

Margit Eckholt

## »Desiderium naturale in visionem Dei«

Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes

### 1 »Status quaestionis«: Ein erster Blick auf das »desiderium naturale in visionem Dei« und seine Relevanz heute

#### 1.1 Zwei Bilder der Sehnsucht

An den Anfang seiner Schrift »L'Etranger ou l'union dans la différence« hat Michel de Certeau ein Bild aus dem frühen Mönchtum, dem 3. und 4. Jahrhundert nach Christus gestellt: eine Gruppe von Mönchen harret die Nacht wachend aus, im Stehen, Richtung Sonnenaufgang, die Hände zum Himmel erhoben; ihre ganze Haltung ist nichts als Warten, Ausharren in der Stille, in der Dunkelheit der Nacht, voller Sehnsucht – wann wird der Morgen kommen? In diesen Nachtstunden scheint Gott fern, aber sie harren aus, und ihr Warten ist ein Arbeiten an der Sehnsucht, Gott nahe zu sein, ein stilles Gebet, jeden Tag neu.

Ein anderes Szenario: »Adrienne Mesurat« ist einer der großen Romane Julien Greens aus seiner frühen Schaffenszeit, in dem bereits die großen Themen seines breiten Werkes anklingen. Adrienne Mesurat ist eine junge Frau, noch nicht zwanzig, in der Enge einer nordfranzösischen Provinzstadt großgeworden, unter der »Fuchtel« ihres strengen Vaters und ihrer kranken, weitaus älteren Schwester. Sie fügt sich ein in diese Welt und nährt doch in ihrem Inneren andere Sehnsüchte, die sie lebt, manchmal, auf ihren abendlichen Spaziergängen hinaus auf die Landstraße, hinein in die Nacht unter der Weite des Sternenhimmels. Und dort trifft sie an einem Abend auf eine Kutsche, erhascht flüchtig das Gesicht eines Mannes, und auf ihn konzentrieren sich fortan ihre Sehnsüchte, im Grunde beginnen sie sich zu verengen; Vater und Schwester verbieten ihr ihre abendlichen Spaziergänge, immer mehr werden die Mauern des Hauses und Gartens, die Mauern der Straße und Nachbargärten der Rahmen für diese ihre Sehnsucht. Die Mauer – das Sinnbild für ihre sich immer mehr verschließende, abschließende Seele. Adrienne Mesurat, der »Mensch ohne Gnade«, Prototyp des Menschen des 20. Jahrhunderts, so Jacques Maritain nach seiner Lektüre des Romans.

Zwei Bilder der Sehnsucht: Die Mönche arbeiten an ihrer Sehnsucht, Gott nah zu sein, öffnen sie im Dunkel der Nacht je neu auf eine Weite und Unbegrenztheit hin. Adrienne Mesurat grenzt sie immer mehr ein, fixiert sie krankhaft auf die Begegnung mit dem Unbekannten, wie sich herausstellt, dem Arzt, der ein paar Häuser weiter in

derselben Straße wohnt. Die Sehnsucht der Mönche wird erfüllt mit Tagesanbruch, den ersten Sonnenstrahlen – für sie Ausdruck ihrer Hoffnung, dass der Herr, an den sie glauben, da ist und kommt und sie wieder neu auf den Weg schickt, in eine noch größere Weite hinein. Adriennes Sehnsucht geht den umgekehrten Weg, in die Nacht ihrer kranken Seele, und sie lässt ihre Lebenskräfte sterben. Es bleibt nichts mehr als der Wahn.

## 1.2 Das »desiderium naturale in visionem Dei« in der christlichen Tradition

In der Geschichte christlicher Theologie ist das Theologoumenon vom »desiderium naturale in visionem Dei« bzw. »in visionem beatificam« vor allem von Thomas von Aquin als Ausdruck der Wesensbestimmung des Menschen formuliert worden: von Gott her und auf Gott hin zu sein. Seine Erfüllung findet der Mensch – bzw. in scholastischer Begrifflichkeit die »Natur« – in der Gemeinschaft, die Gott ihm verheißt, in der Hineinnahme in das Leben Gottes. Und genau dies entspricht, und dafür steht das »naturale«, dem Menschen in der Tiefe seiner »Natur«, seines Wesens und seiner Antriebskräfte. Das Theologoumenon von der Schau Gottes bzw. der seligen Schau war von Beginn an nicht unumstritten; während im Mittelalter der Akzent der Streitigkeiten vor allem im Blick auf die »Erkenntnis Gottes« formuliert wurde,<sup>1</sup> war seit der frühen Neuzeit, der subjektorientierten Perspektive neuzeitlicher Theologie entsprechend, vor allem das »naturale« angefragt. Genau hier verdichteten sich die Gnadenstreitigkeiten der Moderne: Kann – so Thomas de Vio Cajetan – eine menschliche Natur überhaupt ein über sie hinausgehendes Ziel »natürlich« anstreben? Wenn jedes Ziel auch der Natur »konatural« sein muss, ist dann nicht im Blick auf die »visio beatifica« eher von einem »übernatürlichen« Streben zu sprechen?<sup>2</sup> In Konsequenz dieser Anfragen bildete die Gnadenlehre in Gestalt des Traktates »De Gratia« eine abstrakte 2-Stockwerk-Lehre aus – hier Natur, dort Gnade. Der lebendige Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Gott, der im und durch den Geist Gottes eröffnet wird und auf den gerade in der Gnadenlehre reflektiert werden sollte, war nicht mehr im Blick. Und über Jahrhunderte hinweg waren die Fronten in der Gnadenlehre verhärtet – sei es, dass eher die »Natur« oder sei es, dass eher die »Gnade« im Blick war –, die verschiedenen theologischen Schulen bekämpften sich auf dem Hintergrund ihrer molinistisch, bajaranistisch oder jansenistisch gefärbten Gnadensysteme. So war es auch nicht überra-

<sup>1</sup> Vgl. die Diskussionen um die Erkenntnis und Schau Gottes in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts; vgl. hier die dogmatische Entscheidung auf dem Konzil von Vienne, DH 895.

<sup>2</sup> Vgl. Henri de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2: *Das Paradox des Menschen*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1971, 26f.

schend, dass es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erneut zu einem Streit um das »desiderium naturale in visionem beatificam« kam und mit ihm um die Gnadenlehre, in einer Zeit, in der die Problematik der Begegnung von christlichem Glauben und Moderne erheblich an Brisanz gewann. In der Abfolge der verschiedenen »Modernismuskrisen« bis heute kann deutlich werden, dass sich eine wirkliche Begegnung des christlichen Glaubens mit der Moderne bzw. der postmodernen Moderne gerade an den Grundfragen der Gnadenlehre scheidet.

