

# Auf welche Realität treffen unsere Glaubenssätze?

Zur Frage der Rationalität des Glaubens bei Thomas von Aquin

*Von Michael Sticklebroeck, Neulengbach*

## *I. Die Ablehnung der rationalen Fundierung des Glaubens durch die pragmatische Religionsphilosophie und Sprachanalytik*

Die traditionelle Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, bzw. die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens und seiner Inhalte ist mit dem Aufkommen nicht unerheblicher Strömungen analytischer Religionsphilosophie massiv in Frage gestellt. Ging es doch der Fundamentaltheologie und auch der Religionsphilosophie (in pointierter Weise etwa bei Hegel) ja gerade darum, die Sätze des sogenannten übernatürlichen Glaubens vor dem Forum der kritischen Vernunft nicht nur als denkbar, d. h. als nicht widersprüchlich, sondern darüber hinaus auch positiv als von der Vernunft einsehbar zu erweisen, so wurde genau dieser Ausweis des Glaubens vor der Vernunft in seinem Lebensnerv dadurch getroffen, daß zum einen alle metaphysischen Aussagen seit L. Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918) und spätestens seit R. Carnaps *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928) und *Logische Syntax der Sprache* (1934) – aufgrund der Natur unserer Sprache – als wissenschaftlich unbegründbar behauptet<sup>1</sup> und damit in ihrem theoretischen Gehalt in den Bereich der Märchen und Mythen verbannt wurden. Die Stellung der Metaphysik wurde durch den Einfluß des amerikanischen philosophischen Pragmatismus, begründet von Denkern wie C. Pierce und W. James<sup>2</sup> noch zusätzlich geschwächt. Nun schien als einziges verbleibendes Rationalitätskriterium die Praxis oder das Lebenspragmatische übrig zu bleiben. Wahr ist, was mir als kontingentem Wesen in meiner Bedürftigkeit hilft, besser zu leben.

Wenngleich Wittgenstein selber keine Religionsphilosophie entwickelt hat, so hat doch seine extreme Radikalisierung der mit Kant begonnenen Kritik der Möglichkeit unserer Vernunft und ihre Begriffe (über D. Z. Philipps bis hin zu N. Malcolm<sup>3</sup> und R. Rorty<sup>4</sup>) den Weg dazuhin eröffnet, im Sinne theoretischer Rationalität die Aussagen der Religion – entgegen deren eigenem Selbstverständnis im traditionellen Sinn

<sup>1</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, hg. v. B. McGuinness, J. Schulte, Frankfurt 1989 § 6.53: »Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.« Vgl. auch R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien/New York <sup>2</sup>1968, §§ 72, 73, 203–210.

<sup>2</sup> W. James, *Pragmatism*, Harvard 1975, bes. 95–113 (*Pragmatism's Conception of Truth*). Unter »Wahrheit« versteht James solche Einsichten, die auch im praktischen Leben der Menschen hilfreiche Konsequenzen nach sich ziehen. Er spricht hier von »the truth's cashvalue«. Vgl. ebd. 97.

<sup>3</sup> N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Cornell 1994.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Consequenze del pragmatismo*, Mailand 1986.

– als sinnlos abzutun. Religion leiste keine Erweiterung unserer Erkenntnis, sie bringe keine Wahrheit zur Sprache. Natürlich sei es eine wesentliche Funktion der Religion, dem Menschen bei der Bewältigung seiner Kontingenz zu helfen<sup>5</sup> und insofern sei die Frage nach dem hilfreichen oder besser heilbringenden Charakter eines Glaubens durchaus ein Kriterium für dessen Wahrheit.

Das aber ist aus drei Gründen nicht hinreichend: Zum einen, weil der Begriff der Hilfe oder des Heils abstrakt bleibt. Jeder kann unter dem, was er als für sich heilbringend empfindet, etwas ganz anderes verstehen als ein anderer, so daß die Heilsvorstellungen sachlich widersprüchlich sein können. Damit ist aber die Wahrheitsfrage genau nicht gelöst – wenn man nicht nur noch den pragmatischen Wahrheitsbegriff gelten läßt.

Zum zweiten entwertet dieser pragmatische Zugang die Glaubensvollzüge selber, da in ihnen keine Wahrheit mehr zur Sprache gebracht wird. Eine der Folgen ist, daß – aufgrund dieser angenommenen isolierten Rationalität des religiösen Sprachspiels – im Sprachspiel selber dann wieder sehr viel möglich wird. So erklärt sich das auf den ersten Blick verblüffende Phänomen, daß die von dieser analytischen Philosophie geprägten Gläubigen oft viel konservativer und auf die Bestandsicherung des Glaubens bedachter sind als etwa jene Theologen, die dann – einen starken Rationalitätsbegriff voraussetzend – auch innerhalb des Glaubensgefüges rationalisierend bzw. entmythologisierend operieren.<sup>6</sup>

Der Mensch glaubt und tut etwas einfach nur, weil er meint, es helfe ihm bzw. weil er in diesem Sprachspiel erzogen worden ist. Geglaut wird nicht aufgrund einer inneren Einsichtnahme in die Objektivität der von der Glaubensgemeinschaft vertretenen Sätze, sondern aus einer soziologischen Grundlage heraus: Weil die Eltern bzw. die Kultur es praktizieren und diese Praxis den Menschen in dieses Sprachspiel hineingeführt hat. Wer Pragmatist ist und gleichzeitig durchaus Christ sein will, der muß, da es keine theoretischen Begründungen mehr gibt, durch einen a-rationalen Sprung ins religiöse Sprachspiel zum Glauben kommen, der sich aber gegen die Würde seiner eigenen Vernunft richtet, die so ja nurmehr blind zu glauben hat. Unter diesen Voraussetzungen hat Theologie überhaupt nur noch die Bedeutung, das als solches nicht mehr rational begründbare Sprachspiel des Glaubens immanent zu systematisieren. Theologie ist als Theo-logie unmöglich und damit im letzten sogar entbehrlich. Das allein Relevante ist nur noch der unmittelbare existentielle Vollzug des Glaubens in seinen Bildern und Riten.

