

Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie? : Zum desiderium naturale bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin

Autor(en): **Mayer, Rupert Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760776>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie?¹ Zum *desiderium naturale* bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin

Henri de Lubac faßt sein Verständnis von Natur und Gnade wie folgt zusammen: Zwischen beiden liegt eine radikale Verschiedenheit. Dennoch gibt es eine innige Verbindung zwischen der Natur und dem Übernatürlichen, insofern die Natur durch das *desiderium naturale visionis Dei* auf die Gnade oder die Glorie als Ziel hingebordnet ist. Dies liegt daran, daß die Natur für die Gnade erschaffen ist. Entsprechend ist die gesamte Ordnung der Natur vom Übernatürlichen durchdrungen, das die Natur anzieht.² Die konkrete Wirklichkeit ist also kein reines In-sich, obwohl die Natur als Natur kein einziges übernatürliches Element in sich trägt. Alles hat gewissermaßen eine übernatürliche Finalität.³

¹ Der in dem Titel „Stockwerktheologie“ oder „Zwei-Stockwerk-Denken“ angedeutete Extrinsezismus der Gnade gegenüber der Natur wurde zuerst von M. Blondel unter diesem Titel angesprochen: „De Lubac spricht immer wieder von einer *philosophie séparée* oder von einer *théologie séparée*, was schwer zu übersetzen ist [...]. Im Deutschen hat sich für das Gemeinte das Bildwort vom *Zwei-Stockwerk-Denken* eingebürgert. Damit ist gemeint, daß zur natürlichen Ordnung unvermittelt die übernatürliche Ordnung der Gnade hinzukommt, ohne daß eine innere Zuordnung der beiden Ebenen („Stockwerke“) aufgezeigt werden kann. Die Gnade Gottes trifft auf den Menschen, der diese Gnade aufgrund der göttlichen Autorität anzunehmen hat. Um der Gnade ihren Geschenkcharakter zu wahren, meinte man in einer sich seit dem 17. Jahrhundert durchsetzenden Theologie der *natura pura*, daß der Mensch prinzipiell auch ohne die Gnade in einer natürlichen Glückseligkeit vollendbar sei, die nicht in der Anschauung Gottes besteht. [...] Man spricht seit Maurice Blondel, der den Begriff 1904 in seinem Buch *Geschichte und Dogma* ausdrücklich als Wortneuschöpfung (8) einführte, in diesem Zusammenhang von *Extrinsezismus*“ (VODERHOLZER, Rudolf: *Henri de Lubac begegnen*. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag 1999, 19).

² « Il y a entre la nature et le surnaturel, une distinction absolue, une hétérogénéité radicale [...] ; mais cela n'empêche pas qu'il y ait de l'une à l'autre un rapport intime, une ordination, une finalité. La nature est faite pour le surnaturel, et sans avoir aucun droit sur lui, elle ne s'explique pas sans lui. Il en résulte que tout l'ordre naturel, non seulement dans l'homme, mais dans le monde entier qui [...] participe au destin de l'homme, est déjà pénétré par un surnaturel qui le travaille et l'attire lorsqu'il en est absent, cette absence est encore une sorte de présence. [...] Car, dans la réalité concrète, rien n'est purement en « soi-même » » (DE LUBAC, Henri: *Théologie dans l'histoire*. Bd. II. Paris: Desclée de Brouwer 1990, 20, vgl. FIGURA, Michael: *Theologie aus der Fülle des Glaubens. Zum Tod von Henri de Lubac*. In: IKaZ 20 (1991) 540–549, hier: 545, sowie SCHINDLER, David L.: *Introduction*. In: DE LUBAC, Henri: *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad Publishing Company 1998, XI–XXXI, hier: XV; SALES, Michel: *Préface*. In: DE LUBAC, Henri: *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Desclée de Brouwer 1991, I–XII, hier: VIII–IX).

³ DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II. *Das Paradox des Menschen*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1971, 55.

Insofern kann man sagen: Einerseits ist es de Lubac gelungen, die ursprüngliche Dimension des *desiderium naturale* bei Thomas von Aquin zurückzugewinnen. Denn auch für Thomas ist der Mensch durch sein *desiderium naturale* auf die *visio Dei* hingebordnet, obwohl diese Neigung der Natur keinen *motus ordinatus* zu diesem Ziel ermöglicht. Dazu ist die natürliche Hinneigung zu Gott nach Thomas zu unbestimmt, was auch de Lubac in seiner Auslegung des Thomas richtig wiedergibt.⁴ Andererseits verliert de Lubac durch seine Problemstellung, d.h. durch die Suche nach der verloren gegangenen Einheit von Natur und Gnade in der Theologie des Thomas, das ursprüngliche Verständnis dieser Theologie. Denn aus de Lubacs Sicht kann sich das *desiderium naturale* für Thomas nur als eine im Denken nachträglich hinzugefügte Verbindung von Natur und Gnade ergeben:

„Thomas sagte: Man kann den Menschen in seiner Natur betrachten, indem man von seiner Beziehung zu Gott absieht. [...] Nachdem Thomas die beiden Gesichtspunkte des Philosophen und des Theologen unterschieden hatte, nicht nur weil diese Unterscheidung in sich gültig ist, sondern auch, wie gezeigt, um Aristoteles nicht in ausdrücklichen Gegensatz zum christlichen Glauben zu bringen, suchte er eine Brücke zwischen diesen beiden Standpunkten zu schlagen durch seine Lehre von der ‚natürlichen Sehnsucht‘.“⁵

Diese Auslegung hält fest, daß die Natur in den Augen des Glaubens durch die geoffenbarte Übernatur zu erklären ist: Das übernatürliche Ziel ist der Gesichtspunkt, von dem aus die Schöpfung und die Natur zu betrachten sind. Schon die Natur des Menschen strebt wegen Gottes freiem Entschluß, die Menschen zur *visio Dei* zu berufen, auf dieses Ziel zu. D.h.: Das übernatürliche Ziel bedingt nicht nur die Hoffnung als theologische Tugend, sondern auch das *desiderium naturale*. Letzteres ist nur aus dem Glauben und der gnadenhaften Berufung zum übernatürlichen Ziel zu erklären, gemäß der die Natur von der Gnade durchdrungen ist.⁶

So wird deutlich: Die Fragestellung de Lubacs erlaubt nicht mehr, die Natur rein philosophisch als Natur wahrzunehmen. Die Natur wird zuvor-derst theologisch bestimmt, nicht aber in ihrer Eigenständigkeit oder Eigen-gesetzlichkeit als Natur zugelassen. Damit steht de Lubac in einem Gegen-satz zum Denken des Thomas, der versucht, die Natur sich von sich her

⁴ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 123–129, vgl. THOMAS VON AQUIN: STh I q62 a2, I-II q3 a8. Die Werke des Thomas werden soweit möglich zitiert nach: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*. Rom 1882 ff. (Ed. Leonina). Darin noch nicht edierte Texte werden der Ed. Marietti, Turin 1948 ff. entnommen, sowie der Sentenzenkommentar der Ausgabe S. TOMMASO D'AQUINO: *Comento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano 2001.

⁵ DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. I. *Das Erbe Augustins*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1971, 256-257.

⁶ „[...] die Natur wird in den Augen des Glaubens durch das Übernatürliche, auf das hin sie geschaffen wurde, erklärt“ (DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 138, vgl. FIGURA, Michael: *Ruhelos ist unser Herz, bis es in dir ruht. Nachwirkungen des augustinischen cor inquietum* (Conf. 1,1) bei Henri de Lubac. In: IKaZ 36 [2007] 567–575).

zeigen zu lassen und so ein *desiderium naturale* in ihr findet. Letzteres hat demnach auch für Thomas nicht zuerst die Stellung eines Bindeglieds zwischen Natur und Gnade. De Lubacs Grundsatz: „Einen, um besser zu unterscheiden“,⁷ führt dagegen zu der Lösung: Im *desiderium naturale* sind Gnade und Natur gewissermaßen vereint. Denn auf Grund der Gnade ist schon die Natur auf die Gnade ausgerichtet und besitzt eine übernatürliche Zielgerichtetheit, obwohl sich in der Natur keine Gnade findet. Dieser Zwittercharakter des *desiderium naturale* erlaubt nach de Lubac, es als innige Verbindung zwischen Natur und Gnade zu sehen und somit beide Ordnungen besser zu unterscheiden.

Von der Seite des Thomas aus erheben sich also einige Einwände – sowohl dem Denkweg als auch dem Inhalt nach – gegen de Lubacs Beschreibung des *desiderium naturale*, obwohl sich in beiden eine Grundeinsicht durchträgt: Der Mensch ist schon durch seine Natur auf die Schau Gottes ausgerichtet und dennoch bleibt die Gnade für den Menschen eine umsonst gegebene Gabe. Ob diese Theologen ihrer Grundeinsicht treu bleiben konnten, soll sich im Folgenden klären.

Die philosophische und theologische Auseinandersetzung, die de Lubac durch sein Fragen hervorrief, endete in einer gewissen Ausweglosigkeit:⁸ Einerseits schien seine Kritik am thomistischen System Cajetans berechtigt, andererseits war seine eigene Auslegung des Verhältnisses von Natur und Gnade hinterfragbar. Selbst unter den Auslegern des Thomas besteht bis heute kein Konsens, ob ohne die Theorie einer *natura pura*, die kein *desiderium naturale visionis Dei* hat, das Umsonst der Gnade aufrecht erhalten werden kann.⁹ Auf dem Hintergrund dieser Problemgeschichte soll die Frage nach dem Zusammenhang von Natur und Gnade noch einmal aufgerollt werden. Denn de Lubac verstand seinen Beitrag innerhalb der Grenzen der historisch-positiven Theologie, die er als ergänzungsbedürftig ansah.¹⁰ Deshalb wird im Folgenden nicht historisch, sondern von den

⁷ Ibid., 54.

⁸ Vgl. FIGURA, Michael: *Theologie aus der Fülle des Glaubens*, 544, sowie HALLENSLEBEN, Barbara: *Die Sehnsucht der Natur nach Gott. Was bleibt von Henri de Lubacs Werk „Surnaturel“?* In: ThGl 83 (1993) 131–147, hier: 131. Literaturhinweise zur Diskussion des Thomas in der Mitte des 20. Jahrhunderts finden sich z.B. bei FIGURA, Michael: *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1979, 303–312.

⁹ Auch in der neueren Literatur finden sich Befürworter von Cajetans These, vgl. z.B. LÉONARD, André-M.: *La nécessité théologique du concept de la nature pure*. In: RThom 101 (2001) 345–351; LONG, Steven A.: *On the Loss, and the Recovery, of Nature as a Theonomic Principle: Reflections on the Nature/Grace Controversy*. In: Nova et Vetera, English Ed. 5 (2007) 133–184; DERS.: *On the Possibility of a Purely Natural End for Man*. In: Thomist 64 (2000) 211–237. Doch andere widersprechen ihnen, vgl. z.B. TORRELL, Jean-Pierre: *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*. In: RThom 101 (2001) 167–202; SHANLEY, Brian: *Aquinas on Pagan Virtue*. In: Thomist 63 (1999) 553–577, hier: 555; BRADLEY, Denis J.M.: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington: Catholic University of America Press 1997, besonders 445–473.

¹⁰ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 9.

Prinzipien der jeweiligen Autoren aus versucht, ihre Beiträge im Licht der »Sache selbst« zu beurteilen. Dies bedeutet, die verborgenen Leitgedanken und Zusammenhänge sichtbar zu machen, die ihr Denken vom *desiderium naturale* prägen. Nur so kann sich zeigen, ob sie die Grundeinsicht in ihren Zusammenhängen und Folgen auszufalten und zu überschauen vermochten, oder ob sie daran scheiterten, die Ausrichtung der Natur auf die Schau Gottes und das Umsonst der Gnade in eins zu denken. Letzteres ist z.B. unzweifelhaft die Absicht de Lubacs. Doch die Aussageabsicht, ihre denkerische Ausführung und die Erhellung der Zusammenhänge im Ausgang von einem Leitgedanken sind im Licht der »Sache selbst« zu unterscheiden, auch wenn sich daraus ergeben sollte, daß ein Denken damit im Widerspruch zu seiner Grundeinsicht steht.