### 1.3 Das »desiderium naturale in visionem Dei« – not-wendend heute?

In unserer als Spät- oder Postmoderne charakterisierten Zeit stellen sich die Herausforderungen an die theologische Gnadenlehre aufgrund der gesellschaftlichen und kirchlichen Pluralisierungsprozesse, der Fragmentierung von Lebensformen und Biographien als zuhöchst komplex dar. Wenn die These formuliert wird, das »desiderium naturale in visionem beatificam« stelle ein notwendiges und not-wendendes Theologoumenon dar, so sind dabei vor allem zwei Momente im Blick:

Erstens: Unter der Zeitsignatur der Postmoderne hat sich im Blick auf die Gottesfrage in der systematischen Theologie eine neue Strömung negativer Theologie breit gemacht; darauf spielt die Formulierung »ferner Gott« an. Während die Theologie der 60er und 70er Jahre auf eine Vermittlung der Inhalte christlichen Glaubens in Gesellschaft und Kultur bedacht war und damit auch die Diskussion um die natürliche Theologie neue Akzente gewann – Gott ist, so Eberhard Jüngel, »Geheimnis der Welt« und in politischen und Befreiungstheologien wird die Gottesfrage zum Movens der Praxis in ihren vielfältigen Ausdrucksformen –, wird heute die »Alterität« Gottes betont; so scheint es fast »obsolet«, vom »desiderium naturale in visionem beatificam« zu sprechen.

Wenn dabei in einer hoch differenzierten und fragmentierten Gesellschaft kaum bzw. sogar kein Interesse an Fragen christlichen Glaubens, an innertheologischen und – kirchlichen Diskussionen besteht und in den verschiedenen gesellschaftlichen und auch religiösen Gruppierungen eher zum »Rückzug in Eigenes« geblasen wird, scheint zudem die theologische Arbeit an Vermittlungsstrategien, die unter dem Namen der »natürlichen Theologie« verhandelt worden sind, nicht mehr von großer Relevanz zu sein.<sup>3</sup> Wohin sollte ja auch »vermittelt« werden? So könne es doch besser sein, sich auf Eigenes zu konzentrieren, den Glauben als eines der vielen Fragmente unserer postmodernen

---

<sup>3</sup> Vgl. Werner G. Jeanrond, Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität, in: Edmund Arens / Helmut Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2000, 82–100, hier 82.

Kultur zu leben. Deutlich wird diese Tendenz in der jüngsten innertheologischen Diskussion, die zwischen dem Dortmunder Dogmatiker Thomas Ruster und Hubert Halbfas, einem der Altmeister der deutschen Religionspädagogik, in der Zeitschrift *Publik-Forum* geführt wurde. Der »christliche Glaube, der von der Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen ausgeht«, so Ruster, habe »in einer Welt, in der jeder Mensch und jedes Ding zur Ware wird, keinerlei positiven Anknüpfungspunkt mehr.«<sup>4</sup> So »muß das Erfahrungsdogma der Religionspädagogik revidiert werden.«<sup>4</sup> Und ganz apodiktisch, unter neuem Vorzeichen das alte Barthsche Diktum: »Gott kann nicht erfahren werden.« ... »Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion.«<sup>5</sup>

Zweitens: Ob hier nicht die Logik verkehrt wird und vom Menschen zu niedrig gedacht wird, soll im Blick auf die Ruster-Halbfas-Debatte nicht ausgeführt werden, aber ob die Verkehrung des Blicks auf den Menschen als einer Funktion im Gefüge größerer gesellschaftlicher bzw. bei Ruster wirtschaftlicher Komplexe vielleicht sogar bezeichnend ist für unsere Zeit der neuen Anthropotechniken, sei doch angefragt: Nicht mehr im Blick ist der Mensch mit seiner Freiheit, die sich eben nicht nur darin äußert, dass er »mit den subtilsten Werkzeugen bestens umgehen kann«, sondern dass er sich im Entwurf seiner Freiheit, in der Offenheit auf die Welt und der Unbegrenztheit seines Sprechens je neu »übersteigen« kann und auch je neu auf die Grenzen seiner Freiheit stößt: dass zur Natur des Menschen ganz wesentlich auch das gehört, was nicht »machbar« ist. Freiheit ist nicht mehr ein Thema unserer Zeit; aber geht damit nicht das Wesentliche verloren, das den Menschen Mensch sein lässt? Wird der Mensch, so Kardinal Lehmann, »auf ein schlaues Tier reduziert«, wird er »domestiziert« »auf das bloß Funktionale«, so verliert er seine Sehnsucht und seine Seele.<sup>6</sup> Und die Konsequenzen werden in den Science-fiction-Filmen der Traumfabrik Hollywood bereits ausgemalt, wenn Maschinen – so in Steven Spielbergs neuestem Film »A.I.« – die besseren Menschen sind.

Eine »relecture« des »desiderium naturale in visionem Dei« ist so keine binnendogmatische Fragestellung, sondern eine zuhöchst brisante Fragestellung in unserer Kultur und Kirche. Als falsche Entschuldigungen kirchlicher Praxis in unserer postmo-

<sup>4</sup> Vgl. Im Streitgespräch: Die Theologen Hubertus Halbfas und Thomas Ruster, Moderation: Britta Baas / Hartmut Meesmann, in: *Publik-Forum* 5 (2001), 26–29, hier 29.

<sup>5</sup> Ebd., 27. Die Debatte bezieht sich vor allem auf Rusters Buch: »Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion« (Freiburg/Br. – Basel – Wien 2000).

<sup>6</sup> Karl Lehmann, Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit. Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Paderborn 1999, 17–32, hier 29. Zur philosophischen Anthropologie vgl. Andreas Steffens, *Philosophie des 20. Jahrhunderts oder die Wiederkehr des Menschen*, Leipzig 1999.

dernen und scheinbar postchristlichen Gesellschaft können die Reden vom »Versickern« bzw. »Verdunsten« des Glaubens entlarvt werden. Kann Glaube, kann die Sehnsucht des Menschen nach Gott je verdunsten? Sucht sie nicht immer nach neuen Wegen, und stehen dafür nicht die vielen religiösen und pseudoreligiösen Strömungen unserer Zeit? Und wer wenn nicht wir Christinnen und Christen sollte an der Größe, am »Adel« des Menschen festhalten, der sich zuhächst in seiner Sehnsucht nach Gott ausdrückt? Wer wenn nicht wir, weil wir glauben, dass Gott selbst »Sehnsucht nach dem Menschen« hat – so auch eine Formulierung des jüdischen Religionsphilosophen Abraham Heschel?

Wenn im Folgenden ein Blick auf Henri de Lubac und seine »Relecture« des »desiderium naturale in visionem Dei« geworfen wird, so weniger aus theologiegeschichtlichem Interesse, als in systematisch-theologischer Perspektive: Mit de Lubac soll die notwendige Bedeutung des Theologoumenons vom »desiderium naturale in visionem Dei« für die Theologie und Kirche der Gegenwart herausgearbeitet werden.

