

»S. Thoma praesertim magistro ...« – Überlegungen zur Aktualität des Thomismus

Von David Berger, Köln

Nach einem bemerkenswerten Einbruch der Zahl der spezifisch thomistischen Studien in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts ist seit dem Ende der siebziger Jahre, insbesondere in Frankreich, Italien und den Vereinigten Staaten, erneut ein starkes Anwachsen der Zahl der wissenschaftlichen Arbeiten zu Leben, Werk und Lehre des Aquinaten zu konstatieren. So zählt die jüngste, von Richard Ingardia erarbeitete, internationale Thomas/Thomismus-Bibliographie zwischen 1977 und 1990 mehr als 3500 einschlägige Publikationen¹. Ohne die große Wichtigkeit der historischen Thomasforschung zu bestreiten, ist doch bei der genaueren Betrachtung dieser neuen Hochkonjunktur zugleich ein bedenkliches Ungleichgewicht zu bemerken: Bei der überwiegenden Mehrheit der von Ingardia verzeichneten Veröffentlichungen handelt es sich um rein geschichtliche Arbeiten. Spekulative Studien oder eine überzeugende Fruchtbarmachung der historisch-kritischen Arbeit auf systematischem Gebiet sucht man weithin vergebens². So stellt sich heute unabweisbar die Frage: Kann diese Form der Auseinandersetzung mit Thomas diesem selbst wirklich ganz gerecht werden; ihm, dessen Umgang mit Autoritäten, wie Joseph Pieper festgestellt hat, von der Einsicht bestimmt ist, daß »die ausschließlich historische Befassung stets in der Gefahr ist, den zur Diskussion stehenden Text oder Autor aus dem Raum der unmittelbar lebendigen geistigen Aktualität hinauszubringen in den Bereich des Musealen, des nur noch historisch Interessanten«³? Sind die Werke des hl. Thomas und seiner großen Kommentatoren nur noch Material, das sich für eine historische Aufarbeitung anbietet, im Grunde genommen aber unter systematischem Aspekt keinerlei Relevanz mehr beanspruchen kann? Oder hat der Thomismus – wie dies das II. Vatikanische Konzil (OT 16; GE 10)⁴, das Kirchenrecht (CIC Can. 252 §3: »S. Thoma praesertim magistro ...«) und zuletzt wieder die Enzyklika *Fides et ratio* (n° 78)⁵ nahelegen – darüber hinausgehend auch eine besondere systematische Relevanz; besitzt er vielleicht gerade heute eine ganz eigene Aktualität?

¹ Richard Ingardia, Thomas Aquinas. International Bibliography 1977–1990, Bowling Green – Ohio 1993.

² Cf. Jean-Pierre Torrell, Le thomisme dans le débat christologique contemporain, in: Serge-Thomas Bonino (Ed.), Saint Thomas au XX^e siècle. Colloque du centenaire de la »Revue thomiste« (1893–1992), Paris 1994, 379–392.

³ Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München³ 1986, 83.

⁴ OT 16 beschränkt diese Autorität des Aquinaten, wie ein minimalistischer Thomismus es gerne gesehen hätte und z.T. nach wie vor interpretiert, nicht auf den strukturellen Bereich der Zuordnung von Weltweisheit und Theologie, sondern Thomas ist für das Vatikanum II auch Meister, »insofern er bleibende Erkenntnisse erarbeitet hat« (Josef Neuner, in: LThK² Ergbd. II, 344).

⁵ Zur Enzyklika *Fides et ratio* vgl. die Beiträge von Jean-Miguel Garrigues, Jean-Michel Poffet, Charles Morerod und Georges Cottier im Sonderheft von Nova & Vetera 73 (1998), die u.a. auch auf die Beziehung Thomismus – Enzyklika eingehen.

1. Der hl. Thomas und der Thomismus

»Thomismus« meint zunächst, was Otto H. Pesch treffend so umschreibt: »... die Theologie und Philosophie des Thomas von Aquin sowohl als das Ganze der materialen Lehrinhalte wie auch als bestimmter, origineller Ansatz einer Gesamtkonstruktion der Glaubenswahrheit, der in der Summa theologiae seinen klarsten Niederschlag gefunden hat«⁶.

Diese mehr grundlegende und allgemeine Definition muß aber noch durch einige weitere Abgrenzungen spezifiziert werden: »Thomismus« bedeutet im hier thematisierten Zusammenhang genauer die Philosophie und Theologie des hl. Thomas, wie sie seine Schule verstehen. Das heißt: zum rechten Verständnis der Schriften des *Doctor communis* wird die Interpretation, spekulative Durchdringung und Verteidigung der Doktrin des Aquinaten, die die thomistische Schule im engeren Sinne seit dem 13. Jahrhundert v. a. gegen den Skotismus und Nominalismus (Epoche der *Defensiones*), ab dem 16. Jahrhundert gegen den Protestantismus auf der einen und den Molinismus auf der anderen Seite (Epoche der klassischen Thomaskommentare und der *Disputationes*), im 19. und 20. Jahrhundert gegen den Naturalismus in seinen verschiedensten Ausformungen (Epoche des Thomismus strenger Observanz im Rahmen der Neuscholastik) verfolgte, herangezogen.⁷ Wird im folgenden von »Thomismus« (ohne weitere Zusätze) die Rede sein, ist stets dieser Thomismus im engeren Sinne resp. der strenge Thomismus gemeint.

Daraus wird schon ersichtlich, daß unsere Ausführungen sich dem noch immer gängigen Vorurteil, das den Thomismus ganz allgemein, meist ohne weitere Differenzierungen vorzunehmen, als sukzessive Verfälschung und Verzeichnung des authentischen Thomas betrachtet⁸, nicht einfach anschließen. Dieses von Pesch u. a. nach wie vor mit Vehemenz verfochtene Urteil steht schon unter theologiegeschichtlichem Betracht auf äußerst wackeligen Beinen; was jener selbst bereits 1965 konstatierte, gilt auch heute noch auf weiten Strecken: »Die Geschichte des Thomismus im kritischen Vergleich mit Thomas ist weder für die Philosophie noch für die Theologie schon geschrieben, aber ein dringendes Desiderat ...«⁹. Sie ist aber auch

⁶ Otto H. Pesch, Thomismus, in: LThK ²X, 157–167; 157.

⁷ Einen gerafften Überblick über die Geschichte des Thomismus bieten unter den neueren Autoren: Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 309–339; Michel de Paillerets, *Saint Thomas d'Aquin, frère prêcheur théologien*, Paris 1992, 117–129. Die großen Thomisten und ihre Werke sind verzeichnet bei: Leonard A. Kennedy, *A Catalogue of Thomists: 1270–1900*, Houston 1987.

⁸ Richard Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg 1989, 76: »Man unterscheidet zwischen ›thomanisch‹ oder ›thomasisch‹ einerseits, um die genuine Lehre von Thomas zu bezeichnen, und andererseits ›thomistisch‹, nämlich für die thomistischen Kommentatoren, die nicht selten von vornherein als Verzeichner des Thomanischen gelten«. Nach Robert Markovics (*Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung*, Rom 1965, 3) geht diese Unterscheidung auf seinen Lehrer Albert Mitterer zurück.

⁹ Pesch, Thomismus, 156. Einen beispielhaften Ansatz einer solchen vergleichenden Untersuchung bieten im deutschen Sprachraum: Otho Merl, *Theologia Salmanticensis*, Regensburg 1947, 261–278 sowie die wichtigen Untersuchungen von Johannes Stöhr: *Die Theozentrik der theologischen Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Diskussion bei neuzeitlichen Kommentatoren*, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin 1988, 484–498; *Die thomistische Theozentrik der Theologie und neuzeitliche Auffassungen*, in: *StTom* 13 (1981) 87–107.

unter systematischem Aspekt nicht weniger fragwürdig. P. Richard Schenk OP bemerkt völlig zutreffend: »... genausowenig, wie ein einfacher Biblizismus (auch nicht ein von der Exegese geleiteter Biblizismus) der inneren Dynamik der Schrift und Tradition gerecht wird, können wir den Ausgangspunkt unserer Thomasinterpretation in der sola scriptura der thomanischen Schriften suchen, wenngleich den eigenen Schriften des Thomas ein unbestrittener Vorzug vor jeder neueren Auslegung eingeräumt werden muß«¹⁰.

Eine Unterscheidung zwischen thomanisch und thomistisch, wo sie eine tiefe Kluft zwischen der Lehre des hl. Thomas und der strengen Thomistenschule auch terminologisch zum Ausdruck bringen möchte, scheint also kaum tragbar zu sein.¹¹ Vielmehr bilden die Philosophie und Theologie des Thomismus die legitime organische Ausentwicklung der Lehre des Aquinaten selbst.¹² Dies sei hier kurz anhand eines einzigen Beispiels, auf das unten noch näher einzugehen sein wird, mehr angedeutet als ausführlich erläutert: Im Thomismus spielt die Unterscheidung zwischen der *gratia sufficiens* und der *gratia efficax* resp. die Lehre, daß die wirksame Gnade immer *ex se efficax* ist, eine zentrale Rolle. Da Pesch¹³ diese Unterscheidung nicht explizit bei Thomas findet, schließt er kurzerhand, sie sei dem authentischen Thomas völlig fremd und eine illegitime Weiterbildung seines Denkens. Daß die Unterscheidung zwischen *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* in der Ia q. 19 a. 6 in vollkommener Analogie zu der Differenzierung des Gnadenbegriffes in hinreichende und wirksame Gnade steht, ja diese unter den Umständen der radikalen Neuerungen, die Protestantismus und Molinismus in der Gnadenlehre vortrugen, geradezu forderte, übersieht er. Auch wichtige Stellen aus den Pauluskommentaren und *De malo* 6, 1 ad 3, in denen die Unterscheidung indirekt aber sehr deutlich ausgesprochen ist (s.u.), übergeht er in diesem Zusammenhang vollständig. Als die strengen Thomisten in der *controversia de auxiliis* die implizite Unterscheidung, die sich im übrigen schon beim hl. Augustinus, der auch für Thomas der *doctor gratiae* schlechthin ist, findet (De correptione et gratia, 12), mit der expliziten Gegenüberstellung: *gratia sufficiens* – *gratia efficax* zum Ausdruck brachten¹⁴, waren gerade sie es, die – im Unterschied zu ihren Gegnern – der augustinish-thomanischen Lehre treu blieben.

Betrachtet man die Theologiegeschichte unvoreingenommen, wird man zugestehen müssen: Es ist das Verdienst des strengen Thomismus, nicht nur konstant von der die Identität wahren Offenheit der Synthese, die die Schriften des hl. Thomas

¹⁰ Schenk, Gnade, 77; ähnlich: Tommaso M. Zigliara, *Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso*, Viterbo 21870, 38.

¹¹ Dies geben selbst Gegner einer solchen Form des Thomismus indirekt zu. So etwa Ferdinand van Steenberghen (Die neuscholastische Philosophie, in: BThZJ I, 352–363), der dem Thomismus strenger Observanz eine ungewöhnliche »Treue zu den Lehren des hl. Thomas« (354) bescheinigt. Bedauerlich ist freilich, daß er solche Treue aufgrund ihrer vermeintlichen Konsequenzen (Schlagwörter wie »Ghetto«, »Starrheit«, »fehlende Weltoffenheit« fallen in diesem Zusammenhang) glaubt ablehnen zu müssen. Zu den Konsequenzen ähnlich: Henri Kardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln 1996, 474.

