

# Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe

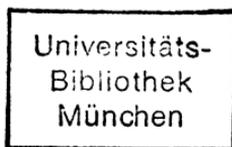
*Herausgegeben von Peter Eicher*

Band 3

Kösel-Verlag München

(1985)

Lektorat: Bogdan Snela



6288 701\*2

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe /*

hrsg. von Peter Eicher. – München : Kösel

ISBN 3-466-20258-2 kart.;

ISBN 3-466-20263-9 Pp.

NE: Eicher, Peter [Hrsg.]

Bd. 3 (1985).

ISBN 3-466-20256-6 kart.;

ISBN 3-466-20261-2 Pp.

ISBN 3-466-20256-6 (kartonierte Ausgabe)

ISBN 3-466-20261-2 (gebundene Ausgabe)

© 1985 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München

Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Kösel, Kempten

Umschlag: Günther Oberhauser, München

[ 2. Et ] P 85/10209

# Inhalt

Liebe · <i>Otto Hermann Pesch</i> . . . . .	7
Liturgie/Liturgiewissenschaft · <i>Emil Joseph Lengeling</i> . . . . .	26
Maria/Mariologie	
A. Systematisch · <i>Wolfgang Beinert</i> . . . . .	53
B. Aus der Sicht der feministischen Theologie · <i>Catharina J. M. Halkes</i> , übersetzt von <i>Karel Hermans</i> . . . . .	62
C. Aus evangelischer Sicht · <i>Joachim Lell</i> . . . . .	70
Meditation/Kontemplation · <i>Joseph Zapf</i> . . . . .	74
Mensch/Ebenbild Gottes · <i>Christian Duquoc</i> , übersetzt von <i>Johannes B. Brantschen</i> . . . . .	83
Menschenrechte/Menschenwürde · <i>Franz Böckle/Gerhard Höver</i> . . . . .	95
Metaphysik · <i>Alois Halder</i> . . . . .	104
Mission/Missionswissenschaft · <i>Richard Friedli</i> . . . . .	118
Mittelalterliche Theologien · <i>Charles Lohr</i> . . . . .	127
Mönchtum/Orden · <i>Karl Suso Frank</i> . . . . .	144
Mystik · <i>Dietmar Mieth</i> . . . . .	151
Mythos · <i>Walter Raberger</i> . . . . .	163
Nachfolge · <i>Josef Blank</i> . . . . .	175
Natur/Naturrecht · <i>Wilhelm Korff</i> . . . . .	182
Neuzeitliche Theologien	
A. Die katholische Theologie · <i>Peter Eicher</i> . . . . .	196
B. Aus evangelischer Sicht · <i>Dieter Schellong</i> . . . . .	236
Ökumene · <i>Urs Baumann</i> . . . . .	251
Offenbarung · <i>Siegfried Wiedenhofer</i> . . . . .	270
Opfer · <i>Bernd Jochen Hilberath/Theodor Schneider</i> . . . . .	287
Orthodoxe Kirchen/Theologie · <i>Johannis Panagopoulos</i> . . . . .	299

—	Papsttum	
/	A. Katholisch-systematische Übersicht · <i>Heinrich Döring</i> . . .	313
	B. Aus protestantischer Sicht · <i>Joachim Lell</i> . . . . .	328
	Patrologie · <i>Norbert Brox</i> . . . . .	330
	Person · <i>Jürgen Werbick</i> . . . . .	339
	Philosophie · <i>Hermann Krings</i> . . . . .	350
	Pluralismus/Toleranz · <i>Otfried Höffe</i> . . . . .	363
	Politische Theologie · <i>Bernd Wacker</i> . . . . .	379
	Prädestination/Erwählung · <i>Magnus Löhrer</i> . . . . .	391
	Praktische Theologie · <i>Paul M. Zulehner</i> . . . . .	400
	Priester/Bischof	
	A. Religionsgeschichtlich-bibeltheologische Perspektive ·	
	<i>Josef Blank</i> . . . . .	411
	B. Systematisch-kritische Übersicht · <i>Bogdan Snela</i> . . . . .	428
	Prophetie · <i>Bernhard Lang</i> . . . . .	442
	Rechtfertigung · <i>Otto Hermann Pesch</i> . . . . .	452

ten, wohl aber der Versuch, Weisung und Grundgestalt Jesu in die eigene Lebenswirklichkeit hereinzunehmen, den Anspruch Jesu für sich gelten zu lassen. Wo dergleichen geschieht, kommen neue Lebensprozesse in Gang, die man kaum vorausprogrammieren und deren Ende man nicht absehen kann. So gesehen, gehört »Nachfolge« wesentlich zur Wirkungsgeschichte Jesu und seines Geistes.

*J. Blank*, Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu: —, *Der Jesus des Evangeliums*, München 1981, 95–116; *M. Buber*, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950; *M. Hengel*, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968; *H. Merklein*, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1978; *G. Scholem*, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*: —, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, 90–120; *A. Schulz*, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962; —, *Jünger des Herrn und Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament*, München 1964; *G. Stemberger*, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979; —, *Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1982; *Thomas von Kempen*, *De imitatione Christi – Nachfolge Christi und vier andere Schriften*, lateinisch und deutsch, hrsg., eingel. u. übers. von F. Eichler, München 1966.