Das »desiderium naturale in visionem beatificam« ist sicher zunächst in eine begriffliche Fassung von Theologie eingebunden, wie sie uns für die Zeit des Thomas von Aquin vorliegt, und in einer Zeit und Kultur gewachsen, deren ungebrochene Grundlage das christliche Menschenbild bildete, aber als Theologoumenon hat es eine Kraft, die auch heute – unter anderen kulturellen, philosophischen und theologischen Vorzeichen – dem theologischen Arbeiten und hier spezifisch der Reflexion auf die Wirklichkeit der Gnade zu denken geben kann: Im Ereignen von Gnade, in der Hineinnahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott geht es – und dies ist in der Formulierung des »desiderium naturale« ausgedrückt – auch um die »Fähigkeit« und »Befähigung« des Menschen zu dieser Sehnsucht, bei Gott zu sein. Sie ist Teil seiner »Natur« – oder in heutiger Begrifflichkeit: Grund seines Selbst, tiefster Kern seiner Identität, der als solcher vom Menschen selbst nicht »machbar« ist. Auf dem Spiel steht der Mensch im Vollzug seiner Freiheit, im Entwurf seiner Praxis. Im Theologoumenon vom »desiderium naturale in visionem beatificam« – dies ist die These der Überlegungen – wird genau das »Maß« der Freiheit des Menschen ausgedrückt. Mehr als in der Rahnerschen Formulierung des »übernatürlichen Existentials« wird hier zudem die Suchbewegung des Menschen im konkreten Vollzug seiner Praxis deutlich. So soll das »desiderium naturale« als die poetische Dimension menschlichen Freiheitsvollzugs und menschlicher Praxisvollzüge bestimmt werden, als das Maß und die Dynamik der Freiheit, die alle Lebensgestalten, die sich im Entwurf menschlicher Praxis ausbilden, wieder aufbrechen lassen – wie die Mönche des 3. und 4. Jahrhunderts – auf Gottes größere Weite und Freiheit hin.

Zunächst möchte ich – auch angeleitet von Henri de Lubac – einen Blick auf die Bestimmung des »desiderium naturale in visionem beatificam« bei Thomas von Aquin

werfen sowie auf die Anfragen, die sich in der Moderne (vor allem in der Barockscholastik) an dieses »desiderium naturale« stellen; danach wird kurz auf de Lubacs Ansatz eingegangen und davon ausgehend einzelne Impulse für eine Reflexion auf das »desiderium naturale in visionem beatificam« heute gegeben: als Aussage über den Menschen und als Aussage über Gott, der genau hier – in aller Alterität und Gratuität – dem Menschen nahe ist und ihm nahe kommen kann: dass er eben nicht der »ferne« Gott ist, sondern der Gott, der gerade selbst nach diesem Menschen »Sehnsucht« hat.

## 2 Das »desiderium naturale in visionem beatificam« bei Thomas von Aquin und seine Infragestellung in der frühen Moderne

### 2.1 Ein kurzer Rückblick auf Thomas

Die Formulierung des »desiderium naturale in visionem beatificam« bei Thomas ist im Gesamtkontext seiner Theologie zu verstehen. Hier heißt es: »Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens.« (ScG III, c. 18) Der Mensch wird zur gnadenhaften Teilnahme am Leben Gottes bestimmt. Der Mensch als »animal rationale«, als »creatura intellectualis« ist »capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicit« (De Veritate q 22, a 2 ad 5). Durch seinen »appetitus naturalis« nach Erkenntnis ist er auf die Schau Gottes als »finis ultimus«, als »ultima perfectio« ausgerichtet.<sup>7</sup> Die »natura hominis« hat so ihr Ziel in Gott selbst, in der beseligenden Schau Gottes, weil sie eine »natura intellectualis« ist, die zur Vollendung erst dort kommt, wo die Wahrheit Gottes ihr ganz aufgegangen ist. Die Erkenntnis des höchsten und vollkommensten Wesens, nämlich Gottes, ist das letzte Ziel und die höchste Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen. Dabei entspricht dies, wie Thomas aufweist, dem natürlichen Sehnen der intellektuellen Kreatur. Nur so kommt der Mensch »im vollen und höchsten Sinne ‚zu sich selbst‘«. <sup>8</sup> »... wo der Mensch es ganz mit sich selbst zu tun hat und in den Vollzug seiner natura wirklich eindringt – so Bernhard Welte –, nähert er sich notwendig in eins damit dem ihm durch eben diese natura zugeordneten Sein Selber als *Wirklichkeit vor allem Seienden*.«<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl. dazu: Paul Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner, Innsbruck 2000, 146–154, hier 148; Thomas von Aquin: Comp. Theol. 104; 4 Sent., d. 49, q 1, a 1; S.Th. I, q 62, a 1; S.Th. I–II, q 3, a 8, c.

<sup>8</sup> Bernhard Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion. Jahrbuch für Philosophie 2 (1949), 1–190, hier 129.

<sup>9</sup> Ebd.

Das »desiderium naturale in visionem Dei« ist – um Lubacs Formulierung aufzugreifen – eine paradoxe Formulierung: »In gewissem Sinn überragt die selige Gottesschau die Natur der Geist-Seele, da diese nie aus eigener Kraft zur Gottesschau gelangen kann. In anderer Hinsicht jedoch ist die Gottesschau der Geist-Seele naturgemäß, insofern die Geist-Seele von Natur aus der Gottesschau fähig ist, da sie nach dem Bild Gottes erschaffen wurde.« (S.Th. III, q 9, a 2, ad 3) So weist Thomas darauf hin, dass die »visio Dei« nicht durch die natürlichen Kräfte zu erreichen ist. Die »essentia Dei« als »perfectio naturae« kann nur »aufgenommen« werden »aufgrund einer Disposition, die der gleichen Seinsordnung angehört wie die Erkenntnisform selbst«<sup>10</sup>. Der Mensch braucht hier eine übernatürliche Disposition – und dies ist das »lumen gloriae«; es ist reine Gnade Gottes, »supra naturam«, und wird von Gott »eingegossen«.<sup>11</sup> Genau hier ist die Grundfrage angelegt, die die Gnadenlehre der Neuzeit – im Grunde bis heute – prägt: die Frage nach dem »naturale«. Für Thomas kann es nicht »inane« sein (ScG III, c. 51); die natürliche Hinordnung auf Gott, d. h. auf ein übernatürliches Ziel, stellt für ihn noch kein Problem dar, wie es 300 Jahre später der Fall sein wird. »Natürliches« und »übernatürliches« Ziel werden bei Thomas – darauf hat E. Schillebeeckx in seiner Interpretation hingewiesen<sup>12</sup> – nicht getrennt; und so ist für ihn die »potentia oboedientialis« als allgemeine kreatürliche Bestimmung unzureichend, um das Verhältnis der rationalen Kreatur zu Gott als »finis ultimus« zu bestimmen.<sup>13</sup> Thomas unterscheidet in der Natur zwischen einem »principium activum« und einem »principium passivum«. Die Natur des Menschen als »principium passivum« besitzt »eine natürliche, innere Hinordnung auf die Gnade und die ‚visio Dei‘«<sup>14</sup>, deren Verwirklichung jedoch außerhalb des Naturvermögens liegt.

