

## Der Grund für die Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin

VON WILLIAM J. HOYE

### Der Ansatz

In seiner *Summa theologiae* führt Thomas von Aquin einen neuen und für die heute vorherrschende Sicht wohl befremdenden Ansatz zur Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens ein. Aber auch für ihn selbst ist der Ansatz neu, denn während er zur Beantwortung der Frage in anderen Werken das Prinzip zugrunde legt, daß man nur nach etwas streben kann, was bereits bekannt ist, und daraus folgert, daß der Glaube deshalb notwendig ist, weil er die erforderliche Vorkenntnis der künftigen Glückseligkeit leistet, begründet er in der *Summa* die Notwendigkeit des Glaubens anhand der Tatsache, daß dem Menschen Erkenntnis von Wirklichkeiten eigen ist. Wenngleich auch alle anderen Wesen mit Wirklichkeiten tatsächlich zu tun haben, zeichnet es den Menschen aus, Wirklichkeiten gerade *als* Wirklichkeiten begegnen zu können, d.h. nicht nur in der Wirklichkeit zu leben, sondern sie bewußt zu erleben. Indem er „Wirklichkeit“ denkt, transzendiert der Mensch die Welt der Wirklichkeiten, unter denen er sich vorfindet. Mit anderen Worten, Thomas gründet die Notwendigkeit des Glaubens nunmehr auf nichts anderes als den Bewußtseinsvorgang des Abstrahierens. Dies ist der Kontext, in dem sich Glauben als eine Notwendigkeit zeigt, und nicht bloß als ein Angebot, vorausgesetzt nur, daß der Mensch nach Erfüllung, Glück, Endgültigkeit verlangt.

In einer Zeit, in der Pastoraltheologen wie Religionspädagogen sich über fehlende traditionelle Glaubenskenntnisse als Voraussetzungen beklagen, bietet ein solcher, eine Rudimentarisierung des Glaubens leistender Ansatz eine bedenkenswerte Chance. Er geht von der traditionellen Ansicht aus, daß das Christentum mehr umfaßt als nur das spezifisch Christliche. Es ist bezeichnend, daß das heute zum allgemeinen Wortschatz gehörende Wort „Wirklichkeit“ ursprünglich aus der theologischen Verkündigung stammt<sup>1</sup>. Bei diesem Ansatz handelt es sich ferner weder um eine Alternative noch um einen Zusatz zu herkömmlichen Zugängen – insbesondere mit Bezug auf Jesus Christus –, sondern um deren letzten Sinn. Dieses Verhältnis hebt Thomas unmißverständlich hervor, indem er sich mit der Frage konfrontiert, ob es böse sei, an Christus zu glauben, im Falle eines Gewissens, das überzeugt sei, dies sei gegen die Wahrheit. Eine ähnliche extreme Frage stellt sich ebenfalls F. M. Dostojewskij, beantwortet sie jedoch zuungunsten der Wahrheit: „Würde mir jemand beweisen, daß Christus außerhalb

<sup>1</sup> Als Schöpfer des deutschen Wortes gilt Meister Eckhart. Er übersetzte damit das lateinische Wort *actualitas*, das ebenfalls erst von der mittelalterlichen Theologie geprägt wurde.

der Wahrheit sei, und wäre es *wirklich* so, daß die Wahrheit außerhalb Christi sei, dann würde ich lieber mit Christus bleiben als bei der Wahrheit.“<sup>2</sup> Thomas von Aquin hält sich umgekehrt – wobei er die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus ungeschmälert voraussetzt – an die Wahrheit<sup>3</sup>. In einem solchen Menschen würde der Glaube an Christus eine Verleugnung der Wahrheit an sich implizieren und somit dem Sinn des Christusglaubens widerstreben.

