

Vorlesung SCHÖPFUNG * 17. April 2024

Schöpfung wird „Natur“. Das ist die Bewegung, die wir in den neuzeitlichen Naturwissenschaften erkannt haben und die auch auf das Wissenschaftsverständnis im Allgemeinen massive Rückwirkungen hatte. Die Aufgabe der Theologie ließe sich also wie folgt formulieren: „Natur“ wird Schöpfung – oder: als Schöpfung erkannt und behandelt. Man könnte sagen: Diese Aufgabe ist immer noch nicht abschließend behandelt. Sie ist ja nur dann zu lösen, wenn die Entwicklungen in den Naturwissenschaften aufgenommen und verarbeitet werden. Hier lautet das Ergebnis, zunächst negativ formuliert:

* Im mechanischen Zeitalter schien es so, als würde „Natur“ den Glauben an einen freien, personalen Gott (und an menschliche Freiheit) ausschließen.

* Im Zeitalter der Quantenphysik lässt sich wieder „Freiheit in der Natur“ denken, obwohl damit kein eindeutiger Gottesbeweis verbunden ist.

Wir gehen in zwei Schritten vor, von denen wir heute vermutlich nur Schritt 1 behandeln können.

I. NATUR und GNADE

II. PARADIES und POLITIK

I. NATUR und GNADE

Für eine lange Phase der Theologiegeschichte hat die Schöpfungslehre vergeblich versucht, den Naturbegriff zu verarbeiten. Die Versuchung lautete: **Schöpfung wird auch in der Theologie „Natur“.**

Präziser muss gesagt werden: Der Begriff der „Natur“, der das theologische Denken seit den ersten ökumenischen Konzilien begleitet, wird seit dem Beginn der Moderne in den naturwissenschaftlichen Natur-Begriff hineingezogen, der von einer mechanischen, kausal determinierten Verfasstheit unserer Welt ausgeht. Dann geschieht mit dem theologischen Naturbegriff Folgendes:

Die Dimension ihres Erschaffen-seins wird ein Akt der kausalen Hervorbringung. Die Schöpfung, in sich betrachtet, wird „Welt“, oder „Natur“, selbstzüglich definiert.

Ihr Bezug zu Gott benötigt einen zweiten Terminus, der „hinzukommt“: Gnade, Übernatur. Es entsteht der Eindruck einer „Zwei-Stockwerke-Theologie“.

Die klassischen Axiome umkreisen mit der Dualität der Begriff ein Grundproblem der Theologie: das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung als Einheit (denn

es gibt nichts „neben“ Gott) und Vielheit (denn das Geschaffensein im christlichen Sinne setzt einen realen Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung):

Gratia supponit naturam.

Gratia supponit naturam et transcendit eam.

Gratia supponit naturam (transcendit eam) et perficit eam.

Gratia supponit naturam et perficit eam per modum naturae (Cajetan).

Natura destruit naturam, gratia sanat et perficit eam (D. Hattrup).

Alle Varianten setzen in ihrer neuzeitlichen Interpretation eine gewisse Äußerlichkeit zwischen Natur und Gnade voraus. Die neuscholastische Theologie trägt dazu bei, dass die Terminologie immer technischer wird und immer mehr den Eindruck erweckt, die Gnade sei ein beliebiger, eigentlich überflüssiger „Zusatz“ zur Natur. Die Terminologie trägt also zur Wahrnehmung einer säkularen Welt bei und setzt die Theologie unter Rechtfertigungszwang. Eine umfangreiche Debatte über das Verhältnis von „Natur und Gnade“ entbrennt seit dem Beginn der Moderne und erlangt einen neuen Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Alle großen Denker der Theologie müssen sich an diesem Thema abarbeiten, einschließlich Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Von heute aus ist diese Literatur „unlesbar“, weil das Problem meist in der Frage, nicht in den Antworten steckt.

Einen der wichtigsten Beiträge liefert Henri de Lubac. Sein sehr kontroverses Buch „Surnaturel“ wurde 1946 veröffentlicht. Seine Frage ist verständlich: Wie können Menschen als Wesen der „natürlichen Ordnung“ innerlich (nicht bloß äußerlich und nachträglich) auf die Gnade hingebunden sein, ohne dass diese Gnade gleichsam zu einer notwendigen Ausstattung wird. Auf dem Spiel steht

- * einerseits die innere Verbindung des Geschaffenen mit dem Schöpfer
- * andererseits die Freiheit Gottes, eine Gnade zu schenken, die nicht einfach „naturegeben“ ist.

Lubac arbeitet methodisch auf zweierlei Weise:

- * Er analysiert die Theologiegeschichte und kritisiert vor allem den Begriff der *natura pura*.

- * Er versucht eine systematisch-theologische Alternative vorzulegen.

Das Buch löste nicht nur eine weite theologische Kontroverse aus, sondern trug dem Verfasser auch eine Zensur ein: 1950 erhielt Lubac ein Lehrverbot durch den Jesuitengeneral. Einige seiner Bücher, darunter „Surnaturel“, wurden aus den Bibliotheken entfernt. In der Enzyklika „Humani Generis“ von 1950 verurteilte Papst Pius XII. einige „falsche Lehren“, und man ging davon aus, dass dieses Urteil sich nicht zuletzt auf de Lubac bezog. Zur Vorgeschichte gehören auch zwei

weitere Bände eher theologiegeschichtlicher Prägung, in denen de Lubac später seine Thesen sehr abgemildert neu entwickelt. Sie wurden von Hans Urs von Balthasar im Johannes-Verlag unter dem Titel „Die Freiheit der Gnade“ veröffentlicht, während er „Surnaturel“ nicht publizierte. Das war eine folgenschwere Vorentscheidung. Zur Nachgeschichte gehört auch die Tatsache, dass die bekannte theologische Bewegung „Radical Orthodoxy“, die meist mit dem Namen John Milbank verbunden wird, weitgehend an „Surnaturel“ anknüpft und eine Erneuerung der Theologie als ganzer aus den klassischen „Wurzeln“ (*radix*) anstrebt.

Nun folgt der Beitrag, den ich zu de Lubac erarbeitet habe. Er muss in gewisser Weise „dialektisch“ gelesen werden:

1) Einerseits muss man die Kritik von Henri de Lubac an einem Naturbegriff, der zu einer „Zwei-Stockwerke-Theologie“ führt, ernstnehmen und bekräftigen.

2) Andererseits gilt es, die Dualität von „Natur und Gnade“ auf der Grundlage des klassischen theologischen Naturbegriffs zu verteidigen, denn mit ihr wird das wahre, wenn auch kontingente Selbstsein der Schöpfung in ihrer Differenz zu Gott dem Schöpfer ausgesagt.

3) Als Aufgabe ergibt sich daraus, für die Theologie einen neuen Naturbegriff zu entwickeln, der a) an den klassischen Naturbegriff der ökumenischen Konzilien anknüpft, b) den Naturbegriff der Naturwissenschaften kritisch und konstruktiv verarbeitet, c) einen theologischen Naturbegriff so formuliert, dass er im Horizont heutiger weltanschaulicher Debatten verstehbar und kommunizierbar ist. Man könnte die Aufgabe auch so formulieren: Wir haben Entwürfe der Schöpfungslehre kennengelernt, die von Gott ausgehen, und solche, die von der endlichen „Natur“ ausgehen. Die Schöpfungslehre müsste zeigen, dass und wie beide Aspekte miteinander vereinbar sind:

* Weshalb und wie ist „Natur“ kompatibel mit Gottes Wirken? (Kontingenz)

* Weshalb und wie ist „Gott“ in seiner Transzendenz kompatibel mit einer nicht-göttlichen Wirklichkeit?

*Desiderium naturale nach der Wesensschau Gottes.
Was bleibt von der Debatte um Henri de Lubacs Werk „Surnaturel“?*

Auf der Suche nach einem Beleg für das *desiderium naturale* des Menschen nach der Gottesschau fand ich in einem Thomaslexikon unter *desiderium naturale* den Verweis auf S.th. I,75,6 – und las: „unumquodque naturaliter, suo modo, esse desiderat ... omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper“. Anstelle der mystischen Sehnsucht nach der Gottesschau also das ganz und gar säkulare Streben nach Selbsterhaltung? In der Literatur war eine befriedigende Auflösung der wahrgenommenen Spannung nicht zu finden. Die Kontroverse um das *desiderium naturale* des Menschen nach der Gottesschau, die in der Auseinandersetzung um Henri de Lubacs Werk *Surnaturel* (1946) ihren Höhepunkt fand, gehört offenkundig zu den theologischen Fragen, die mehr aufgrund von Ausweglosigkeit und Ermüdung der Diskussion ad acta gelegt werden denn aufgrund einer theologischen Klärung. Die Flut von Veröffentlichungen in den 30er bis 50er Jahren¹ ist abgeklungen, ohne dass ein konstruktives Schlusswort zumindest das Wesentliche der damaligen Fragen und Einsichten hinübergerettet hat in die weitere theologische Arbeit. Ich versuche anhand von fünf Thesen einen solchen Beitrag zur Einordnung und Auswertung.

These 1: Lubacs Problemstellung entspricht in wesentlichen Zügen der Debatte um die Legitimität der Neuzeit im Hinblick auf ihr Menschenbild.

Lubacs Fragen und Thesen lassen sich anhand seiner bevorzugten Stichworte vorstellen: das Übernatürliche, *desiderium naturale* und *natura pura*.

1. Bereits die Überschrift *Surnaturel* zeigt, was Lubac im Vorwort zum Band II der überarbeiteten und erweiterten Fassung ausdrücklich bekennt: „Auf einen einzigen Grundbegriff“ sei es ihm angekommen, den des „Übernatürlichen“. ² Zur Beschäftigung mit diesem Begriff hatte ihm „nachdrücklich“ ³ sein Lehrer Joseph Huby SJ (1878-1948) geraten. Indem Lubac dieser Anregung folgte, betrat er

¹ Literaturhinweise bei: Karl RAHNER, Natur und Gnade: Schriften zur Theologie IV,209-236; hier: 214-216 mit Anm. 4 und 5; Michael FIGURA, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979, 303-312 (Exkurs: De Lubacs Interpretation des „desiderium naturale visionis Dei“ bei Thomas von Aquin); Heribert MÜHLEN, Gnadenlehre, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (1970), 148-192, bes. 163-178.

