

Freiheit und Prädestination. Der Ansatz des Dr. Josef Heiler, Pfarrer von Triberg

Von Karlheinz Ruhstorfer

Seit die neuzeitliche „Freiheit“ die Bühne der Weltgeschichte betrat, scheint dem Katholizismus ein reaktionärer Zug anzuhaften – reaktionär vor allem im Sinne von reagierend auf neue Paradigmen des Denkens und Lebens. Der Streit um Freiheit und Gnade hatte nicht nur zur Reformation geführt, sondern auch innerkatholisch eine Spaltung bewirkt. Die Jesuiten waren die Träger der katholischen Reaktion auf die neuzeitliche Herausforderung. Nach der Vollendung des neuzeitlichen Freiheitsdenkens im System Hegels war es die antimetaphysische Moderne, mit der ihr eigenen Weltlichkeit, welche die katholische Theologie in die Defensive drängte. Die Spannungen spitzten sich auch innerkatholisch zu, als im neunzehnten Jahrhundert die Neuscholastik als *das* Modell katholischen Denkens instauriert wurde. Die Kirche reagierte mit der Rückbesinnung auf die Metaphysik ihrer mittelalterlichen „Hoch-Zeit“. Nur um den Preis der anachronistischen Selbstghettoisierung gelang es ihr, der Neuzeit und der Moderne die Stirn bieten zu können. Was zunächst *nur* als ein theoretisches Problem erscheint, zog auch eine Reihe von persönlichen, existenziellen Tragödien nach sich. Die persönlichen Schicksale blieben nicht beschränkt auf die hohe Theologie, auch auf der lokalen Ebene gerieten Theologen zwischen die Fronten. Es sei dabei an ungezählte Christen erinnert, Priester und Laien, Theologen und Ordensleute, die an den Spannungen der Zeit litten und vielleicht auch daran zerbrachen. Hier ist nun eines weitestgehend unbekanntes Priesters der Diözese Freiburg zu gedenken, in dessen Leben und Werk sich die Zerklüftungen der Moderne spiegeln und der versuchte, sie nach bestem Wissen und Gewissen zu überbrücken. Zuerst soll sein Lebenslauf vorgestellt werden, sodann wird ein Überblick über sein Werk gegeben, um schließlich zwei Kernpunkte seines Denkens systematisch darzustellen und abschließend Person und Werk zu würdigen.¹

¹ Die Anregung zu diesem Aufsatz ist von Dr. Herbert Broghammer, Worms, einem Schüler Heilers in Triberg, ausgegangen, der eine Kopie des im Pfarrarchiv Triberg befindlichen unveröffentlichten Hauptwerkes Heilers „Die erweiterte Prädestinationslehre“ sowie weiteres, hauptsächlich biographisches Material zur Verfügung stellte. Ihm sei dafür herzlich gedankt. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Peter Walter, der mich mit dieser Studie beauftragte und dem ich manchen Hinweis verdanke.

A. Biographisches

Josef Heiler wurde 1889 in Hornberg geboren.² Die kinderreiche Beamtenfamilie zog, als Heiler zwei Jahre alt war, nach Rastatt und weitere drei Jahre später nach Wertheim. Dort verbrachte er seine ganze Schulzeit und absolvierte 1908 das Abitur. Von 1908 bis 1911 studierte der begabte junge Mann in Freiburg Theologie, um seine Studien schließlich als Alumnus des Collegium Germanicum et Hungaricum an der Gregoriana in Rom fortzusetzen, wo er 1914 zum Dr. phil. promoviert wurde. Heiler kehrte nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges nach Freiburg zurück, da während dieser Jahre das Germanicum geschlossen war. So konnte er nicht, wie in Rom üblich, auch den theologischen Doktorgrad erwerben.³ Heiler kam zunächst in das Seminar nach St. Peter im Schwarzwald, um am 30. Juni 1915 in Freiburg zum Priester ordiniert zu werden. Es folgt der freiwillige Militärdienst als Sanitätssoldat, Feldgeistlicher und Brigadepfarrer. Nach dem Ersten Weltkrieg war Heiler von 1919 bis 1923 als Repetitor am erzbischöflichen Konvikt Collegium Borromäum in Freiburg tätig. Seine Begeisterung für die spekulative Theologie scheint die Seminaristen ebenso beeindruckt zu haben wie seine Lebendigkeit und sein freundliches Wesen.

„Dem temperamentvollen, sprudelnden Repetitor begegnete der Freiburger Klerus der Weihejahrgänge 1920–1928 und wird ihn nie mehr vergessen. Was tat’s wenn seine überschäumende Art nicht selten Heiterkeit hervorrief? Die Hingabe an den Stoff, das Mitgerissensein seines Herzens und das außerordentliche Charisma seiner Freundlichkeit und Güte ließ leicht zu ihm ein positives Verhältnis gewinnen.“⁴

Diese Beschreibung Heilers zeigt ein Temperament, das die Grenzen der gewöhnlichen Verhaltensweisen berührte, und nicht nur Begeisterung, sondern auch Befremden auslösen konnte. Von 1923–1929 konnte Heiler intensiv seinen theologischen Neigungen als Professor für Apologetik und Dogmatik am Missionsseminar Bethlehem⁵ zu Wolhusen in der Schweiz nachgehen. In der „Illustrierten Zeitschrift des Missionshauses Bethlehem“ findet sich ein Be-

² Das Biogramm stützt sich auf die Aufgaben aus dem Necrologium Friburgense 1951–55 in: Freiburger Diözesanarchiv 77 (1957), 171–285, dort die von Wolfgang Müller verfasste Erinnerung an Josef Heiler, 258–260, weiters wurden einzelne Dokumente aus dem Pfarrarchiv von Triberg, die über Dr. H. Broghammer vermittelt wurden, verwendet. Wichtig waren auch die Informationen aus der Zeitschrift des Missionsseminars der Missionsgesellschaft Bethlehem in Wolhusen in der Schweiz.

³ Zum Collegium Germanicum vgl. Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), Tübingen 1984; Peter Walter, Das Collegium Germanicum und die Germaniker, in: Der Diözesanklerus, hg. von Erwin Gatz (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche, Bd. 4) Freiburg–Basel–Wien 1995, 253–263.

⁴ Necrologium 258.

⁵ Siehe dazu W. Heim: Bethlehem, II. Religiöse Gemeinschaften 1, in: LThK 2, 1994, 335.

richt, der einen kleinen Eindruck sowohl von der Stimmung und Eigenart in Wolhusen, aber auch vom enthusiastischen Wirken des jungen Professors gibt. Anlässlich des Abschiedes von Missionaren

„[...] erhob sich Prof. Dr. Josef Heiler in jugendlicher Frische zu einer kleinen Abschiedsrede. Aus seiner missionsbegeisterten Seele schöpfend, sprach er einleitend von der großen Notlage Chinas, um dessen Seele der Bolschewismus, ein seichter amerikanischer Protestantismus und moderner Unglaube heftig ringen. Und in dieses Weltringen hinein werden unsere drei Erstlinge gestellt; sie sollen China den Klauen Satans entreißen helfen und Christi Kreuzpanier zum Siege führen.“⁶

Hier zeichnen sich typische Feindbilder des damaligen Katholizismus⁷ ab, die sich auch im theologischen Werk Heilers wiederfinden. Im Osten ist da der atheistische Kommunismus der Sowjetunion. Im Westen droht der möglicherweise wegen der kapitalistischen Säkularisierung als seicht empfundene „Protestantismus“. Der nicht näher bestimmte „moderne Unglaube“ ist wohl im Abendland selbst zu situieren. Darunter lassen sich gewiss moderne Philosophien und Naturwissenschaften, wie sie bereits das Lebensgefühl der Zeit durchdrungen haben, verstehen. Obwohl Heiler sich den Besonderheiten dieses Hauses anpasste und in seinem priesterlichen Lebenswandel als vorbildlich galt, brachten ihn seine besonderen Auffassungen in bestimmten theologischen Fragen in Schwierigkeiten, die schließlich dazu führten, dass er in die Diözese Freiburg zurückkehren musste.⁷

Seine Heimatdiözese sandte ihn nun in die Seelsorge, um die theologische Problematik zu umgehen und zu kaschieren. Heiler war nun den Rest seines Lebens in der Seelsorge tätig, zunächst von 1929–1938 als Kurat in Schielberg. Zwar scheint sich der Seelsorger „nicht selten in Predigt und Unterricht zu hohem Gedankenflug vor seinen Zuhörern ausgebreitet“⁸ zu haben, doch fand er schnell auch in der einfachen Bevölkerung Akzeptanz, so dass durchaus von einer erfolgreichen seelsorgerlichen Tätigkeit Heilers zu sprechen ist. Noch einmal ergab sich die Möglichkeit theologischer Dozententätigkeit, als ihm 1937 die Pfarrei von St. Peter und damit verbunden ein Lehrauftrag im Priesterseminar übertragen werden sollte. Heiler jedoch lehnte dieses Angebot ab – wohl wissend, dass damit auch die Möglichkeit neuer theologischer Kontroversen gegeben sein würde. Stattdessen übernahm er 1938 die Pfarrei Triberg. Auch in der Rolle des Pfarrers scheint Heiler erfolgreich gewesen zu sein. Nicht zuletzt in seiner Eigenschaft als Gymnasiallehrer hat der Pfarrer von Triberg die Jugend der Stadt nachhaltig beeindruckt:

⁶ Bethlehem 29 (1924) 326.

⁷ Siehe *Necrologium* 259. Aus dem *Necrologium* geht nicht hervor, um welche Fragen es sich dabei handelte, doch liegt die Vermutung nahe, dass bereits hier die Heilersche Lehre vom *Actus purus* eine Rolle spielte.

⁸ Ebd.

„Für die geistig ambitionierte Jugend war er ein geistiges Zentrum, das er auch im religionsphilosophischen Unterricht im Gymnasium repräsentierte.“⁹

Seine entschiedene Art hat Josef Heiler auch in Konflikt mit den nationalsozialistischen Behörden von Triberg gebracht, so dass ihm schließlich die Lehrerlaubnis in der Schule entzogen wurde. Als Prediger jedoch konnte er weiter seine Überzeugungen vertreten. 1947 wurde Heiler zum Erzbischöflichen Geistlichen Rat ernannt. Am 28. 10. 1954 starb Josef Heiler in Triberg.

B. Theologisches

I. Heilers Werk

Das Werk Heilers umfasst drei gedruckte kleinere Schriften: 1. „Gottesgeheimnis in Sein und Werden“¹⁰, 2. „Die Bibel – Gottes Offenbarung? Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“¹¹, 3. „Unser Glaube an den Auferstandenen. Eine geschichtsmethodische Darlegung“¹² sowie einen Aufsatz, der allerdings nach Ansicht des Verfassers in unzulässiger Weise gekürzt wurde:¹³ „Die Vermittlung aller Gnaden durch Maria.“¹⁴ Die Publikationen Heilers sind stark zeitbedingt und wirken heute in Argumentation und Sprache durchweg sperrig und befremdlich. „Gottesgeheimnis in Sein und Werden“ sowie der Aufsatz über Maria konnten nicht eingesehen werden. „Die Bibel – Gottes Offenbarung?“ ist auch ein integrierter Bestandteil der Heilerschen Prädestinationslehre und wird bei der Besprechung dieses unveröffentlichten Manuskriptes berücksichtigt. „Unser Glaube an den Auferstandenen“ ist mit 106 Seiten die umfangreichste der veröffentlichten Schriften. Sie soll nun exemplarisch zur Sprache kommen, um einen Eindruck von Heilers publiziertem Schrifttum zu vermitteln. Heiler versucht, in diesem Werk die historische Evidenz der Auferstehung Christi zu erweisen.

„Sie ist keineswegs eine Meinung und Überzeugung, die notwendigerweise der Christ erst und nur vom Glauben her erhalte, die aber losgelöst von diesem des Fundamentes bar wäre. Es ist ja offenkundig vielmehr so, daß nicht der Glaube, sondern der Unglaube der Auferstehung Christi gegenüber in Verlegenheit ist.“¹⁵

⁹ H. Broghammer: Er wies der Theologie einen ungewöhnlichen Weg, in: Südkurier 1995/96 (Zum Gedenken an den vierzigsten Todestag). Leider konnte ich die ungenauen Quellenangaben nicht nachprüfen und präzisieren.

¹⁰ München 1936, 46 Seiten.

¹¹ Lebensschule der Hl. Schrift Nr. 13, hg. v. Dr. Max Josef Mezger, Meitingen bei Augsburg, 1937, 21 Seiten.

¹² Freiburg 1937, 106 Seiten.

¹³ Necrologium 260.

¹⁴ In: Theologie und Glaube 27 (1935), 465–470.

¹⁵ Unser Glaube an den Auferstandenen 1.

Heiler stellt drei Thesen auf, um die „ratio sufficiens“ (3) bezüglich der Auferstehung als historischem Ereignis zu erweisen. Erste These: Der Osterglaube und die Osterbotschaft sind ein unlösbarer und wesentlicher Bestandteil der urchristlichen Botschaft und des urchristlichen Glaubens (6). Zweite These:

„Wenn nun aber Osterglaube und Osterbotschaft so unlösbar mit dem Glauben und der Predigt der Urkirche oder Urgemeinde verbunden sind, dann bleibt keine Möglichkeit zu einer unbewußten Glaubensbildung noch auch in Hinsicht auf die Mentalität der Glaubensverkünder die Möglichkeit zu einer bewußten persönlichen Irreführung und Fälschung, noch auch im Falle gutgemeinter Verbreitung die Möglichkeit etwa einer unbewußten Erinnerungstäuschung der Glaubensverkünder in den Tatsachen und Annahmen, auf denen der Glaube und die Verkündigung der Osterbotschaft beruhen“ (17).