<sup>10</sup> Thomas von Aquin, 4 Sent., d. 49, q 2, a 6 sol.; S.Th. I, q 12, bes. a 4 und 5; vgl. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 149.

<sup>11</sup> Vgl. Comp. Theol., c. 14–16; S.Th. I, q 12, a 4 und 5; vgl. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 149. Siehe auch Juan Alfaro, Art.: Desiderium naturale, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 3, 248–250, hier 249: »Die Anschauung Gottes u. die sich daraus ergebende (lebendige) Vollendetheit hingegen ist ungeschuldete u. übernatürliche Vergöttlichung des endlichen Geistes, ist überkreatürlich ... Das D.n. der Anschauung Gottes u. das natürliche Unvermögen, vom Menschen aus zu dieser Anschauung zu gelangen, konstituieren die tiefste natürliche ontologische Dialektik der geistbegabten Kreatur: die Unmöglichkeit, ohne den Besitz des Unendlichen völlig vollendet zu sein, u. das Unvermögen, das Unendliche von sich aus zu erreichen.«

<sup>12</sup> Edward Schillebeeckx, Arabisch-neoplatonische achtergrond van Thomas opvatting over de ontvankelijkheid van de mens voor de genade, in: Bijdragen 35 (1974), 298–308; vgl. dazu Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 152 f.

<sup>13</sup> Vgl. 4 Sent., d. 27, q 1, a 5 sol 1; Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 153.

<sup>14</sup> Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 152 f.

Dieses »Außerhalb« ist in der Struktur der Schöpfungswirklichkeit angelegt; alles ist für Thomas Ausfluss der »bonitas Dei«, ist aus Gott hervorgegangen und wieder auf Gott als »finis ultimus« bezogen.<sup>15</sup> Der Mensch ist Geschöpf Gottes und als solches »Bild« Gottes; im »desiderium naturale« lebt, so die Interpretation Bernhard Weltes, »eine similitudo des Seins Selbst, aber doch eben nicht so, daß dieses Sein Selbst darin an ihm selbst und an seinem ursprünglichen Orte (ipse in se consideratus) sichtbar würde. Was darin sichtbar werden kann, ist vielmehr zunächst nur jene similitudo des göttlichen Seins, in welchem dieses die mögliche Fülle *meines* Seins ausmacht (efficit)«. <sup>16</sup>

## 2.2 Das System der »natura pura«

In Spätscholastik und Nominalismus, auf dem Hintergrund eines Weltverständnisses, das die Natur in einem ganz neuen Gefüge versteht und der Freiheit des Menschen einen neuen Stellenwert gibt, bricht die Gnadenlehre des Thomas und seine Zuordnung von Gott und Mensch, von Gnade und Natur auf. In unterschiedlichen Nuancierungen werden Gnadensysteme entworfen, die im Blick auf den Menschen von einer »natura pura« ausgehen, einer ohne übernatürliche Bestimmung gedachte und durch eine rein immanente Finalität konstituierte menschliche Natur. In der Formulierung der »natura pura« – von Petrus de Palude († 1342) in die Diskussion eingeführt, in der Diskussion um die Gnadenlehre des Baius und Jansenius dann weiter ausgebaut – war vor allem intendiert, die Ungeschuldetheit der Gnade zu wahren. Wenn Baius in der Gnade einen Rechtsanspruch des Menschen sieht oder Jansenius die Gnade als »delectatio invictrix« bestimmt, so holen beide – bei gleichzeitiger Betonung der Notwendigkeit der Gnade – die Wirklichkeit der Gnade in die Welt des Menschen hinein, als Rechtsanspruch, als quasi-psychologisches Strebekraft des Menschen, und stellen damit die Gratuität der Gnade infrage.

Demgegenüber entfaltet die Schultheologie ein doppeltes System von Natur und Gnade; eine doppelte Finalität des Menschen (natürliche Seligkeit/übernatürliche Seligkeit) wird konstruiert. Die »innere, wesentliche Beziehung des Menschen auf die Gottesschau« geht »verloren«. <sup>17</sup> »Um ‚übernatürlich‘ zu bleiben, entwickelt sie [d. h. die Schultheologie, d. Vf.]«, so Henri de Lubac, »eine Art ‚Überbau‘, ... weil sie meint, es [das Dogma, d. Vf.] sei umso göttlicher, je mehr sie es von der menschlichen Wurzel

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 390. Z. B. ScG III, c. 17 und 18.

<sup>16</sup> Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers (wie Anm. 8), 134.

<sup>17</sup> Michael Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979, 161.

abschneidet. Als wäre der gleiche Gott nicht Ursprung von Natur und Gnade, und zwar der Natur gerade in Hinblick auf die Gnade!«<sup>18</sup> Bis ins 20. Jahrhundert hinein bleibt die Gnadenlehre von diesem »2-Stockwerk-Denken« geprägt.

### 3 Henri de Lubac und die »Sehnsucht des Menschen nach Gott«: »le désir de Dieu«<sup>19</sup>

Seit den frühen Anfängen seines theologischen Arbeitens hat Henri de Lubac Grundfragen der Gnadenlehre aufgegriffen; wenn er dabei immer wieder an die nachtridentinische Kontroverse um das Verhältnis von Natur und Gnade, die Diskussion um die »natura pura« und die Ungeschuldetheit der Gnade anknüpft, so bewegt ihn die Überzeugung, dass gerade hier gefährliche theologische Weichenstellungen gegeben worden sind, die genau dafür verantwortlich sind, dass christlicher Glaube in der Moderne immer mehr an Relevanz für den Menschen – und gerade auch für den suchenden – Menschen verliert, dass er sich damit ins Abseits jeder Geschichte und Kultur bewegenden Fragen katapultiert. Letztlich ist damit der Kern christlichen Glaubens überhaupt aufs Spiel gestellt: dass der Gott, an den wir glauben, mit dieser Geschichte, mit uns Menschen zu tun hat, und dass umgekehrt auch dieser Mensch mit Gott zu tun hat. Mit dem »natura-pura«-Begriff sind, obwohl ungewollt, auch von theologischer Seite die Grundlagen für ein Menschenbild »ohne Gott« gelegt. Aber, so Lubac, der Mensch »ohne Gott« ist »Konstrukt« einer abstrakten »natura-pura«-Theologie. Wenn darum das »Mystère du Surnaturel« im Mittelpunkt der theologischen Arbeit de Lubacs steht, dann gerade um die ganz konkrete, geschichtliche Wirklichkeit von Mensch und Welt von diesem »Übernatürlichen« her und auf es hin zu verstehen, um die Wirklichkeit des Menschen auf diesen weiten Horizont der »Gabe« Gottes aufzuspannen, indem ein neuer Blick auf die »Sehnsucht der Natur« eröffnet wird. Lubac hat – wie Karl Rahner – in der Überwindung jeglichen Extrinsezismus die Gnadenlehre zu dem theologischen Feld werden lassen, in dem es gerade um Sein oder Nicht-Sein christlichen Glaubens geht.