<sup>5</sup> Kontingenzbewältigung als lebenspragmatisches Rationalitätskriterium der Religion wurde vor allem innerhalb der deutschsprachigen pragmatischen Religionsphilosophie entwickelt. Ein Beispiel für einen solchen Ansatz bietet das Buch von Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*. Er spricht von einer subjektiv-rationalen Rechtfertigung der Religion, insofern die Religion ein erfülltes menschliches Leben ermögliche. Vgl. Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990, 241–251.

<sup>6</sup> Ein Beispiel dafür bietet etwa D. Z. Philips. In seinem Buch *Faith after Foundationalism* liefert er heftige Attacken gegen moderne Theologen, die nicht länger an den traditionellen Glaubensformulierungen festhalten und sich nicht mehr als »Hüter des Glaubens« (*guardians of faith*) verstehen, sondern das Gespräch mit Andersdenkenden suchen. Vgl. D. Z. Philips, *Faith after Foundationalism*, Macmillan 1988, 161, 232–235.

Und schließlich scheint diese Begründung auch deshalb als nicht hinreichend, weil ganz generell Wahrheit auch im Bereich der Religion nicht reduziert werden kann auf eine bloß funktionelle Verwendbarkeit, sondern auf eine transsubjektive Realität zielt. Die Frage nach der Wahrheit ist ganz wesentlich die Frage, ob das Gedachte oder Geglaubte auch der Fall ist.

Interessant ist es gerade in diesem Streit, sich die Position des Thomas v. Aquin zu vergegenwärtigen, denn im Unterschied zu den epistemisch überaus optimistischen Ansätzen der idealistischen Philosophie und denen verschiedener neuscholastischer Handbücher vertritt Thomas eine sehr differenzierte Theorie und gibt eine durchaus erkenntniskritische Glaubensbegründung.

Allerdings kommt er in dem einen entscheidenden Punkt mit der skizzierten erkenntnistheoretischen Position nicht überein: Er hält nämlich aufgrund der Einheit der Wirklichkeit, der Wahrheit und der auf beides hingebundenen Vernunft daran fest, daß es einen philosophisch begründbaren Zugang zur Realität Gottes gibt.

## II. Der Zusammenhang von Vernunft und Glaube bei Thomas v. Aquin

Wer danach fragt, ob der Glaube nach Thomas für sich Vernunft beanspruchen kann und auf welche Realität der Glaube trifft, wird, wenn unter »Glaube« der strikte übernatürliche Offenbarungsglaube zu verstehen ist, vier Themenkreise beleuchten müssen:

1. Zunächst wird man sich über die Reichweite und Grenzen der natürlichen Vernunft vergewissern müssen. In dem mir gesteckten Rahmen möchte ich nicht die »quinque viae« als solche nachzeichnen, sondern nur auf deren Ergebnis eingehen. Es geht bei diesem ersten Punkt also um die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis.

2. Wie Thomas das Verhältnis von natürlicher Vernunftserkenntnis und Offenbarungsglauben sieht, kann im Themenbereich »Thomistische Synthese« diskutiert werden. Dabei soll als Leitfrage gelten, wo die Grenze zwischen Wissen und Geglaubtem verläuft.

Die Frage schließlich, was der Anteil der Vernunft bei der eigentlichen Glaubenserkenntnis ist und ob der Mensch durch die Annahme des Glaubens auch zu Glaubenseinsicht, »Verstehen« des Glaubens gelangen kann, bildet den dritten Aspekt. Hier muß also nach der rechten Zuordnung von Glaube und *intellectus* gefragt werden.

4. Zuletzt soll die Offenbarung als prophetische Erkenntnis zur Sprache kommen. Wie sieht Thomas das Wesen dieser Erkenntnis?

### 1. Die Reichweite der natürlichen Vernunft in der Gotteserkenntnis

Ausgangspunkt der fünf Wege, auf denen man zur Existenz eines ersten Bewegers, eines von sich her existierenden Seienden, einer ersten Ursache gelangt, ist stets eine Erfahrungstatsache. Thomas geht von den Tatsachen aus, die mit den Sinnen wahrgenommen und durch den Verstand erkannt werden können. Die Gottesbe-

weise sind nicht durch bewußtseinsimmanente Erfahrungen vermittelt und setzen daher einen Umweg über kosmologische Zusammenhänge voraus, die im Licht eines allgemeinen Prinzips analysiert werden.

Die Gottesbeweise enden mit der Feststellung: Es gibt ein erstes Bewegendes, das von nichts bewegt wird, eine erste Wirkursache, ein aus sich notwendiges Seiendes, ein vollkommenes Seiendes, ein vernünftig erkennendes erstes Ziel. Und dies nennen wir Gott. D. h. die Gottesbeweise liefern die Sicherheit, daß ein höchstes Seiendes existiert, »*quod omnes dicunt Deum*«. Es wird in diesem Urteil keineswegs die Existenz Gottes<sup>7</sup> ausgesagt. Man beachte, daß diese Schlußsätze stets Gott im Prädikat aussagen.

Die durch den Beweis gesicherten Aussagen haben die Form: »X est Deus«. Dies ist »wirklich« »wahr«. Daher läßt sich der Schlußsatz als Existentialsatz formulieren: »Deus est«. Ein erstes Prinzip existiert. Unter Gott verstehen wir das erste Prinzip, das beste Wesen, das höchste Seiende.<sup>8</sup> In S.Th. I,3,4 ad 2 heißt es: »*Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est.*«<sup>9</sup>

Also das, was in den *quinque viae* bewiesen wird, ist die Wahrheit eines Satzes »*Deus est*«, der keineswegs das Sein Gottes selbst aussagt, das er nur allein kennt, und das uns so unbekannt bleibt wie sein Wesen. D. h. daß das Subjekt des Satzes (etwa eine erste Ursache, die alle Gott nennen) in sich unbekannt ist. In der Philosophie bleibt diese Stelle leer. Die natürliche Gotteserkenntnis folgt einer strikten *via negativa*, die auch durch die Analogie nicht aufgehoben wird.

