

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 39, Nr. 11/12

Nov/Dez 2009

INHALT

Josef Spindelböck Die Freiheit in Christus und die Bedeutung des natürlichen Sit- tengesetzes – Eine Reminiszenz zum Paulusjahr	335
Walter Hoeres Die Unfähigkeit zu argumentieren – Apologie im Zeitalter des Dialoges	365
Franz Norbert Otterbeck Vom Fortschritt der Wahrheit. – Ein Kommentar zum päpstlichen Humanismus der Sozialzyklika <i>Caritas in veritate</i>	373
Franz Prossinger Behauptet Röm 13,1-7 eine besondere göttliche Vollmacht staat- licher Autorität? – Ein Beitrag zur Diskussion um die Beziehung von Staat und Religion	379
Peter H. Görg Das Wunder von Knock	389
David Berger Thomas von Aquin und die Mystik	395
Impressum	402

In eigener Sache

THEOLOGISCHES lebt von Ihrer Spende!

Das gilt seit 1970, das möge auch für das kommende Jahr gelten. Dazu liegt diesem letzten Heft des Jahres 2009 wieder ein Überweisungsträger bei.

Für Ihre bisherige Unterstützung und Lesertreue danken wir Ihnen sehr herzlich.

Nicht der veröffentlichten Meinung, auch nicht der innerhalb der Kirche Deutschlands und mancher anderer Länder; nicht einer sogenannten Richtung oder Bewegung in der Kirche sind wir verpflichtet, sondern schlicht dem Glauben der Kirche, ihrer lebendigen Überlieferung in der Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen. Diese Beständigkeit ist für uns Zielvorgabe, auch Grenze, vor allem aber eine Chance.

Im Blick auf die Bezieherzahlen ist der Rückgang minimal. Das bedeutet: die alters- und krankheitsbedingten Abgänge werden – für heutige Verhältnisse ungewöhnlich ! – ausgeglichen durch neue Bezieher. Nicht jeder Pfarrer kann im Blick auf die Kirchenbesucherzahlen so sprechen. Herausgeber, Fördergemeinschaft und Autoren betrachten dies als Bestätigung der kontinuierlichen Linie der Zeitschrift und als Ansporn für ihre rundum ehrenamtliche Mitarbeit für THEOLOGISCHES.

Natürlich bleibt auch wahr: eine mündliche, persönliche Weiterempfehlung der Zeitschrift ist unsere beste Werbung. Von seltenen Ausnahmen abgesehen, verzichten wir auf Anzeigen in Zeitungen oder anderen Zeitschriften; die Erfolge sind eher gering und stehen in keinem Verhältnis zu den hohen Kosten. Im IMPRESSUM jeder Ausgabe finden Sie die nötigen Angaben für neue Bezieher. Ihrer Aufmerksamkeit empfehlen möchten wir auch die ganzseitige Anzeige unserer Schriftenreihe „RESPONDEO“ (u.a.) am Ende einer jeden Ausgabe von THEOLOGISCHES.

Unverändert sollen Missionare, Ordensangehörige sowie Studenten sich auf die Spendersolidarität Anderer stützen können.

Eine Bitte von vergangenen Jahr möchten wir hier noch einmal erwähnen dürfen: Wenn einem Bezieher auffällt, ein Jahre oder sogar länger nicht gespendet zu haben, kann man durch einen entsprechenden größeren Betrag jederzeit geräuschlos für Ausgleich sorgen, die Fördergemeinschaft dankt es Ihnen.

Wir wünschen Ihnen eine gute Zeit und Gottes Segen. Das Gebet füreinander möge uns tragen.