JOSEF BLANK

## Natur/Naturrecht

→ Metaphysik → Neuzeitliche Theologien → Philosophie → Schöpfung

Mit der Frage nach der Natur als sittlichem Begründungsprinzip sieht sich der Mensch in seinem Handeln unter den Anspruch dessen gestellt, was in ihm als ein universal Gegebenes »von sich aus da ist und wirkt«. Die Frage selbst rechtfertigt sich aus dem von einem bestimmbareren Zeitpunkt an epochal immer neu wirksam werdenden Bedürfnis des Menschen, sich für sein Handeln der Vernunft eines Grundes zu vergewissern, der der Partikularität des Geschichtlichen und des Wechsels in der Positivität seiner Ausformungen enthoben erscheint. Ihre drängende Gegenwartsbedeutung gewinnt die Frage aus dem Tatbestand, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz in zunehmend elementarerer Weise bis in seine naturalen Bestände selbst hinein zu steuern und zu verändern vermag. Damit stellt sie sich ihm zugleich in nochmals zugespitzter Form: Welcher sich aus der Sache selbst ergebender und sich in ihr zeigender Begriff von Natur gibt solchem Handeln

hier Grund und Maß? Dabei muß sich zeigen, daß dieser Naturbegriff, soll er sich als konsistent und universalisierbar ausweisen, das in sich begreift und auf eine neue Problemebene hebt, was über die bisherigen unterschiedlichen geschichtlichen Verstehenszugänge in ihm an Reflexionsbestand bereits erreicht ist und ihn darin zugleich als fortschreitend wahr erweist. Eben dies bleibt im Nachzeichnen der maßgeblichen bisherigen Verstehenszugänge zu prüfen.

## I. Zugänge zum Naturbegriff in der antiken Ethik

Entscheidender Ausgangspunkt ist die durch die gr. Sophistik aufgedeckte Differenz von νόμος und φύσις, von gesetzter Norm und naturhaftem Anspruch. Das bestimmende Interesse gilt hierbei der Destruktion der überkommenen Ordnung. Dabei werden die sittlichen Normen dem Gesetzten zugerechnet, das wesenhaft utilitär, sei es als Herrschaftsinstrument der Starken oder sei es als Schutzvorkehrung der Schwachen, verstanden wird. Damit aber verliert das Ethische jede dem Anspruch der Natur unmittelbar zuordenbare Eigenbedeutung. Es verfällt zu einem rein äußeren gesellschaftlichen Regulativ.

Diese hier gleichzeitig zutage tretende Engführung in der Bestimmung des Sittlichen mit seiner Reduzierung auf bloße Positivität wird maßgeblich von *Platon* überwunden. Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, von Gut und Böse leitet sich als solche nicht von äußeren Vermittlungen her, sondern ist als die dem Menschen ursprünglich eignende Bedingung aller Normativität mit der menschlichen Natur selbst unmittelbar gegeben. So hält Platon seinen sophistischen Gegnern vor, sie verführen nach einem Sittlichkeitsverständnis, als gäbe es »ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen, und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten« (Pol. 518 b 7ff.). Das Wahre, das Gute, das Gerechte erweist sich aus sich selbst als wahr, gut, gerecht und nicht erst kraft heteronomer Vermittlung.

Mit dieser Einsicht Platons, daß der Mensch von Natur aus sittlich handelndes Wesen ist und nicht erst kraft Satzung, ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, wie denn diese seine Natur auf der Ebene positiver Ordnungsgestaltungen zu ihrer realen Bestimmung zu gelangen vermag, wie sie sich also als sittliche strukturell zustande bringt. Diese für jede weitere ethische Ausle-

gung des Naturbegriffs richtungweisende Frage wird erstmals von *Aristoteles* aufgenommen: Naturale Disposition und politische Einlösung bleiben aufeinander bezogen.

Das, was den Menschen von Natur als ein sittliches Wesen ermöglicht und ausmacht, nämlich seine Vernunftbegabtheit, findet auf der Ebene positiver Ordnungsgestaltungen erst in der Polis als der Gemeinschaft freier Bürger seine strukturelle Entsprechung. Sie gibt den Raum menschlichen Glückens und Gelingens vor. Als ζῶον λόγον ἔχων ist der Mensch zugleich wesentlich ζῶον πολιτικόν. Damit aber ist das, worin sich menschliches Handeln als ein δίκαιον φυσικόν, als ein »von Natur aus Rechtes« erweist, nicht im Sinne eines der Erfahrungswirklichkeit der Polis enthobenen, ihr gegenüberzustellenden, für sich bestehenden »Naturrechts« eingeführt, sondern vielmehr als ein der Natur des Menschen als Polis-Wesen zugrundeliegendes und sich in den Sitten und Gesetzen, den Institutionen und Lebensordnungen der Polis auslegendes »Rechtes« gefaßt (Eth. Nik. V 11 b 34, 18ff.). Zweifellos ist darin eine weitere bleibend gültige Einsicht gewonnen. Der Mensch kommt zum aktuellen Stande seines Menschseins erst unter der Voraussetzung einer politisch-rechtlichen Ordnung, die seine auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Natur zu ihrem Prinzip hat. Diese Einsicht verliert auch dadurch nichts an Gültigkeit, daß auf Grund der gleichermaßen naturhaft verstandenen Unterscheidung von Freien und Sklaven weder die gr. Polis noch auch später der römische Staat dahin gelangten, diesem Anspruch ungebrochene Geltung zu verschaffen. Seine tatsächliche politisch-gesellschaftliche Einlösung gelingt erst mit der Heraufkunft des freiheitlichen Rechtsstaates der Neuzeit. Erst in ihm wird der Mensch als Mensch zum Subjekt jeglicher Rechtsordnung.

