

Der »natürliche Mensch« nach Luther*

Von Reinhold Gallinat

Es ist bekannt, daß die in der protestantischen Theologie, aber auch darüber hinaus allgemein geläufige Rede vom »natürlichen Menschen« auf Luther zurückgeht. Es läßt sich sogar erweisen, daß erstmalig Luther diesen Begriff 1522 im Septembertestament gebraucht. Am bekanntesten ist die Stelle 1 K 2, 14, wo Luther übersetzt: »Der natürliche mensch aber, vernymbt nichts vom geyst Gottis.«¹ Wer jedoch meint, von hier aus den Begriff vom »natürlichen Menschen« schon genügend umschreiben zu können, kommt in erhebliche Schwierigkeiten. Jede solide Exegese beginnt bei der Philologie, aber gerade sie läßt uns hier völlig im Stich. In 1 K 2, 14 steht »natürlicher Mensch« für das griechische *ánthrōpos psychikós* und das lateinische *homo animalis*; *psychikós* aber und *animalis* werden in keinem Wörterbuch mit »natürlich« übersetzt, sondern im Mittelalter mit »thierlich« und »viehlich« und allenfalls noch bei Beachtung der Etymologie mit »seelisch«. Ein Blick in vorlutherische Bibelübersetzungen, mittelalterliche Kommentare und Wörterbücher bzw. Glossarien des 15. und 16. Jh. gibt darüber hinreichend Auskunft.

Daraus lassen sich zwei Folgerungen ableiten. Luthers Übersetzung an dieser Stelle ist eine genuine sprachschöpferische Leistung. Und diese Übersetzung muß theologisch motiviert sein, will man Luther nicht reine Willkür nachsagen. In der Tat steht der »natürliche Mensch« in 1 K 2, 14 am Ende eines sich über mehrere Jahre hinstreckenden Prozesses, der die völlige Umgestaltung der gesamten scholastischen Anthropologie zum Gegenstand hat. Dieser Prozeß beginnt 1516 mit den Anmerkungen Luthers zu Johannes

* Die folgenden Ausführungen, ursprünglich als Vortrag erarbeitet, enthalten in leicht aktualisierter Form die Grundthesen einer 1967 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommenen Dissertationsschrift des Verfassers unter dem Titel: Der »natürliche Mensch« in Luthers Anthropologie.

1 WA DB 92, 21 f und 93, 22.

Taulers Predigten, führt über die großen Vorlesungen (Galaterbriefvorlesung 1516/17, Hebräerbriefvorlesung 1517/18, Galaterbriefkommentar 1519) und kommt in der Magnifikatauslegung 1521 zum Abschluß. Das Verständnis dieses Prozesses bildet den Schlüssel zum Verständnis des »natürlichen Menschen«, wie überhaupt der reformatorischen Anthropologie. Dabei werden wir auch einen Blick auf die scholastische Anthropologie tun müssen, die Luther über Tauler (1300-1361) und Johannes Gerson (1363-1429) kennengelernt hat.

Lassen Sie mich das Ergebnis der folgenden Bemühungen in drei Sätzen vorwegnehmen, wobei ich inhaltlich jeweils dasselbe sage und nur in der Form etwas variere:

Der Begriff des »natürlichen Menschen« bei Luther ist doppelschichtig. Er umfaßt in der unteren Schicht den Menschen in seiner vorfindlichen, psycho-physischen Leibstruktur, in der oberen den Menschen als unter Gottes Zorn gestellt.

Mit Luthers eigenen Worten heißt das im Septembertestament als Randbemerkung zu 1 K 2,14: »Natürlich mensch ist wie er auser der gnaden ist mit aller vernunft, kunst, synnen und vermugen auch auffs beste geschickt.«²

Der »natürliche Mensch« aus 1 K 2,14 steht in einer eigentümlichen Spannung. Er ist gut zu nennen auf Grund seiner schöpfungsgemäßen psycho-physischen Leibstruktur. »Natürlichkeit« sagt also etwas über die Nähe des Menschen zu Gott, sofern dieser Mensch als Kreatur begriffen wird. Zugleich ist er völlig verderbt und verdammungswürdig im Anblick des Zornes Gottes. »Natürlichkeit« sagt also etwas über das im tiefsten Grund gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott.

Diese Doppelschichtigkeit im Naturbegriff soll in zwei Absätzen zur Darstellung kommen.

I Der neutral-anthropologische Aspekt

1. Die Anthropologie in der scholastischen Theologie beschränkt sich auf Psychologie. Allerdings muß dabei beachtet werden, daß Psychologie in diesem Zusammenhang ein sehr ausgedehntes Gebiet umgreift. Es ist ihr alles zuzurechnen, was nicht unmittelbar zur Stofflichkeit des Leibes gehört;

2 WA DB 7, 92.

also über die geistigen und rationalen Fähigkeiten des Menschen hinaus auch die physiologischen, sofern sie in erkennbarem Zusammenhang mit der Belebung des Leibes und seiner Organe stehen. Das Leben selbst ist ein psychisches Element.

Es gehört zur denkerischen Leistung des Mittelalters, alle diese einander zum Teil entgegengesetzten Funktionen und Verhaltensweisen der menschlichen Seele in durchschaubare Modelle gefaßt und in ihrem Verhältnis zueinander beschrieben zu haben. Luther kannte das psychologische Modell aus der deutschen Mystik, die Skalenpsychologie, auch Drei-Wege-Lehre genannt. In ihren Einzelementen geht sie bis auf Augustinus zurück; aber erst in der Früh- und Hochscholastik hat sie ihre endgültige Gestalt erlangt. Tauler bedient sich ihrer in seinen deutschen Predigten.³ Luther kannte sie bereits aus Gersons »De mystica Theologia«. Nach diesem psychologischen Schema ist die Seele von unten nach oben rangmäßig aufsteigend dreifach gegliedert: zuunterst befindet sich die anima sensualis, in der Mitte die anima rationalis, zuoberst die anima spiritualis. Bei Tauler heißen sie in gleicher Reihenfolge: der »sinnlich, tierlich, uswürkliche mensch«, der »vernunftige mensch« und der »geist« oder das »gemüte«. »Der mensch ist recht ob er drü menschen si und ist doch ein mensch. Das eine ist der uswendig vihelich sinneliche mensch; der ander das ist der vernunftige mensch mit sinen vernunftigen kreften; der dritte mensch das ist das gemuete, das oberste teil der selen. Dis alles ist ein mensch.«⁴ Zum besseren Verständnis müssen wir die drei Stufen etwas genauer besehen.⁵

Der »uswendig mensch« ist der körperhafte, von den Sinnen beherrschte, in seinen niederen Trieben den Tieren verwandte Mensch. Er heißt darum der »vihelich mensch« oder der sinnelich, tierliche, uswürkliche mensch.⁶ Er ist wesentlich dem Leibe zugewendet, dem er Leben gibt, von dessen Verlangen, Begehren und Lüsten er abhängig ist. Dieser Mensch widersetzt sich Gott. Er sucht zwar die Seligkeit, aber nicht auf dem Wege des Ver-

3 Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften/hrsg. von Ferdinand VETTER. B 1910. (Deutsche Texte des Mittelalters; 9).

