

Gratia supponit naturam

Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms

Stephan Goertz, Saarbrücken

Die Theologie hat von jeher mit Relationen zu tun. Es geht ihr um Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, zwischen göttlichem Heil und menschlichem Glück, zwischen der Liebe und Freiheit Gottes und der des Menschen. Dass dabei zum einen das genuin Menschliche in seinem Eigenstand von der göttlichen Allmacht nicht absorbiert wird und zum anderen die unableitbar freie Zuwendung Gottes mehr ist als die bloße Projektion menschlicher Sehnsüchte – in beiden Fällen könnte von einem Verhältnis im eigentlichen Sinne auch keine Rede mehr sein –, dafür steht das theologische Axiom von der die Natur des Menschen voraussetzenden und vollendenden Gnade Gottes: *gratia supponit naturam et perficit eam*.¹ Mit den inzwischen klassischen Worten Karl Rahners: „Gott will sich selbst mitteilen, seine Liebe, die er selbst ist, verschwenden. Das ist das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum auch seiner wirklichen Welt. Alles andere ist, damit dieses eine sein könne: das ewige Wunder der unendlichen Liebe. Und so schafft Gott den, den er so lieben könne: den Menschen. Er schafft ihn so, dass er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen *könne* und dass er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk.“² Der christliche Glaube behauptet nichts Waghalsigeres als: Alle Menschen werden von Gott für würdig befunden, Adressaten seiner sie erfüllen und vollenden wollenden Liebe zu sein. Diese Theologie des zuvorkommenden Gottes bleibt nicht nur unter konkreten und sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen auszulegen, sie ist – und man muss diesen Anspruch auf sich wirken lassen – „selbstverständlich [...]“

¹ Vgl. die historischen Studien von Beumer, *Gratia*; Marmann, *Pracambula*.

² Rahner, *Natur und Gnade*, 336 f. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung vgl. Bruch, *Verhältnis*.

praktisch zu realisieren.³ Die Liebe Gottes zu behaupten soll damit einhergehen, sich unter ihren praktischen Maßstab der unbedingten Geltung für alle zu stellen und von ihr die Vollendung unseres diesem Maßstab zwar verpflichteten, aber an ihm immer auch scheiternden Handelns zu erhoffen. Immer gibt es eine Welt jenseits des Glücks. Der Gottesgedanke begegnet unserer praktischen Vernunft in Gestalt einer *Hoffnung* auf die „absolut befreiende und rettende Liebe.“⁴

Kontingenzsensible Menschlichkeit, unweigerlich hin und her gerissen zwischen Sollen und Unvermögen, begreift Gott in der Tradition Kants als die den Sinn humanen Daseins retten könnende Macht. Für Helmut Peukert hat dieser Gottesbegriff in der Gegenwart einer interdisziplinären wissenschaftlichen Auseinandersetzung Stand zu halten. Nur einer interdisziplinär angereicherten Analyse der Dialektik menschlicher Praxis in Geschichte und Gesellschaft könne sich der praktische Sinngehalt theologischer Aussagen heute erschließen. Dass dabei der „Begründung von Ethik eine entscheidende Rolle“⁵ zufällt, überrascht nicht, wenn man mit Peukert die *Moderne als das Projekt einer autonomen sittlichen Lebenspraxis aller* begreift, die sich reflexiv den Schattenseiten ihrer eigenen Geschichte stellt. Auf das Gespräch mit kritischer Gesellschaftstheorie müsse sich die Theologie dabei deshalb einlassen, weil sich erst auf diese Weise der Glaube an die Liebe des absolut freien Gottes im Interesse der Ermöglichung von Solidarität und Freiheit angesichts der Realitäten des Lebens praktisch bewähren könne. Für Peukert ist es die spezifische Fortschreibung der Tradition Kritischer Theorie durch Jürgen Habermas, die in der Gegenwart aus wissenschaftstheoretischen und ethischen Gründen der Theologie zur ersten Gesprächspartnerin werden soll. Treibe man die Analyse des kommunikativen Handelns nur weit genug vor die beunruhigende Frage, wie den unzähligen Opfern der Geschichte Gerechtigkeit wiederfahren könne, ließen sich daraus theologisch Funken schlagen. Denn die Wirklichkeit Gottes werde „identifizierbar und so benennbar“⁶ in eben jenem kommunikativen Handeln, das sich weigert, die Vernichtung des anderen als endgültig zu akzeptieren. Solange sich Theologie auf das zentrale Motiv des jüdisch-christlichen Glaubens, die unbedingte Solidarität, bezogen wisse, werde sie sich als gegenwartskritische Theologie zu entwerfen haben.⁷ Verweigere sich die Theologie dabei dem interdisziplinären Gespräch, könne sie den Zeitgenossen nicht mehr auf verständliche Weise auslegen, was es heißt, auf die gottgewollte Existenzform unbedingter Solidarität zu setzen.

Ohne dass auf das Axiom *gratia supponit naturam*, das in äußerster Verdichtung das Spezifikum theologischer Anthropologie bezeichnet, m.W. von Peukert explizit Bezug genommen würde, liegt seine theologisch-interdisziplinäre Denkform

³ Peukert, *Kommunikatives Handeln*, 58.

⁴ Ebd. 61.

⁵ Ebd. 58.

⁶ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 342.

⁷ Vgl. Peukert, *Solidarität*.

doch ganz in dessen Auslegungstradition, insofern in ihr der Eigenstand humaner Praxis gewürdigt wird und es zugleich für sie allein Gott sein kann, auf den sich die Hoffnung endgültiger, auch den Tod überwindender Liebe richtet. Die Gnade Gottes setzt, so könnte man die neue materiale Füllung des Axioms formulieren, die Möglichkeit kommunikativen Handelns voraus. Theologiegeschichtlich haben wir damit vermutlich erstmalig eine explizit handlungstheoretisch profilierte und geschichtsempfindsame Anthropologie vor uns, die ihre Bestimmungen der human- und sozialwissenschaftlichen Debatte ausliefert. Die Aufklärung der *conditio humana* wird aus theologischen Gründen zum interdisziplinären Projekt, ebenso wie der Anspruch des Glaubens auf verändernde Praxis.

Diese Reaktualisierung des Axioms durch Peukert hat den Primat der Praxis der neueren Politischen Theologie im Rücken, steht aber vis-à-vis zu einer Theologie, die unsere Epoche ganz anders beobachtet.

1. Im Zwielficht – Mensch und Geschichte bei Joseph Ratzinger

Als Joseph Ratzinger 1962 in der Festschrift für Gottlieb Söhngen seine Erwägungen unseres scholastischen Axioms vorlegt, stellt er diese zunächst in den Kontext kontroverser Natur-Theologien.⁸ In der Grundrichtung will er dabei seinem Lehrer Söhngen folgen, dem die Konstruktionen konfessioneller Gegensätze oftmals allzu theologisch schlicht erschienen. Gesucht wird eine Position jenseits des Klischees eines katholischen Naturoptimismus auf der einen und eines reformatorischen Naturpessimismus auf der anderen Seite. Die menschliche Natur solle im Glauben nicht um ihr Recht gebracht werden, nur dürfe der Mensch sich nicht selbstgenügsam in dieser Natur einrichten, weil diese Natur, so Ratzinger, eine zutiefst zwielfichtige Angelegenheit sei. Und nicht minder zwielfichtig sei es um die Gegenwart bestellt, die für den theologischen Sinngehalt von Natur immer weniger Verständnis aufbringe.

Die Reflexion des Axioms wird im Rückblick Ratzingers zum Lehrstück theologischer Krisendiagnostik, wie seine kurzen Vorbemerkungen anlässlich des Wiederabdrucks des Textes zeigen. Die Christenheit werde neuzeitlich von zwei Seiten in die Zange genommen. Der Marxismus (v)erkläre die Natur zur disponiblen Größe und verneine sie dadurch als solche. Eine theologische Rezeption verbiete sich. Gleiches gelte für alle Ideen, die meinen, der Mensch habe kein Wesen, sondern könne sich seine Identität selbst kreieren. Gegen solche Vorstellungen müssten „der Schöpfer und seine Schöpfung verteidigt werden“⁹. Die zweite Zangenbewegung gehe von einer Leugnung dessen aus, was die Theologie unter Gnade verstehe. Übrig bleibe ein platter Naturalismus, der folglich auch keine

⁸ Vgl. Ratzinger, *Gratia*.