Gerade die Tatsache aber, daß es dem antiken Staat nicht gelungen ist, die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Natur des Menschen zur generellen Grundlage seines Rechts zu machen, mußte die Frage nach dem, was die Verwirklichung dieser Natur zu gewähren und zu sichern vermag, zugleich noch in eine ganz andere Richtung lenken. Den ersten großen Versuch einer Antwort hierauf gibt die *Stoa*. Ausgangspunkt ist auch hier die genuin praxisbezogene Frage nach den Bedingungen des Gelingens und Glückens menschlicher Existenz. Diese Bedingungen werden jetzt jedoch wesentlich an die Erfahrung einer jegliche geschichtliche Zufallsgestaltung menschlichen Handelns aufbrechende kosmische Realität zurückgebunden, an den das Weltganze durchwaltenden Logos.

Sittlich handeln bedeutet jener Vernunft gemäß handeln, kraft deren der Mensch von Natur an diesem alles übergreifenden und in seine Wahrheit bringenden göttlichen Logos, der *lex aeterna*, teilhat. Der hier dem Handeln als sittlich maßgeblich zugrunde gelegte Begriff der menschlichen Natur koinzidiert dabei zunächst wesentlich mit dessen Bestimmung als Vernunftnatur. Erst indem der Mensch seiner von jeglichem Triebleben abgehobenem, sich von Lust und Unlust unabhängig setzenden Vernunft folgt, folgt er seiner wahren Natur als Vollzugsweise der göttlichen Weltvernunft.

Damit ist zweifellos ein Weg gewiesen, der das Prinzip der sittlichen Vollendung des Menschen als ein von seinem äußeren Gelingen in den konkreten politischen und sozialen Bedingungen Unabhängiges faßt. Für das Glücken des Lebens bedarf es nicht notwendig der Abwesenheit seiner möglichen Schrecken. Von daher erklärt sich zugleich die eigentümliche Ambivalenz der stoischen Natur-Ethik. Einerseits konstituiert die Teilhabe aller an der einen Weltvernunft ein brüderliches Vernunftreich aller Menschen: *homo res sacra homini* – der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache (Seneca, Ad Lucilium epist. 95, 33). Andererseits bleibt die Einlösung der sich aus dieser Teilhabe ergebenden ethischen Forderung zwangsläufig abstrakt: Sie geschieht ausschließlich über die individuelle Vervollkommnung des einzelnen, seine gelassene Übereinstimmung mit eben derselben Weltvernunft, die zugleich die wesentliche Ungleichheit der Menschen verfügt und sich als solche in der Unterschiedlichkeit ihrer jeweiligen biologischen Lebenschancen ebenso zeigt wie in den unterschiedlichen Strukturvorgaben ihrer sozialen Entfaltungsmöglichkeit. Eine eigentliche stoisch inspirierte Naturrechtslehre entwickelt sich denn auch als späteste Frucht erst in Ausleuchtung ebendieser Strukturvorgaben, nämlich mit der Frage nach dem, was darin an allgemeinen, rechtlich relevanten Gesetzmäßigkeiten als Entfaltungen der Weltvernunft zum Tragen kommt: Welches sind die generellen naturhaften Zwecke der dem Menschen innewohnenden sinnlichen Antriebe? Welche sozialen Ordnungsgestaltungen und Institutionen ergeben sich hieraus von Natur? Gibt es allgemeine naturrechtliche Maßgaben für den Umgang der Menschen miteinander, für die Anwendung der das menschliche Zusammenleben ordnenden positiven Gesetze, für Rechtsansprüche der einzelnen oder der Gemeinschaft auf Personen und Sachen, für Privat- und Gemeinbesitz, für die Notwendigkeit und das Recht zu strafen?

Unabhängig von der Frage, wieweit sich solche normativen Ausfaltungen noch mit der ursprünglich tugendethisch ausgerichteten Leitidee der Stoa vermitteln lassen, entscheidend bleibt ihre gleichlaufende metaphysische Fundierung, die Zurückführung ihres aus der Erfahrung gewonnenen, als universal einsichtig erscheinenden naturalen Geltungsanspruchs auf die göttliche Weltvernunft. Hier liegt die Brücke, über die sich dieses Naturrechtsdenken nunmehr auch dem christl. Menschen- und Weltverständnis zu erschließen vermochte.