4 Vetter: AaO, 348.

5 Vgl. dazu M. Engratis KHM: Die Drei-Wege-Lehre bei Tauler: Joh. Tauler, ein deutscher Mystiker. Essen 1961, 268-300.

6 Vetter: AaO, 301, 7 f.

standes, sondern natur- und triebhaft, darum auch nicht bei Gott, sondern im unmittelbaren Genuß, in der Hingabe an die Triebwelt, in der Wendung nach außen. Zu diesem Menschen der untersten Stufe rechnet Tauler sowohl den niederen Genußmenschen als auch den Ästheten. Beide sind sich darin ähnlich, daß sie einen unmittelbaren Genuß suchen, der nicht der Gottesschau entstammt. Ihr Erleben ist emotional, unmittelbar, nicht der Kontrolle durch den Intellekt unterworfen; und wo der durch die fünf Sinne hervorgerufene Trieb zum Akt drängt, tut er es im Widerspruch zum Diktat der Vernunft.

Auch der Mensch auf der zweiten Stufe, der *rationalis homo*, sucht Befriedigung, freilich durch das Mittel seiner rationalen Erkenntnis. Und eben dadurch ist er himmelweit vom ersten unterschieden. Durch den Vernunftgebrauch ist der Mensch fähig, Trieb und Gefühl zu beherrschen, d. h., den ersten Menschen einer vollkommenen Kontrolle zu unterwerfen. Jedenfalls ist es das Ziel dieses Lebens unter dem Urteil der Vernunft, jede emotionale Regung der Sinne und die dadurch bewirkte Regung der Glieder des Menschen auszuschalten. Der Wille soll den Menschen völlig beherrschen. Dieser zweite Mensch steht auf einer gefährvollen Grenzscheide. In seiner reinsten Ausprägung ist er vollkommen nach dem Maßstab dieser Welt. Er könnte nun fortschreiten zum dritten Menschen und vollkommen werden nach dem Maßstab des Heiligen Geistes. Dann hätte er sein eigentliches Ziel erreicht.

Dieser dritte Mensch ist der »hoch edel gotformiger allerinnerlichste verborgene mensche«.⁷ Er steht Gott am nächsten. In ihm will und kann Gott Wohnung nehmen, aber immer erst, wenn die Wohnung schon bereitet ist, wenn der Mensch die niederen Kräfte gebändigt hat. Dieser *spiritus hominis* ist nicht mit dem *spiritus Dei* identisch. Er ist und bleibt ein geschaffener Geist. Zwar gehört er seiner Bestimmung nach in die Ewigkeit, aber tatsächlich ist er in die Zeit verstrickt und den niederen Seelenkräften preisgegeben. Er ist gleichsam das Gefäß für die Gegenwart Gottes, die organische Voraussetzung für die Einwohnung der Dreifaltigkeit. Diese Einwohnung Gottes selbst ist gnädige Herablassung, wenn der Mensch sich ernsthaft auf sie vorbereitet hat. Es widerspräche jedoch der Natur und Gerechtigkeit Gottes, wenn er die ihm bereitete Stätte nicht einnähme. Im Akt der Vereinigung

7 Ebd, 373, 10 f.

werden dann auch die Grenzen aufgehoben. Göttliches und Menschliches fließen zusammen, der spiritus hominis geht im spiritus Dei auf. Voraussetzung für diese Vorstellung ist offenbar eine pantheisierende Grundhaltung, die die seinsmäßige Unterschiedenheit der beiden Teile nicht scharf genug vor Augen behält.

Diese drei kurz skizzierten Menschen repräsentieren drei verschiedene Vollkommenheitsgrade auf dem Wege zur Gottesschau; noch mehr: sie bilden das Gerüst für die stufenweise Vergottung des Menschen. Der Weg zur Einswerdung mit Gott ist ein Weg durch die drei Schichten der menschlichen Seele. Das mystische Streben von unten nach oben, vom Menschen zu Gott, ist psychologisch eine Bewegung von außen nach innen, aus den Randzonen der Psyche zu ihrem innersten Kern. Hier geht es nicht mehr nur darum, wie etwa bei Augustinus, theologische Bewegungen im anthropologischen Bereich verstehbar zu machen, sondern um die Identifizierung von Göttlichem und Menschlichem. Auch die Gnade ist neben der Sünde ein Teil am Menschen geworden. Man kann sie genau lokalisieren: die Gnade im Geist des Menschen, die Sünde dagegen in den niederen Trieben, am ausgeprägtesten in der Geschlechtslust, Konkupiszenz. Beides liegt übersichtlich gesondert nebeneinander im Menschen. Der Mensch muß es erkennen, um sich von seiner Sünde, sprich den Trieben des Leibes und den Eigenmächtigkeiten der Vernunft, zu befreien und sich ganz seinem Geist hinzugeben. Hier in der Anthropologie werden theologische Konsequenzen sichtbar, die von der Reformation unnachgiebig auszuräumen waren, weil sie auf die Selbsterlösung des Menschen tendierten.