<sup>18</sup> Henri de Lubac, Apologetik und Theologie, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 98 (1976), 258–270 (ursprünglich: Nouvelle Revue Théologique 57 (1930), 361–378).

<sup>19</sup> Die Überlegungen beziehen sich vor allem auf: Henri de Lubac, Die Freiheit der Gnade, Bde. 1 u. 2, Einsiedeln 1971; Ders., Le mystère du surnaturel. Œuvres complètes XII, Paris 2000. Vgl. dazu: Figura, Der Anruf der Gnade (wie Anm. 17); R. Berzosa Martínez, La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac, in: Burgense 26 (1985), 379–419; Antonio Russo, Henri de Lubac. Biographie, Paris 1997; Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade (wie Anm. 7), 144–194.

### 3.1 Die »Offenheit« des menschlichen Geistes

Seine Begegnung mit den Werken Joseph Maréchals, Maurice Blondels und Pierre Rousselots lässt Henri de Lubac die »dynamische Öffnung des Geistes auf die Fülle des Seins« und damit vor allem die finale Struktur der Wirklichkeit wieder neu entdecken. Die Finalität ist nicht etwas »Äußerliches«, sondern – und hier wird an die Geistnatur des Menschen angeknüpft, wie Thomas sie gezeichnet hat – »ein inwendiges, der Struktur des Wesens eingepprägtes Geschick, das das Wesen von innen her lenkt und dem sich dieses ontologisch nicht entziehen kann.«<sup>20</sup> Gott selbst ist für Rousselot oder Blondel das »letzte Ziel« und die innere Antriebskraft unserer Erkenntnisbewegung<sup>21</sup>; »wir sind das, was wir an uns selbst sind, nur indem wir geöffnet sind und innerlich teilhaben an dem, was zugleich schlechthin jenseits unser und rein in sich selbst ist,« so auch Bernhard Welte.<sup>22</sup> Die Ausrichtung des Geistes bzw. der Geistnatur auf die Quelle jeder Wirklichkeit, auf Gott, ist dabei jedoch nicht »selbstverständlich«; der Mensch muss, so Maurice Blondel, eine »option« treffen,<sup>23</sup> und dieser »Option« nähert er sich über der geistlichen Tradition entstammende Begriffe wie »abnégation«, »détachement« oder »mortification« an. Wenn der Abgrund zwischen Natur und Gnade von innen, aus der Struktur des Geistes, überbrückt werden soll, dann stellt allein das Kreuz bzw. die mit dem Kreuz übereingehenden Erfahrungen die wahre Brücke über diesen Abgrund dar. Lubac knüpft genau hier an. Die Ausrichtung des Geistes auf Gott ist auch für ihn gezeichnet vom »mysterium crucis«; sie ist »Einbruch« eines »Anderen« in die Wirklichkeit des Menschen. Er reichert diesen Ansatz über das Gespräch mit den Meistern und Meisterinnen geistlichen Lebens, den großen Gottsuchern in der Geschichte des Christentums an; er bezieht sich vor allem auf die »Ecole française de spiritualité«, aber auch auf Nikolaus von Kues oder Johannes vom Kreuz.<sup>24</sup>

### 3.2 Sehnsucht »aus Entbehrung«

Thomas von Aquin wird zum Bezugspunkt für de Lubacs »Relektüre« des Theologoumenons vom »desiderium naturale videndi Deum«; kontrovers zu den Thomas-Interpretationen in Barock- und Neuscholastik unterstreicht er die Bedeutung der »Sehnsucht des Menschen nach Gott« als eines »Naturverlangens«: Ein solches »desi-

<sup>20</sup> Lubac, *Das Paradox des Menschen* (wie Anm. 2), 105.

<sup>21</sup> Vgl. auch Erhard Kunz in seiner Studie über Rousselots Glaubentheologie: *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot SJ*, Frankfurt/M. 1969, 17f.

<sup>22</sup> Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* (wie Anm. 8), 152.

<sup>23</sup> Vgl. *Figura, Der Anruf der Gnade* (wie Anm. 17), 42–50.

<sup>24</sup> Lubac, *Das Paradox des Menschen* (wie Anm. 2), 270f.

derium« ist dabei keine »facultas«, aber eine »aptitudo passiva«: »Der ‚Grund‘ der geistigen Seele, der ‚Spiegel‘, wo im Geheimen das Bild Gottes aufleuchtet, ist zwar, wie Tauler sagt, der ‚Geburtsort‘ unseres übernatürlichen Seins: aber nicht dessen Same und Embryo ... Das Verlangen, das diesem ‚Grund‘ der Seele entquillt, ist ein Verlangen ‚aus Entbehrung‘, nicht aus ‚beginnendem Besitz‘.«<sup>25</sup>

Gerade indem de Lubac die Sehnsucht als eine solche »aus Entbehrung« charakterisiert, ist er auf der einen Seite den Erfahrungen seiner Zeitgenossen nahe; der Mensch erfährt sich als in die Welt hineingeworfen, er stößt sich an eigenen, an fremden Grenzen, wie Adrienne Mesurat »entbehrt« er – die Fülle des Lebens, Gemeinschaft und Freundschaft, ein Sinn und Ziel, die Liebe. Und so kann er auch gar nicht, wie de Lubac schreibt, »wenn die ‚Natur des Geistwesens‘ in ihrer Offenheit auf eine ‚unabdingbar übernatürliche Finalität‘ hin gedacht wird«, »schon in sich selbst und wie aus eigenem Bestand das geringste positiv übernatürliche Element in sich«<sup>26</sup> enthalten. Die Natur wird gerade nicht »als Natur und durch die Natur erhoben«<sup>27</sup>. Auf der anderen Seite ist er in der Formulierung des »Verlangens aus Entbehrung« den großen Gottsuchern und Gottsucherinnen in der Geschichte des Christentums nahe. Sie glauben und wissen, dass Gott, der Schöpfer, in der »Ur-Gabe des Seins« ihnen dieses »désir de Dieu« eingestiftet hat. Aber die »Sehnsucht nach Gott« ist nie als bruchloser »Übergang« verstanden worden, jede »Begegnung mit Gott« geht – und hier zitiert Lubac Maurice Blondel – durch die Erfahrung des »Sterbens«: »Keiner sieht Gott, ohne zu sterben. Nichts ruht in Gott, ohne auferstanden zu sein ...« Das »Göttliche« »bricht« immer ein, und genau dies charakterisiert auch das »desiderium naturale« in der Tiefe. Sie ist eine Sehnsucht, die sich an der Erfahrung der Gnade bricht: Die »übernatürliche Wirklichkeit« »krönt und vollendet« die Versuche des Menschen, »weil sie sie vorerst zerstört und umkehrt«. »Ja vielleicht wäre es angezeigt, deutlicher aufzuweisen, daß nicht nur unsere Vollendung ‚uns von einem Anderen zukommt und nicht von uns selbst‘, sondern daß diese Vollendung selbst nicht bloß das normale Ergebnis von Bestrebungen 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. Damit würden im endlichen Wesen zwei sich widerstrebende, gleichermaßen natürliche und radikale Strebungen aufgedeckt, so daß der Übergang zur Gnadenordnung sich nie – auch in der sündelosen, heilen Natur nicht – anders als durch eine Art Tod vollziehen kann.«<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ebd., 125f.

