

RECHMANN HANS-KARL, *Die Liebe als Form des Glaubens*. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 7). Neuried: ars una 2001. XVIII/308 S., ISBN 3-89391-457-9.

Rechmann (= R.) hat sich durch viele Jahre hindurch mit dem Glaubensverständnis des Thomas von Aquin beschäftigt. 1998 ist er gestorben. Hinterlassen hat er ein unvollendetes Manuskript, das nun von Aloysius Winter und Günter Stitz aufgrund seines „hohen Eigenwertes“ (IX) herausgegeben wurde. R. behandelt ein spannendes Thema, nämlich das Verhältnis von Glaube (*fides*) und Liebe (*caritas*) bei Thomas und die sich hieraus ergebenden Folgen. Mit Recht bekämpft er eine einseitige intellektualistische Thomas-Deutung und betont die erkenntnisleitende Funktion der Liebe. Der Glaubensakt hat nach Thomas drei Aspekte: den Gott glauben (*credere Deum*), dem Gott glauben (*credere Deo*) und an Gott glauben (*credere in Deum*). Der dritte Aspekt sei in bisherigen Interpretationen oft vernachlässigt worden. R. hingegen betont die Wichtigkeit des *credere in Deum*. Durch diesen dritten Aspekt würden die beiden anderen Aspekte verändert. Mit dem *credere in Deum* werde ein Akt des Verstandes und des Willens zum Ausdruck gebracht, bei dem der Wille den Verstand führt, so daß gelte: „Gott wird erkannt, weil er geliebt wird“ (90). Mit dieser Akzentsetzung versucht R. nun auch die Deutung der Glaubensanalyse von Rousselot zu rehabilitieren. Die Augen des Glaubens seien die Augen der Liebe (226). Die Glaubwürdigkeitsargumente seien im vollendeten Glaubensakt hegelianisch dreifach „aufgehoben“ (228). Daß sich überall da, wo es Liebe (*caritas*) gibt, auch Glaube befindet, ist für R. eine „höchst bedeutsame und folgenschwere Einsicht“ (93), deren praktische Konsequenzen herauszuarbeiten er vorhatte. Leider konnte R. dieses Vorhaben nicht mehr verwirklichen. Es bleibt bei Andeutungen. In Kap. 4 analysiert R. die Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes zum Thema Glaube. Abgeschlossen wird das Buch mit einem Text von C. S. Lewis und G. Marcel.

Beim Lesen spürt man, daß dem Text eine letzte Überarbeitung fehlt. Der Leser weiß nicht immer genau, wo die Thomas-Deutung aufhört und R.s eigene Überlegungen beginnen. Manche Gedanken sind nur angedeutet, nicht ausgeführt. Manchmal findet man Aneinanderreihungen von Zitaten verschiedener Theologen ohne Weiterverarbeitung. Manchmal ist R. begrifflich ungenau, z. B., wenn er von der Identität der *fides formata* mit dem *credere in Deum* spricht (84), oder wenn er zur problematischen Formulierung greift: „Der wahre Glaube ist die wahre Liebe, und umgekehrt ist die wahre Liebe der wahre Glaube“ (93–94). Mir scheint, daß der hegelianische und existentialistische Jargon nicht an die präzise Sprache von Thomas herankommt und das Verständnis eher verdunkelt als klärt.

Inhaltlich kann man von R.s Manuskript profitieren. Den Tenor seiner Arbeit halte ich für richtig. Viele Details regen aber zur Auseinandersetzung an. Ich greife drei Problemfelder heraus. 1. Nach R. kann man jemandem etwas glauben, weil nichts gegen die Wahrheit der Mitteilung spricht. Dies sei „unechtes Glauben“. Echt hingegen sei das Glauben, wenn eine persönliche Entscheidung verlangt werde (11–19; 73–74). Unechtes Glauben sei ein bloßer Akt des Verstandes, echtes Glauben aber auch ein Akt des Willens. R. stützt diese Unterscheidung zwischen echtem und unechtem Glauben mit einer Stelle im Sentenzenkommentar (II, 23, 3, 3, 1), wo es heißt, daß die Dämonen gezwungen sind, zu glauben, weil nichts dagegen zu sprechen scheint. Meiner Ansicht nach dürfen jedoch die Aussagen über den Dämonenglauben nicht verallgemeinert werden. Dämonen sind gefallene Engel, ihre natürlichen kognitiven Fähigkeiten sind größer als die der Menschen. Menschliches Glauben erfordert nach Thomas immer auch einen Willensakt. 2. R. übt Kritik an Piepers Aussage, „an jemand glauben“ (*credere in*) dürfe unter mündigen Menschen weder gefordert noch geleistet werden, da an jemand zu glauben nichts anderes heiße, als ihn vollkommen zu lieben (77). Meiner Ansicht nach vertritt Pieper aber die im Mittelalter übliche Auffassung, das *credere in* sei allein Gott vorzubehalten. Denn mit dem *credere in* wird nicht nur „bedingungslose Liebe“ oder „Du-Glauben“ zum Ausdruck gebracht, sondern vor allem, daß man in den anderen sein letztes Ziel setzt. Nur Gott kann Letztziel der Menschen sein. Auch Thomas vertrat diese Auffassung und schlug vor, beim Glaubensartikel „*Credo in sanctam Ecclesiam*

