

DIE CAUSA SECUNDA

ALS FUNDAMENTALTHEOLOGISCHES PROBLEM

Bernhard Kaiser

(erstmalig erschienen in *Fundierte Theologische Abhandlungen* 6,
Wuppertal: Ev. Gesellschaft 1988, S. 33-54;
für die Veröffentlichung im Internet durchgesehen)

1. Die Problemstellung

1.1. Der Begriff¹

Mit den Begriffen *causa prima* (erster Grund) und *causa secunda* (zweiter Grund) wurde in der Scholastik das Ineinander des Weltgeschehens als Wirken Gottes und Mit-wirken des Geschöpfes differenziert. Diese Unterscheidung findet sich der Sache nach schon in der antiken Philosophie. Zur Erklärung des Begriffes wird sie im folgenden an Aristoteles und Thomas exemplarisch skizziert.

1.1.1. Aristoteles²

Aus der Metaphysik des Stagiriten ist für unser Thema die Deutung der Wirklichkeit in den Kategorien von Stoff und Form sowie Akt und Potenz von Bedeutung. Ihr zufolge realisiert sich an der vorfindlichen Wirklichkeit, d.h. an dem, was in theologischen Rastern mit Schöpfung bezeichnet wird, also am Stoff, die Form. Form, das Transzendente bzw. das den Stoff Transzendierende, ist aktuell und wirklich nur am Stoff. Sie ist die Energie, die den Stoff einbindet in einen entelechischen, also zu höherer Formung strebenden Prozess. Dabei erscheint der Stoff als das der Form Entgegengeworfene zunächst im Zustand des der Form Beraubtseins, aber mit der Möglichkeit, der Potenz der höheren Formung. Diese angenommene Möglichkeit setzt eine Verwandtschaft von Stoff und Form, ein Angelegtsein des Stoffs auf Form voraus, welche Hirschberger als „eine Abwandlung der platonischen Methexis“³ charakterisiert. Letztere besagt, daß eine Gegebenheit der vorfindlichen Welt nur insofern „ist“, also Wirklichkeit besitzt, als sie an der Idee, die die eigentliche, jenseitige Wirklichkeit bildet, „teilhat“⁴ bzw. von ihr strukturiert ist. Das Wirkliche und Aktuelle ist aber logisch vor dem Möglichen. Hatte Platon aufgrund der *methexis*-Lehre dem Sein der vorfindlichen Wirklichkeit einen positiven Wert beigelegt, so nimmt Aristoteles diesen Ansatz seines Lehrers auf, indem er die materielle Welt gleichsam dynamisiert durch die Annahme des entelechischen Ausgerichtetseins auf die Transzendenz. Diese Vorstellungen sind für das neuplatonisch denkende, d.h. die gesamte Antike rezipierende Mittelalter und das sich in ihr konkretisierende *causa-secunda*-Denken in der Theologie von großer Wichtigkeit. Im Raster der Thematik dieser Untersuchung entsprechen also die Transzendenz, die in der Gestalt von

¹ Vgl. hierzu auch R. Specht, Artt. „Causa prima“ und „Causa secunda“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, Darmstadt, 1971, Bd. 1, Spp. 975/976.

² S. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd 1, Freiburg, 1984¹³, pp. 185-208.

³ J. Hirschberger, l.c. p 203

⁴ Zum *methexis*-Begriff: J. Klein, Art. „Teilhabe“, RGG³ VI, Sp. 671 f; J. de Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt 1983², s.v. „Teilhabe“, pp 93-96

Form und Entelechie das materielle Sein und Werden bedingt, der *causa prima*, und der Stoff mit seiner Möglichkeit der *causa secunda*.

1.1.2. Thomas von Aquino

Thomas hat bekanntlich als kirchlicher Theologe mit mittelalterlich-augustinischem Denkhintergrund, also als Realist, die aristotelische Philosophie in das christliche Denken zu integrieren versucht. So findet sich bei Thomas erwartungsgemäß auch die Differenzierung zwischen der Primär- und den Sekundärursachen, wobei Thomas jene eben *causa prima* nennt und mit Gott identifiziert, und diese *causa secunda* und sie mit den geschöpflichen Dingen gleichsetzt.⁵ Dies alles ist eingebettet in die von Aristoteles übernommene, vom Teilhabegeanken strukturierte Seinslehre. Mit anderen Worten: Dem biblischen Gottesbegriff folgend hält Thomas an der Alleinwirksamkeit Gottes fest, die auch den Zweitursachen erst ihre Möglichkeit gibt, jedoch ist hier grundsätzlich die Zweitursache als eigenständige Größe der Erstursache nebengeordnet. Und dies bedeutet, daß die geschaffene Welt als Faktor im Handeln Gottes in Erscheinung tritt.

1.2. Das Problem

Das Problem, das sich nun an dieser Stelle ergibt, ist die Frage nach der Rolle des Geschöpflichen im Licht der Heiligen Schrift. Sind die in der Schöpfung angelegten Gesetzmäßigkeiten und Wirkweisen solche eigenständigen Größen, deren sich Gott in seinem Wirken bedient? Konkret ist hier die Frage, ob der Mensch sich kraft seiner natürlichen Anlagen und Fähigkeiten synergistisch am Handeln Gottes beteiligen kann, ob er sich beispielsweise durch seinen freien Willen (als geschöpflicher Größe) Gott zuwenden kann, etwa im Bereich der Erkenntnis oder der Erlangung des Heils oder in der Gotteserfahrung überhaupt. Ebenso ist die Frage, inwiefern das Geschöpf in seiner Existenz beteiligt wird im Heilshandeln Gottes, also die Frage, ob und wie sich die neue Kreatur an der alten darstellt. Die theologische Problematik des *causa-secunda*-Denkens wird an dieser Stelle ersichtlich. Es ist auch unschwer zu erkennen, warum gerade dieser Aspekt der Aristotelesrezeption durch Thomas eine solche brisante Bedeutung besitzt, denn der Kausalitätsbegriff ist offensichtlich ein hervorragendes *tertium comparationis* zwischen dem biblischen und dem humanistischen Verständnis des Wirkens Gottes. Der Gott der Schrift wird gerade an seinem Wirken erkannt, und zwar an dem sich in der Schöpfung konkretisierenden, inkarnatorischen Wirken, wobei dieses Wirken schwerpunktmäßig je zur Erkenntnis oder zum Heil führt. Daher müssen wir die Frage nach den theologischen Implikationen und der Berechtigung des *causa-secunda*-Denkens untersuchen.

2. Theologiegeschichtliche Aspekte des Problems

2.1. Die antike Philosophie als Hintergrund

Die antike griechische Philosophie hat immer wieder die materielle Welt dynamisiert. Sie sah sie durchdrungen von wirkungsvollen Prinzipien und Kräften, um der Beobachtung von Ordnung und Teleonomie gerecht zu werden. Problematisch war nur die Frage, ob diese Kräfte ein eigenes transzendentes Sein haben oder ob sie allein an der Immanenz ihre Wirklichkeit

⁵ Thomas, *Summa contra gentiles* III,66-67, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia* Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980

hatten. Aber selbst wenn sie, wie bei Platon, in der Gestalt von jenseitigen Ideen Träger eigentlichen Seins waren und also die materielle Welt auf den ersten Blick tot erscheinen mußte, so ist doch auch diese aufgrund ihrer Teilhabe an den Ideen seiend und gut. Daß diese *methexis* für den Platonschüler Aristoteles maßgebende Bedeutung hatte für die positive Inbetrachtung der materiellen Welt, wurde schon erwähnt.

Für die christliche Theologie bedeutsam wurde der Neuplatonismus, der historisch gesehen allerdings nicht eine reine Fortsetzung des platonischen Ansatzes ist, sondern im Grunde das gesamte griechische Denken aufnimmt, also sowohl Platonisches als auch Aristotelisches. Die platonische Ideenlehre bot dabei einen Anknüpfungspunkt, den philosophischen Transzendenzbegriff und den christlichen Gottesbegriff zueinander in Beziehung zu setzen. Ebenso ergaben sich Vergleichspunkte zwischen der aristotelischen Würdigung der materiellen Welt und der biblischen Schöpfungsaussage. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Philosophie spezifisch christliche Erkenntniselemente besessen hätte, aber sie lieferte die Raster, um diese in der antiken Welt auszusagen. Unheilvoll ist dabei vor allem dies gewesen, daß die begrifflichen Raster zu typisch philosophischen - und das heißt heidnischen - Überfremdungen der biblischen Aussagen geführt haben. Das wird z.B. bei Origenes deutlich, der sowohl den biblischen Gottesbegriff als auch die Schöpfungsaussage in den monistisch-emanativen Vorstellungen des Neuplatonismus aufgehen ließ. Was aber bei Origenes häretische Ausmaße annahm, ist bei vielen anderen als einseitige Akzentsetzung oder gar Überfremdung wahrzunehmen.