Auf den ersten Blick mag dieser theologisch-anthropologische Entwurf allerlei Vorzüge aufweisen. Hier ist das damals der Erfahrung zugängliche Wissen vom Menschen in ein klar gegliedertes Gerüst gefaßt und mit den theologischen Grunddaten, Sünde und Gnade, zu einer Einheit verbunden. Die Frage, wie Wirklichkeiten Gottes in dieser Welt in Erscheinung treten, hat eine präzise Antwort erfahren. Sie heißt: Der Mensch ist schon auf Grund seiner anthropologischen Struktur deutlich zwischen Sünde und Gnade gespannt; die niederen Triebe haben ein erkennbares, schon in ihrer natürlichen Neigung vorhandenes Schwergewicht zum Niederen, Bösen und Sündhaften, während dagegen der edelste Kern des Menschen sich Gott entgegenstreckt und dies ebenfalls auf Grund natürlicher Neigung des innersten menschlichen Wesens tut. Aber genau an diesem Punkt liegen sehr

schwerwiegende Vorentscheidungen. In der Skalenpsychologie sind Menschlich-Vorfindliches und das göttlich-qualifizierende Urteil derart zur Deckung gebracht, daß der Gnade der eine Teil des menschlichen Seins reserviert ist und der Sünde ein anderer. Und diese Verbindung von Gnade und menschlichem Sein auf der einen Seite und Sünde und menschlichem Sein auf der anderen Seite ist bereits in der menschlichen Organstruktur angelegt. Sünde und Gnade sind so eng mit menschlichem Sein verbunden, daß sie selbst organhaft werden. Eine solche Art theologischer Anthropologie nenne ich Metaphysik. Gegen sie richtet sich am Ende Luthers reformatorischer Protest. In drei Reflexionsschritten gewinnt Luther die notwendigen Einsichten und zertrümmert damit die metaphysische Skalenpsychologie der mittelalterlichen Mystik.

2. Luther ist in erster Linie Bibelexeget. Er tut daher etwas, was uns heute selbstverständlich erscheinen mag, was aber weder Tauler noch Gerson getan haben. Er sucht nach biblischen Äquivalenten für die psychologischen Termini und stellt dabei fest, daß die Benennungen der untersten und mittleren Stufe, *sensualis homo* und *rationalis homo*, nicht unmittelbar aus biblischem Sprachgebrauch herkommen, während der *spiritualis homo* der dritten Stufe aus Paulus (1 K 2,15) geschöpft sein könnte. Er sucht daher auch für die erste und zweite Stufe die geeigneten biblischen Äquivalente und stößt dabei auf *carnalis homo* für die untere Stufe und *animalis homo* für die mittlere Stufe.⁸ Damit gibt er sich 1516 noch zufrieden. Aber schon in der Galaterbriefvorlesung 1516/17⁹ und vollends in der Hebräerbriefvorlesung 1517/18¹⁰ merkt er, daß die Begriffe *carnalis* und *caro* bei Paulus einen umfassenderen Tatbestand am Menschen kennzeichnen, als es der schmale Bereich der Sinnlichkeit ist. Ähnliches gilt vom *homo animalis*, wenn man etwa 1 K 2,14 f mit 1 K 15,44-46 vergleicht. Damit wird die scholastische Gliederung ernsthaft in Zweifel gezogen.

Zum nächsten Schritt sieht sich Luther genötigt, als er feststellt, daß im Neuen Testament wohl einmal eine anthropologische Aufgliederung des Menschen in Leib, Seele, Geist zu finden ist, niemals aber die psychologische Dreiteilung der Mystik. In 1 Th 5,23 liest er: »Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia: ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine

8 WA 9, 103, 38 - 104, 3

9 WA 57 II, 77, 25 - 78, 16.

10 WA 57 III, 162, 24 - 163, 17; 197, 6-18.

querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur.« Diese Gliederung des Menschen nach corpus, anima und spiritus liegt auch noch bei Augustinus und Origenes vor. Sie ist also die ursprünglichere. Luther versucht zunächst das psychologische Gerüst in das anthropologische einzufügen. Dabei zerbricht ihm aber das psychologische Gerüst vollends.

Der dritte Schritt ergibt sich von selbst. Spiritus und anima, so stellt Luther fest, werden im Sprachgebrauch der Schrift der Sache nach nicht unterschieden.¹¹ Hatte der caro-Begriff das psychologische Gerüst von unten her gesprengt, so tut es jetzt der spiritus-Begriff von oben her. Damit ist aber zugleich jede anthropologische Gliederung, die für sich theologische Valenz beansprucht, erledigt. Übrig bleiben zwei theologische Schlüsselbegriffe: caro und spiritus, Chiffren für zwei totale Lebenswirklichkeiten des einen, ungeteilten Menschen. »Sunt duo toti homines et unus totus homo.«¹² Jeder umfaßt den Menschen ganz. Eine Aufsplitterung in Teile, Tätigkeiten und Potenzen ist nicht statthaft, weil es nur zu einer Verharmlosung der menschlichen Situation vor Gott führen kann, zu einer Verkleinerung der Sünde auf der einen Seite und der göttlichen Gnade auf der anderen. Der caro-Begriff, wie auch der spiritus-Begriff, entziehen sich allen anthropologischen Eingliederungen, Kategorien und Vorstellungen. Es sind totale Wirklichkeitsbeschreibungen des Menschen im Angesichte Gottes.

3. Das Ergebnis seiner Bemühungen um die Neugestaltung der theologischen Anthropologie faßt Luther selbst 1521 in der Magnifikatauslegung wie folgt zusammen: »Die schrift teilet den Menschen ynn drey teil, da S. Paulus 1. Thessal. ult. sagt: ›Got der ein got des frids ist, der mache euch heilig durch und durch, alszo das ewer gantzer geist und seele und leip unstreflich erhalten auff die zukunfft unszers herrn Jhesu Christi.‹ Und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen Menschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck, die da heissen geist und fleisch, wilch teilung nicht der natur, szondern der eygenschafft ist, das ist, die natur hat drey stuck: geist, seel, leip und mugen alle sampt gut oder bosz sein, das heist denn geist und fleysch sein.«¹³

Hier stehen wir am Kulminationspunkt jenes Prozesses, der Luther endgültig der scholastischen Anthropologie den Abschied geben läßt. Luther

¹¹ WA 2, 585, 31 - 586, II.

¹² WA 2, 586, 16 f.