⁹ Ebd. 162.

Kriterien einer Gegenwartskritik entwickeln könne. Reine Immanenz bringe keine Kraft zur Weltedistanz mehr auf.

Schon diese Verortung lässt erahnen, was später explizit zum Ausdruck gebracht wird: dass es Ratzinger in der Auslegung des Axioms um den „Herzpunkt des christlichen Daseins“¹⁰ in dieser Welt und zu dieser Welt geht. Die Überlegungen lassen eine lediglich theologiegeschichtliche Rekonstruktion des Axioms weit hinter sich. Vielmehr drängt es den Autor vehement zu Aussagen über die gegenwärtige historische Situation des Menschen. Das Axiom bietet die willkommene Gelegenheit, theologisch-anthropologische Bestimmungen zeitkontrastiv zu profilieren. Das wird bereits in den Eingangsbemerkungen deutlich, in denen Ratzinger die jugendbewegte Wertschätzung einer natürlichen Lebensweise als letztlich affirmativ und harmonisierend schilt. Der antibürgerliche, von Nietzsche inspirierte „Wille zur unverstellten Natürlichkeit“¹¹ produziere, werde er zur Maxime christlichen Daseins, eine rückhaltlose Weltbejahung, die sich inkarnationstheologisch legitimiert sehe.

Von gänzlich anderen Erfahrungen ausgehend, so merkt Ratzinger an, komme die protestantische Theologie jener Zeit zu einer konträren Wahrnehmung des Menschen. Der Mensch, der auf seine Natur blicke, erkenne in Wirklichkeit den selbst produzierten Bruch in sich selbst und mit Gott, also seine Sünde. Es ist die Natur des Menschen, sich selbst egoistisch verfallen zu sein. Aber wird so nicht die Grundidee hinfällig, dass es eine Natur gebe, die Gott vollendet? Um diese Frage zu beantworten, lenkt Ratzinger unsere Aufmerksamkeit zunächst auf Bonaventura und dessen Verständnis der menschlichen Natur. Folgt man Bonaventura, kann die menschliche Natur nicht als rein Natürliches begriffen werden. Der Mensch bewegt sich als Person in einem eigenen Seinsbereich, in jener geschichtlichen Ordnung, die durch Freiheit konstituiert wird: „Damit ist die Sonderstruktur des Geistes, der nicht anders als in der Weise des Dialogs und der Freiheit existieren kann, gegenüber allen Naturalisierungen aufs deutlichste gesehen.“¹² Personen zeichnen sich durch das Vermögen von Freiheit aus; das gilt für Gott wie für den Menschen. Die menschliche Natur ist nur als geschichtliche zu bestimmen, sie bestimmt sich durch ihren Willen selbst. Nur wenige Schritte wären es von hier aus zu einer entschiedenen Option für die Autonomie des sittlichen Subjekts. Aber Ratzinger zögert. Denn es gebe den „innerste[n] Kern einer unverlierbaren Schöpfungsordnung“¹³ mit konkreten normativen Ableitungen, wie etwa der Römerbrief (Röm 1,26) zeige. Dass Ratzinger hier zugleich bei Paulus einen „biologische[n] Einschlag in den metaphysischen Begriff“¹⁴ konstatiert, ist nur schlüssig, wenn man das Personsein des Menschen zur Metaphysik

¹⁰ Ebd. 168.

¹¹ Ebd. 163.

¹² Ebd. 172.

¹³ Ebd. 173.

¹⁴ Ebd. 176.

der Freiheit zählt. Der ersten Natur des Menschen komme nur ein gewisser „Wegweisungscharakter“¹⁵ zu, keine absolute Normierungsfunktion. In der Ordnung des Heils übertrumpft die Freiheit die biologische Natur. Diese Freiheit aber ist bei Ratzinger die zur Eigenmächtigkeit tendierende Freiheit. Es gebe keine ungeschichtlich-natürliche Natur des Menschen, das konkrete Dasein sei vielmehr „überklebt von dem schmutzigen Filz“¹⁶ der zweiten Natur des Menschen. Hier scheint mir die entscheidende theologische Weichenstellung zu liegen: Die Fähigkeit, sich selbst auf kontingente Weise eine zweite Natur zuzulegen, wird nicht als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit mit normativen Konsequenzen ausbuchstabiert, weil in ihrem Kern die *concupiscentia* ihr Unwesen treibt. Der Mensch ist eine zwielichtige Gestalt. Sich auf das Menschliche zu berufen, führt also in die Irre. Darum vollendet die Gnade nicht das Menschliche, sondern bricht die menschliche Selbstherrlichkeit auf. Ratzinger findet hier schroffe Formulierungen: „Der Humanismus des bloß Edel-Menschlichen endet am Schluß doch in der Selbstbehauptung und Selbstvergötzung des Menschen und in der Verweigerung gegenüber der neuen Wirklichkeit Gottes.“¹⁷ Die Gnade rettet also „das wahrhaft Menschliche des Menschen“¹⁸, das Menschliche, was trotz menschlicher Selbstbeschmutzung „auf dem Grunde einer jeden menschlichen Person“¹⁹ zu finden ist. Der Mensch muss also das abstreifen, was ihn in seiner zweiten Natur, und das heißt doch wohl in seiner Geschichte, von seiner vom Schöpfer gewollten Gestalt entfernt hat. Diese gottgewollte Schöpfungsgestalt aber muss für uns Menschen erkennbar sein. Denn die Alternative wäre ein Abgleiten in voluntaristische oder autoritäre Geltungsbegründungen. Welchen Status hat dieses moralisch relevante Wissen um das wahre Menschsein des Menschen bei Ratzinger? Es tritt uns entgegen in Gestalt des gesunden Menschenverstandes. Und darüber hinaus, wenn der Mensch zur „Selbstüberschreitung“²⁰ fähig wird, wenn alle „irdischen Sicherungen und [...] falschen Zufriedenheiten“²¹ ein Ende haben. Erst das Kreuz Christi offenbart uns also unser wahres Menschsein. Diese „Menschlichkeit Gottes“, so schließt der Text, „ist in der Tat die wahre Menschlichkeit des Menschen, die Gnade, die die Natur erfüllt.“²² Erfüllt? Es klingt eher nach *korrigiert*, nach *reinigt*. *Gratia purificat naturam?*

¹⁵ Ebd. 177.

¹⁶ Ebd. 178.

¹⁷ Ebd. 180. Ratzinger schließt sich hier Henri de Lubac an, der sich in seiner Schrift „Surnaturel“ (Paris 1946) gegen eine diesseitige Verkapselung des natürlich Menschlichen (*status naturae purae*) positioniert hatte. Das Übernatürliche sei keine künstliche Zierde einer in sich eigenständigen menschlichen Existenz, sondern Erfüllung eines von Gott stammenden menschlichen (Natur-)Verlangens; vgl. dazu Bruch, Verhältnis.

¹⁸ Ratzinger, *Gratia*, 178.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 181.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

Ratzingers Auslegung des Axioms *gratia supponit naturam* transportiert eine theologisch-anthropologische und zeitdiagnostische Programmatik. Wie schon in der Theologiegeschichte, so bietet es uns auch in der Gegenwart die Gelegenheit, grundsätzliche Bestimmungen des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Natur vorzunehmen. Anthropologische Reflexionen sind also unumgänglich. Wie tiefenscharf dabei die interdisziplinäre Kenntnisnahme und wie informiert das zeitdiagnostische Urteil ausfallen, liegt an der Denkform und der Kompetenz des jeweiligen theologischen Autors. Dass der augustinische Theologe Ratzinger der Idee nicht viel abgewinnen kann, die Poren der Theologie für Interdisziplinarität zu weiten, legt sich als Vermutung bereits Anfang der 60er Jahre nahe.