Dritte These: Da nach These eins und zwei eine Mythentheorie ausgeschlossen sei, bleibe nur mehr die Möglichkeit, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, da durch die „Prüfung des Tatsachenverhaltens“ jede Scheintod-, Betrugs-, Erdbeben- oder Halluzinationshypothese ausscheide (40).

Bereits diese drei Thesen zeigen wie auch deren Durchführung eine ausgeprägte Neigung zu Schlüssen, die jedoch nicht nur heute, sondern bereits im zeitgenössisch neuscholastischen Kontext gewagt wirken. Dennoch erhellt aus seiner Argumentationsweise sowohl die grundsätzliche Qualität scholastischer Logik im Allgemeinen als auch die intellektuelle Kraft Heilers im Besonderen. Die biblische und historische Argumentation stützt sich weitgehend auf eigene Beobachtungen, exegetische Literatur kommt nur spärlich und – zeitbedingt – fast ausschließlich aus dem katholischen Raum zur Geltung.

Anders als die veröffentlichten Werke lassen die unveröffentlichten Manuskripte in Heiler einen Theologen von beieindruckender Tiefe und Breite erkennen. Diese Werke beinhalten sowohl den eigentlichen Kern Heilerscher Theologie als auch die Ursachen für die Differenzen mit dem Lehramt der Kirche und damit verbunden für seine theologische und persönliche Isolation.

„Durchbruch zur Metaphysik“ heißt das 440 Seiten umfassende erste Hauptwerk Heilers. Leider lag mir dieses Werk nicht vor, so dass sein Inhalt nur aus einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis bzw. dem zweiten nicht veröffentlichten Hauptwerk „Die erweiterte Prädestinationslehre“, das die Kerngedanken von „Durchbruch zur Metaphysik“ in Kürze entwickelt und dann im Blick auf die Prädestinationslehre entfaltet, erschlossen werden kann. „Durchbruch zur Metaphysik“ ist in vier Kapitel gegliedert:

- „1. Theismus gegen Pantheismus,
2. Seinsverhältnis zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkursächlichkeit (Neue Metaphysik des Willens und in Hinsicht auf die Materie: Die Grundvoraussetzungen jeder Energielehre),
3. Die neue Metaphysik des Erkennens und des Seelengrundes,
4. Die neue Metaphysik des biologischen Geschehens.“

Das erste Kapitel enthält eine teleologische Erkenntnislehre. Im zweiten Kapitel legt Heiler seine Kerneinsicht, die „Lehre vom geschöpflichen *actus purus*“¹⁶ dar. Das dritte Kapitel entfaltet ausgehend von dieser Einsicht eine Erkenntnis- und Seelenlehre. Heiler positioniert sich dabei in der Nähe des Aristoteles (129) und bezieht „Front“ gegen Plato, Empirismus, Sensualismus (ebd.) sowie gegen Kant, Husserl, Heidegger und Jaspers. „Bewusstsein und Bewusstwerden“ werden als „Funktion eines *actus purus*“ begriffen. Die Seele wird dabei mit dem *actus purus* als solchem identifiziert. Konsequenterweise konstruiert Heiler auch die Trinitätslehre ausgehend von den „Prozessionen ad intra“ in Analogie zu den „Funktionen des geschöpflichen *actus purus*“. Im vierten Kapitel wendet Heiler die *Actus-purus*-Lehre auf biologisch naturwissenschaftliche Phänomene an. An zentraler Stelle findet sich hier die These: „Jedes Leben, auch das vegetative und leibliche Leben, ist nur Leben kraft des *Actus-purus*-Seins, das die Äußerungen des Lebens trägt.“

Das zweite Hauptwerk Heilers „Die erweiterte Prädestinationslehre“ lag mir als Typoskript vor und ist im Pfarrarchiv Triberg einzusehen. Das Typoskript umfasst 520 Seiten und hat im Wesentlichen die göttliche Prädestination und Vorhersehung der menschlichen Freiheit zum Gegenstand. Die beiden nicht veröffentlichten Hauptwerke enthalten Thesen, die nicht mit den kirchlichen Lehren übereinstimmen. Deshalb wurde auch beiden großen Abhandlungen das kirchliche Imprimatur verweigert. Bekanntlich gibt es kein sicheres Mittel, um die Neugier auf ein Werk zu lenken, als das amtliche Verbot. Vielleicht kann sich der folgende Überblick über die „Prädestinationslehre“ auch die Motivationskraft dieses Vorurteils zunutze machen. Jedenfalls wird in diesem Werk deutlich, mit welcher Originalität, mit welchem Mut und welcher persönlichen Überzeugtheit Josef Heiler vor allem der neuzeitlichen Herausforderung begegnete und versuchte, diese mit seinem neuscholastisch-katholischen Erbe zu versöhnen.

„Es sind zwei grosse Fragen, die seit je die Theologie belasteten. Die eine Frage ist die Frage nach dem Verhältnis von geschöpflicher Ursächlichkeit und göttlicher Allursächlichkeit, die andere ist die Frage nach der Voraussicht der freien Handlungen.“¹⁷

¹⁶ Der Gedanke vom *actus purus* geht auf die aristotelische Lehre von Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*) zurück (Met IX, 6, 1048a 35 ff.), bereits bei Aristoteles ist die reine Wirklichkeit, die keinerlei Möglichkeiten mehr in sich enthält, identisch mit Gott als das Bewegende, das selber nicht bewegt wird, etwas, das ewig sowohl Wesen als auch Wirklichkeit ist – *δὸ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσία* (Met. XII, 7, 1072a 25). Als *actus purus* wird dieser Begriff dann durch die Scholastik ebenfalls als Gottesbegriff in die christliche Theologie übernommen, dazu Thomas von Aquin: STh I, 51, 1c u. 3, 2c. Vgl. auch D. Schlüter: Akt und Potenz in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, 1971, 134–142.

¹⁷ Die erweiterte Prädestinationslehre I, 1. Die Paginierung beginnt in jedem der drei Teile wieder bei Seite 1. Ich gebe daher zunächst den Teil (I), sodann die Seitenzahl an (1).

II. Freiheit und Prädestination. Eine systematische Darstellung

Die erweiterte Prädestinationslehre ist in drei Kapitel unterteilt, deren erstes die Fragestellung „a parte intellectus“ angeht. Das zweite Kapitel trägt den Titel „Voraussicht und Prädestination in Gegenüberstellung mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments“. Das dritte Kapitel betrachtet die Problematik „im Angesicht und in Gegenüberstellung mit dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt der Kirche“. Die einzelnen Kapitel gliedern sich in zwei bis drei Abschnitte. Die Abschnitte wiederum bestehen aus mehreren Thesen, die ihrerseits teilweise mehrere Unterthesen in sich enthalten. Im Folgenden werden nun die drei Kapitel kurz beleuchtet, wobei dem ersten Kapitel besondere Aufmerksamkeit zukommt, da es für unsere Absicht letztlich nur auf eine Darstellung und Einschätzung der Kernthesen Heilers ankommt.

1. Vor dem Problem a parte intellectus

Das erste Kapitel ist seinerseits in drei Abschnitte unterteilt, deren erster das Ungenügen der thomistisch-bañezianischen Aussagen artikuliert und begründet. Der zweite Abschnitt widmet sich der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin. Dabei versucht Heiler Inkonsistenzen der thomasischen Lehre über das Vorauswissen Gottes aufzuweisen. Der dritte Abschnitt kommt auf die Gnadenlehre des Jesuiten Luis de Molinas zu sprechen. Wie schon in den Ausführungen bezüglich der dominikanischen Theologie geht es ihm darum, aufzuweisen, dass das Verhältnis von Gottes Allmacht und Allursächlichkeit zum menschlichen Willen in einer Weise behandelt worden sei, die letztlich die Freiheit des menschlichen Willens aufhobe. Am Ende dieses Abschnittes stellt Heiler seine Lösung des Problems vor, welche in einer Neuantwortung der Frage nach der göttlichen Voraussicht besteht.

a) Die thomistisch-bañezianischen Aussagen

Ohne Umschweife zielen Heilers Überlegungen ins Herz der frühneuzeitlichen Gnadenstreitigkeiten, die die katholische Theologenschaft bis in die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hinein beschäftigte und in Schulen teilte. Heiler behauptet in seiner ersten These, dass für den „Bannesianismus“ die Vereinbarkeit von Freiheit des Geschöpfes und Voraussicht der freien Handlungen Gottes keinerlei Problem darstelle. „Es ist aber kein Zweifel, dass in dieser Lehre der ‚freie‘ Akt seiner Freiheit beraubt ist“ (1).

Um die Fragestellung zu verdeutlichen, vor die sich Heiler gestellt sah, sei die Problemlage kurz erläutert, die sich in der frühen Neuzeit für die katholische Theologie ergab. Die mittelalterliche Metaphysik hat den sich im absoluten Unterschied zu allem befindenden Schöpfergott, bzw. dessen Selbst-

offenbarung in Jesus Christus zu ihrem Prinzip. Die neuzeitliche Metaphysik ist die systematische Entfaltung der prinzipiellen und damit absoluten Freiheit. Bereits vor dem eigentlichen Beginn neuzeitlicher Metaphysik bei Descartes zeigt sich das epochal neue Bewusstsein der menschlichen Freiheit im Range einer Erstursache etwa im italienischen Humanismus. Es sei hier nur an Giovanni Pico de la Mirandolas „Oratio de hominis dignitate“¹⁸ erinnert. Auch bei Luther liegt ein Verständnis der menschlichen Freiheit vor („De servo arbitrio“)¹⁹, das diese – in Dingen des Heils – als potenzielle Erstursache begreift, die nun aber vor der absoluten und damit einzigen Ursache unseres Heiles, Gott, nicht bestehen kann. Folglich sieht Luther den menschlichen Willen bezüglich der Möglichkeit, sich zu heilsrelevanten guten Taten zu entschließen, als radikal unfrei an.

Ignatius von Loyola und in der Folgezeit die jesuitischen Theologen waren bemüht, göttliche und menschliche Freiheit in ein neues Verhältnis zu bringen.²⁰ Der Jesuitentheologe Luis de Molina legte mit seiner „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione“²¹ einen äußerst wirkungsreichen systematischen Lösungsversuch vor, der jedoch den entschiedenen Widerspruch der an Thomas von Aquin orientierten Dominikaner hervorrief. Unter ihnen ist Domingo Báñez der prominenteste Gegner der neuen Gnadenlehre der Jesuiten. Allerdings ist auch die Lehre der Dominikaner ein den frühneuzeitlichen Gegebenheiten angepasster Thomismus. Dessen zentrale These von der „praemotio physica“ besagt, dass eine „natürliche“, d. h. „wirkliche“ logisch-sachliche „Vorherbewegung“ des Freiheitsaktes durch das Wirken Gottes stattfindet. Heiler beschreibt die „praemotio physica“ wie folgt:

„Die Handlungen der Geschöpfe können nicht zum Handeln kommen, wenn sie nicht dazu von Gott bewegt werden. Und eben weil dies schlechthin durch Gott geschieht, ist es Gott, der alles zu einem hin-bewegt. Die Formel lautet: Deus determinat ad unum“ (I, 2).

Durch diese „Prädetermination“, die nach Báñez mit der Providenz bereits notwendig gegeben ist, werde nach Heiler die menschliche Freiheit aufgehoben, weil die Providenz ihrerseits eine Ursächlichkeit beinhalte. Insofern aber Gott als erste Ursache im Sinne der „praemotio physica“ den Willen bewege, werde letztlich Gott selbst zur unmittelbaren Ursache alles Guten und Bösen.

¹⁸ De hominis dignitate, Hg. A. Buck, Philosophische Bibliothek, Bd. 427 (Meiner), Hamburg 1990.

¹⁹ De servo arbitrio, in: Martin Luther: Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, Berlin 1983, 170–356.

²⁰ Siehe dazu K. Ruhstorfer: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola, Freiburg 1998.

²¹ Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione (ed. Lethielleux) Paris 1876.

Die klassische Lehre von der wesentlichen Nichtigkeit des Bösen vermag Heiler ebenso wenig zu überzeugen wie die bañezianische Unterscheidung der Handlungen in freie „in sensu composito“ und unfreie „in sensu incomposito“.²² Daraus folgt, dass nach Heiler Báñez faktisch die Unfreiheit des Willens und die Verursachung des Bösen durch Gott lehrt.

Dieser unannehmbaren Konsequenz könne nur mit der „Lehre des actus-purus-Seins“ des freien Geschöpfes begegnet werden (2. These). Heiler setzt seiner Argumentation eine Definition der Freiheit voraus:

„Der *genuine Begriff*²³ des Freien verlangt ein Freisein von äußerer wie innerer Nötigung. Die äußere heißt Zwang, die innere einfachhin Nötigung. *Positiv gewendet* besagt dann Freisein soviel als Handeln aus sich und durch sich; das ist: den Grund zum Handeln in sich tragen und zwar im Falle der Wahlfreiheit: den Grund zu ja und nein in sich tragen. Träger, Selbstursache also zu ja und nein sein“ (I, 2).