Die Grundlage für die Gottesbeziehung des Menschen lokalisiert der Aquinat also, scheinbar rationalistisch, in dem Vermögen, Allgemeinbegriffe (diejenigen nämlich der Wirklichkeit und des Guten) zu denken: „Sofern die rationale Natur den allgemeinen Begriff des Guten wie der Wirklichkeit [*universalem boni et entis rationem*] kennt, hat sie eine direkte Beziehung zu dem umfassenden Ursprung der Wirklichkeit [*essendi principium*].“<sup>4</sup> Die fundamentale Gottesbeziehung wird also weder durch den Glauben erst begründet, noch schließt sie ihn aus. Glauben ist demnach nicht erforderlich, um überhaupt in Beziehung zu Gott zu treten, sondern erhält den Charakter einer Notwendigkeit für Thomas erst, wenn die Gottesbeziehung eschatologisch betrachtet wird<sup>5</sup>. Gerade um das Heil zu erlangen, ist der übernatürliche Glaube erforderlich. Und der Grund dafür liegt, so behauptet Thomas, in unserem Wirklichkeitsbegriff. In den folgenden Ausführungen soll versucht werden, diese, auf unsere heutige Denkweise vermutlich verwirrend wirkenden Zusammenhänge schrittweise nachzuvollziehen.

### Die Argumentation

Führen wir uns zuerst die Paradoxie der thomistischen Position etwas näher vor Augen. Der Kontext, in dem der Glaube sich als notwendig erweist, ist gewissermaßen praktisch; hingegen soll der Grund dieser Notwendigkeit in der äußersten Abstraktion, nämlich dem Wirklichkeitsbegriff, liegen. Während also der letzte Sinn des Glaubens praktisch ist, soll der Grund für den Glauben äußerst theoretisch sein. Die Praxisbezogenheit von Denken und Glauben läuft so nicht darauf hinaus, daß ein Versagen des abstrakten

<sup>2</sup> Brief vom 20. Februar 1854 an Natal'ja D. Fonvizin (Gesammelte Werke, hrsg. v. d. *Akademie der Wissenschaften der UdSSR*, Bd. 12 [Leningrad, 1975] 297). Die Übersetzung verdanke ich Frau *Henriette Stahl-Schwaetzer*. Mehrere Jahre später erscheint das Dilemma wieder in dem Roman „Die Dämonen“, 2. Teil, 1. Kap., 7. Abschn.: „Aber haben Sie nicht selbst zu mir gesagt, daß Sie sogar dann, wenn man Ihnen mathematisch bewiesen hätte, daß die Wahrheit außerhalb Christi liege, dennoch lieber mit Christus bleiben würden als bei der Wahrheit? Haben Sie mir das gesagt? haben Sie das?“

<sup>3</sup> Vgl. *Summa theologiae*, I–II, q. 19, a. 5c.

<sup>4</sup> *Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*. Ebd., II–II, q. 2, a. 3.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., I, q. 1, a. 5c; II–II, q. 2, a. 5. In der Zukunftsorientiertheit, und nicht zum Beispiel in Gott oder Christus, geschweige denn in der Kirche, liegt das Spezifische der übernatürlichen Tugend des Glaubens im Unterschied zum Glauben im allgemeinen. Vgl. ebd., q. 4, a. 1c; a. 7c.

Denkens den Glauben in dem Sinne erfordert, daß Philosophie durch eine ‚Glaubenswissenschaft‘ oder gar durch eine ‚konkrete Glaubenserfahrung‘ ersetzt werden soll. Mit anderen Worten: Glauben und Denken verhalten sich nicht zueinander wie Alternativen. Auch in dieser Frage hält Thomas an dem Axiom „die Gnade vollendet die Natur“ [*gratia perficit naturam*] fest. Ferner – um ein weiteres naheliegendes Mißverständnis anzusprechen – handelt es sich nicht um Moral, d. h. um ethische Praxis, als Komplementierung des theoretischen Denkens; die Behandlung des Glaubens in der *Summa* setzt im Gegenteil erst an, nachdem die ausführliche Begründung der Moral abgeschlossen worden ist. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß für Thomas der Glaube nicht primär, sondern eigentlich nur sekundär mit der übernatürlichen Offenbarung verknüpft ist: „Alles, was in der göttlich überlieferten Schrift enthalten ist, verhält sich auf beiläufige oder sekundäre Weise zum Gegenstand des Glaubens.“<sup>6</sup> Statt daß die übernatürliche Offenbarung das naturhafte Verlangen erfüllt, fördert sie es vielmehr. Zwar trägt die Glaubenslehre zu neuen Erkenntnissen bei – daß es spezifische Offenbarungswahrheiten gibt, steht für Thomas außer Zweifel –, aber sie ändert nicht die natürliche, vorgegebene Art und Weise der menschlichen Erkenntnis<sup>7</sup>. Dementsprechend hebt die übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes seine Unerkennbarkeit keineswegs auf; sie hebt sie geradezu hervor<sup>8</sup> – was für Thomas sogar ihre letzte, definitive, vollkommene Wahrheit ist: „Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, daß man erkennt, daß man Gott nicht kennt.“<sup>9</sup> Der Sinn einer solchen negativen Revelation liegt nach Thomas darin, das Staunen zu fördern.