I. DAS *DESIDERIUM NATURALE* IM DENKEN HENRI DE LUBACS¹¹

1. Zur Natur gehörend, doch in der Übernatur verwurzelt

Wie schon angedeutet, konstruiert de Lubac das *desiderium naturale* als eine Vermittlung zwischen Natur und Gnade. Diese Idee der Vermittlung zeigt sich besonders, als er versucht, den Text der Enzyklika *Humani generis* in seine Erwägungen miteinzubeziehen: *Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.*¹² De Lubac legt diesen Satz ähnlich wie Karl Rahner bezüglich des *desiderium naturale* aus, d.h. dieses wird als Hinordnung und Berufung zur Schau gesehen.¹³ Letzteres ist ein Bruch mit der Tradition, die in der Berufung ein Geschehen der Gnade erblickt, nicht aber der Natur.¹⁴

¹¹ Vgl. VANNESTE, Alfred: *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac*. Leuven: Univ. Press 1996, besonders 161–183, 251–292, sowie INCIARTE, Fernando: *Natur und Übernatur. Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac*. In: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 70–83 ; CHANTRAINE, Georges: *Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac*. In: *RThom* 101 (2001) 31–51 ; NARCISSE, Gilbert: *Le surnaturel dans la théologie contemporaine*. In: *RThom* 101 (2001) 312–328 ; CHANTRAINE, Georges: *Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar*. In: *Revue Catholique Internationale Communio* 30 (2005) 106–120. An dieser Stelle soll nicht versucht werden, die Entwicklung der Position de Lubacs nachzuvollziehen, sondern seine zuletzt in *Die Freiheit der Gnade*, Bd. I und II, erreichte Skizze des Verhältnisses von Natur und Gnade wiedergegeben werden. Zur Entwicklung vgl. MILBANK, John: *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. London: SCM Canterbury Press 2005.

¹² Enzyklika *Humani generis*, n. 16. In: DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herausgegeben von Peter HÜNERMANN. Freiburg/Br., Basel, Rom, Wien: Herder ³⁷1991, n. 3891. Den Hinweis auf de Lubacs Auslegung der Enzyklika *Humani generis* verdanke ich meinem Kollegen Prof. Walter J. Thompson.

¹³ Vgl. z.B. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 114.

¹⁴ Vgl. z.B. *STh* I-II q113 a1 ad3.

Entsprechend verbietet sich nach Rahner eine natürliche Hinordnung auf die Schau Gottes. Die Lösung kann deshalb nur darin liegen, die Natur auf eine Restnatur ohne *desiderium naturale visionis Dei* zu reduzieren. Dann fordert die Natur die Gnade nicht. Doch müßte diese Restnatur durch das gnadenhafte, unverlierbare, übernatürliche Existential auf die Gottesschau ausgerichtet werden.¹⁵ De Lubac lehnt eine solche *gratia media* ab, da sie das Problem nur verschiebt, nicht aber löst: Auch das übernatürliche Existential scheint die Gottesschau einzufordern.¹⁶ Mit Thomas könnte man zudem sagen: Wenn wir eine habituelle Gnade brauchen, um uns auf eine andere habituelle Gnade vorzubereiten, dann sind wir unendlich oft der Vorbereitungs-gnade bedürftig und gelangen nie über das Vorbereitungsstadium hinaus.¹⁷

De Lubac geht deshalb einen anderen Weg, der von von Balthasar wie folgt christologisch ausgelegt wird: Natur und Gnade sollen eins sein, wie die zwei Naturen Christi in seiner göttlichen Person eins sind. Der Punkt der Einheit von Natur und Gnade liegt folglich in der einen, übernatürlichen Finalität, die beiden gemeinsam ist, d.h. die Einheit liegt in der Übernatur, die die eine, konkrete Weltordnung prägt.¹⁸ Diese Auffassung einer Dreiteilung spiegelt sich in folgenden Worten de Lubacs wider:

„Gott konnte durch nichts und niemanden [...] dazu veranlaßt oder gezwungen werden, mir das Sein zu geben. Genausowenig wird er durch nichts und niemanden dazu veranlaßt oder gezwungen, meinem Sein eine übernatürliche Finalität einzuprägen, folglich liegt auch in meiner Natur kein Anspruch darauf. Wenn wir in legitimer, ja notwendiger Analyse diese drei Dinge weiterhin so unterscheiden, daß wir sie gleichsam in der Zeit ausbreiten: das Faktum der Schöpfung eines geistigen Wesens – die übernatürliche Finalität, die seiner Natur eingeprägt wird – schließlich das Angebot an die persönliche Freiheit des Menschen, am göttlichen Leben teilzuhaben –, so müßten wir zugeben, daß weder das erste das zweite noch das zweite das dritte derart nach sich zieht, daß die vollkommene Unabhängigkeit Gottes angetastet würde.“¹⁹

¹⁵ Vgl. RAHNER, Karl: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. I. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1958, 323–345; DERS.: *Natur und Gnade*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1960, 209–236.

¹⁶ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 146, unter Verweis auf eine Kritik von Edward SCHILLEBECKX am übernatürlichen Existential.

¹⁷ Vgl. II Sent d28 q1 a4, STh I–II q109 a6.

¹⁸ Vgl. BALTHASAR, Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, 263–335, hier: 282–284, 299.

¹⁹ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 120–121. Obwohl von Balthasar die hypostatische Union als Modell der Einheit von Natur und Gnade betrachtet, kritisiert er die Auseinanderfaltung des Verhältnisses von Natur und Gnade in die drei Momente Schöpfung der Geistnatur, Gabe des *desiderium naturale* und Begnadung: Zumindest die ersten beiden Schritte seien als ein Schritt zu denken, da sie *begrifflich* zusammenfallen (BALTHASAR, Hans Urs von: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, 61, Anm. 36).

Mit anderen Worten: Gott ist nicht nur frei, mir Sein und Gnade zu schenken, er ist auch frei, meiner Menschennatur ein *desiderium naturale visionis Dei* zu geben oder nicht.²⁰ Obwohl de Lubac die drei Aspekte nicht als zeitlich getrennt vorstellen möchte, sind sie für den göttlichen Willen alle frei wählbar und deshalb nicht geschuldet. Gottes allmächtiger Wille formt die Menschennatur nach Belieben, gibt ihr ein *desiderium naturale visionis Dei* oder nicht, ohne dabei den Menschen in seinem Wesen zu ändern. Ob mit oder ohne *desiderium naturale*, der Mensch bleibt ein Mensch. De Lubac erkennt zwischen der Natur mit oder ohne *desiderium naturale* nur eine materielle oder physische Differenz: Die Natur wäre anders, aber immer noch menschlich.²¹ Dies liegt daran, daß der Naturbegriff de Lubacs doppeldeutig ist: Einerseits bezeichnet er damit die Menschennatur ohne ihre Bestimmtheit durch eine von Gott gewählte Weltordnung, andererseits die konkrete Natur, die von Gott auf die *visio beatifica* hingebunden ist. De Lubac glaubt, diese Unterscheidung treffen zu müssen, um die Freiheit Gottes zu schützen: Gott schuldet es der Natur nicht, sie zur Gottesschau zu berufen. Das Problem, die Freiheit Gottes auf Grund des Naturbegriffs zu schützen, taucht also da auf, wo zuvor die Freiheit Gottes konstitutiv in den Naturbegriff hineingenommen wurde: Die konkrete und einzig existente Natur ist Ausdruck des freien Willens Gottes, den Menschen zu begnaden. Deshalb stellt sich die Frage: Kann Gott gegenüber einer solchen Natur noch frei sein?

Thomas von Aquin würde zunächst antworten: Einen Menschen ohne *desiderium naturale visionis Dei* zu schaffen, wäre dasselbe, wie einen Menschen ohne Vernunft zu schaffen, d.h. keinen Menschen zu schaffen. Doch Gott schuldet es seiner eigenen Weisheit und Gerechtigkeit, einen Menschen so zu schaffen, wie er ist.²² Aber diese schnelle Widerlegung könnte uns daran hindern, de Lubacs Antwort auf *Humani generis* tiefer zu verstehen. Er erläutert den Zusammenhang zwischen Gnade und *desiderium naturale*, wenn er erklärt, warum die Finalität der *Natur übernatürlich* ist:

„Wenn man im Anschluß an diese Erklärungen nun sagen wird, daß sich für unsere geschaffene Geistnatur konkret keine rein-natürliche [sc. keine *natura pura*] Finalität vorstellen läßt, so wird damit [...] die freie, souveräne Ungeschuldetheit der Gaben Gottes in keiner Weise eingeschränkt werden. Wenn sogar gesagt werden kann, diesem existierenden, geschaffenen Geist sei jede rein-natürliche Finalität konkret unmöglich geworden, dann wird das niemals ein Urteil im Absoluten, sondern nur ein Urteil *ex suppositione* sein können. Der Geist [...] wird also stets in seiner ‚Historizität‘ betrachtet, in seiner *natura instituta*, oder, wenn man die Redeweise Karl Rahners gebrauchen will, in seiner ‚existentialen‘ Realität. Man wird also fortan nicht mehr wie E. Brisbois sagen dürfen, daß ‚im menschlichen Willen naturgemäß ein Verlangen nach der Gottesschau liegt, unabhängig von der Berufung des Menschen zu

²⁰ Ibid., 114–119.

²¹ Ibid., 93.

²² Vgl. STh I q21 a1 ad3.

seiner übernatürlichen Bestimmung‘, sondern wird im Gegenteil eher mit dem Augustinisten Fulgence Lafosse schließen: *Appetitus innatus ad visionem beatificam non est ita naturalis, ut non sit supernaturalis saltem radicaliter, in quantum fundatur supra elevationem hominis ad finem supernaturalem*. Auf diesem Weg [...] wird man sich mit den Verfechtern der modernen ‚reinen Natur‘ in der Begründung ihrer Theorie treffen [...] können.“²³

In diesen Zeilen zeigt sich de Lubacs Denken auf tiefere Weise: Das *desiderium naturale* ist sowohl natürlich als auch übernatürlich, d.h. übernatürlich in der Wurzel. Denn Gott bestimmt zuerst ein übernatürliches Ziel für den Menschen und gibt ihm dann um dieser Bestimmung willen auch ein *desiderium naturale* auf dieses Ziel hin. Das *desiderium naturale* ist auf das übernatürliche Ziel des Menschen gegründet und gehört *in diesem Sinn* nicht zur Natur, sondern zur Übernatur.²⁴ Entsprechend ist de Lubacs Verständnis der Frage nicht weit von der Meinung Karl Rahners entfernt: Die *natura pura* oder Restnatur ist nun diejenige Natur, die ohne die faktische Weltordnung betrachtet wird, gewissermaßen ohne natürliches Ziel. Denn es läßt sich für unsere geschaffene Natur keine rein natürliche Finalität vorstellen. Vor Augen liegt immer die faktische Welt in ihrer Historizität und ihrer konkreten Zielgebundenheit, die in der menschlichen Erkenntnis von der Natur nicht zu trennen ist.²⁵ Wir dürfen hinzufügen: De Lubac unterscheidet selbst zwischen der konkreten oder historischen Natur einerseits und der „Restnatur“ ohne *desiderium naturale* gemäß Gottes Ruf andererseits. Doch diese Unterscheidung wird getroffen, um die Freiheit der Gnade zu ermöglichen. Erkennbar ist sie nicht.

Letztere Zielgebundenheit ist übernatürlich, d.h. sie ist eine übernatürliche Finalität, und wird der Restnatur gewissermaßen „aufgestockt“,²⁶ um das Wort de Lubacs zu verwenden, mit dem er die Stockwerktheologie Cajetans kennzeichnet. Denn dieses Ziel kommt der Natur nicht aus sich zu, sondern allein aus der göttlichen Berufung zur Gottesschau. Ohne diese

²³ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 145–146. Schon früher hatte de Lubac die These vertreten, daß das *desiderium naturale* die Gnade des göttlichen Willens ausdrückt, uns die Gottesschau zu schenken: « S’il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C’est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse d’en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n’est autre que son appel. [...] Bien plus, quoiqu’il y ait de bonnes raisons de l’appeler « naturel » (puisqu’il est essentiellement dans la nature et qu’il en exprime le fond), on doit ajouter qu’il est déjà, en un sens, quelque chose de Dieu » (*Surnaturel*, 486–487).

²⁴ Milbank beschreibt diese Position de Lubacs zutreffend als eine Nicht-Ontologie, die gespannt ist (*suspended middle*) zwischen rationaler Philosophie und Offenbarungstheologie (vgl. MILBANK, John: *The Suspended Middle*, passim, sowie BALTHASAR, Hans Urs von: *Henri de Lubac*, 12). Der Terminus Nicht-Ontologie verdeutlicht: Die Natur ist durch die Offenbarung im *desiderium naturale* bestimmt, nicht durch die Offenbarkeit ihres Seins für die menschliche Vernunft. In diesem Sinn kann de Lubac nicht philosophisch denken, ohne den Glauben an die Offenbarung als Hilfe anzunehmen. Denn die Natur ist für die Philosophie nicht in ihrer Tiefe erkennbar.

²⁵ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 88–104.

²⁶ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 106.