Für die Interpretation des Ergebnisses ist es von großer Bedeutung, daß das »est«, das eine Urteilswahrheit bedeutet, ein anderes Prädikat ist als jenes »est«, das ein Ding als aktual wirklich, d. h. als *in natura rerum subsistens* bezeichnet.<sup>10</sup>

Im ersten Fall steht das »est« als bejahende Antwort auf die Frage, ob etwas sei. Hierbei tritt die ontologische Bedeutung stark zurück. Es wird nicht ausgesagt, daß ein zusammengesetztes Ding wie etwa Petrus als die aktuelle Komposition der Prinzipien dieser zusammengesetzten Substanz, die Petrus ist, existiert.<sup>11</sup> Für Petrus würde das bedeuten, daß er wirklich lebt und dort geht und seiner Natur entsprechende Tätigkeiten ausübt.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Im Sinne des *ipsum esse rei* verstanden, wie in Exp. in Boet. De Trin. V,3 n.10.

<sup>8</sup> Für Thomas handelt es sich nur um die Bestätigung der Existenz, d. h. im Falle Gottes, der Wahrheit der Aussage. Aber das wissen wir noch nicht gleich am Anfang – wir müssen zuerst weiter über die Natur Gottes reflektieren.

<sup>9</sup> Man beachte auch das *sed contra*, das auf die *quinque viae* I,2,2 zurückweist: »*Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.*« Das Sein kann also von Gott nicht in der gleichen Weise ausgesagt werden wie von den anderen Dingen.

<sup>10</sup> Vgl. In V Metaph., lect. 9 n. 896.

<sup>11</sup> Vgl. Exp. in Boet. De Trin. V,3, n. 10c.

<sup>12</sup> Vgl. S.Th. I,18,2 *sed contra*.

Es wird lediglich gesagt, daß es ein Subjekt gibt, das mit Petrus zu identifizieren ist. Die Differenziertheit, mit der Thomas die Bedeutungsebenen des Existentialsatzes behandelt, zeigt im Hinblick auf das Ergebnis der Gottesbeweise eine erkenntniskritische Haltung: Der Satz »*Deus est*« steht am Ende der Gottesbeweise als bejahende Antwort auf die Frage »*An Deus sit*«. Dies kommt damit überein, daß es sich nicht um Beweise »*propter quid*« handelt, die die Einsicht in die Gründe, letztlich die Schau des göttlichen Wesens verlangen, sondern um »*quia*«-Beweise, die bei dem Aufweis, daß ein Urteil über einen Sachverhalt wahr ist, stehenbleiben.<sup>13</sup>

Wir kennen das Wesen Gottes und seine Existenz nach wie vor nicht und können seine Wirklichkeit auch nach dem Urteil nicht begreifen. Da wir weder das Sein Gottes noch sein Wesen kennen, wissen wir nicht, ob der Satz »*Deus est*« »*primo modo accipiendo*«, d. h. ontologisch wahr ist. Die Aussage, die wir am Ende der Gottesbeweise formulieren, ist uns lediglich durch die Betrachtung der innerweltlichen Wirkungen, die auf ihre erste Ursache hin überstiegen werden, als wahr verbürgt. Sie trifft auf eine Wirklichkeit, die wir als solche nicht kennen.

Wie ist dann aber Theologie als eine Wissenschaft von Gott möglich? Steht der Glaube in einem Zusammenhang mit dem natürlich Wißbaren oder sind die Glaubensaussagen von jeder anderen formulierbaren Erkenntnis völlig abgehoben?

## 2. Die thomistische Synthese

Die Wissenschaft, die den Glauben in einen Wissens- und Verstehenszusammenhang stellt, ist die Theologie. Wie jede andere Wissenschaft geht sie von sicheren Prinzipien aus und bezieht sich mit ihren Kenntnissen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt (*ratio formalis obiecti*) auf ihren Gegenstand – zwei Forderungen, die im aristotelischen Sinne an jede Wissenschaft gestellt werden müssen.

Der Theologiebegriff des Thomas umfaßt den objektiven Lehrinhalt, die *fides quae*, nicht den subjektiven Zugang zum Glauben, die *fides qua*. Darum scheut sich Thomas nicht, von »*sacra doctrina*« zu sprechen.<sup>14</sup> Diese liegt in der Heiligen Schrift vor, und ihre Prinzipien sind in den Artikeln des Glaubensbekenntnisses formuliert. Weil Gott den Menschen zu einem Endziel bestimmt hat, das seine natürlichen Fähigkeiten übersteigt, hat er ihm diese Inhalte durch Offenbarung mitgeteilt.<sup>15</sup> Dabei vermittelt die Offenbarung teils besondere, übernatürliche Kenntnis, teils auch Sicherheit natürlicher Erkenntnis, die der Natur an sich erreichbar ist.

Was die Theologie von anderen Wissenschaften unterscheidet, ist die Tatsache, daß ihr die Einsicht in ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, fehlt. Trotzdem sind die Glaubenssätze in sich evidente Wahrheiten, und zwar in dem Wissen, das Gott von sich selber hat, sowie im Wissen der Seligen, die das Wesen Gottes selbst schauen.

Thomas sagt jetzt, die Theologie ist dem Wissen Gottes und der Seligen subalterniert. Sie entlehnt ihre Prinzipien dem Wissen Gottes, um dann in eigenem Beweis-

<sup>13</sup> Thomas schickt diese Bemerkungen in S.Th. I,2,2 voraus.

