

Natur und Übernatur

Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac

VON FERNANDO INCIARTE

1. Vorbemerkung

Das Problem Natur-Übernatur kann je nachdem unter vorwiegend historischen, philosophischen oder theologischen Gesichtspunkten behandelt werden. In historischer Hinsicht wäre erneut zu fragen nach dem von Lubac etwa bei Dionysius dem Kartäuser und Kajetan angesetzten Bruch mit einer Tradition, die die übernatürliche Bestimmung des Menschen in dessen Natur verankert sein ließ und an die Lubac selbst wieder anknüpft. Eine Bestätigung Lubacs in dieser Hinsicht würde die weitere Frage unberührt lassen, ob nicht gerade die Autoren nach diesem Bruch in philosophischer Hinsicht eher Recht hätten: dann nämlich, wenn man aus logischen Gründen um die Ansetzung einer reinen Natur des Menschen (*natura pura*) nicht herum kommen könnte. Und eine Bejahung dieser Frage würde schließlich die positive Beantwortung der Frage, ob Lubac seinerzeit nicht doch zu Recht moniert wurde, klarerweise bestätigen. Im Folgenden werde ich in theologischer Hinsicht jedoch die These vertreten, daß diese delikate Frage nicht heikel ist, nicht einmal pikant, daß sozusagen zwischen implizitem Lubac-Verweis in *Humani Generis* und Lubacs Kardinalserhebung keine Diskrepanz besteht – auch nicht zwischen vor- und nachkajetanischer Tradition. Diese These wird sich aber in wesentlichem als Folge philosophischer Erörterungen ergeben. Lediglich zur Einführung möchte ich einige wenige historische Vorbemerkungen dazu machen.

2. Das Dilemma

Wie in *Surnaturel* beginnt Lubac „Die Freiheit der Gnade“, das ich in der deutschen Übersetzung H. U. v. Balthasars¹ zugrunde legen werde, mit einer Erörterung der Position Bajus'. Diese Erörterung dient vor allem der Abgrenzung. Das ist verständlich. Oberflächlich betrachtet könnte man wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Bajus und Lubac vermuten. Auch jener wandte sich gegen eine Konzeption des Verhältnisses zwischen Gnade und Natur, die beide gleichsam auf zwei verschiedene Stockwerke verteilte. Bei dieser Konzeption spielte das Bedürfnis nach einer Abwehr der reformatorischen Thesen eine verstärkende Rolle im Sinne eines solchen Extrinsicismus. Die Reaktion Bajus' darauf war ein postlapsarischer Pessimismus als Folge eines prälapsarischen Optimismus: Wenn Natur und Gnade innerlich zusammengehören, mußte der Verlust der Gnade sich um so verheeren-

¹ I. Band: Das Erbe Augustins, II. Band: Das Paradox des Menschen; beide Bände Einsiedeln 1971. Zitiert wird im folgenden nach Band und Seitenzahl dieser Ausgabe.

der für die Natur auswirken. Sein postlapsarischer Pessimismus brachte Bajus in die Nähe Luthers und Calvins und zog seine Verurteilung durch Pius V. nach sich. Sein prälapsarischer Optimismus pelagianischer Prägung bezeichnet hingegen die enorme Distanz, die ihn von Lubac nicht nur historisch trennt. Für Bajus ist die Gnade dazu da, die Natur in deren innerem Kreise zu vollenden. Das hat mit dem zweiten Teil des Leitspruchs, wonach die Gnade die Natur nicht zerstört, sie vielmehr vollendet (... *sed perficit*), nichts mehr gemein. Die Gnadenordnung erscheint bei Bajus als Mittel, nicht als Ziel der Vervollkommnung der Natur. Bei Lubac ist es umgekehrt. Ihm geht es nicht um vollendete Einschließung in den Kreis der Natur, sondern um Entschränkung und Verwandlung in oder hin auf die göttliche Natur. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Der Mensch Lubacs ist ein durch und durch religiöser Mensch. Er verlangt nach etwas, das ihn transzendiert. Aber dieses Verlangen schließt keinerlei Anspruch darauf ein. Der Mensch Bajus' hingegen ist ein durch und durch fordernder Mensch. Er pocht auf seine Rechte. Seiner Anlage zufolge hat er ein natürliches Anrecht auf die Gnade, das er auch einfordert. Nur in diesem juristischen Sinne verlangt er nach Gott. Lubac selbst charakterisiert die Lage so: „Wo Augustinus im Gefolge Paulus' sagt, die Liebe sei die Erfüllung des Gesetzes, übersetzt Bajus: wahre Liebe bestehe im Erfüllen des Gesetzes ... Man spreche also nicht mehr von einem Mysterium der Liebe zwischen Gott und Mensch: es wickeln sich Zahlungsgeschäfte ab.“ (I, 21).

Von da aus gesehen ist es paradox, daß die Konzeption Lubacs ins Gerede kam. Kaum etwas dürfte Lubac so sehr am Herzen gelegen haben wie die Gratuität, der Geschenkcharakter der Gnade. Eine andere Frage ist, ob Anliegen und Begriff bei ihm immer kongruent waren². Tatsache ist, daß der einschlägige Passus der Enzyklika *Humani Generis* darauf zielte, die Gratuität der Gnade durch Kontrast sicherzustellen. Er wird von Lubac selbst zitiert und lautet: „*Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eandem ad beatificam visionem ordinet et vocet.*“³ Verurteilt wurde also die Auffassung, Gott könne kein vernunftbegabtes Wesen erschaffen, ohne es zur Seligkeit der Anschauung Gottes zu bestimmen. Wenn dies nicht behauptet werden darf, dann gehört die übernatürliche Bestimmung nicht zur Natur des Menschen. Die Verurteilung scheint die Theorie der *natura pura* bestätigt und damit den von Lubac monierten Bruch mit der Tradition an der Schwelle zur Neuzeit sanktioniert zu haben: zum Beispiel mit der vom heil-

² Die Ausgangslage war bei Lubac dieselbe wie bei Maurice Blondel, auf den das philosophisch-theologische *Renouveau catholique* in unserem Jahrhundert zurückging. Der Schlüsselsatz befindet sich in einem vielumstrittenen Passus des Erstlingswerkes Blondels: „Absolut unerreichbar und absolut notwendig für den Menschen: das ist genau der Begriff der Übernatur.“ (zitiert nach *Maurice Blondel*, *Logik der Tat*. Aus der „Action“ von 1893. Ausgewählt und übertragen von *Peter Henrici*, Einsiedeln 1957). Die Übersetzung von Robert Scherer hat „unmöglich“ statt „unerreichbar“ (Die Aktion 1893 Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München 1965, 412).