Heiler denkt in aristotelisch-scholastischer Begrifflichkeit. So werden Handlung, Ursächlichkeit, Bewegung als Übergang von Potenz in Akt bestimmt. Jedes Mögliche muss von einem Wirklichen von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden, wobei hier zunächst die Selbstbewegung ausgeschlossen bleibt.

„Was von Potenz zu Akt übergeht, erlangt diesen Übergang von außen. Es muss zu diesem Übergang überführt, d. i. aktuiert werden. Es bedarf einer Ursache, die solches besorgt, die bewegt, verursacht, aktuiert. *Was also aktuiert wird, handelt in der Kraft des anderen, der es aktuiert.* Es handelt nicht aus sich und durch sich. Es ist im Handeln *rein instrumentär*“ (I, 3).

Dadurch, dass Heiler dem Aktuierten eine reine Instrumentalität ansieht, wird deutlich, dass er auch dem aktuierten freien Willen eine bloße Passivität unterstellt und ihn damit zum puren Schein werden lässt. Diese Kausalreihe kann wegen des Ausschlusses des regressus ad infinitum nicht ins Unendliche fortgesetzt werden.

„Einmal gibt es eine Stelle, die in eigener Kraft aktuierte, durch sich, nicht durch einen anderen. Diese Stelle, bezw. diese Kraft, diese Ursache dürfte dann nicht mehr von Potenz zu Akt übergehen: sie musste immer in Akt sein. Sie musste, wie man sagt, ein reiner Akt, ein actus purus sein [...] Seine Ursachkraft ist eine solche, die verursacht, *ohne* verursacht zu sein. Er aktuiert *ohne* aktuiert zu sein. [...] *Gott ist nun dieser motor immobilis*“ (I, 3).

²² Vgl. dazu A. Hoffmann: Bañezianisch-thomistisches Gnadensystem, in: LThK 1, 1957, 1220 f., auch D. Báñez, Comentari os in edios a la prima secundae de santo Tomás III, ed. V. Betrán de Heredia OP, Salamanca 1948. Heiler scheint die bañezianische Unterscheidung nicht ganz richtig wiedergegeben zu haben. Vgl. F. Domínguez: Báñez, in: LThK 1, 1993, 1384–1386.

²³ Ich gebe im Manuskript unterstrichene Passagen kursiv wieder.

Dem freien Willen kommt es wesentlich zu, selbst Ursache zu sein. Wenn aber Gott die alleinige Ursache alles Geschehens ist, dann ist auch die Handlung des freien Willens letztlich von Gott durch die *praemotio physica* aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. Also kann es keinen freien Willen geben. Die einzige mögliche Annahme, die zur Rettung des freien Willens führen könne, sei diejenige des Geschöpfes selbst als *actus purus*. Die Seele selbst sei immer schon in actu und könne dadurch *causa sui* werden und ihre freien Handlungen selbst verursachen, will sagen, die Potenzialität aus sich selbst in Aktualität überführen. Gott – so Heiler – müsse aber nicht nur als *motor immobilis* definiert werden, sondern auch als „Schöpfer“. Als Schöpfer nunmehr sei es ihm möglich, einen geschaffenen *motor immobilis* oder *actus purus* hervorzubringen.

„[...] entweder wird das freie Vermögen gleichviel ob geschaffen oder nicht, als *actus purus* angenommen, oder es *ist* kein freies Vermögen. Wenn das freie Vermögen aber ein *actus purus* ist, ist das soviel als: im Wirken wird es selbst nicht bewirkt. Es kann als Ganzes geschaffen sein, aber vermöge seines *actus-purus-Seins* wirkt es in *seinem* Wirken *ungewirkt*. Ist also ein echter *motor immobilis* (wenn auch kein absoluter, weil eben geschaffener)“ (I, 6).

Hierzu ist nun Folgendes zu bemerken. Auch wenn noch einmal deutlich zwischen Thomas von Aquin und dem Thomismus des 16. Jahrhunderts zu unterscheiden ist,²⁴ so scheint Heiler hier doch einen Begriff von Kausalität zu Grunde zu legen, der sich an der grundlegenden Unterscheidung jeder katholischen Theologie versieht, an derjenigen zwischen Schöpfer und Geschöpf. Zwar führt auch etwa Thomas von Aquin die Übergänge von Möglichkeit zu Wirklichkeit auf ein erstes unbewegt Bewegendes zurück, doch nicht ohne dessen Ursächlichkeit vollkommen von jeder anderen zu unterscheiden. Daraus folgt, dass die Wirkweise des ersten Prinzips von derjenigen jeder geschöpflichen Ursache absolut zu unterscheiden und nur analog zu beschreiben ist. Eine Kausalreihe vollkommen univok in Gott hineinzuführen ist laut katholischer Theologie nicht möglich. „Ursache-Sein“ bedeutet für Gott eines, für das Geschöpf ein anderes. Dieser Unterschied wird in der Tradition als derjenige von Erstursache und Zweitursache gefasst. Es ist demnach schon im Ansatz falsch, göttliche und menschliche Freiheit auf eine Ebene zu setzen. Wohl kann der Mensch als Ebenbild Gottes Anteil haben an der Würde, Ursache zu

²⁴ Dazu K. Rahner: Gnade und Freiheit, in: *Sacramentum Mundi* Bd, II, 470–476, Freiburg–Basel–Wien 1968, 471. Rahner macht deutlich, dass wenn mit der Lehre von der *praemotio physica* eine „endliche von Gott und seiner transzendenten Tat verschiedene, wenn auch von Gott verursachte Entität eingeführt wird, die, vom Freiheitsakt der Kreatur verschieden, diesen unfehlbar bestimmt und ihn doch als freien verursachen soll, dann wird doch wohl ein Widerspruch behauptet“. Damit zeigt sich, dass auch der Bäniezianismus dazu neigt, die mittelalterliche Harmonie von Freiheit und Gnade einseitig aufzulösen. Anders ausgedrückt, auch hier geraten zunehmend menschliche und göttliche Freiheit disjunktiv auf eine Ebene.

sein (Thomas, STh I, q.22, a. 3), dies jedoch in mittelalterlicher Tradition nur in relativer, nicht aber in absoluter Weise, das heißt, der Mensch ist Zweitursache aller seiner guten Taten, niemals aber die Erstursache.

Ein erstursächliches Verständnis von Freiheit erscheint erst im Anfang der Neuzeit. Die katholische Theologie hatte fortan auch große Probleme, hier Stellung zu beziehen, wie die Unentschiedenheit der kirchlichen Autorität im sog. „Gnadenstreit“²⁵ zwischen den báñezianischen Dominikanern und den molinistischen Jesuiten belegt. Heiler weiß sich von diesen katholischen Gnadenstreitigkeiten noch unmittelbar affiziert, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass die innere Dynamik neuzeitlichen Denkens, zuletzt im System Hegels, längst die Widersprüche frühneuzeitlicher Theologie versöhnt hat. Aus diesem Grund ist sich Heiler auch unklar darüber, dass er im Grunde seinerseits die Neigung zu einem erstursächlichen menschlichen Freiheitsverständnis in sich hat.

Heiler weiß sich aber nicht nur vom neuzeitlichen Freiheitsdenken herausgefordert. Auch nachmetaphysische moderne Denkelemente nimmt er in seine Theoriebildung auf, dabei ist er durchaus auch innovativ. Konstruktionspunkt seiner Überlegungen bleibt die Lehre vom „geschöpflichen actus purus“. Dies hat zur Folge, dass gemäß seiner dritten These eine „Umstellung verschiedener Vorstellungen vorgenommen werden muss“ (I, 7). Vernunft und Wille sind „einfachhin Funktionen des einen unteilbaren nicht zusammengesetzten actus purus, der allem zugrunde und zuvorliegt“ (I, 8). Vor dem Bewusstsein und vor dem aktuierten Willen liegt ein „aktives Zugreifzentrum“, das aber „vorerst noch im *Unbewussten* verströmt, gleichsam Leerlauf ist“ (I, 8). Diesen Gedanken scheinen psychologistische, vitalistische Vorstellungen zugrunde zu liegen. Festzuhalten ist, dass der Übergang von „Leerlauf“ in „erfüllten Lauf“ nach Heiler einzig und allein der „im Unbewussten verströmende wesenhafte, zunächst allerdings in's Leere greifende dynamische Seelengrund (identisch mit der Substanz der Seele)“ selbst ist (I, 9).

In der vierten These behauptet Heiler, dass gemäß einer Allursächlichkeit Gottes, welche sich auf den menschlichen Willen erstreckt, schließlich auch

²⁵ Zum Gnadenstreit siehe Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, Freiburg–Basel–Wien, Bd. 4, 1985, 570–573. Jedin bezeichnete den Gnadenstreit als „die größte dogmatische Kontroverse, die jemals innerhalb der katholischen Theologie [...] ausgebrochen war“ (HKG 572). Dazu auch Leo Scheffczyk: Art. „Gnadenstreit“, in: LThK 4, 1995, 797 f. Ausgehend von Streitigkeiten in Salamanca im Jahre 1582, angefangt durch das Erscheinen der „Concordia“ des Jesuiten Molina landete die Streitsache zwischen den Jesuiten- und Dominikanertheologen über das Verhältnis von Freiheit und Gnade schließlich 1597 in Rom. Papst Clemens VIII. setzte im selben Jahr eine Kommission ein, welche den Fall entscheiden sollte. Zwar entschieden diese Theologen gegen die Jesuiten, der Papst jedoch konnte sich dem Urteil nicht anschließen. 1602 setzte die oberste „congregatio de auxiliis“ ein, doch bevor ein Urteil gefällt wurde starb Clemens VIII. am 4. 3. 1605. Paul V. setzte die Kongregation am 14. 9. 1605 wieder ein. Wieder fiel das Urteil gegen die Jesuiten aus und wieder konnte sich der Papst dem Urteil nicht anschließen. Paul V. löste die „congregatio de auxiliis“ 1607 schließlich auf und verfügte, dass die Dominikanertheologie nicht „calvinistisch“ und die Jesuitentheologie nicht „semipelagianisch“ sei. Der Gnadenstreit endete mit einem Verbot der gegenseitigen Zensurierung. Innerhalb der Neuzeit blieb der Streit über Freiheit und Gnade unentscheidbar.

das Böse als unmittelbar von Gott gewirkt zu gelten habe. Hierzu ist aber zu bemerken, dass die Erstursächlichkeit Gottes sich nach klassischer Lehre niemals auf Schlechtes oder Böses bezieht, dieses vielmehr nur die „Beraubung an Gutem“ (privatio boni) ist. Zudem ist zwischen dem Verursachen des Bösen durch Gott, wie Heiler dies annimmt, und dem Zulassen des Bösen seitens Gottes zu unterscheiden. Weil der Mensch und mithin sein Wille aus dem Nichts geschaffen wurden, ist eine Zuwendung des endlichen Geschöpfes zum Geringeren oder gar zum Nichtigen denkbar. Diese Ursächlichkeit des menschlichen Willens kann aber wegen der unendlichen Güte Gottes und der Nichtigkeit des Gewollten nicht noch einmal Gott zur Ursache haben, sondern einzig die geschöpfliche Freiheit, welche in diesem Fall missbraucht wird. Die Sünde ist somit bereits im klassischen Kontext niemals nur ein „Defizit bezogen auf Nichtgewirktes seitens Gottes“ (vgl. 4. These), sondern aktiv Gewirktes seitens des Geschöpfes. Auch in diesem Zusammenhang liegt der Grundfehler Heilers darin, zum einen nicht scharf genug zwischen dem unendlichen Gut (bonum) und dessen Wirkweise einerseits und dem endlichen Gut samt dessen Art zu wirken andererseits zu unterscheiden und zum anderen das Wesen dieses absoluten Unterschiedes, der keine reale Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf zulässt, als eine bloße Unterscheidung im Selben, in einer umfassenderen Ganzheit zu begreifen.

b) Die thomasische Lehre von der Vorhersehung

Der zweite Abschnitt ist als ein „Zwischenstück“ deklariert und mit der „inkonsequente hl. Thomas von Aquin“ überschrieben. Vorausblickend sei bemerkt, dass die Probleme, die Heiler in der thomasischen Lehre von der Vorhersehung Gottes vermutet, nicht den sachlichen Kern treffen (I, 14 ff.). Heiler ist der Blick auf Thomas durch seine eigenen Theoreme verstellt. Bezogen auf das 68. Kapitel des ersten Buches der „Summa contra gentiles“, das die Überschrift „Quod Deus cognoscit motus voluntatis“²⁶ trägt, stellt Heiler fest:

„Hier stützen wir schon. Thomas sagt: motus voluntatis. Hat er eine Ahnung, dass dem Vorgang der Willensbewegung, den wir erfüllten Lauf nannten, ein Lauf vorangehen kann, der Lauf ist, ein Leerlauf zwar, aber eben Lauf? Dass in ihm kein motus ist im Sinne eines Übergangs von Potenz zu Akt, ein reiner Akt, der als solcher keine Sukzession kennt und immer in Lauf ist, ob ein erfüllter Lauf erfolgt oder nicht“ (I, 15).

Thomas argumentiert an gegebenem Ort, dass Gott als „fontale principium totius esse“²⁷, und damit auch als „omnis operationis principium“²⁸ auch die

²⁶ „Dass Gott die Bewegung des Willens erkennt“.

²⁷ „Das quellenhafte Prinzip des ganzen Seins“.