<sup>14</sup> Vgl. S.Th. I,1,1.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

verfahren mit ihnen weiterzuarbeiten. Die Subalternation wird durch die Offenbarung vermittelt. Aus der Offenbarung ergibt sich auch die *ratio formalis obiecti*:

Thomas spricht von dem *revelabile*, wörtlich das, »was geoffenbart werden kann«. Darunter fällt einerseits das tatsächlich Geoffenbarte, andererseits alles, was in seiner Bedeutung für den Sinn der Offenbarung, nämlich das Heil, aus dem, was offenbart ist, neu erschlossen werden kann. Die geoffenbarte Wahrheit ist eine Vertiefung der natürlich erreichbaren Erkenntnis und verhält sich nicht völlig diskontinuierlich dazu. Durch die Vermittlung der *analogia fidei* können natürliche Konzepte und Gründe einen Beitrag leisten, der Theologie das Mysterium Gottes näherzubringen. Bei dieser diskursiven Vorgangsweise blendet sie die Offenbarung in den Bereich des *revelabile* ein und bezieht es auf Gott selbst.<sup>16</sup> Obwohl die Sicherheit der Theologie ganz auf der Offenbarung ruht, kann es für das theologisch Wißbare, sofern es natürlich wißbar ist und als *revelabile* betrachtet wird, nicht unwichtig sein, in welchem Kontext natürlichen Wissens es steht, welches sein natürlicher Wissenszusammenhang ist, durch den es auf die Prinzipien der natürlichen Vernunft bezogen bleibt.<sup>17</sup>

Wie die Natur nach Thomas früher ist als Offenbarung und Gnade, so ist auch dieser Kontext der Natur nach frühere, ursprünglichere. Und für unsere Fragestellung entscheidend ist eben, daß er dem Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam ist. Beide können miteinander darüber streiten, ob ihre Grundannahmen, die den Offenbarungsinhalten vorausgehen, wahr oder falsch sind. Wenn der Gläubige oder der Theologe mit dem Ungläubigen wissenschaftlich streiten will, muß er sich auf diese Ebene einlassen. Der Theologe muß um der eigenen Wissenschaftlichkeit willen den Kontext natürlichen Wissens kennen, oder ihn auch selbst ausarbeiten. Hierin liegt es begründet, daß die systematische Theologie, wie wir heute sagen würden, die philosophische Methode braucht.

Man muß aber beachten, daß bei Thomas Glauben und Wissen in einem sich ausschließenden Gegensatz stehen. Was in eigentlichem Sinn »gewußt« ist, kann nicht zugleich »geglaubt« werden.<sup>18</sup> Darauf beruht die klare und präzise Unterscheidung von Philosophie und Glaubenswissenschaft. Die Philosophie kann der Theologie nur dann einen Dienst leisten, wenn sie Eigenstand und Eigenrecht behält. Sie muß – wie auch die Profanwissenschaften – in ihrem eigenen Element durchschlagend zur Geltung kommen.<sup>19</sup> Eine inhaltlich vom Glauben abhängige Philosophie würde dem Theologen nichts nützen und dem Ungläubigen nur Gelegenheit zum Spott geben.

Welches ist nun aber das Sinnziel der *sacra doctrina*? Arbeitet sie nur offenbarungspositivistisch, indem sie sich damit begnügt aufzuweisen, daß alles zu Glaubende in der Offenbarung enthalten ist?

Im Quodl. 4,93 sagt Thomas, ein Theologe, der sich mit dem Nachweis des »daß« begnüge, würde kein Wissen und Begreifen vermitteln und seine Hörer »leer« ent-

<sup>16</sup> Vgl. I,1,7.

<sup>17</sup> Vgl. I,1,8.

<sup>18</sup> Vgl. II–II,1,5.

<sup>19</sup> Vgl. W. Kluxen, Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Göttingen <sup>2</sup>1982, 184–189, hier: 188.

lassen. Ohne einen *intellectus fidei* wäre der Sinn der Theologie als Wissenschaft verfehlt. Man kann sich nicht als Glaubender von der *ratio*, die die drei Momente Vernunft, sachliches Begreifen, inhaltliche Begründung umfaßt, oder anders ausgedrückt, von der Einsicht in das »Wie« des Wahren dispensieren. Die wissenschaftliche Arbeit des Theologen setzt bei den Schlußfolgerungen aus den Prinzipien an und ist Leistung des naturhaften Verstandes. Hier ergibt sich jetzt ein gewisser Zirkel, sofern bei den Schlußfolgerungen herauskommt, was das Prinzip bedeutet, und sich ein *intellectus fidei* einstellt.

Bevor die Frage nach der Verstehbarkeit des Glaubens behandelt wird, muß zunächst etwas über die natürliche Bezogenheit des Menschen auf den Glauben an übernatürliche Wahrheiten gesagt werden.

### 3. Gibt es für den Glauben einen »Sitz im Leben«?

Warum reicht es nicht, wenn der Mensch zu einer natürlichen Gotteserkenntnis gelangt? Wozu braucht er darüber hinaus noch übernatürliche Wahrheiten, die er aus sich selbst nicht erkennen kann? Was kann er damit natürlicherweise anfangen? Warum sollte er von seiner Natur her danach verlangen, daß sie ihm offenbart werden?

Schon Augustinus, der sich als erster systematisch dem Problem stellte, ob denn Gott überhaupt verstanden werden könne, wenn er zum Menschen spricht, sieht die geschaffene Natur des Menschen als eine zu Gott hin geöffnete an.<sup>20</sup> Sie kann Einwirkungen von ihm aufnehmen, ohne dadurch ihrem Selbst entfremdet zu werden. So besitzt auch der menschliche Geist, das menschliche Erkenntnisvermögen, die Fähigkeit, von Gott in den Gehorsam genommen zu werden. Das ist eine grundlegende Struktur seines Geistes, die den Menschen *capax Dei* macht. Sie ist begründet in der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott.