³ II 78.

ligen Thomas vertretenen Lehre von einem natürlichen Verlangen, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen (cf. Summa contra Gentiles, III 48).

Das ist eine etwas merkwürdige Lage, angesichts derer man nicht umhin kann, eine gewisse Ratlosigkeit zu spüren. Auf der einen Seite scheint das Empfinden Lubacs völlig richtig, daß die Möglichkeit eines rationalen Wesens, dessen tiefste Bedürfnisse anders als durch eine unmittelbare Begegnung mit Gott gestillt werden könnten, ein zutiefst irreligiöser Gedanke ist. Auf der anderen Seite sieht man aber keine Möglichkeit, der Ungeschuldetheit der Gnade gerecht zu werden, es sei denn, man akzeptiert den Standpunkt der Enzyklika. Denn wenn die übernatürliche Bestimmung zum Wesen des Menschen gehört, dann ist Gott am Ende doch gehalten, dem Menschen die Mittel zu gewähren, die ihn erst zur Erreichung dieses Zieles befähigen – die Gnadenmittel, die Gnade selbst. Die Distanz zu Bajus droht wieder zu verschwinden. Oder aber man hält an der völligen Unabhängigkeit Gottes gegenüber einer solchen moralischen Verpflichtung fest – dann aber um den Preis seiner Gerechtigkeit. Die Ratlosigkeit steigert sich zum Dilemma.

3. Die Reaktion Lubacs

Was tut Lubac angesichts dieser Lage? Im zweiten, bezeichnenderweise „Das Paradox des Menschen“ betitelten Band des Buches „Die Freiheit der Gnade“ findet sich eine Stelle (II, 120f.), die die ganze Schwierigkeit in verdichteter Weise wiedergibt, gleichzeitig aber einen Weg aus ihr weist:

„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 eingepägt wird – schließlich das Angebot an die persönliche Freiheit des Menschen, am göttlichen Leben teilzunehmen –, so müssen wir zugeben, daß weder das erste das zweite noch das zweite das dritte derart nach sich zieht, daß die vollkommene Unabhängigkeit Gottes angetastet werde.“

Selbst der Übersetzung merkt man die Denkanstrengung an. Die Diktion hat etwas Gequältes an sich. Es ist, als würde sich der Autor eine Konzession abgerungen haben, die ihm schwer fällt. Von einer Konzession scheint in der zweiten Hälfte des Satzes sogar ausdrücklich die Rede zu sein. Doch ist die Konzession implizit bereits in der ersten Hälfte (im Wenn-Satz) gemacht worden. Gleich werde ich den von Lubac selbst geteilten Eindruck zu rechtfertigen versuchen, er habe seine ursprüngliche Position wohl näher zu erläutern, aber in keinem Punkt zu modifizieren brauchen. Doch vorher zur Konzession selbst. Durch den ersten Teil des Satzes gibt er in unmißverständlicher, wenn auch etwas umständlicher Form zu erkennen, daß er der Forderung der Enzyklika in vollem Umfang Genüge tun kann, und das heißt, daß er nicht nur die Ungeschuldetheit der Gnade bejaht (das hatte in seinem Fall für niemand in Frage gestanden), sondern auch noch die Möglichkeit der Erschaffung eines geistigen Wesens wie des Menschen ohne übernatürliche Zielbestimmung. Auf diesen zweiten und in der Tat ent-

scheidenden Punkt beschränkte sich das Monitum. Denn nur aus seiner Nichtbeachtung ergab sich indirekt die selbstverständlich von niemand intendierte Ablehnung des ungeschuldeten („gratuiten“) Wesens der Gnade. Wenn Lubac nunmehr ein der übernatürlichen Finalitätsbestimmung sogar zeitlich vorausgehendes Faktum der Erschaffung des Menschen anzunehmen bereit ist, so trägt er a fortiori der Möglichkeit und damit der Forderung der Enzyklika Rechnung, daß Gott ein auf seine Natur beschränktes Vernunftwesen erschaffen kann.

4. Eine unerläßliche, aber doppelschneidige Unterscheidung

Daß man mit ihm den Eindruck haben könnte, Lubac habe seinen Standpunkt in keiner Weise modifizieren brauchen, liegt an einer Unterscheidung zwischen zwei Begriffen von Natur, auf die Lubac selbst nicht wenig Wert legt (vgl. I, 295 ff.). Es ist die Unterscheidung von Natur als Zustand und Natur als Wesen. Die erste ist zeitlich gebunden, die zweite nicht oder nicht unbedingt. Als Zustand kann die Natur abgelegt werden, als Wesen nicht. Damit hängt es zusammen, daß die übernatürliche Zielbestimmung des Menschen nach Lubac von der Natur im ersten Sinne, nicht aber von der Natur im zweiten Sinne abgekoppelt werden kann. Es war nun vor allem diese Unterscheidung, die im Zuge der Ausbildung des Systems einer *natura pura* nach Lubac immer mehr in Vergessenheit geriet: „Man erkennt nicht mehr, daß ein wesentlicher Unterschied waltet zwischen der alten These eines Adams, der nicht in der Gnade, nicht einmal mit den präternaturalen Gaben geschaffen wurde, und der immer deutlicher umrissenen (aber nach Lubac falschen: F. I.) These eines Menschen, der einem rein natürlichen Endziel zugestaltet wäre.“ (II, 297 f.). Macht man demgegenüber doch diese Unterscheidung, so kann man leichter die übernatürliche Bestimmung – wie es im zuvor zitierten Text geschah – von der Erschaffung sogar („gleichsam“) zeitlich trennen. Denn dann kann man den Menschen in einem Zustand ansetzen, in dem ihm (noch) die übernatürliche Bestimmung fehlte. Diese wichtige Unterscheidung, an die Lubac mit Recht erinnert, scheint aber ein doppelschneidiges Schwert zu sein. Sie kann ebenso gut gegen Lubacs Gegner wie gegen ihn selbst angewandt werden. Zwar ist irgendein Zustand, in dem sich der Mensch, wie Adam am Anfang, befunden haben mag, gleich einem Akzidens im Prinzip jederzeit ablegbar oder entbehrlich. Doch mit der Natur als Wesen ist es anders. Sie muß von Anfang bis Ende das Individuum begleiten. Die Frage ist folglich nicht so sehr, ob Adam in diesem oder jenem akzidentellen Zustand (mit oder ohne seine Endbestimmung) geschaffen worden wäre. Die Frage ist vielmehr, ob er ohne sie hätte existieren können. Wenn doch, dann ist der Mensch nicht mit ihm untrennbar oder wesentlich verbunden. Der Rekurs auf die akzidentelle Bedeutung der Natur als Urzustand im Sinne eines *status naturalis* bringt so weit nicht weiter, denn den natürlichen Urzustand konnte es nie-