Ihre Fördergemeinschaft der
Zeitschrift THEOLOGISCHES

Die Freiheit in Christus und die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes – Eine Reminiszenz zum Paulusjahr*

Einleitende Hinführung

Im „Paulus-Jahr“, das die Kirche zur Erinnerung an das mutmaßliche Geburtsjahr des Apostels Paulus begangen hat¹, sollten sich die Gläubigen nach dem Wunsch von Papst Benedikt XVI. näher mit der Person, dem Werk und vor allem mit der Botschaft des Völkerapostels Paulus befassen. Das Ziel war dabei nicht der Apostel Paulus selbst, sondern eine Vertiefung des Glaubens an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen², den Paulus so machtvoll verkündet hat und der nach seiner Bekehrung sein einziger Lebensinhalt war:

„Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen. Nicht dass ich es schon erreicht hätte oder dass ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin.“³

Wenn im Rahmen der Themenstellung nach der „Freiheit in Christus“ und der Bedeutung des „natürlichen“ Sittengesetzes gefragt werden soll, so könnte gleich zu Beginn eingewandt werden: Wenn die an Christus Jesus Glaubenden nach den Worten des Apostels „frei geworden“ sind „von dem Gesetz“, an das sie gebunden waren, wenn sie „tot für das Gesetz“ sind und Gott „in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens“ dienen⁴, wie verhält es sich dann mit dem Sittengesetz? Ist dieses in seiner Universalität und absoluten Verpflichtungskraft nicht etwas, das den Menschen einengt, versklavt, ihn gerade in seiner Freiheit unterdrückt und misachtet?

Dass dies in Wirklichkeit nicht so ist, stellt Paulus selbst unmittelbar im Anschluss an die zitierte Aussage fest, wenn er im Römerbrief (7,12) das Gesetz als „heilig“ bezeichnet und das Gebot Gottes als „heilig, gerecht und gut.“ Die Feststellung bezieht sich zwar unmittelbar auf das Gesetz des Alten Bundes, darf jedoch, wie noch zu zeigen ist, auch auf das natürlich erkennbare sittliche Gesetz angewandt werden.

* Vortrag auf Einladung der Johannes-Messner-Gesellschaft am 15. Oktober 2009 in Wien.

¹ Das Geburtsjahr von Paulus ist unbekannt. Allgemein wird es zwischen 7 und 10 nach Christus angesetzt, was verständlich macht, warum wir 2008/2009 das „Paulusjahr“ in Erinnerung an seine Geburt vor 2000 Jahren gefeiert haben.

² „Als ich zu euch kam, Brüder, kam ich nicht, um glänzende Reden oder gelehrte Weisheit vorzutragen, sondern um euch das Zeugnis Gottes zu verkündigen. Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten.“ (1 Kor 2,1-2)

³ Phil 3,10-12. Und weiter heißt es dort (3,13-14): „Brüder, ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist. Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt.“

⁴ Vgl. Röm 7,6.

Die Heiden und das natürliche Sittengesetz

Wenden wir uns also für ein vertieftes Verständnis dieser Zusammenhänge einer wichtigen Bibelstelle zu, in der Paulus sowohl auf das Gesetz des Alten Bundes in seinem sittlichen Kernbestand wie auch auf das natürlich erkennbare sittliche Gesetz eingeht. In Röm 2,14-16 heißt es:

„Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird.“⁵

Bevor auf Einzelheiten dieses auch von Johannes Messner⁶ angeführten Schriftwortes eingegangen wird, ist der christologische und soteriologische Rahmen der Stelle im Gesamt des Römerbriefs aufzuzeigen. Die Absicht des Paulus ist es nämlich, die jedenfalls nötige Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus zu betonen.⁷ Nicht aus eigenem Vermögen und eigener Leistung wird der Mensch gerecht, der ja infolge der Sünde Adams und seiner eigenen Schuld in der Gottferne lebt und daher für Gott tot ist⁸, sondern nur durch die in der Taufe besiegelte Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem Herrn und Erlöser.