Indem sie die Offenheit für Gott, wie sie dem Menschen eigen ist, reflektierend vertieft haben, kommen viele Theologen zu dem Schluß, daß die menschliche Natur für die übernatürliche Mitteilung vonseiten Gottes nicht bloß aufnahmefähig sei, sondern darüber hinaus auch eine positive Hinordnung auf das Übernatürliche besitze: Wenn man von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgeht, dann läßt sich die Mitteilung des übernatürlichen Seins und Lebens als ergänzende Vollendung dessen begreifen, was im natürlichen Sein und in der ersten Schöpfung schon angelegt ist. Die Gnade bewirkt dann eine Verklärung des Bildes zum Gleichnis Gottes. Sie prägt diesem Bild eine spezifische Ähnlichkeit mit seinem göttlichen Urbild auf und macht es zu einer *imago deiformis*, d. h. zu einem erleuchteten und lebendigen Bild Gottes.

Sieht man die schöpfungsgemäße Berufung des geistigen Geschöpfes, ein Gleichbild Gottes, d. h. Gott ähnlich zu werden, die über die natürlich ethische Vervollkommnung weit hinausgeht, so »erscheint die Gnade als Ergänzung und Vollendung der geistigen Natur gerade in der Richtung, in der die vom Schöpfer intendierte spezifische Vollkommenheit der geistigen Kreatur zu suchen ist.«<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Conf. 1,1, CChr. 27, 1.

<sup>21</sup> Vgl. M. J. Scheeben, Katholische Dogmatik III/4 (Bd. V), hg. von W. Breuning u. F. Lakner, Freiburg<sup>3</sup> 1961, 428.

Der Glaube selbst ist seinem übernatürlichen Gehalt nach auf den Besitz Gottes in der Gottesschau hingeordnet.<sup>22</sup> Er ist eine schwache und schattenhafte Vorwegnahme der Schau Gottes. Daß in ihr das gottgewollte Endziel erreicht wird, kann der Mensch jedoch nicht aus sich erkennen. Die Kirche betont die Notwendigkeit der Offenbarung, um diese Bestimmung erkennen zu können.<sup>23</sup>

Obwohl sich also aus der Natur des geschaffenen Geistes, die eine Offenheit für den sich gnadenhaft schenkenden Gott besitzt, kein Anspruch auf die Gnade, auf die Schau Gottes oder auf übernatürliche Wahrheiten, die diese vorbereiten, abgeleitet werden kann, entspricht eine solche übernatürliche Mitteilung doch der innersten Richtung des Geistes als letzte, ungeschuldete Erfüllung.

Wenn diese Mitteilung auch einen Adressaten haben soll, bei dem sie ankommt, so muß sich für den Menschen auch in irgendeiner Weise ein Verständnis dafür auf-tun. Damit bin ich bei der Frage angelangt, ob der streng übernatürliche Glaubensinhalt verstehbar und d. h. dem menschlichen Urteil zugänglich ist. Was würde der Verzicht auf jede Erkenntnis mit Hilfe der *ratio* für den Glauben bedeuten?

#### 4. Glaube und intellectus

Wenn es so etwas wie eine verstandesmäßige Einsicht in die Glaubensdinge gibt, ist zunächst ganz allgemein danach zu fragen, ob rationale Erwägungen über den Glaubensinhalt, die von evidenten Vernunftwahrheiten ausgehen, eine selbständige, nicht im Glauben wurzelnde Gewißheit über diesen Inhalt erzeugen können oder, anders gefragt, ob es evidente Vernunftwahrheiten gibt, die mit den Glaubenssätzen in einer notwendigen Verbindung und zwar in einer für uns erkennbaren notwendigen Verbindung stehen. Das würde nämlich so viel bedeuten, als daß die erreichbare Vernunftseinsicht eine vom Glauben unabhängige Gewißheit liefern könnte.

So wie Thomas den Glaubensakt in seinem Zustandekommen, in seinem Wesen, von seinem Formalgrund her und im Hinblick auf die Art von Gewißheit sieht, die dem Glauben eigentümlich ist, muß man diese Fragen klar verneinen. Andernfalls müßte man Thomas rationalistisch mißverstehen. Es ergeben sich also im wesentlichen vier Fragen:

Wie kommt der Glaube als Akt zustande? Was ist das Wesen des Glaubens? Was ist sein Formalgrund? Woher rührt die Gewißheit des Glaubens?

##### a. Wie kommt der Glaube als Akt zustande?

Der Glaube im Innern des Menschen ist eine Gnade, eine eingegossene Tugend. Er kommt dadurch zustande, daß ein Mensch, nachdem die äußere Vorgabe der

<sup>22</sup> Eine schöne Stelle dazu findet sich bei Maximus Confessor, Cent. IV, c.19 (PG 90,1311): »Finis autem fidei est rei creditae vera revelatio. Rei creditae revelatio est eius ineffabilis comprehensio, fidei singulorum proportione respondens. Comprehensio rei creditae existit ad principium secundum finem creditum reditus. Reditus ad proprium principium ut finem est appetitus completio ... ad desideratum semper mota quies ... eiusque perpetua et immediata fruitio.«

<sup>23</sup> Vgl. DS 3005.

Offenbarung an ihn herangetragen wurde, sich unter dem Einfluß des göttlichen Gnadenimpulses dem offenbarenden Gott öffnet und seine Zustimmung zu dem gibt, was Gott offenbart.

Diese Zustimmung vollzieht sich unter Mitwirkung des freien Willens. Daher ist der Glaube ein *actus imperatus a voluntate*.<sup>24</sup>

Nicht aufgehoben wird dadurch, daß die Zustimmung selbst eine Leistung des Verstandes ist.<sup>25</sup> Um präziser zu sein, hat die *fides* ihren Sitz nicht im praktischen Verstand, der auf ein Tun hingeeordnet ist, sondern im spekulativen Verstand, der das *verum* als solches erfaßt.<sup>26</sup> Wenn der Mensch den Glaubensakt vollzieht, wirken also voluntative<sup>27</sup> und intellektive Momente zusammen. Daraus, daß der Glaube seinen Sitz im Intellekt hat, wird deutlich, daß es nicht um irgendeinen »Sprung« ins Irrationale geht, sondern ein neues Erkennen gemeint ist, das die Wirklichkeitssicht des Menschen erweitert.