¹³ WA 7, 550, 20-27.

stellt den Menschen unter einen doppelten Blickwinkel, der eine ist derjenige der Theologie, Luther sagt »der eygenschaftt«, da ist der Mensch entweder caro oder spiritus, schlecht oder gut, in jedem Falle aber in der Totalität seines Lebens; der andere Blickwinkel ist derjenige »der Natur«, da kann der Mensch geteilt werden nach Leib, Seele, Geist; aber diese Teilung hat nichts mit dem theologischen Urteil »gut oder bosz« zu tun. Der Mensch »nach der Natur« ist der Seinshaft-Vorfindliche, der rationalem Erkennen und Forschen zugänglich ist. Dem theologischen Urteil gegenüber ist er neutral, da er gleichsam auf einer anderen Ebene steht. Luther trennt radikal zwischen der Theologie einerseits und der Philosophie als einer Disziplin menschlichen Wissens vom Menschen andererseits. Das hat erhebliche Konsequenzen.

Erledigt hat sich damit die Frage nach dem Anknüpfungspunkt der Gnade beim Menschen. Anthropologisch-seinshaft gibt es ihn nicht. Der Glaube des Menschen ist ein derart verborgenes Ding, daß er selbst ins Credo gehört. Der Mensch kann sich seiner auf Grund seiner Erfahrung nicht versichern. Bedient er sich seines Intellekts, so wird derselbe immer auf Menschlich-Vorfindliches stoßen, nie auf Glaube, Gnade, Geist Gottes. Ebenso aber verhält es sich, wenn wir der Sünde nachdenken. Auch sie kann mit Innerweltlichem nicht identifiziert werden. Es gibt keinen Ort am Menschen, von dem wir mit Eindeutigkeit sagen könnten, hier ist Sünde. Auch komparativisch läßt sich nicht festlegen, hier ist mehr Neigung zur Sünde als dort.

Zur Verdeutlichung denke man etwa an die Diskussion um die päpstliche Enzyklika »Humanae vitae« zur Geburtenkontrolle vom 29. Juli 1968. Auch evangelischerseits konnte man gelegentlich die zweifelnde Frage hören, ob denn nicht tatsächlich die Geschlechtlichkeit des Menschen eine größere Nähe zur Sünde habe als andere Bereiche des Lebens. Zur Stützung verweist man auf die sexualpsychologische Feststellung, daß der Sexualtrieb ein ziemlich unverhüllter Aggressionstrieb sei. Von hier aus ist es, so meinte man, nur noch ein kleiner Schritt zu der theologischen Aussage, daß die erbsündliche Neigung des Menschen im Zeugungsakt übertragen werde und daß die Geschlechtlichkeit am stärksten sündlich affiziert sei.

Luther zieht einen eindeutigen Trennungsstrich. Was unsere Erfahrung, d. h. die Wissenschaft, uns über den Menschen sagt, hat es nie und nimmer mit Sünde oder Gnade zu tun. Solange wir den Menschen im Horizont seines innerweltlichen Seins betrachten, ist er schon der Verständnisebene

nach von den göttlichen Urteilen »gut oder bosz« geschieden. Der natürliche Mensch ist weder gut noch böse im theologischen Sinne; er steht ihnen neutral gegenüber. Damit ist auch der Versuch erledigt, die Folgen des Falles Adams als Korruption des menschlichen Seins verifizieren zu wollen.

Hier ist der Ort, von dem aus man zu Recht Luther für die Säkularisierung in der Neuzeit mit verantwortlich machen kann. Er hat die Welt ganz Welt werden lassen, damit Gott ganz Gott sei.

4. Zur Stützung des eben Dargelegten soll noch etwas der Bedeutungshorizont von »natürlicher Mensch« ausgeweitet werden. Luther ist sich offenbar bewußt, daß »natürlich« etymologisch von *nasci* (geboren werden) herkommt. Er sagt: »naturalis, ut nascitur a matre et femina.«¹⁴ Entsprechend heißen »natürliche Menschen Kinder«, die »vom Fleisch und Blut geboren sind« oder »was von Man und weib herkoemet«.¹⁵ Die reinste Ausprägung dessen, was ein »natürlicher Mensch« ist, können wir an Christus studieren: »Durch die geburt von Maria ward er eyn natuerlich mensch... Mensch aber mustu hie verstehen, das nichts mehr denn eyn mensch ist on allen zusatz.«¹⁶ Dieses natürliche Menschsein Jesu läßt sich nur begreifen auf dem Hintergrunde der Natürlichkeit allen Menschseins: »alle, die geporen werden vom weibe, muessen natuerliche menschen sein und sterben wie anderer weiber kinder.«¹⁷

Damit sind auch schon die Grunddaten der Natürlichkeit menschlichen Lebens gegeben; es sind Geburt und Tod. »Natürlichkeit« des Menschen definiert sich von einem Faktum her, einem innerweltlichen Fixpunkt, der am Anfang jedes Einzel Lebens neu gesetzt wird. Der andere Grenzpunkt ist der Tod. Dazwischen spannt sich der natürliche Mensch. Damit sind Grenzen angegeben, Grenzen innerweltlicher Erfahrungswirklichkeit. Wollte man darüber hinausgreifen, etwa vom Geborenwerden auf den Ursprung allen Lebens in Gott oder auf die Geburt aus der Sündhaftigkeit Adams, so verläßt man die hier zugrundegelegte Ebene und springt in eine andere über. Das ist zwar möglich, man muß sich nur dessen bewußt bleiben, daß man zwei völlig verschiedene Dinge tut, zwischen denen es kein vermittelndes Drittes gibt. Dasselbe gilt vom Tod, wenn man von diesem innerweltlichen Datum

14 WA 36, 659, 5.

15 WA 46, 614, 24 f. 30 f.

16 WA 17 II, 243, 30-34.

17 WA 24, 397, 4 f.

auf das außerweltliche von Auferstehung und Gericht schließt. Natürlichkeit als Rückbezug auf zwei innerweltliche Grenzpunkte, Geburt und Tod, hat selbst noch keine irgendwie geartete theologische Qualifizierung dieses derart umschlossenen Lebens an sich. In diesem Sinne kennzeichnet »Natürlichkeit« den Menschen als ein theologisches Neutrum, weder gut noch böse.