Berufung läge kein solches Ziel in der Natur. Der Unterschied zwischen de Lubac und Karl Rahner in dieser Frage liegt hauptsächlich in der Terminologie begründet: Nach Rahner ist das übernatürliche Existential, das durch die konkrete Berufungssituation des Menschen gegeben ist, grundsätzlich eine Gnade, obwohl diese Gnade zur unverlierbaren Ausstattung der Natur gehört.²⁷ Nach de Lubac findet sich das *desiderium naturale* grundsätzlich in der Natur, obwohl es in der Übernatur befestigt ist. Die konkrete Natur ist deshalb eine Zusammensetzung von *Menschennatur* und ihrer übernatürlichen Berufung, die die «Natur» innerhalb der von Gott gewählten Ordnung bestimmt.

Gemäß diesen Grundstellungen können beide Theologen den Text von *Humani generis* nicht anders denken als auf das *desiderium naturale* bezogen: Wenn das *desiderium naturale* ein Mittelglied zwischen Natur und Gnade ist, dann muß *Humani generis* bezüglich des Anrufs der Gnade, der schon in der Natur liegt, ausgelegt werden. Rahner nennt deshalb das *desiderium naturale* eine Gnade, um das Umsonst-gegeben-sein zu unterstreichen. De Lubac löst aus demselben Grund das *desiderium naturale* zunächst von der Natur ab, um es dann wieder in sie einzugliedern, und so die Freiheit Gottes in der Berufung der Geistnatur zu untermauern. Trotz dieser Übereinstimmung sind die Theorien grundlegend verschieden: Insofern Rahner das *desiderium naturale* aus der Natur ausscheidet, kennt er das „Paradox“ des Menschen nicht, auf dem de Lubac besteht. Denn der Mensch hat nach de Lubac eine natürliche Sehnsucht nach Gott, obwohl Gott dieser Natur die Gnade nicht schuldet. Keiner der beiden Theologen kommt jedoch auf die Idee, daß *Humani generis* nicht von einer Dreiteilung ausgehen könnte: Die Berufung zur Gnade ist der Vernunftnatur als solcher nicht geschuldet, nicht nur dem *desiderium naturale*, das zwischen Natur und Gnade vermittelt. Die Gnade bleibt ein Umsonst, weil in der Natur noch kein Anruf der Gnade als Gnade liegt, sondern immer nur die Eigen-gesetzlichkeit der Natur, die nicht durch die Gnade oder den Ruf zur Gnade gegeben ist.

²⁷ „Der Mensch soll diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen *können*: er muß die Kongenialität für solche Liebe haben. [...] Insofern ist diese ‚Potenz‘ sein Innerstes und Eigentlichstes, die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist. Er muß sie *immer* haben: denn noch der Verlorene, der sich für ewig von dieser Liebe abgewandt und sich selbst zum Empfang dieser Liebe unfähig gemacht hat, muß diese Liebe [...] real als das erfahren können, worauf er im Grund seines faktischen Wesens hingeordnet ist, er muß somit immer bleiben als was er geschaffen war: das brennende Verlangen nach Gott selbst in der Unmittelbarkeit seines eigenen dreifaltigen Lebens. [...] Der reale Mensch als realer Partner Gottes soll diese Liebe empfangen können als das, was diese Liebe notwendig ist: als das freie Geschenk. Das heißt aber: dieses zentrale bleibende Existential der Hinordnung auf den dreifaltigen Gott der Gnade und des ewigen Lebens ist selbst als ungeschuldet, als ‚übernatürlich‘ zu kennzeichnen“ (RAHNER, Karl: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, 338–339).

2. Ist die Gnade umsonst, wenn die Natur sie ersehnt?

Eine Frage ist: Kann de Lubac auf diese Weise das Umsonst der Gnade Gottes gegenüber dem *desiderium naturale* halten? Er selbst argumentiert gegen die Position, die den Begriff der *natura pura* ohne *desiderium naturale visionis Dei* einführt, um das Nicht-geschuldet-sein der Gnade zu begründen. In der entsprechenden, hypothetisch geltenden, natürlichen Weltordnung gäbe es dann keinen Anspruch des Menschen auf die Gnade, weil er die Gottesschau nicht ersehnt. Dennoch würde der Theologe, der die *natura pura* denkt, „einräumen müssen, daß in der gegenwärtigen historischen und konkreten Ordnung diese Berufung Gott uns gegenüber verpflichtet, so sehr, daß wir [...] das Recht hätten, seine Gnade [...] von ihm zu fordern.“²⁸ De Lubac reagiert an dieser Stelle gegen einen Thomisten, der seiner Meinung nach die Gesetzesgerechtigkeit der natürlichen Ordnung auf die Ordnung der Gnade überträgt. Denn E. Brisbois hatte erklärt, daß die begnadete Hinordnung auf die Gottesschau dieses letzte Ziel auch einfordern würde.²⁹

Aber fällt nicht genau dieser Vorwurf auf de Lubac selbst zurück? Für gewöhnlich geht er von dem wahren Prinzip aus, daß die Gnade nicht ein Mittel ist, um die Natur zu erhöhen.³⁰ Vielmehr ist die Natur um der Gnade willen erschaffen und nicht umgekehrt die Gnade um der Natur willen.³¹ Doch in einem zweiten Schritt identifiziert er das Ziel der Natur mit dem Ziel der Gnade: Es gibt nur ein Ziel in der faktischen Weltordnung. Das bedeutet: Die Gnade ist in der faktischen Weltordnung notwendig mit der Natur verknüpft. Denn die Natur strebt nicht auf Grund ihrer Eigengesetzlichkeit nach dem letzten Ziel, sondern wegen der gnadenhaften Berufung Gottes, die de Lubac zur Eigengesetzlichkeit der Natur erklärt. In diesem Sinn fordert die Natur die Gnade notwendig, weil sie in der Gnade wurzelt.

Anders gesagt: Das *desiderium naturale* ist nur der Spiegel von Gottes freiem Entschluß, die Gnade zu geben.³² Deshalb ist es auch notwendig, daß es den Entschluß so reflektiert, wie er ist. Gott kann sich gegenüber einer solchermaßen vorgestellten Natur nicht frei entscheiden, die Gnade zu geben, weil sie schon diese Entscheidung beinhaltet. Denn das *desiderium naturale* ist so in der Natur enthalten, daß es letztere auf die Übernatur ausrichtet und somit die Entscheidung, Gnade zu schenken, voraussetzt. Folg-

²⁸ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 246.

²⁹ BRISBOIS, E.: *Le désir de voir Dieu et la métaphysique de vouloir selon Saint Thomas*. In: NRT 63 (1936) 978–989, 1089–1113, hier: 1103–1104, zitiert nach *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 247. Diese scotistische Auslegung der Gnade übersieht, daß die Gnade nur gegenüber der Natur ungeschuldet ist, nicht aber gegenüber sich selbst: Der Entschluß, die Gnade zu geben, beinhaltet, daß die ganze Gnade gegeben wird, bis hin zu ihrer Vollendung. Dies ändert jedoch nichts an dem grundlegenden Umsonst der Gnade gegenüber der Natur.

³⁰ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. I, 21.

³¹ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 138.

³² *Surnaturel*, 486.

lich ist das dritte Umsonst, von dem de Lubac gesprochen hatte, in seinem Denken nicht gegeben: Das Angebot an die persönliche Freiheit des Menschen, am göttlichen Leben teilzuhaben, hängt so vom *desiderium naturale* ab, daß die vollkommene Unabhängigkeit Gottes angetastet wird. Wenn das *desiderium naturale* gegeben ist, muß Gott die Gnade geben und umgekehrt: Wenn Gott die Gnade geben will, muß er auch ein *desiderium naturale* geben. Denn das *desiderium naturale* ist nicht als Phänomen gesehen, das die Menschennatur in ihrer Eigengesetzlichkeit offenbart. Vielmehr beschreibt es die von der Gnade auf ein übernatürliches Ziel ausgerichtete Natur. De Lubac gelingt es nicht, den Menschen als Menschen in den Blick zu nehmen, sondern nur den Menschen in seiner übernatürlich bestimmten Natur. Letztere soll zwar die Menschennatur als solche sein, ist aber immer schon von der Gnade gezeichnet.

Auch ein weiteres Moment seines Denkens fällt so auf de Lubac selbst zurück. Er schreibt: „In der Denkstruktur einer solchen Theorie [sc. der *natura pura*] schien nichts der Ansicht im Wege zu stehen, daß in einem beliebigen Augenblick durch göttliche Entscheidung, eine gnadenhafte Glückseligkeit auf eine wesentlich natürliche ‚aufgestockt‘ worden wäre.“³³ Gemäß der Idee der Stockwerktheologie werden zwei nahezu unverbundene Ordnungen, nämlich die der *natura pura*, die ihr eigenes menschliches Ziel hat, und die der Gnade, die auf das übernatürliche Ziel ausrichtet, durch einen göttlichen Willensentscheid miteinander verbunden. Da die Ordnungen nicht durch ein- und dasselbe Ziel zusammengehalten werden, sind sie eine je eigene Welt für sich und unabhängig voneinander. Die Gnade ist der Natur äußerlich, weil die Natur auch ohne die Gnade ein zufriedenes Leben führen könnte, das sich selbst genügt: Die Natur könnte auch ohne eine letzte Vereinigung mit Gott in der Schau glücklich sein.

Diese Kritik am thomistischen System ist richtig. Doch de Lubacs Theorie der Natur enthält ebenso zwei an sich zusammenhanglose Ebenen. Denn die (Rest-)Natur wird nur durch einen göttlichen Willensentscheid mit einem ihr an sich fremden, übernatürlichen Ziel zusammengefügt (fremd insofern, als erst der freie göttliche Willensentscheid dieses Ziel zum Ziel der Menschennatur macht, weil es nicht durch die Restnatur als solche gegeben ist). De Lubac bemerkt nicht, daß er seinem eigenen Denken einen Spiegel vorhält, wenn er von der Theorie der *natura pura* schreibt:

„Die Finalität wurde also nur als etwas relativ Äußerliches angesehen: nicht als ein inwendiges, der Struktur des Wesens eingprägtes Geschick, das das Wesen von innen her lenkt und dem sich dieses ontologisch nicht entziehen kann, sondern als eine mehr oder weniger äußere Bestimmung, die es nachträglich erst empfangen hat.“³⁴

In diesem Sinn erschafft de Lubac eine Stockwerkphilosophie, die einer Natur, die kein rein natürliches Ziel haben kann, von außen, d.h. durch einen

³³ *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 106.

³⁴ *Ibid.*, 105.

göttlichen Willensentscheid, der auch anders lauten könnte, ein bestimmtes, übernatürliches Ziel gemäß einer konkreten Weltordnung aufprägt. Der Ausdruck Stockwerkphilosophie darf dabei nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Vorgehen theologisch motiviert ist: Nur der Glaube kann das Innerste der Natur erkennen und ihr ein solches Ziel vorschreiben, indem er es in eine zunächst als leer oder ziellos vorgestellte Natur hineinlegt.³⁵ Denn nur Glaube und Theologie wissen um den verborgenen Willen Gottes und klären den Menschen über seine innerste, gottgegebene Bestimmung auf, die schon in der Natur des Menschen liegt.³⁶ Das Ziel der Natur ist durch den göttlichen Willensentscheid bedingt, nicht aber durch das, was die Natur durch sich selbst und von sich selbst her ist. Dagegen ist theologisch zu sagen: Wie soll die Menschennatur in ihrem Wollen Bild Gottes sein, wenn nicht ihr Wille die Liebe und die Sehnsucht nach Gottes unendlicher Güte in sich trägt, unabhängig davon, ob der Mensch zur Schau Gottes bestimmt ist oder nicht? Denn die menschliche Natur ist Bild der göttlichen Natur, nicht aber Bild des freien göttlichen Entschlusses, die Menschennatur zu begnaden.

De Lubac selbst verstand sein Denken als Synthese des Glaubens. Er wollte die Einheit des Glaubens der „Väter“ bezüglich des *desiderium naturale* herausarbeiten.³⁷ Sein bevorzugter Zeuge für diesen Glauben ist Thomas von Aquin. Um zu sehen, ob de Lubacs Thomasauslegung stimmig ist, müssen wir in kurzen Zügen das Verständnis des *desiderium naturale* in den Werken des Thomas nachzeichnen.

³⁵ Ibid., 120–121, 138.

³⁶ Vgl. DE LUBAC, Henri: *Catholicisme*. Paris: Éditions du Cerf, 1938, 264, sowie SCHINDLER, David L.: *Introduction*, XI.

³⁷ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 225–248.