Der praktische Anspruch des Glaubens deckt die immensen Probleme einer solchen Denkform auf. Warum? Wenn gilt, dass uns die Welt so anschaut, wie wir sie anschauen, dann sind Aussagen über die geschichtliche Gestalt menschlicher Existenz immer perspektiviert. Die moderne Soziologie wird nicht müde, unser Denken mit dieser Erkenntnis zu konfrontieren. Jeder Beobachter von Wirklichkeit nimmt seine Beschreibungen von einem bestimmten sozialen Ort aus vor. Das treibt auch die Ansprüche an moralische Begründungen des richtigen Handelns in die Höhe, denn jede moralische Perspektive wird als eine neben anderen wahrgenommen und hat sich darum selbstreflexiv den eigenen Begründungsansprüchen zu stellen. Als ernsthafter Kandidat für mit guten Gründen vertretene, konkrete ethische Normen scheidet unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen der gute Menschenverstand damit immer öfter aus. Den Einwand, dass sich hier lediglich eine bestimmte Alltagsplausibilität zum Maßstab für alle erklärt, wird jeder Rekurs auf ihn nicht mehr los. Setzt Ratzinger genau darum auch viel entschiedener auf die Durchkreuzung des Egoismus als Ausdruck wahrhaftiger Menschlichkeit? Später wird in diesem Zusammenhang bei ihm immer der Begriff der *Liebe* zu finden sein.²³ Die Gnade Gottes rettet den „an sich Unwürdigen“²⁴. Dass sich christliche Moral um den Begriff der Liebe zentrieren lässt, dürfte unstrittig sein. Wenn es jedoch darum geht, nach den richtigen Taten der Liebe zu fragen, fangen die spannenden ethischen Überlegungen oft erst an. Nicht nur drängen sich hier praktische Fragen nach der Anwendung von Ethik auf, sondern auch in normativer Hinsicht das Problem, welchen Status wir dabei der Schöpfungsordnung zubilligen und ob wir jenseits konkreter Geschichte nach der Wahrheit einer unbefleckten Natur des Menschen suchen wollen. Was sehen wir denn, wenn wir auf dem „Boden der Wirklichkeit“²⁵ stehen? Was hat es mit der geschichtlichen und gesellschaftlichen Existenzweise des Menschen auf sich? Sind die Ideen sittlicher Autonomie und individueller Lebensführung theologisch rezi-

²³ Vgl. Ratzinger, Einführung, 220 f. 231 f.

²⁴ Ebd. 284.

²⁵ Ratzinger, *Gratia*, 180.

pierbar? Es bleiben Frageüberhänge. Wechseln wir also den Gesprächspartner und die theologische Denkform.

2. Geschöpfe praktischer Vernunft – Wilhelm Korffs theologische Legitimation neuzeitlicher Subjektivität

Die uns von Wilhelm Korff Ende der 80er Jahre präsentierte Auslegung des Axioms verfolgt im Vergleich zu Ratzinger ein ganz anders gelagertes theologisches Interesse.²⁶ Der neuzeitliche Subjektstatus des Menschen soll einer theologischen Begründung zugänglich gemacht werden. Referenzautor für diese Perspektive auf *gratia supponit naturam et perficit eam* ist bei Korff Thomas von Aquin, den als Gewährtheologen einer autonomen sittlichen Vernunft herauszuarbeiten ein von Korff und anderen vertretenes moraltheologisches Anliegen ist.²⁷ Eine groß dimensionierte geschichtsphilosophische These leitet die Überlegungen ein: „Alle wesentlichen Entwicklungslinien der Geschichte der westeuropäischen Gesellschaft lassen sich einem zentralen, in entscheidenden Zügen christlich inspirierten Leitgedanken zuordnen: der Aufdeckung, Entfaltung und Sicherung des *Subjektstatus* des Menschen.“²⁸ Zum Wegbereiter dieser anthropologischen Bestimmung sei Thomas deshalb geworden, weil bei ihm die neuzeitliche Würdigung der irdischen Wirklichkeit bereits angelegt sei: „Gott ist nicht Substitutionsprinzip seiner Schöpfung, sondern deren Ursprungs- und Vollendungsprinzip.“²⁹ Der Terminus Natur in unserem Axiom wird von Korff auf den Begriff von Schöpfung überhaupt hin ausgedehnt. Und genau dies sei die Wende zum neuzeitlichen Denken. Mittelalterlich nämlich vergewissere sich der Mensch des göttlichen Heilshandelns über einen anderen Weg: über die Erfahrungen vielfältigen Leidens und menschlicher Schuldverstrickung. Neuzeitlich greife die Hoffnung auf Gottes Zuwendung weiter aus, indem sie nun der Welt als Schöpfung gelte. Diese Würdigung des Irdischen in seinem Eigenstand entdeckt Korff bei Thomas in dessen Verständnis des Seienden als etwas, das nicht einfach *ist*, sondern sich in Tätigkeit *verwirklicht*. Das gelte „von der unbelebten Materie bis hin zum Menschen.“³⁰ Die Schöpfung hängt nicht an den Fäden des göttlichen Marionettenspieler, sondern gewinnt ihre Dignität aufgrund der möglichen Eigentätigkeit. Die ethischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Praktische Vernunft würde sich um ihre schöpfungsgemäße Möglichkeit bringen, ließe sie sich zurechtstutzen auf ein „Ablese- und Exekutionsorgan“³¹ dessen, was ist. Der Mensch hat sein

²⁶ Vgl. Korff, Gnade.

²⁷ Vgl. Merks, Theologische Grundlegung.

²⁸ Korff, Gnade, 41.

²⁹ Ebd. 42.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 43.

Leben in entwurfsoffener Selbstgestaltung zu führen. Essentialismus im Ethischen ist für Korff Betrug an dieser Pointe der thomanischen Schöpfungstheologie. Nicht der kleinste „Schatten von Heteronomie“³² falle von Thomas auf die Moralbegründung. Was auch daran deutlich werde, dass es bei ihm stets die Vernunft sei, von der sich der Mensch in seinem Urteil leiten lassen solle. Sittliche Wahrheit realisiert sich daher nur in personaler Vermittlung. Wer gegen diese Vernunftzentrierung die *inclinationes naturales* normativ in den Vordergrund rücke, der übersehe, dass diese beim Menschen in moralischer Hinsicht niemals unmittelbar handlungsleitend seien, sondern erst über den Weg interpretierender praktischer Vernunft. Was dem Menschen an naturalen Wirkgesetzmäßigkeiten aber mitgegeben sei, das werde in der Gegenwart human- und sozialwissenschaftlich entfaltet. Theologie habe dies zur Kenntnis zu nehmen, wenn ihr weiterhin an anthropologischer Wahrheit gelegen sei. Gegen augustinischen Pessimismus gerichtet: „Das Heil der Welt geschieht nicht nur *an* der Schöpfung, sondern *in* ihr und *mit* ihr. Gotteserkenntnis darf nicht gegen Welterkenntnis ausgespielt werden.“³³ Genau das habe Thomas mit dem Axiom *gratia supponit naturam* im Sinn. Anders als der Dogmatiker Ratzinger bezieht der Moraltheologe Korff auch die thomanische Übertragung des Axioms in den Kontext der praktischen Vernunft in seine Überlegungen ein: „Wie nämlich die Gnade die Natur voraussetzt, so muß das göttliche Gesetz das natürliche Gesetz voraussetzen“ (STh I-II, 99, 2 ad 1). Zunächst sieht Korff hier die Idee autonomer Moral antizipiert, denn die eigenständige Vernunfttätigkeit des Menschen werde von Thomas ohne Wenn und Aber gewürdigt. Bleibt die Frage der Zuordnung zum göttlichen Gesetz. Auf keinen Fall ersetzt die göttliche Willenskundgabe die Notwendigkeit sittlich autonomer Selbstbestimmung. Das Gute ist weiterhin zu tun, weil es das Gute ist, und nicht aufgrund einer positiven Willenskundgabe.³⁴ Vollendung des Menschen durch Gott heißt demnach nicht, der menschlichen Autonomie in den Arm zu fallen, sondern „dasjenige im Menschen zu seiner Vollgestalt zu befreien, worauf dieser von Natur immer schon angelegt ist, zur Mündigkeit eines Lebens aus der Affirmation Gottes selbst.“³⁵ Das Gesetz des Neuen Bundes ist bei Thomas in erster Linie das Geschenk der Gnade des Heiligen Geistes, die als Liebe wirksam wird. Die Taten der Liebe setzen aber weiterhin natürliche Vernunftkenntnis voraus. Christliche Ethik bleibt daher im Prinzip kommunikel, ihre normativen Aussagen fordern keinen Glauben, sondern vernünftige Zustimmung. Die Subjektstellung des Menschen wird nicht angetastet. Der darauf gründende Sollensanspruch ist auch in Verantwortung für weltliche Strukturen zu realisieren. Es ist der göttliche Wille, so Korff, dass wir Menschen die Gestaltung unseres konkreten

³² Ebd.