Hier liegt der Ansatzpunkt für die revolutionierende Neubewertung der natürlichen Strukturen, Ordnungen und Stände. Es ist schon immer aufgefallen, wie unbekümmert positiv Luther die unterschiedlichsten menschlichen Gemütsbewegungen und Affekte zu beurteilen vermag. Dazu gehören z. B. Freude und Trauer, Furcht und Hoffnung und sogar der Zorn gegen Feinde, ebenso die Liebe in allen Formen: Vater-, Mutter- und Kindesliebe und Eros und Sexus. Dann spannt Luther den Bogen weiter und bezieht auch die Vernunft in diesen Kreis mit ein, schließlich alles, was mit dem Leib und den fünf Sinnen zu tun hat, aus ihnen kommt oder ihnen dient. Dazu gehört als der am weitesten gespannte Rahmen auch derjenige der gesellschaftlichen Ordnungen wie Staat, Stände und Familie, mit einem Wort »die ganze Umwelt des Menschen, in der er sein tägliches Leben verbringt«.¹⁸ Alles, was das vorfindliche Leben umschließt, das Leben zwischen Geburt und Tod, ist Natur: das Erfahrbare, mit den Sinnen Erfäßbare, auf den Menschen als eines körperhaften Wesens Bezogene oder ihm Eignende. Und all dies ist gut. Hier müssen wir allerdings sorgfältig unterscheiden. Dieses »gut« hat nichts zu tun mit jenem vorhin zitierten, dem Rechtfertigungsgeschehen zugehörigen »gut« der Gnade. Dieses »gut« hier ist vordergründiger. Es bezieht sich auf das, was man sehen und begreifen kann; ja sogar: sofern man es sehen oder begreifen kann. Denn da es ist, kann es nicht ohne Gott sein. Luther müßte nicht Theologe sein, wenn er am Ende die Begründung für die Güte des Seienden nicht doch noch mit theologischen Implikationen ausstattete. Aber man beachte sehr genau, wie er es tut. Gewiß ist Gott im Seienden als seiner Schöpfung gegenwärtig, aber in einer vom Sein her nicht aufhellbaren Verborgenheit. Die Dingwelt ist *facies seu larva Dei*. Gott benutzt Verkleidungen und Masken, mitunter die Gestalt des Gegensatzes. Dies alles besagt nichts anderes, als daß auch unter der Voraussetzung der Gegenwart Gottes Welt Welt bleibt, die ihren eigenen

18 Lennart PINOMAA: Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Helsinki 1938, 84, Anm. 1. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae; B 41, 1).

Gesetzen folgt. Aus ihr heraus gibt es keinen erkennbaren Weg zu Gott.¹⁹ Dies hat Konsequenzen für die Ethik, die aber nur angedeutet werden können.

Der Mensch gründet sein Weltverhältnis auf die rationale Erkennbarkeit und die zuverlässige, durch Gott garantierte Stabilität des empirisch Seienden. Der Blick auf die Korruptiertheit des Einzeldinges muß hier notwendig ausgeschaltet bleiben, da er in das Rechtfertigungsbekenntnis hineinführt. Innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod vermag der Mensch über das Wesen der Dinge, das über diesen Erfahrungshorizont hinausgeht, nichts auszusagen. Es ist auch nicht erforderlich. Die Bonität des Gegebenen, die Stabilität und Funktionstüchtigkeit der Welt liegt einzig darin begründet, daß Gott in den Dingen wirkt und durch sein Darinsein ihre Güte garantiert. Dies ist sozusagen das nicht zugängliche Fundament, das der Mensch nicht kennt, aber auch nicht kennen muß, um im Obergeschoß sich einigermaßen sicher zu fühlen und sich entsprechend einzurichten.

Damit wäre das Wichtigste über den »natürlichen Menschen« im Hinblick auf seine rein-anthropologische Daseinsweise gesagt. Das heißt nicht, daß damit schon alles über ihn zur Sprache gekommen ist. Wer sich noch einmal 1 K 2,14 vergegenwärtigt: »Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich verstanden sein« sieht leicht, daß dieser »natürliche Mensch« durch und durch theologisch konturiert ist, keineswegs so neutral anthropologisch, wie der, den wir bis jetzt charakterisiert haben. Wir müssen deshalb in einem zweiten Teil noch einmal ansetzen und den theologischen Aspekt am »natürlichen Menschen« hinzufügen.

19 In einem theologisch-systematischen Durchblick, wie er hier versucht wird, können nicht alle Verästelungen in Luthers anthropologischem Denken angemessen zur Darstellung kommen. Die Frage, ob Luther auch so etwas wie eine natürliche Gotteserkenntnis vertritt, wird nicht behandelt. Ein Text, wie die Auslegung zu R 1,19 (WA 56, 176, 15 - 177, 33), scheint dies nahezulegen. Es wären hier aber sehr diffizile Untersuchungen erforderlich. Mit einem einfachen Ja oder Nein ist es nicht getan. Speziell bei dem erwähnten Text wäre zu beachten, daß er seinen systematischen Angelpunkt im Begriff der »Synthesis« hat, den Luther später geflissentlich vermeidet.

II Der theologische Aspekt

1. »Christus und Natur gantz wider nander seynd«, sagt Luther in der Weihnachtspostille.²⁰ Liest man einen solchen Satz - und bei Luther finden sich vielfach Äußerungen in dieser Richtung -, weiß man sofort, daß dieser Naturbegriff dem »natürlichen Menschen« von 1 K 2,14 wesentlich näher steht als jener neutrale Begriff des vorigen Abschnitts. Dieser Naturbegriff ist theologisch gefüllt: Gott hat eine Beziehung zu dieser Natur. Beides liegt in einer Ebene und kann oder muß sogar aufeinander bezogen werden. Dieser theologisch reflektierte Naturbegriff entsteht bei Luther durch die Gleichsetzung von *natura* und *creatura*. Natur ist geschaffene Natur, von Gott ins Sein gerufene und nun unaufhebbar auf ihn bezogene Natur. Der Kreaturbegriff läßt sich in zwei Richtungen entfalten: entweder wird in Ausschließlichkeit auf das Handeln Gottes gesehen, dann ist *creatura* die gute göttliche Schöpfung; oder es wird *creatura* begriffen als die von Gott abgefallene, in sich selbst verkrümmte Geschöpflichkeit, dann erhält *creatura* alle die üblichen negativen Prädikate. In beiden Richtungen denkt auch Luther. Und mitunter steht beides hart und unverbunden nebeneinander: »Nu acht die schrifft der natur nicht, nymbt tzugleich auff natur und nit natur.«²¹ Meistens ist jedoch deutlich, daß beides bei Luther einen je eigenen Horizont in der Betrachtung des Menschen eröffnet. Den ersten *creatura*-Begriff haben wir impliziert und andeutungsweise behandelt: *creatura* als vorfindliches Sein, das seine Bonität aus dem Darinsein Gottes erhält. Schöpfung in diesem Zusammenhang ist nicht jener uranfängliche Schöpfungsakt, durch den Gott das Nichtseiende rief, damit es sei, sondern das stete, die Schöpfung begleitende Handeln Gottes. Gott ist gegenwärtig im Sein, sicher als *facies seu larva* und dadurch unerkant und nur verborgen im Widerspruch, aber er ist doch da und garantiert dadurch die Gutheit des Daseienden. Diesem *creatura*-Begriff, der bei Luther eine nicht geringe Rolle spielt, wollen wir nicht weiter nachgehen. Uns interessiert vielmehr der andere Horizont: Natur als gefallene Schöpfung. Wir fragen: Wie kann Natur als gefallene Schöpfung begriffen werden? Um die Fragestellung deutlicher vor Augen zu bekommen, referiere ich zunächst zwei Denkmodelle,