¹² Jacques Maritain, *Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln o.J., 14–15.

¹³ Pesch, *Thomismus*, 164.

¹⁴ Thomas de Lemos, *Panoplia gratiae* IV, 2 (Ed. Lyon 1676, 36); Joannes a S. Thoma, *De Gratia*, n° 24; Domingo Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae*, Köln 1610, passim.

bilden, Zeugnis abgelegt, sondern auch dem Aquinaten die Geltung als *homo omnium horarum* (Sylvester von Ferrara), als allgemeinem Lehrer der Kirche, gesichert zu haben.

Viel notwendiger als die Erhaltung der mehr auf altem Ressentiment denn auf wissenschaftlichen Fakten beruhenden Unterscheidung zwischen Thomas (thomatisch) und dem strengen Thomismus (thomistisch) erscheint es heute,

(1) daß die Theologiegeschichte deutlicher, als es bislang geschehen ist, die Differenzen zwischen dem strengen Thomismus und dem Thomismus im weiteren Sinne herausarbeitet¹⁵. Sie muß klarer und eindeutiger zeigen, daß nicht alle, die sich auf Thomas berufen, Kommentare zu seiner Summe verfaßt und theologische oder philosophische Lehrbücher *secundum mentem S. Thomae* verfaßt haben, dieserhalb schon rechtmäßig als Thomisten im eigentlichen Sinne zu bezeichnen sind. Bereits im 18. Jahrhundert bemerkte Charles-René Billuart OP (1685–1757) scharfsinnig: »Id non semel aegre tuli inter tot lucubrationes theologicas, omnes quidem sua laude dignas, quosdam S. Thomae nomen obtendere, cum ab ejus mente longissime recedant, et in quibus auctores non tam opiniones suas S. Thomae dogmatibus, quam S. Thomae dogmata suis opinionibus aptare nituntur, quique citatis hinc et inde quibusdam S. Doctoris fragmentis, theologiae Thomisticae titulo gloriantur: unde et errores in speculabilibus et impuritas in moralibus sub hoc quasi umbone erecta cervice prodeunt«¹⁶. Und eineinhalb Jahrhunderte später stellt der deutsche Thomist Ceslaus M. Schneider (1840–1908) fest: »Der ›Geist des heiligen Thomas‹ besteht bei diesen Autoren darin, daß man einige gleichgültige Stellen aus Thomas anführt, die, nachdem sie aus dem Zusammenhang gerissen worden, ein jeder nehmen kann wie er will ... Die Tatsache also liegt vor: Der ›Geist des heiligen Thomas‹ wird vorangestellt und der eigene Geist folgt ... Vor etwa zwanzig Jahren war der Verfasser Zeuge, wie in den philosophischen Hörsälen ganz dieselben Sätze, welche heute in sogenannten ›im Geiste des heiligen Thomas‹ geschriebenen Büchern verteidigt werden, als ausdrücklich gegen den heiligen Thomas gerichtet gelehrt wurden ...«¹⁷. Es ist

¹⁵ Auf dieses Desiderat weist im Kontext der Modernismusforschung auch Weiß hin: Otto Weiß, »Sicut mortui. Et ecce vivimus«. Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 1998, 42–63; 61. Wie notwendig dies auch im Hinblick auf die Beurteilung der Ereignisse rund um Vatikanum II. ist, zeigt jetzt wieder E. Fouilloux, der aufgrund seines wenig differenzierten Thomismus-Begriffs zu pauschalen Urteilen im Hinblick auf die sogenannte vorkonziliare Zeit kommt: Etienne Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960), in: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, Mainz - Leuven 1997, 61–188; 85. Für den Zeitraum der Neuscholastik habe ich diese Differenzierung versucht: David Berger, Natur und Gnade, Regensburg 1998, 31–99. 153–162. Noch genauer für den Bereich der neuscholastischen Apologetik/Fundamentaltheologie: Ratio fidei fundamenta demonstrat. Fundamentaltheologisches Denken zwischen 1870 und 1960, in: Hubert Wolf (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, hg. von Peter Hünemann, Bd. 3), Paderborn 1999, 95–128.

¹⁶ Carolus-Renatus Billuart, Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, Vol. I, praefatio (Ed. Letouzey/Ané – Paris 1943, XVII); ähnlich: Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus, I disp. II, art. IV (Ed. Vivès – Paris 1883, 383–384).

¹⁷ Ceslaus M. Schneider, Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin, Bd. I, Regensburg 1886, LXII; ähnlich: Hermann Ernst Plaßmann, Die Schule des hl. Thomas von Aquino, Bd. V, Soest 1862, 256.

unter Kennern der gegenwärtigen Philosophie und Theologie – besonders jener deutschsprachiger Provenienz – kein Geheimnis, daß diese von Billiard, Johannes a S. Thoma, C. M. Schneider u. a.¹⁸ beschriebene Art der Thomas-Rezeption bis zur Stunde fröhlich Urständ feiert.

(2) Scheint es dringend nötig, endlich auch terminologisch den längst von vielen Wissenschaftlern akribisch nachgewiesenen Abgrund, der zwischen Thomas und seiner Schule einerseits und dem sogenannten Neuthomismus transzendentalthomistischer Provenienz andererseits, der zumeist in der Nachfolge des Molinismus und skotistisch-nominalistischer Ansätze Thomas nur noch als Steinbruch für diesem völlig fremde Ideen benützt (Johann Stufler, Karl Rahner, Johann B. Metz, Joseph Maréchal), besteht¹⁹, zum Ausdruck zu bringen. Selbst Freunde des Transzendentalthomismus räumen ein: »So reicht all meine Sympathie für den Transzendentalthomismus und Progressismus auf der einen wie meine Ablehnung des Neuthomismus und Traditionalismus auf der anderen Seite nicht aus, um mich von der Überzeugung abzubringen, daß die historische Bewertung des Transzendentalthomismus, wie sie der Neuthomismus [C. Fabro, H. Meyer, B. Lakebrink, J. Maritain, E. Gilson] gibt, wesentlich richtig ist. Der Transzendentalthomismus kompromittiert sich mit Lehren, die sich von Descartes und Kant an bis auf unsere Tage immer wieder ... als unvereinbar nicht allein mit Thomas, sondern selbst mit den grundlegendsten Lehren christlichen Glaubens, so wie er seit dem Mittelalter der Tradition gemäß verstanden worden ist, erwiesen haben«²⁰.

Als Beispiel für die in diesem Punkt weithin mangelnde Fähigkeit der Unterscheidung sei hier wieder der als ausgezeichnete Kenner des Thomismus geltende Otto H. Pesch angeführt: Während er den klassischen Thomismus als Korruptionierung des historischen Thomas aufzuweisen bemüht ist, sieht er in Karl Rahners *Geist in Welt* (1939) unumstritten ein »Standardwerk der Thomasforschung«, einen wichtigen Etappensieg für die »Umkehr vom Thomismus zu Thomas«²¹. Eben jene Schrift ist aber geradezu ein Paradebeispiel für einen wissenschaftlich unverantwortlichen Umgang mit dem Werk des hl. Thomas. Rahner benützt darin – wie Nikolaus Lobkowitz schon vor vielen Jahren zeigen konnte²² – zur Stützung zentraler Thesen nicht nur einen vorkritischen, korrumpierten Text aus der sogenannten *Editio Piava*, er reißt auch wild Sätze aus dem Zusammenhang und plaziert sie derart in neuem Kontext bzw. interpretiert sie so lange, bis sie anscheinend zu Belegen für seine eigene, stark an Maréchal und damit an Kant und Fichte angelehnte epistemologische

¹⁸ So auch der große Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben, *Gesammelte Aufsätze*, in: GS VIII, Freiburg 1967, 126 und Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 139: »...wenn nicht gar Thomas in Anspruch genommen wird, um seinen Ansichten fernliegende Resultate durch seine formale Autorität zu stützen«.

¹⁹ Vgl. John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge 1997, 2. 101–128; Fazit: Der Transzendentalthomismus mißbraucht die Lehre des hl. Thomas nur als »springboard for his own metaphysical and epistemological position« (244).

²⁰ Leslie Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*, Bd. II, Einsiedeln 1971, 276.

²¹ Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz³ 1995, 32–33.

²² Nikolaus Lobkowitz, *Zu K. Rahners »Geist in Welt«*, in: *PhJb* 67 (1959) 406–410.

Konzeption werden²³. Nur so kann Pesch einigermaßen schlüssig zu dem Urteil kommen, »der Dienst [des klassischen Thomismus] sei heute unwiderruflich zu Ende«²⁴.

Was sich unter dem zunächst vertrauenerweckenden Etikett »Thomismus« in der katholischen Theologie breitgemacht hat, ist in seiner Problematik kaum zu überschätzen. Hier hat die angestrebte Aktualisierung des Thomismus zu Konsequenzen geführt, von denen man unstreitig sagen kann: Nichts hätte dem hl. Thomas selbst ferner gelegen als eine solch gleichermaßen unbedeutende wie zweifelhafte Aktualität der Gleichzeitigkeit. Man fühlt sich unweigerlich an Johannes a S. Thoma²⁵ (1589–1644) erinnert, der in Anbetracht all jener, die eine solche Aktualisierung verfolgen, schrieb: »Tertium signum [legitimi discipuli D. Thomae] sit, si in exponenda mente s. doctoris ejus major gloria, et claritas quaeritur non propriae opinionis, aut opinionum plausus, et novitas«.

Durch den Aufriß dieser Problemkonstellation sind wir zu einem weiteren erklärungsbedürftigen Punkt gelangt: jenem der Aktualität.

2. Aktualität als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

An der Wurzel des Neuthomismus steht zunächst ein (freilich gut gemeintes) apologetisches Anliegen: er ist fundamental von dem Impetus geleitet, die Aktualität des Thomas im Hinblick auf die moderne Philosophie und Theologie möglichst schlüssig und reibungsfrei aufzuweisen.

Kein Denker, der an dem bedeutenden Stellenwert, den Philosophie und Theologie der Vorzeit für die Gegenwart besitzen, festhalten möchte, wird dieses Anliegen als solches zurückweisen können. Er wird aber zugleich auch kaum anders können, als es in der Form, in der es von den meisten Neuthomisten umgesetzt wurde, abzulehnen. Wie zuletzt John I. Jenkins CSC für die Philosophie klar nachgewiesen hat, wurde hier aktualisiert, indem auf für historische Zusammenhänge wenig sensible Weise der Unterschied zwischen Thomas und der Moderne eingeebnet und so das Spezifische der thomistischen Synthese – und damit auch ihr kritisches Potential – verdrängt wurde: »But this effort to present Aquinas as a participant in the discussions of modern philosophy has naturally led to an assimilation of Aquinas's thought to our own, and to a practice of expressing his thought within our conceptual framework«²⁶. Besonders klar profiliert findet sich diese Problematik in der Thomasrezeption J. B. Metz's und dessen Lehrers Karl Rahner. Rahner schreibt in seinem Vorwort zu Metz's Dissertationsschrift – und er gibt damit adäquat den Impetus wieder, der auch in der Metzchen Thomasexegese leitend ist –: Nur »ein Thomas, der

²³ Vgl. die bei Berger (Natur und Gnade, 316–317) aufgeführten Arbeiten von Gaboriau, Flasch, Meyer, Eicher, Bernath, Fabro, Lakebrink, Schenk und Hoeres.