Eine Eigenart des Neuplatonismus ist nun, daß er doch transzendenzorientiert ist und also die materielle Welt aufgrund ihrer Entfernung vom Sein, vom Einen und Guten in ein vom kreatianischen Standpunkt aus gesehen negatives Licht rückt. Dieser letztere Sachverhalt verbindet ihn, ohne daß es in seiner Intention läge, denn er ist ja monistisch, in der Praxis mit der Gnosis, denn sowohl im Neuplatonismus als auch in der Gnosis spielt die materielle Welt mit ihrer Partikularität und Individualität, ihrer Leiblichkeit und Sterblichkeit die Rolle des zu Überwindenden. Bei beiden ist es das nichtmaterielle Element im Menschen, das zu diesem Zweck angeredet und aktualisiert wird. Dieses soll zu seinem guten, undifferenzierten Urgrund zurückgeführt werden, denn es ist mit diesem wesensverwandt.

Bei beiden wird eine in theologischer Würdigung geschöpfliche Größe angesprochen, um zu dem jeweils verstandenen Heil aufzubrechen. Damit sind wir wieder bei dem für unser Thema bedeutsamen Aspekt. Dem Menschen in seiner Vorfindlichkeit eignet ein wesentlich göttliches Element bzw. zumindest eine göttliche Potenz, die es nur aktualisieren gilt, sei es durch gnostische Geistigkeit oder kontemplative Mystik.

2.2. Der Pelagianismus

Die von Pelagius in Abgrenzung gegen den Manichäismus⁶ entwickelte Ansicht über die menschliche Natur akzentuiert stark den Schöpfungscharakter derselben. Hier ist richtig erkannt, daß der gnostischen Abwertung der vorfindlichen Welt nur mit der biblischen Schöpfungsaussage begegnet werden kann, ein Anliegen, das auch in der Moderne höchst aktuell ist.⁷ Doch die Gefahr, der Pelagius erlegen ist, ist die mangelnde Sicht für die tatsächliche

⁶ Nachweis bei T. Bohlin, Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis; in: *Uppsala Universitets Årsskrift* 1957,9, Uppsala und Wiesbaden, 1957, pp. 12-45; cf. E. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland, in C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, p. 448.

⁷ Daß bei Pelagius nicht nur christlich-theologische Interessen vorliegen, sondern auch Beziehungen zu der moralistisch-rationalistischen Populärphilosophie, besonders der Stoa vorhanden sind, hat F. Loofs, *Leitfaden*

Sündhaftigkeit des Menschen bei gleichzeitiger Überbetonung der Fähigkeiten des Menschen und seines freien Willens. Konkret leugnet Pelagius die Zugehörigkeit der Sünde zum Wesen, zur Natur des Menschen, und meint, daß diese so gestaltet sei, daß das *posse non peccare* als durch den Fall unbeeinträchtigte Schöpfungsgnade im Ermessen des freien Willens des Menschen liege.⁸ Pelagius lehrt den Akzidenzcharakter der Sünde, und das ist richtig, insofern der Mensch nach biblischem Zeugnis anfänglich „sehr gut“ war, jedoch übersieht er gründlich die Bedeutung des Sündenfalls und des sich von dem *hamartoloi katestathesan* in Röm. 5,19 ergebenden *peccatorem constitui* des Menschen, nämlich daß gemäß der Setzung Gottes die Sünde mit dem Fall zum Integral des geschöpflich-menschlichen Wesens wird. Sünde ist bei Pelagius vielmehr ein Geschehen in der Sphäre des Willens, das die Natur nicht berührt. Unter diesen Umständen ist es problemlos, den Menschen in den Heilsprozeß einzuschalten: die im Menschen ruhende Potenz wird auf nomologischem Wege, d.h. mit einer zu erfüllenden Sollordnung angesprochen und aktualisiert. Christus erscheint hier als bloßes Exempel, das nicht mehr aussagt als das Gesetz auch. So schafft der Mensch sein Heil selbst. Natürlich betont auch Pelagius die Notwendigkeit der Gnade. Aber sie ist Schöpfungsgnade, eine dem Menschen gegebene, real-ontische Größe, neben der Gnade zur Vergebung der begangenen Sünden in der Taufe.

Es ist im Blick auf unser Thema ohne Schwierigkeiten einsichtig, daß der Mensch in seiner Subjektivität, d.h. in seinem Subjektsein bei seinem auf Gott bezogenen Handeln, in den *ordo salutis* integriert wird.

2.3. Augustin und das Mittelalter

Augustin, der große Tradent antiken Denkens an das Mittelalter, spielt auch im Bereich unseres Themas eine nicht unbedeutende Rolle. Es ist gerade im Blick auf seine Würdigung der Schöpfung schwierig, die Herkunft der hier vorzufindenden Denkelemente zu identifizieren. Biblisch ist zweifellos das Bekenntnis zur Schöpfung durch Gott sowie die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der ebenso realen unsichtbaren Welt. Doch in dieses Denken mischen sich Vorstellungen philosophischer Herkunft, nämlich die neuplatonische Deutung der Materie als *nihil*, aus welcher der Mensch gemacht ist. Inwieweit die Materie, dieses *nihil*, bei Augustin nicht doch ein im gnostischen Sinne ein negatives Prinzip ist, das das Selbst des Menschen schon im Urstand charakterisiert, ist schwerlich zu entscheiden⁹. Positiv nachweisen läßt sich auf jeden Fall bis in die späten Jahre Augustins hinein die neuplatonische Würdigung des Bösen als Abwesenheit des Guten, als Mangel an Sein¹⁰, so daß es sinnvoll ist, von hier die Parameter zur Würdigung des *nihil* zu gewinnen. Ebenso eignet auch der Materie noch die Qualität des Seins, wenn auch in defektiver Form. Die Sünde des Menschen besteht dementsprechend in der Abwendung von Gott und der Hinwendung zum Materiellen, in der *concupiscentia* materieller, irdischer Dinge, und in deren *fruitio*¹¹.

Die menschliche Seele hingegen ist nicht *ex nihilo* oder aus einem geschaffenen Stoff, sondern sie entspringt der Natur Gottes, sie ist geistiger Art und unkörperlich¹². Durch den Sündenfall, der aufgrund der im Urstand vorhandenen Willensfreiheit des Menschen geschah,

zum *Studium der Dogmengeschichte*, hg. v. K. Aland, Tübingen ⁶1959, p 339 angedeutet. Es wäre im einzelnen zu untersuchen, inwieweit diese das spezifisch „Pelagianische“ im Denken des irischen Mönches bedingen.

⁸ Pelagi Expositio in Romanos; in: *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul II*, ed. by A. Souter, Cambridge 1926, p 61 (zu Röm. 8,3).

⁹ Cf. hierzu A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, p. 268

¹⁰ Cf. *Enchiridion* 11-14

¹¹ Cf. *De doctrina christiana* I,3

¹² Cf. *De anima et eius origine* I,4-5.

wurde die Sünde, konkret die *concupiscentia*, zur herrschenden und für den Menschen unbesiegbaren Macht. Gerade die Seele wurde durch diese Tat des freien Willens von Gott abgewandt, sie wurde defekt. Doch ihr Auf-Gott-hin-Angelegtsein bleibt bestehen. Der bekannte Satz vom ruhelosen Herzen, das nur in Gott Ruhe finden kann¹³, soll hier stellvertretend für viele andere Aussagen ähnlichen Inhalts stehen. Ist diese Vorstellung biblisch-schöpfungstheologisch begründet oder steht die antike Vorstellung der *entelecheia* im Hintergrund? Zweifellos ist sie formal biblisch. Aber wenn Augustin das Wesen der Seele aristotelisch in Analogie zu Gott sieht, und zugleich sowohl den Entelechiebegriff als auch das Akt-Potenz-Schema des Stagiriten rezipiert¹⁴, dann sind Erkenntnis und Heil im Grunde genommen nichts anderes als Selbstaktualisierung der Seele, Potenzen, die in ihr schon immer auf Aktualisierung drängten und nach dem Gnadenratschluß Gottes nunmehr freigesetzt werden.