20 WA 10 I 1, 389, 11 f.

21 WA 10 I 1, 503, 2 f.

deren sich Luther in seiner Frühzeit bedient hat. Das erste stammt von Augustinus.²²

Für Augustinus ist die Unterscheidung von *natura* und *malum* charakteristisch. Natur als geschaffene Natur ist ein Gut und hat in abgeleitetem Sinne Anteil an der Natur Gottes. Sie ist daher in ihrem Wesen inkorruptibel. Jedes Subjekt, das Sein hat, ist ein Stück der göttlichen Schöpfung. Dieses Sein kann durch die Wirkungen der Sünde gemindert werden, in seiner Substanz aber ist es unveränderlich. Denn Sünde ist bei Augustin eine schädigende Kraft oder Eigenschaft, die zwar fähig ist, geschaffenes Sein langsam zu zersetzen und aufzuzehren, die aber nicht selbst ein Seiendes, eine Substanz sein kann. Abgetrennt von der Natur ist das *vitium* ein Nichts. Und mit zunehmender Zerstörung der Substanz geht auch das *vitium* dem Nicht-sein entgegen. Dieses Verständnis von Natur und Sünde eröffnet die Möglichkeit, jedes vorfindliche Seiende uneingeschränkt als ein geschöpfliches Gut zu betrachten und seine Wesenheit über den Fall hinaus unmittelbar aus dem Schöpfungsakt Gottes zu verstehen. Das ist höchst verlockend. Luther folgt zunächst den augustinischen Anregungen.²³ Aber schon bald setzen die Fragen ein. Wie, wenn die Sünde nicht nur ein Akzidenz wäre, sondern eine Kraft, die fähig ist, das Wesen des Menschen selbst, seine Natur, umzuwandeln? Denn das wird für Luther zunehmend wichtiger: Sünde ist als Sünde nur ernstgenommen, wenn sie nicht etwas Äußerliches bleibt, sondern das Sein und Wesen des Menschen unmittelbar berührt.

Das zweite Denkmodell entstammt ebenfalls der Tradition. Da heißt es: Der Fall hat der Natur in ihrem innersten Wesenskern geschadet. Sie ist völlig korrumpiert, zersetzt von den Kräften der Sünde. Jedoch liegen in ihr keimhaft verborgen Reste der unversehrten Schöpfung, *reliquiae naturae*, die Gott bewahrt hat, damit sie zur gegebenen Zeit mit Hilfe der Gnade die ganze Natur wieder herstellen (*Syntheresis*).²⁴ Wir erkennen leicht, daß für Luther dieses Denkmodell spätestens zur Zeit seiner Magnifikatauslegung 1521 unbrauchbar geworden ist. Denn hier liegen Seinshaft-Vorfind-

22 Vgl. dazu Martin STROHM: Der Begriff der »*natura vitata*« bei Augustin. Theol. Quartalsschrift 135 (1955), 184-203.

23 WA 56, 325, 2-4.

24 WA 1, 32, 1-26.

liches und Theologisch-Qualifiziertes noch ungeklärt nebeneinander. Tatsächlich findet sich diese Auffassung nur vor 1516 bei Luther belegt.

2. Damit müssen wir uns nunmehr Luthers ureigenstem Verständnis zuwenden. Charakteristisch dafür sind etwa folgende Sätze: »das Euangelium leret, wie durch die erbsund alle menschen seyen ym tzorn und ungnaden«;²⁵ »Was von fleisch geporen, ist schon ein kind des zorns und tods«;²⁶ »Wir sind durch und ynn Adam alle gefallen ynn fluch und sunde und auch verdammet durch die sunde zum ewigen tod, Der fluch ligt uns auff dem halse, darynne werden wir geporen, Alles was von einem weibe koempt, ist ein kind des fluchs und zorns, des tods und ewiger verdammnis, unterthan dem Teuffel. Das ist ein fluch uber die gantze menschliche natur«;²⁷ »Nu bin ich auch unter dem selben jamer [der Erbschuld], habe es mit mir von vater und mutter bracht und bin natuerlich ein kind des zorns und des tods.«²⁸

Das genügt wohl, um zu erkennen, in welcher Weise Luther das Erbsündliche an der Natur beschreibt. Er nennt es Verdammnis, Fluch, Zorn. Daß es sich hierbei tatsächlich um die Charakterisierung dessen handelt, was das Sündhaft-Verderbte der menschlichen Natur ausmacht und nicht um rhetorische Kanzelübertreibungen, sagt Luther selbst. Es gibt 1521 in der Verteidigungsschrift gegen Latomus eine Stelle, in der er systematisch knapp darlegt, wie er Sünde verstanden haben will. Diese seine Auffassung vollzieht sich charakteristischerweise in einer denkerischen Doppelbewegung.