Diese grundlegende Erlösungsbedürftigkeit zeigt Paulus gleich zu Beginn des Römerbriefs auf, und zwar sowohl für die Heiden als auch für die Juden. Das Evangelium Christi ist ja eine „Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen.“⁹ Vor Gott hat keiner einen Vorzug,

⁵ Im griechischen Text (Version ID: BGT, Description: BibleWorks Greek LXX/BNT) heißt es: ¹⁴ ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος. ¹⁵ οὔτινες ἐνδείκνυται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μετὰ ἕν ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, ¹⁶ ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

⁶ Vgl. Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷, 124. Messner betont im Zusammenhang der christlichen Anthropologie auch das Moment der Erbsünde und ihrer Folgen, was für die Naturrechtslehre bedeutet, dass sie „gleich weit entfernt von einem einseitigen Pessimismus wie von einem einseitigen Optimismus in der Deutung der Menschennatur“ ist (125).

⁷ Vgl. Röm 1,17: „Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der aus Glauben Gerechte wird leben.“

⁸ Vgl. Röm 7,5: „Denn als wir noch dem Fleisch verfallen waren, wirkten sich die Leidenschaften der Sünden, die das Gesetz hervorrief, so in unseren Gliedern aus, dass wir dem Tod Frucht brachten.“

⁹ Röm 1,16.

was die Heilsbedürftigkeit betrifft; alle sind sie auf seine rettende Gnade angewiesen.¹⁰ Der Jude hat zwar das Gesetz des Mose, das ihm den Willen Gottes präzise aufzeigt; es verleiht jedoch aus sich nicht die Kraft zu seiner Erfüllung, sodass sich der Jude zwar einerseits des Gesetzes rühmt, andererseits aber „Gott durch Übertreten des Gesetzes“ entehrt.¹¹

Umgekehrt haben die Heiden zwar nicht das geschriebene Gesetz des Mose, doch ist ihnen von Gott in ihrem Gewissen ein Wegweiser zum Guten gegeben. Das Gewissen macht ihnen ebenso wie den Juden bewusst, dass sie Sünder sind, da sie das Gesetz Gottes aus eigener Kraft nicht halten können und insofern ebenso wie die Juden der Erlösung durch Jesus Christus bedürfen. Genau in diesem Zusammenhang stehen die Einzelaussagen von Röm 2,14-16, auf die nun genauer einzugehen ist.

Bemerkenswert ist die erste Feststellung, wenn Paulus über die „Heiden, die das Gesetz [des Mose] nicht haben“ sagt, sie können dennoch gleichsam „von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist“.

„Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.“ Im Griechischen wird in Röm 2,14 ausdrücklich das Wort „φύσει“ verwendet, dessen Ursprung und Zuordnung zum Gedankengut der Stoa nicht willkürlich oder unbegründet ist, sondern genau dort seinen originären Verständnishorizont findet.¹²

Auch den Menschen ohne Gottes ausdrückliche und besondere Offenbarung – den Heiden also, die außerhalb des jüdischen Gesetzes stehen – ist damit gleichsam „von Natur aus“ eine Erkenntnis und eine grundlegende Fähigkeit mitgegeben, das zu tun, was im Gesetz des Mose (offenbar sind die sittlichen Weisungen des Dekalogs gemeint¹³) gefordert ist. In logischem Anschluss an diese Aussage stellt Paulus daher fest, diejenigen, „die das Gesetz nicht haben“, also die Heiden, seien dadurch „sich selbst Gesetz.“ Die griechische Formulierung „ἐαυτοῖς εἶσιν νόμος“ bezieht sich in diesem Kontext also nicht auf eine Gesetzgebung, die ihren Sitz in der Freiheit dieser Menschen hätte (wie dies Immanuel Kant mit seinem Autonomie-Verständnis zum Ausdruck gebracht hat), sondern auf die gleichursprünglich mit dem Menschsein gegebene Norm des guten Handelns. So kann jeder Mensch (und eben auch der Heide!) in sich selbst das Abbild jenes einzigen und wahren Gottes erkennen, der ihm in seinem Schöpferhandeln die „Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben“ hat, wovon das Gewissen Zeugnis ablegt.