<sup>26</sup> Ebd., 55.

<sup>27</sup> Ebd., 55. Vgl. dazu auch Lubacs Anmerkung Nr. 61 (ebd., 55).

<sup>28</sup> Ebd., 51f. Lubac zitiert hier Hans Urs von Balthasar: vgl. Anm. 51 (ebd., 51).

### 3.3 Sehnsucht des Menschen und Sehnsucht Gottes

Umfassender Horizont für jede Annäherung an das »desiderium naturale« ist so letztlich Gott selbst, die unvordenkliche Gabe, die »Urgabe des Seins«, »die Gott mich erschaffend mir gibt«, die »in mir das Innerlichste« ist<sup>29</sup> und die je neu in die Wirklichkeit einbricht als Anruf der »Liebe«.<sup>30</sup> Auf diesem Hintergrund kann de Lubac das »desiderium naturale« als »absolutes«, zwar »unbekanntes« »désir« bezeichnen, als »désir de Dieu«. Das »désir de Dieu« macht die wesentliche Bestimmung des Menschen aus: »L'esprit est donc désir de Dieu ... Il le désire comme un don. Il ne cherche point à posséder un objet infini: il veut la communication libre et gratuite d'un Etre personnel.«<sup>31</sup> Der Mensch ist in der Tiefe von einem Anderen bestimmt, der ihn sich selbst zu eigen gibt, ihm seine tiefste Wesensdimension eröffnet. Sehnsucht des Menschen und Sehnsucht Gottes begegnen sich hier. So kann dieses »desiderium« als ein Kommunikationsgeschehen bestimmt werden, in dem dem Menschen das geschenkt wird, was ihn zuhöchst »bei sich« sein lässt – wenn Gott bei ihm ist. Der, der die »Urgabe« des Seins ist, der den Menschen letztlich erst sich selbst gibt, ist der »Deus semper maior«, der Urgrund jeder Spannung – jeder Lebendigkeit –, der die Wirklichkeit des Menschen je neu erschüttert, aufricht und neu auf den Weg der Menschwerdung schickt. Genau auf diesem Hintergrund soll das »desiderium naturale« als das »Maß« menschlicher Freiheit charakterisiert werden.

## 4 Das »desiderium naturale in visionem Dei« als notwendendes Theologoumenon in Zeiten des »fernen Gottes«

Wenn mit dem Blick auf das alte Theologoumenon des »desiderium naturale in visionem Dei« zunächst an den Ursprung der neuen Entfaltungen der Gnadenlehre zurückgekehrt wurde, so in der Überzeugung, dass de Lubac an die Quelle jeglicher Reflexion auf das, was Gnade ist, gerührt hat und dass von hier auch heute Impulse für die Gnadenlehre und theologische Anthropologie ausgehen. In der Diskussion um das »desiderium naturale in visionem beatificam« stand und steht der tiefste Kern unserer christlichen Identität auf dem Spiel. Wenn es in seiner ursprünglichen Fassung – vor allem bei Thomas von Aquin – auch in eine metaphysische Theologie eingebettet ist, so bietet aber gerade de Lubac eine Leseanleitung für einen Zugang zum »desiderium naturale« in einer postmetaphysischen Zeit. Lubac hat das Bild der Sehnsucht des Menschen nach

<sup>29</sup> Ebd., 116.

<sup>30</sup> Ebd., 312–314.

<sup>31</sup> Henri de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946 (Neuaufgabe 1991), 483.

Gott aus der Tiefe der Geschichte hervorgeholt und ihm erneut die Sprengkraft gegeben, die es, im Grunde, immer hatte: Ausdruck der größten Würde des Menschen zu sein, des Höchsten, an das der Mensch rühren kann und gleichzeitig – das ist das »Paradox des Menschen« – Ausdruck des »Nichts« des Menschen zu sein: dass er allein aus sich selbst diese Sehnsucht nicht »realisieren« kann, dass das Höchste, was ihm möglich ist, der weiteste Horizont, der ihm aufgespannt ist, Geschenk, Gabe eines »Anderen« ist.

Im Folgenden möchte ich eine kurze Leseanleitung für einen neuen Zugang zum »desiderium naturale in visionem beatificam« geben, die aus dem »Gespräch« mit de Lubac erwachsen ist, aber auch Ansätze gegenwärtiger philosophischer Anthropologie im Blick hat – hier denke ich vor allem an Paul Ricœur.

#### 4.1 Die Bedeutung des »desiderium naturale« – not-wendend in Zeiten des fernen Gottes und der gebrochenen Moderne

Gerade um der Einheit der Geschichte und um des ganz konkreten Menschen willen hat de Lubac an der Formulierung des »desiderium naturale in visionem beatificam« festgehalten. Vielleicht wird heute, in einer Zeit, in der die »Alterität« Gottes betont wird, Gott fern rückt, die Geschichte in einzelne Fragmente parzelliert und von den letzten Resten eines »Humanismus« Abschied genommen wird, die Radikalität und Weitsicht seines Ansatzes erst deutlich: Dass der Mensch verloren geht, wenn Gott aus seinem Blick gerät; dass jedes Zu-Sich-Kommen und Bei-Sich-Sein des Menschen nur im je neuen Rühren an die Tiefenschichten des Selbst möglich ist, dort, wo der »kreative Kern« im Austausch der Erinnerungen, im Versöhnen der Gebrochenheit der Geschichten und des Herzens je neu wiederbelebt wird – und dies letztlich dadurch, dass ihm der Horizont Gottes aufgespannt wird, für uns Christen der Horizont des Gottes und Vaters Jesu Christi.