II. DAS *DESIDERIUM NATURALE* IM DENKEN DES THOMAS VON AQUIN³⁸

1. Das nur übernatürlich erreichbare Ziel der Natur

Die Einheit von Thomas' Gedanken zum *desiderium naturale* spiegelt sich in folgenden Worten wieder: *quamuis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi set solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illius finis.*³⁹ Er kann auch sagen: *Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio habuerunt: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis.*⁴⁰ Damit ist das, was de Lubac ein Paradox nennt, von Anfang an im Blick des Thomas: Obwohl der Mensch durch seine Natur auf das Glück in der Einheit mit Gott angelegt ist, kann er dieses Ziel aus sich nicht erreichen. Dies liegt weniger an der Schwäche des Menschen als an diesem Ziel selbst, das jedwede menschliche Anstrengung und Vorstellungskraft übersteigt. Das Ziel der Natur gehört der Natur in diesem Sinn nicht, weil sie es nicht aus eigenen Kräften, sondern nur mit Hilfe Gottes erreichen kann. Doch ist diese Transzendenz des Ziels kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit, weil es besser ist, das höchste Ziel mit Hilfe eines anderen zu erreichen, als niedrigere Ziele aus eigener Kraft zu verwirklichen. Denn was wir durch unsere Freunde vermögen, vermögen wir gewissermaßen durch uns selbst.⁴¹ Ist doch der Freund ein anderes Selbst.⁴²

Entsprechend wird deutlich, warum Thomas manchmal einen *finis supernaturalis* von einem *finis naturalis* unterscheidet,⁴³ der nicht das letzte

³⁸ Vgl. im Folgenden z.B.: AERTSEN, Jan A.: *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill 1988, 364–370; BRADLEY, Denis J.M.: *Aquinas on the Twofold Human Good*, passim; TORRELL, Jean-Pierre: *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*. In: RThom 101 (2001) 167–202; DERS., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2* (= Vestigia 19). Paris: Éditions du Cerf 1996, 456–462; PINCKAERS, Servais: *Le désir naturel de voir Dieu*. In: Nova et vetera 51 (1976) 256–273; MANZO, O.: *Desiderium naturale, sapienza e destino dell'uomo in S. Tommaso*. In: Sapienza 52 (1999) 65–75; NARDONE, M.: *Il problema del 'Desiderium naturale videndi Deum' nella prospettiva di Fabro*. In: Sapienza 50 (1997) 173–240; BUJO, Bénédet: *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 33). Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1984, 93–122; SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz: Matthias Grünewald 1987, 95–128; SECKLER, Max: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Mainz: Matthias Grünewald 1961, 200–211; MAYER, Rupert J.: *De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit. Ein Gespräch mit Thomas von Aquin* (= Studia Friburgensia 92). Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 2002, 72–76, 507–516.

³⁹ *Super Boetium De Trin.* q6 a4 ad5, vgl. Comp. Theol. I c. 144.

⁴⁰ STh I q62 a1.

⁴¹ STh I–II q5 a5 ad1.

⁴² STh I–II q28 a1.

⁴³ Bezüglich Engel und Mensch sagt Thomas, daß das für sie erreichbare Ziel unterschiedlich ist, obwohl sie ein- und dasselbe übernatürliche Ziel haben: „ea quorum est unus finis proximus et naturalis sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem uite eterne est fi-

Ziel des Menschen ist: Obwohl das Ziel der *Natur* in Gott liegt, ist dieses Ziel übernatürlich, insoweit es der Natur aus sich unerreichbar ist und der Natur nicht gehört. Das Wort übernatürlich hat hier die Bedeutung von über-der-Natur-liegend oder die Kräfte der Natur übersteigend.⁴⁴ Der *finis naturalis* kann manchmal auch als *finis ultimus in aliquo genere* vom *finis ultimus simpliciter* unterschieden werden,⁴⁵ ebenso wie die *beatitudo imperfecta* von einer *beatitudo perfecta*.⁴⁶ In allen diesen Fällen wird das der Natur erreichbare Ziel dem sie übersteigenden Ziel entgegengesetzt. Für de Lubac sind diese Betrachtungen nicht ernst zu nehmen, da für ihn die Natur nur ein einziges Ziel hat und Thomas nur zu zeigen versucht, daß Aristoteles der Offenbarung nicht widerspricht. Entsprechend bewegt sich Thomas hier für de Lubac auf eine Stockwerktheologie zu.⁴⁷

Thomas würde diesem Vorwurf antworten: Die Betrachtung eines *finis naturalis* ist *gewissermaßen* hypothetischer Natur, da der Mensch von Gott in der Gnade erschaffen wurde und somit auf Gott als sein durch die Gnade erreichbares Ziel ausgerichtet ist. Es gibt nur einen *finis ultimus*, der jedwede menschliche Sehnsucht erfüllt, nicht aber ein natürliches Ziel, dem durch die Gnade ein fremdes, übernatürliches Ziel aufgestockt wird. Doch die Betrachtung eines *finis naturalis* ist sinnvoll, da sie die Grenzen der *pura naturalia* auslotet, die der Gnade zugrundeliegen und von der Gnade vervollkommen werden.⁴⁸ Thomas unterscheidet also zwischen einem *finis naturae*, der in der Gottesschau liegt, und einem *finis naturalis*, der von der Natur aus eigenen Kräften erreicht werden kann. Letzterer ist kein hypothetisches Ziel im Sinne de Lubacs: Die Natur in ihrer Eigengesetzlichkeit und ihren Grenzen zeigt sich für die *simplex intelligentia* und ist keine Hypothese, die dadurch zustandekommt, daß wir von der göttlichen Berufung des Menschen absehen und behaupten, auf ein anderes, nur mögliches Universum zu blicken.⁴⁹ Wie sich noch genauer herausstellen wird: Thomas kennt keine Natur, die durch den besonderen Ruf der Gnade bestimmt ist.

Die Unterscheidung von *finis naturae* und *finis naturalis* offenbart: Obwohl der Mensch ein *desiderium naturale* hat, das auf ein *bonum perfectum* zustrebt,⁵⁰ so daß die Sehnsucht nur in Gott Ruhe finden kann,⁵¹ vermag

nis ultimus et supernaturalis“ (De An q7 ad10, vgl. STh I q75 a7 ad1, sowie LONG, Steven A.: *On the Loss, and the Recovery, of Nature as a Theonomic Principle*, 137).

⁴⁴ STh I q62 a2, I-II q110 a2 ad2, IV Sent d17 q1 a5 sol1.

⁴⁵ STh I-II q65 a2, vgl. DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. I, 250–255.

⁴⁶ STh I-II q3 a2 ad4, vgl. BUJO, Bénézet: *Die Begründung des Sittlichen*, 72–84.

⁴⁷ Vgl. DE LUBAC, Henri: „*Duplex hominis beatitudo*“ (*Saint Thomas 1^a 2^{ae}, q.62, a.1*). In: RSR 35 (1948) 290–299.

⁴⁸ Vgl. „si homo fuit factus in gracia, ut ex uerbis Basilii et Augustini haberi potest, questio ista locum non habet: manifestum est enim quod existens in gracia, per caritatem diligit Deum supra se ipsum. – Set, quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit“ (Quodl. I q4 a3).

⁴⁹ Vgl. DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 40–81.

⁵⁰ Vgl. „Unde cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium

die Natur dieses Streben vernünftigerweise nur insoweit zuzulassen, als es zu etwas Erreichbarem führt.⁵² Dies liegt daran, daß der Wille durch seine Natur auf das *bonum universale* ausgerichtet ist, doch in jedem vollzogenen Wollen sich einem bestimmten Gut gemäß dem Urteil der Vernunft zuneigen muß:⁵³ Die unbestimmte, natürliche Sehnsucht verlangt nach dem, was *universaliter* gut ist. Doch der Mensch kann von sich aus, d.h. ohne Gottes Hilfe, nur begrenzte Güter erreichen und deshalb die Sehnsucht auch nur auf diese Dinge richten. Entsprechend sucht jeder Mensch das Glück auf allgemeine Weise in höchster Vollkommenheit, obwohl die verschiedene Erkenntnis und Artung der Menschen bedingt, daß sie sich im Einzelfall für ein je verschiedenes Gut entscheiden, in dem sie meinen, das Glück zu finden.⁵⁴

Für Thomas bedeutet das: Der natürliche Mensch kann seine Sehnsucht nach Gott nur soweit zulassen, als es ihm möglich ist, an Gott teilzuhaben. Dazu gehört, daß die Natur Gott über alles liebt, weil der Mensch und alle Dinge das Sein von Gott haben. D.h.: Schon die Natur liebt Gott um seiner selbst willen oder um seiner Güte willen, wenn sie auch nicht zur Freundschaft gelangt, die auf einer Mitteilung des göttlichen Lebens und Wirkens beruht.⁵⁵ Denn ein jedes strebt einerseits nach seiner eigenen Vervollkommnung. Doch geschöpfliche Vervollkommnung ist Vervollkommnung durch einen anderen, der deshalb mehr gesucht wird als selbst die eigene Vervollkommnung. Beruht doch die geschöpfliche Vollendung in der Verbindung oder Einheit mit dem, von dem jedes Geschöpf sein Sein und seine Vollendung hat. Je wahrer der Mensch also mit Gott verbunden ist, umso größer ist sein Glück. D.h.: Gott selbst ist das Ziel außerhalb des Menschen, um dessentwillen der Mensch seine eigene Vollendung in sich selbst sucht.⁵⁶ An dieser Stelle zeigt sich: Die eigentliche Transzendenz des

eius in appetitu illius cadat“ (IV Sent d49 q1 a3 sol2, vgl. ALFARO, Juan: *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*. In: *Gregorianum* 44 (1963) 501–542 und 731–787, hier: 745–750).

⁵¹ Vgl. „naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo“ (De virt. in comm. a10, vgl. DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. I, 233).

⁵² Vgl. III Sent d27 q2 a2 ad4.

⁵³ Vgl. IV Sent q49 q1 a3 sol3.

⁵⁴ Vgl. STh I–II q5 a8.

⁵⁵ Vgl. „Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes eius, quae sunt vita sua, et beatitudo, scilicet visio divinae essentiae; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quae facit amicos convivere, et in omnibus communicare“ (III Sent d27 q2 a2 ad4, vgl. a2 c und ad5, vgl. z.B. VIBRAC, Dominique: *L’amour de Dieu et l’amour de soi à la lumière de l’affirmation thomiste d’un amour naturel de Dieu au-dessus de tout*. In: *Divinitas* 40 (1997) 62–77).

⁵⁶ Vgl. „bonum quod omnia concupiscunt, est esse [...] ; unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet: quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius coniungitur essendi principio. [...] Et ideo ultimus finis cuiuslibet

menschlichen Willens liegt in der Liebe, weniger in der Sehnsucht. Denn es wäre durchaus möglich, Gott zu suchen, um sich selbst zu vervollkommen. In solcher Suche liegt keine Transzendenz über sich selbst hinaus. Nur in der Liebe, die das Gute in Gott um Gottes willen sucht, findet sich wahre Transzendenz, die nicht in der Selbstliebe wurzelt.

Thomas nimmt also die Endlichkeit der menschlichen Natur ernst: Unsere Sehnsucht richtet sich nur auf das, was uns erreichbar ist, obwohl sie von sich her und *universaliter* auf Größeres ausgerichtet ist.⁵⁷ Daraus folgt: Der natürliche Mensch sucht ein vollkommenes Gut in Gott, ist aber nur zu endlicher Gottesliebe und Gotteserkenntnis fähig. Er muß sich also mit dem Erreichbaren zufriedengeben, obwohl die natürliche Sehnsucht, die allgemein auf das Gute gerichtet ist, damit nicht gestillt werden kann und darin nicht zur Ruhe kommt.⁵⁸

Thomas versucht, dies folgendermaßen zu verdeutlichen: Die Vernunft ist gemäß ihrem Formalobjekt grundlegend auf die Wesenserkenntnis der Dinge angelegt. Wird die Ursache von allem nur in ihrem Daß-Sein vernommen und nicht auch in ihrem Wassein, weckt dies nur die Sehnsucht, diese Ursache auch in ihrem Wesen zu vernehmen. Das aber ist die Schau des göttlichen Wesens. Solange also Gott nur als Ursache der Welt in seinem Daß-Sein erkannt wird, bleibt das *desiderium naturale* ungestillt.⁵⁹ Wenn der Thomismus dem entgegnet: Ein *desiderium naturale visionis Dei* könne im Fall der *natura pura* nur eine *velleitas impossibilium* sein,⁶⁰ d.h. jemand würde die Gottesschau erstreben, wenn sie ihm möglich wäre, dann ist dem nicht zuzustimmen. Denn von sich aus hat der Mensch das *desiderium naturale visionis Dei* als eine Sehnsucht nach der *beatitudo secundum rationem communem*.⁶¹ Nur durch ein tieferes Nachdenken oder die Offenbarung kann der Mensch verstehen, daß die *beatitudo secundum rationem communem* allein in der Gottesschau liegen kann. Die Sehnsucht nach der *beatitudo secundum rationem communem* ist das *desiderium naturale visi-*

rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit coniunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cuius coniunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus“ (IV Sent d49 q1 a2 sol1, vgl. STh I–II q2 aa7-8). Wie das Evangelium spricht die Theologie des Thomas von einer Gerechtigkeit oder Vollendung, die durch Christus oder Gott gegeben wird, nicht von einer Gerechtigkeit aus dem Gesetz, durch die der Mensch sich selbst vervollkommen und rechtfertigen will.