Ähnlich wie die Heiden kraft ihrer Vernunft eine gewisse Kenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung haben bzw. zumindest erlangen können¹⁴, gibt es auch im Bereich der Erkenntnis der sittlichen Wahrheit die grundsätzliche Möglichkeit, im Gewissen (Paulus spricht im Genetiv von „συνειδήσεως“) das zu erkennen und wenigstens rudimentär auch zu verwirklichen, was zum ethischen Kernbestand des mosaischen Gesetzes gehört. Auf einem anderen Blatt steht die Tatsache, dass die Heiden sowohl theoretisch wie auch praktisch versagt haben und Gott weder in der Erkenntnis und Anbetung noch in ihrem sittlichen Verhalten die Ehre gegeben haben.¹⁵ Sie sind somit nicht „besser“ als die Angehörigen des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion, die zwar das Gesetz des Mose haben, aber ebenso nicht in der Lage sind, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen. Beide – Juden und Heiden – kann allein der Glaube an Jesus Christus retten, der Frieden gestiftet hat in seinem Blut und die beiden Teile – Juden und Heiden – in seiner Person mit sich vereinigt hat.¹⁶

Fassen wir also zusammen: Nach Paulus gibt es zwar eine natürliche Gotteserkenntnis und eine natürliche Erkenntnis des Sittengesetzes, doch ohne die Gnade Christi und den Glauben an ihn kann dies alles nicht positiv für das Heil wirksam werden; erst der Glaube und die Taufe eröffnen den Heilsraum der Gnade, in welchem das Gesetz Gottes erkannt und von innen heraus befolgt werden kann.

Die evangelische Neuheit des Gesetzes Christi

Was hat sich also mit dem Kommen Jesu Christi – mit seiner Menschwerdung und seinem Erlösungswerk – geändert? Mit ihm ist die Gnade Gottes in die Welt gekommen, und zwar in der Weise, dass alle von Gott den Menschen verliehene Gnade im Opfer seiner Hingabe am Kreuz ihren Ursprung hat. Dies gilt sogar rückwirkend für alle Gerechten des Alten Bundes, die bereits von Christi erlösendem Wirken im voraus erfasst wurden, aber auch für all jene Menschen, die von Christus keine Kenntnis haben und dennoch in ihrem Gewissen die Wahrheit suchen und auf dieser Grundlage das Gute zu verwirklichen suchen.¹⁷

Das sittliche Gesetz des Alten Testaments ist jedenfalls, wie der vor kurzem verstorbene amerikanische Theologe Avery Cardinal Dulles in einem erhellenden Beitrag¹⁸ angemerkt hat,

¹⁰ „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.“ (Röm 3,23-24)

¹¹ Vgl. Röm 2,23.

¹² So hält Maximilian Forschner (Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung, Darmstadt 1998, 17) fest: „Die Terminologie dieses berühmten Passus aus dem Römerbrief lässt unzweifelhaft den Einfluss stoischer Popularphilosophie erkennen, dem man sich in einer hellenistisch geprägten Stadt wie Tarsus selbst als Mitglied einer Diaspora-Judengemeinde wohl auch kaum hätte gänzlich entziehen können.“ Der Ausdruck φύσει findet sich außer in Röm 2,14 auch in Gal 2,15; Gal 4,8; Eph 2,3. Paulus verwendet im Römerbrief außerdem die Wendungen τὴν φυσικὴν χρῆσιν (Röm 1,26), ἐκ φύσεως (Röm 2,27), κατὰ φύσιν (Röm 11,21.24).

¹³ Vgl. Ex 20,1-17; Dtn 5,6-22.

¹⁴ In Röm 1,20 heißt es in Anlehnung an Weish 13,1-9: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“

¹⁵ Vgl. Röm 1,21-32.

¹⁶ Vgl. Eph 2,11-22.

¹⁷ So heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche das 2. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“, Nr. 16: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“

¹⁸ Vgl. zum folgenden Avery Cardinal Dulles, Der Bund Gottes mit Israel, in: THEOLOGISCHES 38 (2008) 139-152, online http://www.stjosef.at/artikel/dulles_bund_mit_israel.htm.