³³ Ebd. 49.

³⁴ Ein Lieblingszitat autonomer Moral: „Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber.“ Thomas von Aquin, *Super secundum epistolam ad Corinthios*, 464.

³⁵ Korff, *Gnade*, 51.

Daseins als in unserer Verantwortung liegend realisieren. Die technisch-wissenschaftliche Kultur wird damit theologisch ohne Scheu anerkannt. In provokativer Zuspitzung: „Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach ein moralisches Subjekt.“³⁶ Instrumenteller Weltumgang ist legitim, ja eine Form menschlicher Verantwortung, solange er mit praktischer Vernunft einhergeht: „Was immer menschliches Dasein glücken lässt, ist das Resultat von Optimierungsprozessen, des Abwägens von Gütern und des Abwägens von Übeln. Dies gilt auch dort, wo sich der Mensch im Glauben von Gottes Heilswillen umfassen weiß und im Handeln von seiner Liebe bestimmt ist.“³⁷

Ob man mit Thomas in der Tat schon bis zu einem neuzeitlichen Begriff der Person vorstoßen kann, bleibt Zweifeln ausgesetzt. Hier sind andere Traditionslinien mittelalterlichen Denkens, nicht zuletzt der von Ratzinger ins Spiel gebrachte Bonaventura, womöglich enger mit dem Anspruch auf sittliche Freiheit verbunden.³⁸ Aber Korff geht es auch stärker um den Menschen als Erkenntnis-subjekt moralischer Ansprüche denn um die Frage der Begründung sittlicher Geltung im Personsein selbst. Frappierend anders als bei Ratzinger fällt das Urteil über das neuzeitliche Projekt umfassender Welt- und Selbstgestaltung aus. Insofern sich darin der Subjektstatus des Menschen Ausdruck verschafft und praktische Vernunft involviert bleibt, kann Korff hier keinen Grund entdecken, dieser Entwicklung aus theologischen Gründen die Legitimität abzuspochen. Die bei Ratzinger unausgeglichen nebeneinander stehenden Dimensionen von Freiheit und Schöpfungsordnung werden nun integriert. Es lassen sich, so die Formulierung von Korff, *unbeliebige* Strukturen menschlichen Daseins erheben, aber diese können nur *mittelbar* normativ konkretisiert werden, weil sie in die moralische Perspektive des menschlichen Gelingens der Person einzuordnen bleiben. Die Funktion, uns über unsere empirische Natur aufzuklären, übernehmen neuzeitlich die Humanwissenschaften. Die vagen epistemischen Überlegungen Ratzingers werden ersetzt durch einen Begriff von sittlicher Erkenntnis, der sowohl die Autonomie der praktischen Vernunft wahrt als auch empirischen Erkenntnissen zu ihrem Recht innerhalb der theologischen Ethik verhilft. Interdisziplinarität wird dadurch als gängige methodische Anforderung etabliert. Korff gibt der dahingehenden Intention seines Lehrers Werner Schöllgen eine konsistente Gestalt.³⁹ Nicht zuletzt wenn es um sozialetische Fragen gerechter institutioneller Strukturen geht, führt an Interdisziplinarität kein Weg mehr vorbei, denn wie sollte über Realitäten geurteilt werden, die man nicht verstanden hat.

Vergleicht man die von Ratzinger und Korff präsentierten Auslegungen des Axioms, springen zunächst die Unterschiede ins Auge: auf der einen Seite die zum anthropologischen Pessimismus neigende Theologie Ratzingers, der sein Unbeha-

³⁶ Ebd. 58.

³⁷ Ebd. 59.

³⁸ Vgl. Kobusch, Entdeckung, 23–54.

³⁹ Vgl. Schöllgen, Konkrete Ethik. Zu Schöllgen vgl. Goertz, Moraltheologie, 92–103.

gen an der modernen Welt artikuliert und ethischen Reflexionen eher ausweicht; auf der anderen Seite der schöpfungstheologisch fundierte anthropologische und geschichtsphilosophische Optimismus der Ethik Korffs, der mit Hilfe abwägender Vernunft die menschlichen Verhältnisse zum Besseren wenden will. Beiden bietet das Axiom die Gelegenheit, die Koordinaten des eigenen theologischen Ansatzes zu bestimmen. Beide lassen erkennen, dass das Axiom nicht nur ein zentrales Thema theologischer Theoriebildung ist, sondern dass es auch von beträchtlicher praktischer Relevanz ist. Und beide treffen die Wahl, den Begriff der menschlichen Natur als einen praktischen zu bestimmen, wenn auch nicht mit der gleichen Entschiedenheit und Konsequenz, wie wir gezeigt haben. Einem bloß ontisch-seinsmäßigen Verständnis der Natur des Menschen und einer darauf bezogenen Vorstellung von Gnade erteilen sie gleichermaßen eine Absage. Damit reihen sie sich ein in diejenige Auslegung des Axioms, die sich im 20. Jahrhundert in der Theologie durchzusetzen beginnt. Kehren wir dazu nochmals ins denkwürdige Jahr 1962 zurück.

3. Individuelles Personsein in der Geschichte – Bernhard Stoeckles Kritik anthropologischer Reduktionismen

In seiner zeitlich parallel zu den Überlegungen Ratzingers kurz vor dem Konzil veröffentlichten, heute kaum mehr beachteten Habilitationsschrift hat der spätere Freiburger Moraltheologe Bernhard Stoeckle die Bedeutung des Axioms für die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Gegenwart herausgearbeitet: „Der Vollzug des christlichen Lebens ist stets irgendwie geprägt und geleitet von den Auffassungen, die über das wechselseitige Verhältnis von Natur und Gnade gerade bestehen.“⁴⁰ Ausgehend von der in den Nachkriegsjahren weithin geteilten Wahrnehmung einer langfristigen krisenhaften Entwicklung des christlichen Glaubens und seiner Moral, soll die personalistische Rückbesinnung auf die theologische Anthropologie neue Orientierung in praktischer Hinsicht anbieten. Diese Intention teilt Stoeckle mit einer Reihe anderer systematischer Theologen, die das Natur-Gnade-Verhältnis „mittels personaler Kategorien neu [...] durchdenken“⁴¹ wollen. Dabei sei auch in der Gegenwart die Dialektik auszuhalten, die zwischen der Immanenz menschlicher Existenz und der Transzendenz des freien göttlichen Gnadenangebotes herrsche. Während im theologischen *Extrinssezismus* autonome Sittlichkeit und damit generell das neuzeitliche Selbstbewusstsein unter den Verdacht gottloser Autarkie geriete, überspanne der *Intrinssezismus* die Leistungsfähigkeit einer reinen menschlichen Natur und schneide den Menschen von seiner religiösen Dimension ab. Eine harmonisierende Äquidistanz gegenüber diesen beiden

⁴⁰ Stoeckle, *Gratia*, 1.

⁴¹ Ebd. 15. Stoeckle nennt u.a. Karl Rahner und Hermann Volk.