Es überrascht daher nicht, wenn Augustins Gnadenlehre stark psychologische Züge trägt: Heilsanwendung bzw. -verwirklichung ist Seelenreinigung¹⁵, Eingießung der Liebe zu Gott, des Gesetzes des Geistes, in das Herz des Gläubigen¹⁶, also die Umstrukturierung der seelischen Disposition der geschöpflichen Größe Mensch.

An dieser Stelle wird unzweideutig sichtbar, welche Rolle der Mensch im Handeln Gottes spielt: er ist notwendig zur Realisierung des Heils. Heil ist keine ein für allemal gegebene, offenbare und vollendete Größe, die außerhalb des Menschen besteht und als solche auf den Menschen zukommt, sondern eine solche, die erst am Menschen Wirklichkeit wird. Das objektive, historische Werk Christi hat dementsprechend nur die propädeutische Funktion der Sühne der Sünde durch sein stellvertretendes Opfer. Das *pro nobis* des Werkes Christi besteht nur insofern, als es sakramental mitgeteilt werden muß und durch das Sakrament am Menschen selbst die Heilswirklichkeit zu schaffen ist - in der Aktualisierung der oben beschriebenen Anlage. Der Taufe kommt hierbei kardinale Bedeutung zu.¹⁷ Als Erneuerer ist der Mensch aufgerufen, seinerseits das Gesetz zu erfüllen, also sich selbst aktiv in der Verwirklichung des Heilshandelns Gottes zu beteiligen, um durch den Nachvollzug von Kreuz und Auferstehung im geistlichen Wandel nunmehr an Christus teilzuhaben. Damit ist erwiesen, daß der Mensch als *causa secunda* notwendig ist.

Der Grund für die Möglichkeit der Einschaltung des Menschen in den Heilsprozeß ist un schwer zu erkennen: es ist die ontologische Qualität des Auf-Gott-Gerichtetseins der Seele, kraft dessen der Mensch als Faktor in der Heilsordnung erscheinen kann, also nichts anderes als die in christlichen Vokabeln ausgesagte *methexis* der Antike.

Aber ist der Mensch wirklich Faktor, *causa*? Betont nicht Augustin immer wieder vehement den Gnadencharakter dieses Geschehens? „Was ist es, das du nicht empfangen hast?“ ist die immer wieder gestellte Frage.¹⁸ Zeigt nicht gerade der Prädestinationsgedanke in Augustins Theologie, daß dem Menschen jegliche Initiative zum Heil und zur Gotteserkenntnis genommen ist? Vor allem im Zusammenhang der Auseinandersetzungen mit Pelagius und den Semipelagianern in den letzten Jahrzehnten seines Lebens tritt dieses Thema stark hervor. In der Tat unterscheidet sich Augustin an dieser Stelle von Pelagius und späteren Theologen. Aber dieser Sachverhalt hebt den oben dargestellten nicht auf: Die menschliche Existenz, namentlich seine Seele, die ihn erst zu einem Seienden macht, ist ein notwendiger Faktor in

¹³ Confessiones I,1.

¹⁴ Cf. Schneider, R., *Seele und Sein*, Stuttgart, 1957, pp 32-34.

¹⁵ De doctrina christiana I,10-13.

¹⁶ De spiritu et littera 5; 29; 42.

¹⁷ De peccatorum meritis et remissione I, 23-26; II, 4.

¹⁸ Cf. Confessiones VII, 27; XII, 15; De spiritu et littera 54 .

der Heilsverwirklichung. Sie ist zwar zunächst nicht fähig, die Begierden des Fleisches zu überwinden, wie gegen den Pelagianismus betont wurde, aber sie ist doch der Anknüpfungspunkt der Gnadeneingießung und muß durch dieselbe aktualisiert werden, damit das Heil des Menschen „wirklich“ wird.

Bekanntlich ist Augustins Position prägend für das ganze Mittelalter. Nur das prädestinatorische Element mußte in diesem vom Neuplatonismus und von aristotelischer Ontologie strukturierten Denken ein Fremdkörper bleiben und wurde im Laufe der Zeit, mitbedingt durch vulgärkatholische Interessen, zugunsten semipelagianischer Anschauungen preisgegeben.

2.4. Die Natur bei Thomas von Aquino

2.4.1. Die aristotelische Seinslehre bei Thomas

Die Aristotelesrezeption bei Thomas geschieht unzweideutig im Rahmen mittelalterlich-augustinischen Denkens. Daß der menschliche Verstand permanente Einstrahlungen aus der göttlichen Welt empfängt, in der die Allgemeinbegriffe ein reales, metaphysisches Sein haben, so daß ihm ein natürliches Licht eignet, daß der menschliche Intellekt kraft seiner Gottesbildlichkeit auf das Urbild ausgerichtet ist, hatte Augustin schon dargetan.¹⁹ Auch seiner Gnadenlehre eignet ein starkes prädestinatorisches Element, das sogar die menschliche *praeparatio ad gratiam* als von Gott initiiert sieht.²⁰

Bedeutsam ist jedoch die aristotelische Wertung der vorfindlichen Welt. Neuplatonisch-augustinische Mystik vermochte sie nur im Urbild-Abbild-Schema in Beziehung zu Gott zu bringen. Thomas hingegen rezipiert die das Sein dynamisierenden aristotelischen Seinsprinzipien, indem er auch die Natur in ihrem Sein teleologisch zu Gott hin bewegt sieht. Dies schließt ein, daß er sie sowohl in den Kategorien von Stoff und Form als auch im Akt-Potenz-Schema sieht. Formgebung ist auch bei Thomas Mitteilung von Sein, wobei Form nur am Stoff wirklich wird. Praktisch heißt das, daß der Mensch in der Hinwendung zu Gott „geformt“ wird, also wirklichen Seins teilhaftig wird, wesentlich wird. Doch ist Formgebung nicht etwas Statisches. Sie ist vielmehr Aktualisierung einer Potenz. Dem Ungeformten eignet die Potenz der Form, die jeweils nur aktualisiert werden muß. Die Natur besitzt also ihre Eigenständigkeit, und gerade in der Selbstaktualisierung wird das Auf-Gott-Gerichtetsein verwirklicht.²¹

2.4.2. Das Zueinander von Natur und Gnade

Daraus ergibt sich die additionalen Zuordnung von Natur und Gnade. Das Einbringen der eigenständigen, sekundären Kausalität ist Bestandteil des gnädigen Handelns Gottes. Gott bedient sich der im Geschöpf angelegten Strukturen, das Geschöpf wird aktiv integriert, sowohl in den Erkenntnis- als auch in den Heilsprozeß. Dieses Zueinander ist mit dem bekannten Satz beschrieben, daß die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern vollende.²² Es wird ermöglicht durch die Analogie des dynamischen Seins zwischen Schöpfer und Geschaffenem.

¹⁹ Cf. J. Hirschberger, l.c., p 471-472.

²⁰ Thomas, *Summa theologiae* I, qu. 23, 5, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia* Bd. 2, Suttgart-Bad Cannstatt, 1980.

²¹ Cf. J. Hirschberger, l.c. p 490-494.

²² *Summa theologiae* I, q. 1, 8.

Wieder steht der Schöpfungsgedanke im Hintergrund. Doch das Problem ist auch hier, daß der Sündenfall nicht gebührend berücksichtigt wird. Sünde ist bei Thomas wesentlich *inordinatio* der im Menschen wirksamen Kräfte.²³ Dieser Begriff ist stark neuplatonisch gefärbt: Sünde ist nur ein Mangel (*defectus*), der in der Begierde (*concupiscentia*) besteht. Ihre spezifische Ausrichtung gegen Gott bleibt außer Betracht, wie überhaupt der Sachverhalt des gesamthaften Gefallenseins der Schöpfung nicht berücksichtigt wird. Umgekehrt ist die Rechtfertigung nichts anderes als die Wegnahme der *inordinatio* und die sakramentale Eingießung eines neuen substantiellen *habitus*, einer neuen Disposition bzw. Willensausrichtung im Menschen, also eine neue Potenz, kraft deren der Mensch mit Gott eins wird, also wesentlich pneumatischen Charakter bekommt bzw. heilig wird.²⁴ Was konkret eingegossen wird, sind die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die, zunächst ungeformt, fortan auf dem Wege der Übung zu höherer Formgebung zu aktualisieren sind.²⁵

2.4.3. Die Folgen des thomanischen Ansatzes

Thomas stand noch zu sehr in augustinischer Tradition, um eine wirkliche Emanzipation der *causa secunda* zu lehren. Die Schöpfung war vielmehr eingebunden in das im Blick auf die Gnade prädestinatorische Wirken Gottes. Daher ist sie keineswegs wirklich autonom. Die Eigengesetzlichkeit des Geschöpflichen ist hier vielmehr relational, insofern Gott der Integrationspunkt des innergeschöpflichen Geschehens ist. Doch hatte Thomas der Natur ihren eigenen Beitrag im Handeln Gottes zugestanden und sie auch entsprechend auf nomologischem Wege angesprochen. Daß im Streit um das thomanische Erbe die Aristotelesrezeption zu einer weiteren Verselbständigung der Natur führte, die, und dies liegt in der Stoßrichtung aristotelischen Denkens, zu einer Entklammerung von der Metaphysik führte, zeigt die weitere Entwicklung. Standardterminus wird das *facere, quod in se est*. Die *causa secunda* wird aufgefördert, das ihre zu tun, weil sie unter bestimmten Gesichtspunkten je schon bei Gott steht.