⁵⁷ Im Gegensatz zu Cajetan legt de Lubac Thomas richtigerweise so aus, daß dieses Prinzip nicht für die ganze Natur von Geltung ist: Die Natur hat nicht nur das zum Ziel, was sie aus eigener Kraft erreichen kann (*Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 218). Dennoch gilt das Prinzip allgemein für die menschliche Moral.

⁵⁸ Vgl. CG III 39, 48, 50.

⁵⁹ Vgl. STh I–II q3 a8, CG III 50.

⁶⁰ Vgl. STh I–II q13 a5 ad1, sowie DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 242.

⁶¹ Vgl. STh I–II q5 a8.

onis Dei, jedoch nur implizit. D.h.: Die unstillbare Sehnsucht nach der *beatitudo secundum rationem communem* ist dem Menschen zutiefst ins Herz gelegt, auch wenn er sie der Natur nach nicht auf die unerreichbare Gottesschau richten kann, sehr wohl aber verstehen kann, daß das Ziel in der Gottesschau liegt. Diese Sehnsucht oder der ihr zugrundeliegende *amor naturalis* ist im ganzen Leben zumindest implizit gegenwärtig, da jeder andere Willensvollzug aus ihr hervorgeht.⁶²

2. Nur ein Ziel von Natur und Gnade?

Von hier aus stellt sich die Frage, ob Gnade und Natur ein- und dasselbe Ziel haben, anders als bei de Lubac. Auch wenn man nicht vom erreichbaren Ziel des Menschen ausgeht, kann man zwischen dem Ziel eines *desiderium naturale* und eines *desiderium supernaturale* unterscheiden.⁶³ Denn das *desiderium naturale* richtet sich nur unbestimmt auf eine *beatitudo secundum communem rationem*, weil ihm die allgemeine, schöpferische Liebe Gottes zugrunde liegt, die sich auf alles richtet, was ist. Das *desiderium supernaturale* ersehnt dagegen von Gott die Vollendung und Freundschaft in der Schau, die das ewige Leben ist. Dies ist möglich, weil die *dilectio specialis* Gottes den Menschen dazu beruft.⁶⁴ Die Gnade erscheint so als eine Konkretisierung oder nähere Bestimmung des in der Natur allgemein Angelegten. Es ist nicht unberechtigt, von einem einzigen Ziel von Natur und Gnade zu sprechen, solange man diese Verschiedenheit im Auge behält. Thomas kann in diesem Sinn sagen: Die Natur hat keinen *motus ordinatus* bezüglich des letzten Ziels, weil der *inclinatio* die Bestimmtheit bezüglich des übernatürlichen Ziels abgeht.⁶⁵ Die Gnade dagegen ermöglicht den *motus ordinatus*, weil sie dem Menschen explizit eine Hinordnung auf die *beatitudo supernaturalis* gibt, ähnlich wie die Natur ermöglicht, geordnet den *finis naturalis* zu erreichen.⁶⁶

Thomas selbst spricht in diesem Sinn von einer Bestimmung des Wollens, das von Natur aus *allgemein* auf das Gute ausgerichtet ist, doch in der Wirklichkeit immer von einem *bestimmten* Gut angezogen wird. Demnach ist eine *inclinatio naturalis* zur *beatitudo secundum communem rationem* gegeben. Doch braucht es die Unterscheidung der Vernunft, um von

⁶² Vgl. „Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu [...]. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis, dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva“ (STh I q60 a2).

⁶³ Vgl. Super epistolam II ad Corinthios V 2, nn. 160f., sowie SCHILLEBEECKX, Edward: *The Non-Conceptual Intellectual Element in the Act of Faith: A Reaction*. In: DERS., *Revelation and Theology*. Vol. II. Translated by N.D. Smith. New York: Sheed and Ward 1968, 30–83, hier: 61.

⁶⁴ Vgl. STh I–II q110 a1.

⁶⁵ Vgl. STh I q62 a2, I–II q62 a1 c und ad3.

⁶⁶ STh I–II q62 a1.

einem so oder so gearteten, bestimmten Glück angezogen zu werden. Entsprechend verbinden sich in unserem wirklichen Streben nach dem Glück *appetitus naturalis et rationalis*. Anders wäre es auch nicht möglich, am wahren Glück in der Gottesschau vorbeizugehen: Wenn es keine Bestimmung der *beatitudo secundum communem rationem* durch die Vernunft gibt, sondern nur ein natürliches Streben nach der Gottesschau, würde jeder Mensch notwendig ans Ziel der Gottesschau gelangen.⁶⁷

Die Einheit von Natur und Gnade zeigt sich so nicht als Aufstockung, sondern als nähere Bestimmung des in der Natur Grundgelegten. De Lubac ist die Unbestimmtheit des *desiderium naturale* nicht entgangen. Doch sieht er sie als Schwäche der Natur, die nicht Same der *beatitudo*, sondern ihre Geburtsstätte ist. Da also nur eine passive Hinordnung auf die Gottesschau gegeben ist, wird diese Schwäche von de Lubac als Anzeichen für die Ungeschuldetheit der Gnade gegenüber der Natur gedacht, nicht aber als Verhältnis des Bestimmten zum Unbestimmten.⁶⁸ Letzteres Verhältnis kann von ihm auch nicht bedacht werden: Die Behauptung, daß innerhalb der faktischen Weltordnung die Gnade und die Natur ein- und dasselbe Ziel haben, läßt nur ein *desiderium naturale* zu, das von der Gnade schon zum *ultimus finis* der Gnade bestimmt ist.⁶⁹ Für ein *desiderium naturale*, das

⁶⁷ Vgl. „bonum, quod est obiectum voluntatis, est in rebus [...]; et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum huius vel illius rationis. – Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adiuncta gratia, vel demereri, secundum quod eius appetitus est rectus vel perversus“ (IV Sent d49 q1 a3 sol3).

⁶⁸ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 125–144. Auch Thomas sieht die Natur nicht als Same der Gnade, sosehr die Gnade der Same der Glorie ist: „gratia et gloria ad idem genus referuntur: Quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus“ (STh II–II q24 a3 ad2, vgl. I q62 a3, I–II q114 a3 ad3).

⁶⁹ De Lubac legt seine eigene Meinung, daß das *desiderium naturale* zum Ziel der Gnade bestimmt ist, in die Worte des Thomas hinein: „Es gibt nur ein Ziel, nach dem ich [...] das ‚natürliche Verlangen‘ in mir trage. [...] es ist jedenfalls genauso ‚notwendig‘, ja genauso ‚bestimmt‘ wie das Ziel, dem es zugestaltet ist. *Unicuique convenit naturaliter unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit in unum*: Thomas sagt es; er sagt auch: *appetitus naturalis est determinatus ad unum*. Damit meint er aber gerade das Ziel und das Verlangen des freien Vernunftwesens, dessen Akte nicht, wie die der *res cognitione carentes, determinatae ad unum* sind“ (*Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 89, unter Verweis auf Mal q16 a5, Ver q22 a3 ad5). Im Anschluß an diese Sätze zitiert de Lubac Gregor von Valencia, der in scotistischer Sprache diese Worte des Thomas bestätigen soll: Alle Menschen erstreben auf natürliche und notwendige Weise die *beatitudo in communi et in particulari* (ibid.). Damit ist

nicht mehr als die Offenheit für diese Bestimmung ist, bleibt damit kein Raum. D.h.: Im Gegensatz zum *desiderium naturale* de Lubacs denkt Thomas im *desiderium naturale* noch keine gnadenhafte Berufung zur *visio beatifica*, sondern eine Voraussetzung dieser Berufung: *gratia praesupponit naturam*. Entsprechend bleibt Gott auch frei, den Menschen explizit zu berufen oder nicht. Thomas denkt also das von *Humani generis* geforderte Umsonst der Gnade.

Dem scheint entgegenzustehen, daß Thomas an einer Stelle, die der Aufmerksamkeit de Lubacs entgangen ist, selbst sagt: Die Menschennatur ist zum Heil geschaffen und auf die Glückseligkeit hingeordnet.⁷⁰ Bedeutet dies nicht, daß der Mensch schon durch seine Natur zur Gottesschau und zum Heil berufen ist? Im selben Kontext der *praedestinatio* sagt Thomas: Der Mensch ist durch seine Natur auf ein Ziel hingeordnet, das er aus eigener Kraft nicht erreichen kann. Das vernünftige Geschöpf, das durch seine Natur des ewigen Lebens fähig ist, wird deshalb von Gott selbst durch die Gnade zu diesem Ziel geführt.⁷¹ D.h.: Das *desiderium naturale* ist für Thomas das Anzeichen von Gottes allgemeinem Heilswillen (*voluntas antecedens*). Dieser Wille ist menschlich gesehen noch offen auf eine nähere Bestimmung. Denn Gott gibt seine Gnade nur dem, in dem sich der Gnade kein Hindernis entgegenstellt. Dies könnte man den besonderen Heilswillen Gottes nennen (*voluntas consequens*),⁷² der sich in den Gaben der Gnade spiegelt. Thomas sieht also in der Menschennatur keine explizite Berufung zur Gottesschau, sondern eine vorbereitende Sehnsucht auf das Heil, das sich erfüllen kann oder nicht.

Das Verhältnis des Bestimmten zum Unbestimmten zeichnet sich auch ab in dem, was der Mensch von diesem Ziel erkennen kann, gegenüber dem, was ihm davon von Natur aus verborgen ist. Generell gilt vom *finis ultimus*: Seine Erkenntnis übersteigt die menschliche Vernunft.⁷³ Doch damit ist nicht gesagt, daß er nur durch Offenbarung vernommen wird, sondern daß er durch Offenbarung vernommen wird, insoweit er die Vernunft überfordert. Thomas versucht philosophisch zu zeigen, daß die Schau des göttlichen Wesens das einzige ist, was den Durst des *desiderium naturale* stillen

der scotistische Ursprung von de Lubacs Denken freigelegt. Auch hier erkennt de Lubac die Konsequenz seines Denkens nicht: Wenn die *beatitudo in particulari* notwendig angestrebt wird, gibt es – innerhalb des Denkens des Thomas – keine freie Wahl, die uns erlaubt, an der Gottesschau vorbeizugehen (nach Scotus ist dagegen das *desiderium* der Natur auf das Sein begrenzt, sodaß der Wille in seinem bewußten Handeln ein freier Selbstbeweger bleibt). De Lubac hätte hier sehen müssen, daß er nicht Widersprechendes in den Mund des Thomas legen kann: Wie soll derselbe Wille keinen *motus ordinatus* zum Ziel haben und dennoch bestimmt auf dieses Ziel festgelegt sein (vgl. *ibid.*, 129)?

⁷⁰ Vgl. „sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae quam ad salutem fecit“ (Ver q23 a2 ad2), vgl. „dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam“ (Ver q23 a2).

⁷¹ STh I q23 a1.

⁷² Ver q23 a2.

⁷³ Vgl. z.B. STh I q1 a1.

kann. Entsprechend gilt: Der Begriff eines *desiderium naturale visionis Dei* ist nicht nur theologisch, wie Cajetan später halten wird,⁷⁴ sondern philosophisch begründet.

Wenn Thomas mit Aristoteles sagt: Das Ziel muß im Vernehmen des *optimum intelligibile* liegen, weil die Vernunft die höchste menschliche Vollendung zuläßt, ist dies kein Satz der Offenbarung.⁷⁵ Genausowenig ist der Erweis, daß Beweiswissen von Gott kein letztes Glück ist, das das *desiderium naturale* ruhen läßt, eine Offenbarung zu nennen.⁷⁶ Es kann also nur die Wesensschau Gottes dem Menschen genügen.⁷⁷ Denn alles natürliche Vernehmen erreicht gemäß dem Formalobjekt der Vernunft ein *verum per participationem* oder *ens per participationem*. In keinem findet sich dabei die wesenhafte Wahrheit (*veritas per essentiam*), die die Vernunft in allem sucht.⁷⁸ Die bleibende Gegenwart des Seienden für die Vernunft zu allen Zeiten, die sich von einer Gegenwart hier und jetzt durch die Sinne unterscheidet,⁷⁹ und den Blick auf das innere Wesen der Dinge richtet, läßt den Menschen also nach dem bleibenden Antlitz der wesenhaften Wahrheit suchen.⁸⁰ Denn er ist durch das Seinsvernehmen und die Liebe zum Guten unmittelbar auf Gott ausgerichtet.⁸¹

⁷⁴ Vgl. MAYER, Rupert Johannes: *Zum desiderium naturale visionis Dei nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan. Eine Anmerkung zum Denken Henri de Lubacs*. In: *Angelicum* 85 (2008) 737–763, hier: 753.