²⁸ „Das Prinzip allen Handelns“.

Ursache der „operationes intellectus et voluntatis“²⁹ ist und diese folglich in der Erkenntnis seiner eigenen „essentia“ erkennt, will sagen vorher weiß und bestimmt. Doch ist diese Art der Erstursächlichkeit für Heiler nicht nur im Widerspruch mit der endlichen Freiheit des Menschen, sondern auch als Theorem schlechthin entbehrlich, da seine Theorie des „Leerlaufs“ im Unbewussten von einer steten Aktualität des Willens ausgeht, der keiner weiteren Aktualisierung bedarf. In einer weitläufigen Argumentation versucht nun Heiler das thomasische Modell zu widerlegen, indem er es des Selbstwiderspruchs überführt, der letztlich darin besteht, die menschliche Freiheit zu behaupten und sie doch realiter aufzuheben – ein Selbstwiderspruch, der erst im Thomismus eines Báñez eine eindeutige Auflösung zugunsten der Allmacht Gottes finde (I, 52 f.). Über den Gedankengang der Summa contra gentiles hinaus bis in die Artikel der „Summa Theologiae“ und deren Schriftzitate (Weish 8, 8; Jes 47, 5; Sir 39, 24 f.) erstrecken sich Heilers kenntnisreiche und scharfsinnige Bemühungen.

Gottes Wissen erstreckt sich in der Tat auf die Voraussicht auch der *contingentia*, des *liberum arbitrium* und sogar der *non entia*, insofern diese als Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten gedacht werden können (STh q.14 und q.22, a.2). Auch in der thomasischen Lehre von der Allwissenheit Gottes umfasst dessen Wissen die „Dinge, wie es ihnen zukommt, die möglichen als mögliche, die einmal wirklichen als wirkliche, die zukünftigen freien Handlungen als freie und im Rahmen des Freien [...]“ (I, 83). Gerade bei Thomas von Aquin erlegt die Voraussicht Gottes den Dingen keine Notwendigkeit auf (STh I, q.22, a.4), sondern er weiß die Dinge entsprechend ihrer Eigenart. Freilich ist hier wieder zu bemerken, dass *providentia* und *praedestinatio* Gottes auch auf Form und Inhalt einer freien Entscheidung bezogen sind, will sagen, Gott bestimmt den Willensakt und die Entscheidung vorher, wodurch aber die Freiheit nicht aufgehoben, sondern erst – als Zweitursächliche – gesetzt wird. Denn Gott sieht vorher und bewirkt vorher, dass jemand auf Grund seines freien Willens sein Heil wirkt (STh II, q.10, a.4). Dies impliziert eine *necessitas consequentiae*, die besagt, dass etwas unfehlbar aus Freiheit geschieht, welche wohl von einer *necessitas consequentis*, aus welcher die Folge schlechthin notwendig geschieht, zu unterscheiden ist.³⁰ Zwar ist sich auch Heiler dieser und vieler anderer thomasischer Unterscheidungen bewusst (vgl. I, 47), doch ausgehend von seiner Grundhypothese der sich selbst aktiverenden geschaffenen quasi erstursächlichen Seele als *actus purus* verlieren die Argumente des Thomas an Überzeugungskraft. Doch noch einmal sei betont, dass im klassisch

²⁹ „Handlungen der Vernunft und des Willens“.

³⁰ Vgl. dazu T. G. Bucher: Vorauswissen Gottes und Freiheit. Zu Luthers Missverständnis mittelalterlicher Logik, in: Lohrer, M. und Salman, E. (Hgg.): *Mysterium Christi.* Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für B. Studer, Rom 1995, 301–328.

katholischen Kontext die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes verhindert, irgendetwas mit ihm, und sei es der freie Wille, in Vergleich oder gar in Konkurrenz zu bringen; Gott ist auch über die unterschiedliche Wirkweise der Zweitursachen aus Notwendigkeit oder aus Freiheit erhaben. Ausgehend von dieser Einsicht ergibt sich nicht das Bedürfnis, durch die Annahme eines geschaffenen und dann sich selbst überlassenen und in der Folge vollkommen erstursächlichen Seelengrundes die menschliche Freiheit vor dem göttlichen Vorhersehen und Vorherbestimmen zu retten.

Die Lösung Heilers, dass Gott die Entscheidung des freien Willens nicht vorhersehe (I, 86), weil sein Wissen nur auf Wissbares gehe und die Entscheidung des freien Willens schlechthin nicht wissbar sei, verkennt sowohl den Charakter der Wissbarkeit als auch der Allwissenheit Gottes. Denn die Wissbarkeit der freien Entscheidung bezieht sich zunächst lediglich auf den zeitlichen Aspekt, welcher angesichts der Ewigkeit Gottes keinerlei Rolle spielt. Zudem bezieht sich das Wissen Gottes auch auf Mögliches und damit auch auf die mögliche Entscheidung. Gott weiß aber von jeder Möglichkeit, ob sie verwirklicht werden wird. Damit würde die Behauptung der Unwissbarkeit der freien Entscheidung die Allwissenheit Gottes jedenfalls einschränken.

c) Die Lösung Molinas

„1. These: Der Molinismus als Gegenstück des Thomismus ist darin mit uns einig, dass die Lehre des Dominikus Báñez, resp. des hl. Thomas, die Freiheit aufhebt, sofern nun aber der Molinismus zur Lösung der Schwierigkeit einen ‚concurus oblatius‘ und einen ‚concurus collatus‘ aufstellt, gerät er mit Notwendigkeit in dieselbe Schwierigkeit, aus der ihn nur die Annahme eines geschöpflichen actus purus rettet. Sofern er aber diesen annimmt, steht er mit uns vor derselben Schwierigkeit: die Voraussicht freier zukünftiger Dinge im präzisierten Sinne ist nicht möglich“ (I, 51).

Der Molinismus kommt dem Anliegen Heilers durchaus entgegen, insofern er die menschliche Freiheit mehr gewichtet als der Thomismus. Zunächst fallen begriffliche Affinitäten auf. Die Rede vom „concurus“ des freien Willens und der Gnade Gottes entspricht Heilers Diktion, wenn er von „Leerlauf“ und „erfülltem Lauf“ des actus purus spricht. Auch sachlich ist eine gewisse Nähe festzustellen. Auch bei Molina erhält der „mitlaufende“ freie Wille seinerseits zusammen mit der göttlichen Gnade quasi erstursächlichen Rang. Wie zwei Menschen an einem Seil ziehen, ziehen Gott und Mensch bezüglich des freien Willens an einem Strang und zwar in einem disjunktiven für die neuzeitliche Logik charakteristischen Zusammenwirken.³¹ Dieses Nebeneinander wird in der molinistischen Theorie als „concurus simultaneus“ gedacht, nicht aber wird der freie Wille, bzw. der Seelenkern des Menschen als actus purus ge-

³¹ Luis de Molina: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione q. 14, a. 13 disp. 29 (ed. Lethielleux, Paris 1876, 171–175).

dacht, vielmehr aktuieren Geschöpf und Schöpfer „simultan“. Freilich bemerkten bereits die zeitgenössischen Thomisten, dass damit das Wesen Gottes als einziger *actus purus* und einzige *causa prima* verkannt würde.³² Heiler aber geht noch einen Schritt über Molina hinaus, indem er auch noch das „Mitlaufen“ der Gnade als überflüssig erklärt und damit ablehnt. Seine Überlegungen gehen davon aus, dass beide Seiten, die göttliche und die menschliche, von jeher „wirklich“ sein müssen, wenn von einem wahren „con-cursus“ zu sprechen sein soll; anders wäre nur ein göttlicher „cursus“ gegeben. Wenn der menschliche Wille nicht schon von jeher zumindest „im Leerlauf“ wirklich ist, dann erklärt das Mitlaufen der Gnade für sich noch nicht das Aktuiert-Werden des Willens (I, 54). Dies kann nur erklärt werden, wenn der Wille bereits vor dem concursus „in actu“ und damit „reine Wirklichkeit“ ist.

„Ist er aber nicht aktualisiert und aktualisiert seinerseits doch, dann ist er ein *actus purus* (*talis enim, qui non indiget motu*). Ist er dies, wohlán, dann ratifiziert er seine *actio*. Der concursus oblati ist dann aber in dieser Beziehung nur eine zusätzliche Sache, im Grunde und schlechthin genommen nicht nötig zum Willensvorgang als *solchem*“ (I, 55).

Ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, sei es als „concurus oblati“ oder als „concurus collati“ bzw. „simultaneus“, kann für Heiler keinesfalls als fortwährend verwirklichender Schöpfungsakt im Sinne einer *creatio continua* gedacht werden, sondern lediglich als *constitutio*, bzw. *conservatio* dessen, was bereits im Sein ist, da sonst die Erstursächlichkeit der Freiheit und damit die menschliche Freiheit als solche gefährdet sei.

„Es bleibt unter solchen Umständen nur *eine* Möglichkeit für einen concursus, der in seiner Art ein *simultaneus* und ein *conlati* wäre. Das ist der concursus oder *conservatio*, d. i. der concursus der Erhaltung der menschlichen Aktion des Willens im Sein. Und zwar trifft hier die göttliche Aktion das Sein als Sein“ (I, 60).

Jede andere Form des Mitwirkens Gottes an der Freiheit des Menschen, d. h. am *actus purus*, ist nach Heiler eine Prädetermination, die ein wahrhaft freies Wirken verunmöglicht. Heiler setzt somit ein absolutes Freiheitsverständnis deistischer Art voraus. Gott zieht sich nach der Erschaffung der Welt von dieser zurück. Die Schöpfung entwickelt und entfaltet sich dann aus eigenem Antrieb ohne weitere kreative Akte Gottes. Hierbei stellt sich nun aber die Frage, inwiefern die Entfaltung der einmal geschaffenen Welt, sei es aus Freiheit, sei es aus Notwendigkeit, bereits im Vorauswissen Gottes enthalten und damit auch beschlossen ist. Für den Fall, dass das Vorauswissen eine Vorausbestimmung impliziert, wird nach Heilers Deutung noch einmal die

³² F. Stegmüller: Molinismus, in: LThK 7, ²1962, 527 und K. Obenauer: Molina, in: LThK 7, ³1998, 379–381.

Freiheit des Geschöpfes bedroht, da sie bereits im Schöpfungsplan determiniert ist.

Die zweite These behauptet konsequenterweise die Unmöglichkeit der Voraussicht eines freien Aktes, insofern dieser durch das Vorherwissen ad unum determiniert wird. Heiler lehnt auch hier nicht nur die thomistische Theorie der Providenz und Prädestination ab, sondern auch die molinistische Lehre von der *scientia media*, welche ein mittleres Wissen zwischen dem Wissen Gottes, das mit dem göttlichen Willen zum Schaffen verbunden ist und die Dinge damit notwendig bestimmt, einerseits (*scientia necessaria*) und dem Wissen um die bloß möglichen Dinge (*mere futuribilia*) andererseits unterscheidet. Durch das „mittlere Wissen“ weiß nun Gott, wie ein Mensch sich mit der ihm angebotenen rechtfertigenden Gnade entscheiden wird. Da Gott von Ewigkeit her um diese Entscheidung und seine eigene Reaktion darauf weiß, liegt der Grund für die Gnadengabe einerseits im realen Verhalten des Menschen und andererseits in der Allwissenheit Gottes. Wie aber bereits das Zusammenwirken von Gott und Mensch im „*concursum simultaneum*“ dem Freiheitsbegriff Heilers nicht genügen konnte, so kann nun das gemeinsame Ursache-Sein des Vorherwissens Gottes sowie der Freiheit des Menschen für die künftige freie Entscheidung nicht die relative Absoluteit der Freiheit im Heilerschen Sinne garantieren. In weit angelegten Argumentationsgängen von 12 Unterthesen wird eine Reihe nicht-thomistischer Ansätze, die Providenz Gottes mit dem freien Willen des Menschen zusammenzudenken, untersucht und für ungenügend befunden (I, 63–82). Schließlich stellt Heiler in der 3. These seine eigene Lösung vor:

„Nach Ausschluss jeder Möglichkeit einer präzisierten Voraussicht eines freien Aktes verbleibt nur die Möglichkeit der Behauptung: Gottes Allwissenheit umfasst die Dinge, wie es ihnen zukommt, die möglichen als mögliche, die einmal wirklichen als wirkliche, die zukünftigen freien Handlungen als freie und im Rahmen des Freien, die in besonderer Weise bedingt zukünftigen Handlungen, in Rücksicht auf Gott bedingt zukünftig und in Rücksicht auf die futuribilia vonseiten des Geschöpfes wiederum eben als freie und im Rahmen des Freien“ (I, 83).

Auf den ersten Blick unterscheidet sich diese Fassung der Voraussicht Gottes kaum von einer klassisch thomistischen, denn auch bei Thomas selbst werden die Dinge entsprechend ihrer Eigenart gewusst und auch gelenkt. Doch besteht der Unterschied darin, dass etwa bei Thomas die künftigen Dinge zwar als freie bzw. als notwendig – also in ihrer Eigenart – vorhergewusst werden, dass Gott aber auch freie Willensentscheide durchaus in aller Konkretion vorherweiß, will und damit auch als *prima causa* verursacht. Die zweite Unterthese Heilers macht nun aber ein vollkommen anderes Verständnis des göttlichen Vorherwissens deutlich.

