

und Anforderungen, mit denen sich theologische Reflexion auf universitärem Niveau konfrontiert sieht, wird im breiteren Kontext von weltanschaulichen und wissenschaftlichen Zugängen zur Wirklichkeit und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen verortet. Wissenschaftliche Theologie und ihre verschiedenen historischen Ausprägungen stehen im interdisziplinären Gespräch, wobei der Philosophie als Metareflexion auf methodische Fragen eine wichtige Scharnierfunktion zukommt. Die in den einzelnen Beiträgen vorgestellten Modelle bieten einen breit angelegten Überblick über die aktuelle Diskussion und regen gerade in ihrer Vielfalt zum Weiterdenken an.

P. SCHROFFNER SJ

EMERY OP, GILLES: *Présence de Dieu et union à Dieu*. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin. Paris: Parole et Silence 2017. 267 S., ISBN 978-2-889-18683-9 (Paperback).

Der dominikanische Professor für Dogmatik an der Université de Fribourg verbindet in diesem Buch fünf seiner Veröffentlichungen zur Theologie des Thomas von Aquin zu einem größeren Ganzen, das die Gegenwart Gottes in der Welt thematisiert. Im Anschluss an eine Studie von Guillermo A. Juárez (*Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Córdoba: Ediciones del Copista 2008.) beschreibt Emery eine dreifache Gegenwart Gottes in dieser Welt: als Schöpfer aller Dinge, als erkannt und geliebt in den Glaubenden, als Person durch die Menschheit Jesu Christi (57–58, 122, vgl. *Super I Sententiarum* d.37 q.1 a.2). Entsprechend gliedern sich die ersten drei Kapitel. Zwei weitere Kapitel sprechen von der Einheit des Menschen mit Gott in der Einwohnung des Heiligen Geistes und der Gottesschau der Seligen (vgl. die folgenden Veröffentlichungen von Gilles Emery: *La relation de création* [Nova et vetera; 88] 2013, 9–43; *L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes* [Nova et vetera; 88] 2013, 155–184; „*En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement*“ (Col 2,9) [Nova et vetera; 91] 2016, 357–391; *L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains* [Nova et vetera; 82] 2007, 373–408; *La vision bienheureuse de Dieu* [Nova et vetera; 90] 2015, 17–54).

Die Überlegungen zur Gegenwart des Schöpfers gehen von der *creatio ex nihilo* aus, die weder Materie als Grundlage einer Veränderung noch irgendein Seiendes voraussetzt. Schöpfung verändert kein Vorliegendes. Von der menschlichen Vorstellung des Werdens der Dinge bleibt so rein der Bezug der Dinge zu ihrem Ursprung übrig. Das aktive Erschaffen ist das göttliche Wesen in seinem Bezug zum Sein alles Seienden, d. h.: Schöpfung ist das Werk des einen Gottes, nicht einer göttlichen Person. Das passive Erschaffen-Werden ist die Abhängigkeitsbeziehung der Dinge zu ihrem Schöpfer. Ein und dasselbe Wirken Gottes erschafft und erhält die Dinge im Sein. Einerseits ist Erschaffen nichts anderes als die Hervorbringung der Dinge in ihrem ganzen Sein. Andererseits ist es der Ausfluss des Alls des Seienden (in seinem ganzen Sein) aus Gott als dem universalen Seinsprinzip. Entsprechend ist das Geschaffene aus sich nicht und wird nicht aus etwas erschaffen (10–14; 20–22; 33).

Die Schöpfung als Kausalitätsbeziehung beruht auf dem Wirken des Schöpfers. Emery unterstreicht, dass die Abhängigkeit vom Schöpfer nicht das Wesen der Dinge ausmacht. Wir definieren und verstehen das Wesen der Dinge, ohne auf ihre Abhängigkeit von Gott einzugehen. Doch das Sein der Dinge unterscheidet sich von ihrem Wesen. Insofern alles Seiende, das wir erfahren, durch Teilhabe am Sein ist, muss es notwendig in seinem Sein verursacht sein. Die Seinsbetrachtung, nicht aber die Wesensbetrachtung, führt notwendig zum Schöpfer zurück und enthüllt die Beziehung zum Schöpfer als Akzidenz eines jedweden Dinges (14–20).