2.5. Die Entscheidungen des tridentinischen Konzils

Das Tridentinum äußerte sich in Auseinandersetzung mit der Reformation bezeichnenderweise schon in seiner ersten Sitzungsperiode²⁶ zu den von dem zur Diskussion stehenden Sachverhalt berührten Themen. Von fundamentaltheologischer Bedeutung ist die Erklärung zur apostolischen Tradition als Quelle authentischer Auslegung der Schrift.²⁷ Schon in der Nebenordnung der Tradition zur Schrift wird die *causa-secunda*-Struktur des römischen Denkens sichtbar: die Schrift muß sich erst in der Interaktion mit der Kirche bewahrheiten, die Kirche muß die Schrift erst in Geltung setzen und damit zugleich absichern; für sich alleine ist die Schrift bedeutungslos.

Ähnlich strukturiert ist die Rechtfertigungslehre. Zwar wird - im Zusammenhang der Lehre von der Ursünde - scheinbar biblisch die Verderbtheit der menschlichen Natur seit Adam gelehrt²⁸, jedoch das Dekret über die Rechtfertigung relativiert diesen Sachverhalt, indem betont wird, daß der freie Wille, also auch die Fähigkeit des Menschen, sich durch diesen Willen

²³ Summa theologiae II, q. 82, 3.

²⁴ Summa theologiae II, q. 65, 2.

²⁵ Summa theologiae II, qq. 62, 3; 65, 3.

²⁶ cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Freiburg et al., 1976³⁶, p. 363.

²⁷ Denzinger, 1501, 1507.

²⁸ Denzinger, 1511, 1512.

motiviert Gott zuzuwenden, nicht ausgelöscht, sondern nur abgeschwächt wurde.²⁹ Zwar kann dies der freie Wille nicht von sich aus, sondern er bedarf der *gratia praeveniens*, die ihn disponiert, diesem Gnadenwirken zuzustimmen und mit ihr zusammenzuarbeiten.³⁰ D.h., vom Anfang des Gnadenwirkens an werden die im Menschen vorhandenen geschöpflichen Kräfte aktiviert und integriert. Die sakramental mitgeteilte Gerechtigkeit ist alsdann eine im Menschen real vorfindliche Größe, die in der Gestalt von Glaube, Hoffnung und Liebe wirklich ist als real eingegossener *habitus*, durch den der Mensch ein anderer wird.³¹ Per Gesetz wird dieser *habitus* alsdann aktualisiert, so daß der Erneuerte verdienstvolle Werke hervorbringt.

Diesen Vorstellungen unterliegt die Ansicht, daß der Mensch trotz seines Gefallenseins substantiell - da Geschöpf - immer noch entelechisch auf Gott ausgerichtet ist und also die Sünde nur ein Hemmnis darstellt, und daß erst recht das erneuerte Geschöpf in synergistischer, also additionaler Zuordnung zur Gnade zur Verwirklichung der in ihm angelegten Gerechtigkeit in eigener Subjektivität fähig ist.³² Fein säuberlich sind hier Gottes Wirken als *causa prima* und des Menschen Wirken als *causa secunda* einander zugeordnet. Damit wurde die vom aristotelischen Entelechieprinzip strukturierte, bei Thomas wesentlich schon vorhandene Gnadenlehre dogmatisiert.³³

2.6. Humanismus, Aufklärung und Moderne als Emanzipation der *causa secunda*

2.6.1. Erasmus von Rotterdam

Erasmus nahm in seiner Schrift über den freien Willen³⁴ gegenüber der Reformation die Vorstellung wieder auf, daß Gott die Geschöpfe in ihrer eigenen Subjektivität in sein Handeln integriere. Beide *causae* treten bei ein und demselben Werk zusammen, wobei die Gnade die Erstursache ist und der menschliche Wille die Zweitursache.³⁵ Es ist dabei zunächst unbedeutend, ob es sich hier um den kreatürlichen freien Willen an sich handelt oder um den von der Gnade erneuerten bzw. getragenen Willen. Entscheidend ist, daß der Mensch in die Verwirklichung bzw. Erlangung des Heils eingeschaltet wird, so daß der *sine-qua-non*-Charakter der *causa secunda* wieder unzweideutig hervortritt.

Wenn Erasmus trotzdem gemahnt, daß der Mensch sein Heil gänzlich der Gnade³⁶ zuschreiben solle, so geschieht das wieder in der bekannten Annahme, daß der Mensch auch in seinen natürlichen Fähigkeiten schon gottesunmittelbar ist. Dies wird dort sichtbar, wo Erasmus die Kräfte des freien Willens und der Vernunft des Menschen beschreibt, die zwar durch den Fall verwundet sind, aber nicht ausgelöscht wurden.³⁷

²⁹ Denzinger, 1521.

³⁰ Denzinger, 1525.

³¹ Denzinger, 1530.

³² Denzinger, 1536.

³³ Denzinger, 1535.

³⁴ *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, 1524, in: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. W. Welzig, Bd. 4, Darmstadt, 1969.

³⁵ Erasmus, l.c., IV 8. Das Zueinander von göttlichem und menschlichem Wirken wird anschaulich verdeutlicht durch das Bild vom Vater, der seinem zum selbständigen Gehen unfähigen Kind auf einen Apfel zugehen hilft, den er ihm als Belohnung vorgelegt hat. (l.c., IV 9.,10.).

³⁶ Der Gnadenbegriff des Erasmus ist allerdings differenziert. Er ist praktisch der Oberbegriff für jegliches Wirken Gottes, sei es direkt durch den Geist, oder indirekt durch die geschöpflichen Kräfte. (l.c., II a 11).

³⁷ Erasmus, l.c., II a 3.,4.,8.

Daher ist das Verhältnis des Menschen zu Gott derart strukturiert, daß der Mensch von vornherein eine eigenständige Größe neben Gott ist und seine eigene Position in das Interaktionsfeld Gott-Mensch einbringt. Erasmus kann sich keine Gerechtigkeit Gottes vorstellen außerhalb einer Vergeltungsordnung, in der der Mensch nomologisch wirksam wird und also von Gott den gerechten Lohn empfängt.³⁸

2.6.2. Die Aufklärung

Die Krisis des Christentums seit seinem Eintreten in die antike Welt ist die griechische Inbeziehungsetzung des Geistigen mit dem Göttlichen. Augustin und das Mittelalter stehen unter dieser Überfremdung, insofern sie der menschlichen Seele solche Gottesunmittelbarkeit zuschreiben. Mit der Aristotelesrezeption bei Thomas und seinen Zeitgenossen empfing das menschliche Denken nunmehr auch als natürliche Größe seinen besonderen Stellenwert. Bei Ockham wird der Bereich der natürlichen Vernunft im Prinzip der logischen Widerspruchsfreiheit (cf. „Ockham’s razor“) als mit Gott wesensverwandt gedacht³⁹, so daß sich ein *de-facto*-Freiraum für sie ergab. Das Entscheidende ist nun, daß sich dieser Vorgang der Rezeption heidnischer Denkstrukturen auf einem christlichen Hintergrund vollzog: Gott der Schöpfer qualifizierte die *causa secunda*, deckte sie in ihrer Selbständigkeit und garantierte ihre Rechtmäßigkeit. Darin liegt der tiefste Grund für das Anmaßende im Denken der Aufklärung, denn das Geschöpf hat die Autorität des Schöpfers an sich gerissen, und sagt in dieser Autorität „*cogito, sum*“ (Descartes), eine Reduktion des „Ich bin, der ich bin“⁴⁰ auf die menschliche Geistigkeit. Bekanntlich führte die Aufklärung zur Leugnung von Transzendenz, zumindest zur Leugnung der Möglichkeit der Manifestation der Transzendenz in der Immanenz, wobei der Positivismus des letzten Jahrhunderts die der menschlichen Beobachtung zugängliche Immanenz zur einzigen ontologisch präzifizierbaren Wirklichkeit erhob. Die *causa secunda* erhob sich zur *causa prima* und schuf die Welt diesmal nach ihrem Bilde.