„2. *Unterthese: Es wird Gottes Allwissenheit Genüge getan.* – In der Definition der Allwissenheit muss zum Ausdruck kommen: *Gott weiß schlechthin alles Wissbare.* (Das Wissbare = scibile bei Thomas von Aquin). Nun ist aber ein freies Geschehen vor seinem Geschehen, dieses Geschehen in seinem präzisierten Sinn genommen nicht wissbar, eben weil ein Ursachvermögen der Freiheit ein Ursachvermögen zu Zweien, zu einem Ja oder Nein der Entscheidung ist. Also widerspricht es nicht der Allwissenheit Gottes, wenn Gott den präzisierten Ausgang nicht weiß“ (I, 86).

Die Dinge entsprechend ihrer Eigenart zu wissen bedeutet nach Heiler also bezogen auf die freie Willensentscheidung, diese nicht zu wissen, weil sie eben als freie nicht wissbar ist, da sie als vorhergewusste auch vorherbestimmt und damit in ihrem Wesen zerstört wäre. Ebenso wie Gott keinen viereckigen Kreis schaffen kann (vgl. I, 86), ohne dass dadurch die Allmacht Gottes eingeschränkt würde, kann er das zukünftig Freie nicht vorherwissen, wodurch die Allwissenheit nicht eingeschränkt wird, eben weil das Freie schlechthin nicht wissbar ist. Vorherwissen der freien Entscheidung würde also einen Selbstwiderspruch bedeuten, der aber bei Gott auszuschließen ist.

So konsequent und feinsinnig Heilers Argumentation auch ist, bleibt doch festzuhalten, dass ein Unterschied besteht zwischen der inneren Widersprüchlichkeit der Quadratur des Kreises, zu der die klassischen Autoren – etwa Nikolaus Cusanus – durchaus Angemessenes zu bemerken hatten, und der Unmöglichkeit, freie Entscheidungen vorherzuwissen. Diese Unmöglichkeit ergibt sich nur, wenn Gottes Wissen, Wille und Macht auf einer Ebene mit dem menschlichen Vermögen angesetzt wird und es somit zum disjunktiven Widerspruch zwischen Gott und Mensch kommt. Dann kann es in der Tat nur einen freien Willen geben, nämlich denjenigen Gottes. Diesen Weg beschritt in der frühen Neuzeit Martin Luther. Wird aber eine Ordnung der Ursachen angenommen und damit der absolute Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit – und diesen Weg ist die Hauptströmung mittelalterlichen Denkens gegangen –, dann kann es zu keinerlei Widerspruch zwischen Vorherwissen und Prädestination auf der einen Seite und menschlicher Freiheit auf der anderen Seite kommen.

Heiler ist sich dessen bewusst, dass sein Lösungsversuch, die Annahme eines geschöpflichen *actus purus*, durchaus mit der traditionellen Sicht der göttlichen Allmacht und Allursächlichkeit in Konflikt kommt. So widmet er diesen Fragen eine eigene Unterthese (I, 85). Die Allmacht Gottes, so Heiler, sei gerade dann eingeschränkt, wenn Gott *keine* „geschöpfliche *actus-purus-Wirklichkeit*“ schaffen könnte. Umgekehrt werde Gottes Allmacht nicht verringert, wenn er Wesen schafft, „die es nun gleichfalls in sich haben, initiativmächtig zu sein“ (I, 85). Doch ist hier anzufragen, ob nicht die „geschöpfliche *actus-purus-Wirklichkeit*“ ihrerseits ein viereckiger Kreis ist, d. h., eine innere Widersprüchlichkeit enthält, und somit als Unmöglichkeit Gottes Allmacht

nicht einschränkt. Die zweite Behauptung führt faktisch entweder zur Erschaffung eines zweiten Gottes oder zum Deismus, wobei die „Initiativ-Mächtigkeit“ des Geschöpfes dann doch anderer Art wäre als diejenige des Schöpfers, da jene nur als Zweitursächlichkeit denkbar wäre. Die Allursächlichkeit sei nach Heiler gerade deshalb nicht in Gefahr, weil eben der menschliche *actus purus* seinerseits Gott zur Ursache habe. Doch ist hier Folgendes zu beachten:

Falls der geschöpfliche Wille in der Konzeption Heilers einzig aus sich heraus substanziiell Gutes im Sinne einer guten Entscheidung hervorbrächte, hätte dieses nicht Gott zur Ursache. Damit wäre ein Gut gegeben, das nicht Gott hervorgebracht hätte, wodurch faktisch die Allursächlichkeit Gottes nicht nur als *motor immobilis*, sondern gerade auch als Schöpfer alles Guten in Frage gestellt würde. Entweder ist also die Hervorbringung des Guten durch das Geschöpf erstursächlich – dann hat Gott faktisch einen zweiten Gott geschaffen – oder zweitursächlich zu verstehen – und in diesem Fall handelt es sich bei der Freiheit um keine absolute, wie Heiler dies fordert, sondern die Freiheit des Menschen und das durch sie hervorgebrachte mögliche *bonum* ist doch wiederum von Gott geschaffen und bestimmt. Denkbar ist die deistische Variante lediglich, wenn die gesamte Theologie und Anthropologie radikal umgestellt werden würde. Das Resultat wäre dann allerdings bestenfalls eine Wiederholung neuzeitlicher Freiheitsphilosophie etwa im Stile Immanuel Kants, das aber zunächst mit klassisch katholischem Denken schwer vereinbar ist. Die katholische Theologie geht aber davon aus, dass die Schöpfung nicht nur von Gott hervorgebracht, sondern von ihm auch in jedem Augenblick seiner Existenz erhalten und im Sinne der *gubernatio rerum* zur *perfectio* hingeführt wird. Letzteres beinhaltet aber, dass auch der gute Wille des Menschen hierbei von der Gnade geleitet – aristotelisch gesprochen – aktuiert wird. Dass die katholische Theologie auch und gerade heute Schwierigkeiten hat, ihr eigenes Freiheitsverständnis zu denken, zeigt sich zuletzt im Kokettieren mit kabbalistisch-jüdischen Denkmodellen wie der Zim-Zum-Theorie, nach der Gott sich selbst in sich einfaltet, um der Schöpfung Freiraum zu geben, bzw. mit pelagianischen Denkmodellen.

So bleibt die Lehre vom geschöpflichen *actus purus* auch innerlich widersprüchlich, da folglich das Ursacheseinkönnen als Verwirklichung von Möglichkeiten derart von Gott in die geschöpfliche Freiheit eingestiftet worden sein muss, dass doch wieder Gott als erste Ursache der Verwirklichung von Möglichkeiten gedacht werden muss, und sich das grundlegende Problem, wie Heiler es sieht, nur verlagert. Denn entweder ist nur die Möglichkeit zur Freiheit von Gott gegeben, dann bedarf sie aber einer erneuten Verwirklichung von außen, da sonst eine Möglichkeit zu denken wäre, die nicht durch eine Wirklichkeit aktualisiert wird. Oder Gott hat die Wirklichkeit der Freiheit gegeben, dann muss sie aber als von Gott verwirklichte und damit zweitursächliche gedacht werden.

2. Seitens der Heiligen Schrift

Der eigentlichen Untersuchung des Schriftbefundes bezüglich der Prädestinationslehre schickt Heiler „als Auftakt“ eine „Abhandlung über die Hl. Schrift“ voraus. Diese entspricht im Wesentlichen dem bereits 1936 veröffentlichten Buch „Die Bibel – Gotteswort? Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“. Dieser „Auftakt“ ist in vier Abschnitte gegliedert: 1. Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift; 2. Das Wie der Inspiration; 3. Das Wie der Irrtumslosigkeit; 4. Anwendung der Erkenntnis aus dem Wie der Inspiration und dem Wie der Irrtumslosigkeit. Letzterer Abschnitt besteht seinerseits aus drei Unterpunkten: 1. Die Geschichtswerte der Heiligen Schrift; 2. Die naturwissenschaftlichen und die allgemein kulturgeschichtlichen Wahrheitswerte der Hl. Schrift; 3. Die einfachhin religiös und übernatürlich religiösen Wahrheiten und Tatsachen der Hl. Schrift.

Heiler arbeitet zunächst die zwei Seiten der Offenbarung heraus. „Einerseits darf und muss die Hl. Schrift von uns gewertet werden als die Schrift Gottes an die Menschheit“ (II, 2). Andererseits sei die „Mitteilnahme eines menschlichen Mitwirkenden“ (II, 3) zu betonen. Heiler liegt nun daran, auf die Eigenständigkeit des menschlichen „Schriftstellers“ hinzuweisen. Dieser müsse als „frei schaffender, ja sich selbst mühendes beinahe auf sich selbst gestelltes Werkzeug erscheinen, das in der Dienstleistung, in die es hineingestellt ist, genötigt ist seine ganze Eigenart und diese dazu ungekürzt und in der ganzen etwa anhaftenden Mangelhaftigkeit einzusetzen“ (II, 3). So sehr hier die Tendenz Heilers deutlich wird, die menschliche Seite als eigenständigen „Urheber“ seiner Werke zu betrachten, so ist doch zu bemerken, dass Heilers Aussagen hier nicht entscheidend über Sätze der Tradition³³ oder des kirchlichen Lehramtes seiner Zeit³⁴ hinausgehen. Doch berührt er damit ohne Zweifel entfernt auch die Auseinandersetzungen über die historisch-kritische Schriftauslegung, die erst mit „*Divino afflante Spiritu*“ 1943 offiziell in die katholische Theologie eingeführt wurde. Die Erscheinung dieser Enzyklika fällt zwischen die Veröffentlichung von Heilers Buch über die Offenbarung und der Wiederaufnahme von deren Inhalt in der Prädestinationslehre, die nach 1951 erfolgt sein dürfte.³⁵ Es ist aber bereits hier festzustellen, dass Heiler seinerseits nicht historisch-kritisch vorgeht, auch wenn er von literarischen „Quellen“ der biblischen Schriftsteller spricht.

Die Überlegungen zum Verhältnis der „zwei Urheber“ der Heiligen Schrift – Mensch und Gott – gehören noch einer früheren Schaffensperiode an als die

³³ Zum Beispiel Augustinus: *De civitate Dei* XVII 6, 2 (CChr SL 48, 567) oder Thomas von Aquin: *In Hebraeos*, cl lect 4 (Parmaer Ausgabe 13, 678).

³⁴ Siehe etwa die Enzyklika Pius XII. „*Divino afflante Spiritu*“, bes. AAS 35 (1943) 315 ff. (DH 3830).

³⁵ Heiler bezieht sich im Text noch auf die Apostolische Konstitution „*Munificentissimus Deus*“ von 1951 (III, 147 ff.).

Ausführungen über die Gnaden- und Prädestinationslehre. Dies zeigt sich bei der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit. Weder tritt die Frage der menschlichen (Erst-)Ursächlichkeit in der bereits besprochenen Radikalität auf, noch hat Heiler einen wirklich eigenen, originellen Lösungsvorschlag wie die Actus-purus-Theorie in der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit. Dennoch zeigt etwa folgende Passage bereits Anklänge der späteren Problemstellung:

„Gott ist derart machtvoll und groß, dass er alle seine Geschöpfe in seiner Hand hat. Er hat also Geschöpfe – hier freischaffende Wesen –, ihnen möglicherweise selber unbewusst, und zwar unbeschadet ihrer Eigenart, in den Dienst nehmen können. [...] Dabei wollte Gottes Vorsehung uns zugleich ein echt menschliches und geschichtliches Dokument hinterlassen, das auch auf echt menschliche Weise geprüft, gewogen und gewertet werden könne“ (II, 4).

Noch deutlicher aber zeigt sich, dass sich für Heiler auch hier die Frage nach dem Verhältnis der Erstursächlichkeit Gottes zur Zweitursächlichkeit des Menschen stellt, wenn er etwas mehrdeutig schreibt:

„*Gott ist Urheber der Schrift als Schrift*, d. h. Urheber, dass diese auf menschlichem Boden erwachsenen, gedachten, geformten Inhalte *geschrieben* wurden, ein auf diese Inhalte gehender Antrieb zum Schreiben, wenn auch vom Schreiber unbewusst, lag von göttlicher Seite vor, *nicht aber ist Gott* – wenigstens nicht notwendigerweise – *Urheber des Inhaltes selbst in seiner Entstehung*; denn diesen haben die menschlichen Schriftsteller selbst erworben, wobei sie freilich in einer von Gott vorgesehenen Einordnung, in einer ihnen von weither vorarbeitenden Führung standen“ (II, 5).

Inwiefern ist Gott nur für das „Dass“ des Schreibens der Hagiographen verantwortlich? Woher stammen die Inhalte? Sind sie rein auf „menschlichem Boden“ erwachsen, gedacht und geformt? Ist Gott nicht vielmehr Urheber gerade dieses „menschlichen Bodens“ und als solcher doch Erstursache – auch des Inhaltes, selbst wenn dieser modo humano gestaltet ist? Gerade die genaue Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit, für die Heiler in der Gnaden- und Prädestinationslehre eine so originelle Lösung gefunden hat, fällt hier eher unscharf aus.