Auch wenn der Glaube ein *actus imperatus a voluntate* ist, so bleibt doch Gott selbst die innere Ursache des Glaubensaktes, die innerlich durch die Gnade bewegt.<sup>28</sup> Der Mensch kann nicht zum Glauben kommen, wenn Gott ihn nicht zieht. Das *initium fidei* liegt bei Gott.

#### b. Was ist das Wesen des Glaubens?

Thomas kennt verschiedene Anwege, um das Wesen des Glaubens zu umschreiben. In S.Th. II–II,2,1 bestimmt er den Glauben mit Augustinus<sup>29</sup> als ein *cum assensione cogitare*. Dabei faßt er das *cogitare* aber als ein diskursives Suchen nach dem Wahren auf, das der Vervollkommnung des Verstandes durch die Wesensschau vorausgeht, näherhin als einen *motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis*.<sup>30</sup>

Wenn jemand ein sicheres Wissen über eine Sache besitzt, bedarf es – neben der festen Zustimmung – keiner weiteren Erwägung mehr. Der Glaubende kommt aber darin mit dem Wissenden überein, daß er dem Glaubensgegenstand eine feste Zustimmung gibt, auch wenn er, was die beiden unterscheidet, keine vollkommene Erkenntnis durch die offenbare Schau besitzt.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> II–II,2,2 ad 3: »Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensu hic accipitur pro actu intellectus sec. quod a voluntate determinatur ad unum.«

<sup>25</sup> II–II,4,2: »Credere immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum.«

<sup>26</sup> Vgl. De Ver. 14,4.

<sup>27</sup> Vgl. III S. d. 23,3,2 ad 5: »...inchoatio fidei ... in affectione.«

<sup>28</sup> II–II,6,1: »Oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei... Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus.«

<sup>29</sup> Vgl. PL 44,963.

<sup>30</sup> Durch die zustimmende Annahme der Wahrheit Gottes ist die Bewegung des gläubigen Verstandes noch nicht zur Ruhe gekommen, sondern er sucht immer noch weiter und forscht nach über das, was er glaubt. Vgl. De Ver. 14,1.

<sup>31</sup> Vgl. II–II,2,1.

Wechselt man den Blickwinkel, so stellt der Glaube sich auch als eine Tugend dar, als ein *habitus*, der Gott zum Gegenstand hat.<sup>32</sup> Obwohl sich der Ausdruck »*habitus infusus*« in den Artikeln, in denen es um den Gegenstand des Glaubens geht, nicht findet, hebt Thomas die Bedeutung des *instinctus interioris divinus* hervor und spricht in dem Zusammenhang, wo er den Glauben mit dem *lumen gloriae* vergleicht, von einem *lumen infusum*, das die natürliche Erkenntniskraft übersteigt.<sup>33</sup>

Es wird überhaupt der Glaube formal von diesem mitgeteilten Licht her verstanden, so wenn Thomas vom Glaubenshabitus als von einem *lumen quoddam divinitus menti humanae infusum*<sup>34</sup> spricht.

Daraus läßt sich die andere Definition des Glaubens als *virtus a Deo infusa* gewinnen: ein *habitus*<sup>35</sup>, der nicht durch wiederholte Akte zustandekommt, sondern der, weil er den Menschen über seine eigene Natur erhebt<sup>36</sup>, von Gott eingegossen werden muß. Objekt des Glaubens als *habitus* ist die *veritas prima*, die der eigentliche Garant der einzelnen Glaubensinhalte ist<sup>37</sup>, und der gegenüber die intellektuellen Sicherungen des Menschen, soweit sie vor dem Glauben liegen, nichts zählen.<sup>38</sup> Die vor dem Glaubensakt gelegene rationale Bemühung, den Glauben verständlich zu machen, hat keinerlei glaubensbegründende Kraft für die *fides* als *virtus*.<sup>39</sup>

Trotzdem kann es für den menschlichen Verstand als Träger der Glaubenserkenntnis nicht gleichgültig sein, das Wesen der Dinge, die ihn umgeben und die welthaften Bezüge, in denen er steht, in der rechten Weise zu erfassen, damit auch die Glaubenserkenntnis nicht schief wird.<sup>40</sup>

### c. Was ist der Formalgrund des Glaubens?

Mit der *veritas prima*, die eine einzige ist, haben wir den Formalgrund des Glaubens.<sup>41</sup> Sie ist der Grund der Glaubenszustimmung und auch der Grund für ihre Sicherheit, die jene der Vernunftprinzipien in den natürlichen Wissenschaften übertrifft.<sup>42</sup>

Was meint Thomas mit dieser *certitudo*, die der *habitus fidei* verleiht?

<sup>32</sup> Vgl. I–II,62,2; vgl. auch II–II,4,2; II–II,4,5.

<sup>33</sup> De Ver. 14,8 ad 3.

<sup>34</sup> In Boet. De Trin. 3,1 ad 4.

<sup>35</sup> De ver. 14,4: »Oporet quod aliquis habitus sit in ipso intellectus speculativo; et ic est habitus fidei divinitus infusus.«

<sup>36</sup> Durch den Glauben kommt der Mensch in Berührung mit dem Sein und Leben Gottes, das seine eigene Natur unendlich überragt. Um etwas davon erfassen zu können, muß er durch die Gnade gewissermaßen auf ein höheres Niveau emporgehoben werden, als es ihm natürlicherweise eigen ist.

<sup>37</sup> Vgl. S.Th. II–II,1,3.

<sup>38</sup> Vgl. S.Th. II–II,1,5 ad 2: »Rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.«

<sup>39</sup> Vgl. ScG I, c.5.