In allen theologisch relevanten Vorgängen, seien es Erkenntnisgewinnung und Heilswirklichkeit, seien es Ethik oder Kirchenleitung, und natürlich auch in dem sich progressiv emanzipierenden säkularen Bereich tritt der Mensch seither als integraler Faktor hervor.

2.6.3. Die moderne Theologie seit Schleiermacher

2.6.3.1. Der Idealismus

K. Barth hat in seiner Kritik der Theologie des 19. Jahrhunderts⁴¹ unmißverständlich dargestellt, wie sehr jene von Schleiermacher herkommende Theologie die Wirklichkeit Gottes in die anthropologische Immanenz hineingezogen bzw. ihn mit dem frommen Subjekt identifiziert hat.

Die verschiedenen Ausprägungen dieses Ansatzes lassen jeweils erkennen, daß die Integration der *causa secunda* in die Wirklichkeit Gottes oder die Verwirklichung des Heils dasjenige Element ist, das allen gemeinsam ist. Es ist hierbei letztlich unerheblich, ob es sich wie bei D.F. Schleiermacher und A. Tholuck um das Gefühl bzw. das Bewußtsein, bei J.T. Beck

³⁸ Erasmus, l.c., IV 7.

³⁹ A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Gütersloh, 1972², p 138.

⁴⁰ Ex. 3,14.

⁴¹ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 2 Bde., Hamburg, 1975 (Nachdr. von ³1960, (¹1946)). Die vorliegende Darstellung folgt der von Barth in diesem Werk geäußerten Kritik in wesentlichen Punkten.

um die in ethischen Rastern gefaßte effektive Rechtfertigung, bei D.F. Strauß um das voraussetzungslose kritische Denken einerseits und die durch das in Mythen gefaßte neutestamentliche Zeugnis zu aktualisierende religiöse Anlage des Menschen andererseits, bei J.C.K. von Hofmann um den geisterfüllten Christen als Quellort theologischer Erkenntnis oder bei A. Ritschl um Glaubensthetik⁴² und Kulturprotestantismus handelt. Der Mensch erscheint allorten bei der Verwirklichung des Göttlichen aktiv, eben als *causa*, als Faktor beteiligt.

2.6.3.2. Die existentielle bzw. dialektische Theologie

Die existentielle Theologie erscheint wegen ihrer radikalen Kritik am Idealismus des vergangenen Jahrhunderts das gerade Gegenteil jener Vorstellungen zu sein. D. Bonhoeffer hat u.a. ihre philosophischen und systematisch-theologischen Grundlagen in seiner Habilitationsschrift unter dem Titel „Akt und Sein“ entfaltet.⁴³ „Gott“ erscheint hier rein als Begriff, dessen reales Sein nicht in den dem Menschen bekannten, immanenten Seinskategorien aussagbar ist. Absolute Nichtobjektivierbarkeit, Kontingenz und Freiheit kennzeichnen ihn. Jede unmittelbare, begrifflich-ontologische Prädikation Gottes, jedes Aufgehen Gottes im menschlichen Bewußtsein würde ihn seiner Gottheit berauben und zum Götzen machen. Jegliche in der menschlichen Subjektivität wurzelnde Bewegung zu Gott scheitert an der Gottheit Gottes, da Gott unverfügbar ist. Entscheidend ist nun, daß die Begegnung zwischen Gott und Mensch Aktstruktur trägt: In einem freien, vom Menschen nicht beeinflussbaren „Akt“ ereignet sich Gott, und zwar derart, daß der Mensch so in den Akt einbezogen wird, daß er die Aufhebung seiner Eigenständigkeit erfährt und eins wird mit Christus in der Erkenntnis seines Seins „in bezug auf“⁴⁴ das, was seine eigene Existenz transzendiert und gerade deswegen nicht aussagbar ist. In diesem sich je und je kontingent ereignenden Akt werden Christus und der Mensch eins, der Mensch erkennt sich in der Aufhebung seiner Selbstständigkeit als mit Christus identisch und damit auch als Subjekt des Kreuzesgeschehens. So scheint im Akt die *causa secunda* ausgeschaltet zu sein, denn alles Diesseitige, alles ontologisch Prädizierbare, alle Bewußtseinsgrößen sind hier aufgehoben. Die *causa secunda* ist in ihrem Angegriffensein durch die Transzendenz negiert. Doch bei Lichte besehen ist folgendes festzustellen: Indem sich der Akt am geschichtlichen Menschen ereignet, also Transzendenz erst an ihm wirklich wird, wird der Mensch doch wieder in die Gotteswirklichkeit integriert. Mit anderen Worten, die *causa secunda* negiert sich zuerst, um sich dann als negierte *causa secunda* und *causa sine qua non* wieder einzusetzen. Bonhoeffers Kritik an der Reue des Menschen als dessen letzter Griff nach sich selbst, um durch die Reue seine sündige Existenz zu retten⁴⁵ gilt sinngemäß auch im Blick auf diese noch subtilere Wiedereinsetzung der eigenen Existenz.

Jene Theologie also, die einerseits der Verobjektivierung Gottes wehrt und doch andererseits seine Wirklichkeit in den Akt des Betroffenseins oder die Entscheidungssituation verlegt, hat damit die *causa secunda* im Handeln Gottes - soweit sie überhaupt von einer selbstständigen Wirklichkeit Gottes ausgeht - keineswegs ausgeschaltet, vielmehr ist sie für die Gotteswirklichkeit konstitutiv. „Akt“, also Betroffensein, das radikale Angegriffensein der Existenz, ja eine Art Irrationalität, ist nach wie vor eine Potenz des vorfindlichen Menschen, auch wenn er dieses nicht in eigener Subjektivität herstellen bzw. über es verfügen zu können meint.

⁴² O. Wolff, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, Stuttgart, 1938, pp 150-153.

⁴³ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München, ⁴1976 (¹1931).

⁴⁴ Ibid. p 21.

⁴⁵ Ibid. p 118.

An dieser Stelle tut sich aber ein neuer Horizont auf. Kommt es nämlich auf dem Wege des Aktes wirklich zu einer Begegnung mit der Transzendenz, dann muß allerdings gefragt werden, ob es sich hierbei um eine Begegnung mit dem redenden Gott oder den stummen Götzen handelt. Wenn der Akt wesentlich durch Begrifflosigkeit strukturiert ist und das *siope proskyneistho to arreton*⁴⁶ Inbegriff des Gottesdienstes ist, dann liegt vielmehr heidnische Mystik anstatt bekennendem christlichem Glauben vor. Und wenn hier eine Macht über den Menschen verfügt, die nicht identifiziert werden kann, dann drängt sich wenigstens phänomenologisch die Nähe zum Okkulten auf.

2.7. Zusammenfassung

Der Gang durch die nichtreformatorische Theologiegeschichte hat folgende Aspekte beachtet:

a. Die philosophische Wurzel des *causa-secunda*-Denkens liegt in der aristotelischen Ontologie, die das geschöpfliche Sein entelechisch auf höhere Formgebung ausgerichtet sieht.

b. Die abendländische Theologie hat mit der Kombination des augustinisch-neuplatonisch geprägten Denkens und der aristotelischen Ontologie den Grund gelegt für die Emanzipation der *causa secunda*.

c. *Causa-secunda*-Denken in der Theologie bedeutet aktive bzw. *sine-qua-non*-Integration des Geschöpflichen - konkret des Menschen - in das Handeln Gottes neben Christus.

d. Die Integration hat vor dem eigentlichen Wirksamwerden des Pneuma propädeutische Funktion und bleibt wesentlich auf die Betätigung des freien Willens beschränkt, nach der geistlichen Erneuerung aber besteht sie im aktiven Synergismus.

e. Die Heilswirklichkeit - konkret die Gerechtigkeit - wird ebenfalls in den Rastern aristotelischer Ontologie ausgesagt, indem sie als eine im Menschen wirklich seiende Größe gesehen wird, die dem Entelechieprinzip unterliegt.

f. Innergeschöpfliche Realität steht nicht mehr im Zeichen der Verheißung, sondern kann in ihrer Wirklichkeit unmittelbar auf ihre Selbstverwirklichung hin angesprochen werden, was konsequenterweise auf nomologischem Wege geschieht, denn der nomologischen Anrede entspricht die Potenz zur Weiterentwicklung auf dem Wege der Selbstaktualisierung.