mals ohne die Natur als Wesen des Menschen geben, zu der ja nach Lubac die übernatürliche Bestimmung untrennbar gehört.

Daß er sich durch die Unterscheidung von Wesen und Akzidens in ihrer gängigen Bedeutung⁴ nicht aus der Affäre ziehen kann, ist Lubac nicht verborgen geblieben. Deshalb seine äußerst vorsichtigen Formulierungen: „... in legitimer, ja notwendiger Analyse“ können wir die Phasen „gleichsam in der Zeit ausbreiten usw.“ Diese Formulierungen könnten die Vermutung nähren: Das zeitliche Auseinanderziehen gelte nur für uns (in der Analyse), nicht an sich (in der Wirklichkeit). Aber auch dies wäre nur eine andere Art, den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Wenn die Analyse wenigstens im Sinne des *ens ut verum*⁵ als unterschieden vom *ens ut ens* wahrheitsgemäß ist, dann darf die zeitliche Abfolge (oder auch nur deren Möglichkeit) selbstverständlich nicht fiktiv sein. Daß trotz seiner vorsichtigen Wendung Lubac die zeitliche Abfolge (bzw. deren Möglichkeit) nicht nur zum Schein, vielmehr ganz ernst nimmt, zeigt sich bereits in dem Dann-Satz desselben Textes („... so müßten wir zugeben, daß weder die erste die zweite noch die zweite die dritte dieser zeitlichen Phasen zwangsläufig nach sich zieht.“). Lubac schenkt sich begrifflich nichts, was seine Position schwieriger machen könnte. Erst auf Grund dieser begrifflichen Strenge, dieser begrifflichen Verzögerung, wird er uns am Ende sagen können, worauf es ihm eigentlich ankommt. Zumal nach der von der Enzyklika ausgesprochenen Warnung ist ein unmittelbares Zugehen auf das Ziel nicht mehr erlaubt, die Zeit einer begrifflichen Naivität oder philosophischen Unbekümmertheit vorbei. Alle diese Umstände spiegeln sich in dem äußerst gedrängten Text, den wir zitiert haben. Die Konzession ist weniger eine Konzession an die Gegenseite als eine Aufforderung an sich selbst, es sich nicht zu leicht zu machen, so als würde die Gegenseite nicht doch auch recht haben. Sie hat auch recht, aber auf den Punkt, worauf sie hinweist, kommt es nicht oder doch nur sekundär an.

Die drei Phasen (Erschaffung *in puris naturalibus*, übernatürliche Berufung, Angebot der Gnadenhilfe an die Freiheit) hätten nacheinander auftreten können oder traten nacheinander auf. Aber mit dieser Konzession ist der Forderung der Enzyklika nicht Genüge getan. Man könnte hier versucht sein zu sagen: darauf kommt es nicht an, denn in der jeweils vorangehenden Phase war die nachfolgende bereits angelegt, so daß ein zeitlich-horizontaler Extrinsezismus, der an den früheren vertikal-stockwerkartigen erinnert, als aufgehoben gedacht werden könnte. Die Verankerung des Übernatürlichen in der Natur wäre wiederhergestellt, die sei es nur zeitliche Abkoppelung von Natur und Übernatur überwunden. Gegen diese unzu-

⁴ Darunter verstehe ich die Auffassung, wonach zwischen Substanz und Akzidens eine *distinctio realis* besteht oder – nach Scotus – eine *distinctio formalis a parte rei*. Diese Auffassung leistet dem von Lubac bekämpften Extrinsezismus nur Vorschub, weshalb er bei ihr nicht stehen bleiben kann.

⁵ D. h.: im Sinne dessen, wie wir die Wirklichkeit zwar abstraktiv, nicht aber deshalb falsch erfassen.

lässige Erleichterung wendet sich im Text Lubacs die ausdrückliche Konzession im zweiten Teil des Satzes: nicht nur war die Abfolge real oder könnte sie real gewesen sein, die frühere Phase (die Natur) ist außerdem nicht hinreichende Bedingung für die späteren (Berufung und Gnade). Hinreichende Bedingung ist nur die Freiheit Gottes.

Mit der Ablehnung einer evolutiven Interpretation der möglichen oder wirklichen Phasenabfolge, mit der erst der Ungeschuldetheit der Gnade voll gerecht werden kann, scheinen die alten Schwierigkeiten wieder aufzutau- chen, zu deren Überwindung in diesem späteren Werk Lubac überhaupt auszog. In dem Augenblick, in dem die (faktischen oder jedenfalls denkbaren) zeitlichen Distanzen zwischen Natur, Bestimmung und Gnade nicht wieder durch evolutive Auseinanderentwicklung des einen aus dem anderen aufgehoben werden, scheint der Extrinsezismus, und wäre es auch nur von der Vertikalen in die Horizontale transponiert, wiederzukehren. Man versteht daher, wenn Lubac seinen ausnahmsweise so gewundenen Satz mit der Bemerkung kommentiert: „Auch dies sollte nicht wiederum in Frage gestellt werden; es geht nur um ein noch tieferes Verständnis“ (ibid.). Das heißt tatsächlich: die Gegenposition ist nicht (wie es in *Surnaturel* vielleicht suggeriert wurde) falsch, aber unzulänglich. Worin besteht ihre Unzulänglich- keit? Wie müßte ein tieferes Verständnis aussehen, das den Wahrheits- kern von *Surnaturel* (nämlich die Ablehnung eines letztlich irreligiösen Ex- trinsezismus) wieder zunichte macht?