Verkürzungen wird von Stoeckle indes nicht intendiert. Die Begründung zeigt, wie geschichtliches Denken in jener Zeit langsam in die Theologie einzusickern beginnt. Denn für Stoeckle ruft die Gegenwart weniger nach einer Betonung der verderbten Menschennatur, als vielmehr nach einer unverklemmten Daseinsgestaltung „natürlicher Menschlichkeit“. Die Christen könnten nicht auf Dauer mit dem Empfinden leben, die Entfaltung einer freien Persönlichkeit sei dem Gottesgehorsam zu opfern. Es möge Zeiten gegeben haben, so Stoeckle, in denen es sinnvoll war, die absolute Souveränität der übernatürlichen Gnade gegen naturalistische Reduktionen herauszustreichen, in der Gegenwart sei jedoch die „natürliche Wertewelt“ als Resonanzraum von Gnade neu zur Geltung zu bringen. Wie sollten sich uns etwa – so weiß Stoeckle mit der Tradition die Sittlichkeit des Menschen zu würdigen – die Gebote des Dekaloges überhaupt erschließen, hätten wir keine vorgängige „natürliche Werteinsicht.“⁴² Dass das Verhältnis zwischen Natur und Gnade auf Seiten des Menschen einen sittlichen Eigenstand voraussetzt, wird in der Dogmatik mit Hilfe des Begriffs der *potentia oboedientialis* reflektiert. Der Mensch ist Hörer des Wortes nicht qua passiver Naturalität. Ein moralisch zu qualifizierendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch „erwächst nur zwischen Personen, die frei schenken und frei empfangen“⁴³. Es ist daher das personale Sein des Menschen, das Transzendenzbezüge freilegt. Dies einmal zugestanden, kann sich die Theologie unbefangen der Vielfalt menschlicher Existenzweisen und Erfahrungsräume zuwenden und in ihnen eben diese Bezüge eruieren. Theologie beginnt, hinter ihren Begriffsapparat auf die Erfahrungswirklichkeiten des Menschen zurückzugreifen.

Stoeckle gibt unserem Axiom folglich die Fassung *gratia supponit personam*. Erst so werde die Schiefelage beseitigt, in die das Axiom leicht gerate, wenn der personalen Größe der Gnade ein „sachlich-statisch anmutender Begriff der ‘Natur‘“⁴⁴ korrespondieren wolle. Die Gnade Gottes zielt immer auf den Menschen „als das der Antwort fähige Individuum.“⁴⁵ Aber nicht allein das. Weil sich christologisch betrachtet die Gnade in der Geschichte inkarniert hat, und weil der Mensch als Person ein geschichtliches Wesen ist, müsse das Axiom erweitert werden zu der Formel *gratia supponit personam in natura historica existentem*.⁴⁶ Die Gnade setzt sich nicht eine geschichtsjenseitige Natur voraus, sondern, indem sie auf die Antwort personaler Individualität hofft, eben die je konkrete historische Situation, in der ein Mensch sein Leben führt. Damit entkernt Stoeckle den „traditionell-statischen Naturbegriff“⁴⁷ und pflanzt ihm die Idee einer historischen Entfaltungsmöglichkeit ein.

⁴² Ebd. 28.

⁴³ Brunner, Gnade, 433 (zitiert nach Stoeckle, *Gratia*, 243).

⁴⁴ Stoeckle, *Gratia*, 264.

⁴⁵ Ebd. 265.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 266.

Die moraltheologische Auswertung der Neufassung des Axioms benennt seine praktischen Konsequenzen. Einen Kampf gegen die *natura humana*, und sei es in Form der Unterstellung einer natürlichen Selbstsucht, darf es nicht länger geben. Ebenso wenig wie den Versuch, Formen vorpersonaler, spontan-affektiver menschlicher Existenz – Stoeckle spricht von den seelischen Tiefenschichten der Person – intellektualistisch zu ignorieren. Der Mensch in der Vielfalt seiner Aspekte ist es, den sich die Gnade voraussetzt. Schon auf der Ebene des Natürlichen, etwa im Bereich der Sexualität, seien Erfahrungen von Selbstüberschreitung möglich, analog zur religiösen Begegnung mit dem Absoluten. Die konkreten Erfahrungen geschichtlicher Individuen werden damit theologiefähig und zur Quelle sittlich relevanter Einsichten.⁴⁸ Diese dann vom II. Vaticanum nur drei Jahre später (in *Gaudium et spes* 46) aufgegriffene Perspektive ist von kaum zu überschätzender methodischer Relevanz für die jüngere Moraltheologie geworden.⁴⁹

Die zeitbedingte Modellierung natürlich menschlicher Eigentümlichkeiten, etwa *des Männlichen* oder *des Weiblichen*, die Stoeckle vornimmt, soll uns hier nicht irritieren. Anknüpfen kann theologische Ethik auch heute an seiner Intention, der Entfaltung des Menschseins in seinen verschiedenen Dimensionen dienen zu wollen. Dies setzt voraus, den Menschen als geschichtliches, als soziales und als körperliches Wesen ernst zu nehmen. Und darum, so Stoeckle, sei Abschied zu nehmen von der Idee einer Natur, die endlich „vom Staub der Geschichte“⁵⁰ zu säubern sei. Eine solche Natur sei eine fiktive Natur. Die Universalität des Glaubens fordere uns auf, den Glauben in jeder geschichtlichen Situation auf eine ihr gemäße Weise auszulegen. Eine Relativierung der Dimension der Geschichte, die latente Gefahr des Naturrechts, dürfe sich christliche Ethik nicht länger leisten: „Die Unfähigkeit der Kirche, mit der ‘Welt draussen’ fertig zu werden, verursacht nur allzu leicht in den ihr verbliebenen Positionen eine Art von kollektivem Minderwertigkeitsgefühl. Dieses entlädt sich gleichsam unvermerkt in unheilvollem Ressentiment. Im Zuge desselben kommt es entweder zu einer Verabsolutierung vergangener, in der Gegenwart aber überholter Traditionen, zu einer Flucht vor der Dynamik des Geschichtlichen in die Statik der Regression, zu einem Rückzug ins ‘Ghetto’ [...] oder [...] zu einer naiven Rezeption konformistischer Praktiken, zu dem im Grunde von Angst und ‘Nachholpanik’ diktierten Versuch, sich auf das Trittbrett der davoneilenden Zeit zu schwingen.“⁵¹

⁴⁸ Vgl. Böckle, *Fundamental-moral*, 269–278.

⁴⁹ Vgl. Selling, *Gaudium et spes*.

⁵⁰ Stoeckle, *Gratia*, 382.

⁵¹ Ebd. 395 f.

4. Primat und Kritik der Praxis bei Helmut Peukert

Wird das Axiom *gratia supponit naturam* im Lichte neuzeitlich-personalen Denkens interpretiert, erlangen die Autonomie und Erfahrungen konkreter Individuen einen theologisch neuen Status. Aus der Perspektive des Glaubens muss sittliche Freiheit nun gewollt sein, da diese für das Gottesverhältnis wesentlich ist. Und also muss es christlicher Praxis auch um eine Gesellschaft gehen, die dem Anspruch auf eine autonome Lebenspraxis institutionell und sozial entgegen zu kommen sucht. Einer Religion, die das Autonomiedenken als Hindernis ihrer Wirksamkeit wahrnimmt und der Moralität misstraut, ist damit der Boden entzogen. Diese innertheologische Revision der anthropologischen Grundoption trägt zur Rezeption des neuzeitlichen Begriffs von Menschenwürde bei. In ethischer Hinsicht ist freilich die Autonomie des Menschen nicht darum zu achten, weil Gott sich diese als Bedingung seiner Offenbarung voraussetzt, sondern um ihrer selbst willen. Erst so wird der Gedanke von Selbstzweckhaftigkeit erreicht. Die Erfahrungen, die Menschen mit diesem Anspruch an ihr Handeln machen, werden zum Ort, an dem die Theologie auf neue Weise ihre Botschaft zu artikulieren beginnt. Eine Hermeneutik menschlicher Existenz aber darf nicht vergessen, dass sich jedes Leben in konkreten historischen und sozialen Kontexten vollzieht.

Wird erst einmal konstatiert, dass der Glaube in Theorie und Praxis in die jeweilige historische Situation hinein auszulegen ist und dabei seine Gestalt verändert – und das Axiom *gratia supponit naturam* kann zu dieser Einsicht führen –, sieht sich die Theologie nicht erst im 20. Jahrhundert mit fundamentalen Anfragen konfrontiert. Denn was bedeutet es für die Rede von der Liebe Gottes, wenn seine Ebenbilder millionenfach und systematisch erniedrigt und entwürdigt werden? Unfassbares wird dem Mensch von seinesgleichen angetan. Unerträgliches Leiden spricht der Menschlichkeit Hohn: „Wie kann angesichts dieser Erfahrungen eine ‚Übersetzung‘ der jüdischen und christlichen, überhaupt religiöser und kultureller Traditionen noch aussehen?“⁵² Das ist gegenüber den bisher referierten Positionen das Neue: Theologie, die sich dem menschlichen Terror der Geschichte nicht mit aller Konsequenz stellt, verliert ihre Daseinsberechtigung. Diese Grundüberzeugung seines Lehrers Johann B. Metz motiviert Peukert zu seinem Projekt einer „umfassend kritischen Theologie“⁵³, deren Anspruch es ist, „insgesamt neu, radikaler und mit komplexerem theoretischen Instrumentarium unter Aufnahme aller (!) historischen Erfahrungen“ zu analysieren, „was menschliches Bewußtsein, menschliche Praxis und ihre Orientierung sowie ein möglicher Ansatz von Theologie in der entstandenen neuartigen historischen Situation überhaupt sein könnten.“⁵⁴ Radikal ist diese Theologie in ihrem Universalismus: Gott will das Heil eines jeden Menschen. Eines jeden Menschen Freiheit hat Anspruch

⁵² Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 359.