„in seinen Wesenszügen dauerhaft.“ Denn „der Dekalog, der am Sinai gegeben wurde, ist in seinem Kern eine Neuverlautbarung des Gesetzes der Natur, das in alle menschlichen Herzen noch vor jeder positiven göttlichen Gesetzgebung eingeschrieben ist. Die Gebote, welche das natürliche Sittengesetz widerspiegeln und im Neuen Testament wieder bestätigt wurden, sind für Christen bindend.“

Das „Neue Gesetz“ (die „lex nova“) ist in seinem sittlichen Grundbestand aber noch mehr als eine Wiederverlautbarung des „Alten Gesetzes“. Es wird „insofern ausgeweitet, als es nun auf alle Völker und Zeiten ausgedehnt ist und diese einlädt, in eine Bundesbeziehung mit Gott einzutreten. Es ist insofern vertieft, als Christus es verinnerlicht und radikalisiert, indem er Einstellungen und Absichten vorschreibt, welche zuvor keine Angelegenheiten der Gesetzgebung waren.“

Das Wichtigste und Zentrale aber ist: Der von Jesus Christus geschenkte Heilige Geist schreibt das Neue Gesetz in die Herzen aller ein, die ihn empfangen.¹⁹ Das „Gesetz des Geistes und des Lebens“²⁰ kann deshalb mit Recht ein Gesetz genannt werden, „da der ins menschliche Herz eingegossene Heilige Geist sowohl den Geist erleuchtet als auch die Gemüsbewegungen in Beständigkeit auf Akte der Tugend hinlenkt.“

Thomas von Aquin bestimmt daher das „Neue Gesetz“ als „die durch den Glauben an Christus gewährte Gnade des Heiligen Geistes“.²¹ Das Gesetz des Neuen Bundes ist somit nicht zuerst Buchstabe und auch nicht primär normative Festlegung (obwohl auch diese Dimensionen mit Recht wichtig sind, um die objektive Gestalt des Sittengesetzes zum Ausdruck zu bringen), sondern zu allererst geht es um das neue Leben in und mit Christus. Es handelt sich um eine Erneuerung und Verwandlung des menschlichen Herzens, die Gottes Geist selbst bewirkt durch die Gabe der Liebe.²² Eine neue, von Gott geschenkte Kraft treibt den an Christus Glaubenden an und hilft ihm dabei, das Gebot der Liebe zu verwirklichen. „Die Liebe aber tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.“²³

Auf diese Weise wird der dynamische Charakter des „Neuen Gesetzes“ deutlich. Es geht um nichts anderes als um die vom Heiligen Geist in schöpferischer Initiative bewirkte Wiederherstellung des ursprünglichen Bildes Gottes im Menschen²⁴, ja sogar um eine Vervollkommnung und übernatürliche Erhebung des Menschen im Sinne der geschenkten Teilhabe an Gottes Natur.²⁵ Dabei ist die Freiheit des Menschen kein Hindernis, sondern sie wird in gewissem Sinn vorausgesetzt und durch die Gnade Gottes sogar bestätigt und neu in ihr Recht eingesetzt.

Gott wirkt immer als Erstursache; diese aber setzt die geschöpflichen Zweitursachen nicht außer Kraft, sondern ermöglicht gerade erst deren Eigentätigkeit und Wirken. In diesem Sinn stellt Thomas von Aquin fest, die Gnade des Heiligen Geistes sei „wie ein innerer Habitus, der uns eingegossen ist und uns zum rechten Handeln geneigt macht, ja sogar dazu befreit, das zu tun, was mit der Gnade übereinstimmt und das zu meiden, was ihr widerspricht.“ Eben so erweist sich das Neue Gesetz als Gesetz der Freiheit. Auch die um des Heiles willen nötigen Gebote und Verbote können wir so „in Freiheit erfüllen, insofern wir sie aus einem inneren Antrieb der Gnade erfüllen.“²⁶

Natur und Gnade sind nicht wie zwei unverbundene Stöckwerke im Haus des Menschen zu sehen, sondern bilden eine lebendige, organische Einheit in der Begegnung und im Zusammenwirken zweier Freiheiten, der göttlichen und der menschlichen. Eine Unterscheidung dieser beiden Seinsmomente von Natur und Übernatur ist angebracht, nicht jedoch ihre Trennung und Aufspaltung. So erweist sich das Gesetz Gottes gerade dadurch als Einheit, als in der „lex nova“ erstens die „lex vetus“ zur Vollendung kommt und zweitens auch die „lex naturalis“ dort ihren eigentlichen Sinngehalt findet.