Wenn erstens der Mensch zu seiner übernatürlichen Bestimmung sogar zeitlich später als seine Erschaffung berufen wurde oder werden konnte und wenn zweitens jene sich nicht aus dieser herausentwickeln konnte, dann kann man diese übernatürliche Bestimmung unmöglich in irgendeinem Sinne als mit seinem Wesen verbunden ansehen. Der horizontale Extrinsezismus scheint wieder in die Vertikale zu münden. Denn der Wesenskern des Menschen scheint, durch was für spätere Entwicklungen oder Zustände auch immer, unberührt zu bleiben, so daß diese sich nur darüber lagern könnten – wie im zu bekämpfenden Stockwerk-Extrinsezismus der Gegen- seite. Und dieser unberührbare Kern ist im wesentlichen areligiös. Um schon hier das Wichtigste aus dem folgenden vorwegzunehmen: Das Unzu- längliche an der an sich richtigen Position der Gegenseite liegt gerade in der Vorstellung, das Verhältnis zwischen Wesen und Zustand, Substanz und Akzidenz, sei demjenigen zwischen unberührbarem Kern und bloßer Peri- pherie vergleichbar. Darin besteht die eigentliche Wurzel jedes Extrinsezis- mus, ob horizontal oder vertikal.

5. Worauf es Lubac nicht ankommt

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lubac eine große Abneigung gegen jede reine, von der Theologie abgetrennte Philosophie im Stil etwa eines Descar- tes hegte. Er hielt eine solche Philosophie sowohl für ein Produkt wie für

Ursache der Säkularisierung und der Irreligiosität. Sie sei insbesondere dafür verantwortlich gewesen, daß die Theologie am Ende im Gesamt der Wissenschaft in eine Ecke gedrängt wurde, von der aus das menschliche Wissen nicht mehr christlich durchdrungen werden könne. Die einzige Philosophie, die er gelten läßt, ist die sogenannte Christliche Philosophie. Diese Position erklärt zumal Lubacs Mißtrauen gegenüber der scholastischen Begrifflichkeit. Auch er möchte (wenn man sich hier lutherisch ausdrücken dürfte) lieber *grammaticice* als *logice* vorgehen. Sein Anliegen war, wenigstens am Anfang, unmittelbar pastoral. Die von ihm nicht ohne Wehmut festgestellte Tatsache, daß man in dieser ganzen Frage nicht mehr naiv vorgehen könne, schließt zweifelsohne den Verlust der Hoffnung auf eine unmittelbar pastorale Sprache bzw. Wirkung der theologischen Forschung mit ein. Andererseits verdankt sich die Klärung der Positionen nicht zuletzt seinem späteren stärkeren Eingehen auf die spezifisch philosophische und speziell aristotelisch-scholastische Begrifflichkeit, mag sie nur durch die erfahrenen Widerstände veranlaßt gewesen und widerwillig geschehen sein. Es ist gewiß zu beklagen, wenn die Theologie nicht oder nicht leicht pastoral umsetzbar ist, andererseits dürfte eine Theologie, die rein oder vorwiegend von der Pastoral her an die Probleme herangeht, nicht weniger mißverständlich sein als möglicherweise Lubacs ursprüngliche Position. Und es ist nicht ausgeschlossen, daß durch ein noch stärker rein philosophisches (was in diesem Fall heißt aristotelisches) Eingehen auf die entscheidende Unterscheidung von Natur als Wesen und Natur als Zustand Lubacs spürbarer Widerwillen bei seinen Konzessionen an die Gegenseite überwunden worden wäre. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die zu seiner Zeit gängige Unterscheidung von Substanz und Akzidens längst in einem völlig unaristotelischen Extrinsezismus abgesunken war. Es hätte vor allem deutlicher werden können, daß durch seine philosophischen Konzessionen Lubac keinerlei Abstriche an seinen ursprünglichen theologischen Anliegen der Wahrung eines religiös geprägten Menschenbildes zu machen brauchte.

Die Möglichkeit sogar eines zeitlichen Auseinanderziehens von Erschaffung der Natur und Berufung zur Übernatur bringt es zwar mit sich, daß die endgültige Zielbestimmung nur noch als ein Akzidens an den Berufenen angesehen werden kann. Das kann indes nur denjenigen abschrecken, der sich über den philosophiehistorischen Tatbestand hinwegsetzt, daß ursprünglich Akzidenzien nicht – *pace* Bertrand Russell – gleich Schinken am Pflock der Substanz, vielmehr als identisch mit dieser konzipiert wurden – solange sie nicht durch andere abgelöst werden. Auf Grund dieser kontingenten Identität brauchte Lubac, auch nach seinen Konzessionen an die Gegenseite, an sich nichts von seiner These des religiösen Verlangens nach übernatürlicher Verwandlung (statt rein äußerlicher Erhebung) der rationalen Kreatur zurückzunehmen. Man muß nämlich zwischen einer wesentlichen Verwandlung und einer Verwandlung des Wesens durch akzidentelle Zustände unterscheiden. Die erste ist nicht möglich, weder beim Menschen

noch sonst wo; die zweite hingegen ist nicht nur möglich, sondern überall da gegeben, wo Veränderung vor sich geht, d. h. überall in der Natur⁶. Auf diese Weise ist es – ohne die Absurdität annehmen zu müssen, daß sich die Spezies Mensch wesentlich verändert – auch erklärlich, daß die Zahl der Erwählten eventuell nicht zusammenfällt mit der der Berufenen. Aber mit dieser letzten Bemerkung, die gleich näher zu erläutern sein wird, verlassen wir wieder den rein philosophischen Bereich und betreten den Lubac angemessenen philosophisch-theologischen Bereich. Die dabei anzusprechenden Fragen betreffen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, menschlicher Freiheit einerseits und Vorsehung und Vorausbestimmung andererseits.