## II. Augustinus: »Natur« im Ausgang der Glaubenserfahrung

Der Gedanke einer das Ganze der Welt durchwaltenden göttlichen Ordnungsvernunft, der für den Menschen mit der Frage nach dem von Natur aus Rechten unmittelbar ethische Relevanz gewinnt, rückt auf dem Hintergrund der christl. Offenbarung nochmals in einen neuen Deutungskontext. So findet er seine theol. Begründung hier jetzt im Erfassen der Welt als Schöpfung Gottes, die damit zugleich als von Gott her sinnhaft geordnet bestimmt ist. Diesem Grunddatum fügt sich jedoch ein weiteres hinzu: die Erfahrung der Welt des Menschen als einer gefallenen, von der Sünde gezeichneten. Damit entsteht die Frage, wieweit der Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft das von der Natur der Schöpfung aus Gebotene noch sicher zu erkennen und wirksam zu tun vermag. Darüber hinaus bleibt die durch die christl. Offenbarung vermittelte Einsicht bestimmend, daß das tatsächliche Gelingen und Glücken des Menschen, sein Heil, wesentlich durch Gott selbst geschieht, der ihm den Weg dazu durch sein Wort weist, das in Christus als dem Ja und Amen aller Verheißung Gottes (2 Kor 1,20) seine endgültige Vollendung findet. Von daher bleibt die Notwendigkeit, den über die gr.-römische Tradition vermittelten Begriff der Natur als maßgeblicher Begründungsinstanz sittlichen Handelns dem durch die Offenbarung vorgegebenen theol. Deutungskontext zuzuordnen und ihm im Lichte des darin erschlossenen Wissens vom Menschen neu zu bestimmen.

Dieser Aufgabe stellt sich in systematischer Weise erstmals *Augustinus*. Das in seinem Antwortversuch neu gewonnene Zugangsverständnis zum Begriff der Natur eröffnet zugleich eine äußerst differenzierte, weitreichende, sich zum Teil bis in heutige kirchliche, konfessionelle und einzeltheol. Positionen fortsetzende

Wirkungsgeschichte. Leitender Grundgedanke ist dabei die schlechthin konstitutive Bedeutung der Offenbarung für die Erkenntnis des Sittlichen. Die nach dem Willen Gottes geschaffene Ordnung der Natur, die durch die Sünde korrumpiert war, wird in Gesetz und Evangelium wiederhergestellt. Die wahre Natur der Dinge kann hiernach nur im Rekurs auf die sie tragende, von Gott selbst her erschlossene Ordnung erkannt werden. Indem sich nämlich Gott wesenhaft als Liebe zu erkennen gibt, bleibt auch der konkrete Gang der Natur wie der Geschichte in seiner Sinnhaftigkeit und Vernunft von dieser Liebe Gottes als dem alles umgreifenden Prinzip her auszulegen. Letztlich erscheint also die Ordnung der Liebe als die Gerechtigkeit des Reiches Gottes mit der Ordnung der Natur, insofern auch sie im göttlichen Liebeswillen ihren Ursprung hat und in ihm aufgeht, identisch. Eben dies gilt dann aber auch für den ethischen Begründungszusammenhang. Jede Berufung auf die Natur als sittlichen Bestimmungsgrund menschlichen Handelns muß sich wesenhaft als Auslegung dieses göttlichen Liebeswillens erweisen. Was der wahren Natur des Menschen entspricht, läßt sich erst mit den Augen des Glaubens erkennen.

Dieser augustinische Entwurf gewinnt seine Konsistenz und gleichzeitige Handlungsdynamik aus der entschlossenen Rückführung der Vernunft aller Dinge auf das Proprium und Prinzip christl. Glaubens schlechthin, auf die als Liebe verstandene und erfahrene Selbstmitteilung Gottes. Dennoch läßt dieser Entwurf mit seiner radikalen Einbindung des Naturbegriffs in die Unmittelbarkeit dieser Glaubenserfahrung zugleich eine fatale Engführung erkennen. Das, was sich über die Natur des Menschen als sittlich handlungsleitender Größe ausmachen läßt, erschließt sich keinem rational forschenden Zugriff, also gerade nicht der Wendung der Vernunft nach außen, sondern allein ihrer auf die Selbsterkenntnis vor Gott gerichteten fundamentalen Wende nach innen.

Erst in seiner von Gott ergriffenen, allein in ihm Genüge findenden und sich so von ihm her auslegenden Existenz gelangt der Mensch zur wahren Erkenntnis seiner selbst. Hierbei gewinnt für Augustinus zur Bestimmung eines ethisch legitimen Umgangs mit der Welt und ihren Gütern die Unterscheidung von Dienstbarkeit und Genuß, von *uti* und *frui*, zentrale Bedeutung: »Er sieht den Grundcharakter der Welt in ihrer *utilitas* als Instrumentalität *ad salutem*, während erfüllter und erfüllender Seinsbezug nur in der auf Gott gerichteten *fruitio* erwartet werden darf« (Blumenberg 1966, 107f.). Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung

marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltensamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist *curiositas*, Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was *praeter nos* liegt, und eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergißt (Conf. X 35). Erkenntnis der wahren Natur geschieht durch das Innewerden des *ordo Dei* als *ordo caritatis*.