In der gängigen Einteilung von Beziehungen ist der Bezug des Geschöpfes zum Schöpfer wirklich, d. h., das Geschöpf hängt vom Schöpfer ab. Der umgekehrte Bezug des Schöpfers zum Geschöpf ist gedacht oder entspricht unserer Betrachtungsweise der Dinge, da der Schöpfer nicht von seiner Schöpfung abhängt. Seine Erkenntnis und Liebe ändern sich nicht, wenn er die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein ruft oder dies unterlässt. Denn Beziehung ist nichts anderes als Hinordnung des einen zum

anderen und Gott bezieht sich erkennend und liebend zunächst auf sich selbst, nicht auf die Schöpfung (*De potentia* q.7 a.10 ad5). Dennoch ist er die wirkliche Ursache aller Dinge, denen er das Dasein schenkt. Dabei unterstreicht Emery, dass die Welt von einer zweifachen Ordnung geprägt ist. Einerseits stehen alle Dinge in realer Beziehung zueinander und tragen zu ein und derselben Weltordnung bei, andererseits sind sie auf Gott als letztes, außerweltliches Ziel hin geordnet. Die Weltordnung besteht also innerhalb der Hinordnung auf Gott als Ziel (20–36).

Dann vergleicht Emery die Schöpfungsbeziehung in der Sicht des Thomas mit der Sicht Bonaventuras, Heinrichs von Gent und des Johannes Duns Scotus. Während Thomas die Beziehung grundlegend als Akzidenz fasst, führen Letztere eine Beziehung ein, die mit der geschaffenen Substanz (oder dem Wesen) identisch ist. Denn die Dinge hängen in ihrer Sicht *wesenhaft* von Gott ab, nicht dem *Sein* nach. Innerhalb der Dialektik der franziskanischen Theologie bedeutet dies: Die Beziehung und das Wesen sind real identisch und formal unterschieden.

Nach Thomas sind die Dinge erschaffbar, weil ihr Wesen vom Sein verschieden ist. Nur in Gott sind Sein und Wesen identisch, so dass er aus sich selbst existiert. Somit zeigt das erschaffene Wesen an, dass das Sein den Dingen nicht durch sich selbst eignet. Das entsprechende Seiende kann dann nur mehr durch Teilhabe sein. Nach Scotus sind Sein und Wesen nur modal, aber nicht real unterschieden. Die Beziehung zu Gott ist transzendente Wesensbestimmung und geht so in die Definition des Wesens der Dinge ein. Wir verstehen also das Wesen der Dinge nicht, wenn wir ihren Bezug zu Gott nicht erkennen. Emery fürchtet, dass die Identität von Substanz und Beziehung in der franziskanischen Theologie, die Thomas nur in den göttlichen Personen gegeben sieht, auch die moderne Sicht der Person als Beziehung beeinflusst hat, z. B. bei Karl Rahner (37–54).

Am Anfang des zweiten Kapitels weist Emery darauf hin, dass Bonaventura und Thomas dasselbe dreifache Dasein Gottes in der Welt beschreiben, d. h.: durch Schöpfung, Gnade und hypostatische Union (56–58). Das dritte Kapitel findet die gemeinsame Wurzel dieses Gedankens in Augustins Exegese von Kol 2,9 in *Brief 187 an Dardanus*. Petrus Lombardus führte diese Auslegung im Spätmittelalter fort und beeinflusste so alle Kommentatoren seiner Sentenzen (98–117, wo Emery auch kurz auf die heutige Exegese von Kol 2,9 eingeht).