² Zitiert wird die zweibändige deutsche Übersetzung: Henri de LUBAC, Die Freiheit der Gnade, Einsiedeln 1971; Bd I: Das Erbe Augustins (frz.: Augustinisme et théologie moderne, Paris 1965); Bd II: Das Paradox des Menschen (frz.: Le mystère du surnaturel; Paris 1965); zit. als: LUBAC I und II. Zur Entwicklungsgeschichte von „Surnaturel“ vgl. LUBAC II,367-370.

³ Herbert VORGRIMLER, Henri de Lubac, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV (1970), 199-214; hier: 203.

methodisch, nicht aber thematisch Neuland. Seit Jahrzehnten schon erfreute sich der Begriff des Übernatürlichen in Abwehr des Rationalismus der Aufklärung großer Aufmerksamkeit. Matthias Joseph Scheeben etwa begann sein theologisches Lebenswerk programmatisch mit einer „Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben“.⁴

2. Indem Gottes Selbstoffenbarung unter dem Titel des „Übernatürlichen“ behandelt wird, tritt sie der „Natur“ des Menschen gegenüber. Um das Verhältnis zwischen Natur und übernatürlicher Gnade zu bestimmen, greift Lubac auf die Theologie des Thomas zurück und nimmt insbesondere dessen Begriff des *desiderium naturale* nach der Gottesschau auf: Von Natur aus strebt nach Thomas der Mensch seine Vollendung an als ein Ziel, das er nicht aus eigenen Kräften zu erreichen vermag. Zum Paradox wird diese Sicht durch die Voraussetzung, dass an sich jeder natürlichen Finalität auch naturgegebene Mittel zu ihrer Erfüllung entsprechen.⁵ Thomas überbrückt diese Spannung, indem er den Ausgleich für die größere Angewiesenheit der menschlichen Natur in ihrer vornehmeren Bestimmung sieht.⁶ Spätere Theologengenerationen – angefangen mit Dionys dem Kartäuser und Cajetan – hätten die paradoxe Spannung des *desiderium naturale* ersetzt durch den Begriff der *potentia oboedientialis*, gefasst als formale Nicht-Widersprüchlichkeit der Natur gegenüber außerordentlichen, mirakelhaften Eingriffen Gottes, und so die Gottesbeziehung des Menschen zu einem beliebigen *superadditum* degradiert.

⁴ In: Der Katholik 1860 I,280-299; ein Jahr später erschien diese Abhandlung stark erweitert unter dem Titel: Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung des Menschen, neu hg. von Martin GRABMANN, München ²1935. Zur selben Zeit erschienen Schriften wie: MATIGNON SJ, La question du surnaturel, Paris 1861; Abbé GRIDEL, Instructions sur l'ordre surnaturel et divin ou déification de l'homme par la grâce, Lyon 1861; Abbé CROS, Études sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Montpellier 1861; vgl. GRABMANN, in: SCHEEBEN, Natur und Gnade, 25f.

⁵ Bei Thomas selbst findet sich die Feststellung: „Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest“: In III Sent., dist. 27, q.2, a.2, ad 4; die Diskussion um das *desiderium naturale* beruft sich bevorzugt auf das kosmologische Prinzip des Aristoteles, das er in „De Caelo“ aufstellt, um die Unbeweglichkeit der Himmelskörper zu beweisen: „si astra essent mobilia motu progressivo, natura dedisset eis organa ad talem motum“: Chrysostomus Javelli, zit. nach LUBAC I,226; weitere Belege vgl. 225-229.

⁶ „Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2 'de Caelo'; sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae“: S.th. I-II,5,5, ad 2. Vgl. auch den Hinweis auf die aristotelische Freundschaftslehre: „quae enim per amicos possumus, per nos aliquid aliter possumus“: ebd. ad 1.

3. Wie Thomas will auch Lubac von der Wirklichkeit des *desiderium naturale* des Menschen auf die Möglichkeit der Gottesschau schließen gemäß dem philosophischen Axiom: *desiderium naturale non potest esse inane*.⁷ Mit dieser „notwendigen“ Argumentation aber droht der Grundbegriff kontraproduktiv zu werden: Herangezogen, um die Angewiesenheit der Natur auf die Gnade zu betonen, bringt er unversehens die Gnade in die Abhängigkeit der Natur. Sowohl Lubacs Werk als auch ein erheblicher Teil der korrespondierenden Veröffentlichungen sind daher bemüht, diese unerwünschte Nebenwirkung zu beseitigen und die Ungeschuldetheit des Übernatürlichen nachzuweisen.⁸ In der Tradition habe man die Begründung gefunden in der hypothetischen Annahme einer *natura pura*, d.h. einer Schöpfung ohne Erhebung zum übernatürlichen Ziel der Gottesschau. Aus diesem fiktiven Grenzbegriff aber sei mit der Zeit mehr oder weniger bewusst eine Identifikation mit dem faktisch vorfindlichen Menschen geworden.⁹ Am Ende dieser Entwicklung steht nach Lubac eine „Stockwerktheologie“, die unterscheidet, ja trennt zwischen einer in sich geschlossenen Welt und Menschennatur mit einer rein immanenten Erfüllung und einigen faktisch durch Offenbarung und Glaube auf ein transzendentes übernatürliches Ziel hingeorordneten Menschen.

Deutlich spürbar ist der Erfahrungshintergrund der verschiedenen naturalistischen Systeme, mit denen Lubac sich konfrontiert sah: die Ideologie des Nazi-Reiches, ein Atheismus, der sich „positiv, organisch, konstruktiv“ gebärdet¹⁰, ein materialistischer Marxismus, ein rationalistischer Modernismus, der das Geheimnis des Menschen leugnet – und ihnen gegenüber ein theologischer Anti-Modernismus, der auf den Herausforderungen der Zeit verweigert und defensiv die Glaubenswahrheiten zu bewahren trachtet.¹¹ Der weite geschichtliche Horizont, in dem Lubac sich diesen Anfragen an Glaube und Theologie stellt, lässt die

⁷ Vgl. S.th. I,12,1; I,75,6.

⁸ Vgl. Aufsatztitel wie: H. LENNERZ, Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?: Schol 5 (1930) 102-108; R. GARRIGOU-LAGRANGE, La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?: RevThom 38 (1933) 669-688; vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie IV,214 mit Anm. 4.

⁹ Diese Identifikation ist z.B. vollzogen bei Kleutgen, wenn er aus der Verurteilung des Baius folgert: „Die Kirche verpflichtet uns also zu bekennen, dass Gott den Menschen von Anfang in dem Zustand erschaffen konnte, worin er jetzt geboren wird. Bestimmter konnte sie die Möglichkeit des reinen Naturstandes nicht aussprechen; denn wir werden ohne die heiligmachende Gnade, dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch und dem Tode unterworfen geboren“: Joseph KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit, Bd I, Münster 1853, 594.

¹⁰ Henri de LUBAC, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984 (frz.: Le Drame de l'Humanisme athée, Paris ¹1944, ⁷1983), 9.

¹¹ Lubac spricht von „argwöhnischen Theologen“, die „sich gar nicht sehr um die großen antikatholischen Strömungen kümmerten, die schlimme Schäden anrichteten“: Henri de LUBAC, Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München – Zürich – Wien 1985, 15.

Parallele zu einer noch keineswegs überlebten theologisch-philosophischen Diskussion erkennen: der Debatte um die Legitimität der Neuzeit, heute eher geführt als Debatte über das „säkulare Zeitalter“ (Charles Taylor). Es ist üblich geworden, die Wende zur Neuzeit mit dem Verlust der Teleologie bzw. ihrer Inversion zur Selbsterhaltung¹² gleichzusetzen. Ob man in diesem Vorgang nun einen Abfall vom Christentum oder seine konsequente Vollendung erblicken will – in jedem Fall umschließt die These die Vorstellung eines radikalen Wechsels von einem transzendenten zu einem immanenten Ziel für Welt und Mensch, einer „Säkularisierung“ theologischer Begriffe und gläubiger Vollzüge zu innerweltlichen Größen. Der als Säkularisierung beschriebene Vorgang ist es, mit dem sich Lubac in seinen theologiegeschichtlichen Analysen im Hinblick auf das Menschenbild auseinandersetzt.

These 2: Lubacs Leistung besteht in der „archäologischen“ Freilegung der ursprünglichen Denkwelt des Thomas unter allen barockscholastischen und neuscholastischen Überlagerungen. Dabei bleibt er dem Natur-Begriff verhaftet, den er ablehnt, und gerät in Aporien. Eine geschichtliche Einordnung und theologische Fassung des Natur-Begriffs macht eine differenziertere Auswertung der Quellen möglich und nötig.

Lubac zieht mit dem Mut zur Rechenschaft des Glaubens, die aus seinen Überlegungen spricht, die Sympathien auf seine Seite und macht es nicht leicht, seine Thesen unvoreingenommen zu analysieren. Sicher jedoch geschieht ihm kein Unrecht, wenn man von ihm nicht mehr erwartet, als er zu bieten beansprucht. Er selbst aber sieht sich als einen „Historiker“¹³, der innerhalb der Grenzen einer „positiven Theologie“ bleibt¹⁴ und „fast keine theoretische Auseinandersetzung“ liefert¹⁵, ja er versteht seine Aufgabe wesentlich als die des „Archäologen“, der den verschütteten Zugang zu den „Brunnen lebendigen Wassers“ in mühevoller Kleinarbeit wieder freizulegen hat.¹⁶ Es bedarf kaum des Hinweises, welches

¹² Vgl. Robert SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963; Hans BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt (1966) ²1988; Hans EBELING (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt 1976.