²⁴ Pesch, Thomas, 35.

²⁵ Cursus theologicus, I, 385.

²⁶ Jenkins, Knowledge, 3.

am Anfang der Zeit steht, die heute noch unsere ist [...] kann auch heute noch unser Lehrer sein [...] kann ein Mann sein, der – mit anderen – den noch halb verborgenen Anfang der Zeit bildet, die noch unsere Zeit ist: der Neuzeit«²⁷.

Die Konsequenz eines solchermaßen aktualisierten Thomismus ist offensichtlich: Zum einen scheint hier der von Rahner selbst geforderten »Kunst, historische Texte so lesen zu können, daß aus ihnen nicht nur Stimmzettel für oder gegen unsere heutigen (schon längst eingenommenen) Positionen werden«²⁸, vollständig der Boden entzogen. Des weiteren ist zu fragen: Was liegt letztlich näher, als sich von einem Thomismus, der im Grunde genommen nur eine unterentwickelte Form des modernen Denkens darstellt und dieser folglich keine echten Alternativen zu bieten imstande ist, endgültig zu verabschieden? Vielleicht erklärt sich von hier auch die Tatsache, daß die transzendentalthomistischen Versuche außerhalb begrenzter neuscholastischer Kreise in der allgemeinen Philosophie – im Unterschied zu weiten Kreisen der europäischen und amerikanischen Theologie, die die Transzendentalphilosophie offensichtlich noch für ungemein aktuell hielten, als deren Haltbarkeitsdatum längst überschritten war – keine Beachtung gefunden haben, geschweige denn rezipiert wurden²⁹.

Vor diesem Hintergrund scheinen Überlegungen zur Aktualität des Thomismus ein grundsätzlich problematisches Unterfangen zu sein. Aber gerade jener Kontext, der zeigt, daß eine bestimmt strukturierte Aktualisierung des Thomismus gescheitert ist und die Theologie nicht nur bereichert hat, sondern in zahlreichen Bereichen auch schwer belastet; jener Hintergrund, verbunden mit der bleibenden Frage, was der Thomismus zur Stunde für die Theologie und Kirche, die eben jenen Dienst explizit fordern³⁰, leisten kann resp. wie der klassische Thomismus wissenschaftlich verantwortbar fortzuschreiben ist, ruft geradezu nach einer Antwort.³¹

Sie ist in der modifizierenden Explizierung dessen zu suchen, was andere Autoren diesbezüglich bislang nur angedeutet haben³²: In der Erkenntnis, daß sich die eigentliche Aktualität des Thomismus nicht an jenen Stellen zeigt, wo er einfach mit den Dogmen unserer eigenen Gegenwart – ganz gleich ob wir sie nun als Neuzeit, Moderne, Postmoderne o. ä. umschreiben – gleichzeitig gemacht wird.

Vielmehr ist die hier gesuchte Gleichzeitigkeit jene des Ungleichzeitigen³³: Die eigentliche Aktualität des Thomismus zeigt sich in dessen Fremdheit; dort, wo er je-

²⁷ Johann B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 19. Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen: Jan A. Aertsen, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin*, in: Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin*, 82–102; 99.

²⁸ *Schriften zur Theologie*, Bd. I, 18.

²⁹ Vgl. Richard Schaeffler, *Philosophie und katholische Theologie*, in: *ChP III*, 49–78; 62–63.

³⁰ Vgl. die diesbezüglichen lehramtlichen Dokumente bei: André Clement, *La sagesse de Thomas d'Aquin*, Paris 1983, 243–359.

³¹ Vgl. Hans C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des hl. Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 17.

³² *Id.*, 15–17; Pesch, *Thomas*, 40–41; Jenkins, *Knowledge*, 3; Georges Cottier, *Thomisme et modernité*, in: Bonino, *Saint Thomas*, 352–361.

³³ Vgl. Leo Scheffczyk, *Theologie und Moderne*, in: *FKTh 13* (1997) 283–290; 289.

ne vordergründigen Plausibilitäten, die die Glaubenssätze des Zeitgeistes stützen und sich heute weithin im kirchlichen Alltagsjargon ihre eigene Sprache geschaffen haben, durchbricht; dort, wo dessen überzeitliche Weisheit uns in eine schmerzhaft und doch heilsame Unruhe versetzt, die Verengungen unseres Denkens aufbricht, uns aus unserem Haus der Zeitlichkeit zerrt, um uns zu einem »überzeitlichen, allem Wechsel der Fragehaltungen und Theologieepochen enthobenen Fortschritt«³⁴ zu führen. So trifft auf die hier angestrebte Aktualität des Thomismus ebenfalls zu, was der Philosoph Hermann Kleber in ähnlichem Zusammenhang bemerkt: »Jede Epoche und jeder Kulturkreis hat angesichts der großen, allgemein menschlichen Fragen, welche alle Menschen aller Epochen und Kulturkreise betreffen, spezifische Blindstellen und verfestigte Vorurteile. Diese sind in der Regel weder bewußt noch absichtlich zustande gekommen, sondern sind das Resultat unreflektiert übernommener Überzeugungen, Ansichten, Urteile und Begriffe. Die ernsthafte Auseinandersetzung mit einer historisch früheren Position bietet daher die Chance, sich von der Befangenheit der Vorurteile und ungerechtfertigten Überzeugungen der eigenen Epoche und des eigenen Kulturkreises zu befreien, die eigene Position besser zu verstehen, zu relativieren und [...] gegebenenfalls zu korrigieren«³⁵.

Dabei darf man nicht der Illusion verfallen, mit dieser Aktualität die ungeteilte Anerkennung aller Zeitgenossen zu erlangen. Was William J. Hoye im Anschluß an Hans Blumenberg und Platos Höhlengleichnis für den Bereich der Philosophie insgesamt konstatiert, gilt analog auch in unserem Bereich: »Eine soziologisch erfolgreiche Philosophie erhält dadurch ihre Überzeugungskraft, daß sie die Vorurteile ihrer Adressaten voraussetzt ... Stellt aber der wahrheitssuchende Philosoph umgekehrt ein in seiner Umwelt herrschendes Vor-Urteil in Frage – und sei es nur mit der wohlwollenden Absicht, dieses zu ergründen –, so erntet er normalerweise vitalen Widerstand«³⁶. Diese Feststellung Hoyes bietet auch eine Erklärung für die von Historikern bereits mehrfach dargestellte Tatsache, daß sich der Thomismus dort, wo er eine solche Aktualität der negativen Korrelation suchte, »dauernd in der Defensiven«³⁷ befand.

Eben jene Aktualität glauben wir zu allererst in dem, was man als »Leitmotive« der thomistischen Synthese bezeichnen könnte, zu finden.

³⁴ Schmidbaur, Trinitas, 17. Vgl. auch, was Reginald Garrigou-Lagrange (Le sens du mystère, Paris 1934, 23) im Anschluß an Ernest Hello vom weisen Lehrer schreibt: »Il nous irrite ... En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure ...«.

³⁵ Hermann Kleber, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, 7.

³⁶ William J. Hoye, Gotteserfahrung. Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993, 55.

³⁷ Pesch, Thomas, 28. Vgl. auch: Maritain, Der Thomismus, 16. Diese Feststellung, die Pesch und Maritain für den Thomismus (weiter Begriff!) des Spätmittelalters machen, gilt – wie u. a. der Löwener Theologe L. Ceyssens in umfangreichen Studien gezeigt hat – *a fortiori* auch für den Thomismus strenger Observanz vom Tridentinum bis heute: Vgl. Berger, Natur und Gnade, 24.

3. Existenz und Rolle von Leitmotiven in der thomistischen Synthese

Der Begriff »Leitmotiv« stammt ursprünglich aus der Musikwissenschaft und bezeichnet dort einen Melodieteil, der sich an inhaltlich verwandten Stellen regelmäßig wiederholt und so symbolische Bedeutung erlangt. Er hat aber auch in der deutschen Literaturwissenschaft weite Verbreitung gefunden. Hier meint er zunächst im engeren Sinn eine »formelhaft wörtlich oder ähnlich wiederkehrende einprägsame Bild- oder Wortfolge mit gliedernder oder verbindender Funktion, die auf Zusammenhänge voraus- oder zurückweist«; im weiteren Sinne aber auch die »durchgehende Haltung einer Dichtung«³⁸.

Von all diesen Verwendungen hat der Begriff »Leitmotiv« in unserem Zusammenhang etwas: Zunächst meint er als Ursprungs-Leitmotiv die grundsätzliche Haltung des Thomismus, die in der Methode ihre Ausformung erhält.³⁹ Sie wird besonders anschaulich und einprägsam konkret in mehreren weiteren Leitmotiven: Prinzipien, Kernthesen, Gipfelpunkten, Schlüsselstellen oder Leitgedanken, die als typisch für den Thomismus gelten können. Diese bilden gleichsam die archimedischen Punkte, um die sich eine Vielzahl weiterer bei Thomas und den Thomisten anzutreffender Vorstellungen untergeordneter sowie unterschiedlicher Bedeutung und Originalität gleich konzentrischen Kreisen legt. Im Unterschied zum Mittelpunkt sind die Vorstellungen, die diese peripheren Kreise bilden, oft sehr stark ihrer Entstehungszeit verhaftet und haben heute keine Aktualität mehr⁴⁰: so etwa manche Vorstellungen, die Thomas resp. der Thomismus einfach von der Naturwissenschaft oder den Rechtsgrundsätzen ihrer Zeit übernehmen. Während die Kreise alle in unterschiedlicher Intensität vom Mittelpunkt abhängig sind, hat der Mittelpunkt keine wirkliche Abhängigkeit von diesen, sie sind ihm lediglich akzidentell hinzugefügt. Dies sei wieder kurz an einem Beispiel verdeutlicht: Während etwa die typisch zeitgebundenen Auffassungen des hl. Thomas zu der Frage der Maßnahmen gegen Häretiker und Apostaten (Sth IIa–IIae q.10 a.8) gleichsam nur sehr periphere, deutlich vom Zeitgeist ihrer Entstehungszeit infiltrierte Kreise bilden, und für uns heute keinerlei Relevanz mehr beanspruchen können, besitzt doch die im Mittelpunkt dieser Kreise als Leitmotiv stehende, von den äußeren Kreisen unabhängige, unbeugsam-energische Ergebnisheit in die dem Menschen gänzlich autonom und zeitenthoben gegenüberstehende Wahrheit⁴¹, die sich in einem intellektualistisch und objektivistisch orien-

³⁸ Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart ⁷1989, 507.