<sup>40</sup> De Ver. 14,9 ad 8: »Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.«

<sup>41</sup> Vgl. S.Th. II–II,1,6 ad 2.

<sup>42</sup> De Ver. 14,1 ad 7: »...quia veritas prima, quae causat fidei assensum est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae.«

## d. Woher rührt die Gewißheit des Glaubens?

Wenn er von der Gewißheit des Glaubens spricht, geht Thomas von einem eingegossenen Glaubenslicht aus, durch das der Gläubige imstande ist, die obersten Glaubenssätze oder besser ihren geheimnisvollen Inhalt zu bejahen. Dieses Glaubenslicht ist eine Anlage, die sich zum *lumen gloriae* entfalten läßt.

Der Vergleich mit dem *lumen naturale* als einer Erkenntniskraft, die die natürlich bekannten Prinzipien aufzeigt, macht jedoch deutlich, daß Thomas bei diesem *lumen infusum* nicht an eine materiale Mitteilung von Erkenntnisinhalten denkt. Vielmehr ist es ein rein formales Erkenntnisvermögen, durch das die Erkenntniskraft des Verstandes gestärkt und ergänzt wird.

Alle Glaubensinhalte müssen dem Glaubenshabitus von außen zugeführt werden. Hier liegt auch der Sinn der Formel »Fides ex auditu«. <sup>43</sup> Damit ein ausdrücklicher Glaube zustandekommt, müssen diese Inhalte der Vorlage des Wortes Gottes in der Hl. Schrift und der Verkündigung entnommen werden. Für den Gläubigen besitzen die Glaubenssätze auch keine innere Evidenz. Um die innere Wahrheit der Glaubenssätze können nur die Seligen wissen, die aufgrund der Wesensschau den notwendigen Zusammenhang aller Wahrheiten im Wesen Gottes erkennen. <sup>44</sup>

Wenn das Glaubenslicht dem Menschen eine Gewißheit vermittelt, so über das tatsächliche Ergangensein der Offenbarung, also über das *an est* des Glaubens, nicht über das *quid est*. <sup>45</sup> Ein gewisses Paradox dazu bildet die Aussage, das Glaubenslicht sei genügender als das natürliche Licht des Verstandes <sup>46</sup> und der Gläubige sei gewisser über das, was er vom unfehlbaren Gott höre als über das, was er mit seiner eigenen Vernunft einsehe. <sup>47</sup> Die Gewißheit, die der Glaube vermittelt, ist darum von anderer Art als die natürliche: Der Glaube nimmt seine Gewißheit von etwas her, das außerhalb des Erkenntnisbereiches liegt, *in genere affectionis existens*. <sup>48</sup>

Für die hier verfolgte Fragestellung interessant ist der Sachverhalt, daß sich, wenn man die Gnade einmal ausblendet, die Frage nach der Wahrheit des Glaubens durchaus diskutieren läßt, auch wenn die Gewißheit des Glaubens ganz aus Gott stammt – im Sinne der *prima veritas* als Garant der einzelnen Inhalte des Glaubens. <sup>49</sup>

Um zu der Frage nach der Vernunft des Glaubens zurückzukehren, muß man also sagen, daß es keine außerhalb des Glaubens liegende Gewißheit über die Wahrheit des Glaubens selbst geben kann. Diese liegt einzig und allein im *lumen a Deo infusum*.

Um den inneren Sinn des Geglaubten zu erhellen, kann man nur aus dem Glauben selbst freiwerdende *rationes* anführen, die aber keine Vernunftprinzipien sind. Anders als die Gewißheit von seiner objektiven Wahrheit wird die Auffassung des

<sup>43</sup> Vgl. II S d.23,3,1 ad 4; IV S d.4,1,2; S.Th. I,111,1 ad 1; S.Th. II–II,2,5 et 5,3.

<sup>44</sup> Vgl. De Ver. 14,9 ad 1.

<sup>45</sup> Vgl. In Boet. de Trin. 6,1 qua 3 ad 2.

<sup>46</sup> Vgl. In Boet. de Trin. 3,1 ad 4.

<sup>47</sup> S.Th. II–II, 4,8 ad 2: »Multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.«

<sup>48</sup> III S d.23,2 qua 1 ad 2.

<sup>49</sup> So fragt Thomas in S.Th. II–II,1,3, ob der Glaube auch falsch sein könne.

Inhaltes der Offenbarung nicht durch göttliche Infusion bewirkt. Sie muß durch den Gläubigen selbst mittels eigener Vernunfttätigkeit erworben werden. Bei dieser analysierenden – quasi explikativen –, ordnenden und schlußfolgernden Tätigkeit kann man die Gnade methodisch ausblenden. Das Verständnis ist das Resultat der eigenen Tätigkeit der von der Offenbarung ausgehenden und von ihr geregelten menschlichen Vernunft. Es ist nicht einfach eine Wirkung der Gnade in der Vernunft oder ein Akt der übernatürlichen Tugend.

Für den übernatürlichen Glauben, das sei hier nochmals gesagt, gibt es keine weitere rationale Begründung als den Glauben selbst.<sup>50</sup> Das Licht, das Gott im Glauben eingießt, erhellt sich selbst und bedarf keines weiteren Beweises. Wenn jemand glaubt, so aufgrund des eingegossenen Lichtes. Da der Glaube die Wirklichkeit Gottes selbst berührt, das innergöttliche Leben aber nach einem Erkenntnisgrund verlangt, der selber nur göttlich sein kann, gehört die rationale Begründung des Glaubens niemals zum Glaubensmotiv dazu, auch wenn sie aufgrund der *analogia fidei* notwendig ist.