¹³ „Ich habe das Problem als Historiker aufgegriffen, so wie es sich seit Jahrhunderten im Abendland stellt und wie es in der scholastischen Tradition verschiedene Antworten gefunden hat... Ich glaube, dass meine geschichtlichen Untersuchungen diese Theologen [die eher systematisch mit der Frage umgehen] davon befreit hat, zunächst beweisen zu müssen, dass ihre Lehre nicht im Gegensatz zur kirchlichen theologischen Tradition steht“: Zwanzig Jahre danach, 30f.

¹⁴ Vgl. LUBAC I,10; II,9.

¹⁵ Über Gott hinaus, 10; Lubac fährt fort: „Der Leser ... wird darin auch kaum etwas von dem finden, was man gemeinhin «Theologie» nennt. Sie bieten nur ein Stück Geistesgeschichte...“.

¹⁶ Henri de LUBAC, Paradoxe des gelebten Glaubens, Düsseldorf 1950, 37f.; zit. nach VORGRIMLER 200.

Verdienst einer solchen Arbeit zukommt in einer Zeit, in der sogar die Gründung der *Sources Chrétiennes* des Modernismus verdächtig war.¹⁷ Selbst wenn Lubac sich mit diesen Äußerungen den Maßstäben einer Theologie entziehen wollte, die er angesichts ihrer Isolation von der lebendigen Tradition der Kirche als unzulänglich erkannt hatte, so bleibt doch das Ergebnis bestehen, dass auch er keinen theologischen Ausweg aus dem aufgedeckten Dilemma zeigt. Indem er die vorgefundenen Mittel der theologischen Reflexion als untauglich zurückweist und in der Geschichte nach neuen sucht, mangelt ihm das Instrumentarium zur differenzierten Einordnung sowohl der Denkmodelle, die er kritisiert, wie derjenigen, auf die er sich stützt.¹⁸ Sein Umgang mit der Geschichte bleibt auf weite Strecken ungeschichtlich.

Diese grundlegende Schwierigkeit zeigt sich nicht zuletzt in seinem Umgang mit dem Natur-Begriff. An keiner Stelle gibt Lubac eine Definition oder begriffsgeschichtliche Einordnung, die den univoken Wortgebrauch auflöst. Auf diese Weise aber entgeht ihm die grundlegende Differenz zwischen dem klassischen und dem neuzeitlichen Naturbegriff: Die Neuzeit fasst „Natur“ im Unterschied, ja Gegensatz zum „Geist“¹⁹ in Kategorien mechanischer Gesetzmäßigkeiten einer geistlos gedachten Materie und folgt damit dem Modell der Naturwissenschaften. Thomas orientiert sich demgegenüber am Naturverständnis der aristotelischen Philosophie. Wenn aber Aristoteles die *Metaphysik* mit dem Satz beginnen lässt, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, oder den Menschen für ein „von Natur aus“ politisches Wesen erklärt, so handelt es sich keineswegs um eine quasi naturwissenschaftliche Ableitung, schließt doch die so bestimmte Natur sogar den „über die Natur hinaus“liegenden Bereich der *Metaphysik* ein. Sein Naturbegriff ist ein philosophischer, ja er ist gleichbedeutend mit dem universalen Horizont philosophischen Fragens.²⁰

¹⁷ „Man war sogar über die Gründung der *Sources chrétiennes* beunruhigt, dieser Sammlung von Kirchenvätertexten, die heute 320 Bände zählt. Victor Fontoynt begann damit schon vor dem Krieg. Doch später, in der damaligen leidenschaftlichen Atmosphäre wurde sie sofort in die Polemik hineingezogen und verdächtigt, ein Angriff gegen die scholastische Theologie zu sein, ja sogar gegen den Glauben der Kirche selbst“: Zwanzig Jahre danach, 10.

¹⁸ Er gesteht von sich als Verfasser zu: „Er gleicht sich noch der Sprechweise an, wie sie in der Scholastik üblich war, und übernimmt deren Schauart in großen Zügen, in der Absicht, sie von innen her zu verwandeln“: LUBAC I,10f.

¹⁹ Lubac kennt durchaus dieses Vorverständnis: „Heute denkt man, wenn man «Natur» hört, eher an den Bereich des Kosmos als an den des Menschen – der Gegensatz zwischen «Natur» und «Geist» ist jedermann geläufig -, oder man versteht «Natur» wie eine Art von (mehr oder weniger konsistentem) Rohstoff, aus dem sich die «Kultur» entwickeln lässt; man bestimmt dann den Menschen als ein «geschichtliches» Wesen, von dessen «Natur» man nicht mehr in einem bleibenden und umgreifenden Sinn reden kann. So ist die Verwendung des Begriffs in der Theologie geeignet, manche zu verwirren“: I,7.

²⁰ Natur steht in der klassischen Philosophie „für den unbezweifelbar letzten und sinnvoll nicht zu hinterreichreitenden Horizont unserer Selbstverständigung“: Rüdiger BUBNER, *Einleitende Betrachtungen*, in: Rüdiger

Dieser hermeneutische Schlüssel ist sowohl das Ergebnis als auch in der folgenden Darstellung der Ausgangspunkt für eine differenziertere Auswertung der theologiegeschichtlichen Quellen Lubacs. Ich konzentriere mich auf drei Aspekte der Theologie des Thomas von Aquin und ziehe die übrigen von Lubac erwähnten Autoren gelegentlich zum Vergleich heran.

1. *Lubac verkürzt den universalen Naturbegriff des Thomas.* Der universale Naturbegriff des Thomas zeigt sich besonders deutlich im Traktat „De lege“ der *Prima Secundae*.²¹ Thomas geht davon aus, dass jedem Seienden vom Schöpfer im Rahmen des ewigen Weltplanes, der *lex aeterna*, eine naturhafte Hinneigung (*inclinatio naturalis*) zu seiner artgemäßen Vollkommenheit gegeben ist. In der vernunftbegabten Natur des Menschen prägt sich die *inclinatio naturalis*, deren Charakter als Oberbegriff bei Lubac nicht deutlich wird²², als Freiheitsvollzug aus, insofern der Mensch der göttlichen Vorsehung nicht blind unterworfen ist, sondern im „Naturgesetz“ an dieser Vorsehung partizipiert.²³ Die *lex naturae* ist folglich bei Thomas ein Vernunftgesetz, die *inclinatio naturalis* des Menschen ein in vernünftiger Freiheit vollzogenes *desiderium*.²⁴

Kaum merklich verschob sich zu Beginn der Neuzeit – als Konzession an den veränderten Naturbegriff – die Begrifflichkeit. Der *appetitus naturalis* als Determination der unbewussten Natur und der *appetitus rationalis* als bewusste, akthafte Sehnsucht wurden voneinander geschieden.²⁵ Duns Scotus hatte diese Entwicklung vorbereitet, indem er einem eingeborenen *pondus naturae* nach Art des mechanischen Naturgesetzes einen *actus elicitus* der durch die Offenbarung

BUBNER/Burkhard GLADIGOW/Walter HAUG (Hgg.), Die Trennung von Natur und Geist, München 1990, 7-24; hier: 15.

²¹ S.th. I-II,90-108.

²² Die einzigen Zitationen aus dem *lex*-Traktat sind für die Grundaussage des Thomas nicht spezifisch: vgl. LUBAC I,234, II,58, II,214, wo er aus S.th. I-II,91,4 zitiert. Vgl. Maximilian FORSCHNER, Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung, in: BUBNER u.a. (Hgg.), Die Trennung von Natur und Geist, 93-117.

²³ „omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae, in rationali creatura, lex naturalis dicitur“: S.th. I-II,91,2.

²⁴ Zu seiner Erfüllung bedarf dieses *desiderium* der Hilfe eines göttlichen Gesetzes: „quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae...: ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data“: S.th. I-II,91,4. Im Neuen Bund erweist sich der Inhalt dieses Gesetzes als die Gnade des Heiligen Geistes: „Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus... Et ideo dicendum est quod, principaliter, lex nova est lex indita; secundario autem, est lex scripta“: S.th. I-II,106,1.

²⁵ So z.B. bei dem Jesuitengeneral Franz Tolet (1532-1596); vgl. LUBAC I,191-203, bes. 197.

geweckten Sehnsucht gegenüberstellte²⁶ – mit der Folge, dass beide Größen menschliche Freiheit nur in einer gewissen Äußerlichkeit und Beliebigkeit affizieren.

2. Lubac *verkennt die praktische Verfasstheit der Natur.*

Vor allem entgeht Lubac aufgrund seiner negativen Gebundenheit an den abgelehnten Naturbegriff, dass menschliche „Natur“ bei Thomas eminent praktisch verfasst ist. Gemäß dem Axiom, dass jede *substantia* ihre Vollendung in der zugehörigen *operatio* findet²⁷, gilt auch für das letzte Ziel des Menschen: „Quaelibet res ad ultimum finem per suam operationem pertingit“.²⁸ „Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere“.²⁹ Dieser höchste menschliche Selbstvollzug in Erkenntnis und Liebe Gottes³⁰ ist ein freiheitlicher, da die naturhafte Hinordnung des Menschen auf Gott vor jeder Bindung an ein endliches Ziel bewahrt und so die freie Wahl der Mittel eröffnet.³¹ Aus diesem Zusammenhang ergibt sich das wesentliche und vielleicht einzige Argument gegen die im übrigen durchaus plausible Forderung des Michael Baius (1513-1589), die vollkommene Schöpfung mit der vollkommenen Geist-Gabe verbunden zu denken³²: „Dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur“.³³

Das Paradox des *desiderium naturale* ist das Paradox zwischen *potentia* und *actus*, Möglichkeit und Wirklichkeit, Werden und Sein, das im Selbstvollzug in der Gnade nie aufgehoben, aber doch je neu überbrückt wird. So verstanden fesselt

²⁶ Zu Scotus vgl. LUBAC I,175-177.