³⁹ Vgl. dazu: Gallus Manser, Das Wesen des Thomismus, Fribourg ³1949, 96–100; Bernhard Lakebrink, Analektik und Dialektik, in: id., Perfectio omnium perfectionum (StTom 24), Città del Vaticano 1984, 9–37.

⁴⁰ Maritain (Thomismus, 17) fordert deshalb, diese Mittelpunkte »in ihrer Losgelöstheit von ihren materiellen [d. h. sprachlichen und geschichtlichen] Bedingungen und deshalb in ihrer ursprünglichen Kraft« wiederzuentdecken!

⁴¹ Auf den Punkt gebracht ist dieses epistemologische Leitmotiv bei Thomas selbst: In Iob 13, 19. Jacques Maritain (Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, Paris ⁶1958, 9) zieht daraus die jedem Pragmatismus feindliche Konsequenz: »Ce dont nous avons besoin ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions«; ähnlich: Marie-Dominique Philippe, Saint Thomas docteur, Paris - Fribourg ²1992, 11.

tierten Glaubensbegriff⁴² Ausdruck verschafft, auch noch für uns Heutige eine unübersehbare Gegenwartsbedeutung.

Leitmotive spielen im Thomismus eine kaum zu überschätzende zentrale Rolle.⁴³ P. Garrigou-Lagrange, der in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf sie zu sprechen kommt und m.W. der erste ist, der sie explizit auch als »Leitmotive«⁴⁴ bezeichnet, bemerkt zutreffend: »... le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties que dans telle ou telle de ses conclusions«⁴⁵. Und Etienne Gilson bemerkt in seinem bekannten Werk *Le Thomisme*, »que la trame du thomisme est entièrement tissée d'un petit nombre de principes qui se croissent perpétuellement ...«⁴⁶. Wer die Schriften des hl. Thomas kennt, weiß, welche entscheidende Stelle bereits hier Leitmotiven zukommt: »Unde merito in cognitione scientifica sanctus Thomas omnia reducit ad universalia principia, quae sunt fundamentales ...«⁴⁷. Gerade in der Tatsache, »qua omnes partes doctrinae ad quaedam inconussa et foecunda principia reducit«⁴⁸, zeigt sich die so von keinem anderen Denker mehr erreichte Kraft der Synthese mit ihrer perennierenden, d.h. zugleich identitätswahrenden wie assimilativen Potenz. Getragen wird eine solch fundamentale Bedeutung der Leitmotive vom klaren Willen des Aquinaten, der ausgewogen-analetischen Einheit und Ordnung sowie der Erhabenheit und Tiefe gegenüber aller verwirrenden Vielfalt und ornamentaler Breite in seinen Arbeiten Geltung zu verschaffen. In den Prologen der beiden Summen⁴⁹ kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: »Unde, inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur [...] quod sapientis est ordinare: unter anderem, was die Menschen vom Weisen meinen, ist es, wie Aristoteles lehrt, Aufgabe des Weisen zu ordnen« (ScG I.I c.1). »Consideravimus namque hujus doctrinae novitios, in iis quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum: partim quia ea quae sunt necessaria talibus ad scientium non traduntur secundum ordinem disciplinae [...] Haec igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, *breviter et dilucide* prosequi, secundum quod materia patietur: die

⁴² Vgl. die sehr guten Ausführungen bei: Pesch, Thomas, 118 und Philippe, Saint Thomas, 9.

⁴³ Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von: Billuart, Summa, I, XVII; Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus, I, 386; und die neueren Äußerungen von Torrell, in: FZPhTh (1998) 315–319; 316: »les motifs architectoniques dominants«.

⁴⁴ Garrigou-Lagrange gebraucht auch in seinen französischsprachigen und lateinischen Werken immer wieder diesen deutschen Ausdruck (meist kursiv gedruckt)! Vgl. etwa: Id., Thomisme, 830: »Il [i.e. Joannes a S. Thoma] semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des *leit-motifs* supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine«.

⁴⁵ Id., La synthèse thomiste, Paris ²1950, 553.

⁴⁶ Etienne Gilson, Le Thomisme, Paris ⁶⁷1997, 437.

⁴⁷ Garrigou-Lagrange, De Deo uno, Torino ²1950, 29.

⁴⁸ *Ibd.*; Thomas selbst war sich dieser seiner Methode bewußt: In Boet. de Trin. q.6, a.1; In II Met., l. 1 (Marietti n° 278).

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Schmidl, Homo discens. Studien zur Pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin, Wien 1987, 93: die Prologe und Proemia der Summen bieten »gleichsam einen Leitfaden für das Verständnis des inneren Zusammenhangs des mitunter verwirrend differenzierten Reichtums an Fragestellungen«.

Neulinge in der Theologie werden durch die Eigenart dessen, was über die Theologie bereits geschrieben wurde, häufig gehindert: teils wegen der Menge der Quästionen, Artikel und Argumente; teils, weil das, was sie wissen müssen, nicht in entsprechender Ordnung vorgetragen wird ... Solche Fehler werden wir zu vermeiden suchen und wollen mit Gottes Beistand den Inhalt der heiligen Lehre so *kurz und klar* vorlegen, wie es der Gegenstand erlaubt.« (Sth I prol.)

Um die in den Prologen angekündigte, einfache Ordnung, klare Kürze und weisheitliche Einheit herzustellen, »galt es nicht so sehr, neue Ideen zu finden. Die Vollkommenheit des Erkennens kommt keineswegs formell von der Zahl der Ideen; im Gegenteil haben die niedrigeren Engel deren viel mehr als die höheren Engelhierarchien⁵⁰; Gott selbst hat nur eine, sein ewiges Wort. Es galt, in der Lehre der Philosophie und Theologie die Leitgedanken zu erkennen, die stark hervortreten mußten, damit sich ihnen alle anderen unterordneten ...«⁵¹.

Es ließe sich nicht nur anhand neuerer Arbeiten zur Pädagogik und Lernpsychologie sehr eindrücklich nachweisen, wie dieses dem Thomismus eigene Verfahren der Reduktion des Vielfältigen auf hierarchisch strukturierte Kernsätze und Leitmotive auf erstaunliche, fast perfekte Weise didaktischen Anforderungen gerecht wird⁵²; so ist die Kenntnis der thomistischen Leitprinzipien für ein fruchtbringendes Studium der Werke des Aquinaten gleichermaßen unerlässlich wie hilfreich⁵³.

Die hier zur Diskussion stehende Wiederentdeckung der thomistischen Leitmotive hat aber auch gegenüber dem oben angesprochenen Mißbrauch des Thomismus eine unersetzliche Abwehrfunktion: »Wie es sehr leicht ist, ein Präzisionsinstrument zu verderben, und sehr schwer, es wieder herzurichten, so ist nichts leichter, als die Lehre des hl. Thomas zu fälschen. Es genügt, das Nebensächliche und Äußerliche zu betonen, dabei das Formelle [im Sinne der *forma*] und Hauptsächliche alltäglich und bedeutungslos zu behandeln; alsbald verschwinden vor dem Auge die strahlenden Gipfel, die alles übrige beleuchten sollen Hier gilt es eine Materialisierung des Thomismus zu vermeiden, die sein Ruin wäre. Es genügt nicht, mit großer Begeisterung vom hl. Thomas zu sprechen und dabei nicht einmal kaum das in seiner Lehre zu kennen, was für alle beim ersten Lesen unmittelbar faßbar ist. So würde man diese Doktrin zu einer undeutlichen Philosophie des gewöhnlichen Menschenverständes herabsetzen, [...] außerstande sich selbst zu verteidigen und sich zu den wahren Prinzipien zu erheben. Gerade aber sie sind das Licht des Thomismus und bilden unter dem Buchstaben seinen immer lebendigen Geist. In diesem Geiste wurde der Ge-

⁵⁰ Die Angelologie des *Doctor angelicus* wurde in ihrer philosophischen und theologischen Potenz m.E. bislang unterschätzt. Dabei finden sich gerade in ihr wichtige Leitmotive des thomistischen Denkens, wie etwa die Erklärung der Realdistinktion von Sein und Wesen, Potenz und Akt u.a. Vgl. dazu: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg 1998, 69.

⁵¹ Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 328.

⁵² Cf. Ingemar Svanresson, *Mind Mapping und Gedächtnistraining*, Bremen 1993, passim; Uwe Lipp, *Mind Mapping in der Schule*, in: *Pädagogik* 10 (1994) 22–26.

⁵³ Vgl. Raymund Erni, *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. I, Luzern 1948, 30.

danke des hl. Thomas von seinen angesehensten Erklärern gefaßt, von einem Ca-preolus, Cajetan, Bannez und Johannes a St. Thoma«⁵⁴.

Es liegt nahe, sich von der Einfachheit und didaktischen Eignung dieser Prinzipien täuschen zu lassen und sie für ein Produkt der Denkstrukturen des Anfängers zu halten. Dem ist aber nicht so⁵⁵. Die Leitmotive sind schon Ergebnis des an sein Ziel gekommenen spiralförmig-reduktiven Weges (*via ascensionis*), den Thomas im Anschluß an Dionysius Areopagita »motus rectus reductionis« (Sth IIa–IIae q.180 a.6) nennt; sie gehen aus dem »discursum rationis« (ibd. a.6 ad 2), dem »Vorgang des analytischen Denkens, durch den wir vom ... weniger Allgemeinen zum mehr Allgemeinen weitergehen«⁵⁶, hervor. Obgleich resolutiv gewonnen, werden sie zum Übergang von der reduktiv-linear ansteigenden Denkbewegung hin zum kontemplativen »motus circularis« (ibd.), jener Bewegung, die uns in das Land der Mystik treten läßt. So bewegen sich alle von diesen Leitmotiven gelenkten Denkbewegungen des Theologen immer wieder zurück zu jenem Geheimnis, von dem sie ihren Ausgang genommen haben, hin zu jenem unwandelbar ruhigen Pol, der alle Kreise in Bewegung setzt, aber selbst unberührbar bleibt von dem, was um ihn kreist (CT I c. 4–5. 8)

Der heutigen Theologie scheint die Dimension der Mystik und das Wissen um die Notwendigkeit des geistlichen Lebens für den Theologen weithin abhanden gekommen⁵⁷, und doch prägt sie das ganze Denken des hl. Thomas und seiner Schule so sehr, daß es ohne Beachtung der hier treibenden Spiritualität unverständlich bleiben muß⁵⁸. Die sich über die Leitmotive vollziehende Rückgewinnung ihrer mystischen Dimension scheint für die Theologie von heute – gerade im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit – ein höchst dringliches Desiderat zu sein: »... wer aber über die unsicheren, wechselnden und wandelbaren Meinungen hinaus, die vielleicht ein paar Jahre lang Aufsehen machen, nach der wahren Wissenschaft verlangt, der weiß: diese ist v.a. Weisheit; er weiß auch, daß sie nicht so sehr darin aufgeht, neue Folgerungen abzuleiten; sie bringt vielmehr die zahlreichen Folgerungen mit jenen höheren Prinzipien in inneren Zusammenhang. Wenn man aber dann bei allen Fragen das höchste Prinzip einer solchen Synthese immer wieder vor Augen stellt, so ist das nicht etwa eine bloße Wiederholung, sondern ein Weg, der kreisförmigen Beschauung näherzukommen; wie der hl. Thomas sagt [...] kommt diese immer wieder auf die gleiche Hochwahrheit zurück, um immer besser alles zu erfassen, was der Kraft nach in ihr enthalten ist, und wie der Adler hoch am Himmel seine regelmäßigen Kreise zieht, umschreibt sie mehrmals rundum denselben Punkt«⁵⁹.