Betrachten wir nun die Argumentation des Thomas in dem betreffenden *Summa*-Artikel (II-II, q. 2, a. 3) genauer. Sie manifestiert sich anhand der vier Stichwörter „Wirklichkeitsbegriff“, „Geschichte“, „Staunen“ und „Glauben“. Der Gedankengang geht von einer allgemeinen Festlegung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen aus. Dies verdeutlicht der Aquinat mittels folgendem Vergleich: von Natur aus bewegt sich Wasser auf der Erdoberfläche nach unten zum Erdmittelpunkt, seine Natur gestattet aber durchaus, daß etwa das Meer (im

<sup>6</sup> Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur. Ebd., q. 2, a. 5c.

<sup>7</sup> Vgl. In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 3c.

<sup>8</sup> Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriore habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. [...] Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest. *Summa contra Gentiles*, I, c. 5, n. 3. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1 argumentiert in gleicher Weise.

<sup>9</sup> *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14. Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere. In *Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1. Vgl. W. J. Hoye, „Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin“, *Thomas von Aquin*, Hrsg. A. Zimmermann, in: MM 19 (1988) 117–139.

Falle der Gezeiten) durch den Mond horizontal bewegt wird. Mit diesem Bild wird deutlich gemacht, daß das Übernatürliche nicht einen Gegensatz oder eine Alternative zum Natürlichen darstellt, sondern dessen Komplementierung. Der Fachausdruck *potentia oboedientialis* bezeichnet diesen zweifachen Zustand.

An dieses Muster lehnt sich nun die thomistische Ergründung des Glaubens an. Zwar bestimmt die Natur des Menschen seine eigene Lebensentwicklung, aber dieselbe Natur bietet darüber hinaus die Grundlage, eine explizite Wirkung Gottes zu erfahren. Eine solche Eigenschaft kommt in unserer Welt ausschließlich dem Menschen zu. Nur die menschliche Natur stellt eine *potentia oboedientialis* der Gnade dar. Diese liegt nach Thomas in dem Vermögen, auf allgemeine Weise zu erkennen<sup>10</sup>. Dabei kommt es darauf an, daß in der thomistischen Sicht das Konkrete und das Abstrakte nicht als zwei getrennte Bereiche, gleichsam zwei Stockwerke, gesehen werden. Vielmehr gilt Abstraktion als die spezifisch menschliche Weise, Konkretes zu erfassen. „Unser Bewußtsein ist imstande, in einer Abstraktion das zu betrachten, was es in Konkretion kennt“<sup>11</sup>, und zwar im Hinblick auf die das Konkrete kennzeichnende Doppelstruktur, nämlich die konkrete *Form* einerseits sowie deren konkrete *Existenz* andererseits. Und nichts anderes als diese zweifache Bewußtseinsleistung, welche gerade aufgrund ihrer Zweifachheit eine gewisse Transzendenz in der Weltbegegnung realisiert, dient Thomas als Angelpunkt zwischen Natur und Gnade.

Sie repräsentiert jedoch ihm zufolge nicht selbst schon die Gottesbeziehung; die Transzendenz der Erkenntnis zielt für Thomas (ungeachtet der meisten seiner transzendentalen Interpreten<sup>12</sup>) nicht von sich aus schon auf Gott. Karl Rahners „transzendente Gotteserfahrung“, bzw. „Vorgriff“, zielt auf das „Sein“ nur im Sinne von „Seiendheit“ [*ens commune*]<sup>13</sup>; für Thomas hingegen ist Seiendheit nicht identisch mit Sein und verfehlt somit

<sup>10</sup> Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 3c.

<sup>11</sup> Intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquantulum elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concrectione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrectione cognoscit. [...] Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatam subsistens. Ebd., I, q. 12, a. 4, ad 3.