Noch einmal ist zu verdeutlichen, dass Heiler mit seinen oft eigenwilligen Lösungsvorschlägen seinen Finger in die Wunden seiner Zeit legt, und damit gewissermaßen ein Vorarbeiter oder doch anonymer Mitarbeiter der „anthropologischen Wende“ innerhalb der Theologie ist, die in besonderer Weise die „Weltlichkeit“ der Welt, des Menschen, der Theologie und hier konkret auch der Offenbarung vertrat. Mit diesem neuen, modernen Ansatz tauchte auch die Frage nach der Scheidung von Zeitgebundenem, Relativem und zeitlos Gültigem, Absolutem der Offenbarung neu auf. Auch Heiler setzt sich diesem

Fragekomplex aus, allerdings ohne hier wirklich Maßgebliches oder Originelles beitragen zu können (vgl. II, 19 f.). Heiler versucht, die Aussagen der Hl. Schrift, die in Widerspruch mit neueren naturwissenschaftlichen oder rein historischen Disziplinen geraten, von der eigentlichen Aussageabsicht der Autoren zu unterscheiden. Er versucht, den Anthropomorphismus etwa in Fluchpsalmen herauszustellen oder die menschliche Entwicklung im Denken des Apostels Paulus zu betonen. Doch bewegt er sich damit weitgehend noch auf dem Boden der traditionellen Theologie. Die allgemeine Einleitung in die Schrifthermeneutik endet mit einer zusammenfassenden „Mindestaussage“. Die Heilige Schrift sei ein „göttlich gewolltes menschliches Dokument“ (II, 21). Doch gerade eine Antwort auf folgende Fragen bleibt Heiler schuldig: Wie weit reicht hier der „Wille“ Gottes? Wie vermittelt er sich in die menschliche Wirklichkeit? Inwiefern, wie und wo strahlt in den Texten der Bibel die zeitlos verbindliche Offenbarung Gottes als solche auf?

Der zweite und wesentlich umfangreichere Abschnitt des Offenbarungskapitels widmet sich den inhaltlichen Aussagen der Schrift, die nun die Thesen Heilers bezüglich des geschöpflichen *actus purus* und damit zusammenhängend vor allem der göttlichen Prädestination untermauern sollen. In sechs Thesen und jeweils mehreren Unterthesen versucht Heiler seine These von der Unmöglichkeit der Vorhersicht der freien Handlungen des Menschen durch Gott zu belegen. Die erste These besagt, dass in der Heiligen Schrift von Vorwissen, wie Heiler dies verstehen will, überhaupt nicht die Rede ist und auch nicht sein kann, da „der Vorgang des Spezifizierens des Begriffes der Allwissenheit freier zukünftiger Dinge ein *Vorgang kritischen Denkens* ist“. Kritisches Denken sei aber ein „Vorgang, der dem Denken der inspirierten hl. Schriftsteller *fern lag*“ (II, 22). Mit dieser These schafft sich Heiler Raum – mit einem heutigen Wort gesprochen –, mit der Bibel gegen die Bibel zu denken.

Dieses *Procedere* konkretisiert sich in der zweiten These. Genau betrachtet würden die Texte, so in ihnen überhaupt ein spezifischer, d. h. metaphysisch präziser Sinn von Vorwissen erkennbar ist, „nur einen Schluss auf ein Wissen und Erkennen des freien Vorganges in eben dessen eigenem Sein, also nicht antecedenter [zum Geschehnis des freien Vorganges]³⁶ zulassen“ (II, 30 f.). Gottes Allwissenheit beziehe sich auf Grund seiner Allgegenwart, nicht aber durch ein vorherbestimmendes Vorauswissen, auch auf den Willensentschluss des Geschöpfes. Mit dem eigentlichen Vorauswissen Gottes, das wegen des unbezweifelbaren biblischen Glaubens an „Gottes Weisheit, Vorsehung und Fürsorge“ angenommen werden muss, beschäftigt sich die dritte These (II, 56). Einerseits werden die Texte, die ein Vorauswissen Gottes annehmen, stark in Richtung unreflektierter Frömmigkeit abgedrängt und andererseits wird das Vorhersehen als auf ein Wissen um den Kern des freien Geschöpfes als Ge-

³⁶ Handschriftlich am Rand ergänzt.

schöpf in seinen Möglichkeiten, nicht aber auf die Wirklichkeit des freien Aktes bezogen, dieser bleibe auch entsprechend dem biblischen Textbefund schlechthin unwissbar. Als Beispiel mag die Exegese von Jesus Sirach dienen:

„*Sirach 23, 20: Alle Dinge waren ihm schon bekannt, ehe sie geschaffen wurden, und nicht anders ist es, nachdem sie vollendet sind.*

Wir fragen wieder: wollte man den Satz ‚alle Dinge sind ihm bekannt‘ auch wieder auf alle zukünftigen Handlungen freien Geschehens ausdehnen, hängen bleibend an dem Wort ‚alle‘, wäre das dann nicht ein direkter Widerspruch mit dem Zusatz ‚ehe sie geschaffen wurden‘? Denn mit diesem Zusatz ist die Reichweite des Wissens umschrieben, bezw. in dieser Aussage hingeordnet auf das Wissen, das Gott zum voraus von den Dingen hat, sofern er ihr Schöpfer ist (Schöpfer ist er aber nicht der freien guten und un-guten, d. i. sündhaften Handlungen). Und selbstverständlich wird Gott, der die Dinge schuf, auch ein Wissen von den Dingen haben, nachdem er sie erschuf. – Es bleibt also kein Platz, bezw. keine Notwendigkeit, in dem angezogenen und behaupteten Vorauswissen Gottes ein Vorauswissen im präzisiven Sinn anzunehmen“ (II, 60 f.).

Doch ist nicht nur das Vorherwissen Gottes unverzichtbares Element des biblischen Gottes, sondern auch die Prädestination. In der vierten These geht nun Heiler auf die Prädestination im engeren Sinne ein, wobei sich das Problem des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit verschärft. Zunächst hält Heiler in einer etwas dunklen Rede fest:

„Ihr [sc. der Prädestination, K.R.] Kernstück beruht nicht auf einer Voraussicht im präzisierten Sinn, sondern auf einer ewigen Stellungnahme Gottes zu jeder zukünftigen und daher in's Auge gefassten, gekannten und gewussten Situation, einer Gnadengewährung oder Gnadenverweigerung und eben damit und darin einer ewigen Auserwählung oder ewigen Verwerfung“ (II, 67).

In der ersten Unterthese kommt nun ein neuer Begriff von Vorherbestimmung in den Blick. Über das „Element der Prädestination“, das in jedem Schöpfungsakt beinhaltet ist und das die Freiheit des Geschöpfes als solche zwar vorherbestimmt und schafft, ohne diese in ihren konkreten Akten vorherwissen und bestimmen zu können, kommt nun ein engerer Prädestinationsbegriff ins Spiel, der die Auserwählung der Patriarchen und Propheten, das Eingreifen Gottes in besonderen Abschnitten und vor allem dann den Komplex des vorherbestimmten Erlösers Jesus Christus betrifft. Besonders hervorzuheben ist bezüglich der Exegese des Alten Testaments die Interpretation von Ex 4, 21 und 6, 28–11, 31 (II, 75–79), da diese Textstellen, die von der Verhärtung des Pharao handeln, in der paulinischen und augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre eine besondere Bedeutung erhalten. Hier scheint Heiler vor dem Textbefund zu „kapitulieren“ (II, 76), betrachtet er doch die Herzensverhärtung des Pharao durchaus als eine „Determination“ durch Gott, die einer „Prädestination zum Bösen“ ähnlich sei. Heiler argumentiert hier gut

augustinisch:³⁷ Die Verhärtung des Herzens sei die Folge von vorausgehenden Sünden und somit eine Strafe, nicht aber eine Prädestination. Jedoch schränkt Heiler diese von Paulus und Augustinus in je eigener Weise auf die *conditio humana* übertragene Lenkung des Willens durch Gott auf einen besonderen Einzelfall ein. Ebenso ist auch die eigentliche Prädestination zum Guten, wie sie bei Patriarchen, Propheten und Jesus Christus vorliegt, nach Heiler entweder je ein besonderer Einzelfall oder – wie bei der Vorherbestimmung der Erlösten zum Heil im Allgemeinen – ein Geschehen, das nicht den freien Willen als solchen berührt, was bedeutet, dass dieser somit auch nicht von Gott erstursächlich zum Guten hingelenkt wird. Hatte die erste Unterthese die Unterscheidung der Prädestination in absolute und relative die Prädestination zum Guten und zum Bösen beigebracht, so arbeitet die zweite Unterthese eine weitere Unterscheidung am neutestamentlichen Textbefund heraus. Heiler spricht bezogen auf Christus von „Zentralprädestination“ (II, 97). Die davon zu unterscheidende allgemeine Prädestination betreffe die Berufung der Einzelseele zur ewigen Seligkeit. Heiler zitiert viele klassische Stellen des Neuen Testaments, die die Vorherbestimmung zum Heil verdeutlichen:³⁸

„Aber dennoch – und da haken wir uns ein – : die Prädestination, die hier vorliegt, ist *keine eindeutige* im Sinn einer *unbedingten*. Sie ist vielmehr bedingt, hängt in ihrer letzten Durchführung von der Bereitschaft der Seele ab“ (II, 102).³⁹

Damit aber legt Heiler das Heil des Menschen noch einmal zurück in dessen eigene Hände, in krassem Gegensatz zur Auslegung dieser Stellen etwa bei Augustinus, Thomas und letztlich dem Großteil der kirchlichen Tradition, die, wie bereits mehrmals verdeutlicht wurde, keinen Widerspruch zwischen göttlicher Prädestination zum Heil, die unfehlbar ihr Ziel erreicht, und der tatsächlichen Freiheit des Menschen sah. Die fünfte These vertieft noch einmal diese Problemstellung vor allem im Blick auf die paulinischen Stellen, die betonen, „dass Gott alles in allem wirkt“ (II, 107 f.). Heiler kritisiert in besonderer Weise die „durchgängige Exegese“ von Röm 8, 28–31, die nur die beiden folgenden Alternativen kenne: Entweder wird der Mensch vorherbestimmt, weil Gott seine künftigen guten und freien Taten vorhersieht, oder diese Taten geschehen, weil Gott den Menschen zum Heil vorherbestimmt. Jenes aber kann nach Heiler nicht sein, da die freien Taten nicht vorher wissbar sind, dieses aber würde eine freie Entscheidung aufheben. Heiler widmet Paulus insgesamt 44 Seiten. Er geht dabei auch auf die für die Prädestinationslehre so zentrale Passage Röm 9, 11–23 ein, die Stelle, deren Exegese für Augustinus

³⁷ Vgl. Augustinus: Ad Simplicianum libri duo (CCL 44).

³⁸ Jer 31, 3; Röm 8, 28–36 u. 11, 22; 1 Joh 3, 8; Joh 1, 13 f.; Eph 2, 12 f.; Kor 10, 11–13; 2 Petr 1, 10 f.; Mt 25, 34–40.

³⁹ Zu diesem Ergebnis kommt auch die Detailanalyse von Röm 8, 28–31 auf den Seiten II, 117 und II, 122.

den Durchbruch in der Gnadenlehre gebracht hatte.⁴⁰ Doch ist hier zu bemerken, dass Heiler sich nicht in die Tiefe des paulinischen Gedankens einlässt: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst“ (Röm 9, 13).

Heiler reduziert den Gehalt des Gedachten auf die „Freiheit des Rufes“ Gottes einerseits und die emphatische Liebe Gottes zu Israel andererseits (II, 150). Die Worte des Paulus gelten der Tradition aber als Anhalt für die Entfaltung der Lehre von der vorgreifenden Gnadenwahl Gottes und der umfassenden Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgrund der Erbsünde. Anders ausgedrückt, Gott gilt im klassischen Verständnis der Heiligen Schrift als die Ursache alles Guten und damit auch des guten Willens, welcher für die Erlösung des Menschen notwendig ist. In der Tat stehen in der Schrift Aussagen, die den freien Willen behaupten, und Aussagen, die ihn aufzuheben scheinen, oft unverbunden nebeneinander. Doch führt die Lösung, die Heiler hier anbietet, nicht zur rationalen bzw. exegetischen Klärung des Befundes, sondern sie führt in die Aporie, die Aporie, dass ein endlicher absolut freier Wille einem unendlichen absolut freien Willen unvermittelt gegenüber steht, will sagen, dass das Heil des Menschen nunmehr zwei Erstursachen hat, nämlich den menschlichen *und* den göttlichen Willen. Für die Prädestinationslehre besagt dies, dass Gott zwar die freie Handlung als freie in seine Vorhersehung und Prädestination aufnimmt, Heiler dies aber so verstanden wissen will, dass dadurch keine inhaltliche Festlegung des freien Willens gegeben ist. Die Prädestination wird dadurch hypothetisch. Gott bestimmt einen Menschen zum Heil unter der Bedingung, dass dieser sein Heil aus Freiheit selber wirkt, eine Freiheit, auf die der göttliche Wille keinen Einfluss hat. Dagegen aber spricht deutlichst Phil 2, 13: „Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“

Die sechste und letzte These (II, 217) schließt nun noch einmal explizit die Möglichkeit der Prädestination zum Bösen aus. Damit begibt sich Heiler wieder auf das Terrain der orthodoxen Schriftauslegung.