⁵⁴ Garrigou-Lagrange, *Mystik*, 37–38. 325.

⁵⁵ Vgl. dazu: Jenkins, *Knowledge*, 78–98: die Sth ist daher wohl auch eher »a second-level pedagogical work for very advanced students« (ibd., 97) denn ein Studienbuch für Anfänger.

⁵⁶ Leo Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, Bd. II, Salzburg 1987, 196. Vgl. auch: St. Kaminski, *Reduktive Erklärung in der thomistischen Philosophie*, in: *StTom* 14 (1982) 473–478.

⁵⁷ Joseph Kard. Ratzinger, *Was ist Theologie?* in: *IKaZ* 8 (1979) 121–128; 127–128.

⁵⁸ Vgl. Philippe, *Saint Thomas*, passim; Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg 1996; Berger, *Thomas von Aquin – Lehrer der Spiritualität*, in: *Der Fels* 30 (1999) 12–15.

⁵⁹ Garrigou-Lagrange, *Des Christen Weg zu Gott*, Bd. I, München 1953, 16; vgl. auch: In *Met* II, 1 (Marietti n° 286): »Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: es schaut sie dennoch das Auge des Adlers.«

4. Der Thomismus: Philosophie oder Theologie?

Betrachtet man die aus unserem Jahrhundert vorliegende Grundlagenliteratur zum Thomismus – insbesondere die im deutschen Sprachraum entstandene – springt einem wiederum ein signifikantes Ungleichgewicht ins Auge: Während es für den Bereich der thomistischen Philosophie eine Vielzahl an Einführungen, Kompendien und Leitfäden gibt⁶⁰, sucht man nach einer einigermaßen vollständigen Einführung in die thomistische Theologie vergebens.

Eine Ausnahme macht hier Otto H. Peschs auch in französischer und spanischer Sprache erschienenes Werk *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie* (1988). Diese (nach Auflagenzahl bemessen) sehr erfolgreiche Einführung in die Theologie des hl. Thomas ist aber geprägt von den bereits oben aufgezeigten Aporien. Die unausweichliche Konsequenz: Pesch liest den Aquinaten nicht mit den Augen seiner Schule; an die Stelle des Thomismus als Verstehenskontext treten nun die lutherische Theologie und das ökumenische Anliegen, unter deren Perspektive er die Theologie des *Doctor communis* zu verstehen sucht. Auf die Tatsache, daß diese obgleich nicht grundsätzlich als illegitim anzusehende Methode – neben den zahlreichen historischen Ungenauigkeiten – zu einer einseitig-schiefen Darstellung, ja bisweilen sogar zu extremen Entstellungen der Gedankenwelt des Aquinaten führt, hat kein Geringerer als der international bekannte Thomasforscher Jean-Pierre Torrell hingewiesen⁶¹. Daß das Buch Peschs dennoch, neben diesen offensichtlichen Mängeln, sehr hilfreiche Äußerungen zur Aktualität des Thomas bietet, soll allerdings nicht verschwiegen werden.

Das dargestellte Ungleichgewicht führt natürlich zu der Frage: Ist der Thomismus primär eine Philosophie, eine »Weltanschauung« (Gallus Manser), der gleichsam noch eine Offenbarungstheologie, die im Grunde gegenüber der in sich abgeschlossenen Philosophie nicht mehr viel Neues zu bieten hat, angehängt bzw. aufgesetzt ist? Nach einer oberflächlichen Betrachtung neigt man dazu, dies zu bejahen. Studiert man aber die neueren Arbeiten zu Thomas, wird die Adäquatheit des Überhangs an rein philosophischen Arbeiten (d. h. nicht generell jene einer thomistischen Philosophie) zum Thomismus schnell fraglich. In nahezu geschlossener Einmütigkeit wird konstatiert: Der hl. Thomas ist primär Theologe, nie versteht er sich nur als reiner Philosoph⁶². Die Theologie gibt bei ihm immer den Ton an, die Philosophie

⁶⁰ Auch zur Aktualität der thomistischen Philosophie liegen einige neuere Arbeiten vor: Charles Journet (Hg.), *Actualité de saint Thomas*, Paris 1972; Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Stein am Rhein 1986; Deal W. Hudson (Hg.), *The Future of Thomism*, Notre Dame 1992.

⁶¹ FZPhTh 36 (1989), 493–498.

⁶² Cf. Schönberger, *Thomas*, 10–14. 36; Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, passim; Torrell, *Magister Thomas*, 252–253; Pesch, *Thomas*, 13; Philippe, *Saint Thomas*, 17; Schmidbaur, *Trinitas*, 17–18; Kluxen, *Philosophische Ethik*, XVI–XX. Sie alle bestätigen, was Garrigou-Lagrange (*Mystik*, 36) schon zu Beginn unseres Jahrhunderts feststellte: »Einzelne überhaupt möchten in Thomas weniger den großen Theologen sehen, der vom übernatürlichen Gesichtspunkt aus Aristoteles zur Verteidigung und Erklärung der göttlichen Glaubenswahrheiten benutzt hat, als vielmehr einen genialen Philosophen ... Wer sich dieser Ansicht anschließen wollte, dürfte nie mit Thomas näher bekannt geworden sein ...«

wird zu deren Werkzeug. Eine eigenständige, rein philosophische Theologie oder autonome Ethik sucht man bei Thomas, trotz der dahingehenden Versuche der sogenannten »Autonomen Moral im christlichen Kontext« (z. B. bei Alfons Auer und Wilhelm Korff)⁶³, vergebens. Selbst wo er anscheinend reine Philosophie betreibt – etwa die Schriften des Aristoteles kommentiert –, ist dieses Tun ganz in den Organismus der Theologie aufgenommen. Dies wird, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa am Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*, der das von Aristoteles ursprünglich zugrunde gelegte Leitmotiv gegen das spezifisch offenbarungstheologische Spannungsgefüge zwischen der Möglichkeit unvollkommenen Glücks in der Ordnung der Natur und dem vollkommenen Glück der *visio beata* austauscht, deutlich.⁶⁴ So gilt: »Die offenbarungstheologische Perspektive umgreift bei Thomas die philosophische, und nicht umgekehrt: Thomas ist Theologe und bedient sich zu diesem Zwecke der philosophischen Argumentation, und nicht umgekehrt. Wo dieses Grundgesetz mißachtet oder ignoriert wird, ist ein Zugang zum wirklichen Denken des hl. Thomas, seinen Fragen und Absichten, nicht mehr möglich«⁶⁵.

Der klassische Thomismus, die großen Kommentatoren des hl. Thomas wußten noch um diese Zusammenhänge. Die Mehrzahl ihrer Schriften sind spezifisch theologische Kommentare. Johannes a S. Thoma ist der erste bedeutendere Thomist, der fast 400 Jahre nach dem Tod des Aquinaten eine separate systematische Gesamtdarstellung der thomistischen Philosophie erarbeitet (*Cursus philosophicus thomisticus*; 1637–1666) – allerdings nicht ohne parallel dazu einen mit dieser in organischem Zusammenhang stehenden ausführlichen thomistischen *Cursus theologicus* zu verfassen.

So wird gut verständlich, daß das Hauptaugenmerk stärker als bislang geschehen auf die grundlegende Aufgabe der Darstellung der spezifisch theologischen Leitmotive gelegt werden müßte, ohne jedoch die Legitimität einer separaten Darstellung der thomistischen Philosophie zu bestreiten oder diese ganz aus unseren Überlegungen auszuklammern. Letzteres wäre ein Ding der Unmöglichkeit: Vom Denken des *Doctor angelicus* zu sprechen, heißt von einer philosophisch-theologischen Synthese zu sprechen. Philosophische und theologische Leitmotive sind dort aufs engste miteinander verbunden und bedürfen zunächst einer gemeinsamen Betrachtung, die die Hierarchie, die zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie obwaltet, wahrt. Bestärkt sehen wir uns darin von Wolfgang Kluxen, der richtig bemerkt: »Der Thomismus als Ganzes ist eine Synthese ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammenhang der theo-

⁶³ Vgl. Ludwig Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, 23–42; 30: »Die Moral-Theologie des Thomas ist formal und wesentlich Theologie, denn Gott ist der Ursprung und Ziel des moralischen Handelns des Menschen. Der Einsatz philosophischer Begriffe und Aussagen ändert diese grundsätzliche theologische Intention des Thomas nicht. In der Summa theologiae findet sich keine Spur und kein Element einer philosophischen Ethik, die in der theologischen Synthese nicht theologischen Charakter gewonnen hätte«; auch: Dalmazio Mongillo, Theonomie und Autonomie des Menschen in Gott, in: Klaus Demmer u. a. (Hg.), Christlich glauben und handeln (FS J. Fuchs), Düsseldorf 1977, 55–77.

⁶⁴ Vgl. René-Antoine Gauthier, Aristote. L'Ethique à Nicomaque, Vol. I/1, Louvain ²1970, 128–134. 273–283.

⁶⁵ Schmidbaur, Trinitas, 18.

gischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft in sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten. Es ist daher grundsätzlich legitim, das Philosophische aus der Synthese herauszuheben und in dem ihm eigenen Zusammenhang darzustellen; das Resultat dieser Operation ist die Darstellung der thomistischen Philosophie. Damit aber diese Operation überhaupt angesetzt werden kann, ist zuvor die Struktur der Synthese [die sich in der spezifischen Anordnung der Leitmotive am klarsten zeigt] zu untersuchen: Dies ist die erste und grundlegende Aufgabe«⁶⁶.

5. Ein Beispiel: Die Leitmotive des theologischen Zeitgeists und jene der thomistischen Gnadenlehre

Es ist hier nur möglich, die oben geschilderte Form der Aktualität anhand der Leitmotive eines Bereiches näher zu zeigen. Dabei wird bewußt ein Beispiel gewählt, das als spezifisch theologisch gelten kann⁶⁷, zugleich aber auch eine untrennbare Verbindung zur Philosophie, besonders zur Metaphysik und Epistemologie⁶⁸, besitzt: die thomistische Gnadenlehre.

Kardinal Godfried Danneels hat auf der Studientagung über geistliche Berufungen im Oktober 1996 in Lourdes darauf hingewiesen, wie stark das religiöse Leben der jüngeren Vergangenheit und auch der Gegenwart – ganz in einer unübersehbaren Gleichzeitigkeit mit seinem profanen Kontext stehend – von einem meist kryptogam bleibenden und damit um so gefährlicheren (Semi-)Pelagianismus bestimmt ist: Wir »waren stillschweigend der festen Überzeugung, daß wir die Kirche nach unserem Belieben und aus eigener Kraft ordnen und leiten können ... Unbewußt waren wir alle Pelagianer ... Das Dogma von der Gnade und ihrer absoluten Notwendigkeit ist völlig in Vergessenheit geraten. Es steht außerdem in völligem Widerspruch zu dem, was wir heute um uns herum feststellen: die Illusion des Erfolgs«⁶⁹. Damit benennt der Erzbischof von Mechelen-Brüssel sehr klar ein Phänomen, das, aufgrund des engen Zusammenhangs von Pelagianismus und Naturalismus resp. Anthropozentrismus, heute nicht nur den außer- und peripher kirchlichen Bereich (»die Illusion des Erfolgs«) prägt⁷⁰, sondern bis ins Herz von Theologie und Kirche vorgedrungen ist: den Verlust des Wissens um die unaufhebbare und kontinuierliche Abhängigkeit des

⁶⁶ Kluxen, Ethik, XX.