3. Die Würdigung der Rolle der Schöpfung im Handeln Gottes im Raster biblischer Theologie

Die theologiegeschichtliche Darstellung der Problematik hat deutlich werden lassen, wie sehr philosophische und damit nicht unbedingt schriftgemäße Termini und Denkstrukturen zur Beschreibung der Schöpfung herangezogen wurden. Wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, auf die gestellte Problematik zu antworten, dann ist aufgrund des veränderten Denk- und Aussagerahmens die Univozität der verwendeten Begriffe nicht mehr absolut gewährleistet. Wenn z.B. von „Sein“ die Rede sein wird, dann ist dieser Begriff nicht mehr philosophisch gefüllt, sondern personal-theologisch. Dies ist zu beachten.

⁴⁶ „Im Schweigen verehere das Unaussprechliche“ (Cyrill von Alexandria), D. Bonhoeffer, *Christologie*, München 1981, p 7

Sodann ist zu berücksichtigen, daß der vorliegende Aufsatz an dieser Stelle einen anderen erkenntnistheoretischen Rahmen zu beschreiben beginnt, der nicht philosophisch-anthropozentrisch ist, sondern theozentrisch-biblich.

3.1. Das wirkliche Sein der Welt als Schöpfung

Anfangsdatum aller Weltbetrachtung ist die Selbstoffenbarung Gottes als des vor und separat von der Welt Seienden.⁴⁷ Als solcher ruft er die Welt ins Dasein,⁴⁸ so daß das Sein der Welt ein von Gott gewolltes, von ihm mitgeteiltes, eben geschaffenes Sein ist. Die Existenz der Schöpfung ist daher von Gott abhängig.⁴⁹ Die Schrift hat bekanntlich keinen philosophischen Seinsbegriff, indem sie etwa ein Sein abstrakt beschrieb oder nach etwas fragte, was allem Seienden gemeinsam sei oder ihm gleichsam unterliege, sondern kennt nur den Seienden, den dreieinigen und persönlichen Gott als den Ursprung aller Dinge. Die Personalität Gottes unterscheidet ihn von allem Seienden, das er nach seinem Willen ins Dasein gerufen hat, so daß die Schöpfung nicht eine bloße Ausdehnung seines Wesens ist und also ein pantheistischer Gottesbegriff nicht haltbar ist. Gleichwohl gebraucht die Heilige Schrift dieselben Verben, um sowohl das Sein Gottes als auch das Sein der Schöpfung auszudrücken, so daß aufgrund der Univozität von *hajah* bzw. *eimi* bei Gott und der Schöpfung - und das schließt insbesondere den Menschen ein - durchaus von einer *analogia entis* gesprochen werden kann. Dieses Sein hat zwar unterschiedliche Existenzmodi, aber in ihrem objektiven⁵⁰ Dasein, ihrer Wirklichkeit, sind Schöpfer und Geschöpf vergleichbar. Die Univozität wird besonders in den Worten des inkarnierten Christus sichtbar, der mit dem mehrfachen *ego eimi* von sich als Mensch, als Teil der Schöpfung, spezifisch göttliche Werke oder Eigenschaften prädiziert. Auch wäre hier die unmittelbare Prädikation Jesu als Gott⁵¹ anzuführen. Es werden also mit der Gottesprädikation keine innerweltlichen Seinskategorien auf Gott übertragen, so daß Bonhoeffers Einwand, ein solcher Gott sei ein Götzchen, nicht zutrifft, sondern die Seinskategorien werden aus der Offenbarung gewonnen und auf die Schöpfung übertragen. Nur so wird der humanistisch-anthropozentrische Denkansatz des cartesianischen *cogito, sum* überwunden und das Sein der Welt *ab extra* als ein sinnvolles, da gottgewolltes, verifiziert. Anders kann das wirkliche Dasein der Welt nicht begründet werden, und die logische Konsequenz wären die Absurdität des geschöpflichen Seins und damit auch der Nihilismus⁵², eine Folge übrigens, durch die ihrerseits die innere Unmöglichkeit des humanistischen *causa-secunda*-Denkens aufgewiesen wird.

3.2. Die Schöpfung nach dem Fall

Die Heilige Schrift bezeugt, daß die Schöpfung am Anfang sehr gut war.⁵³ Vom Blickpunkt des vorliegenden Aufsatzes aus heißt dies, daß sie in allen Funktionen dem Willen des

⁴⁷ Ex. 3,14; Ps. 90,2.

⁴⁸ Gen. 1,3 ff; Ps. 33,6.9.

⁴⁹ Hebr. 1,3.

⁵⁰ Dieser Begriff der Objektivität sprengt natürlich den Rahmen des in der gegenwärtigen Theologie üblichen Verständnisses (cf. dazu E. Käsemann, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, pp 224-236, Göttingen, 1970⁶). „Objektiv“ ist nicht bloß das positivistisch Vorfindliche, empirisch Wahrnehmbare, sondern das, was selbständig-definit existiert und einem etwas von ihm Unterschiedenen gegenüber treten kann. Das Objekt wird nicht erst vom Menschen definiert oder gar zum Objekt „gemacht“, sondern ist ein Vorgegebenes, sei es Gott als Schöpfer oder auch das Geschöpf selbst, das dem Menschen entgegen tritt.

⁵¹ Röm. 9,5.

⁵² cf. F. A. Schaeffer, *Gott ist keine Illusion*, Genf u.a., 1968; ders., *Preisgabe der Vernunft*, Genf u.a., 1970.

⁵³ Gen. 1,31.

Schöpfers entsprach. Die Freiheit des Menschen bestand in der geschöpflich gegebenen Konformität mit dem Willen des Schöpfers. M. Luther hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß dem Menschen als Geschöpf auch im Urstand keine Willensfreiheit geeignet habe, da Willensfreiheit nur von Gott ausgesagt werden könne.⁵⁴ Damit wird der Mensch gemäß der Aussage Pauli⁵⁵ in seine ihm als Geschöpf zukommenden Grenzen verwiesen. Natürlich hat der Mensch im Rahmen seiner geschöpflichen Existenz einen Willen, der auch in gewisser Hinsicht frei ist, der aber gegenüber Gott und in den Dingen, die sich auf das ewige Heil beziehen, keinerlei Kompetenzen geltend machen kann. Der Wille des Menschen ist hier grundsätzlich unfrei.⁵⁶

Mit dem Fall des Menschen wird nun der menschliche Wille an das Böse gebunden. Der Mensch hat sich in Adam in die Hörigkeit des Satans begeben und will selbst wie Gott sein. Umgekehrt schließt die Übertretung Adams den rechtlich-konstitutiven Akt Gottes ein, durch welchen der Mensch Sünder wird: *hamartoloi katestathesan hoi polloi*.⁵⁷ Kraft der Setzung Gottes sind also aufgrund der Stellvertretungsfunktion Adams seine Nachkommen zu Sündern geworden und unter die Herrschaft des Todes gestellt worden. Entsprechend bezeichnet die Schrift den in Sünde gefallenen Menschen selbst als tot.⁵⁸ Dies aber besagt, daß in der geschöpflichen Größe Mensch keine pneumatischen Lebenselemente sind, also auch kein Wille, der sich zu Gott wenden könnte, denn „tot“ ist ein Zustand definitiven Stillstands der Lebensfunktionen. Jedoch ist der Tod nicht bloß Mangel an Leben, sondern eine spezifisch widergöttliche Macht. Dies impliziert eine gegen Gott gerichtete Willensdisposition, die ohne das Heilwirken Gottes nicht aufgebrochen werden kann. Damit ist erwiesen, daß eine Zweitkausalität und additional Integration des Menschen wie des Geschöpflichen überhaupt im Rahmen der biblischen Heilsordnung nicht möglich ist. Der Tod der Schöpfung ist vielmehr als Gericht Gottes zu identifizieren, so daß das, was der gefallenen Geschöpflichkeit zukommt, das Gericht ist, und zwar auch in der Heilsordnung.

