Selbstverständliche ist das Geheimnis, weil alle Erklärung letztlich nur die Begründung im Abgrund des Geheimnisses sein kann, das wir auch Gott nennen. Zu diesem Geheimnis fügt das Christentum nicht eigentlich andere zusätzlich hinzu. Es nimmt dieses Geheimnis nur an. Diese einfache, bedingungslose Annahme ist die Tat, in der der Mensch erst seine eigene Wahrheit findet; sie ist die leichteste und schwerste Tat zumal. Sie ist nur möglich als das, was wir Gnade nennen,

durch Gott selbst. Gott wirkt diese Tat nicht, indem er aufgeht als das verzehrende Gericht, sondern indem Gott, das Geheimnis, sich selbst gibt und nicht nur waltet als die verschlossene Unbezüglichkeit unendlicher Ferne. Das Christentum sagt mit all seinen Sätzen eigentlich genau dies: daß das Geheimnis angekommen ist bei uns selbst, daß seine Unbegreiflichkeit als sie selbst unser Licht ist. Die Schau des in Liebe angenommenen Geheimnisses selbst, das bleibt als das selig End-gültige, ist die Wahrheit und Seligkeit der Kreatur und macht das als das bleibende Geheimnis unverborgenen Erkannte zum unverbrennbaren Dornbusch der ewigen Flamme der Liebe.

Entwicklungsprobleme in naturphilosophischer Sicht¹

BERECHTIGUNG DER NATURPHILOSOPHISCHEN FRAGESTELLUNG

ADOLF HAAS SJ

Wer ein modernes Werk über die Abstammungsfrage heute zur Hand nimmt und durcharbeitet — wir denken etwa an die umfassenden Veröffentlichungen von Dobzhansky, Heberer, Rensch, Simpson u. a. —, wird der großartigen Fülle der vorgebrachten Einzelerkenntnisse seine Achtung nicht versagen können. Hierbei ist zu bedenken, daß für den modernen Evolutionsforscher nicht nur Kenntnisse in einem einzigen Spezialfach genügen. In den letzten zwanzig Jahren hat sich fast überall eine Sicht des Evolutionsproblems angebahnt, die wir mit dem amerikanischen Paläontologen Simpson als „*Synthetische Theorie*“ bezeichnen. Synthetisch bezeichnet sich diese Evolutionstheorie deshalb, weil in ihr Tatsachen und theoretische Ableitungen aus allen Zweigen der Biologie, ganz besonders der Systematik, der Genetik und der Paläontologie zu einer einheitlichen Schau kombiniert werden.

Diese Einheitsschau unzähliger Einzelergebnisse aus ursprünglich sehr verschiedenartigen Sonderdisziplinen ist heute schon so weit gediehen, daß manche Forscher geradezu von einer sich anbahnenden „modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung“² sprechen. Bei dieser Sachlage könnte die Frage auftauchen: *Was hat eigentlich der Naturphilosoph noch beim Evolutionsproblem zu suchen*, wenn feststeht, daß sich die Einzelerkenntnisse bereits im Raum der biologischen Wissenschaften zu einer festbegrün-

¹ Als Vortrag gehalten auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über „Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre“. Der Vortrag wird zusammen mit den übrigen Vorträgen in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern erscheinen.

² B. Rensch, *Neuere Probleme der Abstammungslehre*, Stuttgart 1954, Vorwort.