In Christus berührt die Kreatur Gott nicht nur durch Erkenntnis und Liebe, sondern dem Sein nach. Denn das Sein Jesu ist das personale Sein des göttlichen Wortes, das mit dem göttlichen Sein identisch ist (57–60; 149). Thomas unterscheidet sein metaphysisches Verständnis der hypostatischen Union von der Christologie des Nestorius, die er jedoch nicht komplex genug fasst. Nach Thomas denkt Nestorius eine Einwohnung Gottes im Menschen Jesus Christus und damit die Verbindung zweier Existierender, nämlich Gottes und des Menschen. Dagegen blickt Thomas selbst auf den einen Gottmenschen, der nur ein Sein haben kann. Die Menschheit Jesu ist kein Seiendes, das mit dem seienden Gott verbunden ist, da sie kein eigenes Sein hat. Die hypostatische Union bedingt, dass diese Menschheit durch das ewige Sein Jesu existiert und ohne dieses Sein nicht ist. Die Menschheit Jesu ist demnach nur das, wodurch das ewige Wort Mensch ist, nicht aber eine menschliche Person mit einer geschaffenen Existenz (133–140).

Im Normalfall ist das Sein der Dinge die Wirklichkeit ihres Wesens (*actus essentiae*). Die *unendliche* Wirklichkeit Gottes kann jedoch nicht die Wirklichkeit von Jesu *endlicher* Menschheit sein. Deshalb fügt Thomas im Sentenzenkommentar hinzu, dass er vom Wirklichsein der Person, nicht aber von der Wirklichkeit des Wesens spricht. Dennoch enthält Gottes Sein die Wirklichkeit seiner Menschheit und aktualisiert sie. Das Wirklichsein der göttlichen Person ist auch als Gnade der Vereinigung von Gott und Mensch zu bezeichnen. Denn es ist eine Gnade für die Menschennatur, die menschliche Natur einer göttlichen Person zu sein (57–60).

Das Prinzip der dreifach gestuften Gegenwart Gottes in der Welt lautet: Gott ist in dem, dem er hypostatisch verbunden ist, auch durch die Gnade anwesend (als erkannt und geliebt). In denen, in denen er durch die Gnade ist, ist Gott auch durch sein Wesen, seine Macht und seine Gegenwart. Folglich ist die Anwesenheit in der Schöpfung die

Voraussetzung für die anderen Gegenwartsweisen Gottes und Gott ist in Christus auf dreifache Weise gegenwärtig (60; 116; 128–131).

Die „leibliche Einwohnung der Fülle der Gottheit in Christus“ von Kol 2,9 legt Thomas ebenso dreifach aus: 1. Gott ist wirklich in Christus, aber nur seinem Schatten nach im Gesetz des Alten Testaments. 2. Gott wohnt durch die Gnade nur *in der Seele* der Heiligen, d. h.: als erkannt und geliebt. Doch in Christus ist er mit der menschlichen Natur vereint, die aus *Leib und Seele* besteht. 3. Alle drei Daseinsweisen Gottes in der Welt sind in Christus gegeben. Das schöpferische Dasein Gottes in allen Dingen oder das Erkenntnis Gottes in den Heiligen können nicht „leiblich“ genannt werden, da sie begrenzt sind. Allein das Dasein gemäß dem personalen Wirklichsein ist unbegrenzt und unerkennbar in seiner Tiefe (122–130).

Der Sentenzenkommentar sieht das Dasein Gottes in allen Dingen als Verbindung des göttlichen Wesens mit den Dingen durch das göttliche Wirken. Insofern Gott auf die Dinge einwirkt, ist er durch seine *Gegenwart* in ihnen. Insofern das Wirken die göttliche Kraft, von der es ausgeht, nicht verlässt, ist Gott durch seine *Macht* in allem. Insofern die Kraft mit dem Wesen identisch ist, ist Gott durch sein *Wesen* in allen Dingen (*Super I Sententiarum* d.37 q.1 a.2; vgl. hierzu auch *Summa contra Gentiles* II 56, wo Thomas eine „Berührung der Kraft“ beschreibt, wodurch eine geistige Substanz auf ein leibliches Wesen einwirkt. „Berührung der Kraft“ bezeichnet also ein wirkliches Einwirken, nicht nur eine Möglichkeit auf Grund der Kraft des Wirkenden). *Summa Theologiae* I q.8 a.3 fasst darüber hinaus Gegenwart als *Gegenwart für das geistige Sehen* Gottes, so dass Gott *durch sein Sehen* in allem anwesend ist. Durch seine *Macht* ist Gott in allen Dingen, insofern ihr alles unterworfen ist. Durch sein *Wesen* ist Gott in allen Dingen, insofern er unmittelbar allen als Ursache des Seins gegenwärtig ist.