Dabei ist dieses »desiderium« nicht etwas, was die Natur schon aus sich hat; es ist ein »desiderium« der Natur, etwas, das ersehnt wird und das als solches zu dieser »Natur«, zum Menschen gehört. Hier kann eine Brücke zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart geschlagen werden. »Desiderium« benennt die »Sehnsucht« und benennt den »Mangel«: Wenn Paul Ricœur z. B. vom »homme capable« spricht, so hat er den – angesichts der Abgründe der Geschichte, der Katastrophen der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – oft gebrochenen und in eine Vielfalt von Geschichten »verstrickten« Menschen vor Augen. Es geht ihm darum, wie der Mensch in der Tiefe zu dem befähigt werden kann, was ihn in seine Identität wachsen lässt. Seine philosophische Anthropologie stößt dabei an der Stelle, an der es um den höchsten Vollzug von Freiheit geht, an die nicht-philosophische Grenze, die diese Anthropologie hält: an den »ordo amoris« bzw. die »Ökonomie der Gabe«, in der sich der Gott Jesu Christi als der aussagt, dessen

Liebe »stärker als der Tod« ist, und der über alle Gebrochenheit den Horizont der Hoffnung aufgespannt hat. Allein in dieser »Logik der Liebe« können die gebrochenen Geschichten und Herzen ausgesöhnt werden.<sup>32</sup>

In diesem Horizont wächst die Sehnsucht des Menschen nach Gott; sie wird theologisch qualifiziert durch Gott selbst. Er ist es, der dieser Sehnsucht den weitesten Horizont aufspannt. Der Mensch ist dazu »fähig«, »befähigt« wird er aber nicht aus sich, sondern nur, wenn er sich »aufbrechen« lässt im »Einbruch« des »Anderen« in seine Wirklichkeit. So ist die Sehnsucht des Menschen nach Gott bereits Erfahrung von Gnade, Angerührtwerden durch einen »Anderen«, auf den hin der Mensch sich »unterbrechen« lassen muss, »umkehren« muss. Durch das »desiderium naturale in visionem beatificam« geht immer ein »Bruch«; es ist nie »unmittelbares« Schauen Gottes, es ist der Bruch, der aus der »Option« des Glaubens erwächst, der durch das »Nichts«, den »Tod« geht, und der im Weg Jesu von Nazareth an das Kreuz und durch das Kreuz hindurch in das Leben Gottes vorgezeichnet ist. In der »Sehnsucht des Menschen nach Gott« trinkt – so ein Bild Rahners – der Mensch den »Kelch des heiligen Geistes«: »Ihn aber trinkt nur der, der langsam ein wenig gelernt hat, in der Leere die Fülle, in dem Untergang den Aufgang, im Tod das Leben, im Verzicht das Finden herauszukosten. Wer es lernt, macht die Erfahrung des Geistes, des reinen Geistes, und in dieser Erfahrung die Erfahrung des Heiligen Geistes der Gnade.«<sup>33</sup>

So steht die »relecture« des »desiderium naturale in visionem beatificam« heute auch nicht für einen falschen Optimismus. Es geht darum, wie angesichts von Schuld und Leid, der vielfältigen Verstrickungen der Geschichte das Hineinwachsen des Menschen in seine Identität überhaupt möglich ist. Die Frage nach dem »homo capax« ist nur zu lösen, wenn jede Logik der Reziprozität in den weiteren Horizont der »Logik der Liebe« gestellt wird: Entwurf von Freiheit, Hineinwachsen in die Identität ist – angesichts aller Gebrochenheit – letztlich allein aus dem Horizont der Hoffnung möglich, den Gott aufspannt: weil wir glauben, dass Gott sich hat brechen lassen und darin alle Gebrochenheit ein für allemal ausgesöhnt hat.

<sup>32</sup> Vgl. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris 1955 (Geschichte und Wahrheit, München 1974); ders., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (Das Selbst als ein Anderer, München 1996); Margit Eckholt, Übersetzen – Erinnern – Verzeihen. Denkanstöße Paul Ricœurs für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen (= Benediktbeurer Hochschulschriften 19), München 2002 (im Druck).

<sup>33</sup> Karl Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 105–109, hier 109.

#### 4.2 Das »desiderium naturale in visionem beatificam« als Maß der Freiheit und Movens menschlicher Praxis

Angesichts aller technisch-funktionalen Zweckrationalität heute, die alle Bereiche menschlichen Lebens umgreift und bis in die tiefsten Schichten der Entstehung menschlichen Lebens reicht – dafür stehen die vielfältigen Anthropotechniken –, geht es um nichts Geringeres als um die Rettung der wahren Würde und Freiheit des Menschen.<sup>34</sup> Der Mensch wird in die Fülle seiner Identität oder seines Freiheitsentwurfs geführt, wenn er Gott »Raum« gibt, sich auf ihn hin, der immer schon im Entwurf seiner Freiheit in der Tiefe am Werk ist, »unterbrechen« lässt. »Wo Freiheit im vollen Sinne ist, ist sie also im Ja zur göttlichen Transzendenz, und wo dieses Ja ist, ist Freiheit.«<sup>35</sup> So kann das Theologoumenon vom »desiderium naturale in visionem beatificam« als das »Maß der Freiheit«<sup>36</sup> bestimmt werden – ein Impuls, den auch Peter Hünermann in seinem Entwurf einer Gnadenlehre gegeben hat. Das »desiderium naturale« ist »jenes Streben, in welchem die natura oder der Wesensgrund des Menschen *als solcher* auf seine Erfüllung hin gespannt ist. Und welches mithin allen möglichen Gegenständen des menschlichen Strebens ermöglichend vorausläuft.«<sup>37</sup> Die Realisierung der Freiheit ist in der Tiefe ein Geschehen der »Gnade Gottes«; Gott selbst setzt in diesem Geschehen der Freiheit ein Maß, das der Freiheit selbst nicht äußerlich, sondern zutiefst »innerlich« ist. Gott tritt dann nicht erst »nachträglich« in eine gnadenhafte Beziehung zum Menschen – die Gefahr, die sich hinter der Rahnerschen Formulierung des übernatürlichen »Existentialis« verbirgt –<sup>38</sup>; er hat als Gott der unausschöpfbaren Liebe der Sehnsucht des Menschen immer schon die Weite ihres Horizontes eröffnet.

Über Lubac hinaus wird es wichtig, im Gespräch mit Entwürfen philosophischer Anthropologie – wie z. B. Paul Ricœur – das »desiderium naturale videndi Deum« auch als inneres Movens menschlichen Freiheitsvollzugs sowie des Entwurfs der verschiedenen Praxisgestalten des Menschen zu bestimmen. Die Sehnsucht nach Gott ist dann innerster Kern der »Poetik« der Praxis; sie wird »konkret« in den verschiedenen Lebensformen und Praxisgestalten des Menschen, sie drängt aber auch immer neu über die Gestalten hinaus, die sich auf den unterschiedlichen Ebenen menschlichen Weltent-

<sup>34</sup> Vgl. auch Lehmann, *Religion als Privatsache* (wie Anm. 6), 29.

<sup>35</sup> Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* (wie Anm. 8), 167.

<sup>36</sup> Peter Hünermann, *Gnadenlehre. Von der Zuwendung Gottes und der Freiheit des Menschen*. Nachschrift der Vorlesung von Prof. Dr. Peter Hünermann, Tübingen WS 1988/89, 221.

<sup>37</sup> Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* (wie Anm. 8), 125.