²⁷ „Omne ens est propter suam propriam operationem“: S.th. III,9,1; „Operatio est ultima perfectio rei“: S.th. I,73,1 und I-II,3,2; „Omne agens agit propter finem“: S.th. I,44,4.

²⁸ S.th. I,62,4.

²⁹ S.th. I-II,3,2; ebenso: S.th. I,12,1.

³⁰ „homo, et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis“: S.th. I-II,1,8, ad 3.

³¹ Vgl. S.th. I-II,8,2; 13,3; De malo 6. SCHEEBEN steht in dieser Tradition des Thomas, wenn er den Grundirrtum des Pelagianismus wie folgt charakterisiert: „Zwar sagt man oft, die Pelagianer hätten einen reinen Naturzustand gelehrt und man habe an ihnen nur dies getadelt, dass sie die Natur an sich, wie sie von Gott geschaffen ist, hinreichend sein ließen, um alles, auch das christliche, verdienstliche Gute zu tun. Allein wenn man aufmerksam zusieht, zerstörten sie die wahre Natur nicht minder als die Gnade. Ihr Grundprinzip war gerade, es gebe keine wahre Natur, d.h. eine von Gott in die Seele gelegte Neigung und Tendenz nach dem wahren Guten, durch welche der Wille angeregt werde, frei darnach zu streben“: Natur und Gnade, 285.

³² Vgl. die verurteilten Sätze des Baius: DH 1901-1980, z.B. 1921: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae condicionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis“.

³³ S.th. I,62,1, ad 2. Dasselbe gilt für die Engel, deren Entschiedenheit sich jedoch im Unterschied zum Menschen „non per discursum“ einstellt, so dass sie „post unum actum meritorium“ die Vollendung erreichen. „Et ideo homini longior via data est, ad merendum beatitudinem, quam angelo“: S.th. I,62,5 mit ad 1. Vgl. I-II,5,7. Vgl. die „anti-baianische“ Kurzformel des Thomas: die Glückseligkeit „non est aliquid naturae, sed naturae finis“: S.th. I,62,1.

es nicht den Geist in einer ausweglos aporetischen Erkenntnis, sondern ruft auf zur Gestaltung plausibler Formen der Anerkennung im Lebensvollzug. Die menschliche Natur in ihrer Hinordnung auf ein übernatürliches Ziel bedarf der Kultur, um ihre Wahrheit erkennen zu geben. Insofern Lubac auf diese Dimension nicht eingeht, erzeugt er eine Ruhelosigkeit in der theoretischen Spannung des Paradoxes, die sich in immer neuer Argumentation, Verteidigung, Abgrenzung, Richtigstellung entlädt und entladen muss.

3. Lubac würdigt nicht hinreichend die Eigenständigkeit der Philosophie und aller natürlichen Erkenntnis bei Thomas.

In nicht geringe Bedrängnis gerät Lubac in seiner Argumentation durch das „doppelte Ziel“ und die „doppelte, d.h. natürliche und übernatürliche Glückseligkeit“, von der Thomas spricht.³⁴ Da er die Formulierungen in sich nicht vom Verdacht der „Stockwerktheologie“ zu befreien vermag, muss er sie auf das Konto der harmonisierenden Haltung des Aquinaten gegenüber Aristoteles verbuchen.³⁵ Vom Naturbegriff des Thomas her löst sich die Schwierigkeit sehr viel unmittelbarer und problemloser: Nicht eine Dualität von Wirklichkeitsbereichen, sondern von Betrachtungsweisen liegt der verdoppelten Begrifflichkeit zugrunde. Auch die „natürliche Seligkeit“ erreicht der Mensch nach Thomas nur in Gott als dem Ursprung und Ziel der Schöpfung.³⁶ Diesem *finis naturalis* des Menschen entspricht der Gottesbegriff der Gottesbeweise, in denen Thomas aus den Vernunftprinzipien auf die Existenz einer höchsten Wirklichkeit zurückschließt, „quod omnes dicunt Deum“³⁷, deren Wesen jedoch verborgen bleibt. In dieser Unterscheidung zwischen Wesen (*quid est*) und Existenz (*quia est*) verteidigt Thomas die Freiheit der Selbstoffenbarung Gottes gegen die ergreifende Vernunft und zerstört nicht – wie Lubac insinuiert –, sondern ermöglicht das Gespräch der Theologie mit der Philosophie und den übrigen Wissenschaften und Weltanschauungen.³⁸

³⁴ Vgl. S.th. I-II,5,5; I-II,62,1-3; I-II,65,3; ScG III,63; De veritate 14,2; Vgl. Henri de LUBAC, „Duplex hominis beatitudo“ (Saint Thomas 1^a 2^{ae}, q.62, a.1): RSR 35 (1948) 290-299.

³⁵ Vgl. LUBAC I,249-268.

³⁶ „ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinantur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae“: S.th. I-II,62,1, ad 3.

³⁷ S.th. I,2,3.

³⁸ Dasselbe gilt für Cajetan, wenn er in seinem Kommentar zur S.th. I,12,1 hervorhebt, Thomas spreche mit dem Begriff des *desiderium naturale* nach der Wesensschau Gottes *ut theologus* und habe nicht Philosophen, sondern Theologen zu Gegnern: vgl. LUBAC I,228 mit Anm. 72. Vgl. die Unterscheidung bei Thomas selbst: „aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus“: ScG II,4; zit. bei LUBAC I,254; II,44.

Das wird offenkundig im Vergleich mit dem Werk des Baius, der keinen Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Ziel anerkennt: Seine theologische These von der Geschuldetheit der Gnade im Urzustand des Menschen weist eine klar apologetische Stoßrichtung auf, besonders deutlich in dem aus zwei Bücher bestehenden Werk „De prima hominis iustitia & virtutibus impiorum“³⁹. Aufgrund der Identifikation der Schöpfung mit dem vollen Geistbesitz bricht Baius das Gespräch mit den Philosophen und Heiden radikal ab, indem er folgert, dass ihre Tugenden nicht nur fruchtlos, sondern Sünde und Laster seien.⁴⁰

Die Theologie des Thomas kann, ja muss demgegenüber die Eigenständigkeit „natürlicher Erkenntnis“ anerkennen und voraussetzen und bleibt auf sie bezogen, ohne zu einem geschlossenen System werden zu können.⁴¹ Ihr kommt in diesem konstitutiven Gegenüber allerdings eine kritische Funktion zu, insofern sie die Selbstgenügsamkeit aller übrigen Wissenschaften infrage stellt und vermeintliche Einwände gegen den Glauben abzuweisen vermag. So auch im Fall des *desiderium naturale*: Die kurzgefasste These: „Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem“⁴² enthält zwei zu unterscheidende, wenn auch unlöslich miteinander verbundene Argumentationsschritte: Das grundlegende *desiderium* des Menschen richtet sich auf die Erkenntnis der Ursache einer bekannten Wirkung. In der „natürliche Erkenntnis“, die zur philosophischen Gewissheit der Existenz Gottes führt, kommt jedoch der Intellekt nicht zur Ruhe, denn: „cognoscentes an aliquid sit, naturaliter scire desiderant quid est ipsum. Quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est“.⁴³ Die Argumentation des Thomas ist ein Musterbeispiel dafür, wie der Theologe als Theologe

³⁹ Vgl. Michaelis Baii Celeberrimi in Lovaniensi Academia theologi Opera, (Köln 1696) Reprint Ridgewood, New Jersey 1964, 45-73 (De prima hominis iustitia & virtutibus impiorum, libri duo).

⁴⁰ Vgl. Caput IV: Quod honestatis officia cum in Deum non referuntur non sint virtutes, sed vitia virtutes imitantia: „Homo ad hoc conditus est, & hoc debet, ut Deum ex omnibus suis viribus diligat, & illi soli serviat: sed qui secundum virtutem vivit, quod debet facit, & ad quod conditus est: igitur qui Deo non servit etiam virtutum officia non ob aliud, sed propter semetipsa expetit, is non secundum virtutem vivit, sed simulat duntaxat, fornicans a Deo suo, & per honestatis officia quae soli debuerunt creatori famulari, in cogitationibus & inanibus desideriis evanescit“: ebd. 65f.

⁴¹ „Die Erkenntnis des Glaubens setzt die natürliche Erkenntnis voraus“: De ver. 14,9, ad 8. Vgl. Josef PIEPER, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich – München 1988, 80-93.

⁴² ScG III,57. Nicht zufällig steht dieser Satz nicht im Kontext der Argumentation, sondern am Anfang des Artikels als Rückerinnerung an die Ergebnisse der vorausgehenden Abschnitte.

⁴³ ScG III,50. In diesem Sinne findet sich bei Thomas tatsächlich so etwas wie eine logische Herleitung zumindest der Möglichkeit der Wesensschau Gottes: „Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videre per intellectum“: ScG III,51; vgl. III,48.

dem Philosophen die Notwendigkeit aufweist, dass die Vernunft um ihrer erstrebten Vollendung willen zum Glauben übergehen *muss*. Die darin implizierte Eigenständigkeit philosophischen Fragens wird jedoch von Lubac nicht hinreichend gewürdigt.⁴⁴

Ich versuche eine Auswertung der Quelleninterpretation im Hinblick auf ihren Ertrag für Lubacs Grundthesen:

These 3: Thomas arbeitet mit einem theologischen Naturbegriff, der sich dem zeitgenössischen philosophischen Naturbegriff verdankt, ihn aber zugleich transzendiert. In der vordergründigen Kontinuität von Natur und Gnade liegt eine fundamentale Negation, die a fortiori gegenüber dem neuzeitlichen Naturbegriff nötig ist. Indem Lubac diese Differenzierungen nicht präzise genug fasst, wird er weder Thomas noch seinen theologischen Gegnern hinreichend gerecht.