6. Worauf es beim tieferen Verständnis bei Lubac ankommt

„Nichts wäre irriger als zu behaupten, in unserer göttlichen Berufung liege schließlich nicht mehr als im Schöpfungsakt des Menschen.“ (II, 121). Der Mensch hätte durchaus ohne übernatürliche Bestimmung geschaffen werden können. Auf diese Feststellung legt Lubac nunmehr Wert. Aber das ist nur eine abstrakte Betrachtungsweise. Abstrakt ist für Lubac die Betrachtungsweise der reinen Philosophie, konkret die von Glauben und Theologie, vor allem mystischer Theologie. Man würde von da aus leicht meinen können, die abstrakte Betrachtungsweise der Philosophie sehe ab von der konkreten Zeit und der konkreten Geschichte des Menschen, so wie sie auch von der Heilsgeschichte absieht. Aber in einer wichtigen Hinsicht sind es vielmehr der Glaube und die Theologie, die von der Zeit und dem konkreten Geschichtsverlauf absehen, auf die die Philosophie sehr wohl achtet. Das gilt es näher zu verfolgen, um dem tieferen Verständnis auf die Spur zu kommen, auf das Lubac aus ist.

Der Schlüssel für ein tieferes Verständnis findet man in einem Wort, das Tauler – wie sich Lubac ausdrückt (I, 95) – „zu gewissen unverständigen Worten seines Lehrers Eckhart gesagt hat: „Im übrigen belehrt euch und spricht euch darüber ein lieblicher Meister, und den versteht Ihr nicht. Er sprach aus der Ewigkeit, und Ihr vernahmt es nach der Zeit.““ (II, 123) Genau dies trifft auch auf Lubac zu. Einige Vergleiche, die er selber zieht, mögen dies verdeutlichen. Der erste Vergleich ist den Bereichen der Kosmologie und der Anthropologie entnommen: „Selbst wenn man annimmt, daß im göttlichen Plan die gesamtkosmische Entwicklung das Erscheinen des Menschen zum Ziele hat, ist es dann notwendig daraus zu folgern, dies

⁶ Für den Bereich der *substantia phaenomenon* ist von Kant klar erkannt und ausgesprochen worden, daß es gerade das Wesen oder die Substanz (die *ousia*) ist, die verändert wird, während die Akzidenzien ohne Veränderung nur einander ablösen: „... Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt.“ (Kritik der reinen Vernunft, A 187/B 231). Überdies hat Kant klar gesehen, weshalb man so leicht dem Extrinsezismus beim Verhältnis Substanz-Akzidenz verfallen kann: „... so können wir, in einem paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben.“ (ibid.)

Erscheinen sei eine einfache *sequela creationis universi*?“ (ibid.) Ein weiterer Vergleich ist dem Bereich der Christologie entnommen: „Wenn es wahr ist, daß die ganze Geschichte Israels schließlich nur durch die Ankunft Jesu Christi, die sie vorbereitet hat und auf die sie hingeordnet war, sinnvoll wird, liegt darin ein Grund, das völlig ungeschuldete Neue der Ankunft Christi auch im Verhältnis zu Israel zu bestreiten?“ (ibid.) Zumindest seit dem Sündenfall, wenn nicht sogar seit der Erschaffung, läuft alles auf Christus zu. Dennoch darf man Christus nicht ansehen als eine zwangsläufige Folge davon. Ein evolutiver Determinismus ist da ausgeschlossen. Wie Lubac selbst sagt, „die geschaffene Natur (ist) kein göttlicher Samen“ (II, 125). Sie ist *capax Dei*, aber nicht *inchoatio gratiae*. In diesem Sinne kann Lubac mit Bonaventura sagen, daß die geistige Natur nicht so sehr hingeordnet (*ordinatur*) wie vielmehr geeignet (*nata est*) ist, hingeordnet zu werden auf die unmittelbare Anschauung Gottes (vgl. II, 122–144).

Wo bleibt dann der Unterschied zu der von Lubac in ihrer Bedeutung so konsequent relativierten Lehre von der *potentia oboedientialis* der Gegenseite, die ja mehr auf Erhebung denn auf Verwandlung des Menschen bedacht ist? Sind Lubacs Konzessionen so weit gegangen, daß die Unterschiede völlig verschwinden? Daß dies nicht der Fall ist, liegt darin, daß Lubac die schwer durchschaubaren Verhältnisse von Natur und Übernatur, Zeit und Ewigkeit, Vorsehung und Freiheit, eher rein theologisch, von hinten, von der Vollendung, von der Ewigkeit her sieht, während die eher rein philosophisch vorgehenden Vertreter der Gegenposition den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen. Um Lubacs Balanceakt in seiner vollen Tragweite gerecht zu werden, muß dies unbedingt berücksichtigt werden.

Seine tiefsten Einsichten vermittelt Lubac zumeist in historischem Gewand, nämlich in der Weise einer Interpretation großer Theologen und Mystiker vergangener Zeiten. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß ein Wort Taulers über Meister Eckhart auf Lubac selbst zu beziehen ist. Diese historisch distanzierte und nicht immer ausdrückliche Identifikation gilt vor allem in bezug auf Augustinus. Ein kurzer, aber entscheidender Abschnitt des I. Bandes (Das Erbe Augustins) ist überschrieben „Der Gesichtspunkt Augustins“. Darin ist die Quintessenz seiner eigenen Position enthalten, gleichsam der Gesichtspunkt Lubacs. In diesem Abschnitt geht es um die härteste und heikelste Lehre des hl. Augustinus, um Vorauswahlung und -verwerfung. Die hermeneutische Lage ist insofern sehr komplex, als Lubacs Interpretation dieser spätaugustinischen Lehre wesentlich durch Fénelon (vgl. I, 91, Anm. 109) und Merlin (vgl. I, 93, Anm. 114) inspiriert worden ist. Aber dies unterstreicht nur die Zulässigkeit, darin nicht nur Augustinus', sondern auch seine eigene Konzeption (nicht unbedingt seine Selbstinterpretation!) zu erblicken. In Übereinstimmung mit dem Geist des bereits zitierten Hinweises Lubacs auf Tauler und Meister Eckhart lauten die entscheidenden Stellen in diesem Abschnitt wie folgt:

„Im Geiste überschreitet er (Augustinus) bereits die letzte Schranke, so sehr, daß letztlich die Entgegensetzung, die er so stark betont, weniger die Diskrepanz zwischen dem Zustand Adams und dem jetzigen, als die zwischen dem Zustand des irdischen Paradieses und dem Himmel betreffen wird.“ (I, 91).