### III. Gratian: Transposition des augustinischen Naturbegriffs in die Rechtsordnung

Der folgenreichste Schritt für die weitere Wirkungsgeschichte dieses augustinischen, von der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes her ausgelegten Naturverständnisses liegt in der Übernahme dieser Begründungsfigur durch die neu entstehende mittelalterliche Kanonistik insbesondere bei *Gratian*. Das, was die Natur dem Menschen wahrhaft zu tun gebietet, erschließt sich erst im Glauben und findet erst unter dem Beistand der Gnade seine Verwirklichung. Inbegriff des von Natur aus Rechten ist sonach, was sich im Anspruch des positiven göttlichen Gesetzes als Recht zu erkennen gibt: »*Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*« (Decr. D. 1). Für Gratian reduziert sich dies seiner ethischen Substanz nach auf die goldene Regel, nämlich den andern so zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will. Für die weitere künftige theol. Behandlung der Naturrechtsproblematik wichtiger noch bleibt jedoch vor allem die hier von Gratian eingeführte formale Legitimationsstruktur, die sich bis in jüngste konziliare und päpstliche Lehrdokumente hinein findet: Um zur vollständigen und sicheren Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen und Gesollten zu gelangen, bedarf es faktisch der Hilfe der Offenbarung. Um aber auch hier möglichen Irrtümern zu wehren, bleibt die offenbarungsgemäße authentische Auslegung dieses Gesollten wiederum – und dieser Gedanke kommt dann freilich voll erst in der spätneuzeitlichen Kirche zur Entfaltung – in letzter Instanz dem kirchlichen Lehramt zugewiesen.

Mit dieser Transformation in die Rechtssphäre und ihrer weiteren unvermittelten Rückbindung an den Authentizitätsanspruch einer rechtlich verfaßten Interpretationsinstanz ist die augustinische Begründungsfigur in eine Erbschaft gebracht, die zugleich die

ganze Problematik dieses Ansatzes selbst sichtbar werden läßt. Indem die menschliche Natur ihre Dignität als normative Instanz erst durch die Offenbarung erhält, erscheint die Offenbarung nicht nur als genuines Vollendungsprinzip der menschlichen Natur, sondern gerät zum normativen Substitutionsprinzip dieser Natur selbst. Damit aber verliert die der menschlichen Natur eigene und sie in ihrer Würde auszeichnende sittliche Vernunft zugleich jede ursprüngliche und unableitbare maßgebliche Kompetenz.

#### IV. Thomas von Aquin: Theologische Wende zu einem rationalen Zugangsverständnis des Naturbegriffs

Der entscheidende Schritt über diese anthropologisch-theol. Einführung hinaus geschieht dort, wo man die Befähigung des Menschen zur Erkenntnis des natürlich Gebotenen und Gesollten als eine der menschlichen Natur schöpfungstheologisch bereits wesentlich von sich aus zukommende zu begreifen beginnt. Diese sich bereits bei Abaelard, Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales anbahnende Einsicht findet ihre maßgebliche systematische Ausformung bei Thomas von Aquin. Sie kristallisiert sich endgültig in der von ihm gefundenen Grundformel: *gratia supponit naturam et perficit eam* (S.th. I,1, 8 ad 2; I-II,99, 2 ad 1) – »Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.« Dabei ist davon auszugehen, daß dem Menschen das, was ihn zum Bild Gottes macht, nämlich seine Vernunft und Freiheit, bereits von Natur aus zukommt und ihn auf Grund dessen von Natur zur Unterscheidung von Gut und Böse befähigt. Dies schließt unmittelbar ein, daß ihn dieses in ihm wirkende natürliche Gesetz, kraft dessen er an der universalen göttlichen Ordnungsvernunft – der *lex aeterna* – teilhat, instand setzt, gemäß der ihm darin von sich aus zukommenden eigenen Vernunft seinem Leben Normen zu geben, die dem Willen Gottes entsprechen. Von daher kommt der sich in der *lex divina* positiv manifestierenden Willensoffenbarung Gottes denn auch nurmehr eine kritisch-entfaltende Funktion gegenüber der *lex naturalis* zu, die sich angesichts der durch die Sünde gezeichneten tatsächlichen Verfaßtheit des Menschen zwar als notwendig erweist, als solche aber dem im Prinzip von Natur aus sittlich Erkennbaren inhaltlich nichts Neues hinzufügt. Dies wird durch die Tatsache unterstrichen, daß die positive Willensoffenbarung Gottes ihre sittliche

Evidenz erst daraus gewinnt, daß sie vom Menschen zugleich als Anspruch seiner eigenen Vernunft entdeckt wird. Entsprechend handelt der Mensch nach Thomas in Wahrheit nur dort im vollen Sinne frei, wo er das Böse nicht allein deshalb unterläßt, weil es Gott so geboten hat, sondern weil er es kraft seiner Vernunft auch als böse erkennt (vgl. Expos. II epist. ad Cor. III, 3).