Zahllose Missverständnisse um das *desiderium naturale* lösen sich durch die im Grunde schlichte Feststellung, dass Thomas den Naturbegriff der aristotelischen Philosophie rezipiert, ihn aber aus der Perspektive der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in einen theologischen Begriff umwandelt: Natur als Inbegriff der Wirklichkeit, in der sich menschliches Erkennen und Handeln vorfindet, erscheint als Schöpfung, der universal geöffnete menschliche Geist als *imago Dei* und damit als Potentialität, zu werden wie Gott. Dabei werden nicht primär inhaltliche Elemente gegeneinander ausgetauscht oder konkurrierende Begriffe auf den unveränderten Sachverhalt angewandt. Vielmehr handelt es sich um eine Transformation der Sprache selbst, die bekenntnishaft auf Transzendenz hin geöffnet wird.

Dieses Sprachgeschehen zeigt sich besonders deutlich bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade in dem bekannten Axiom „*gratia supponit naturam et perficit eam*“.⁴⁵ Nur vordergründig bringt es die Kontinuität von Natur und Gnade zum Ausdruck. In einem tieferen Sinne vollzieht diese Aussage eine Abgrenzung, die die Natur außerhalb der Anerkennung der Gnade in die tragische Endlichkeit und Unerfülltheit ihrer Sehnsucht verweist. Nicht bruchlose Anknüpfung an die Natur sagt Thomas aus, sondern das Gegenteil: Die Erkenntnis der Gnade wandelt den vorgefundenen Naturbegriff in einen bekenntnishaften

⁴⁴ Zu überprüfen wäre, wieweit seine Argumentation abhängig ist von der zeitgenössischen Bemühung um eine christliche Philosophie, in der das *desiderium naturale* durch Joseph Maréchal zu einem Zentralbegriff wurde: vgl. RAHNER, Schriften zur Theologie IV, 214 mit Anm. 3; FIGURA, 251-258.

⁴⁵ Vgl. Bernhard STOECKLE, „*Gratia supponit naturam*“. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962; bei Thomas vgl. S.th. I,1,8, ad 2; I,2,2, ad 1; I-II,3,8; De ver. 14,2; 27,6, ad 1; In IV Sent 24,3 und passim.

theologischen Begriff und verlagert die Kontinuität von Natur und Gnade radikal in die Gnade, besser: in Gott. Die Gnade als Gnade offenbart die Natur als eine solche, die nur in Gott zur Erfüllung ihrer Bestimmung findet, und nötigt sie zur Anerkennung ihrer Grenze. So durchläuft bei Thomas jeder beliebige rezipierte Naturbegriff in der Begegnung mit der Gnade eine fundamentale Wandlung.

Eine solche kritische Negation ist a fortiori für den neuzeitlichen Naturbegriff, mit dem Lubac sich konfrontiert sieht, unerlässlich: „Natur“ ist im Zuge der Neuzeit mehr und mehr zu einem Monopol der Naturwissenschaften geworden. Sie verlor damit ihrer theologisch begründeten Finalität zugunsten mechanischer Kausalgesetzmäßigkeiten und wurde auf einen vergleichsweise unbedeutenden Teilbereich dessen eingeschränkt, was Thomas im Anschluss an Aristoteles unter Natur verstanden hatte. Wo also die Einheit der Natur nicht durch ein vollständig mechanistisches Weltbild aufs Neue gewonnen wird, sind die bislang zur „Natur“ des Menschen gezählten Bereiche rationalen Selbstvollzugs wie Wissenschaft, Kultur, Gesellschaft und Politik im Gefüge von Natur und Gnade gleichsam ortlos geworden. Entweder gelten Sie als ideologischer Überbau, den es zu entlarven gilt (Marx) – oder sie werden ein geistiges Produkt im Gegenüber und ohne rechten Bezug zur Natur (in manchen Grenzformen des Deutschen Idealismus). Nicht mehr in ihrem Charakter als endliche Natur ansichtig, werden die Erscheinungsformen menschlichen Geistes allzu leicht mit dem erlösenden, vollendenden Geist Jesu Christi verwechselt. Ein Naturbegriff, der die gesamte endliche Wirklichkeit einschließlich Geist und Personalität⁴⁶ in ihrem endlichen Gegenüber zur Gnade zusammenfasst, wird in dieser Situation um so dringlicher; er ist allerdings weniger denn je durch einen einfachen Rezeptionsvorgang, sondern nur durch eine genuin theologische Leistung zu gewinnen.

So zeigt sich: Das von Lubac verfolgte Ziel einer Auseinandersetzung mit den naturalistischen und atheistischen Ausläufern der Neuzeit ist nicht unvermittelt als Thomas-Interpretation zu erreichen. Und umgekehrt: Die Maßstäbe theologischen Denkens, die sich tatsächlich bei Thomas für die aktuelle Diskussion gewinnen lassen, setzen eine weitgehende methodische Abstraktion von Fragestellungen voraus, die nicht im Horizont seiner Theologie lagen und erst durch die faktische geschichtliche Entwicklung als solche auftraten. Die methodischen Unklarheiten werden in Lubacs Vorgehen spürbar: Je kraftvoller er mit Hilfe der

⁴⁶ Juan B. ALFARO, Person und Gnade: MThZ 11 (1960) 1-19, und ähnliche Versuche, die Dualität von Natur und Gnade in das Gegenüber von Person und Gnade zu überführen, überwinden nicht, sondern verfestigen die innergeschöpfliche Trennung zwischen Natur und Geist.

bei Thomas gewonnenen Erkenntnis und Begrifflichkeit der zuvor abstrakt gedachten Natur das *desiderium naturale* anzutragen sucht, desto mehr entzieht und verschließt sie sich. Während er auf der Ebene des Wortgebrauchs die Dualität von Natur und Gnade gründlich diskreditiert und damit im Bereich der Theologie einen nachhaltigen Erfolg erzielt, läuft seine Argumentation sachlich auf eine vehemente Verteidigung der verworfenen Unterscheidung hinaus.

Bevor ich auf die Aufgaben eingehe, die aus dieser Situation für die theologische Arbeit erwachsen, zunächst ein erneuter Blick auf die Neuzeitinterpretation, die in und mit Lubacs Thesen zur Frage steht.

These 4: Das Programm der Neuzeit kann theologisch weder als Säkularisierung des unendlichen zu einem endlichen Ziel verstanden werden noch mit Blumenberg als „Umbesetzung“ einer überlebten theologischen Position durch ihre wahre weltliche Entsprechung. Die Neuzeit ist Resultat ein und derselben Dynamik des desiderium naturale angesichts ungeheurer gesteigerter menschlicher Mittel und mit der entsprechend gesteigerten Gefährdung einer Verkehrung von Ziel und Mitteln.

Tatsächlich konnte es im Zuge des Optimismus neuzeitlicher Weltentdeckung und -beherrschung für eine gewisse Zeit so aussehen, als sei die Erfüllung des *desiderium naturale* nach dem *bonum universale* mit endlichen Mitteln möglich geworden. Aber lässt sich diese Entwicklung als Wandel von der übernatürlichen Finalität zur Selbsterhaltung kennzeichnen? Doch nur dann, wenn die Theologie das artikulierte Selbstverständnis der Neuzeit unhinterfragt rezipiert.

Das eingangs erwähnte Thomas-Zitat führt weiter: Selbsterhaltung und übernatürliches Ziel bilden bei Thomas zunächst keinen Gegensatz. Das *desiderium naturale visionis Dei* steht widerspruchsfrei neben dem natürlichen Streben nach Erkenntnis⁴⁷, nach der Erhaltung im Sein⁴⁸, nach dem Leben *secundum rationem*⁴⁹, nach der Erfüllung der Triebe im individuellen und sozialen Sinne⁵⁰; von Natur aus flieht der Mensch das Übel und den Tod⁵¹ und erstrebt Beständigkeit im Besitz seiner Güter.⁵² Endliches und unendliches Ziel treten nicht alternativ,

⁴⁷ „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum“: S.th. I,12,1.

⁴⁸ Vgl. o. Anm. 1; „Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem“: S.th. I,60,2, ad 3; „quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam“: S.th. I-II,104,2.

⁴⁹ „naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem“: S.th. I-II,104,3.

⁵⁰ Vgl. ebd. a.2.

⁵¹ „naturaliter homo refugit mortem“: S.th. I-II,5,3; „Est enim ... timor de malo corruptivo: quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis“: S.th. I-II,41,3.

⁵² „Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet“: S.th. I-II,5,3; vgl. a.4.

sondern inklusiv auf. In großer Selbstverständlichkeit geht Thomas davon aus, dass die Gnade den besten und einzigen Weg zur Erfüllung des Gesamtkomplexes menschlicher Sehnsucht darstellt. Die Logik ist einfach: „Bona praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur“.⁵³ Noch unbekannt ist die Vermessenheit Descartes', zusammen mit dem Tod alle Grenzen endlicher Glückserfüllung endgültig beseitigen zu wollen.

Damit tritt die Kontinuität im Wandel vor Augen, die sich tatsächlich dem Blick des Glaubens im *desiderium naturale* zeigt: Wenn der Mensch von Natur aus nach Glückseligkeit strebt, „will er auch mit Notwendigkeit die Mittel, ohne die das Ziel nicht zu erreichen ist, wenn er das erkennt“, heißt es bei Thomas.⁵⁴ Für ihn selbst ist evident, dass das natürliche Ziel nur in und mit dem übernatürlichen zu erreichen ist. In der Neuzeit stellt sich eine Umkehrung desselben unlöslichen Zusammenhangs ein: Scheint es möglich, das natürliche Ziel mit endlichen Mitteln zu erreichen, weshalb dann nicht inklusive das übernatürliche? Unter dieser Perspektive zeigt sich die Neuzeit als Fortführung desselben *desiderium naturale* mit anderen, d.h. ungeheuer gesteigerten Mitteln und mit der entsprechenden Versuchung der sublimen Verkehrung von Ziel und Mitteln. Die umstrittene These von der „Säkularisierung“ transzendenter Ziele ist zur Interpretation dieses Vorgangs unnötig, ja sie stellt eine Kapitulation von Glaube und Theologie vor dem modernen Bewusstsein dar, indem sie ein wahrhaftes Verschwinden des *desiderium naturale visionis Dei*, nicht nur einer bestimmten Ausdrucksform, zugesteht.⁵⁵ Hans Blumenberg zieht die Konsequenz in seiner These, menschliche Selbstbehauptung habe durch „Umbesetzung“ ehemals theologisch ausgefüllter Positionen die wahre Weltlichkeit der Welt zur Geltung gebracht, so dass an die Stelle der „Nachahmung der Natur“ ihre „Vorahmung“ treten könne.⁵⁶ Er trifft

⁵³ S.th. I-II,5,3.