⁶⁷ Vgl. dazu Leo Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade (= Katholische Dogmatik, VI), Aachen 1998, 9–18.

⁶⁸ Vgl. dazu Berger, Natur und Gnade, 307–312.

⁶⁹ Godfried Danneels, Die Zeit des Exils: Wenn man lernt, daß es Gott so gefügt hat, in: 30 Tage 4-1998, 31–37; 33. Ähnlich: Joseph Kard. Ratzinger, Salz der Erde, Stuttgart ¹1996, 161. 171.

⁷⁰ Gerade dieses »peripher« kirchliche Feld (Guardini hat es den »dritten Bereich« genannt), das v. a. die sog. *res mixtae* (Religionsunterricht, kirchliche Schulen und Beratungsstellen, pastorale Einrichtungen) besiedeln, ist von einer solchen »Illusion des Erfolgs«, des opferbereiten Bettelns um gesamtgesellschaftliche Anerkennung bzw. zivilreligiöse Relevanzwahrung geprägt. Viele der gegenwärtigen Konflikte (Ausrichtung des Religionsunterrichtes, sog. Schwangeren-Konfliktberatung etc.) hängen eng mit dieser Illusion zusammen. Vgl. dazu auch die treffenden Bemerkungen von Giovanni B. Sala, Können Laien Pfarrer sein? in: FKTh 14 (1998) 189–212; 201.

Menschen von Gott resp. die Gnade als eines strikt übernatürlichen Geschenkes: Leo Scheffczyk konstatiert, daß neben den zahlreichen neueren charitologischen Ansätzen, die nicht selten »den Rand eines Traditionsbruches berühren (O. H. Pesch)«, die Tatsache steht, daß der Begriff (und damit oft auch die Sache) der Gnade resp. des Übernatürlichen selbst »in Katechese und Verkündigung ... nahezu verschwunden« ist⁷¹. Die entscheidendste Wurzel dieses Verlustes scheint die häufig kritiklos durchgeführte Angleichung kirchlich-theologischen Denkens und Redens an für den Zeitgeist typische Bestrebungen zu sein.⁷² Dabei handelt es sich keineswegs um ein Phänomen, das erst seit den sich kontinuierlich auf die Rahnersche »anthropozentrische Wende« berufenden Bestrebungen der sogenannten Entsakralisierung des Christentums und der Theologie in den 70er Jahren unseres Jahrhunderts auftritt. Es ist vielmehr zu überlegen, inwieweit es schon in bestimmten Teilen der (von einer molinistisch orientierten Gnadenlehre bzw. *Analysis fidei* ausgehenden) Apologetik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, deren Ziel u.a. der Aufweis der Übereinstimmung des Christentums mit unseren »natürlichen« Bedürfnissen und Strebungen war, und die so stets in die Gefahr gerieten, die absolute Gratuität des Übernatürlichen einzuschränken und einem praktischen Naturalismus die Wege zu bereiten, herangewachsen ist⁷³. Die zunächst anachronistisch scheinende, vor dem gezeichneten Hintergrund aber durchaus folgerichtige Rehabilitation des Pelagius, die in den letzten zwei Jahrzehnten in Teilen der katholischen Dogmatik angestrebt wurde⁷⁴, stellt sich dann nur als logischer Endpunkt einer über viele Jahrzehnte sich hinziehenden Entwicklung dar.

Der hier mehr angedeuteten als ausführlich analysierten Gefahr eines pelagianischen Naturalismus resp. Anthropozentrismus ist keine charitologische Position – ohne in das andere Extrem eines ungesunden Mystizismus bzw. der Aufrichtung einer absoluten Diastase zwischen Natur und Gnade nach Art der dialektischen Theologie zu verfallen – so sehr entgegengesetzt wie der Thomismus. Der bekannte Thomist Constantin von Schazler (1827–1880) stellt fest: »Jeder Punkt dieser Ausführungen [des Aquinaten über die Gnade] bildet einen schneidenden Gegensatz gegen die Lehre, daß der Mensch mittels seiner natürlichen Güte die Gnade erlangt.«⁷⁵

Das Leitmotiv, das den Thomismus in dem von uns thematisierten Bereich prägt, läßt sich folgendermaßen formulieren:

⁷¹ Scheffczyk, Heilsverwirklichung, 9. 27. Vgl. auch: Joseph Kardinal Ratzinger, Geleitwort, in: StTom 33 (1988) 9–13; 11: »... die ›Übernatur‹: Die Diskussionen der fünfziger Jahre haben dazu geführt, daß dieses Wort in Mißkredit kam und darum auch vom Konzil vermieden wurde. Dies wiederum brachte es mit sich, daß in der nachkonziliaren Theologie mit dem Wort weitgehend auch die Sache aus dem Blick kam ...«

⁷² Vgl. Ratzinger, Salz der Erde, 161.

⁷³ Vgl. dazu David Berger, Ratio fidei fundamenta demonstrat. Fundamentaltheologisches Denken zwischen 1870 und 1960, in: Hubert Wolf (Hg.), Theologie vor dem Konzil. Zur Geschichte der katholisch-theologischen Disziplinen 1870–1962, Paderborn 1999, 95–128.

⁷⁴ So etwa bei: Piet Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: MySal IV/2, 631–765; 663.

⁷⁵ Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Im Geiste des hl. Thomas dargestellt von Constantin von Schazler, Freiburg 1870, 449.

Alle Geschöpfe (als *causae secundae*) sind in ihrem gesamten, durch das von dem Sein real unterschiedenen Wesen beschränkten Sein und ihrem Tun von Gott, dem subsistierenden Sein selbst (*ipsum Esse subsistens*), der universalen Ursache (*causa prima et principalis*), vollständig und schlechthin abhängig, während umgekehrt Gott in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Schöpfung steht.⁷⁶

Dieses Prinzip gilt sowohl in der Ordnung der Natur als auch in jener der Gnade.⁷⁷

5.1 Das Leitmotiv in der Ordnung der Natur

In der Ordnung der Natur findet es seinen besonderen Ausdruck in der Lehre von der *praemotio physica*; d.h. der Einsicht, daß das Geschöpf nur tätig werden kann, wenn seiner Tätigkeit eine physische, d.h. wirkursächliche, nicht nur moralische bzw. zweckursächliche, eine unmittelbare und momentane (*viaria* bzw. *transeunter*) göttliche Einwirkung, die Potenz (das Wirkenkönnen) in den Akt (das tatsächliche Wirken) überführend vorausgeht. Zwar gebraucht der hl. Thomas selbst noch nicht die Bezeichnung *praemotio physica*, die im Thomismus unstrittig eine unübersehbare Schlüsselrolle innehat⁷⁸, doch ist das, was der Ausdruck zu umschreiben sucht, *avant lettre* bei ihm vorhanden⁷⁹.

⁷⁶ Dieses Leitmotiv prägt auch jene, die »echte Lehre des hl. Thomas« ausdrückenden »sicheren Leitnormen«, welche die Studienkongregation in einem eigenen Dekret 1914 (*XXIV Theses approbatae philosophiae thomisticae*: DH 3601–3624) vorgelegt hat: vgl. DH 3603 und 3624. Dazu: Guido Mattiussi, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1947, 32–51. 235–306; Garrigou-Lagrange, *Les XXIV thèses thomistes, pour le 30e anniversaire de leur approbation*, in: *Ang 22* (1945) 17–30. Von diesem Leitmotiv aus ließen sich eine Vielzahl weiterer Leitmotivs erschließen: die Realdistinktion von Sein und Wesenheit, Akt und Potenz, die spezifische Art der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos in der hypostatischen Union, die physische Wirkungsweise der Sakramente etc.

⁷⁷ Manser, *Thomismus*, 622: »... göttliche Souveränitätsrechte gelten für die natürliche und übernatürliche Ordnung«. Gerade der Thomismus widerlegt auf besonders eindringliche Weise, daß die klare Unterscheidung von Natur und Gnade nicht unausweichlich zu einer Trennung der beiden bzw. zu dem z.T. zu Recht beklagten sog. Zwei-Stockwerk-Denken führen muß!

⁷⁸ Vgl. den schönen Titel: Innocentius a D. Thoma, *Lapis angularis sive praemotio physica thomistica*, Viennae 1733. Einige wichtige Beiträge zum *lapis angularis* des Thomismus: A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotiois physicae*, Paris 1886; Reginaldus Schultes, *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, in: *DT 2* (1924) 176–195; Garrigou-Lagrange, *Prémotion physique*, in: *DThC 13* (1936) 31–77; Manser, *Thomismus*, 603–625;

⁷⁹ Elders, *Metaphysik*, II, 310–311. Von der hier im Anschluß an die thomistische Schule gegebenen Thomasdeutung weicht in unserem Jahrhundert am weitesten ab: Johannes Stufler, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck 1923: Stufler glaubt bei Thomas schon den nominalistischen Lösungsversuch, durch den im 14. Jahrhundert v. a. Durandus a S. Porciano OP († 1334) hervortrat, gegeben (37–45); in diesem Sinne versucht er nachzuweisen, daß sich beim Aquinaten der Einfluß Gottes auf die Zweitursachen darauf beschränkt, daß Gott diesen bei der Erschaffung ihre inneren Prinzipien und aktiven Kräfte verleiht (45), so daß man nur von einer *motio entitativa permanens* (50) sprechen kann und folglich eine vorübergehende physische und unmittelbare Applikation zum Tätigsein überflüssig wird (67). Gott ist also beim geschöpflichen Handeln niemals *causa immediata et proxima*, sondern grundsätzlich nur *causa remotissima* (73–74. 129). – Zwar stieß die Thomasdeutung Stuflers bei den Thomasforschern auf fast einhellige Ablehnung. Sie konnte aber dennoch einen starken Einfluß auf die spätere Theologie ausüben, da sie von Stuflers Schüler Karl Rahner rezipiert und – mit weitreichenden Folgen für die gesamte Theologie – in den Bereich der Charitologie übertragen wurde!