<sup>12</sup> Ausführlicher: N. Knoepffler, Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft, Innsbruck/Wien 1993, K. Rahner, Art. „Transzendentaltheologie“, Sacramentum mundi IV, 986-992; O. Muck, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964; W. J. Hoye, Die Verfinsternung des absoluten Geheimnisses: Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners, Düsseldorf 1979.

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2. Aufl., München 1957, 190; ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie 2. Aufl. (München, 1963), 85.

Gott. Vielmehr bedeutet die Transzendenz des Bewußtseins, für sich genommen, geradezu eine gewisse fortschreitende Untergrabung des menschlichen Lebens. Der umfassende Vorgang der Reflexion hat nämlich zur Folge, daß ein Mensch unmöglich von sich aus vollkommen glücklich werden kann. Denn menschliches Glück ist *bewußtes* Glück; wir sind nicht wirklich glücklich, wenn wir nicht zugleich *wissen*, daß wir glücklich sind. Aber diese Selbstpräsenz durch Reflexion bedeutet zwangsläufig eine Entzweiung, also Unzufriedenheit. Zugleich aber stellt derselbe Zustand die Grundlage dar für die übernatürliche Wirkung Gottes<sup>14</sup>. Somit verlangt die Natur des Menschen nach dem, was sie braucht und selbst nicht zustande bringen kann: nach der durch die Gottesschau bewirkten Glückseligkeit<sup>15</sup>. Aber welche Rolle soll nun in diesem Zusammenhang dem Glauben zukommen?

### Geschichte

Der springende Punkt bei der Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens liegt in der Tatsache, daß der Mensch ein durch und durch geschichtliches Wesen ist. Durch seine Lebensgeschichte erlangt er sein Heil. Im Rahmen der Prozeßhaftigkeit findet das Glauben seinen Ort. Thomas charakterisiert die Lebenssituation metaphorisch als eine Lernsituation, wobei der Mensch den Schüler und Gott den Lehrer – nicht, wohlgermerkt, die zu lernende Wahrheit – repräsentiert<sup>16</sup>. Wenn Thomas nicht die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens behandelt, betrachtet er Gott natürlich doch als den eigentlichen Inhalt bzw. Gegenstand des Glaubens. Aber dann geht es um den Glaubenshabitus [*fides*] und nicht um den Glaubensakt [*credere*]. Thomas bezeichnet die Wahrheit selbst [*veritas prima*]<sup>17</sup>, im Unterschied zu konkreten Einzelwahrheiten [*vera*], als den Inhalt des Glaubens. In bezug auf diesen Aspekt gibt es keine individuellen Entwicklungsmöglichkeiten; alle Gläubigen bleiben gleich<sup>18</sup>. Dementsprechend stellt der Glaube an sich nach Thomas von Aquin keine freie Entscheidung dar<sup>19</sup>. Vielmehr ist er ein Instinkt [*interior instinctus*]<sup>20</sup>, was aber alles andere als Widerwilligkeit be-

<sup>14</sup> *Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Summa theologiae, II-II, q. 2, a. 3c. Nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquid principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erit impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Ebd., q. 5, a. 5, ad 1.*

<sup>15</sup> *Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ebd., q. 2, a. 3c.*

<sup>16</sup> *Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscantis a Deo doctore. Ebd. Zur Didaktik im allgemeinen vgl. ebd., I, q. 117, a. 1; De veritate, q. 11.*

<sup>17</sup> *Vgl. u. a. Summa theologiae, II-II, q. 1, a. 1c; De veritate, q. 14, a. 8. A. Galli, „L'oggetto della Fede secondo S. Tommaso“, in: SacDot 34 (1989) 197–218, will *veritas prima* mit der Offenbarung verknüpfen, gibt jedoch keine Textbelege für eine solche Einschränkung an.*

<sup>18</sup> *Ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus. Summa theologiae, II-II, q. 5, a. 4.*