3. Seitens des Lehramtes

Der dritte Teil der Prädestinationslehre stellt die Heilersche These vor den Prüfstand des „ordentlichen und außerordentlichen Lehramtes der Kirche“ (III, 1). Zwei Abschnitte bilden die Grobgliederung. Der erste Abschnitt enthält die „eigentliche Gegenüberstellung“ und zwar in drei Thesen, während der zweite im Wesentlichen eine abschließende Zusammenfassung bildet. In

⁴⁰ Zum Ganzen vgl. K. Ruhstorfer: Die Platoniker und Paulus. Augustinus' neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit, in: N. Fischer und C. P. Mayer (Hgg.): Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte Bd. 1), Freiburg-Basel-Wien 1998, 283–338.

der ersten These versucht Heiler, durch eine Unterscheidung des Kernes der lehramtlichen Aussagen von dessen Auslegung für seine eigene Präzision des Verständnisses von Vorherwissen Gottes Raum zu gewinnen. Zwar weiß sich Heiler in einem gewissen Widerspruch zur offiziellen Lehre, doch versucht er diesen Widerspruch auf die Ebene der Katechismen zu lösen.

„Das Glaubensbewusstsein sowie die allgemeine Glaubensverkündigung weiß und hält fest an der Allwissenheit Gottes. Der einzelne Gläubige subsumiert unter der Allwissenheit Gottes auch das Wissen um die freien zukünftigen Handlungen. Aber auch die Katechismen⁴¹, Instrumente der Lehrverkündigung und des Lehramtes, lehren nicht bloß Gottes Allwissenheit, sie subsumieren ausdrücklich das Vorauswissen künftiger freier Handlungen. [...] Andererseits gehört es zum unantastbaren Besitz und Bestand des Glaubens: Gott nimmt die *freie* Handlung als freie in seine Vorhersehung und Prädestination auf“ (III, 2 f.).

Wie wir bereits gesehen haben, liegt das Problem in der Interpretation des Satzes, den Heiler zum Kern des Glaubens zählt, nämlich die spezifische Vorherbestimmung der freien Handlungen. Es sei wiederholt, in der klassischen Theologie wird die freie Handlung als freie durchaus auch in ihrer Konkretion als eine von Gott vorhergewusste und vorherbestimmte gedacht. Wegen des absoluten Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf kann es aber zu keinem Widerspruch zwischen göttlicher Prädestination und menschlicher Freiheit kommen. „Gott bestimmt eine Handlung als freie vorher“ besagt, dass die Gnade unfehlbar eine konkrete freie Handlung bewirkt, ohne die Freiheit aufzuheben – zugegeben ein vernünftiger und nicht unmittelbar verständiger Gedanke! Heiler hingegen will die Freiheit in ihrer Konkretion im Allgemeinen aus der Vorhersehung und Prädestination ausgenommen sehen, verschiebt damit aber das Problem nur von der Dimension des *zeitlosen* Wirkens der Allmacht Gottes auch an der zweitursächlichen Freiheit des Menschen auf die *initiatorische* Macht des Schöpfers, der sich vom Geschöpf zurückziehen muss, um diesem den Freiraum zur quasi erstursächlichen Freiheit zu ermöglichen.⁴²

Die weitere Argumentation innerhalb der ersten These hebt auf Schwäche und Fehlerhaftigkeit der gängigen Interpretation der kirchlichen Grundüberzeugung bezüglich des Vorherwissens der freien Handlungen als freie ab. Mit einer Interpretation der Regel des Vinzenz von Lérins⁴³ weist Heiler die Mög-

⁴¹ Heiler interpretiert hier den „Freiburger Katechismus“, wahrscheinlich ist hier der „Katechismus der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg“ von 1948 gemeint.

⁴² III, 11: „Und so kommt es, daß wir Gottes Allwissenheit definieren müssen als *Wissen aller Dinge in eben deren gegenstandsmäßigen Sein*. Das gegenstandsmäßige Sein des freien Willens ist aber ein Sein zu Ja und Nein. Daher kann es zum Voraus nur in dieser Gegenstandsmäßigkeit erkannt werden. Jede andere Erkenntnis wäre falsch oder setzte einen anderen Gegenstand voraus.“

⁴³ Commonitorium 2,5: „[...] quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: Hoc est etenim vere proprieque catholicum“ [zit. nach Heiler a. a. O.]. Interessanterweise ist diese Formel des Vinzenz von Lérins gegen die Gnaden- und Prädestinationslehre des Augustin gedacht, die im Wesentlichen die Grundlage der von Heiler kritisierten katholischen Orthodoxie ist.

lichkeit der Dogmenentfaltung bzw. des vertieften Verständnisses von Glaubenswahrheiten auf, um diese dann für die eigenen „Präzisierungen“ anzuwenden.

Die Präzisierung der Glaubenswahrheiten ist in besonderer Weise auch Sache der „Theologie als Glaubenswissenschaft“. Doch gerade die „unlösbaren Widersprüche“ und die Unvereinbarkeit der theologischen „Lager“ bezüglich der Gnaden- und Prädestinationslehre – gemeint ist die auf Báñez und Molina zurückgehende innerkatholische Auseinandersetzung – sei Ausdruck dafür, „dass in den Grundauffassungen etwas nicht in Ordnung ist“ (III, 12), so die zweite These. Aber auch da, wo die „Zensur der Theologien [...] einmütig und als sicher abgeben wird“ (ebd.), sei diese als „sententia moraliter certa im Sinn einer sententia maxime probabilis“ zwar eine Meinung von hohem Verpflichtungscharakter, aber eben doch keine unfehlbare und damit letztthin bindende Aussage „de fide“, da diese nur durch das ordentliche und außerordentliche Lehramt gegeben werden könne. Eine herausragende Quelle für Heilers Sicht auf die katholische Prädestinationslehre scheint der Artikel „Prädestination“ des Freiburger Dogmatikers Friedrich Stegmüller⁴⁴ in der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche zu sein.⁴⁵ Als weitere Quellen nennt Heiler nicht näher präziserte „dogmatische Lehrbücher“ (III, 17).

Die elf Unterpunkte der dritten These widmen sich nun wichtigen lehramtlichen Entscheidungen der Kirche mit dem Ergebnis, dass diese „auf die Frage nach einer Voraussicht im präzisierten Sinn bei eingehender Prüfung keine letzte Entscheidung“ trafen (III, 17). Die erste Unterthese beschäftigt sich in angemessener Weise mit den canones der 2. Synode von Orange⁴⁶ (III, 17–31). Diese Synode fasste Kernthesen der augustinischen Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre zusammen und dogmatisierte diese. Auch Heiler würdigt die Leistung Augustins, „die paulinischen Texte und die überlieferte Lehre dem denkerisch kühnen [pelagianischen und semipelagianischen, K.R.] Anstoß geschlossen gegenübergestellt und in breiter Front verteidigt“ zu haben (III, 18), um jedoch festzustellen:

„Aber worin diese Gnade nun besteht, wie Gnade und Natur zu einem geschlossenen Einklang gebracht werden, das zu zeigen gelang Augustinus nicht. Das gelang auch der Folgezeit nicht bis auf den heutigen Tag. Alle Irrtümer und Irrlehren seit Augustin sind wesentliche Irrtümer in den nicht aufgearbeiteten und durchgearbeiteten Fragen“ (III, 18).

Heiler geht auch auf den Kanon 4 ein, der mit Verweis auf Spr 8, 35 (Septuaginta)⁴⁷ und Phil 1, 13 (Vulgata)⁴⁸ deutlich macht, dass auch noch der Wille,

⁴⁴ Zu Stegmüller siehe P. Walter: Friedrich Stegmüller, in: LThK 9, 2000, 943 f.

⁴⁵ LThK 8, 1936, 406–414.

⁴⁶ DH 370–397.

⁴⁷ „Praeparatur voluntas a domino“.

⁴⁸ „Deus est qui operatur in vobis et velle perficere pro bona voluntate“.

von den Sünden gereinigt zu werden, eine Wirkung des Heiligen Geistes ist. Heiler versucht nun den Text, der offenkundig der Lehre von einem sich selbst aktuiierenden freien Willen radikal widerspricht, durch eine Unterscheidung zu unterlaufen. Er unterscheidet ein „rein natürliches Wollen, das schlechthin keine Proportion zum geschenkten übernatürlichen Ziel hat“, einerseits sowie einen „von der Gnade getragenen Willen und ein von der Gnade getragenes Vollbringen, das eben darin eine Proportionalität zum ewigen Heil hat, *weil es gerufen ist*“ andererseits (III, 23). Eigentümlichkeit des Letzteren sei es also, gerufen zu sein. Das impliziert, dass die Annahme des übernatürlichen Rufes eine rein durch das Geschöpf gewirkte freie Entscheidung ist. Aber gerade diese Initiativkraft fehlt nach augustinischer und klassisch katholischer Lehre dem geschöpflichen freien Willen und muss auch fehlen, wenn das bonum der guten freien Entscheidung nicht sich selbst aus dem Nichts hervorbringen, sondern seinerseits als eine Gabe begriffen werden soll. Anders ausgedrückt, Heiler unterstellt dem augustinischen Gedanken eine Unbestimmtheit, die jedoch nicht vorliegt. Entsprechend geht Heiler nicht auf den Kanon 23 ein, der, Augustinus zitierend,⁴⁹ das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen näher bestimmt, indem er deutlich macht, dass, wenn der freie Wille sich dem Bösen zuwendet, dies wegen des privativen Charakters des Bösen aus sich selbst tut, dass aber die freie Entscheidung zum Guten als von Gott gewollt und damit auch gewirkt begriffen werden muss (vgl. can. 4). Erstaunlicherweise bemüht Heiler bei seinem Angriff auf Augustinus eine Fülle von neueren theologischen Autoren: Martin Grabmann,⁵⁰ Karl Holl,⁵¹ Engelbert Krebs,⁵² Odilo Rottmanner,⁵³ Jules Saint-Martin,⁵⁴ Josef Bernhart.⁵⁵

Die zweite bis achte Unterthese widmet sich nun jeweils lehramtlichen Äußerungen, die die Wirkungsgeschichte der augustinischen Gnadenlehre betreffen. Den Ausführungen über die „Provinzialkonzilien von Chiersy⁵⁶ (conc. Carisiacum) und Valence (conc. Valentinum III)“ (2. Unterthese III, 31–53) folgen die Verurteilungen der Lehren von „Johannes Wiclif und Johannes Hus“ (3. Unterthese, III, 53–65) sowie von „Petrus de Rivo“ (4. Unterthese, III, 65–68). Die fünfte Unterthese hat die Rechtfertigungsdekrete des Tridentinischen Konzils zum Thema. In den Ausführungen (III, 68–93) bespricht Heiler zunächst Luthers Thesen bezüglich der Gnade und Freiheit sowie die Verurteilung Luthers durch die Bulle „Exsurge Domine“. Insofern nun das

⁴⁹ In Evangelium Johannis, tract. 19, 19 (CCL 36, 202).

⁵⁰ Artikel „Augustinus“, in: LThK 1, 1930, 827–832.

⁵¹ Augustins innere Entwicklung, Berlin 1923.

⁵² St. Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer, Köln 1930, bei Heiler zit. als St. Augustinus 1931.

⁵³ Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie, München 1892.

⁵⁴ La pensée de s. Augustin sur la prédestination gratuit et infaillible, Paris 1930.

⁵⁵ Augustinus, Aurelius. Bekenntnisse und Gottesstaat. Sein Werk, ausgewählt von Joseph Bernhart, Stuttgart 1939.

⁵⁶ Gemeint ist die Synode von Quiercy im Jahre 853.

Konzil die Freiheit des menschlichen Willens in Abgrenzung von Luther betont, sieht Heiler im Tridentinum eine „starke Stütze“ für seine Lehre von der Freiheit, auch wenn er feststellen muss, dass auch Trient *seine* Frage „in einem präzisiven Sinn“ nicht stellt und nicht beantwortet (III, 92).

Die sechste und siebte Unterthese betreffen die Verurteilung der Thesen des Michael Bajus (III, 93–111) bzw. des Cornelius Jansenius (III, 111–120) und damit die „Lehre von der absoluten Prädestination“ (III, 93 u. 111). Auch hier zitiert Heiler ausführlich die entscheidenden Passagen aus dem Denzinger in dessen 18.–20. Auflage, um diese dann in seinem Sinne kurz zu interpretieren.

„Die dogmengeschichtlich gesehen bis dahin unerhörte Verlegenheit, die zum Abbruch der Arbeiten der Congregatio de auxiliis seu de efficacia gratiae führte“ (III, 121), bildet den Gegenstand der achten Unterthese. Heiler folgert aus der Unfähigkeit des Lehramtes, hier zu entscheiden,

„[...] dass hier ein neuer Lösungsversuch nicht unerlaubt sein könne. Die neue Lösung kann nur sein, die Leugnung der Notwendigkeit einer ‚gratia efficax‘ im Sinn der streitenden Parteien und eine These, die die Grundpositionen unserer Stellungnahme in die Gnaden- und Prädestinationslehre einbaut“ (III, 121).

Dieser Unterthese kommt insofern eine besondere Stellung zu, als Heiler die gesamte Problematik, wenn er seine Prädestinationslehre zunächst seitens der Vernunft mit der Auseinandersetzung zwischen Báñez und Molina einleitet, von diesem Stand der Fragestellung her aufgreift. Heiler macht hier noch einmal deutlich, dass auch er an einer gratia efficax und einer Prädestination zum Heil festhalten will. Jedoch lehnt er eine Prädestination von Ewigkeit her sowohl zum Unheil als auch zum Heil ab. Lediglich eine bedingte Prädestination lässt Heiler gelten, eine Prädestination unter der Bedingung der auch Gott „zunächst“ unbekanntenen freien Entscheidung (III, 132). Im Anschluss an eine derartige Prädestination werden mehrere „gratiae efficaces“ unterschieden. Zunächst eine ebenfalls hypothetische, die erst auf Grund der Annahme durch das Geschöpf zur eigentlichen „efficacitas“ gelangt. Damit postuliert Heiler aber eine gratia efficax, die ihre Wirksamkeit nur implizit zur Entfaltung bringt:

„In dieser Sicht gibt es allerdings auch Gnaden, die ihr Ziel nicht erreichen, nicht aber aus einem Mangel ihrer eigenen Wirkmächtigkeit, sondern aus dem Versagen des Menschen, der nicht annahm. Diese Gnaden mag die Theologie mit Recht als gratiae pure sufficientes bezeichnen. Ihre efficacitas liegt darin, dass sie sufficientes waren“ (III, 132).