Dieser Ansatz findet bei Thomas in seiner Lehre von der *lex nova*, dem Gesetz des Neuen Bundes, die endgültige, übergreifende soteriologische Fundierung. Die Wahrheit und Freiheit, die die *lex evangelii*, die freimachende Wahrheit der sich selbst mitteilenden Liebe Gottes, dem Menschen im Glauben eröffnet und in ihm zur Vollendung bringt, ist keine andere als jene Wahrheit und Freiheit, auf die der Mensch kraft seiner Vernunft von Natur immer schon angelegt ist. Sie gelangt also gerade darin zu ihrer Einlösung, daß sie den Menschen auf die als Gnade erfahrene unendliche Affirmation Gottes hin erschließt, ihn aus seiner sündigen Verkehrtheit herausholt und in eine neue Übereinstimmung mit seiner natürlichen, gottgewollten Bestimmung bringt, die ihn in Freiheit ergreifen und vollbringen läßt, wozu er als Mensch bestimmt ist.

Die bleibende Bedeutung dieser Konzeption liegt zweifellos darin, daß es hier erstmals gelungen ist, menschliche Normativität in ihrer Begründungslogik theologisch-ethisch so zu entfalten, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt wird. Dies tritt in der Lehre von der *lex nova* darin hervor, daß das Neue Gesetz anders als im augustinischen Begründungszusammenhang die natürliche Befähigung und Kompetenz des Menschen zu verantwortlichem sittlichem Handeln in keiner Weise aufhebt, ersetzt oder gar kreierte und darin auch nirgends als eine der menschlichen Natur fremde, sie verändernde heteronome Größe erfahren werden kann. Als das als unwiderrufliches Ja Gottes zu seiner Welt im Glauben erkannte »Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8, 21; vgl. S.th. I–II, 106, 1.4) zielt es vielmehr gerade darauf ab, dasjenige im Menschen zu seiner Vollgestalt zu befreien, worauf dieser von Natur immer schon angelegt ist, nämlich zur Mündigkeit eines Lebens aus der Affirmation Gottes selbst.

Dieser aus der Zielintention des göttlichen Heilshandelns definitiv erschlossenen und in ihr sichergestellten Mündigkeitsgestalt menschlicher Freiheit korrespondiert auf der anderen Seite die aus dem Wesen des schöpfungsmäßig eingestifteten »natürlichen

Gesetzes« erschlossene Entwurfs Offenheit dieser Freiheit. Das von Natur aus Gebotene bietet sich der menschlichen Vernunft nicht in der Weise eines ausgeformten Normenkomplexes dar; vielmehr bedarf es zu seiner Erkenntnis der je und je aktuellen Einlösung und erweist sich so als bleibendes Moment der Selbstaufgegebenheit des Menschen selbst. Von daher bleibt im Ansatz des Thomas eine objektivistisch argumentierende, jegliche Entwicklung in sich stillstellende Moral- und Naturrechtsaxiomatik, die meint, die Ansprüche des von Natur aus Geforderten ein für allemal aus einer zeitlos gegebenen metaphysischen Wesensnatur des Menschen deduzieren zu können, a limine ausgeschlossen. Was immer deshalb an Versuchen unternommen wurde, eine solche normensetzende Wesensnatur, gar mit Berufung auf Thomas, zu eruieren, findet bei ihm in Wahrheit keinerlei Abstützung. Als zeitlos gleichbleibend im Bedingungsgefüge menschlichen Handelns erweist sich bei Thomas demgegenüber nurmehr die sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehende Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft als der Inbegriff menschlicher Würde und die darin zum Tragen kommende grundsätzliche Befähigung des Menschen zur Differenzsetzung von Wahr und Falsch bzw. von Gut und Schlecht. Darüber hinaus kennt Thomas nur noch genuin empirische, das menschliche Handlungsfeld durchgängig bestimmende »natürliche Hinneigungen«, die dem konkreten Handeln eine gewisse rahmengebende Finalität einstiften und es so der Beliebigkeit entziehen. Hierzu rechnet er z. B. die sich naturhaft geltend machende *inclinatio* des Menschen zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft, zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott (S.th. I-II,94,2).

Diesem Ansatz kommt richtungweisende Bedeutung zu. Hier wird der Blick erstmals auf Wirkgesetzmäßigkeiten gerichtet, die sich ihrer naturhaften Anspruchsgestalt nach als genuin empirische und darin zugleich als empirisch weiter erforschbare Größen darbieten. Von daher erscheint im Ansatz des Thomas der Raum für eine Ausweitung der ethischen Frage auf die Frage ihrer empirisch-anthropologischen Grundlegung prinzipiell freigegeben. Der in der Entwicklung der modernen Human- und Sozialwissenschaften beschrittene Weg gewinnt hieraus seine volle philosophische und theol. Legitimation.