⁵⁴ „homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum“: De potentia 1,5.

⁵⁵ Noch nie hat sich der Begriff des *desiderium naturale* aufgrund „neutraler“ phänomenologischer Erhebungen finden und halten lassen. Weshalb sollte das im Zuge der Neuzeit möglich und nötig sein? Es wäre eine reizvolle Aufgabe, in den neuzeitlichen Denksystemen und Lebensordnungen die Grundstruktur des *desiderium naturale visionis Dei* aufzudecken.

⁵⁶ Vgl. Hans BLUMENBERG, Nachahmung der Natur – Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen, in: ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben, 1981, 55-103; S. 93: „Manches deutet darauf hin, dass die Phase der gewalttätigen Selbstbetonung des Konstruktiven und Authentischen, des 'Werkes' und der 'Arbeit' nur Übergang war. Die Überwindung der 'Nachahmung der Natur' könnte in den Gewinn der 'Vorahmung der Natur' einmünden“.

damit letztlich nicht die theologische Lehre vom *desiderium naturale* nach der Gottesschau, sondern vollendet deren Preisgabe in der Säkularisierungsthese.

Wie aber ist das hier postulierte Festhalten am *desiderium naturale* mit seinem phänomenologischen Verschwinden, ja mit seiner philosophischen Leugnung kompatibel? Nicht anders, als das *desiderium naturale* selbst zu interpretieren ist und nicht anders als auch sonst die Universalität des Glaubens mit seiner faktischen Abwesenheit oder gar prinzipiellen Bestreitung: aus streng theologischer Perspektive. Die Gefährdung der Neuzeit zur Verkehrung von Ziel und Mitteln kann dann je nach Blickwinkel bezeugt werden als gravierender theologischer Irrtum, als Ausdruck struktureller Sünde oder als universaler Verblendungszusammenhang, der bislang durch seinen relativen Erfolg Bestand haben konnte. Nicht in der Alternative zwischen übernatürlichem Ziel und Selbsterhaltung liegt das Problem, sondern in der Frage, ob endliche Ziele im Endlichen Bestand haben können. Bislang konnte die Bewährungsfrist für das geschichtliche Großexperiment endlicher Glückseligkeit immer noch ein wenig weiter hinausgeschoben, die Anstrengung immer noch ein wenig vermehrt werden. Inzwischen aber übersteigt der Schaden der Nebenwirkungen den Nutzen auf dem Weg zur erstrebten Glückseligkeit, ja ist die Möglichkeit der Selbstzerstörung im krampfhaften Bemühen um das universale Gute eine nicht mehr nur theoretische Möglichkeit. Sollte das *desiderium naturale* nach der Glückseligkeit in Gott gegen all seine Perversionen neu an Plausibilität gewinnen? Ich schließe mit einigen Überlegungen zur Aufgabe der Theologie in der gegenüber Lubacs Erfahrungshorizont veränderten Ausgangslage.

These 5: Die Diskussion um das desiderium naturale hinterlässt der weiteren theologischen Arbeit das Desiderat eines theologischen Naturbegriffs, der radikal geschichtlich konzipiert ist und in einem christologisch fundierten Verständnis der Natur Gottes gründet.

An die Stelle dieser These könnte auch die provozierendere Überschrift treten: Plädoyer für die Unterscheidung von Natur und Gnade. Diese Aufgabe ist zugleich schwerer und leichter als zur Zeit des Thomas: Schwerer, weil sie die Sprachlosigkeit überwinden muss, in die die Theologie geraten ist, indem sie die Natur über lange Zeit kritiklos den Naturwissenschaften überließ und sich selbst auf eine quasi physikotheologische Überhöhung wissenschaftlicher Erkenntnisse eingrenzte. Zugleich ist die Aufgabe leichter geworden, denn die Verwechslungsgefahr von theologischem und allgemeinem zeitgenössischen Naturbegriff ist heute weit geringer als zur Zeit des Thomas. Es geht also um die Erarbeitung

eines theologischen Naturbegriffs, der alle Erscheinungsformen der Endlichkeit einschließlich der Phänomene menschlichen Geistes in ihrem Charakter als Schöpfung eint und dadurch die neuzeitliche Trennung von Natur und Geist überwindet, indem beide Bereiche in ihrer immanenten Unvollendbarkeit und Vollendungsbedürftigkeit durch die Gnade aufgewiesen werden.

Wie aber entgeht eine solche Neufassung der Dualität von Natur und Gnade der „Stockwerktheologie“ und der *natura pura*? Ich nenne zwei Aspekte, die mir für eine Lösung wesentlich erscheinen:

1. eine radikal geschichtliche Konzeption menschlicher Natur als „Kontingenz“;
2. eine christologische Vertiefung im Verständnis der Natur Gottes.

ad 1: Zunächst eine theologiegeschichtliche Vermutung: Was Lubac als Stockwerktheologie brandmarkt, resultiert aus der theologischen Unfähigkeit, die an sich richtige und wichtige Entdeckung der Vieldeutigkeit *aller* menschlichen Wirklichkeit in Begriffe zu fassen: Nicht einmal den Akten der Gottesverehrung, nicht einmal dem Martyrium kann ich – gemäß 1 Kor 13 – ansehen, dass sie wirklich aus der Gnade und Liebe hervorgehen. Umgekehrt wird – wie sich bei Baius zeigt – die Begegnung mit philosophisch wie ethisch glaubwürdigen nicht-christlichen Weltanschauungen zur Frage, ob die tugendhaften Handlungen der Nicht-Glaubenden als schlechthin von der Gnade ausgeschlossen gedacht werden können. Nicht nur in dekadenten Ausläufern des spätmittelalterlichen Nominalismus, sondern auch bei Thomas wird dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen, „ex solis naturalibus sine gratia“ Gott über alles zu lieben.⁵⁷

Was führt in dieser Lage zu einer Stockwerktheologie, wenn offenkundig nicht der Naturbegriff als solcher?: Könnte es der Versuch sein, dem vermeintlich drohenden Relativismus auszuweichen, indem Glaube und Theologie einen bestimmten Wirklichkeitsbereich als eindeutig und exklusiv christlich reservieren?⁵⁸ Weil aber alle geschichtlich fassbare Wirklichkeit vieldeutig ist, muss dieser Bereich des Übernatürlichen phänomenologisch unerfassbar und daher schlechthin bewusstseinstranszendent bleiben.⁵⁹ Für den verbleibenden „Rest“

⁵⁷ S.th. I-II,109,3.

⁵⁸ Dieser Beweggrund findet sich etwa bei Scheeben ausdrücklich genannt: „Nun beansprucht aber das Christentum diejenige Ordnung des Seins, der Erkenntnis und der Liebe, oder mit anderen Worten, diejenige ontologische, logische und ethische Ordnung, welche die höhere ist, ausschließlich für sich“: SCHEEBEN, Natur und Gnade, 45.

⁵⁹ Hier setzt Rahner in seinem Beitrag zum Problem von Natur und Gnade kritisch an: „Die eigentlich übernatürliche Gnade, durch die der Mensch gerechtfertigt wird und heilswirksame Akte tun kann, wurde [in der Neuscholastik] als etwas in sich rein Bewusstseinsjenseitiges betrachtet... die seinshafte, übernatürliche Gnade ist eine Wirklichkeit, von der man durch die Lehre des Glaubens etwas weiß, die aber selbst gänzlich unzugänglich ist, sich selbst im bewussten, personalen Leben des Menschen nicht bemerkbar macht... Die

der Wirklichkeit, der de facto den gesamten Bereich der wahrnehmbaren Welt ausmacht, bietet sich nun der Begriff der *natura pura* an, der zuvor als ein hypothetischer, irrealer Grenzbegriff fungiert hatte.⁶⁰

Mittlerweile ist die Theologie fähig geworden, dieses Hilfsgerüst durch eine tragfähigere Begrifflichkeit zu ersetzen, indem sie in die umfassende Geschichtlichkeit der Welt auch den Naturbegriff einschließt. Die Natur verhält sich zum Bereich der Gnade dann nicht mehr wie eine geschichtliche Welt zur ungeschichtlichen Transzendenz, sondern wie die verschiedensten wissenschaftlichen und weltanschaulichen Perspektiven zugängliche Realgeschichte zur *einen* transzendentalen Heilsgeschichte. Die vielfältigen theologischen Implikationen können hier nicht entfaltet werden. Nur auf eine Folge sei eingegangen, insofern sie im unmittelbaren Zusammenhang der Diskussion um Lubacs Werk steht: Karl Rahner hat sich der neuzeitlichen Kritik am *desiderium naturale visionis Dei* im Prinzip angeschlossen und in Anlehnung an die klassische Formulierung einer *potentia oboedientialis* den Begriff des „übernatürlichen Existentials“ als Alternative vorgeschlagen⁶¹, um die heilsgeschichtlich reale und bleibende Hinordnung des Menschen auf den dreifaltigen Gott der Gnade zum Ausdruck zu bringen. Zwar gelingt es Rahner auf diese Weise, die „saubere Horizontale“⁶² zwischen den „Stockwerken“ infragezustellen. Doch es bleibt, nun universalisiert auf die gesamte Menschheit, bei einer additiven Verbindung heterogener Elemente⁶³, die das Problem der Ungeschuldetheit der Gnade nicht löst, sondern allererst zu der unüberwindlichen Hürde macht, als die sie in der Diskussion um das *desiderium naturale* fast einhellig aufgefasst wird.