Ferner:

„Immer stärker weicht im Gemenge der Kontroverse in seinem Denken der Gegensatz zwischen dem Sünder und dem Gerechten oder zwischen dem Menschen unter dem alten Gesetz und dem Menschen unter dem neuen Gesetz, der auf Erden gegen das Böse ankämpft, und dem, der in der ‚Heimat‘ die volle Befreiung erlangt hat“ (I, 92).

Schließlich:

„aber wann und wie kann dieser Zustand vollkommener Gerechtigkeit realisiert werden? (...) Die letzte Antwort Augustins wird mit dem *adjutorium quo* gegeben werden, jener Gnadenhilfe, dank welcher wir *perficere bonum* können, *ad saturitatem justitiae* gelangen dürfen, zuletzt die vollendete Gesundheit der Seele, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die göttliche Liebe gewinnen – was alles natürlich erst im Himmel sich ereignen kann, *quando videbimus Deum sicuti est*“ (I, 93).

Damit können die Härten der Prädestinationslehre behoben werden: Wenn alles vom Ende her betrachtet wird, und das ist die Perspektive Gottes, dem alles präsent ist, dann erscheinen Errettung und Verdammung nicht mehr als vorweg entschieden angeordnet. Was zählt, ist einzig und allein die Endbeharrlichkeit. Unterwegs ist Raum für alle möglichen Wechselfälle. Prädestiniert sind am Ende nur die Erwählten, und diese brauchen nicht mit den Berufenen zusammenzufallen. Wenn es aber nur auf Verdammung oder Errettung ankommt, und nicht auf einen unentschiedenen Zwischenzustand, dann mögen die einzelnen heilsgeschichtlichen Phasen von der Erschaffung bis zur Endbeharrlichkeit oder Nichtendbeharrlichkeit zeitlich noch so weit auseinanderfallen: es ist, als wären sie alle zugleich gegeben. Für Gott ist in der Tat alles zugleich. Prädestination ist nur für uns, wenn gleich nicht deshalb weniger reell, zu verstehen. „Es ist wahr, daß in Gottes vollkommener Einfachheit alles eins wird, wie in ihm auch alles absolut, notwendig und unwandelbar ist.“ (II, 121). „Für uns kann die Einfachheit erst am Ende stehen“ (ibid.). Auf diese endgültige Vollkommenheit kommt es allein an – ob wir sie erreichen oder verfehlen.

7. Der theologische Standpunkt der Endgültigkeit und der philosophische der Vorläufigkeit: Unentbehrlichkeit beider

Die Tiefe des Gesichtspunktes Lubacs liegt darin begründet, daß er – ähnlich wie Augustinus – das Ende im Glauben vorwegnimmt und von der Vollendung her auf das Ganze herabschaut. Doch kann man nicht deshalb sagen, daß der Blick in die andere Richtung unzulässig sei. Die der reinen Philosophie umgekehrte Blickrichtung entlang der Zeitachse ist sogar unüberspringbar. Dies nicht nur, weil auch das Zeitliche wirklich ist; vielmehr deshalb, weil ohne den Blick auf die jeweilige Gegenwart, d.h. ohne den der Endbeharrlichkeit entgegengesetzten Standpunkt, der gnadenhafte

Charakter der übernatürlichen Endbestimmung in der *visio beatifica* und folglich der Gnade selbst nicht aufrechtzuerhalten ist. Dieser Standpunkt ist aber der von Lubac nicht so sehr bekämpfte als geringgeachtete und nicht immer genügend berücksichtigte Standpunkt der reinen Philosophie. Stellt man sich auch auf ihn ein, dann geht dasjenige, was durch die Einstellung auf den Standpunkt der Vollendung gewonnen wird (sei es von der vorweggenommenen Ewigkeit oder von dem vorweggenommenen Ende der Zeiten her), keineswegs wieder verloren. Im Gegenteil, nur so kann es gesichert werden. Gerade am Problem der Prädestination kann dies gut gezeigt werden. Dabei kehren die durch die Lubacsche Interpretation überwundenen Härten und Unerträglichkeiten der augustinischen Prädestinationslehre nicht wieder zurück. Die Gefahr eines nicht mehr evolutiven Determinismus, die Lubac selbst sieht, wird durch das Eingehen auf den philosophischen im Unterschied zu dem mystisch-theologischen Standpunkt außerdem endgültig gebannt. Das gilt es abschließend zu zeigen.

Entfällt der Blick nach vorne entlang der Zeitachse und ohne gläubige bzw. theologisch-mystische Vorwegnahme des Endes, dann entsteht leicht der Eindruck, als wäre dasjenige, was sich faktisch ereignet, das jeweils einzig Mögliche und so auch der endgültige Zustand voraussehbar gewesen. Lubac fordert zurecht eine „konkrete“ Anschauung des Geschichtsverlaufs, die diesen erst als Heilsgeschichte mit ihrer Zielbestimmung erscheinen läßt. Doch konkret und faktisch ist nicht dasselbe. Das Konkrete schließt faktisch nicht realisierte Möglichkeiten nicht aus, sondern ein. Das Abstrakte am System der *natura pura* liegt nun nicht etwa darin, daß dieses System nicht Alternativen zur faktischen Gestalt des jeweils Realisierten (etwa des faktischen Gnadenangebots) erwägt. Das tut sie gerade. Das Abstrakte an ihm ist vielmehr, daß es diese Alternativen leicht auf eine Stufe mit der faktisch erfolgten Heilsgeschichte stellt – wie das Frühwerk Scheebens „Natur und Gnade“ mit seiner Utopie eines transzendenten irdischen Paradieses für gute Heiden beweist. Das ist, was Lubac als zutiefst irreligiös empfand. Die nichtrealisierten Alternativen einer sich selbst überlassenen Natur des Menschen sind in einem ganz bestimmten Sinne gewiß nicht von Gott gewollt, aber nicht deshalb nicht real möglich gewesen. Sie mußten eigens ausgeschlossen, sozusagen verhindert werden. Bedenkt man dies nicht, dann verschwindet eine wichtige Unterscheidung aus dem Blick, die die Griechen mit dem Ausdruckspaar „*mellon*“ – „*esomenon*“ bezeichneten. Beide Ausdrücke bezeichnen das Zukünftige. Aber während „*esomenon*“ sich ausschließlich auf das bezieht, was faktisch sein wird, das Geschehene folglich ex post betrachtet, umgreift das „*mellon*“ auch dasjenige, was dabei war, zu geschehen, dann aber verhindert wurde. Insofern gehört die Einbeziehung der kontrafaktischen Möglichkeiten mit zu einer wahrhaft konkreten Erfassung von Zeit und Geschichtsverlauf einschließlich Heilsgeschehens. Damit wird der eigenste Bereich der positiven und der mystischen Theologie zwar verlassen, diesen aber nicht widersprochen. Ohne den Blick von unten und