⁷⁵ STh I–II q3 a5.

⁷⁶ CG III 39.

⁷⁷ Comp. Theol. I c. 104, c. 106, vgl. DE LUBAC, Henri: *Saint Thomas: Compendium theologiae*, c. 104. In: RSR 36 (1949) 300–305.

⁷⁸ Thomas liegt deutlich vor Augen: Das Formalobjekt der Vernunft ist das *ens* oder *verum universale*, d.h. das Wesen des Seienden oder Wahren, das die Vernunft in allem erkennt. Doch findet sich in allem Geschaffenen das Seiende nicht wesenhaft, sondern nur gemäß einer eingeschränkten Teilhabe. Entsprechend spiegelt kein geschaffener Gegenstand die Fülle des Formalobjekts der Vernunft wider. Die Vernunft bleibt somit von allem Geschaffenen unerfüllt (vgl. STh I–II q3 a7, CG III 51).

⁷⁹ STh I q75 a6. Das Seiende oder *ens universale* ist nach Thomas das *primum principium* jedweder Erkenntnis und als solches der *propriissimus effectus Dei* (vgl. STh I–II q66 a5 ad4).

⁸⁰ STh I–II q3 a2 ad4. Die Suche nach dem Bleibenden kann Thomas auch gemäß der alle Orte und Zeiten umfassenden *ratio boni universalis* beschreiben: „Cum homo apprehendat per intellectum bonum uniuersale quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum conuenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur. Vnde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret, que quidem non potest inueniri in corporalibus rebus que sunt corruptioni et multiplici uariationi subiecta. Vnde consequens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inueniat sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. [...] Habet etiam et intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculatiuum intellectum et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit quod nec in ipsa operatione intellectus speculatiui uel practici, que corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas et perfectio possit poni“ (Comp. Theol. II c. 9, ll. 86–111).

⁸¹ Vgl. STh II–II q2 a3. Dieser Artikel enthält samenhaft die ganze Lehre über das Verhältnis von Natur und Gnade: Innerhalb des Bezuges unmittelbar aufeinander hingeeordneter Naturen kann die niedrigere Natur nur durch die höhere ihre letzte Vollendung erfahren. Die Menschennatur ist durch die Erkenntnis (und nicht nur durch das *desiderium naturale*) der

Der Mensch kann also eine gewisse Erkenntnis des letzten Ziels erreichen, jedoch niemals ohne Offenbarung darum wissen, ob dieses Ziel für ihn bestimmt ist oder nicht. Die Unstillbarkeit des *desiderium naturale* dient Thomas auf dem Weg zu dieser Erkenntnis als Kompass: Thomas *erfährt*, daß keine irdische Gotteserkenntnis und auch sonst nichts Endliches der natürlichen Sehnsucht genügt. Doch ist diese Erkenntnis des Ziels weit entfernt von dem gemäß der Offenbarung zu Erhoffenden: Es ist mehr, der Sohn des Königs zu sein, als den König nur zu schauen, sagt Thomas in seinem Kommentar zu den Seligpreisungen der Bergpredigt.⁸² Sosehr gilt: Die Seligkeit muß in einem Vollzug liegen und nicht in einem Sein,⁸³ sosehr zeigt Thomas auf, daß wir Gott als seine Kinder schauen werden. Dies ist unendlich viel mehr, als ihn nur zu schauen. Die Würde der Kinder Gottes übersteigt alles im Hause ihres Vaters. Deshalb muß der Mensch hoffen, von der Gnade verwandelt zu werden in einen Gott durch Teilhabe.⁸⁴

3. Das Umsonst der Gnade und die *potentia obedientiae*

Zuletzt stellt sich auch bei Thomas die Frage, ob Gott uns die Gnade wegen des *desiderium naturale* schuldet. Mehrfach sagt er: Das *desiderium naturale* kann nicht umsonst und leer sein. Denn Gott gibt dem Menschen nicht ein Verlangen, das er nicht erfüllen *kann*.⁸⁵ Der Satz ist vorsichtig formuliert: Gott kann die Sehnsucht erfüllen, er muß nicht. Denn sie ist nur offen für eine solche Bestimmung durch Gott, nicht aber ist sie die Offenbarung von Gottes Willen, daß er den Menschen zum *finis supernaturalis* beruft, auch wenn diese Offenbarung erst in der Wortoffenbarung verstehbar wird. Es gilt der Grundsatz: Die Natur ist aus göttlicher Freigiebigkeit, d.h. durch die Gnade, auf ihr letztes Ziel hingeeordnet, nicht aber

rationes des ens und bonum universale unmittelbar auf Gott als das Prinzip alles Seienden und Guten ausgerichtet. Entsprechend muß sein Heil in der Vollendung durch Gott liegen. – Daß das Verhältnis von Natur und Gnade durch das Vernehmen der *prima principia* und nicht nur durch ein *desiderium naturale* begründet ist, hält Thomas schon im Sentenzenkommentar: „verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, [...] oportet ea esse proportionata virtuti eius, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Huiusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingentia, et huiusmodi: et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei, et etiam prophetiae“ (II Sent d28 q1 a5).

⁸² Super Matthaeum Lectura V, n. 440, STh I–II q69 a4 ad3.

⁸³ STh I–II q3 a2.

⁸⁴ Vgl. STh I q13 a9.

⁸⁵ Vgl. „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 sit substantiam Dei videri per intellectum“ (CG III 51, vgl. 57). De Lubac muß gemäß seiner eigenen Position, die das *desiderium naturale* auf die von Gott für den Menschen bestimmte Gnade ausrichtet, sagen: Thomas schreibt an diesen Stellen nicht von der Möglichkeit der Gotteschau, sondern von ihrer Wirklichkeit (vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 243, 276, vgl. *Surnaturel*, 467–471).

weil dieses Ziel der menschlichen Natur geschuldet ist.⁸⁶ Gnade ist nach Thomas das innerste Motiv der Schöpfung als solcher.⁸⁷ Das bedeutet auch: Die Natur ist um der Gnade willen erschaffen und steht in der reinen Freigiebigkeit Gottes.⁸⁸

Aber reichen diese Feststellungen hin, um das Argument zu entkräften, daß das *desiderium naturale* die Gnade fordere?⁸⁹ Zunächst ist zu sehen: Die *beatitudo* in Gott übersteigt alles, was der Mensch ersehnen kann. Schon aus diesem Grund kann kein Geschöpf die Gnade fordern. Niemand hat Anspruch auf die Herrlichkeit Gottes. Aber wie drückt sich dies im Denken des Thomas aus?

An dieser Stelle muß der terminus technicus *potentia obedientiae ad Deum* fallen. Obwohl dieses Wort durch Cajetan in der thomistischen Denkweise eine bestimmte Bedeutung erlangte, kann de Lubac nicht leugnen, daß Thomas das Verhältnis von Gnade und Natur in diesem Wort beschreibt, sosehr er das Wort *potentia obedientiae* anders gebraucht als Cajetan. De Lubac selbst legt die Lehre des Thomas zunächst treffend dar, z.B. nach dem Sentenzenkommentar. Der frühe Text enthält schon die ganze Lehre des Thomas zur *potentia obedientiae* bezüglich der Gnade, obwohl er noch nicht ganz klärt, wie dieses Verhältnis zu denken ist. Grundsätzlich ist damit ausgeschlossen, daß die *potentia obedientiae* ähnlich wie bei einem Wunder wirkt. Denn im Wesen des Wunders liegen drei Konstitutiva, die bei der Gnade oder der Gottesschau nicht alle zusammen gegeben sind.

Thomas sagt: 1. Das Wunder ist übernatürlich, insoweit es die Kräfte eines natürlich wirkenden Dinges übersteigt. In diesem Sinn ist z.B. die Glorie des Auferstehungsleibes übernatürlich, aber auch die Gnade. 2. Bei einem Wunder liegt in der *potentia passiva* oder dem Aufnahmevermögen

⁸⁶ Vgl. „ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum nisi fuerant adiuta donis superadditis ex divina liberalitate“ (Ver q14 a10 ad2).

⁸⁷ Vgl. STh I–II q110 a1.

⁸⁸ Vgl. „natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam“ (STh I q62 a6, vgl. a7 ad2, ad3). Dieses Zitat darf nicht im Sinne de Lubacs mißverstanden werden: Daß die Natur um der Gnade willen erschaffen wurde, bedeutet nicht, daß in der Natur dieselbe Zielgebundenheit auf die *visio beatifica* liegt wie in der Gnade. Denn die Natur hat ihre Eigengesetzlichkeit.

⁸⁹ „Hier ist der Punkt, wo ‚Humani generis‘ [...] eine unmißverständliche Lehre erteilt. Das Problem ist dieses: ist die Gnade noch als ungeschuldet zu begreifen, wenn das Existential der inneren und unbedingten Hinordnung auf Gnade und Gottesschau ein Konstitutiv der Natur des Menschen in dem Sinn wäre, daß der Mensch in dem Sinn ohne es nicht gedacht werden könnte? [...] Diese Hinordnung auf die selige Gottesschau wurde in dieser neueren Auffassung einerseits als inneres, unverlierbares Konstitutiv der Natur des Menschen betrachtet und andererseits so aufgefaßt, daß die Vorenthaltung des Zieles dieser Gerichtetheit als mit der Weisheit und Güte Gottes unvereinbar und in diesem Sinn unbedingt erklärt wurde (vorausgesetzt, daß die Kreatur nicht durch eigene Schuld ihr Ziel verfehlt). Wir meinen, daß unter diesen Voraussetzungen Gnade und Gottesschau nicht mehr ungeschuldet genannt werden können“ (RAHNER, Karl: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, 330).

dessen, an dem das Wunder geschieht, keine natürliche Hinordnung auf den Empfang einer übernatürlichen Wirkung. Das Wunder hat *nur* eine *potentia obedientiae ad Deum*, wie z.B. in der Heilung eines gänzlich Blinden die Natur keine Hinordnung hat, die Erleuchtung zu empfangen. Es liegt keine *potentia naturalis* im Blinden für die Gabe des Sehenkönnens. 3. Wunder geschehen nicht gemäß dem Lauf der Natur, wie am Beispiel der Verwandlung von Wasser in Wein deutlich wird.⁹⁰

Entsprechend ist die Gabe der Gnade kein Wunder zu nennen, genauso wenig wie das Einhauchen der Vernunftseele. Diese Wirkungen haben zwar mit dem Wunder gemein, daß sie nur unmittelbar durch Gott geschehen können und daß sie übernatürlich sind, weil sie die Kraft des natürlich Wirkenden oder Empfangenden übersteigen. Dennoch liegt im menschlichen Leib eine natürliche Hinordnung auf die Vernunftseele und in der Seele eine natürliche Hinordnung auf den Empfang der Gnade. Also sind diese Wirkungen keine Wunder, weil der *ordo naturalis* auf sie hin im Empfangenden liegt: Die Seele hat eine natürliche Hinordnung darauf, die Gerechtigkeit zu verfolgen, obwohl sie die volle Gerechtigkeit nur von Gott erlangen kann.⁹¹ Anders gesagt: Das Wunder tut dem Wasser, das in Wein verwandelt wird, Gewalt an, während die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern erhebt und vollendet.⁹²

⁹⁰ Vgl. „de ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium, ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. Exemplum primi est de gloria corporum in resurrectione, ad quam natura non attingit: exemplum secundi est de illuminatione caeci, in quo non est potentia naturalis ad suscipiendum visum: exemplum tertii est de conversione aquae in vinum praeter cursum naturae. Et haec tria aliquo modo semper concurrunt ad actum miraculosum: quia etsi visiva potentia non excedat vires naturae absolute loquendo, quia eam per generationem inducit; excedit tamen vires naturae considerata impotentia recipientis; et si adsit potentia absolute aliquando, sicut in conversione aquae in vinum, tamen per comparisonem ad modum fiendi, neutrum adest; et ideo in definitione miraculi ponitur arduum quantum ad primum; praeter spem, scilicet naturae, quantum ad secundum; insolitum quantum ad tertium“ (IV Sent d17 q1 a5 sol1, vgl. DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. I, 268-284, Bd. II, 192-195).

⁹¹ Vgl. „et ideo ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de iustificatione impii: quia ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo iustificatio impii de se non est miraculosa; sed potest habere aliquid miraculosum adiunctum, quod iustificationi viam parat“ (IV Sent d17 q1 a5 sol1).