<sup>19</sup> *Vgl. ebd., q. 6, a. 1*

<sup>20</sup> *Ille qui credit [...] inducitur [...] interiori instinctu Dei invitantis. Ebd., q. 2, a. 9, ad 3. Vgl. J. Alfaro, „Supernaturalitas fidei iuxta Thomam“, in: Gr. 44 (1963) 501–542; 731–787; ders., Art. „Formalobjekt, übernatürliches“, in: LThK 2. Aufl., Bd. IV, 207–208; J. Maréchal, Le point de*

deutet. Die Unterschiede unter den Gläubigen beschränken sich auf die konkreten Einzelwahrheiten [*vera*], d.h. auf die Dimension des Inhaltlichen, der sog. Materialität des Glaubens<sup>21</sup>. Konkrete Glaubenswahrheiten repräsentieren mithin Explizierungen des Glaubens<sup>22</sup>. Ist die Wahrheit selbst der Gegenstand des Glaubens, so leuchtet es ein, daß Menschen keine ewigen Wahrheiten kennen. „Die Wahrheit unserer Vernunft“, konstatiert Thomas, „ist veränderlich.“<sup>23</sup> Nur wenn der eigentliche Inhalt des Glaubens als die Wahrheit selbst begriffen wird, kann man verstehen, warum Thomas verlangt, daß jemand, dessen Gewissen es für falsch hält, an Christus zu glauben, gehalten ist, diesen Glauben zurückzuweisen. Verfällt man in den Irrtum, Christus von der Wahrheit abzulösen, so muß man sich in diesem Fall an die Wahrheit halten, d.h. dem eigenen (irrenden) Gewissen gehorchen.

Bei der pädagogischen Analogie ist darauf zu achten, daß ein Lehrer nicht für jede Art des Lernens erforderlich ist, sondern nur für solches Lernen, das prozeßhaft vor sich geht, zum Beispiel das Erlernen einer bestehenden Wissenschaft. (In der Anwendung der gleichen Analogie in der Schrift *De veritate* spricht Thomas vergleichsweise ausdrücklich von einer *successio temporis* und einer *via credendi*<sup>24</sup>.) Die Erkenntnis, die aufgrund des Glaubens gewonnen wird, wird in Form einer Entwicklung erworben<sup>25</sup>. Eine solche Art des Lernens ist angewiesen auf einen vertrauenswürdigen Lehrer, der selbst bereits im Besitz der Grundsätze seiner Wissenschaft ist: „Jeder, der in dieser Weise lernt, muß glauben, um zur vollkommenen Wissenschaft zu gelangen.“<sup>26</sup> Und gerade diese Analogie wählt Thomas, um die Notwendigkeit des Glaubens zu erklären: „Um zur vollendeten Schau der Glückseligkeit zu gelangen, ist es vorher erforderlich, daß der Mensch Gott so glaubt, wie der Schüler seinem Lehrer glaubt.“<sup>27</sup>

---

départ de la métaphysique, Bd. V: Le Thomisme devant la Philosophie critique, 2. Aufl. (Paris, 1949), 467–468; W. J. Hoye, *Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim am Glan 1975, 268–271.

<sup>21</sup> In obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritatis. *Summa theologiae*, II–II, q. 5, a. 1c. Vgl. ebd., q. 7, a. 1, ad 3; q. 1, a. 1c.

<sup>22</sup> Explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Ebd., q. 2, a. 6c.

<sup>23</sup> Veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Ebd., I, q. 16, a. 8c.

<sup>24</sup> *De veritate*, q. 14, a. 10c. Vgl. ebd., ad 3; *Summa theologiae*, II–II, q. 1, a. 7, ad 2: per temporum successionem; *In Boethii De trinitate*, q. 3, a. 1c: via fidei.

<sup>25</sup> Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c. Vgl. *In I Ethicorum*, lect. 11, n. 2: Et ideo ad hominem pertinet ut paulatim in cognitione veritatis proficiat.

<sup>26</sup> Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat. *Summa theologiae*, II–II, q. 2, a. 3c.

<sup>27</sup> Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti. Ebd.