nach vorne (a parte ante) als Kontrastfolie droht die mystische Vorwegnahme dessen, was sich tatsächlich ereignen wird und sich am Ende als Zustand der Vollendung (Verwerfung oder Endbeharrlichkeit) einstellen wird, in einen (nur nicht evolutiven) Determinismus umzukippen. Lubac selbst war sich dessen bewußt, daß, wenn Augustinus „im Geiste die letzte Schranke“ (nämlich der Zeitlichkeit) „überschritt“, dies einem gleichsam ungeduldigen Überspringen gleichkam⁷ – ungeachtet dessen, daß auch er nicht ganz frei von ähnlichen Anwendlungen gewesen sein mochte. Beider – Augustinus' und Lubacs – gemeinsame mystische Komponente mag diese gelegentlich dazu gebracht haben, den umständlicheren Erfordernissen einer philosophischen Besinnung vorauszulaufen.

Doch Lubac ist sich nicht nur der Gefahr einer heilsdeterministischen Sicht der Dinge bewußt, sondern auch des Mittels, ihm zu begegnen durch Anerkennung der Realität der Zeit und deren Unterscheidung von der Ewigkeit. Er schreibt:

„Nicht minder als der Evangelist (Johannes), dessen Adlerblick in dem seinen wieder-
auflebt, sieht Augustin im gegenwärtigen Augenblick mehr als dessen augenblicks-
hafte Wirklichkeit; er weigert sich, eine vergängliche Wirklichkeit anders zu deuten
als in ihrem Bezug zum endgültigen Zustand. Er ist aber weit entfernt, deswegen die
wechselnde Geschichte dieser Welt in bloße Scheingestalten zu verwandeln (...) Er
weiß, wo es not tut, die beiden Gesichtspunkte der Zeit und der Ewigkeit zu unter-
scheiden (...) Solange der achte Tag noch nicht aufgedämmert ist, der Tag des Gerichtes
und der Vollendung, weicht die Alternative zwischen Licht und Finsternis nicht.
Wer seine tiefen Aussagen wiederholt, um daraus eine verzweifelte Theorie über ‚die
Stabilität der christlichen Gerechtigkeit‘ zu ziehen, bezeugt damit seine Unfähigkeit,
sich bis zu den Höhen aufzuschwingen, von wo aus man die Zerteilung der Zeiten,
ohne sie aufzuheben, überschaut.“ (I, 93 f.)

Die Rechtfertigung des Augustinus kann auch als Selbstrechtfertigung gelesen werden.

Die Unentbehrlichkeit des Standpunktes von unten und nach vorne schließt seine Selbständigkeit gegenüber dem entgegengesetzten Standpunkt und damit auch die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie ein, aber auch so etwas wie eine vom Glauben unabhängige Wissenschaft. Gäbe es das alles nicht, d. h. müßte man wie in der andererseits in ihren Grenzen durchaus legitimen Christlichen Philosophie jeweils von Offenbarungsdaten unbedingt ausgehen, so würde man in eine von Lubac der Sache nach bereits überwundene Sicht zurückfallen. Man würde dann nur das gelten lassen können, was der Zeitverlauf an Heilsgeschichtlichem zu Tage fördert: das *esomenon* unter Umgehung des *mellon*. Aber es ist nicht einmal gesagt, daß die sich jeweils realisierenden Möglichkeiten die besten oder auch nur die ursprünglich von Gott gewollten sind. Sie können eher einen Abfall darstellen und haben gewiß oft genug einen solchen dargestellt. Sonst müßte man auch die Möglichkeit des göttlichen Zulassungswillens

⁷ Im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Interpretation des Augustinus fragt Lubac: „Soll man unter diesen Umständen mit manchen Forschern von Determinismus reden?“ (I, 93).

ausschließen. Im selben Maße also, in dem das Spätere von Früherem her nicht vorauszusehen ist, gibt es eine Selbständigkeit des Geringeren gegenüber dem Stärkeren und so auch der Philosophie gegenüber der Theologie⁸.

Es ist schwer zu sagen, wie weit Lubac sich hätte bereit finden können, der wissenschaftlichen Forschung insgesamt eine Eigenständigkeit gegenüber der Theologie zuzugestehen. Seine Sympathie galt dem durch die Ereignisse längst vollzogenen Vorgang jedenfalls nicht. Wie er sich vom kosmisch-evolutiven Optimismus eines Teilhard de Chardin abgrenzte, grenzte er sich auch ab von dem Geschichtsoptimismus eines Maritain, für den das Zeitalter der politischen und sonstigen Neutralisierungen etwas Positives gebracht hatte: die nötigen Distinktionen auf dem Weg zur Synthese der Neuen Christenheit⁹. Es ist keine Frage, daß das System der *natura pura* nicht vor dem Zeitalter der Neutralisierungen ausgebildet wurde; ebenso wenig aber ist es eine Frage, daß der dahinterstehende Gedanke einer Wesensnatur des Menschen auf die vorchristliche Metaphysik und vorchristliche *theologia naturalis* zurückgeht. Das Festhalten an ihm macht den weiteren Gedanken einer übernatürlichen Bestimmung, die den Menschen innerlich verwandelt und nicht nur äußerlich emporhebt, nicht unmöglich. Andererseits macht allein dieses Festhalten es möglich, daß es sich bei dieser Verwandlung nicht um Identitäts- oder Individualitätswechsel bzw. -verlust handelt. Auch hier bieten sich die Begriffe von Substanz und Akzidens, Person und Zustand, von extrinsezistischen Mißdeutungen gereinigt, als Erklärungsprinzipien an (vgl. oben Abschnitt 5 mit Anm. 6). So sehr sie die Natur und die Substanz, das Individuum selbst betrifft, geschieht die übernatürliche Verwandlung, die ja in der Tradition von Platos *Theätet* (176 A/B) her als Vergöttlichung zu denken ist, dennoch nicht aus dem Innersten der Natur heraus. Dies bedeutet jedoch nicht, sie sei nicht wirklich, sondern etwa nur intentional – wie man von einer rein erkenntnismäßig intentionalen im Unterschied zu einer realen Identität spricht. Ginge es nur um intentionale Identität, würde es in der Tat zu keiner echten Verwandlung der