⁵³ Ebd. 360

⁵⁴ Ebd. 360 f.

auf rechtlichen Schutz und soziale Ermöglichungsräume. Kein menschliches Leiden ist theologisch irrelevant und moralisch belanglos. Christliches Handeln muss wollen, allen Menschen zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen. Die Praxis wird zur bevorzugten Weise der Bewahrheitung der Universalität der christlichen Botschaft. Damit holt die Theologie mit der für sie nicht untypischen Zeitverzögerung die nachhegelianische philosophische Wende zur politischen Praxis nach.⁵⁵ Und wie diese lernt sie schnell, dass sie für den Primat der Praxis nicht gut gerüstet ist und sich der Erkenntnisse anderer Wissenschaften behelfen muss. Dem Anspruch auf weltverändernde Praxis korrespondiert der Wille, von nun an *alles* zu berücksichtigen, was zur Aufklärung menschlicher Praxis in Geschichte und Gesellschaft beitragen kann. Wer die Verhältnisse zum Tanzen bringen will, der muss – mit der genialen Formulierung von Marx – ihnen ihre eigene Melodie vorspielen.⁵⁶ Und wer umfassend kritisch auftreten will, der wird sich um die Begründung von Kriterien mühen müssen. Dass diese nicht exklusiver theologischer Vernunft entspringen dürfen, steht außer Frage, denn das würde die angezielte Universalität aushebeln. In dieser Situation der Suche nach einer Theorie, die gleichermaßen gesellschaftskritisch wie ethisch ausgerichtet ist, legt sich für Peukert das Gespräch mit der Tradition Kritischer Theorie nahe, speziell mit dem Ansatz von Jürgen Habermas, der das ethische Begründungsdefizit der Frankfurter Schule erkennt und daraufhin seine Theorie des kommunikativen Handelns entfaltet, aus der sich universalistische Implikationen ableiten lassen. Letzter Baustein ist dann die theologische Dimensionierung einer solchen Handlungstheorie. Im daraufhin gebildeten Begriff einer unbedingten Solidarität verdichtet sich die jüdische und christliche Glaubenstradition. Als Praxis soll diese Form von Solidarität eine Existenzform bilden, in der menschliches Leben in seinen Bezügen zu den anderen, zu sich selbst und schließlich zur Wirklichkeit überhaupt zu seinem Gelingen befreit und als hoffendes Zugehen auf den Gott Jesu Christi theologisch gedeutet wird. Aufgabe der Theologie, so Peukert, ist es dann, in Theorie und Praxis das Motiv unbedingter Solidarität öffentlich auszulegen.

5. Universalität und Interdisziplinarität der Theologie

Für die Gründergeneration Politischer Theologie war es plausibel, sich an den strengsten und klügsten Denker der klassischen Moderne zu halten, als der Habermas gelten darf.⁵⁷ Denn im Gespräch mit diesem ließ sich zum einen begründet Kritik an der Moderne formulieren, ohne ihren normativen Anspruch aufgeben zu müssen; und mit Habermas konnte zum anderen das theologische

⁵⁵ Vgl. Goertz, Weil Ethik praktisch werden will, 89–123.

⁵⁶ Marx/Engels, Werke und Briefe, 381.

⁵⁷ So Nassehi, Der soziologische Diskurs, 14.

Anliegen unbedingter Solidarität philosophisch ein gutes Stück weit eingeholt werden. Zudem entsprach die Theorie des kommunikativen Handelns der Vorstellung, dass die Konstitution von Subjekten in Interaktionen und nicht im einsamen Selbstbewusstsein des Individuums zu lokalisieren sei. Andere Subjekte sollten nicht als Bedrohung, sondern als Bedingung meines Subjektseins begriffen werden. Und schließlich ließ die bleibende Aporie einer zwar gesollten, aber vor der Vernichtung nicht sicheren humanen Praxis die theologische Frage nach dem „Grund der Möglichkeit solidarischer Existenz in aller Schärfe“⁵⁸ aufbrechen. Auf eine interdisziplinäre wissenschaftliche Arbeitsweise ist die Politische Theologie schließlich deshalb angewiesen, weil es ihr um das rekonstruierende Verstehen und die humanisierende Transformation geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit geht: „Wenn Theologie nicht [die] Herausforderungen menschlicher Praxis insgesamt mit ihren Bedrohungen, Widersprüchen und Pathologien im Blick behält, dann [...] verfehlt sie im Ansatz ihren Gegenstand.“⁵⁹

Großartig und richtungsweisend ist diese Theologie in ihrer entschiedenen sittlichen Universalität. Niemandes Schicksal darf theologisch gleichgültig lassen, keine Bedrängnis humaner Praxis soll ignoriert werden. In praktischer Hinsicht kann der Glaube alles zu seinem Thema machen, darin nur noch zu vergleichen mit der Ethik, die ebenfalls diesen Anspruch kennt, eine jede Praxis auf ihre Moral hin zu reflektieren. Glaube, der sich vor der praktischen Vernunft bewähren will, betreibt seine Selbstmoralisierung.

6. Welche Praxis? Welche Subjekte?

Die Theologie Peukerts versteht sich als Übersetzung der jesuanischen Theologie und Praxis des befreienden Gottes, die sich den wissenschaftstheoretischen Begründungsansprüchen und den realen praktischen Herausforderungen der Gegenwart gleichermaßen stellt. Der für sie grundlegende Praxisbegriff zielt auf Veränderung ab. Immer dann sei zu handeln, wenn Subjekte durch die Konstellation ihrer sozialen Welt um die Möglichkeit einer – wie es heißt – nicht entfremdeten Identität betrogen würden. Dieser Begriff von Praxis transportiert das Pathos einer autonomen und solidarischen menschlichen Existenz, die willens und in der Lage ist, die sozialen Bedingungen des Lebens noch einmal handelnd zu transformieren. Umfassende, kreative Solidarität bleibt für Peukert die Form von Praxis, auf die menschliche Entwicklung individuell und sozial bezogen bleiben müsse, um den gegenwärtigen globalen Herausforderungen gewachsen zu sein.

Gnade setzt – können wir es nun so formulieren? – solidarische Praxis voraus. Vollendung wäre dann gedacht als das göttliche Dementi aller tödlichen Mächte,

⁵⁸ Peukert, *Praktische Wissenschaft*, 75.

⁵⁹ Ebd. 77.

die die solidarische Praxis am Ende der Vernichtung preisgeben. Wie intersubjektives Handeln aber vor welchen Herausforderungen konkret zu denken ist, das bleibt interdisziplinär zu entfalten.