## Der Wirklichkeitsbegriff

Immer noch ungeklärt in der bisher geschilderten Konstellation ist allerdings die Rolle des Wirklichkeitsbegriffs – so übersetze ich *ratio entis*, wobei *ratio* notorisch schwierig zu übersetzen ist, und die Übersetzung „Wirklichkeit“ für *ens* für geradezu unthomistisch gehalten werden kann, zumal Thomas zwischen *ens* und *esse* unterscheidet und das deutsche Wort „Wirklichkeit“ auf *esse*, gerade nicht auf *ens*, zurückgeht. Soviel steht jedoch fest: Der abstrakte Wirklichkeitsbegriff impliziert mehr als nur eine statische Kulmination, gleichsam die abschließende Spitze der intellektuellen Analyse, wie es sowohl bei Karl Rahner als beim Neuplatonismus der Fall ist. Im Gegenteil, diese zeitlose Abstraktion fungiert als Grund persönlicher Geschichte. Von daher wird es verständlich, warum Thomas seine neue Glaubenskonzepion nicht wie in anderen Werken im Zusammenhang mit einer Abhandlung über Glauben im substantivischen Sinne, d. h. als *fides*, sondern im Zusammenhang mit der Verbform, d. h. *credere*, anführt. Genau genommen bezieht sich seine Fragestellung in der *Summa* nicht mehr auf die Tugend des Glaubens (*fides*), sondern auf den zeitlichen Vollzug des Glaubens (*credere*). Der Unterschied ist nicht unwesentlich. Glauben (als Verb) bezeichnet den konkreten Glaubensvollzug; und dieser konkrete Vollzug wird ermöglicht, so Thomas, durch die höchste Abstraktion. Es ist die Fähigkeit zu abstrahieren, d. h. das konkret Gegebene zu umfassen und zu übersteigen, die die Gottesbeziehung ermöglicht.

In Verbindung gebracht mit dem Wirklichkeitsbegriff, nimmt der Glaube einen dynamischen Charakter an. Die Tatsache, daß der Wirklichkeitsbegriff den Abschluß des erklärenden Denkens in diesem Leben verkörpert<sup>28</sup>, stellt paradoxerweise die Voraussetzung für die übernatürliche Erhöhung dar. Zugleich ist die Vollendung der *via resolutionis* im Wirklichkeitsbegriff die Begründung der radikalen Geschichtlichkeit menschlichen Lebens. Der Glaube wird also nicht so sehr als eine Antwort auf die philosophische Seinsfrage gesehen, sondern vielmehr als die treibende Kraft einer durch den Wirklichkeitsbegriff stets von neuem eröffneten Möglichkeit. Er erscheint mit anderen Worten nicht in erster Linie als eine Festlegung, gleichsam als ein Hafen, wo man am Ende einer Reise ruht, sondern eher als ein Motor. Er ist weniger eine „Antwort“ als ein sokratischer „Stachel“. Der Glaube, so stellt Thomas einmal fest, ist nicht das Glück des Menschen: „Glaubenserkenntnis bringt das Verlangen nach Glück nicht zur Ruhe, sondern entzündet es vielmehr.“<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis. In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 1c (22).

<sup>29</sup> *Summa contra Gentiles*, III, c. 40, n. 5.

## Das Staunen

Noch ein Aspekt muß zu unserer Analyse hinzukommen. Das Staunen (*admiratio*) fungiert als das eigentliche Bindeglied zwischen dem Wirklichkeitsbegriff und dem Glauben. In diesem Zusammenhang beinhaltet Staunen ein Verlangen, und zwar ein Verlangen danach, den Grund dessen zu erkennen, was man bereits kennt<sup>30</sup>. Verlangen dieser Art wird in der Form des Staunens erlebt, solange die Ursache bzw. der Grund des Erkannten verborgen bleibt<sup>31</sup>. Handelt es sich überdies um Wirklichkeit, betrifft es den Grund von Wirklichkeit, nämlich Gott selbst<sup>32</sup>, jedoch nicht im Sinne einer Wirkursache, denn diese Kategorie muß in diesem Zusammenhang gegenstandslos bleiben, da eine Wirkursache selbst nur als eine Wirklichkeit denkbar ist. Bei Rahners Thomas-Interpretation hingegen gelangt bezeichnenderweise das Verlangen, d. h. die Gottesliebe, nicht über die Reichweite des *ens universale*, der Seiendheit, hinaus. Das Staunen kommt auf folgende Weise zustande: Alle menschliche Erkenntnis bezieht sich ausnahmslos auf Wirklichkeiten, und diese Wirklichkeiten treten immer in Gestalt von verwirklichten Möglichkeiten auf. Die zweifache Dimension des Konkreten, d. h. Washeit (*forma*) und Dasein (*esse*), charakterisiert alle unsere Erfahrungen und Erkenntnisse. Mit anderen Worten: Wirklichkeiten werden von uns immer als Möglichkeiten, d. h. als *formae*, erfaßt, welche Wirklichkeit [*esse*] haben. (Diese Grundstruktur zeigt sich im übrigen in der aufschlußreichen Tatsache, daß unsere Sprache die Form von Sätzen annimmt, d. h. aus der Verbindung von Subjekten [Möglichkeiten] und Verben [Verwirklichungen] besteht.) Von daher ergibt sich jedoch, daß wir (d. h. jeder, der die Umgangssprache verwendet) von einer Wirklichkeit wissen, die ihre Wirklichkeit *ist*, d. h. bei der die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist. Sobald wir etwas als *eine* Wirklichkeit erfassen, wissen wir von *der* Wirklichkeit, an welcher diese einzelne Wirklichkeit teilnimmt. Anders ausgedrückt: „Die den erschaffenen Dingen innewohnende Wirklichkeit kann nur als von der göttlichen Wirklichkeit abgeleitet [*deductum* – was nicht geschlußfolgert, sondern als solches direkt mitwahrgenommen heißt] verstanden werden.“<sup>33</sup> Die folgende in platonischen Partizipationskategorien formulierte Argumentation berührt den Kern des Thomismus:

Man muß notwendig sagen, daß alles, was irgendwie ist, von Gott ist. Alles, was sich nämlich in einem Ding nur durch Teilhabe findet, muß in ihm von dem verursacht sein, dem es wesentlich zukommt [...]. Gott ist das in sich bestehende Sein selbst. Und [...] dieses in sich bestehende Sein kann nur ein einziges sein; wie die Weißfar-

<sup>30</sup> Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Ebd., III, c. 25, n. 12.

<sup>31</sup> Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1c. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta. Ebd., q. 105, a. 7c. Vgl. ebd., II-II, q. 180, a. 3, ad 3.

<sup>32</sup> Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est. *Summa contra Gentiles*, III, c. 25, n. 12.

<sup>33</sup> Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino. *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1.

benheit, bestünde sie in sich, nur eine sein könnte, da die Weißfarbenheiten sich nur vervielfältigen entsprechend den aufnehmenden Körpern. Es bleibt also letztlich, daß alles andere als Gott nicht sein eigenes Sein ist, sondern das Sein besitzt durch Teilhabe. Infolgedessen ist alles, was sich durch die verschiedene Teilhabe am Sein unterscheidet, so daß es mehr oder weniger vollkommen das Sein besitzt, notwendig verursacht von dem ersten Seienden, das auf vollkommenste Weise ist<sup>34</sup>.

Derartiges Wissen ist jedoch weder eine Erfahrung noch eine Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes selbst – denn sonst wäre das auf Wirklichkeit gerichtete Staunen eingeschränkt. Vielmehr handelt es sich bei der dadurch erlangten „Wirklichkeit“ um die Wahrheit des Satzes „Gott existiert“; mit anderen Worten: in Wirklichkeit, d. h. in Wahrheit, existiert Gott. Will sagen: „Gott“ und „existiert“ kommen wirklich zusammen vor<sup>35</sup>. Wäre diese Wahrheit mehr als ein bloßer Satz (z. B. ein Gottesbegriff), hätte das unter anderem zur Folge, daß die Eschatologie präsentisch interpretiert und somit die ganze vielfältige Konkretheit einer Lebensgeschichte entwertet werden müßte. Jedenfalls erreicht nach Thomas ein gelungener Gottesbeweis nicht mehr als die Wirklichkeit des wahren Satzes „Gott existiert“. Mehr als dies wissen wir nach ihm über Gott nicht.

In der deutschen Sprache wird diese Einsicht meines Erachtens erfaßt und erhellt durch die Tatsache, daß man dasselbe Wort, nämlich „Wirklichkeit“, sowohl für das Konkrete schlechthin als auch für das Umfassendste, das Abstrakteste verwendet. Wirklichkeiten vergegenwärtigen ipso facto die Wirklichkeit. Das nimmt schon die Umgangssprache wahr. Insofern treibt sie Metaphysik und Theologie; sie ist in der Lage, gewissermaßen alles zu denken. Und an allem und jedem ist sie fähig, Transzendenz zu erblicken und darüber zu staunen.