Emery verdeutlicht das wesenhafte Dasein Gottes in allen Dingen durch *Summa Theologiae* I q.8 a.1: Gott ist in allen Dingen durch sein Wirken und die entsprechende Kraft. Doch die eigentliche Wirkung Gottes ist das Sein, da nur er selbst das Sein durch sein *Wesen* ist und deshalb Gott allein den Dingen das Sein verleihen kann und *wesenhaft* in ihnen ist. Solange also ein Ding Sein hat, solange ist Gott ihm gegenwärtig entsprechend der Weise, auf die das Ding sein Sein hat. Insofern es kein geschaffenes Sein gibt ohne Gott, ist das Wesen Gottes selbst die Ursache des Seins in den Dingen, die durch ihr teilgehabtes Sein unmittelbar auf Gott verweisen (62–64; 130). Dann fährt Emery fort: „Nun aber besitzt Christus nur ein einziges personales Sein; insofern sich das Sein auf die Person bezieht, ist das Sein der Menschheit Christi dasjenige der göttlichen Person: die Allgegenwart hat so eine einzigartige Tiefe“ (130).

Dieser Satz über die einzigartige Tiefe der Allgegenwart Gottes in Christus gibt zu denken. Denn in Christus ist das Sein nicht mehr eine Wirkung des göttlichen Wesens. Es ist vielmehr das göttliche Wesen selbst. Die Menschheit Jesu ist erschaffen und Gott ist in ihr wie in allen Geschöpfen *und ist es nicht*. Denn in Christus ist Gott nicht als Wirkursache, die das Sein verleiht, sehr wohl aber als Ursache seiner geschaffenen Menschheit. Letztere ist Gott ähnlich. Doch ihrem Sein nach ist sie mit Gott identisch (vgl. *De potentia* q.2 a.1). Gott ist durch seine Macht und seine Gegenwart in Christus, d. h.: Gott sieht die menschliche Natur, die seiner Vorsehung gegenwärtig ist, erkennt und will sie als die Natur seines Sohnes, die durch das ewige Sein ist. Gott verursacht also die Menschheit Jesu, ohne ihr ein geschaffenes Sein zu verleihen, d. h.: die Verursachung geschieht nicht auf normale Weise, da sie kein neues Sein hervorbringt, sondern der Menschennatur das göttliche Sein gibt. Gott ist die Ursache, dass Gott und Menschheit in Jesus eins sind in einer geschaffenen Einheit (*Summa Theologiae* III q.2 a.7 c. und ad2), so dass das personale Sein des Sohnes auch das Sein der Menschennatur ist. Aber Gott ist nicht die Ursache seines Seins. Vielmehr nimmt Gott die Menschheit Jesu in sein eigenes Sein auf und verleiht ihr, der unmittelbare Ausdruck seines eigenen Seins und Denkens zu sein.

Das zweite Kapitel spricht dann von der Einwohnung Gottes im begnadeten Menschen. Einerseits können wir diese Einwohnung gemäß dem Herabsteigen Gottes zu den Menschen betrachten. Dann ist Gott die Exemplar- und Wirkursache der theologischen Tugenden in uns. Thomas spricht hier von einem „Besitzen“ Gottes

gemäß seinem „nicht-zurückgebaren Geben“ (*datio irredibilis*), durch das sich Gott dem Menschen zu eigen gibt. Die entsprechende Einwohnung geschieht nicht nur durch aktuelles Erkennen und Lieben Gottes sondern auch durch die entsprechenden Gehaben (*habitus*). Ansonsten wäre Gott im schlafenden Menschen nur als Schöpfer gegenwärtig (70–77).