<sup>38</sup> Vgl. Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade* (wie Anm. 7), 331; Max Seckler, »Potentia oboedientialis« bei Karl Rahner (1904–1984) und Henri de Lubac (1896–1991), in: *Gregorianum* 78 (1997), 699–718.

wurfs – in Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst usw. – ausbilden. »Le désir ne cesse d'aller au-delà de ce par quoi il s'exprimait jusque-là. C'est le commencement d'un voyage.«<sup>39</sup> So ist das »desiderium naturale« auch die »dynamis« menschlicher Praxis und damit der Geschichte. Die »Figuren des Lebens« sind wesentliche Ausdrucksgestalten des »desiderium naturale in visionem beatificam«, sie werden aber je neu aufgebrochen – auf das letzte Worum-Willen des Menschen hin, die Gemeinschaft mit Gott und die Teilhabe an seinem Leben in Fülle; die Sehnsucht drängt die Liebe dazu, nach neuen Orten zu suchen, Orte, die nicht »Halt« sind, sondern Ausgangspunkt einer je neuen Reise – auf dem Weg, »Heimat« in der Gemeinschaft mit Gott zu finden. Insofern steht das »desiderium naturale in visionem beatificam« auch dafür, dass es eine »Zukunft« für den Menschen, auch für jede gebrochene Freiheit gibt: Als Maß der Freiheit und Movens der Praxis steht es für die Hoffnung der Geschichte.

#### 4.3 Der »travail du désir« und die theologische Arbeit als »Interpretationshilfe«

Adrienne Mesurat ist eine Frau voller Sehnsüchte – nicht nach Gott, er ist ihr fern; für die anderen, die sonntags zur Kirche gehen, bringt sie kein Verständnis auf. Ihre Sehnsucht – nach Liebe vor allem – wendet sich immer mehr nach innen, »mauert sich ein«. Sie hält sie fest – und verliert sie. Die Mönche der frühen Kirche lassen los, breiten die Arme aus, jede Nacht neu, in der Hoffnung – auch im Dunkel der Nacht –, dass der Morgen kommen wird. Sie arbeiten an ihrer Sehnsucht und darin wird der Horizont dieser Sehnsucht immer mehr geweitet. Gerade heute, in einer Zeit, in der Gott fern scheint, in der von einem »Verdunsten« der letzten Restbestände von Glauben und christlicher Kultur gesprochen wird, ist es notwendig, die in der Tiefe des Menschen angelegte Sehnsucht nach Gott aufzudecken, auf diese Möglichkeit aufmerksam zu machen, die im Menschen angelegt ist, zu der er fähig ist, aber zu der er auch immer wieder neu »befähigt« werden muss: dass Gott dort »einbrechen« kann und »einbricht«, wo der Mensch steht, in seinem Suchen, seiner Sehnsucht, seinem Zweifel, seinem Glück, seinem Leid, seiner Schuld; dass Gott nicht als der »Ferne« dem Menschen gegenübersteht, sondern ihm ganz nah ist.

Für die praktische Theologie sind diese Überlegungen von höchster Relevanz; vor allem steckt in ihnen ein zuhöchst kritisches Potential im Blick auf die Erarbeitung von Strategien der Pastoral auf den unterschiedlichsten Ebenen. Von einem »Verdunsten« des Glaubens zu reden, ist – vor allem wenn wir Theologinnen und Theologen es tun – widersinnig; in jedem Menschen steckt der »homo nobilis«; ihm gilt es, Raum zu geben und ihn immer wieder neu zu entdecken, in allen Wüsten des Menschen, den Laborato-

<sup>39</sup> Michel de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la différence*, Paris 1991, 6.

rien und Sezierstuben. Nicht eine Pastoral des »Exils« ist angesagt, sondern eine neue Gestalt der »Mission«:<sup>40</sup> mit religiöser Kompetenz und theologischem Sachverstand in den Diskursen unserer Gesellschaft präsent zu sein, in denen der Mensch auf dem Spiel steht, sich dem Fremden und Befremdenden auszusetzen und mit Kreativität neue Lebensformen des Glaubens heute zu erfinden. Jede Kultur prägt ein eigenes Ethos und darin auch ein Menschenbild aus; und es wäre zu billig und des Menschen nicht würdig, wenn in irgendeinem Rückblick auf unsere Zeit von einer postchristlichen Gesellschaft die Rede wäre. Stehlen wir Christen und Christinnen uns darum nicht aus unserer – je eigenen – Verantwortung.

Adrienne Mesurat schließt sich ein in ihre Welt; ihre Sehnsucht ist gebrochen, und der Wahn, in den sie fällt, ist Ausdruck für das Leben, das ihr genommen wird, das sie sich nimmt. Die Mönche lassen ihr eigenes »Begehren« in ihrer »travail du désir« – in ihrer Haltung radikaler Offenheit – auf den hin aufschließen, der ihnen in der Nacht zwar fern ist, den sie aber als den ersehnen, der diese Nacht zum Tag, die Finsternis zum Licht werden lässt. Genau dieser »travail du désir«, die Haltung der Offenheit einzuüben, dass ein »Anderer« in meine Wirklichkeit einbrechen kann, ist für jedes Reden von Gnade, gerade heute, notwendig, und in unserer postmodernen Gesellschaft müssten wir Christen mehr mit diesem »Pfund« des »desiderium naturale in visionem beatificam« wuchern: Ohne diesen letzten Horizont und die je neuen Horizonterweiterungen, und das verkörpert Adrienne Mesurat, wird Leben »umnachtet«. Das heißt nun nicht, dass Adrienne – wie Maritain formuliert hatte – der »Mensch ohne Gnade« ist: Ihr ist vielmehr das Licht, das die Wirklichkeit verwandelt, neu, lebendig, spannend macht, noch nicht aufgegangen und nicht aufgeschlossen worden. Gott »bricht« aber immer wieder neu in unsere Welt ein; ab und zu sehen wir die Wirklichkeit in einem »anderen« Licht – dafür stehen viele Erfahrungen: in der Begegnung mit der Natur, mit der Kunst, in der Begegnung mit anderen, zuhächst in der Erfahrung von Liebe. Wir müssen diese »interpretieren«; und als christliche Theologinnen und Theologen können wir – im Gespräch mit den anderen Wissenschaften des Menschen, aber auch in einer Offenheit und Dialogbereitschaft anderen Religionen und Formen von Religiosität gegenüber – vielleicht »Interpretationshilfen« bieten und mit dem »desiderium naturale in visionem beatificam« einen Schlüssel zu dem bereitstellen, was Menschsein in der Tiefe ist, was der Freiheit ihr Maß und ihre Dynamik gibt: dass der Mensch »fähig« ist zum Höchsten und Schönsten, der »Sehnsucht nach Gott«, dass dies aber in aller Paradoxalität nie etwas Machbares ist, sondern Geschenk eines Gottes, der nicht fern ist, sondern der selbst Sehnsucht nach dem Menschen hat.

---

<sup>40</sup> Vgl. zur »Pastoral des Exils«: Rolf Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: Gabriel/Horstmann/Mette, Zukunftsfähigkeit der Theologie (wie Anm. 6), 113–127, hier 122–124.