⁹² Vgl. De Ver q14 a9 ad8, a10 ad9, sowie CG III 54: „Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilibus sunt extra facultatem sensus. Unde et Philosophus in II *Metaphys.*, dicit quod ‚intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis‘. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit.“ An manchen Stellen beschreibt Thomas das Axiom der Gnade genauer: „gratia perficit naturam secundum modum naturae: sicut et

In diesen Zeilen taucht der Begriff *potentia obedientiae* für den Bezug zwischen Natur und Gnade nicht explizit auf. Doch die Sprache des Thomas weist uns in die Zusammenhänge ein. Denn oft stellt er – wie auch in diesem Text – der *potentia obedientiae* die *potentia naturalis* gegenüber. Der Unterschied liegt darin, daß sich erstere unmittelbar auf Gott bezieht, während letztere immer durch ein natürlich Wirkendes erfüllt wird: Jeder *potentia passiva naturalis* entspricht in der Schöpfung eine *potentia activa naturalis*.⁹³ Wenn Thomas sagt, die Gabe der Gnade kann nur unmittelbar durch Gott gegeben werden, dann ist damit eine *potentia obedientiae ad Deum* gemeint. Freilich sind die Beispiele, d.h. die Einhauchung der Vernunftseele und die Gabe der Gnade, verschieden zu sehen. Denn Leib und Seele sind *natürlicherweise* die *partes essentiales* der menschlichen Natur,⁹⁴ während die Gnade *supra naturam* ist. Entsprechend schuldet Gott es seiner Weisheit, Leib und Seele als Einheit zu schaffen, nicht aber Natur und Gnade: Der Leib gehört der Seele und die Seele dem Leib, nicht aber die Gnade der Natur. In diesem Sinn ist es sogar dem Leib geschuldet, eine Seele zu erhalten, obwohl dies Gott nicht zum Schuldner macht: Alle Dinge sind auf ihn hingeeordnet, nicht aber er auf alle Dinge.⁹⁵ Denn Gott und

omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius“ (STh I q62 a5). Entsprechend werden die Grenzen der Vergöttlichung des Menschen deutlich: Die Gottnatur kann im Menschen nicht auf unendliche Weise aufgenommen werden, auch nicht so, daß der Mensch zu seinem eigenen Schöpfer wird. Auch geht die Gnade einen menschlichen Weg mit dem Menschen, insofern sie ihn nicht sofort vollendet, sondern ihn seiner Natur gemäß durch den Glauben Gott kennenlernen läßt und ihn so auf die Schau vorbereitet. Dennoch darf diese Auslegung des Gnadenaxioms nicht mißverstanden werden: Durch die Aufnahme im Menschen wird die Gnade nicht vermenschlicht, sondern der Mensch vergöttlicht. Denn er wird wahrhaft zur Schau Gottes geführt, die allein Gottes, nicht aber des Menschen Reich ist.

⁹³ Vgl. III Sent d2 q1 a1, sowie: „duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum“ (STh III q1 a3 ad3); „sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiozem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura“ (STh III q11 a1).

⁹⁴ Vgl. STh I q90 a4.

⁹⁵ Vgl. „unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur,

Geschöpf gehören nicht zur selben Ordnung.⁹⁶ Es ist also keine Gnade für den Leib, wenn Gott ihm die Seele einhaucht. Auch hat der Leib nur deshalb keine *potentia naturalis* bezüglich der Seele, weil Gott allein die Seele aus nichts erschaffen kann. Dabei heißt jedwedes unmittelbare Vermögen bezüglich des *agens primum potentia obedientiae*. Von der Gnade sagt Thomas auch explizit, daß die Seele eine *potentia obedientiae* für sie hat.⁹⁷ De Lubac interpretiert dies folgendermaßen:

„Thomas weiß selbstverständlich auch, daß weder die geschaffene Gnade, noch die eingegossenen Tugenden, noch das Licht der Herrlichkeit [...] natürliche Produkte menschlicher Fähigkeiten sind. Viele andere, ob Thomisten oder nicht, wissen es ebenso, was ein weiterer Anlaß sein wird, den Ausdruck *potentia oboedientialis* beizubehalten. So zum Beispiel Duns Scotus [...] In der finalen Ordnung wird man dies, um der Gefahr einer Verwechslung der übernatürlichen Gabe mit einer bloßen Ergänzung der Natur durch ein natürliches Agens zu entgehen, [...] genauer fassen, so nämlich, daß die ‚passive Potenz‘, die die menschliche Natur im Verhältnis zu dieser übernatürlichen Gabe kennzeichnet, auch *potentia oboedientialis specialis* – *potentia oboedientialis specifica hominis* – oder *potentia passiva oboedientialis* genannt werden kann. Aber nach den Erklärungen des hl. Thomas ist es evident, daß namentlich für ihn der bloße Begriff der *potentia oboedientialis* – der ja ersonnen wurde, um die Möglichkeit des Wunders begreiflich zu machen, und nicht ‚um die Lage zu beschreiben, in die uns Gottes Gabe versetzt, damit wir Kinder Gottes werden können‘ – nicht genügt, um das Verhältnis der menschlichen Natur zum Übernatürlichen zu bestimmen.“⁹⁸

Obwohl Thomas keine generische von einer spezifischen *potentia obedientiae* unterscheidet, ist die Frage berechtigt: Was ist das Wesen der *potentia obedientiae* im Menschen? Wie Thomas oftmals wiederholt, steht der Mensch in einer natürlichen Hinordnung (*ordo* oder *habitus naturalis*) auf die Gnade.⁹⁹ Entsprechend liegt das sogenannte Paradox der Gnade in der

quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum“ (STh I q21 a1 ad3).

⁹⁶ „Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen“ (Röm 11,35–36).

⁹⁷ „Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam oboedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae“ (De virt. in comm. a10 ad13, vgl. STh III q11 a1).

⁹⁸ DE LUBAC, Henri: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 194–195.

⁹⁹ Vgl. z.B. die Wörter für den Bezug zur Gnade: *aptitudo*, *habilitas*, *ordo boni naturalis ad gratiae susceptionem* in De Mal q2 a11 c, ad1, ad2, ad3, ad9, ad12, ad13, ad16, a12 c,

Synthese von *ordo naturalis* und *potentia obedientiae*. Trotz der natürlichen Hinordnung steht die Seele nicht in einer *potentia naturalis* zur Gnade. Dies liegt an dem allüberragenden Ziel des Menschen, das ohne Gottes Hilfe nicht erreichbar ist.¹⁰⁰

Nach de Lubac bedeutet dies: Thomas schützt die Übernatürlichkeit der Gnade, indem er sie aus der *potentia obedientiae* hervorgehen läßt, nicht aber wie die natürliche Wirkung eines *agens naturale* aus der *potentia naturalis*. Thomas denkt jedoch anders: Die *potentia naturalis* wird von Gott immer erfüllt, weil sie zur Ordnung der Natur gehört. D.h.: Jedwede *potentia passiva naturalis* hat darin ihr geschuldetes Ziel, von einer *potentia activa naturalis* erfüllt zu werden. Wenn Gott eine *potentia passiva naturalis* gibt, dann gibt er auch die entsprechende *potentia activa naturalis*, die dieses Aufnahmevermögen verwirklicht. Die Natur als *potentia naturalis* fordert also die Gnade ein. Dies wurde von de Lubac übersehen, so daß er den Begriff der *potentia obedientiae* als ungenügend für die Beschreibung des Verhältnisses von Natur und Gnade bezeichnete, weil er eher die Verfaßtheit des Wunders nennt. Thomas dagegen muß diesen Begriff notwendig verwenden. Würde er es nicht tun, wäre die Gnade nicht Gnade, sondern geschuldet.

Im Gefolge von É. Gilson gingen andere Ausleger des Thomas so weit, den Begriff der *potentia obedientiae* als für das Problem irrelevant zu qualifizieren. Denn Thomas wendet ihn an, um das Verhältnis der Natur zu eingegossenen Tugenden, zur Prophetie, zur Menschwerdung Gottes zu beschreiben,¹⁰¹ nicht aber bezüglich der *visio beatifica*.¹⁰² Schon der Text des Thomas spricht andere Worte:

„Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter: uno modo in potentia naturali, et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo lumine naturali manifestari possunt, et nihil horum angelus beatus ignorat: ex horum enim ignorantia remaneret intellectus angeli imperfectus; quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere, et si talis potentia non

ad4, IV Sent d17 q1 a5 sol1, Ver q14 a10 ad2, q23 a2 c und ad2, sowie SECKLER, Max: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, 203–204.

¹⁰⁰ *Super Boetium De Trin.* q6 a4 ad5.

¹⁰¹ Vgl. STh III q1 a3 ad3, q11 a1, De virt. in comm. a10 ad13, De ver q8 a12 ad4, q12 a3 ad18.

¹⁰² Vgl. GILSON, Étienne: *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique*. In: AHDLM 39 (1964) 67–88; BRADLEY, Denis J.M.: *Aquinas on the Twofold Human Good*, 453–455; BUJO, Bénézet: *Die Begründung des Sittlichen*, 113–119. Die Autoren meinen darüberhinaus, der Begriff der *potentia obedientiae* bezeichne nicht die Beziehung zu einem *agens supernaturale*, sondern nur den Mangel eines *ordo naturalis* zur Aufnahme der entsprechenden Wirkung. Deshalb würde folgender Text über die Gotteschau, der die *potentia obedientiae* im Gegensatz zu STh III q11 a1 nicht erwähnt, für ihre Meinung sprechen: „Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est“ (STh III q9 a2 ad3).

reducatur ad actum, non erit potentia imperfecta. Et ideo intellectus angeli beati non est imperfectus, si non cognoscit omnia quae Deus potest ei revelare.“¹⁰³

Thomas wiederholt ausdrücklich: Zu allem, was Gott jenseits der Natur in uns wirkt, stehen wir in einer *potentia obedientiae*. Dazu zählt auch die Gottesschau und alles, was Gott uns darin auf übernatürliche Weise enthüllt. Entscheidend bleibt der Bezug zur *potentia naturalis*: Wird sie nicht verwirklicht, fehlt etwas, was dasein muß und geschuldet ist. Demgegenüber steht es Gott frei, die *potentia obedientiae* zu verwirklichen oder nicht, auch sie in höherem oder niedrigerem Maß zu verwirklichen.

Damit zeigt sich: Thomas hält gegenüber de Lubac die *natürlich erkennbare* Eigengesetzlichkeit der *natura pura* und die *potentia obedientiae* für notwendig, um das Umsonst der Gnade zu ermöglichen. Wäre die Natur nicht durch sich selbst auf unbestimmte Weise, sondern durch die Gnade selbst auf das Ziel der Gnade hin angelegt, dann wäre Gott nicht mehr frei, die Gnade zu geben. Wäre das Aufnahmevermögen für die Gnade natürlich, wäre Gott verpflichtet, es zu erfüllen. Der Thomismus hatte also recht, diese zwei Punkte der Gnadenlehre zu unterstreichen, legte aber die *natura pura* so aus, daß sie sich auf Grund der gegenüber einer *natura pura* fehlenden Offenbarung nicht nach Gott sehnen konnte, auch nicht implizit. De Lubac gelang es, zum grundlegenden Wesen des Menschen im *desiderium naturale* vorzustoßen, d.h. zu dem ‚Paradox‘, daß der Mensch sich nach Gott sehnt, ohne ihn aus sich erreichen zu können. Doch verlor er damit die Eigengesetzlichkeit der Natur.

CONCLUSIO

Es hat sich gezeigt: De Lubacs Antwort auf die thomistische Stockwerktheologie ist eine Stockwerkphilosophie, die die «reine» Natur durch ein «natürliches» Streben nach der Gnade, das nur theologisch erkennbar ist, tiefer bestimmt. Dennoch verstand de Lubac seine Auslegung des *desiderium naturale* vor allem als einen Rückgriff auf die Tradition, die durch Thomas begründet worden war. In diesem Sinn ist seine Auslegung des Thomas ein Weg in die Irre zu nennen, da er die Eigengesetzlichkeit der Natur nicht zuläßt.¹⁰⁴

De Lubac ist sich bewußt, daß seine Auslegung des Verhältnisses von Natur und Gnade nicht neu ist. Er findet sie bei Duns Scotus, dessen Sicht er mit der des Thomas von Aquin identifiziert.¹⁰⁵ Die Verschiedenheit der Auslegungen des genannten Verhältnisses zeigen sich vor allem in dem

¹⁰³ De Ver q8 a4 ad13.

¹⁰⁴ Zur Eigengesetzlichkeit ist zu sagen: De Lubac bestimmt die Natur durch das Ziel der Gnade. In diesem Sinn gibt es keine *Eigengesetzlichkeit* der Natur, obwohl der Natur durch die Gnade ihr *eigenes Gesetz* vorgeschrieben wird.