3.3. Die Rezeptivität der Schöpfung

Das Problem, das sich nun stellt, ist die Tatsache, daß Gott sehr wohl an und in der Schöpfung handelt. Heilsgeschichte und Inkarnation implizieren die Indienststellung geschöpflicher Gegebenheiten. Die inkarnatorische Gestalt des Handelns Gottes erfordert die Integration der Schöpfung. Wird sie dadurch nicht doch zu *causa sine qua non*? Die Ablehnung des *causa-secunda*-Denkens darf also nicht zu einer Ablehnung des inkarnatorischen Handelns Gottes überhaupt führen. Die Frage, wo nun der eigentliche Unterschied liegt, soll hier dahingehend beantwortet werden, daß die Schöpfung unter dem Handeln Gottes rezeptiv ist und bleibt. Als dem Tode verfallene Schöpfung kann sie nur auf dem Wege der Empfangens und Erleidens des lebensschaffenden Handelns Gottes teilhaftig werden. Dieser Sachverhalt wird an den verschiedenen Situationen der Offenbarungsgeschichte deutlich: Menschen „empfangen“ den Ruf Gottes, die Gabe des Bundes Gottes, auch der Sohn Gottes wurde von einer Jungfrau - also abseits der *causa*-Funktion eines menschlichen Mannes - „empfangen“, und ihre Bereitschaft

⁵⁴ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 636,27-29: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam divinae maiestati.

⁵⁵ Röm. 9,19-23.

⁵⁶ Vgl. das Bild vom Lasttier, WA 18, 635,17-22. Es ist bezeichnend, daß Luther in Übereinstimmung mit der Schrift keine Überlegungen anstellt, welches die Ursachen des Sündenfalls waren. Solche Überlegungen wären wesentlich spekulativer Art und würden demzufolge wieder die Erkenntniskompetenzen des Menschen überschreiten.

⁵⁷ Röm. 5,19; vgl. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, ⁵1978, p 191, und J. Murray, *The Epistle to the Romans*, Vol. I, Grand Rapids, Mich., 1980 (1959¹), p 204.

⁵⁸ Gen. 2,17; Röm. 5,12-21; 6,23; Eph. 2,1.

zur Empfängnis war Frucht der Anrede Gottes, des Glaubens, und nicht einer aktiven Bereitung. Mit anderen Worten: Gott handelt nicht an der Schöpfung, indem er sie (etwa auf nomologischem Wege) aktiviert, sondern indem er sich ihrer bedient, um an ihr durch Tod und Auferstehung Neues zu schaffen, was an Jesus Christus unübersehbar deutlich wird. Die Neuheit ist zwar mit der Auferstehung Christi in diesem Äon angebrochen, aber sie steht für die übrige Schöpfung vorerst in der Verheißung und ist Gegenstand der christlichen Verkündigung und Hoffnung. Dementsprechend besteht die Heilserfahrung nicht in der Amelioration gefallen-geschöpflicher Größen, so als würde der gefallene Mensch in diesem Äon durch eine unmittelbare Operation des Heiligen Geistes am menschlichen Herzen oder Bewußtsein „instandgesetzt“, wie das bei Thomas von Aquino oder im tridentinischen Katholizismus oder auch in der Theologie des 19. Jahrhunderts deutlich wurde, sondern Heilserfahrung ist Empfangen der Neuheit in Christus durch den Glauben. Dabei steht das Geschöpfliche bei dieser Erfahrung im Zeichen des Todes, und gerade an dieser Stelle wird deutlich, daß der Tod nicht in die Auslöschung der Geschöpflichkeit führt, sondern die Tür öffnet für die Auferstehung. So stehen alte und neue Schöpfung zwar durch den Tod voneinander getrennt, aber doch in Kontinuität zueinander.

4. Das Wirken Gottes im Raster biblisch-reformatorischen Denkens

4.1. *sola gratia*

Allem menschlichen Kausal- und Verdienstdenken diametral gegenüber steht das biblische Zeugnis von der Gnade Gottes. Es gesteht einer geschöpflichen Größe keine Möglichkeit zu, auch nur an irgendeiner Stelle der Heilsordnung als *causa*, als Faktor zu erscheinen und die Gnade in ihrer Absolutheit zu kompromittieren, und nimmt damit jeglichen Grund zur *kau- chesis*, damit die Ehre Gottes sei. Die biblische Gnadenlehre verbietet demzufolge jegliche Beteiligung der Schöpfung als *causa* im Heilsprozeß. Damit ist zugleich gesagt, daß mit der Exklusivität der Gnade die biblischen Aussagen über die Gnadenwahl⁵⁹ zur Geltung kommen. Das *sola gratia* ist zugleich der Parameter der folgenden *sola*, womit zugleich gesagt ist, daß die schenkende Freundlichkeit Gottes der Ermöglichungsgrund aller Erkenntnis und allen Heils ist. Rechte Wissenschaft wird daher immer zur Doxologie der Gnade Gottes führen.

4.2. *solus Christus*

Mit Christus erscheint die Gnade innerhalb der Schöpfung, wobei Letztere, sofern sie dabei positiv beteiligt ist, rezeptiv bleibt, wie oben dargestellt. Durch Christus vollbringt Gott das entscheidende Offenbarungs- und Heilswirken. Gegenüber dem *causa-secunda*-Denken müssen hier vor allem die historische Einmaligkeit und Abgeschlossenheit der Christusoffenbarung festgehalten werden. Sie werden durch den Begriff *ephapax*⁶⁰ sowie alle jene Aussagen verdeutlicht, die Christus als das *telos* des die gefallene Geschöpflichkeit ansprechenden Gesetzes bezeichnen,⁶¹ so daß er selbst die *causa* des Heils ist,⁶² die, da er der vollkommene Sohn Gottes ist, „*sola*“, also einziger Grund bleibt. Indem die Theologiegeschichte das historische Christusereignis in antiken Rastern abgewertet hat und das pneumatisch-theologische Element des christlichen Glaubens in der je verschieden gearteten Aktualisierung des Christusereignisses suchte, hat sie sich präzise über den eben dargestellten Sachverhalt hinwegge-

⁵⁹ Röm. 8,29-11,36 passim, Eph. 1,4.

⁶⁰ Röm. 6,10; Hebr. 7,27; 9,12; 10,10.

⁶¹ Röm. 10,4; Hebr. 5,9; 7,19.28; 10,14; cf. Joh. 19,30.

⁶² *aitios soterias*, Hebr. 5,9.

setzt, also im Grunde nicht geglaubt, daß hier im Fleische wirklich der Christus erschienen ist,⁶³ und also in ihm der alleinige Grund der Erkenntnis und des Heils ist. Die Suche nach pneumatischer Wirklichkeit jenseits des historischen Jesus Christus muß zur Begründung der zwangsläufig folgenden Schwärmerei bei der antiken Ontologie enden, die den natürlichen oder wiedergeborenen *Menschen* neben Christus oder an die Stelle Christi stellt.

4.3. *sola scriptura*

Die Geschichtlichkeit der Heilsoffenbarung im allgemeinen und des Christuserignisses im besonderen bedingt ihre Aussagbarkeit. Mit dem Kreuz wurde zugleich das Wort von der Versöhnung, das Evangelium „aufgerichtet“⁶⁴, und das apostolische Wort ist das vom Heiligen Geist getragene, inspirierte, Zeugnis von Christus, durch welches Christus selbst im Heiligen Geist zum Menschen redet.⁶⁵ Mit anderen Worten: Die in Christus bestehende, in Raum und Zeit vollbrachte Heilswirklichkeit kommt nun ebenfalls in einer raumzeitlichen Größe zu mir, nämlich dem Wort der Heiligen Schrift. Die Lehre von der wörtlichen Inspiration der Schrift und damit der uneingeschränkten Gegenwart des Geistes Christi im Wort findet gerade hierin ihren eigentlichen Zweck: Das äußere, buchstäbliche Wort in seinem natürlichen Sinn ist Heilmittel, da es die Christuswirklichkeit in ihrer ganzen Fülle darbietet. Daher gilt sowohl für die Erkenntnisgewinnung als auch für die Heilserfahrung - beides steht bekanntlich in Korrelation zueinander⁶⁶ - das Schriftprinzip. Erkenntnis außerhalb der Schriftoffenbarung, also außerhalb der Christuswirklichkeit, ist nicht verifizierbar.⁶⁷ Ebenso muß jede Heilserfahrung, jede Erfahrung pneumatischen Lebens, die nicht durch das Wort und die Erkenntnis Christi strukturiert ist, also auch alle formale Erfüllung eines angeblich geistlichen Gesetzes als eine nicht authentische Erfahrung apostrophiert werden, da hierbei das Schriftprinzip übergangen wird.