Es gibt, wie Luther feststellt, ein doppeltes Übel (*duplex malum*): »alterum, quod ipsi nobis irrogavimus, peccatum seu corruptionem naturae, alterum quod deus irrogat, iram mortem et maledictionem.«²⁹ Später wird die Reihenfolge umgedreht, was nicht unwesentlich ist: »ira maius malum est, quam corruptio naturae.«³⁰ Erkennt man als Ausgangspunkt dessen, was im theologischen Sinne »Natürlichkeit« qualifiziert, die verlorengegangene Gnade bzw. den Zorn Gottes, so kommen wir endlich von einer immanent ontischen Betrachtung der Natur los, und wir entgehen dem Zwang, das

25 WA 10 I 1, 671, 8 f.

26 WA 24, 396, 9 f.

27 WA 24, 391, 19-24.

28 WA 24, 130, 8 f.

29 WA 8, 104, 22-24.

30 WA 8, 106, 16.

Verhältnis von Schöpfung und Fall ausschließlich im innerweltlich Seienden logisch einsichtig machen zu müssen. Zorn Gottes ist kein Teil der Erfahrungswelt. Und für theologische Betrachtung ist die Struktur des Vorfindlichen sogar unerheblich, mögen wir das Seiende nun als gut oder böse beurteilen. Erst der Zorn Gottes qualifiziert das Sein: Natur unter Gottes Zorn; Welt unter dem göttlichen Verdammungsspruch.

»Nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in coelo coram Deo, quaerimus,« sagt Luther.³¹ Der Naturbegriff ist solange für den Theologen unerheblich, als er aus dem Vorfindlichen heraus begriffen und interpretiert wird, und er erhält theologische Relevanz erst, wenn er sub specie gratiae gesehen wird, bzw. im Hinblick auf die verlorengegangene Gnade und den erwirkten Zorn. Zugleich eröffnet das Stichwort vom »Zorn Gottes« den weitesten Horizont, in den gefallene Schöpfung überhaupt hineingestellt werden kann. Jede Differenzierung in der Korruption, graduell oder partiell, ist somit von vornherein ausgeschlossen. Der Zorn Gottes umgreift die Natur total, aber er geht nicht in sie ein, wird nicht ein Teil von ihr. Er bleibt ein außermenschlicher Wirkfaktor, der aber, seiner Eigenart entsprechend, totale Wirkungen ausübt, worüber gleich noch zu sprechen sein wird. Nur können diese Wirkungen beim Menschen nicht partiell sein. Im theologischen Feld geht es immer um den ganzen Menschen (totus homo). Nur menschliches Wissen ist stets Teilwissen.

Der totus-homo-Begriff spielt für Luthers theologisches Denken eine eminent wichtige Rolle. Luther kannte ihn aus Augustinus. Auch dieser hatte behauptet, daß vor den Augen Gottes, also im Blickfeld der Theologie, immer der ganze Mensch zugleich gemeint sei.³² Sowohl die Gnade Gottes als auch die Sünde des Menschen haben einen Bezug und werden verantwortet von der Ganzheit der Einzelperson Mensch. Eine Verteilung der Gnade auf den einen Teil des Menschen und der Sünde auf den anderen sei nicht statthaft, etwa der Gnade auf den Geist des Menschen und der Sünde auf den Leib. Diese Erkenntnis hatte Augustinus aus Paulus geschöpft, der auch in Totalitäten denkt. Allerdings verstrickt sich Augustinus augenblicklich in Widersprüche, wenn er diese Totalitäten von Gnade und Sünde

31 WA 18, 781, 6-8.

32 De civitate dei libri XXII (MPL 41, 404).

strukturell-anthropologisch durchreflektiert.³³ Denn tatsächlich findet er die Sünde in der Konkupiszenz angesiedelt; und sie ist für ihn identisch mit der libido, dem geschlechtlichen Lustbegehren. Damit hat die Geschlechtlichkeit des Menschen eine unmittelbare Nähe zur Sünde, während das von anderen Potenzen des Menschen nicht in gleichem Maße gilt. Der totus-homo-Begriff bei Augustinus wird damit zu einem theologischen Postulat, das er aber im einzelnen seiner Reflexion über den Menschen nicht zu verifizieren vermag.

Luther setzt an diesem Punkt neu an. Auch für ihn hat der Mensch einen Bezug zu Gott nur in der Totalität seines Seins und Lebens. Zur Begründung aber geht er nicht vom Menschen aus, seinen Teilen, Kräften und Fähigkeiten, sondern von Gott. Luther sieht den Menschen gleichsam vor das Forum Gottes gestellt. Und von dort erhält der Mensch sein Urteil: unter dem Zorn Gottes. Von daher fällt es leicht, den ganzen Menschen dem Zorn Gottes unterworfen zu sehen, ohne den Blick auf das Einzelne des Menschen heften zu müssen, um darin die Verderbenskräfte am Werke zu finden.

3. Nun gibt es allerdings, wie der Satz von dem doppelten Übel bereits angekündigt hat, auch die andere Richtung, in der sich Luthers Denken entfaltet. Und es könnte so scheinen, als würde sie die bisherigen Darlegungen mindestens erheblich einschränken, wenn nicht gar ihnen den Boden entziehen. Luther bemüht sich intensiv darum, die Wirkungen der Sünde in der Struktur des Seienden nachzuweisen, die Sündenkorruption in und an der Natur aufzudecken. Besonders auffällig, weil ausgedehnt, geschieht das in der großen Genesisvorlesung 1535. Ein sachliches Recht dazu kann man Luther nicht streitig machen, wenn man bedenkt, daß die Genesis selbst hierzu unmittelbaren Anlaß gibt und nicht nur die Genesis, sondern ebenso weite Partien des Neuen und des Alten Testaments, die ein deutliches Interesse daran bekunden, Sünde als Verderbnisfaktor unserer vorfindlichen Weltwirklichkeit zu erweisen. Dennoch ist zumindest die Frage zu prüfen, wie sich solches Bemühen, das auf das Einzelne gerichtet ist, mit dem Totalitätsaspekt des Zornes Gottes verträgt.