Es ist klar, dass Heiler hier einen Begriff von gratia efficax einführt, der sachlich mit der gratia sufficiens zusammenfällt. Wenn aber die efficacitas der gratia letztlich am Geschöpf hängt, ist nicht nur die Allmacht Gottes eingeschränkt, sondern das Geschöpf vermag, wenn es im Stande ist, die gratia sufficiens in die gratia efficax zu verwandeln, das Heil letztlich aus sich selbst

zu verursachen, was aber den Gnadencharakter der Erlösung schlechthin unterläuft. Nur in „privilegierten Fällen“ lässt Heiler die eigentliche und aus sich selbst wirksame *gratia efficax* gelten.⁵⁷

Die bisherigen Ausführungen über die lehramtlichen Äußerungen haben im Wesentlichen Fragen der Gnadenlehre zu ihrem Gegenstand. Bemerkenswerter Weise scheint Heiler hier nirgends den fundamentalen Widerspruch zur Tradition wahrzunehmen, in welchem er sich befindet. Die neunte Unterthese nimmt nun die Thematik seitens der Gottes- oder Schöpfungslehre auf, und zwar am Beispiel einer Äußerung des Ersten Vatikanischen Konzils (*Dei Filius*, Cap. 1, DH 3003).⁵⁸ Hier nun wird die grundlegende Differenz zu seinen Thesen empfunden. Deshalb ist es Heiler vor aller sachlichen Auseinandersetzung darum zu tun, den Verbindlichkeitscharakter der konziliaren Lehre zu relativieren (III, 135–137). Die Lehren des Konzils

„[...] können auf zweierlei Weise verpflichtet: einmal einfachhin, eben wegen der hohen Autorität eines Konzils, dann aber auch definitiv, peremptorische, absolute Zustimmung fordernd, den Ausschluss aus der Kirche im Falle der Verweigerung zur Folge habend.

Es besteht nun wieder kein Zweifel, dass wenigstens der zweite Verpflichtungscharakter in eben der Hinsicht auf die Äußerungen des Konzils über die Voraussicht freier Handlungen nicht zutrifft“ (III, 135).

Dafür gibt Heiler nun vier Gründe an. Erstens sei „das, was Konzilien in ihren Kapiteln darlegen, zwar als von hoher Bedeutung angesehen, aber noch nicht oder nicht definitiv verpflichtend“ (III, 135), es sei denn, der „absolut verpflichtende Charakter“ werde eigens hervorgehoben. Eine solche Kennzeichnung aber fehle für die einschlägige Stelle (ebd.). Zweitens füge das Vatikanum keinen Kanon und kein Anathema an, das die Leugnung der Vorher-sicht freier Handlungen eigens verurteile (ebd.). Drittens könne eine Beweisführung, die eine Lehre stützt, nur so viel gelten, wie sie tatsächlich beweist. Die richtige Lehre eines kirchlichen Dokumentes könne durchaus mit einer falschen Argumentation begründet werden, wodurch aber nicht schon diese Argumentation als kirchliche Lehre und damit als wahr gelten müsse. Dies aber sei hier der Fall. Die falsche Argumentation, in welcher behauptet wird,

⁵⁷ „Zweitens: dort, wo Gott beschloss, sein Ziel eindeutig zu erreichen, konnte Gott auch Hilfen geben, die den Menschen so mit Wert-Gütern erfüllten, dass er zwar frei war, aber frei in der Analogie mit Gott [...] Solches geschah in privilegierten Fällen, wie wir sahen. – In diesen Gnadenhilfen erkennen wir eine *eficitas besonderer Art*. Auch sie gibt es. Also gibt es *gratiae efficaces*“ (III, 132).

⁵⁸ „Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter“ [Sap 8, 1]. „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius“ [Hbr 4, 13], ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.“ („Alles aber, was er geschaffen hat, schützt und lenkt Gott mit seiner Vorhersehung, sich kraftvoll von einem Ende bis zum anderen erstreckend und alles milde ordnend“ [Weish 8, 1]. „Alles nämlich ist nackt und bloß vor seinen Augen“ [Hbr 4, 13], auch das, was durch die freie Tat der Geschöpfe geschehen wird.“)

dass Gott künftige freie Handlungen voraussehe, solle die Lehre stützen, dass „Gott das Universum, das er gegründet, auch schützt und lenkt“ (III, 136). Um diese wahre Lehre zu begründen, bedürfe es aber nicht der These von der Vorhersicht der freien Handlungen. Der vierte Grund, warum die konziliare These von der Voraussicht Gottes nicht verbindlich und letztlich falsch sei, liege in der unsachgemäßen Exegese von Hebr 4, 13.

Die letzten beiden Unterthesen sind aktuellen Kundgaben des kirchlichen Lehramtes gewidmet, deren Veröffentlichung erst kurz vor Abfassung des Manuskriptes erfolgt ist. Die Enzyklika Pius XII. „*Humani generis*“⁵⁹ aus dem Jahre 1950, die sich der Kritik moderner Tendenzen in der katholischen Theologie widmet, verurteilt ausdrücklich die Leugnung des ewigen und unfehlbaren Vorherwissens der freien Handlungen der Menschen durch Gott und beruft sich dabei auf die Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils.⁶⁰ Auch hier greift Heiler vor allem die Autorität des Lehrschreibens an (10. These). Wenn schon die betreffende Konzilslehre nicht „peremptorisch“ verbindlich sei, dann könne auch die päpstliche Enzyklika hier keine absolute Autorität beanspruchen. Die sachliche Auseinandersetzung bringt hier nichts Neues und dreht sich darum, dass Gottes Allwissenheit sich auf zukünftige freie Handlungen wegen seiner Allgegenwart, nicht aber durch ein eigentliches Vorwissen erstrecke (vgl. III, 146).

Die elfte und letzte Unterthese schließt den langen Durchgang durch lehramtliche Verkündigungen bezüglich der Frage nach der Prädestination und der Providenz mit der Feststellung der Übereinstimmung von Heilers Ansatz mit der apostolischen Konstitution „*Munificentissimus Deus*“⁶¹ ab. Die Konstitution enthält das von Pius XII. am 1. November 1950 verkündete Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel. Da Heiler die besondere Prädestination zum Guten und die dann mögliche Vorhersehung in Ausnahmefällen nicht leugnet, macht ihm auch die Lehre von der Prädestination Marias keine Schwierigkeiten (III, 151).

Der zusammenfassende und abschließende „Zweite Abschnitt“ (III, 152–165) enthält noch einmal zwei Thesen. Die erste These nennt und entfaltet die „Elemente, die eine katholische Prädestinationslehre ausmachen“. Diese Elemente sind: „Freiheit und Verantwortung des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes, die absolute Ungeschuldetheit der übernatürlichen Güter“ (III, 152). Das Verständnis dieser Elemente der Prädestinationslehre werde von drei Gefahren bedroht: „Die Verkennung der Gnade als Vergewaltigung der Freiheit, das

⁵⁹ DH 3875–3899.

⁶⁰ DH 3890: „[...] aeterna et infallibilis liberarum actinum hominum *praescientia* Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur [*3001–3003].“ („...ebenso wird Gott das ewige und unfehlbare *Vorherwissen* der freien Taten der Menschen abgesprochen; dies widerstreitet freilich den Erklärungen des Vatikanischen Konzils.“)

⁶¹ DH 3900–3904.

metaphysische Prinzip: Gott wirkt alles in allem; die Scheu, die Schrifttexte von der Voraussicht unbefangen zu nehmen“ (ebd.). Die Erläuterung der ersten Gefahr will die „Verkennung der Situation des gefallenen Menschen in Hinsicht auf die ihm verbliebenen Kräfte und Vermögen“ (III, 157) klarstellen. Heiler betont, dass auch das gefallene Geschöpf noch die Freiheit und das Vermögen zu sittlichem Tun habe (III, 158). Die zweite Gefahr betrifft die Heilersche Lehre vom „geschöpflichen actus purus“, will sagen, dass sich die Ursächlichkeit Gottes nicht auf die menschliche Freiheit beziehen könne. Die dritte Erläuterung schließlich ermutigt zu einer Relecture biblischer Texte im Heilerschen Sinn.

Besonders hervorzuheben ist nun die letzte These des Werkes:

„In der vibrierenden Polarität der katholischen Prädestinationslehre sind sowohl die wahren Anliegen der Kirche als die verborgenen echten Anliegen außerkirchlicher Strömungen zum Ausgleich gebracht“ (III, 159 f.).

Als Anliegen der Kirche nennt Heiler die „Ganzheit der Gnade“, die „Ganzheit der Freiheit“ und die „Ganzheit des Ganzen“ (III, 160). Ohne Zweifel befindet sich Heiler bei der Explikation dieser Punkte auf dem Terrain überlieferter katholischer Überzeugungen, wenn er die Integrität und Totalität von Gnade, aber auch von göttlicher sowie menschlicher Freiheit betont, wenn er das Walten Gottes in allem und durch alles sowie den Geheimnischarakter eben dieses Waltens mit Paulus (Röm 8, 33–36) heraushebt. Als legitime Anliegen der außerkirchlichen Strömungen nennt Heiler konkret „die Anliegen des Pelagianismus und Semipelagianismus“ (III, 162), „die Anliegen der aus einem [...] Augustinismus entstandenen häretischen Strömungen“ (III, 163), „die Anliegen des lutherischen Bekenntnisses“ (III, 164) und schließlich „des kalvinischen Bekenntnisses“ (III, 165). Wie wahr und wie berechtigt das Bedürfnis nach einer neuen Verhältnisbestimmung oder gar Integration dieser „außerkirchlichen Anliegen“ ist, so sehr stellt sich die Frage nach dem *wie* der Neuorientierung, um nicht zu sagen nach dem *wie* des „Ausgleichs“. Nach dem bisher Gesagten zeichnet sich nun jedoch ab, dass die vibrierende Polarität, die Heiler der Prädestinationslehre ansieht, weniger die der katholischen als diejenigen der *heilerschen* ist...

C. Kritische Würdigung

Ohne jeden Zweifel war Heilers wissenschaftliches Bemühen von einer tiefen Liebe zur Wahrheit und zur Kirche getragen. Gerade seine Versuche, eine Jahrhunderte alte innere Zerrissenheit der kirchlichen Lehre zu überwinden, sich den Herausforderungen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu stel-

len und die Problematik der modernen Welt überhaupt erst einmal zur Kenntnis zu nehmen, verdienen Achtung. In der Person Joseph Heilers spiegelt sich die moderne katholische Tragödie. Zum einen ist da die Gediegenheit der alten metaphysisch durchdachten Überlieferung, die sich jedoch in sich verschlossen hat und nur durch den Preis anachronistischer Starrheit bis zum Zweiten Vatikanum überleben konnte. Joseph Heiler war ein Sohn dieser Tradition, der in aristotelisch-scholastischer Vernünftigkeit geschult, eben die katholische Metaphysik erneuern wollte und dabei mit den Autoritäten eben dieser Lehre in Konflikt geriet. Andererseits ist Heiler zu wenig in die Kraft des Gegners eingegangen, will sagen, seine Rezeption der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie, deren Grundprämisse, die absolute Freiheit des Menschenwesens er in gewissem Sinne teilte, wurde wohl gerade durch seine kirchliche Sozialisation verhindert, so dass eine tiefgehende Auseinandersetzung mit den Herausforderungen neuzeitlicher Vernunft nicht möglich war. So geht er einerseits zu weit über die Grenzen damaliger katholischer Metaphysik hinaus und andererseits zu wenig weit in das Denken neuzeitlicher Freiheitsmetaphysik (z. B. Kant) oder gar nachmetaphysisch modernen Denkens (z. B. Husserl, Heidegger) hinein. Da wir uns am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in einer vollkommen gewandelten geistigen Landschaft befinden, kann Joseph Heilers Theologie nur noch rein historisches Interesse finden. Insofern aber die Kluft zwischen christlich-katholischem und neuzeitlichem sowie modernem Denken zwar in der post-modernen Landschaft keinesfalls überbrückt, sondern vielmehr verschleiert ist, insofern die Spannungen zwischen Lehramt und zeitgenössischen Theologien nicht verschwunden sind, kann der Casus Heiler Warnung und Ermutigung in einem sein. Er ist Warnung, da er lehrt, dass eine Lösung nur in einer geduldigen und gründlichen Auseinandersetzung mit der philosophisch-theologischen Tradition erfolgen kann. Er ist aber Ermutigung, insofern er ein Beispiel für unerschrockenen Mut zu eigenem Denken ist. Die heutige Theologie bedarf in höchstem Maße der „Hörigkeit gegenüber der Herkunft“ (Heidegger) als auch der Freiheit des „Sapere aude“ (Kant).