## V. Spät- und Neuscholastik: Natur als Wesensordnung

Dennoch ist es nicht dieser ursprüngliche entwurfsoffene Ansatz der *Lex-naturalis*-Lehre des Thomas, der die weitere Wirkungsgeschichte im spät- und neuscholastischen Thomismus bestimmte. Wurde doch mit der Ausweitung der geographischen und kulturellen Horizonte zu Beginn der Neuzeit, die sich faktisch in der Weise einer umfassenden kolonisatorischen Unterwerfung der neu entdeckten Welt vollzog, vor allem anderen die Frage vorrangig, wie sich die elementaren humanen Lebensrechte der neu unterworfenen Völker ethisch universal einsichtig und von daher auch genuin politisch geltend machen lassen. Hierzu konnte man, wie dies im »Goldenen Zeitalter« der spanischen Spätscholastik durch die großen Thomas-Kommentatoren (Vasquez, Vitoria, Suarez) geschah, auf den entschieden rationalen Begründungsansatz der *Lex-naturalis*-Lehre des Thomas zurückgreifen. Im Vordergrund stand dabei die Herausarbeitung einer aus der generellen vernunftbestimmten Natur des Menschen abgeleiteten und somit naturrechtlich fundierten Menschenrechtsethik. Hier zeichnen sich bereits gewisse Linien ab, die dann über die Naturrechtslehre der frühen Aufklärung (Grotius, Thomasius, Pufendorf) weiterentwickelt schließlich zu dem am Gedanken der Menschenwürde orientierten neuzeitlichen Völkerrecht geführt haben. Dennoch ist diese spätscholastische Naturrechtslehre selbst keineswegs schon von jener entschiedenen Wende zum moralischen Subjekt bestimmt, wie sie für die Naturrechtslehre der Aufklärung maßgeblich wurde und wie sie vom genuinen Ansatz der *Lex-naturalis*-Lehre des Thomas her durchaus hätte gefolgert werden können. Ausgangspunkt bleibt vielmehr der Begriff einer das Moment vernünftigen Selbstandes zwar einschließenden, der menschlichen Vernunft als solcher jedoch gleichzeitig auch vorgegebenen objektiv vernünftigen metaphysischen Wesensnatur des Menschen. Unter solcher Voraussetzung aber erscheint die Ausarbeitung und Sicherung konkreter rechtlicher und sittlicher, das gesamte Handlungsfeld des Menschen abdeckender Normen, die man aus dieser Wesensnatur als solcher unmittelbar ableiten und als ihr entsprechend »von Natur« gegeben nachweisen zu können meinte, nahezu beliebig ausweitbar. Damit aber erscheint der ursprüngliche thomanische Problemzugang zugleich vom Ansatz her verfremdet. Die Frage nach der normativen Gestaltung der dem Menschen in seiner Dignität als Vernunftwesen sittlich aufgegebenen Natur wird zur Frage nach dem Anspruchsge-

füge überzeitlich gleichbleibender Wesensgesetzlichkeiten einer ihm normativ vorgegebenen Natur. Diese Begründungsfigur wird in der Neuscholastik nochmals verschärft aufgenommen und für den Bereich der Sexualethik nachdrücklich auf die normative Bedeutung der *natura biologica-physiologica* hin ausgeweitet. An die Stelle des thomanischen Schlüsselgedankens der sich aus dem naturalen Feld ergebenden sittlichen Unbeliebigkeit menschlichen Handelns tritt hier die Vorstellung der von einer universellen menschlichen Wesensnatur ableitbaren, sich mit schlechthinnigem Unbedingtheitsanspruch geltend machenden sittlichen Ordnung. Dies wiederum führt in Wahrheit zu einem Legitimationszwang, der die Kompetenz der menschlichen Vernunft als solcher faktisch übersteigt. Letzte Gewißheit kann hier nur erreicht werden, wo die Gültigkeit dieser Ordnung von darüber hinausgehenden authentischen Interpretationsinstanzen bezeugt und erhärtet wird: Sie muß sich, soll solche Ordnung überhaupt Zustimmung finden, zugleich als eine im ewigen göttlichen Gesetz begründete, der menschlichen Natur eingestiftete, durch Gottes geoffenbartes Gebot bezeugte und unter dem Beistand des Heiligen Geistes durch die Kirche bewahrte, ohne Irrtum übermittelte Ordnung erweisen lassen. Gerade damit aber ist die durch Thomas im Grunde überwundene Position letztlich wieder in Geltung gesetzt. Die Offenbarung rückt der Natur gegenüber erneut in die Funktion eines normativen Substitutionsprinzips. Die augustinisch-gratianische Linie hat sich am Ende als die stärkere erwiesen.

## **VI. Der reformatorische Ansatz: Dichotomie von gerechtfertigter und nichtgerechtfertigter Natur**

Es liegt auf der Hand, daß ein solcher die Vernunft des Sittlichen in ein ganzes Netzwerk von Berufungs- und Zuordnungsinstanzen einbindender theol.-ethischer Begründungsansatz nichts zu einer möglichen theol. Legitimation und Freisetzung jenes Bewußtseins beitragen konnte, wie es den tatsächlichen Gang der neuzeitlichen Vernunft- und Freiheitsgeschichte bestimmte. Hierauf hat bereits Hegel aufmerksam gemacht, der demgegenüber für das eigentlich theol. Begründungsprinzip der neuzeitlichen Vernunft das »protestantische Prinzip« zu reklamieren sucht: »Das Prinzip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft«