*catholicam*“ das „in“ wegzulassen (S.th. II II 1, 9 ad 5). Es wird von R. zu wenig beachtet, daß gerade mit dem *credere in* der Unterschied zwischen religiösem und nicht-religiösem Glauben zum Ausdruck gebracht wird. 3. Die Formulierungen „Gott wird erkannt, weil er geliebt wird“ bzw. „*Ubi caritas, ibi fides*“ sind mißverständlich. Logisch und zeitlich setzt Liebe die Erkenntnis des Gegenstandes voraus. Um eine Person lieben zu können, muß ich zumindest annehmen, daß sie existiert und sie für liebenswert erachten. Wenn einiges über eine Person bekannt ist, kann es sein, daß Liebe eine kognitive Funktion bekommt. Bezüglich der kognitiven Funktion der Liebe ist Thomas aber sehr zurückhaltend. Er behandelt diese Frage nicht im Glaubenstraktat. Einen Hinweis findet man am ehesten in S.th. I 12, wo Thomas allgemein über die Erkenntnis Gottes schreibt. In Artikel 6 heißt es: Wo die Liebe größer ist, ist auch die Erkenntnis größer. Denn wo es eine größere Liebe gibt, gibt es auch eine größere Sehnsucht. Die Sehnsucht macht den Sehrenden fähig und bereit zur Aufnahme des Ersehnten. Wer also mehr an Liebe hat, sieht Gott vollkommener und ist glücklicher. Was Thomas für die *visio* schreibt, könnte auch auf den Glauben zutreffen. Liebe macht sehend. Es gilt nicht nur: Was geliebt wird, muß erkannt sein; sondern auch: Wer mehr liebt, erkennt besser. Daher könnte der Glaubensakt aus Liebe (*caritas*) auch unter kognitiver Rücksicht vollkommener sein als der ohne Liebe, und R.s Deutung ihre Richtigkeit haben.

B. NIEDERBACHER S. J.

METZ, DETLEF, *Gabriel Biel und die Mystik* (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte; Band 55). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2001. XI/457 S., ISBN 3-515-07824-X.

In dieser im Sommersemester 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät als Doktorarbeit angenommenen Studie untersucht der Verf. die Beziehung zwischen Gabriel Biel, einem der letzten mittelalterlichen Scholastiker, und der mystischen Tradition. Allgemein gilt Biel als Luthers Vorgänger, und der Verf. ist von seiner reformierten Herkunft daran interessiert zu sehen, wie tief und in welchem Maß die mittelalterliche Mystik diesen zum *doctor profundissimus* ernannten Befürworter der *via moderna* des späten 15. Jhdts. kurz vor der Reformation beeinflusst.

Nach einem ausführlichen Forschungsbericht über Fragen wie Definition von Mystik, und von Biel und Mystik, schildert Metz [= M.] nicht nur das Umfeld der Devotenbewegung, sondern auch den materialen Zustand der ihm zugänglichen Codices des Butzbacher Markusstifts, die jetzt in der Gießener Universitätsbibliothek aufbewahrt werden. M. versucht, Biels philosophische und theologische Position zu bestimmen. Der Nominalismus ist an sich eine philosophische Erkenntnistheorie und mehr als eine bestimmte theologische Tradition oder Frömmigkeitslinie. Des Verf.s Grundthese scheint zu sein: Mystische Elemente im geistigen Klima und die gegenwärtige Frömmigkeitstendenz bestimmten die Struktur und Sprache der Bielschen Theologie. Die Orientierung der Bielschen Theologie ist von diesen determiniert. Nach M. kann man diese Tendenz besonders in „Collectorium“, Biels Sentenzenkommentar, sehen. Allerdings stehen das eucharistische Sakrament und die Passionsmystik in ihrem Zentrum. Da der Wille in der Bielschen Anthropologie – wie bei Bonaventura, Scotus und Occam – den Vorrang vor dem Verstand hat, muß in der Eucharistie eine existentiell vertiefte gefühlsmäßige Erfahrung der Vereinigung mit Gott durch die Teilnehmer geschehen. Da die Eucharistie bei Biel wesentlich sowohl Opfer als auch ein Sakrament ist, beinhaltet die Bielsche Eucharistiefrömmigkeit eine starke Verbindung mit der Passionsmystik. Eucharistisches Anteilnehmen ist notwendigerweise ganzmenschlich-aktuelle Teilnahme an der Passion und dem Kreuz Gottes. Es ist klar, wie der Verf. bemerkt, daß Biel trotz seines Interesses an Fragen der Mystik sicher „kein *glühender* Verfechter der Mystik“ ist. Man kann also kaum bei Biel von mystischer Theologie sprechen. Aber das heißt nicht, daß der Tübinger Gelehrte sie einfach vernachlässigt hat. Biel wertet mystische Erfahrungen positiv. Sie sind Gabe Gottes. Mit der Bielschen Willensmetaphysik hängt der Gedanke von der *potentia absoluta* Gottes zusammen. Hinter Biel stand die dauerhaft lebendige Tradition des Pseudo-Dionysius, des Bernhard von Clairvaux und der Deutschen Mystik. Die *potentia absoluta* ist in der Bielschen Theologie umgedeutet in die Absolutheit der Gottesliebe. Und diese absolute Übermächtigkeit und Initiative