¹⁰⁵ Vgl. MAYER, Rupert Johannes: *Zum desiderium naturale visionis Dei nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan*, 737–740.

Ausdruck *secundum communem rationem beatitudinis* (Thomas) oder *beatitudo in communi* (Scotus). Nach Thomas sucht die Natur das Glück auf allgemeine Weise, so daß erst die Erkenntnis den Menschen auf ein bestimmtes Glück festlegt.¹⁰⁶ Zwar kann der Mensch einsehen, daß seine Vollen- dung in der Gottesschau liegt und daß diese Schau nicht unmöglich ist. Doch ohne Offenbarung weiß niemand, ob Gott dem Menschen diese Voll- endung schenkt oder nicht. Ohne Offenbarung kann der Mensch folglich nicht hoffen, an dieses Ziel zu gelangen. D.h.: Die Offenbarung erlaubt dem Menschen, sein unbestimmtes *desiderium naturale* auf die Gottesschau zu richten und sich so von der Gnade bestimmen zu lassen. Gott ist folglich frei, die Gnade zu geben.

Für Scotus besitzt die Natur darüber hinaus ein Streben nach der *beatitudo in particulari*, d.h. die konkrete, historische Natur in ihrer *ratio propria* sucht das Glück auf bestimmte Weise. Doch ist dies nur durch die Offenbarung erkennbar, da die Vernunft nur die *beatitudo in communi* und die Natur im Allgemeinen einsehen kann, ohne zu wissen, daß die Natur in ihrer Konkretheit schon auf die Gottesschau ausgerichtet ist. Die Natur kann in diesem Sinn von der Gnade nicht bestimmt werden, da ihr Ziel schon durch Gottes Entschluß, den Menschen zur Schau zu berufen, geprägt ist. Im Gegensatz zu Thomas¹⁰⁷ ist das Streben der Natur eine unbe- wußte Geneigtheit des Menschen in seinem Sein, die den freien Willen in seinen bewußten Akten nicht bestimmt. Wenn man die *acceptatio*-Lehre des Scotus¹⁰⁸ auf das Verhältnis von Natur und Gnade überträgt, bedeutet dies: Gott muß die Gnade geben, insofern der Mensch zur *visio* bestimmt ist, kann sie jedoch kraft seiner *potentia absoluta* zurückhalten. De Lubac über- nimmt diese Ergebnisse von Scotus Denken, meint jedoch, daß Gott frei bliebe, die Gnade zu geben.¹⁰⁹

Gegenüber einer Theologie, die die Natur der Dinge durch die Offen- barung bestimmt, steht die Weise des Thomas, die Natur der Dinge, also hier des Willens, philosophisch wahrzunehmen: Zeigt sich darin ein blei- bender Grundzug, der sich in jedem Wollen durchträgt? Thomas sieht, daß das Wollen sich immer auf sein Formalobjekt, das *bonum universale* be- zieht. Das bedeutet nichts anderes, als daß jedes Wollen immer um des Guten willen wollen muß. Es gibt kein Wollen, das nicht um eines Zieles willen, das zumindest als gut erscheint, geschieht. Denn es ist die Natur des Wollens, um des Guten willen zu wollen. Genauso würde Thomas sagen:

¹⁰⁶ IV Sent d49 q1 a3 sol3.

¹⁰⁷ Vgl. z.B. Ver q22 a5 ad11.

¹⁰⁸ Vgl. Rep. Par. I d17 q2, sowie DETTLOFF, Werner: *Art. Duns Scotus / Scotismus I*. In: KRAUSE, Gerhard, MÜLLER, Gerhard (Hrsgg.): TRE Bd. IX. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1982, 218–231, hier: 227–228.

¹⁰⁹ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 261 f., besonders 282–288, vgl. ebenso: MAYER, Rupert J.: *Zum desiderium naturale visionis Dei nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan*, 739–741, 745–750.

Das Denken muß alles Bedachte als seiend bedenken, zumindest als im Denken seiend, wenn es schon nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist.¹¹⁰

In einem zweiten Schritt klärt Thomas: Niemand kann ein einzelnes Ding bedenken, ohne es aus seinem Verhältnis zum Ganzen des Seienden zu vernehmen. Genauso wenig sind die unmittelbaren Ziele der Dinge einsichtig, es sei denn sie werden innerhalb der Ordnung des Ganzen gesehen. Eine Stockwerkphilosophie ist so schon im Ansatz unmöglich, da die Gesamtordnung nie den Einzeldingen aufgesetzt, sondern, sie in ihr jeweiliges Sein entlassend, in ihnen verwirklicht wird: Das Ganze ist durch seine Teile und die Teile sind durch das Ganze, was sie sind.¹¹¹ In einem jeden Ding liegt der Bezug zur ganzen Welt. Dennoch übersteigt die Ordnung der Gnade die Ordnung des Seins der Natur, die auf allgemeine Weise auf das Heil ausgerichtet ist.

Zuletzt ist sich Thomas durchaus bewußt, daß der Mensch durch die Sünde in seinem natürlichen Wollen krankt. Die Erfahrung zeigt, daß Menschen eher auf egoistische Selbstdurchsetzung aus sind, als auf eine Liebe zu Gott über alles. Deshalb (und weil das geistige Wollen zum Teil verborgen ist) geht Thomas in seinem Denken den Umweg über die unvernünftigen Dinge: *inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae*.¹¹² Für de Lubac wäre dieser Weg nicht gangbar, da dies in seinem Denken bedeutet, die Natur des Geistes der Gesetzlichkeit des Nicht-Geistigen zu «unterwerfen».¹¹³ Thomas sieht dagegen, daß die Analogie alles natürlich Seienden einen solchen Schritt ermöglicht, und daß dadurch die Natur unabhängig von der Gnade erkannt wird. Denn niemand soll behaupten, daß das Nicht-Geistige in seinem Sein schon apriori durch die Gnade als übernatürliche «Formung» bestimmt sei. De Lubac kann letzteres nur halten, weil er die übernatürliche Finalität in die Natur aller Dinge hineinlegt.

Aus diesen Überlegungen zeigt sich: Die Theologie braucht eine Philosophie, die sich an die Eigengesetzlichkeit der Dinge bindet, d.h. an ihre Wahrheit.¹¹⁴ Denn nur gegenüber dieser Eigengesetzlichkeit kann die Gnade sich als Gnade zeigen, die das Sein der Dinge nicht zerstört, sondern erhebt und vollendet. Deshalb sollte die Theologie das Denken einer solchen Philosophie nicht unterdrücken, sondern freilassen. Denn diese Philosophie ist der Boden, auf dem die Theologie steht – *gratia supponit naturam*.¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. MAYER, Rupert J.: *De veritate: Quid est?*, 319–324, 330–343.

¹¹¹ Vgl. De Pot q3 a16 ad4, sowie MAYER, Rupert J.: *De veritate: Quid est?*, 202–205.

¹¹² STh I q60 a5.

¹¹³ Vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 145–165.

¹¹⁴ Vgl. *Gaudium et Spes*, n. 36. In: DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 4336.

¹¹⁵ Anders de Lubac, freilich im Kontext der Läuterung: „Bei dieser unentbehrlichen Bemühung [sc. der Substanz des thomanischen Denkens treu zu bleiben] müßte man vor allem eingehender zu zeigen versuchen, daß die übernatürliche Wirklichkeit «die Versuche des Menschen nur darum krönt, weil sie sie vorerst zerstört und umkehrt». Ja vielleicht wäre es angezeigt, [...] daß diese Vollendung selbst nicht bloß das normale Ergebnis von Bestrebungen

Die Wahrheit des Dinges, auf das die Diskussion um Natur und Gnade nach de Lubac blickte, ist die Wahrheit des Willenswesens. Entsprechend war in diesem Artikel die Hinsicht auf das sich von sich her zeigende Willenswesen federführend, da durch die Wahrheit des Willenswesens das Denken in dieser Diskussion bemessen ist. Je nachdem wie die verschiedenen Autoren das Willenswesen denken, verschiebt sich auch ihr Blick auf den Menschen im Bezug zur Gnade. Dabei ist es erstaunlich, wie wenig de Lubac philosophisch vom Wesen des Willens spricht. Doch zeigt sich im Fehlen der philosophischen Willensbetrachtung sein Zugang zu dieser Frage: Die Natur soll theologisch bestimmt werden. Diese Denkweise spiegelt sich im Gottesbild de Lubacs: Durch einen freien Willensentscheid bestimmt Gott, daß der Mensch einen Willen habe, der das Glück in Gott sucht. Der göttliche Wille setzt die Natur zusammen, wie er will.¹¹⁶

De Lubacs Denkweise ist auch insofern zu hinterfragen, als eine theologische Bestimmung des Willenswesens sich an der Offenbarung zu orientieren hätte. Es gibt aber weder in der Schrift noch im Lehramt eine Aussage zum *desiderium naturale visionis Dei*. Der Glaube sagt nichts über eine natürliche Sehnsucht nach Gott, sosehr er die Hoffnung als übernatürliche Sehnsucht nach Gott kennt. De Lubac versucht, dieses Fehlen einer Offenbarung – und der in der Offenbarung vorausgesetzten Wesenserkenntnis der Dinge – durch eine historische Untersuchung zu kompensieren, die eine Fülle von Zitaten verschiedenster Autoren zum *desiderium naturale* liefert. Somit erweist sich seine Vorgehensweise als historisch: Eine philosophische Untersuchung müßte das Wesen des Willens bedenken, eine theologische Untersuchung hätte es mit der Offenbarung zu tun. De Lubac dagegen hält sich im Bereich der Texte auf, die er als Zeugen für seine Meinung heranzieht. Dies mag eine dialektische Heranführung an das Thema sein. Die Sache selbst, um die es geht, kann von dieser Heranführung jedoch nicht ans Licht gebracht werden. Denn dazu bedarf es des philosophischen und theologischen Vorgehens, auf das de Lubac durch seine historisch-positive Theologie vorbereiten wollte.

ist, die ohne übernatürliche Hilfe nicht die Kraft hätten, ihr Ziel zu erreichen: sie ist «verwandelnde Einigung» und infolgedessen ist jedenfalls nicht einzusehen, daß sie ohne einen Einbruch, der in der Natur eine ‚passive Läuterung‘ bewirkt, erlangt werden kann“ (*Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 51, vgl. de Lubacs Auslegung von M. Blondel, *ibid.*, 252). Auch hier möchte ich de Lubac widersprechen: In der sündelosen, heilen Natur ist der „Übergang zur Gnadenordnung“ (*ibid.*) nicht eine Art Tod, sosehr die Natur sich lassen muß, um der Gnade Raum zu geben. Das Bemühen, der *Substanz* von Thomas Denken treu zu bleiben, bedarf eher eines Lassens des Irrtums, als eines Todes der Natur.

¹¹⁶ De Lubac betrachtet die Schöpfung mehr in ihrer Kontingenz und Abhängigkeit vom Willen des Schöpfers als in der Notwendigkeit der erschaffenen Naturen (vgl. *Die Freiheit der Gnade*. Bd. II, 40 f.).

Abstract

The debate concerning nature and grace in the twentieth century has never been settled. Henri de Lubac corrected the Thomistic understanding of a pure nature which lacks a natural desire for the vision of God: For the Thomists, though not for Aquinas, nature may pursue a beatitude of its own kind, i.e. nature is able to find rest in the natural contemplation of God. This end is a human achievement and pure nature does not seek God beyond its own achievement. De Lubac held against this position that there is only one last end: Both nature and grace are ordered to the beatific vision. As a consequence, nature itself becomes dependent on God's decision to give grace, because the end of nature is determined by God's decision to call or not to call humanity to the vision of his face. Therefore, de Lubac claims that nature in its depth is known by faith alone. Reason may understand a generic human nature, but not the determinate call to the beatific vision. Similarly, God constructs the human nature in such a way that the generic human nature may exist without a natural desire for the beatific vision, because the last end depends on God's free choice to give grace. In this sense, nature has two stories, namely the generic nature and the end given to it by God's free decision, so that the latter end remains extrinsic to a generic nature, which may exist without this end. In the history of theology this position was held by John Duns Scotus.

Aquinas describes the relation of nature and grace in a different way: Nature is ordered to the beatific vision, though not as determined to the beatific vision by God's special call. In other words: The human nature has a natural desire for beatitude, which cannot find rest in anything else but God. Nonetheless, grace determines this general desire for beatitude by the hope for the beatific vision, which is the revealed last end of humanity. This means: God reveals that he has called mankind to the beatific vision. Reason or nature can know, that it is not satisfied in anything else but the beatific vision. But it cannot know, whether or not God is willing to give grace. Thus, Aquinas is able to protect the gratuity of grace, because he does not think God's will to give grace as a part of human nature.