⁸ Zu einer Trennung zwischen beiden Standpunkten besteht indes selbst so kein Grund. Ebenso wie die Bibel eine Unzahl von philosophisch erhellenden Beispielen enthält, ebenso können philosophische Gedanken, die unabhängig von der Offenbarung entwickelt wurden, zum besseren Verständnis selbst der Bibel benutzt werden – was unsere Fragestellung angeht, etwa im Umkreis des Begriffs Prophetie. Die theologische Exegese scheut sich gelegentlich nicht, von Fehlleistungen bei prophetischen Aussagen zu sprechen. Es liegt aber auf der Hand, daß man unter Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen dem, was tatsächlich wurde (*esomenon*), und dem, was normalerweise hätte sein sollen, letztlich aber verhindert wurde (*mellon*), man sich auf diesem Gebiet eine größere Zurückhaltung auferlegen müßte. So etwa in bezug auf die Stelle, nach welcher Jesaja dem König Hezekia zunächst mitteilte, er würde an seinem Geschwür sterben, und danach wieder, er werde nicht daran sterben. Dazwischen hatte nämlich der König Gott, gegen die Wand gewendet, um sein Leben angefleht und sich dann vom Propheten auch noch mit einem Umschlag warmer Feigen behandeln lassen, womit man nicht unbedingt von vornherein rechnen konnte – auch nicht, nachdem die Sonnenuhr zum Zeichen rückwärts gelaufen war (vgl. Könige IV., Kap. 20; Beispiels von Peter Geach).

⁹ Vgl. meinen Aufsatz „Jacques Maritain in politikphilosophischen und -theologischen Kontext Deutschlands“, in GM, Nuova Serie, IV 1982, 475–486.

menschlichen Natur kommen (die Erkenntnis von rot ist nicht selber rot), und das (*naturale desiderium videndi Deum*) würde dann nicht natürlich genannt werden dürfen¹⁰. Anders steht es freilich mit einer intentionalen Identität, die sich nicht auf Erkenntnis und Verstand beschränkt, sich vielmehr auch auf Liebe und Wille erstreckt. Eine solche ist wohl verwandelnd, weshalb zum Beispiel Thomas von Aquin sagen konnte (vgl. etwa *Summa theologiae*, I, 82, 3), schlechthin steht der Verstand höher als der Wille, nicht jedoch in bezug auf den Gegenstand. Liebe zu höheren Gegenständen ziehe uns nämlich über uns hinaus, zu niedrigeren hingegen unter uns hinab. So stellt eine umfassende intentionale Identität, die den Willen und die Liebe mit einschließt, die Art von Verwandlung dar, die Lubac gewahrt wissen möchte und die von der Beseligung tatsächlich zu erwarten ist: Sie ist einerseits real, andererseits aber nicht so, daß dabei die Eigenständigkeit des Verwandelten deshalb verloren ginge, weil dieser das würde, wohinein er verwandelt wird. Göttlicher Natur ja, aber nicht Gott selbst soll dabei der Mensch werden. In diesem Sinne bildet der Wille eine Art Mitte zwischen der Natur einerseits und der Vernunft andererseits. Ohne ihn würde eine rein über die Natur als Wesen erfolgte neue Identität zur Aufgabe der Individualität führen, diejenige über die Vernunft allein wieder nicht real sein. Mit ihm hingegen könnte sogar der an Kolosser 1, 15 anknüpfende Gedanke des Panchristismus, womit das *Renouveau catholique*, in dessen Geist Lubac noch wirkte, um die Jahrhundertwende begonnen hatte, aufrechterhalten werden, denn dann wäre er wirklich „von jedem naturalistischen und pantheistischen Element ausdrücklich losgelöst“¹¹.

¹⁰ Die Verwandlung selbst macht es möglich, diesbezüglich von einem *desiderium naturale* zu sprechen, denn sie vervollkommen tatsächlich die menschliche Natur, ohne sie aufzuheben, d. h. also akzidentell, was aber eben nicht heißt: äußerlich. Die Rede vom *desiderium naturale* ist nur nachträglich, vom Erfolg her, gerechtfertigt, dann aber voll und ganz. Wie man sieht, spricht dieser Umstand ebenso für Lubac wie für die Gegenseite.

¹¹ „Erstes Memorandum von Maurice Blondel“, in Maurice Blondel/Pierre Teilhard de Chardin, Briefwechsel, herausgegeben und kommentiert von *Henri de Lubac* (Deutsch von Robert Scherer), Freiburg, München 1967, 25. Vom späteren Blondel sagte Lubac, er vergesse manchmal, was er früher gesagt hatte. Nach wie vor wird er ihm aber voll zugestimmt haben können, wo in seinem zweiten Memorandum für Teilhard Blondel schrieb: „Es ging doch darum (wenigstens habe ich es so verstanden), zu wissen, worin dank einer Art theoretischer Vorwegnahme der letzten Offenbarung die völlige Reintegration der Schöpfung ‚in Christo, per Christum, in Deo et in Deum‘ besteht, und zwar ‚in se, nondum quoad nos‘, und wie wir ‚in via‘ etwas von dieser absoluten Wahrheit der Vereinigung ‚in termino‘ uns zurecht vorstellen können.“ (a. a. O. 41).