Für Thomas steht ohne jeden Zweifel fest: Die Bewegung der *causa principalis* geht notwendig der Eigenbewegung des Geschaffenen bzw. Bewegbaren ursächlich (*causa*) und begrifflich (*ratione*) voraus (daher: *prae-motio*): »Motio autem moventis praecedat motum mobilis ratione et causa« (ScG I.III q.149). Gott als »actus purus« (CT c.11) schenkt in der Schöpfung den Dingen (für die gilt: »medio modo se habent inter potentiam et actum« CT c.103) nicht nur ihre Form, er bewahrt sie nicht nur in ihrem Sein, sondern er appliziert sie ebenfalls unfehlbar zum Wirken (De pot. 3,7 ad 5: »applicat actioni«), das immer ein Übergang von der Potenz in den Akt ist (Sth Ia q.105 a.6 ad 3; CT I, c.4: »Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum«): »Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo: Jede noch so vollkommene körperliche oder geistige Natur kann nicht zu ihrem Akt gelangen, ohne von Gott bewegt zu werden.« (Sth Ia–IIae q.109 a.1). Ohne Abstriche wendet Thomas also die Lehre von der göttlichen Vorherbewegung auch auf die willentlichen Handlungen der geistigen Geschöpfe an. Bezüglich des *Voluntarium*⁸⁰ gilt, daß die souveräne Erstursächlichkeit des Schöpfers vor dem geschaffenen Willen als Zweitursache nicht haltmacht; ja, daß der Wille nur *causa instrumentalis* der Handlung ist und so ohne Ausnahme und Unterbrechung der Hauptursache zum Tätigwerden bedarf (De Malo 3,3; ScG I.III c.88; Pot. 3,7 ad 5). Gott ist nicht nur der Schöpfer unserer Willenskraft, sondern auch die unmittelbare⁸¹ Ursache jeder Willensbewegung. (Sth Ia q.105 a.4) Alle anderen Lösungen würden die Kreatur über Gott als die *causa prima* stellen, würden Gott zu einem vom Menschen determinierten Wesen machen⁸². Besonders anschaulich erklärt die Vorherbewegung als *applicatio virtutis ad actionem*, von der im *Liber de bona fortuna* vorgetragene Lehre des göttlichen Instinkts abhängig⁸³, das 89. Kapitel des 3. Buches der *Summa contra Gentiles*: »Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius ... Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artificie apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa non solum voluntatis sed etiam volendi: Gott verleiht den Dingen nicht nur die Kraft, sondern es kann auch kein Ding aus sich zu wirken, wenn es nicht in der Kraft Gottes wirkt. Also kann sich

⁸⁰ J. Tonneau (An der Schwelle der »Secunda Pars«, in: Die Katholische Glaubenswelt, Bd. II, Freiburg 1960, 5–29; 17) bemerkt: »Der Schüler [des Aquinaten] nimmt zunächst Ärgernis, wenn er sieht, welch winzig kleinen Raum der freie Wille im Aufriß der Summa einnimmt. Der Wortschatz gibt hiervon Zeugnis: diejenige menschliche Handlung, ob gut oder schlecht, die bewußt aus dem inneren Prinzip des Willens hervorgeht, wird beim hl. Thomas als »willentlich« (voluntarium) bezeichnet.«

⁸¹ Diese Unmittelbarkeit hat Elders (Metaphysik, II, 314) dazu geführt, von der thomistischen Metaphysik als von einer »Metaphysik der Interiorität« zu sprechen, da die »Dinge in ihrer tiefsten Tiefe von Gott berührt sind und aus seiner Kausalität hervorfleießen«.

⁸² Salmantizenses P. II, 151–178.

⁸³ Vgl. Helmut Hoving, Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles«, Freiburg 1997, 366. Vgl. zu dem Buch aber auch meine kritischen Anmerkungen in: LebZeug 53 (1998) 314–315.

der Mensch auch nur insofern der ihm verliehenen Willenskraft bedienen, als er in der Kraft Gottes wirkt. Dasjenige nun, in dessen Kraft ein Agens tätig ist, ist nicht nur die Ursache seiner Kraft, sondern auch die Ursache seines Aktes. Dies wird am Künstler deutlich, in dessen Kraft ein Handwerkszeug wirkt, auch wenn es von diesem nicht die Form erhalten hat, sondern von ihm nur zum Akt appliziert wird. Gott ist also nicht nur die Ursache des Willens, sondern auch des Wollens«.

Schon in der Ordnung der Natur, der *ratio* prinzipiell auch ohne die Offenbarung zugänglich, ist sich der Thomismus (im Unterschied zu den mit ihm konkurrierenden Richtungen des Skotismus, Molinismus und des Transzendentalthomismus)⁸⁴ der fortdauernden Defizienz und Abhängigkeit alles Kontingenten vom Absoluten, alles Zeitlichen vom Ewigen, alles Geschöpflichen von seinem Schöpfer, des Menschen von Gott, bewußt. Dies sei noch einmal an einem weiteren Leitmotiv, das mit dem oben angegebenen in unauflöslichem Zusammenhang steht und eine gedankliche Brücke hin zur Charitologie bildet, veranschaulicht: So hart es ohne Zweifel inmitten der neuzeitlichen Illusion des selbstgemachten Erfolgs und der Autonomiebestrebungen des Menschen und seiner Herrschaftsbereiche klingen mag, gilt dem Thomismus als unumgebar metaphysisches Gesetz, daß – wenn Gott das absolut-souveräne Sein und damit die Quelle aller Gutheit (*ens et bonum convertuntur!*) ist – keiner besser wäre als andere, würde er nicht mehr von Gott geliebt als eben jene anderen. Auf der kausalen Ebene betrachtet und prägnant vereinfacht ausgedrückt, liebt uns Gott nicht, weil wir gut sind, sondern wir sind gut, weil uns Gott liebt: »*Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum ... non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri: Und so muß man notwendig sagen, Gott liebt einiges mehr als anderes; da nämlich die Liebe Gottes die Ursache für das Gutsein der Dinge ist ... wäre keiner besser, wollte Gott dem einen nicht ein größeres Gutsein schenken als dem anderen*« (Sth Ia q.20 a.3; auch: CT c.143)⁸⁵.

5.2 Das Leitmotiv in der Ordnung der Gnade⁸⁶

»Gott als der je immer Größere beherrscht souverän und uneingeschränkt das Geschehen in der Schöpfung, und zwar am herrlichsten da, wo er erkennende und freie Wesen auf dem Weg der Liebe zu sich heimführt«⁸⁷ – in der Ordnung der Gnade gilt das oben formulierte Leitmotiv in noch weit intensiverem Maße. Es findet seine Ausprägung in der Zentralstellung, die der Thomismus der von der *gratia sufficiens*, der nur hinreichenden Gnade, real unterschiedenen, aus sich und von innen heraus

⁸⁴ Die molinistische Position zur Frage der physischen Vorherbewegung ist besonders gut analysiert und kritisiert bei Elders, *Metaphysik*, 311–312. Positiver urteilt: Caspar Nink, *Philosophische Gotteslehre*, München¹1948, 241–244.

⁸⁵ Dazu: Dominicus Báñez, *Scholastica Commentaria in Iam Partem Ang. Doctoris D. Thomae*, q.14 a.13 (Ed. Ven. 1586, 313b) und *ibd.*, q.23 a.3–5 (416–431).

⁸⁶ Selbstverständlich muß man sich bewußt bleiben, daß bei Thomas gerade in der Charitologie ein Wandel entscheidender Positionen feststellbar ist; auch deshalb wird hier nur auf die endgültige Position des Thomas, die sich in seinen späten Schriften findet, rekurriert!

⁸⁷ Pesch, Thomas, 174.

unfehlbar wirksamen Gnade, der *gratia ex se et ab intrinseco efficax*, einräumt.⁸⁸ Die unfehlbar und aus sich heraus wirksame Gnade hat im übernatürlichen Lebenskreis jene Stelle inne, die die *praemotio physica* in der Natur besitzt. Der Zusammenhang zwischen den beiden Lehrpunkten war schon dem hl. Thomas selbst bewußt (Sth Ia–IIae q.109 a.1; ibd. a.2 ad 1).

Das entschiedene Insistieren des Thomismus auf dieser von der hinreichenden Gnade realiter verschiedenen Gnade stellt gegenüber der Gefahr des Verlustes der Gratuität resp. Übernatürlichkeit der Gnade im (Semi-)Pelagianismus, Molinismus und Transzendentalthomismus die unbedingte Notwendigkeit und absolute Geschenkhafteit der Gnade auf besonders nachhaltige Weise sicher.

Zunächst ist gegen ein weit verbreitetes Vorurteil⁸⁹ festzustellen, daß schon für Thomas die Differenz zwischen einer hinreichenden, aber aus sich unwirksamen Gnade (sie stellt ein Analogon zu dem *desiderium naturale ex se inefficax*⁹⁰ und der *voluntas antecedens* im Willen Gottes, die lediglich als *velleitas* zu begreifen ist, dar!) und der grundsätzlich aus sich heraus wirksamen Gnade (die die Auswirkung der *voluntas consequens* ist!) mit Bestimmtheit feststeht. Es sind die häufig von denen, die Thomas nur oberflächlich kennen, übersehenen Pauluskommentare des Aquinaten⁹¹, die nicht nur für die Erforschung der gesamten thomanischen Charitologie⁹² eine große Bedeutung besitzen, sondern auch bezüglich der hier zur Debatte stehenden Differenzierung am eindeutigsten sprechen. In seinen Ausführungen zum 1. Timotheusbrief (Ep. I ad Tim II, 6: lect. 1) bemerkt Thomas: »Christus est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum: Christus ist die Genugtuung für unsere Sünden, für einige [unfehlbar] wirksam, für alle aber [lediglich] hinreichend, weil das Lösegeld seines Blutes für das Heil aller ausreicht, aber nur für die Auserwählten tatsächlich wirksam wird und die anderen ein Hindernis setzen.« Dieses Hindernis (Sünde) kann wirksam nur von Gott ausgeräumt werden. Warum er dies nicht immer tut, sondern zulassen will, daß einige ewig verloren gehen, ist ein Teilgeheimnis des *mysterium praedestinationis* (Sth Ia q.23 a.5 ad 3; IIa–IIae q.2 a.5 ad 1; Ia–IIae q.79 a.2; CT c.232). – Hier erreicht die theologische Spekulation jene Stelle, an der sie sich, will sie nicht in einen zerstörerischen Rationalismus ableiten, der mystischen Theologie öffnen

⁸⁸ Vgl. FN 12 und Cursus Theologicus Collegii Salmanticensis (Ed. Parisii 1876 sq.), P. IX, 722–751; Garrigou-Lagrange, De gratia, 192–211; Petrus Lumberras, De gratia. Praelectiones in Ia–IIae 109–114, Romae 1946, 75–98; Diekamp II¹²1959, 487–499;

⁸⁹ Vgl. FN 11; ähnlich auch: Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde, Bd. IV, Wien 1953, 176–179.

⁹⁰ Dazu: Dominique Vibrac, Le desir naturel de voir Dieu selon Saint Thomas d'Aquin, in: Div. 40 (1996) 41–60.

⁹¹ Zu den schwierigen Fragen der Datierung, literargeschichtlichen Problemen, Forschungsstand etc. vgl. Torrell, Magister Thomas, 263–270. Bei den von uns beigezogenen Stellen handelt es sich um solche, die aus der *reportatio* Reginalds von Piperino stammen, da Thomas mit seiner Überarbeitung nur bis zum Römerbrief kam!