Zunächst ist zu bedenken, daß Zorn Gottes nicht als eine Gemütsbewegung, als eine Eigenschaft Gottes verstanden werden kann, sondern nur in

33 Vgl. dazu Erich DINKLER: Die Anthropologie Augustins. S. 1934. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte; 4).

seiner effektiven Bezogenheit auf die Natur. Zorn Gottes non est nihil. Er hat Wirkungen, totale Wirkungen, die sein Objekt völlig umgreifen und notwendig vollkommen verwandeln. Von daher erhält die zweite Denkbewegung ihr relatives Recht, das Seiende selbst zum Gegenstand theologischer Betrachtung zu machen, um an und in ihm die Wirkungen der schuldhaften Abkehr von Gott zu finden. Luther schreibt: »die Papisten nit anders von der natur reden und glewben, denn als were sie noch unuorruckt, wie sie fur dem fall ynn Adam war, glewben nitt, das sie ynn sunden gantz vorterbet und gottis feynd sey. . . . Szo glewben sie gewißlich nit dem, was Moses schreybt von Adamß fall Gen. 3., oder hallten denselben fall fur eynen schimpff, der nichts ynn der natur gewirckt habe, und habe sie nit sundlich gemacht und gottis tzorn unterworfen.«³⁴

Wenn wir jedoch den Wirkungen des Zornes Gottes im menschlichen Sein nachgehen, müssen wir bedenken, daß die Theologie hierbei Anteil an einer kognitiven Eigenart jeder auf das elementare Sein gerichteten Bemühung hat: sie ist notwendig partiell. Der denkende Verstand vermag immer nur einen Teil zu begreifen, nie das Ganze selbst. Dessen muß sich der Theologe bewußt bleiben. Jede Korruption, die er so meint am Seienden benennen zu können - nicht mit naturwissenschaftlicher Evidenz, sondern mit der Gewißheit des Glaubens -, ist damit nur Stigma für die totale Umschlossenheit der Welt vom Zorn Gottes (*vestigia irae dei*³⁵), nur Hinweis und Zeichen, abhängig von der jeweiligen Glaubens- und Schrifterkenntnis. Das sachlich Erste ist und bleibt das *externum malum*: *ira, mors et maledictio*, während das *internum malum*, die *corruptio naturae*, als ein zweites nachfolgend hierauf bezogen bleiben muß. Löst sich das Zweite vom Ersten, besteht Gefahr, daß es in die Vereinzelung der Dinge eingeht und das Zufällige, Gegenwärtige und Vereinzelte mit der ganzen Last der gestörten Weltstruktur belädt unter gleichzeitiger Abblendung des fehlerhaften Gottesverhältnisses, das diese Korruption nicht nur verursacht hat, sondern wesentliches und einziges Interpretament desselben bleibt. Theologie würde zu Metaphysik.

Der Unterschied zu philosophischer oder gar metaphysischer Rede darf nicht nivelliert werden. Die Gefahr besteht zweifellos. Jedoch ist festzuhalten, daß die Stigmata der Korruption nicht immanent-ontologisch, d. h. mit

34 WA 10 I 1, 472, 1-8.

35 WA 42, 155, 37.

naturwissenschaftlicher Evidenz, erhoben werden können. Nur den Augen des Glaubens erscheinen sie in solcher Gestalt und auch nur als Folge des Wissens um die irreparable Verderbtheit der menschlichen Natur. Der Erkenntnisprozeß ist nicht umkehrbar, so als könne man von dem erfahrenen korruptierten Einzelnen auf die Korruption des Ganzen schließen. Das wäre der Weg der Philosophie, die vom Kleinen und Einzelnen zum Großen und Allgemeinen fortschreitet. Der Glaube aber läßt sich von Gott die Augen öffnen für die totale menschliche Verlorenheit und erkennt dann hier und da die Wundmale seiner Krankheit.

4. Es ergibt sich bei unserer Frage nach dem »natürlichen Menschen« ein eigenartiger Tatbestand. So eindringlich Luther die *corruptio naturae* behauptet - »est ipsa vulnerate et per totum fermentata natura«³⁶ -, so überzeugt spricht er von ihrer Bonität; das eine infolge der Trennung von Gott und also infolge seines wirkungskräftigen Zornes, das andere innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod auf Grund des unmittelbaren Darinseins und Mitwirkens Gottes. Wie kommt beides zusammen? Oder gibt es kein vermittelndes Drittes? Müssen wir bei unserer eingangs vorgetragenen These bleiben, daß beides auf verschiedenen Ebenen steht und deshalb ein Ausgleich nicht möglich ist?

Die moderne Wissenschaftstheorie hat uns gezeigt, daß man eine Sache von verschiedenen Seiten her behandeln kann, die nicht unmittelbar auseinander hervorgehen, weil sie von je eigenen Voraussetzungen her denken. Damit wird die Einheit der Sache nicht preisgegeben. Sie bleibt ein notwendiges Postulat und ist in der Einheit des Gegenstandes begründet, der untersucht wird. Mir scheint, daß auch die Theologie, sofern sie als Wissenschaft betrieben wird, über diesen Stand nicht hinauskommt. Die Einheit unserer Erkenntnis ist dann die Einheit des Gegenstandes; d. h., *tertium comparationis* zu den beiden Aspekten unseres Redens vom »natürlichen Menschen« ist dann der Mensch selbst, der sich einerseits Gott gegenübergestellt sieht und sein ganzes Sein und Leben hierin einbezogen weiß, andererseits sich in der Welt vorfindet mit ihrer weitgehenden Eigengesetzlichkeit. Im ersteren Falle ist die Rede von der *natura hominis* eine Aussage innerhalb des Rechtfertigungsbekennnisses (*coram Deo*), im anderen innerhalb der Ethik. Vor Gott bekennt der Mensch die Verderbtheit seines

36 WA 56, 361, 20 f.

Wesens und Verkehrtheit seines Willens, sein Weltverhältnis aber gründet er auf die rationale Erkennbarkeit und die zuverlässige, durch Gott garantierte Stabilität des empirisch Seienden. In diesem letzteren Bereich aber muß der Blick auf die Korruptiertheit des Einzeldinges ausgeschaltet bleiben, weil er notwendig in das Rechtfertigungsbekenntnis hineinführt. Es gibt gar keine Möglichkeit, innerhalb der Grenzen zwischen Geburt und Tod etwas über das Wesen der Dinge auszusagen, das über diesen Erfahrungshorizont hinausreicht. Wenn Luther dennoch, wie wir gesehen haben, von der Bonität des Gegebenen, von der Stabilität und Funktionstüchtigkeit unserer Welt zu berichten weiß, so leitet er das nicht aus dem Wesen der Dinge selbst ab, sondern aus der Tatsache, daß Gott in ihnen wirkt und durch sein Darinsein ihre Güte garantiert.