(G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von G. Lasson, Philos.Bibl. Bd. 171, 765). Auf den ersten Blick entbehrt dies nicht einer gewissen Schlüssigkeit, wenn man in Rechnung stellt, daß die reformatorische Theologie von ihrem ganzen Ansatz her subjektbezogene Theologie ist, der sich die Frage nach der sittlich richtigen Vernunft radikal aus der im Glauben geschehenden Anteilhabe an der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes selbst beantwortet und die darin alle heteronomen Vermittlungen außer sich läßt und relativiert. Theologisch ergibt sich hieraus jedoch zunächst lediglich die Absage an eine mögliche Heilsfunktion von Gesetzen und entsprechend auf der rechtlich-politischen Ebene die Forderung nach Bekenntnisfreiheit als Sicherung der Freiheit eines Lebens aus dem Evangelium. In Wahrheit geht es hier also keineswegs schon um die theol. Fundierung und Legitimation jener authentisch neuzeitlichen Vernunft, die in Wahrnehmung ihrer eigenen kritischen Kompetenz als Vernunft die sie umgreifende Welt rational zu erschließen und in eine darin als möglich erkannte menschengerechtere, humanere Gestalt zu bringen sucht. Das theol. Legitimationsinteresse bestimmt sich vielmehr zunächst ausschließlich negativ. Es beschränkt sich auf den Nachweis der Rechtfertigung des sittlichen Subjekts allein aus dem Glauben und setzt damit die Heilsfrage der Frage der sittlichen Vernunft menschlicher Ordnungsgestaltungen gegenüber unabhängig. Eben darin aber erscheint die genuin augustinische Linie, nach der die wahre, gottgewollte Natur des Menschen erst im Glauben erkannt wird, ins Licht tritt und ihre Rechtfertigung findet, der Grundanlage nach weitergeführt und zugleich in einem entscheidenden Punkte modifiziert.

Tragendes Deutungsprinzip bleibt auch hier der alles übergreifende Liebeswille Gottes, der sich jetzt jedoch – und darin liegt das Neue der für das gesamte reformatorische Denken bestimmend gewordenen theol.-anthropologischen Konzeption *Luthers* – in zweierlei Weise manifestiert, nämlich einmal in der Weise eines göttlichen Naturgesetzes, das sich in seiner Leben schaffenden und zu einem Leben aus Gott freisetzenden Kraft allein im rechtfertigenden Glauben an Christus offenbart, und zum anderen in der Weise eines weltlichen Naturgesetzes, das, ohne unmittelbar heilswirksam zu sein, in der von der Sünde gezeichneten Welt irdische Ordnung ermöglicht. Mit diesem dichotomischen Ansatz, wie ihn Luther in seiner Zwei-Reiche-Lehre entfaltet, gelingt es ihm, den soteriologisch gefaßten Naturbegriff Augustins so wurzelhaft spiri-

tuell zu bestimmen, daß er ihn darin jeder Möglichkeit einer gratianischen Verrechtlichung entzieht. Andererseits stellt er diesem einen schöpfungstheologisch abgeleiteten Naturbegriff gegenüber, der, weil unter dem Verhängnis der Sünde stehend, sich nur noch im Sinne eines »weltlichen« und insofern heilsirrelevanten Naturgesetzes geltend machen kann. Man könnte darin zugleich einen emanzipativen Vorgang sehen, und er hat sich in der Tat als ein solcher auf höchst wirksame Weise geltend gemacht: Der Begriff eines vom Glauben unabhängigen »weltlichen« Naturgesetzes schließt den Begriff einer säkularen, sich selbst aufgegebenen Vernunft ein. Insofern verläuft die Entwicklung der Neuzeit faktisch eher über das »protestantische Prinzip«. Dennoch bleibt der neuzeitlichen Vernunft darin gerade eine sie umgreifende theol. Legitimität versagt. Ihr Fortschritt bleibt der Gestalt der vergehenden Welt verhaftet. Die sich selbst aufgebene Vernunft erweist sich nicht – wie bei Thomas – als die hierzu auch soteriologisch ermächtigte Vernunft. Sie kennt keine gnadenhafte Hinordnung und keine eschatologische Vollendung, sie bleibt unter heilsökonomischem Aspekt säkular. Ein überzeugendes, theologisch konsistentes Begründungsverständnis der neuzeitlichen Vernunft ist sonach weder über den augustinisch-gratianischen noch über den augustinisch-reformatorischen Deutungsansatz zu erreichen. Wir sehen uns hierfür auf Thomas zurückverwiesen.

*F. X. Arnold*, Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage, München 1937; *H. Blumenberg*, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt 1966; *E. Flückiger*, Geschichte des Naturrechts, Bd. 1, Altertum und Mittelalter, Zollikon/Zürich 1954; *F. Heinemann*, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945; *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1974; *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; *R. Nürnberger*, Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther: Archiv für Reformationsgeschichte 37 (1940) 1–12; *O. H. Pesch*, Thomas von Aquin. Das Gesetz, kommentiert und bearbeitet von O. H. Pesch (Deutsche Thomasausgabe Summa theologica Bd. 13), Heidelberg/Graz 1977, 531–763; *J. Ritter*, »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, Stuttgart 1961.

WILHELM KORFF