Andererseits legt Thomas die Einwohnung vor allem als Aufstieg der Seele zu Gott aus, der sich durch die Gnade zum Gegenstand ihrer Erkenntnis und Liebe macht. Durch die Erkenntnis wird Gott intentional im Geist des Menschen gegenwärtig. Doch durch die Liebe sind wir wirklich mit ihm verbunden und berühren ihn (*Super III Sententiarum* d.23 q.1 a.5 ad6). Entsprechend wohnt Gott in uns wie in einem Tempel (78–86). Emery beendet diese Betrachtung mit einer Reflexion über das Bild Gottes im Menschen, das Thomas in seiner Vollform in der Gnade und in der Gotteseckennntnis gegeben sieht, sosehr es in der Natur des Menschen grundgelegt ist (87–94).

Die beiden letzten Kapitel über den Geist und die Gottesschau sprechen mehr von der Vereinigung von Gott und Mensch als von der Gegenwart Gottes im Menschen. Doch sieht Thomas gerade diese Vereinigung als Gegenwart Gottes (149–150). Emery schließt mit der Bemerkung, dass nach Thomas die unmittelbare Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ein Zeichen dafür ist, dass der Mensch Gott schauen wird (242–243). Denn ohne Gottesschau würde das göttliche Wort oder die Person Jesu Christi sich selbst durch die menschliche Natur nicht kennen. Das Buch von Gilles Emery ist selbst Ausdruck der menschlichen Sehnsucht, Gott zu schauen und seine Gegenwart zu erkennen. Seine Theologie ist bestechend genau und kann jeden, der nach der Gegenwart Gottes verlangt, tiefer in dieses Mysterium einführen. Die Freunde der Theologie des Thomas von Aquin werden darüber hinaus viele Anregungen für eine vertiefte Auseinandersetzung mit seinen Schriften finden.

R. MAYER OP

GLIEDERUNGSSYSTEME ANGEWANDTER ETHIK: Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff. Herausgegeben von *Wilhelm Korff* und *Markus Vogt*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 790 S., ISBN 978–3–451–34238–7 (Hardback); 978–3–451–80967–5 (PDF).

Die angewandte Ethik ist gegenwärtig in eine Vielzahl von sogenannten Bereichsethiken gegliedert. Medizinethik, Technikethik, Umweltethik, Medienethik, Wissenschaftsethik, Wirtschaftsethik, pädagogische und politische Ethik sind nur einige Beispiele für die Ausdifferenzierung des Feldes der konkreten Ethik. Doch nach welchen Kriterien lassen sich die unterschiedlichen Bereichsethiken schlüssig abgrenzen und konsistent verknüpfen? Diese Frage ist ein offenes Forschungsthema. Sie richtet sich auf die Suche nach einem alle Bereichsethiken übergreifenden Orientierungsschlüssel, der das Feld der angewandten Ethik zu strukturieren und bereichsübergreifend eine Einheit zu stiften vermag. Das Buch weitet diese Fragestellung über die Gegenwart in die Tradition der Ethik aus. Es untersucht die Gliederungssysteme angewandter Ethik in der Geschichte der europäischen Ethik – aus der Perspektive der theologischen und philosophischen Ethik.

Als Gliederungssystem der angewandten Ethik gilt hierbei eine Ordnung, die „das gesamte Feld des Moralischen“ erfasst und strukturiert, d. h. mittels derer die normativen Handlungs- und Reflexionsfelder eingeteilt, abgegrenzt und zugeordnet werden (16). Das jeweilige Gliederungssystem zeigt sich in der Systematisierung der angewandten Ethik, insbesondere im Aufbau von ethisch-reflexiven Schriften von Philosophen und Philosophinnen bzw. Theologen und Theologinnen oder von moralisch-praktischen Texten (z. B. Predigten und Beichtspiegel). Im Zentrum des Buches stehen nicht die Gliederungskataloge oder ihre jeweiligen Elemente, vielmehr geht es letztlich um den „Versuch einer typologischen Klärung des Gliederungsphänomens“ (20).

In der europäischen Denkgeschichte wurden mit je einem Leitbegriff (Gebot, Tugend, Pflicht) drei Gliederungssysteme (Dekalog, Tugendsysteme und Pflichtenkreise) prägend. Diese Systeme zeichnen sich dadurch aus, dass ihre kategorialen Bestimmungsgrößen (Gebot, Tugend, Pflicht) „selbst genuin ethischer Natur“ sind, eine normative