Der Entwurf dieser imposanten theologischen Architektur ist nicht zu verwechseln mit dem üblichen unspektakulären Geschäft der (theologischen) Ethik, den Anspruch auf eine verändernde Praxis zu operationalisieren. Moralprinzipien bleiben angesichts konkreter moralischer Problemlagen in methodisch kontrollierter Weise anzuwenden. Im Verlauf der intendierten Anwendung verändert das ethische Denken seine Gestalt, es muss sich nun auf ganz andere Weise als bei der Begründung letzter Prinzipien einlassen auf empirische Gesichtspunkte, auf die Kollision von Wertvorstellungen und Interessen, auf die Eigenlogik von Praxis, auf die Möglichkeiten der Handlungssituation. Ethik, die praktisch werden will, stellt sich den Mühen der Ebene realer sozialer Handlungskonstellationen. Vor allem, und das hat uns die Systemtheorie gelehrt, trifft sie in der Wirklichkeit auf andere Perspektiven anderer Akteure, die ihre Sicht der Dinge nicht ohne Widerspruch dem moralischen Gesichtspunkt unterordnen werden wollen. Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung erfährt sich die ethische Perspektive als eine neben anderen, die ebenfalls zu Recht den Anspruch erheben, Probleme lösen zu können. Die ungeheure Dynamik moderner Gesellschaften beruht ja genau auf dieser Fähigkeit von sozialen Teilsystemen – der Wirtschaft, der Politik, der Wissenschaft, der Familie –, hochspezialisiert auf bestimmte Problemlagen zugeschnitten zu sein. Für die Ethik stellt sich daher die Situation erheblich anders dar als in Zeiten überschaubarer sozialer Handlungszusammenhänge, in denen der Optimismus Fuß fassen konnte, mit ethischen Prinzipien und einer sich daran orientierenden Tugendhaftigkeit ließen sich soziale Prozesse in die gewünschte Richtung steuern. Die Soziologie wird heute zur großen Ernüchterungsinstanz für die Veränderungswünsche praktischer Vernunft.⁶⁰ Dies gilt auch für die Idee von Solidarität, der unter den Bedingungen von Modernisierung ein hohes Maß an präziser Problemrekonstruktion abverlangt wird. Dass wir mit der Solidarität alleine schon den Schlüssel für die Bewältigung der diversen Folgeprobleme einer sich globalisierenden Welt in der Hand hätten, trifft auf skeptische Einwände. Als Steuerungsform sozialen Geschehens ist Solidarität neben dem Markt, der Politik oder der professionellen wissenschaftlichen Beratung ein Modus neben anderen. Es liegt am Zuschnitt der Probleme, welche Formen zu favorisieren sind, soziale Prozesse im Interesse einer besseren Praxis zu verändern. Aus soziologischer Perspektive ist der Ethik darum eine reflexive kognitive Bescheidenheit ans Herz gelegt worden, die für die theologische Ethik gleichermaßen gilt.

Der Begriff von Praxis, der das theologische Projekt Peukerts trägt, verdankt sich in seiner ethischen und interdisziplinär anschlussfähigen Ausformung ausdrücklich der Theorie des kommunikativen Handelns. Wenn es aber darum geht,

⁶⁰ Vgl. Kaufmann, Die Herausforderung christlicher Sozialethik.

anzudeuten, auf welche Weise die praktische Vernunft des Glaubens das Handeln verändern soll, geht Peukert über die Vorstellung hinaus, es komme vor allem an den Einsatz diskursiver Mittel an.⁶¹ Ohne Zweifel steht im Mittelpunkt die normative Auszeichnung intersubjektiven Handelns, in dem Verständigung über die mögliche Veränderung von sozialen Strukturen erzielt werden soll. In Interaktion sollen Subjekte sich einen Willen bilden über die Sinnhaftigkeit ihrer sozialen Welt. Ist das schon die ersehnte Veränderungspraxis? Die Frage so zu stellen, heißt sie zu verneinen. Peukert geht es um mehr: Die Idee einer von Gott als möglich verbürgten, unbedingten Solidarität sei „in zeichenhafter Praxis für alle zu vertreten.“⁶² Erst ein „gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systemische Widerstände überwindendes Handeln“⁶³ entspricht für ihn dem theologisch-ethischen Vollbegriff von Praxis. Auszulegen, was eine solche Existenzform in komplexen Handlungskonstellationen jeweils bedeuten kann, bleibt Aufgabe ethischer Reflexion in interdisziplinärer Kooperation. Auch hier ist der Weg auf das diffizile Feld ethischer Anwendungsfragen eigens zu beschreiten. Der normative Begriff von Praxis alleine gibt noch keine hinreichend klare Auskunft darüber, was es nun im Konkreten bedeutet, universale Solidarität zeichenhaft zu praktizieren.

Peukert trifft eine normative handlungstheoretische Option, deren Gründe bereits angedeutet worden sind. Ein starker universalistischer Begründungsanspruch kommt dem theologischen Anliegen entgegen, auf das zu reflektieren, was alle unbedingt angeht. Indem sich die Theologie dem Modell des kommunikativen Handelns öffnet, partizipiert sie an dessen emanzipatorischen Ansprüchen. In der soziologischen und handlungstheoretischen Debatte wird heute gefragt, ob ein solches Projekt, das vom Elan des Willens zur Verständigung und Versöhnung beseelt ist, nicht um den Preis einer empirischen Blickverengung erkaufte wird.⁶⁴ Was ist mit all den Fällen menschlicher Praxis, die sich nicht unmittelbar reflexionsgesteuerter Subjektivität verdanken, sondern den selbstverständlichen Routinen vorreflexiver sozialer oder körperlicher Handlungsprozesse? Wo kommen diese Wirklichkeiten in der Theologie vor, wo das „Ereignishaftes, Unüberbietbare, Unentrinnbare der konkreten ereignishaften Praxisgegenwart“⁶⁵ Groß geworden nicht mehr unter dem Eindruck der schockierenden Katastrophe der ersten Jahrhunderthälfte, die eine Politisierung von Theologie und Gesellschaft dringlich machte, sondern mit den postmodernen „Dezentrierungen, Dekonstruktionen, Paradoxien und vielfältigen Beerdigungen des Subjekts“⁶⁶, drängen sich einer jüngeren Generation andere Fragestellungen auf. So verändert etwa die Wahrnehmung der Kontingenzen individueller Identität und Körperlich-

⁶¹ Vgl. Habermas, Theorie und Praxis.

⁶² Peukert, Praktische Wissenschaft, 76.

⁶³ Ebd. 79.

⁶⁴ Vgl. vor allem Joas, Die Kreativität des Handelns.

⁶⁵ Nassehi, Wie weiter mit Niklas Luhmann, 31.

⁶⁶ Ebd. 15.

keit unser Selbstverständnis als handelnde und reflektierende Akteure. Ein aktivistisches Weltverhältnis bekommt Risse, Handeln erhält Sinn nicht immer erst über den Umweg einer transparenten reflektierten Entscheidung. Die theologische Anthropologie beginnt sich mit Konzepten anzufreunden, die das Subjekt nicht verabschieden wollen, aber in einer Entzauberung seiner Möglichkeiten einen Beitrag zur Humanisierung von Praxis entdecken.⁶⁷ Weil die Anerkennung der uns undurchdringlich bleibenden Endlichkeit unserer Identität der Moral erst illusionslos ein menschliches Maß verleiht.

Prägend wird in differenzierten Gesellschaften zudem die Erfahrung, an welcher unterschiedliche praktische Zusammenhänge unser Handeln tagtäglich gekoppelt ist. Wir treffen in der Gesellschaft auf ganz verschiedene Perspektiven von Praxis, die jeweils kontextuell Sinn ergeben, sich aber nur schwerlich zu einem konsistenten Muster verknüpfen lassen. Der eigene Ort der eigenen Theorie und Praxis wird dabei als solcher von uns mitbeobachtet. Dies verändert schließlich auch das Verständnis und die Attitüde von kritischer Theorie. Eine Kritik an *der* Gesellschaft in großen Sätzen erscheint auf einmal als unzeitgemäß, als traditionell, insofern sie die reale Pluralität möglicher Formen problemlösender Praxis übergeht.⁶⁸ Gesellschaftskritik, auf die Theologie nicht verzichten kann – denn jede Zeit ist voller unabgegoltener Hoffnungen –, wird selbst pluralisiert. Theorien, denen man nachsagte, sie seien affirmativ oder hielten den Tod des Subjekts für eine beschlossene Sache, offenbaren ihr eigenes kritisches Potential.⁶⁹ So wie die Moderne im Singular sich als Trugbild erwiesen hat, so auch ihre Kritik. Die Vervielfältigung möglicher analytischer und kritischer Perspektiven bringt eine produktive Unruhe in die Theoriebildung. Zeichnet sich auch in der Theologie eine neue Bescheidenheit ab, was die Möglichkeiten des eigenen Willens zur verändernden Praxis angeht sowie ein Bemühen um Präzision und Kompromissbereitschaft, wenn es um die praktischen Implikationen des Glaubens geht?

⁶⁷ Vgl. Meyer-Drawe, Illusionen von Autonomie.