Wird uns irgendeine Wirklichkeit gerade als eine Wirklichkeit bewußt, so entsteht das auf Gott gerichtete Erstaunen. Dies genügt, um erneutes, das Konkrete jeweils aufhebendes Verlangen zu erwecken. Nicht eine irgendwie geartete Gotteserfahrung, sondern eigentlich ein *Gotteserstaunen* bildet die Grundlage von Religion in der Welt des Menschen. Dadurch wird außerdem zum Ausdruck gebracht, daß Wirklichkeiten als gut, d. h. als erstrebenswert, angesehen werden; daher spricht Thomas in dem einschlägigen *Summa*-Artikel nicht allein von „Wirklichkeit“, sondern auch vom „Guten“. Mithin umfaßt der Glaube das ganze menschliche Bewußtseinsleben, d. h. nicht nur die vernehmende Vernunft. Aber er bedeutet alles andere als

<sup>34</sup> *Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit. [...] Deus est ipsum esse per se subsistens. Et [...] esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Summa theologiae, I, q. 44, a. 1c.*

<sup>35</sup> Vgl. ebd., q. 3, a. 4, ad 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7; *Summa contra Gentiles*, I, c. 12, n. 7.

eine Lebensstütze. Das Gute bezeichnet das Ziel eines Strebens, nicht eine Schönfärberei der erlebten Gegenwart. Hierin kommen Leid und Freude überein, sofern durch beide ein Verlangen hervorgerufen wird. Der letzte Sinn des Lebens in der Welt besteht nicht im Erfahren von Glück, sondern in der unaufhörlichen Entwicklung des Verlangens nach Glück. Auch die vorläufigen Freuden dienen nicht der Erfüllung, sondern eher der Stärkung des *homo viator*. Leben im Glauben ist Leiden der Dürstenden<sup>36</sup>. Heil wird durch das in der Lebensgeschichte erlernte Verlangen nach Glück innerlich mitbestimmt.

### Glauben

Am Ereignis des Staunens setzt das Glauben an. Man läßt sich auf die Zugkraft des Staunens ein. Glauben ist also das persönliche Vertrauen auf das durch die Erfahrung der Wirklichkeit geweckte Staunen. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit wird so als gut erfaßt, d. h. man nimmt sie nicht nur wahr, man strebt nach ihr. So entsteht der erste bewußte, d. h. menschliche, Kontakt zu Gott, und zwar nicht unmittelbar, etwa in einer Gotteserfahrung, sondern in der Bewegung zu Gott hin<sup>37</sup>. Gewiß, solches Staunen kann sich an der Wirklichkeit Jesu Christus entzünden, aber es kann in rudimentärer Weise schließlich an jedweder Wirklichkeit entstehen. Thomas kennt die Idee des impliziten Glaubens. So ist Gottes Existenz und Vorsehung nach ihm der erste Artikel des expliziten Glaubens, und im Prinzip können alle übrigen Inhalte der Glaubenslehre unter Umständen implizit bleiben<sup>38</sup>. Die Aufgabe des aktiven Glaubens liegt somit in der beständigen Stiftung des Unfriedens; der letzte Sinn dieser Funktion besteht allerdings im erstrebten Glück. Der Glaube ist seinem Wesen nach etwas Vorläufiges; er wirkt auf seine eigene Aufhebung hin. Er ist genauso zerbrechlich wie der Leib. Stirbt der Leib, so endet mit ihm der Glaube. Glauben macht zwar nicht glücklich, aber um in der Wirklichkeit glücklich zu werden, ist er eine notwendige Voraussetzung.

<sup>36</sup> Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, München 1985, 633: „[...] die naturwissenschaftlich realistischste [Sichtweise des Lebens]: Leben ist Durst und Leiden.“

<sup>37</sup> *Actus fidei est primus motus mentis in Deum. In Boethii De trinitate*, q. 3, a. 2c (5). *Fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Summa theologiae*, II-II, q. 16, a. 1, ad 1; vgl. ebd., q. 3, a. 1, ad 3; q. 4, a. 7. [...] *Tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides. Ebd.*, q. 7, a. 2c.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., q. 1, a. 7; q. 2, a. 5; q. 5, a. 4c; *De veritate*, q. 14, a. 11.