⁹² Der Prolog zur *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* bringt dies sehr schön zum Ausdruck: »Scriptis [Paulus] enim 14 Epistolas ... Est enim haec doctrina tota de gratia ...«

muß⁹³. Sie gelangt zum letzten Angelpunkt der thomistischen Synthese: der Betrachtung des inneren Lebens Gottes, dessen absoluter metaphysischer Einfachheit, in der die höchste Barmherzigkeit mit der unbeugsamsten Gerechtigkeit und souveränen Freiheit identisch ist (Sth Ia q.3 a.7).

Ebenso eindeutig zur Unterscheidung einer bloß hinreichenden und einer aus sich selbst wirksamen Gnade äußert sich Thomas auch in seinem Kommentar zum Epheserbrief (In Ephes III, 7: lect.3).

Weiter betont Thomas immer wieder mit eiserner Konsequenz: Wie ohne die physische Vorherbewegung durch Gott dem Menschen jede Handlung (Übergang von der Potenz in den Akt!) unmöglich ist, so kommt ohne die *gratia efficax*⁹⁴ kein Verdienst resp. Heilsakt, der den Empfänger der Gnade zum ewigen Leben führt, zustande: »... quod actus perducentem ad finem oportet esse fini propotiona ... Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae ... Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam: die Handlungen, die zum Ziel führen, müssen diesem Ziel angemessen sein ... Das ewige Leben ist aber ein Ziel, das das Verhältnis der menschlichen Natur übersteigt. Darum kann der Mensch verdienstliche Werke, die dem ewigen Leben proportioniert sind, durch seine Naturanlage nicht hervorbringen – dazu ist eine höhere Kraft notwendig: die Kraft der Gnade« (Sth Ia–IIae q.109 a.5). Diese Notwendigkeit ist eine doppelte: zum einen schon für die Natur im Stande der Unversehrtheit, zum anderen eine für die *natura corrupta* (Sth Ia–IIae q.109 a.2)⁹⁵. Wenn Gott jemanden zur Seligkeit prädestiniert hat, so ist dieses Wollen und damit auch die Wirksamkeit der Gnade, durch die er ihm dorthin den Weg möglich macht, in keiner Weise von einer von Gott vorhergesehenen freien Zustimmung bzw. natürlichen Vorbereitung des Menschen abhängig (Sth Ia q.23 a.5), »quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae: weil das Geschenk der Gnade jede Vorbereitung durch menschliche Kraft übersteigt« (Sth Ia–IIae q.112 a.3): »Des actes naturels n'ont aucune proportion avec le don surnaturel de la grâce et ne peuvent donc nous y disposer. Entre les deux ordres il y a une distance sans mesure«⁹⁶. Folglich ist die tatsächlich wirksame Gnade aus sich: *ex se* wirksam. Es würde bedeuten, Gott dem Menschen nachzuordnen, würde man seinen Willen zu einem durch das menschliche Wollen determinierbaren, die Gnade von unserer natürlichen Zustimmung abhängig machen⁹⁷. Wenn also Gott (*voluntate consequente*) will, daß ein Mensch die Gnade erlangt, so wird er ihr aufgrund dieser Intention

⁹³ Thomas de Vio Cajetanus, Commentarius in I^{am} Sth q.22 a.4 n° 9 (Ed. Leon., IV, 270b); Garrigou-Lagrance, Le sens, 331–339; Pesch, Thomas, 164; Berger, Natur und Gnade, 428–429.

⁹⁴ Thomas gebraucht zwar an den im folgenden genannten Stellen den Ausdruck *gratia efficax* nicht; wo er aber in der Sth von der Gnade spricht (besonders Ia–IIae q.109–114), beschreibt er genau das, was der Terminus bezeichnet.

⁹⁵ Vgl. die vorzügliche Erklärung der doppelten Notwendigkeit und deren Bedeutung bei Scheffczyk, Heilsverwirklichung, 342 und Battista Mondin, Art. Grazia, in: Dizionario enciclopedico del pensiero di s. Tommaso d'Aquino, Bologna 1991, 300–303.

⁹⁶ Garrigou-Lagrance, Thomisme, 974. Vgl. auch: Salmanticenses, P. X, 7. Ganz anders nuanciert hier der Molinismus mit seiner deutlich von Thomas selbst abweichenden Auslegung des (bei Molina zum ersten Mal im Status eines Axioms auftauchenden) Satzes *gratia supponit naturam*.

⁹⁷ Báñez, Scholastica Commentaria, I q.23 a.3 (418); Salmanticenses, P. X, 113.

Gottes unfehlbar teilhaftig: »Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur« (Sth Ia–IIae q.112 a.3).

Besonders anschaulich wird das Ausgeführte an den Überlegungen des Thomismus zum Gnadenmaß resp. den Graden der ewigen Seligkeit (Sth Suppl q.93 a.2). Wie schon in der natürlichen Ordnung nicht unser Gutsein die Ursache für die Liebe Gottes zu uns ist, sondern eben diese Liebe die Quelle aller geschaffenen Gutheit, so ist die erste bzw. ausschlaggebende Ursache für die Verschiedenheit der Gnade unter den Menschen Gott: »... ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus: prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius ... Prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat ... im Hinblick auf den Empfänger der Gnade kann diese Gnade größer oder kleiner sein, insofern der eine vom Licht der Gnade vollkommener erleuchtet wird als der andere ... Die erste Ursache für diesen Unterschied muß von Gott selbst herkommen, der die Geschenke Seiner Gnade in verschiedener Weise austeilte, damit aus der Mannigfaltigkeit der Gnadengrade die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche erwachse ...« (Sth Ia–IIae q.112 a.4). Die klare Konsequenz der thomistischen Position bezüglich der *gratia efficax* wird zudem – gemäß dem thomanischen »unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito« (Sth Ia–IIae q.42 a.5) – deutlich, wenn man ihr die molinistische Alternativposition gegenüberstellt: »Auxilio aequali fieri potest ut unus vocatorum convertatur, alius non ... Auxilio gratiae minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat: trotz der gleichen Hilfe (i. e. Grad der Gnade) kann es geschehen, daß sich der eine der (von Gott) Gerufenen bekehrt, der andere nicht ... Es kann geschehen, daß der, welcher weniger Gnade hat, (von der Sünde) aufsteht, während der andere, der mehr Gnade empfangen hat, in der Sünde verharret.«⁹⁸

6. Schluß

Unsere hier notgedrungen bruchstückhaft⁹⁹ bleibenden Hinweise auf die Entfaltungen des in den Blick genommenen Leitmotivs in der Ordnung der Natur wie jener

⁹⁸ Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis ...* (1588), Ed. Parisii 1876, 51. 565. Vgl. dazu Friedrich Stegmüller, Art. Molinismus, in: LThK ²VII, 528: »Die wirksame Gnade (*gratia efficax*) ist also jene hinreichende Gnade, der *nach Maßgabe unserer freien Zustimmung* faktisch Erfolg beschieden ist; daher ist sie vor unserer freien Entscheidung von der hinreichenden Gnade nicht real verschieden«.

⁹⁹ Eine Untersuchung, die systematische Vollständigkeit anstrebt, hätte etwa noch aufzeigen müssen, daß diese Primärsächlichkeit Gottes in Natur- und Gnadenordnung nichts weniger tut, als die Freiheit des Menschen einzuschränken oder gar die Menschenwürde zu bedrohen, wie Piet Fransen (*Dogmengeschichtliche Entfaltungen*, 663) meint. Sie ist es ja, die dem Menschen die Betätigung der Freiheit erst ermöglicht (Vgl. Manser, *Thomismus*, 617)! Des weiteren hätte man zeigen können, wie die thomistische Gnadenlehre in der neuzeitlichen Theologie der Westkirche auseinandergefallene Einzeltraktate der Glaubenswissenschaft miteinander verbindet. Vgl. dazu: Holger Dörnemann, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung: eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Würzburg 1997, 13–14. 170–180.

Gnade zeigen deutlich, wie nachhaltig sich der Thomismus in diesem Punkt vom säkularen wie vom theologischen Zeitgeist abhebt und gerade darin seine Aktualität im Sinne einer negativen Korrelation resp. seine Funktion als Korrekturfaktor sichtbar wird.

In die Illusion des selbstgemachten Erfolgs, in die Träume von einer nach dem Geschmack der Zeit, entsprechend dem zivilreligiösen Nützlichkeitswert, mit Hilfe von durch Kirchenvolksbegehren gewonnenen Mehrheitsentscheidungen, eingerichteten Kirche¹⁰⁰ und Theologie; in Konzeptionen, denen allen das menschliche »Ich kann« gegenüber dem Übernatürlichen zugrunde liegt, bricht der Thomismus mit seiner unverrückbaren Erkenntnis ein, »daß die Wege des Herrn nicht unsere Wege sind«, daß es völlig widersinnig wäre, »den göttlichen Entscheidungen menschliche Normen aufzuzwingen«¹⁰¹, daß der Mensch sich realistisch stets seines »Ich kann nicht« im Hinblick auf das Übernatürliche bewußt bleiben muß. – Schon in den 20er Jahren bemerkte der Jesuit Erich Przywara, keineswegs ein Freund des strikten Thomismus, daß gerade der Thomismus einen klaren Kontrapunkt zur Gefahr eines »versandenden Aktivismus und säkularisierter Religion«, eine Immunkraft gegen die drohende Psychologisierung der Verkündigung und die nivellierende »Anpassung des Gottesdienstes an die Möglichkeiten der lebendigen Teilnehmer« (beides Gefahren, denen der Molinismus zu erliegen geneigt sei), bildet¹⁰². Liest man diese auch heute nicht minder aktuell erscheinenden Worte Przywaras, drängt sich der Gedanke unweigerlich auf, daß der Thomismus die kaum zu überschätzende Funktion übernehmen kann, die theoretischen und spirituellen Grundlagen für die eigentliche Aufgabe der Kirche in der Gegenwart zu legen; jene Aufgabe, die Leo Scheffczyk vor einigen Jahren treffend so umschrieben hat: »Der heutige Auftrag der Kirche geht dahin, für die sich in ihre Probleme verstrickende Welt eine echte Alternative zu entwickeln, die sich im Wesen von allen immanentistischen Ordnungen unterscheiden muß. Die Aufgabe heißt nicht: Gleichschaltung mit der Welt, sondern Profilierung des Andersgearteten, des neuen und des Überragenden an der Kirche. Das wird der Kirche zwar nicht die Massen zuführen, aber ihre geistige Anziehungskraft auf die tiefergehende Sehnsucht der Menschen verstärken.«¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Leo Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil, Siegburg 1993, 11–23.

¹⁰¹ Thomas-Albert Deman, Der neue Bund und die Gnade. Kommentar zu Sth Ia–IIae q.106–114, DThA 14, Heidelberg u. a. 1955, 328.

¹⁰² Erich Przywara, Thomismus und Molinismus, in: StZ 58 (1933) 26–35; 31. Zur These, daß der Molinismus unter neuem Etikett in der gegenwärtigen Gnadenlehre weiterlebt: Schenk, Die Gnade, 409; Berger, Natur und Gnade, 319–322.

¹⁰³ Scheffczyk, Aspekte, 23; ähnlich: Ratzinger, Salz der Erde, 161. 236–237.