⁶⁸ Vgl. Nassehi, Wie weiter mit Niklas Luhmann, 36 f.

⁶⁹ Vgl. zu den Möglichkeiten und Formen von Gesellschaftskritik: Gebhard u.a., Kritik der Gesellschaft; Saar, Genealogie als Kritik; Iser, Empörung und Fortschritt; Celikates, Kritik als soziale Praxis.

7. Gratia supponit naturam – Transformationen eines theologischen Axioms

Das Axiom *gratia supponit naturam* zielt auf eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ab. Schon die wenigen hier ausgewählten theologischen Lesarten zeigen uns, wie unterschiedlich diese Relation gedeutet werden kann. Weder die Gnade noch die Natur begegnen uns in der Theologie als geschlossene, bruchlose Konzepte. Die Weise der Relation unterliegt einem sich wandelnden Welt- und Selbstverständnis des Menschen, der sich vor allem neuzeitlich als Subjekt seiner eigenen Geschichte, im Guten wie im Bösen, zu erkennen gibt. In der Formel *gratia supponit personam* spiegelt sich die anthropologische Wende in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Der dementsprechende Modus der Relation ist der der freien menschlichen Antwort auf die freie Offenbarung der göttlichen Liebe. Damit wird die Moralität des Menschen zur explizit theologischen Größe.

Die Theologie Peukerts geht insofern darüber hinaus, als ihr Ausgangspunkt nicht mehr die *natura humana* im herkömmlichen Sinne ist, sondern die Struktur des kommunikativen Handelns. Was den Menschen zum Menschen macht, ist die Tatsache, dass er erst in intersubjektiven Verhältnissen zu sich und zu einem vernünftigen Weltverhältnis findet. Die historischen Erfahrungen einer entgleisenden Moderne drängen zudem auf einen Primat der Praxis. Das reale, immer wieder katastrophale Scheitern der normativen Idee einer Subjektwerdung aller wird zu der Erfahrung, vor der sich der Gottesgedanke in Theorie und Praxis zu bewähren hat. Von Habermas erbt diese Theologie die Wahrnehmung der Moderne als einem unvollendeten Projekt solidarischer Praxis, das immer wieder gegenüber aller Unvernunft öffentlich zu verteidigen und zeichenhaft darzustellen ist. Die politisch-moralische Signatur dieser Theologie ist unübersehbar. Der theologische Primat der Praxis operiert mit einem subjektzentrierten Begriff von Praxis, der zum normativen Maßstab gesellschaftlicher Phänomene wird. Welchen theologischen Status aber haben all jene Modalitäten menschlicher Praxis – Praxis nun in einem weiten Sinne –, die nicht im strengen Sinne den Durchlauferhitze reflektiert-freier (Inter-)Subjektivität durchlaufen haben? In welches Verhältnis zu diesen menschlichen Daseinsweisen setzt sich die göttliche Gnade, die doch „alles in allem“ (1 Kor 15,28) werden will?⁷⁰

Einzig bei Stoeckl wird näher darauf eingegangen, dass *natura* in unserem Axiom auch das *körperliche* Dasein des Menschen umfasst. Diese Ausweitung des anthropologischen Horizontes findet gegenwärtig vor allem außerhalb der Theologie statt. Der menschliche Körper – der konkrete menschliche Körper historisch, kulturell und sozial situierter Frauen und Männer – nimmt dort auf bisher nicht gekannte Weise eine exponierte Stellung ein, so dass die Rede von einem

⁷⁰ Vgl. Langemeyer, Menschsein.

somatic oder *body turn* nicht als Übertreibung erscheint.⁷¹ Vor allem der Handlungsbegriff verändert im Zuge dessen seine Gestalt. Gerade die präreflexiven Momente unseres Daseins lassen uns die konstitutive Rolle des Körpers für unser Handeln neu durchdenken. Ohne dabei auf Tuchfühlung mit den diversen Theorieansätzen in den Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften zu gehen, kann menschliche Praxis nicht begriffen werden. Jene Schlüssel zu konstruieren, vor denen die „Wirklichkeit aufspringt“⁷², so hat es Adorno in seiner Antrittsvorlesung 1931 formuliert, könne die Philosophie nicht in Eigenregie. Ein unbedingt theologisches Interesse lässt die Theologie zur gleichen Einsicht gelangen.

⁷¹ Vgl. Gugutzer, *body turn*; Schroer, *Soziologie des Körpers*.

⁷² Adorno, *Aktualität*, 340.

Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor W.: Die Aktualität der Philosophie (1931), in: Gesammelte Schriften Bd. 1, Frankfurt a. M. 1973. 325–344.
- AQUIN, Thomas v.: Super secundum epistolam ad Corinthios, Lectio III, in: Super epistolas S. Pauli lectura Vol. I, hg./bearb. von R. Cai. Nachdruck 1986 der 8. rev. Ausgabe Turin/Rom 1953.
- BEUMER, Johannes: Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips, in: Gr 20 (1939) 381–406. 535–552.
- BÖCKLE, Franz: Fundamentalmoral. München 1977.
- BRUCH, Richard: Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach der Auffassung der neueren Theologie, in: ThG 46 (1956) 81–102 (Wiederabdruck in: Ders., Person und Menschenwürde. Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick. Münster 1998. 97–120).
- BRUNNER, August: Gnade als Freiheit und Liebe, in: GL 24 (1951) 429–439.
- CELIKATES, Robin: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt a. M./New York 2009.
- GEBHARD, Gunther u.a.: Kritik der Gesellschaft? Anschlüsse bei Luhmann und Foucault, in: Zeitschrift für Soziologie 35 (2006) 269–285.
- GOERTZ, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (StdM; 9). Münster 1999.
- GOERTZ, Stephan: Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (ratio fidei; 23). Regensburg 2004.
- GUGUTZER, Robert (Hg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld 2006.
- HABERMAS, Jürgen: Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis, in: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1999. 319–333.
- ISER, Matthias: Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a. M./New York 2008.
- JOAS, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M. 1996.
- KAUFMANN, Franz-Xaver: Die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie, in: JCSW 37 (1996) 200–219.
- KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg i. Br. 1993 (Darmstadt 21997).
- KORFF, Wilhelm: „Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie“. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: W. Ernst (Hg.): Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989. 41–60.

- LANGEMEYER, Georg: Menschsein im Wendekreis des Nichts. Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewusstseins. Münster 1988.
- MARMANN, Michael: Praeambula ad gratiam. Entstehungsgeschichte des Axioms „gratia supponit naturam“ (Dissertation). Regensburg 1974.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich: Werke und Briefe (MEW; 1). Berlin (Ost) 1958.
- MERKS, Karl Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normenbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Düsseldorf 1978.
- MEYER-DRAWE, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München 1990.
- NASSEHI, Armin: Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M. 2006.
- NASSEHI, Armin: Wie weiter mit Niklas Luhmann? Hg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung („Wie weiter mit ...?“). Hamburg 2008.
- PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a. M. 2009.
- PEUKERT, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: O. Fuchs (Hg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Düsseldorf 1984. 64–79.
- PEUKERT, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989. 39–64.
- PEUKERT, Helmut: Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? Reflexionen aus der Perspektive der systematischen Theologie, in: M. Krüggeler u.a. (Hg.): Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven. Zürich 2005. 177–192.
- RAHNER, Karl: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie Bd. 1. Einsiedeln/Zürich/Köln 1954. 323–345.
- RATZINGER, Joseph: Gratia supponit naturam, in: Ders./H. Fries (Hg.): Einsicht und Glaube (FS Gottlieb Söhngen). Freiburg i. Br. 1962. 135–149 (Wiederabdruck in Ders.: Dogma und Verkündigung. München/Freiburg i. Br. 1973. 161–181).
- RATZINGER, Joseph: Einführung in das Christentum. München 1968.

- SAAR, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2007.
- SCHÖLLGEN, Werner: *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961.
- SCHROER, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a. M. 2005.
- SELLING, Joseph: *Gaudium et spes. A Manifesto for Contemporary Moral Theology*, in: M. Lamberigts/L. Kenis (Hg.): *Vatican II and its Legacy*. Leuven 2002. 145–162.
- STOECKLE, Bernhard: „*Gratia supponit naturam*“. *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (*Studia Anselmiana*; 49). Rom 1962.