Hier sekundiert das Schriftprinzip das *sola gratia*: Die Schrift spricht eindeutig von einer bestehenden Heilswirklichkeit, die dem Menschen aus Gnaden zuteil wird. Entsprechend ist jedes nomologische Verstehen der Schrift dem *sola scriptura* zuwider, weil dann jedwelle Bewegungen der *causa secunda* der von der Schrift bezeugten Wirklichkeit nebengeordnet werden.

4.4. *sola fide*

Korrelat des Wortes der Schrift ist der Glaube, das Resultat des Hörens des Evangeliums. Der Glaube ist seinem Wesen nach gerade nicht die Bedingung, die der Mensch in eigener Subjektivität und damit Zweitursächlichkeit erfüllt, also auch nicht eine Potenz des gefallen Menschen, sondern der Glaube ist eine Gabe Gottes *ab extra*, die wesentlich der Natur des gefallen Menschen widerspricht und außerhalb seiner Reichweite liegt. Dementsprechend folgt der Glaube dem Gnadenratschluß Gottes.

⁶³ Vgl. 1. Joh. 4,2-3.

⁶⁴ 2. Kor 5,19.

⁶⁵ Zur Inspirationsfrage, insbesondere zu dem Komplex Heilsgeschehen, Apostolizität und Inspiration vgl. R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, Grand Rapids, Mich./USA, 1976 (1957¹).

⁶⁶ Vgl. Joh. 17,3.

⁶⁷ Ohne die Schöpfungsaussage z.B. kann nicht begründet werden, ob eine naturwissenschaftliche Erkenntnis sachgemäß ist, weil ohne sie auch die Erkenntniskategorien des Menschen zufällig und damit relativ sind. Auch wird die Beschäftigung mit der Schöpfung, die als gefallene dem Chaos zustrebt, überhaupt sinnlos, wenn nicht die in Christus ergangene Proklamation der Herrschaft des *kyrios* über die Schöpfung, die in ihm ergangene Verheißung der endlichen Erneuerung der Schöpfung zur Beschäftigung mit der Schöpfung, konkret zur Erfüllung des Kulturmandats im Namen Christi reale Größen und Eckdaten christlicher Ethik wären.

Ist der natürliche Mensch geneigt, das in der Zweitkausalität Vollbrachte vor Gott zu rühmen, so sieht der Glaube gerade das vollbrachte und nicht zu ergänzende Werk Christi an; er erfaßt diese Heilswirklichkeit, stellt darauf ab und wird so mit ihr eins, daß die Schrift den Glauben als die *elpizomenon hypostasis* bezeichnet⁶⁸, als die in die gefallene Welt hineinreichende Wirklichkeit der neuen Schöpfung.⁶⁹ Im Glauben also, und nur im Glauben, ist der Mensch eine neue Kreatur, ist Christus in ihm durch den Heiligen Geist, eignet ihm die rettende Erkenntnis. Mit anderen Worten, diese neue, auf die eschatologische Vollendung gerichtete Wirklichkeit bei dem gefallenem Menschen ist nur mit dem Begriff Glauben beschreibbar.

Der Glaube ist hierbei wesentlich durch das Vertrauen (*fiducia*) charakterisiert. Seine Dynamik steht in seinem Auf-Christus-Gerichtetsein. Er ist also nicht neopietistische „Gläubigkeit“ (*credulitas*), als eine im Menschen selbstwesende Größe, sondern besteht nur im Objektbezug, d.h. in der Interaktion mit dem biblischen Wort bzw. mit Christus. Würde neben dem Glauben eine reale Umstrukturierung des Menschen erfolgen, z.B. in der Eingießung eines neuen *habitus* oder in der Schaffung einer neuen, psychologisch faßbaren Disposition, bzw. wäre der Christus *in nobis* eine *praeter vel post fidem* selbstwesende Größe in uns, dann stünde das Heil nicht mehr im Zeichen von Verheißung und Hoffnung, sondern das in schwärmerischer Gottesunmittelbarkeit stehende Individuum müßte alsdann zur Selbstverwirklichung aufgerufen werden, es könnte als *causa secunda* der der Rechtfertigung folgenden Heiligung in Erscheinung treten. Dann aber wäre der Wandel des Christen wieder eine Funktion des Gesetzes. Diese augustinische Vorstellung aber ist nicht durch die Schrift gedeckt, insofern der zur gefallenen Schöpfung gehörende Teil des Menschen nach wie vor als „tot“ bezeichnet wird⁷⁰ und die Heilswirklichkeit gerade nicht als innergeschöpfliche Fähigkeit des Menschen beschrieben werden kann. Die *fides* bleibt *sola*, aber sie wird entgegen aller unbiblischen Intellektualisierung oder Psychologisierung das Verhalten des ganzen Menschen, der im Glauben steht, strukturieren. Ansonsten wäre sie ein unwirklicher, toter Glaube.

An dieser Stelle ist auch die Erkenntnisgewinnung allgemeiner Art, also nicht nur die der spezifischen Heilserkenntnis, als Funktion des Glaubens zu verstehen. Der Mensch kann, wie oben schon erwähnt wurde, seine Erkenntniskategorien nicht auf humanistischem Wege in Geltung setzen, sondern nur, insofern er sich selbst und die ihn umgebende Welt durch den Glauben als Schöpfung Gottes erkennt, hat er die Option einer nichtabsurden, vernünftigen Erklärung der Welt.

Bezogen auf die theologische Erkenntnis heißt dies, daß es keinen neutralen Raum gibt, in dem der Theologe „zunächst“ methodisch arbeiten könne, um zu sachgerechten Aussagen zu kommen, wobei dann das *Pneuma mystice* hinzukommen müsse, um das Erarbeitete zur Wirkung zu bringen. Der Theologe wird entweder durch den Glauben und mit dem Glauben ein das rechte Verstehen der Schrift Empfangender sein und also auch in aller methodischen und exegetischen Arbeit - soweit hier noch von Methode als *methodos* zur Überwindung einer Distanz die Rede sein kann - keine propädeutische Arbeit tun, sondern die Wirklichkeit der Schrift, das *Pneuma*, Gott selbst in Inkarnationsgestalt exponieren, oder er wird ohne Glauben Gottes Wort entehren. Im Bilde gesprochen: Er wird Christus entweder wie Johannes der Täufer oder wie Pilatus behandeln, und es steht nicht in seiner Macht, das eine oder andere zu

⁶⁸ Hebr. 11,1

⁶⁹ Zum Begriff *hypostasis* vgl. H. Köster, Art. *hypostasis*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VIII, 584,1-586,14

⁷⁰ Röm. 8,11

sein. Die Aussage der Schrift, daß die Furcht des Herrn der Anfang der Erkenntnis ist⁷¹, gewinnt angesichts dieses Sachverhaltes eminente fundamentaltheologische Bedeutung.

Obwohl der Glaube eine Tätigkeit des Menschen ist, besteht er allein im Abstellen auf das außerhalb des menschlichen Subjekts wirklich seiende Objekt, wobei dieses Objekt seinerseits das eigentliche, handelnde Subjekt ist. In dieser Beziehung ist die scheinbare Zweitursächlichkeit des Menschen überwunden, auch wenn er qua Geschöpflichkeit doch im Heilshandeln Gottes in Erscheinung tritt, worin im Grunde nichts anderes deutlich wird, als daß eben diese todverfallene Schöpfung es ist, die unter der Verheißung der endlichen Erneuerung steht.

5. Zusammenfassung

Das Problem sowohl in der säkularen Wissenschaftstheorie als auch in der Theologie, speziell im Bereich der fundamentaltheologischen Erörterung biblischer Erkenntnislehre und damit implizit auch der Heilslehre⁷² ist die in diesem Aufsatz angeschnittene Problematik. Der hier vorgelegte Entwurf der Ausklammerung der *causa secunda* basiert auf der biblischen Aussage der Alleinwirksamkeit Gottes, die von Reformation in Auseinandersetzung mit dem Humanismus sowie dem römischen Katholizismus bekräftigt wurde. Er ist im Grunde die einzige, wirkliche Alternative zu den modernen Systemen, die die Zweitkausalität der geschöpflichen Größen nur in je verschiedener Weise integrieren.

⁷¹ Spr. 1,7

⁷² Im Grunde betrifft dieses Problem alle Bereiche der Theologie, da Gottes Handeln wesentlich inkarnatorische Gestalt trägt. Wir haben es also mit einem spezifisch fundamentaltheologischen Problem zu tun.