Gnade an sich selbst ist also in dieser weitestverbreiteten Auffassung ein bewusstseinsjenseitiger Überbau hinsichtlich des bewussten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen“: Schriften zur Theologie IV,210.

⁶⁰ Der in diesem Sinne von den Theologen konzedierte Bereich der *natura pura* aber wird, wie Lubac zu Recht bemerkt, „immer fordernder. Je mehr sie sich auf diesen Gedanken einließen, desto mehr fanden sie sich genötigt, diese Natur als eine vollständige, zusammenhängende, selbstgenügsame, an sich von aller höheren «Ordnung» unabhängige zu betrachten... Und so waren sie durch die Logik ihres ersten Schrittes dazu verurteilt, ihren Standpunkt immerfort zu überbieten“: LUBAC I,344.

⁶¹ „Die Paradoxie einer natürlichen Begierde des Übernatürlichen als Band zwischen Natur und Gnade ist denkbar und notwendig, wenn man unter Begierde eine «Offenheit» für das Übernatürliche versteht, und sie wird in jeder katholischen Theologie gelehrt, wenn diese die *potentia oboedientialis* auch oft zu sehr bloß formal und rein negativ als bloße Nichtwidersprüchlichkeit interpretiert. Aber eine «Begierde», die natürlich ist und gleichzeitig, wenn auch nur objektiv, die Gnade als unvermeidlich nach sich zieht (sie selbst, nicht nur die Weisheit und das Versprechen Gottes, sondern diese durch jene!), ist eine Begierde, die die Gnade *'fordert'*, fordert, eben weil sie sonst sinnlos wäre. Das aber ist mit der Ungeschuldetheit der Gnade unvereinbar“: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie I,323-345, hier: 336; vgl. Orientierung 14 (1950) 138-145.

⁶² Schriften zur Theologie I,340.

⁶³ So spricht etwa auch Rahner von der Natur als „Restbegriff“: ebd.

ad 2: Eine zweite theologische Aufgabe stellt sich im engen Zusammenhang mit der ersten fast noch dringlicher: Ein theologisch gefasster Naturbegriff im Hinblick auf die Schöpfung ist unterbestimmt, solange der Begriff der Natur Gottes unentfaltet bleibt und damit auch die Verheißung des zweiten Petrusbriefes, dass die göttliche Macht uns mit allem Nötigen beschenkt hat, „damit ihr der verderblichen Begierde, die in der Welt herrscht, entflieht und *an der göttlichen Natur Anteil* erhaltet“ (2 Petr 1,4). Sogar die kurzschlüssige Identifikation von Natur und Gnade in allen naturalistischen Lösungen beruht ja auf der Einsicht, dass die menschliche Natur notwendig eine Affinität für ihre göttliche Vollendung besitzen muss.⁶⁴

Bei Thomas hat diese Einsicht ihren Platz im Verständnis des Menschen als *imago Dei*.⁶⁵ Worin aber diese Abbildhaftigkeit besteht, entscheidet sich wiederum an den Aussagen über die göttliche Natur. Während in der russischen Religionsphilosophie die – geschaffene und ungeschaffene – Sophia die Stelle eines theologischen Naturbegriffs einnimmt, der Gott und seine Schöpfung verbindet und überindividuell gefasst ist⁶⁶, bleibt die westliche Theologie in ihren Aussagen sehr viel formaler und subjektzentrierter. Der Mensch ist bei Thomas vorzugsweise seinem Geist (*mens*) nach Abbild Gottes in der Selbstgesetzlichkeit seines Erkennens und Liebens.⁶⁷ Dieser Freiheitsvollzug ist eingebunden in die Dynamik der sich selbst verströmenden Güte (*bonum diffusivum sui*), die nach Thomas nicht nur das Wesen Gottes ausmacht, sondern zur verbindenden Logik seiner gesamten Theologie wird. Die tiefste Ähnlichkeit göttlicher und menschlicher Natur erschließt sich allerdings erst einer christologischen Betrachtungsweise. Thomas bleibt zurückhaltend: Zwar kann allein die menschliche Natur vom göttlichen

⁶⁴ „Die zu erhebende Natur muss also schon mit der, zu welcher sie erhoben werden soll, an sich Verwandtschaft und Ähnlichkeit haben, um jener höheren Verwandtschaft fähig zu sein, welche dieselbe der höheren Natur, so viel es geht, auf ebenbürtige Weise verwandt und vollkommen ähnlich machen soll. So sind also auch die beiden Ordnungen von Natur und Übernatur verwandt und ähnlich. Und hierin liegt der Grund, weshalb die Übernatur nicht gegen die Natur (also unnatürlich), sondern vollkommen mit der Natur übereinstimmend ist, und auch natürlich genannt werden kann, insofern sie mit der Natur übereinstimmt und nicht unnatürlich ist... Jene Verwandtschaft und Ähnlichkeit und jener Zusammenhang von Natur und Übernatur bringt es aber auch zugleich mit sich, dass ein Auge, das weniger geübt ist, oder die Sache nicht im rechten Lichte und vom rechten Standpunkte aus betrachtet, trotz seiner Schärfe und seines Tiefblicks dieselben nicht gut auseinanderhalten kann“: SCHEEBEN, Natur und Gnade, 66f. Wesentliche Impulse für seine Thesen entnimmt Scheeben den östlichen, vor allem den griechischen Kirchenvätern.

⁶⁵ Vgl. z.B. S.th. I,45,7; I,93; III,4,1; III,9,2, ad 3 und passim.

⁶⁶ Vgl. Serge BOULGAKOV, La sagesse de Dieu, (1912) Lausanne 1983. Bulgakov stellt in der westlichen Theologie eine Vernachlässigung der Natur Gottes zugunsten der Hypostasen fest: ebd. 19.

⁶⁷ „similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris“: S.th. III,4,1. Vgl. Vgl. S.th. I,93,6: Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

Logos angenommen werden⁶⁸, doch fehlt in der Begründung durch die *dignitas* der menschlichen Geistnatur der Hinweis auf die Hinordnung dieser Natur auf die göttliche Vollendung.

Lubac geht nicht über Thomas hinaus. Ein weiterführender Ansatz findet sich bei Karl Rahner, allerdings weitgehend unvermittelt zu seinem Naturbegriff des „übernatürlichen Existentials“. In seiner „Theologie des Symbols“ überwindet Rahner zusammen mit der Äußerlichkeit im Bezug zwischen dem Logos und der von ihm angenommenen Menschheit implizit zugleich die Äußerlichkeit zwischen Natur und Gnade: Von der Inkarnation her kann auf die menschliche Natur als Selbstaussage Gottes geschlossen werden⁶⁹: Die menschliche Natur ist es, die erscheint, wenn Gott sich in seiner Personalität offenbart.

Ich hoffe, damit die Stellen aufgezeigt zu haben, an denen Lubacs Werk einer Weiterführung bedarf und wert ist. Zugleich ist deutlich geworden, wie sein heilsamer Einspruch für diese Klärung den Weg bereitet hat, muss doch zunächst die Einheit von Natur und Gnade nach dem endlichen Maß der Natur durchschaut und als Verkürzung preisgegeben werden, damit der Blick frei wird für die wahre Einheit von Natur und Gnade nach dem Maß der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus.

⁶⁸ Vgl. S.th. III,4,1: *Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia creatura.*

⁶⁹ Vgl. Karl RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie IV*, 273-311; vgl. ders., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottesverhältnis*, in: *Schriften zur Theologie III*, 47-60.

II. PARADIES und POLITIK

Von der politischen Berufung des Menschen als Geschöpf

Unter diesem Titel sprechen wir über eine Debatte, die leider nie geführt worden ist und doch zumindest ebenso wichtig ist, ja weit wichtiger wäre: Würde die erste Debatte unter dem Stichwort NATUR und GNADE geführt, so könnte die zweite Debatte unter dem Stichwort PARADIES und POLITIK beginnen. Der Sache haben wir hier weit weniger Material, eben weil die Debatte nicht geführt wurde. Wir werden sehen, was der Theologie damit verlorengegangen ist. Und für heute wird es reichen, wenn wir den Reiz der Frage entdeckt haben.

Ich beginne mit dem Entdeckungszusammenhang, der in mir die Frage geweckt hat und der nicht ohne Aktualitätsbezug ist. In ihrem Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, verabschiedet vom Bischofskonzil im Jahr 2000, legt das Moskauer Patriarchat unter anderem seinem Sicht des Staates dar.⁷⁰ Dies geschieht im dritten Kapitel, das zwei Kapiteln über KIRCHE und NATION folgt. Ein erster Abschnitt spricht eher von den alttestamentlichen und neutestamentlichen Grundlagen. Bereits hier erfolgt eine Weichenstellung:

„Die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft war die Familie. Die heilige Geschichte des Alten Testaments belegt, dass der Staat nicht gleich entstanden ist. Bis zum Auszug der Brüder Josephs nach Ägypten war das alttestamentliche Volk nicht staatlich verfasst, sondern es bestand eine patriarchalische Stammesgemeinschaft. Der Staat bildete sich allmählich in der Zeit der Richter heraus. Als Ergebnis einer komplexen, von Gottes Vorsehung geleiteten historischen Entwicklung führte die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Entstehung des Staates.

Im alten Israel herrschte bis zur Zeit der Könige eine in der Geschichte einzigartige echte Theokratie, d.h. Gottesherrschaft. Indem sich jedoch die Gesellschaft von der Gehorsamspflicht gegenüber Gott als dem Begründer der irdischen Angelegenheiten entfernte, begannen die Menschen darüber nachzusinnen, dass es unumgänglich sei, einen irdischen Herrscher zu haben. Wohl nahm der Herr die Wahl der Menschen hin und sanktionierte die neue Herrschaftsform, doch bedauerte Er ihren Abfall von der Gottesherrschaft: „und der Herr sagte zu

⁷⁰ Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat eine deutsche Übersetzung dieses Textes herausgegeben: Josef Thesing / Rudolf Uertz (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, übers. und hg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt-Augustin 2001, allerdings unter einem verzerrten Titel, denn das Dokument versteht sich als „Sozialkonzeption“ (also bewusst praktisch und vorläufig), nicht als „Doktrin“!

Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein (...). Doch hör jetzt auf ihre Stimme, warne sie aber eindringlich, und mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird" (1 Sam 8,7.9).

Daher soll die Entstehung des irdischen Staates nicht als eine ursprünglich von Gott gesetzte Realität, sondern als eine von Gott den Menschen gewährte Möglichkeit verstanden werden, ihr öffentliches Leben auf der Grundlage ihrer freien Willensäußerung zu ordnen, auf dass eine solche Ordnung – als Antwort auf die durch die Sünde verdorbene irdische Wirklichkeit – helfe, noch größerer Sünde durch die Gegenwirkung mit den Mitteln weltlicher Gewalt zu entgehen. Zugleich spricht der Herr durch den Mund Samuels deutlich davon, dass er von dieser Gewalt Treue zu Seinen Geboten und gute Taten erwartet: „Seht, hier ist euer König, den ihr verlangt und den ihr erwählt habt. Ja, der Herr hat euch einen König gegeben. Wenn ihr den Herrn fürchtet und ihm dient, wenn ihr auf seine Stimme hört und euch seinem Befehl nicht widersetzt, wenn sowohl ihr als auch der König, der über euch herrscht, dem Herrn, eurem Gott, folgt (dann geht es euch gut). Wenn ihr aber nicht auf die Stimme des Herrn hört und euch seinem Befehl widersetzt, dann wird die Hand des Herrn gegen euch (ausgestreckt) sein wie gegen eure Väter" (1 Sam 12,13-15). Als Saul gegen die Gebote des Herrn verstieß, verwarf ihn Gott (1 Sam 16,1), indem Er Samuel befahl, Seinen zweiten Auserwählten, David, den Sohn des einfachen Bürgers Isai, zum König des Reichs zu salben.“

Abschnitt zwei von Kapitel III beginnt wie folgt:

„III.2. Der Fall Adams brachte Sünde und Laster in die Welt, gegen die gesellschaftlicher Widerstand geleistet werden muss; es begann mit dem Mord Kains an Abel (Gen 4,1-16). Die Menschen aller bekannten Gesellschaften erkannten das und begannen, sich Gesetze zu geben, um das Böse in Schranken zu halten und das Gute zu fördern. Für das alttestamentliche Volk war Gott Selbst der Gesetzgeber, der Vorschriften verkündete, die nicht nur das religiöse, sondern auch das öffentliche Leben regelten (Ex 20-23).

Als unerlässlicher Bestandteil des Lebens in der gefallenen Welt, in der Person und Gesellschaft des Schutzes gegen die gefährlichen Erscheinungsformen der Sünde bedürfen, ist der Staat von Gott gesegnet. Gleichzeitig ergibt sich die Notwendigkeit des Staates nicht unmittelbar aus dem Willen Gottes für den erstgeschaffenen Adam, sondern erst aus den Folgen des Sündenfalls sowie

daraus, dass die Handlungen zur Begrenzung der Herrschaft der Sünde in der Welt Seinem Willen entsprechen. *Die Heilige Schrift ruft die Machthabenden auf, die staatliche Gewalt zur Eingrenzung des Bösen und zur Unterstützung des Guten zu gebrauchen; darin wird der moralische Sinn der Existenz des Staates gesehen* (Röm 13,3-4). Aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass Anarchie die Abwesenheit der gebührenden Ordnung von Staat und Gesellschaft ist, und folglich widersprechen Aufrufe zur Anarchie und Versuche, sie zu errichten, der christlichen Weltanschauung (Röm 13,2).“

Zunächst müssen wir die Vieldeutigkeit der Begrifflichkeit beachten. Was heißt hier „Staat“?

Eine weite Definition setzt „Staat“ mit der sozialen Verfasstheit der Menschheit gleich, ausgedrückt in der Aussage des Aristoteles, der Mensch sei ein *zoom politikon*.

Eine engere Definition wird sagen: Staat nennt man diejenige Gemeinschaft, die „innerhalb eines bestimmten Gebietes [...] das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“, also ein auf Legitimität gestütztes „Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“. ⁷¹ Hier ist eine ganz bestimmte, im Grunde erst in der Moderne auftretende, rechtlich geregelte Gestaltung eines Herrschaftsverhältnisses vorausgesetzt.

In dem russischen Dokument sehen wir, dass die weite Definition des Staates gemeint ist, weil das Auftreten des „Staates“ bereits im Volk Israel konstatiert wird. Wo liegt das Problem?: Wenn das russische Dokument Recht hat, ist der Staat im Sinne der politischen Ordnung der Menschheit eine Sündenfolge. Das können wir in gewisser Weise verstehen und billigen: Gott will nicht, dass Menschen über Menschen herrschen, indem sie diese unterdrücken. Wir verstehen auch, dass Menschen manchmal vor Menschen geschützt werden müssen. Bei einer Tagung kürzlich in Rom, als ich diese Fragestellung vorgetragen habe, waren katholische Theologen, ja sogar katholische Sozialethiker fraglos und kritiklos auf der Seite ihrer russischen Kollegen.

Nun hören wir eine andere Stimme: Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat ein ganzes Buch dem Thema „Das Reich und der Garten“ gewidmet ⁷² und

⁷¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Tübingen 1980, 822.

⁷² Giorgio Agamben, *Il Regno et il Giardino*, Vicenza 2019. Es existiert bereits eine französische Übersetzung: *Le Royaume et le jardin*, Paris 2020. Eine provisorische zweisprachige Übersetzung ist in einer zweisprachigen Datei beigefügt.

erinnert die Theologie an ihre nie geführte Debatte: Impliziert das Paradies eine politische Berufung des Menschen oder nicht? Was damit auf dem Spiel steht, kann man rasch sehen? Entweder ist „Politik“ ein Folge der Sünde und mündet in Zwangsgewalt, also Unfreiheit – oder Politik ist die Berufung des Menschen, sich selbst und die gemeinschaftliche Verfasstheit des eigenen Lebens zu „beherrschen“, d.h. in Freiheit zu gestalten.

Man könnte die Frage sogar noch knapper und radikaler formulieren: Gehört die Freiheit des Menschen zur geschöpflichen „Natur“? oder ist sie Folge des Sündenfalls, d.h. potentiell selbst Ausdruck des sündigen Abfalls der Menschheit von Gott und von daher eher mit Verdacht zu betrachten, zu bändigen und notfalls zu unterdrücken?

Agamben beschreibt sein Projekt wie folgt: „1.1 [...] Das theologische Paradigma des Gartens Eden, das zwar von Anfang an in der theologischen Reflexion präsent war, aber systematisch an den Rand der abendländischen Denktradition gedrängt wurde, soll in der vorliegenden Untersuchung zusammenfassend dargestellt werden. Während das Reich Gottes mit seinem ökonomisch-trinitarischen Gegenstück nie aufgehört hat, die Formen und Strukturen der weltlichen Macht zu beeinflussen, ist der Garten trotz seiner konstitutiven politischen Berufung (er war in Eden für den glücklichen Aufenthalt der Menschheit ‚gepflanzt‘ worden) ihr im Wesentlichen fremd geblieben. Wenn menschliche Gruppen, wie es mehrfach geschah, versuchten, ihn für ein radikal heterodoxes Modell der Gemeinschaft zu nutzen, bestand die vorherrschende Strategie stets darin, seine politischen Implikationen zu neutralisieren. Wie Fraengers Hypothese jedoch nahelegt, ist es nicht nur nicht möglich, den Garten vom Königreich zu trennen, sondern beide sind tatsächlich so oft und so eng miteinander verbunden, dass eine Untersuchung ihrer Beziehung und ihrer Unterschiede wahrscheinlich zu einer bedeutenden Neuordnung der Kartographie der westlichen Macht führen würde.“

Als Ausblick auf die Arbeit, die in dieser Debatte noch zu leisten ist, hören wir die Schlussüberlegungen von Giorgio Agamben:

„Wir können also sagen, dass das irdische Paradies und das Königreich die beiden Bruchstücke sind, die sich aus dem Versuch der Theologen ergeben, die menschliche Natur und ihr mögliches Glück zu denken. Diese spalten sich in ein prähistorisches Element (den Garten Eden) und ein posthistorisches Element, das Königreich, auf, die jedoch getrennt und kommunikationslos und als solche unerreichbar bleiben. Die scharfe Polemik gegen die Chiliasten, die dazu neigen, das

irdische Königreich mit dem Paradies der Ursprünge zu identifizieren, hat genau diese Funktion. Der Garten muss in eine graue Vorzeit verdrängt werden, die nun in keiner Weise mehr erreichbar ist; das Reich wird, wenn es nicht einfach auf die Kirche reduziert und damit neutralisiert wird, in die Zukunft projiziert und in den Himmel verlegt.

Gegen diese erzwungene Trennung der beiden Pole muss man mit den Chiliasten und mit Dante /149/ daran erinnern, dass der Garten und das Königreich aus der Spaltung einer einzigartigen Erfahrung der Gegenwart resultieren und dass sie daher in der Gegenwart wieder vereint werden können. Das Glück der Menschen auf der Erde ist zwischen diesen beiden extremen Polen ausgespannt. Die menschliche Natur ist keine präexistente, unvollkommene Realität, die durch Gnade in eine Heilsökonomie eingeschrieben werden muss, sondern sie ist das, was jeweils hier und jetzt in der Koinzidenz – d.h. im Zusammenfall – von Paradies und Königreich erscheint. Nur das Königreich ermöglicht den Zugang zum Garten, aber nur der Garten macht das Königreich denkbar. Mit anderen Worten: Zugang zur menschlichen Natur erhält man nur historisch, durch eine Politik, aber diese wiederum hat keinen anderen Inhalt als das Paradies – das heißt in den Worten Dantes, ‚das Glück in diesem Leben‘.“