Ein unmittelbarer Rekurs auf irrationales Erkennen und Gottes Eingebung müßte jedoch mit Glauben und Wissen auch die Einheit von Gnade und Freiheit zerreißen. Obwohl der Glaube auf dem *lumen infusum* beruht, bedarf es deshalb der Grundlegung in der natürlichen Einsicht und Seinserkenntnis. So muß in der Glaubenstat das natürliche Denken sich mitbeteiligen. Es will soweit verstehen, daß es den Inhalt der Offenbarung mit Verantwortung glaubend annehmen kann und d. h., daß auch die strikten Glaubenssätze unter der Rücksicht von »wahr oder falsch« diskutierbar sein müssen. Gerade darin liegt auch die Würde des Christen, dem nicht einfach von Gott vorgeschrieben wird, blind und gegen seine Vernunft zu glauben.

### 5. Offenbarung als prophetische Erkenntnis

Während der Glaube in vielfacher Weise vermittelt ist durch erste Glaubenszeugen, schriftliche Niederlegung und kirchliche Tradition, begegnet er im Geist des Propheten als ursprüngliche Erkenntnis des von Gott Mitgeteilten. Darum möchte ich am Schluß noch auf die prophetische Erkenntnis eingehen.

Thomas versteht die Offenbarung als eine Mitteilung vonseiten Gottes an den Verstand des hörenden Propheten oder Empfängers der Botschaft.<sup>51</sup> Dabei geht es nicht an erster Stelle um Sachverhalte, deren Verständnis dem Empfänger verborgen bleibt, denn die Offenbarung besteht formal in der gottgewirkten Erleuchtung des Geistes.<sup>52</sup> Damit ist als erster Ort der Offenbarung der menschliche Verstand angegeben.

Das Wesen der Prophetie besteht in dem mitgeteilten Licht, d. h. Offenbarung ist nicht so sehr die Eröffnung bestimmter geschichtlicher Ereignisse, wie sie dann in

<sup>50</sup> Die Frage nach der *credibilitas*, der Möglichkeit einer extrinsekten Begründung des Glaubenszeugnisses lasse ich hier unberührt.

<sup>51</sup> Vgl. S.Th. II-II,171,1: »...consistit in cognitione.«

<sup>52</sup> S.Th. II-II,171,3 ad 3: »...formale in cognitione prophetica est lumen divinum.« Vgl. S.Th. II-II,176,2: »...consistit in ipsa illuminatione mentis.«

der Hl. Schrift mitgeteilt werden, als vielmehr die *Einsicht* in ihre Bedeutung. Wenn Thomas von einer Einprägung des göttlichen Wissens in den Verstand von Aposteln und Propheten spricht, wird deutlich, daß es um eine wirkliche Wissensübertragung geht.

Der Empfänger wird dabei gewissermaßen von Gott angeredet – Offenbarung als *quasi quaedam allocutio*<sup>53</sup> – und empfängt das Wissen wie ein Schüler von seinem Lehrer. Dieser doktrinaire Charakter der Kommunikation Gottes mit dem Offenbarungsempfänger tritt gerade dort besonders hervor, wo Thomas auf die Frage nach der Wahrheit der Offenbarung eingeht: Da die Glaubenserkenntnis sich nach Weise einer eingepprägten göttlichen Offenbarung im Verstand des Propheten befinde, nun aber jede Erkenntniswahrheit im Lehrer wie im Schüler ein und dieselbe sei – als *similitudo cognitionis docentis* – müsse die Wahrheit prophetischer Erkenntnis dieselbe sein wie die göttliche, so die Argumentation.<sup>54</sup> Darum kann Thomas auch sagen, diese Mitteilung vollziehe sich *per modum cuiusdam doctrinae*.<sup>55</sup>

Ist damit aber einem einseitig intellektualistischen Offenbarungsverständnis das Wort geredet? Beachtet man den epistemologischen Grundansatz bei Thomas, daß beim Zustandekommen wahrer Erkenntnis die Dinge durch die *species intelligibiles* im Verstand des Erkennenden selbst gegenwärtig, ja sogar eins mit ihm werden, dann ist auch das übernatürlich geoffenbarte Wissen nichts anderes als die Gegenwart der Erlösungswirklichkeiten selbst. Also ist Offenbarung notwendig eine Begegnung mit Gott, wie er sich uns selbst erschließt. Dies wird auch klar, wenn man diese Erkenntnis *per speculum et in aenigmate* mit dem Ziel der Offenbarung vergleicht, das der Mensch in der *visio beata* erreicht<sup>56</sup>:

*Visio* meint die Fülle oder *perfectio* der göttlichen Offenbarung, bei der Gott sein innergöttliches Sein und Leben den Seligen ohne jedes Medium mitteilt: Das göttliche Wesen wird selbst zur *species intelligibilis*, in der der Mensch – eins geworden mit dem, was er sieht – Gott erkennt *sicuti est*.

Prophetisches Erkennen zielt also auf die Selbst-Erschließung der göttlichen Wirklichkeit in der Gottesbegegnung. Wenn der Prophet sein Verkündigungsamt wahrnimmt, streut er daher nicht bloße Informationen über Gott aus, sondern erwirkt im Glaubenden die Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit und dem göttlichen Leben. Hier liegt auch der Sinn der thomanischen Aussage, der Glaube bleibe nicht bei dem Sagbaren, bei der Aussage über Gott stehen, sondern dringe durch bis zur Wirklichkeit selbst.<sup>57</sup>

Obwohl der Glaubende in *statu viae* also keine Evidenz über das Geglaubte erlangen kann, rührt der Glaube dennoch mit einer Gewißheit, wie sie natürlichem Erkennen nicht gegeben ist, an die Wirklichkeit Gottes, die ihm aber noch irgendwie verhüllt und dunkel erscheinen muß: Der Glaube ist erst eine schwache Vorwegnahme der göttlichen Wesensschau.

<sup>53</sup> De Ver. 11,1.

<sup>54</sup> Vgl. S.Th. II-II,171,6.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> S. Th. II-II,171,4 ad 2: »Perfectio autem divinae revelationis erit in patria.«

<sup>57</sup> S. Th. II-II,1,2 ad 2: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«