Konkret existiert nicht der rein „natürliche“ Mensch, sondern immer nur der Mensch in der Hinordnung auf die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus.²⁷ Von daher ist die Rede vom natürlichen Sittengesetz eine Abstraktion, die jedoch notwendig und hilfreich ist, um die Zusammenhänge besser zu verstehen und den Dialog auch mit Nichtglaubenden und Andersglaubenden zu ermöglichen und zu führen. Benedikt XVI. hat dies in der Sozialzyklika „Caritas in veritate“ so formuliert: „In allen Kulturen gibt es besondere und vielfältige ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind und die von der ethischen Weisheit der Menschheit Naturrecht genannt wird.“

¹⁹ Vgl. STh I-II q.106-108.

²⁰ Röm 8,2.

²¹ „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus.“ – Thomas von Aquin, STh Ia-IIae q.106 a.1; vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, 6. August 1993, Nr. 24.

²² „Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ – Röm 5,5.

²³ Röm 13,10.

²⁴ Vgl. dazu den erhellenden Aufsatz von Brian J. Shanley, Aquina's Exemplar Ethics, in: The Thomist 72 (2008) 345-369.

²⁵ Vgl. 2 Petr 1,4.

²⁶ „Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad faciendum vel vitandum aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia salutem, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac. I.“ – STh I-II q.108 a.1 ad 2.

²⁷ Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, GS 22: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8,32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ In GS 24 heißt es: „Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, dass alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, der ‚aus einem alle Völker hervorgehen ließ, die das Antlitz der Erde bewohnen‘ (Apg 17,26), und alle sind zu einem und demselben Ziel, d. h. zu Gott selbst, berufen.“

Ein solches universales Sittengesetz ist die feste Grundlage eines jeden kulturellen, religiösen und politischen Dialogs und erlaubt dem vielfältigen Pluralismus der verschiedenen Kulturen, sich nicht von der gemeinsamen Suche nach dem Wahren und Guten und nach Gott zu lösen. Die Zustimmung zu diesem in die Herzen eingeschriebenen Gesetz ist daher die Voraussetzung für jede konstruktive soziale Zusammenarbeit.²⁸

Die Hereinnahme des natürlichen Sittengesetzes in die übernatürliche Ordnung der Gnade und der Gebote Gottes, welche sich in der göttlichen Tugend der Liebe und im darauf bezogenen Doppelgebot (Gottes- und Nächstenliebe) vollendet, nimmt dem Natürlichen nichts von seiner Bedeutung und seinem Wert. Wohl aber erhebt die Gnade die Natur, vollendet und veredelt sie gleichsam, wie das scholastische Axiom kundtut („*gratia supponit naturam et elevat eam*“).²⁹

Die existenziellen Zwecke Johannes Messners in natürlicher und übernatürlicher Perspektive

Thomas von Aquin hat aufgezeigt, dass Erfassung des sittlichen Naturgesetzes mit Hilfe der Vernunft aus den naturgegebenen Strebungen und Neigungen des Menschen geschieht. Die natürlichen Neigungen („*inclinationes naturales*“) geben dem Menschen einen objektiven Ordnungsrahmen seiner Ziele und ein Orientierungsmaß des Handelns vor. Nicht eine leere Vernunftautonomie kann Sittlichkeit begründen, sondern es ist jenes als das Naturgemäße zu fassen, was in der teleologisch verfassten Natur des Menschen seinen Ursprung und sein Ziel findet. Thomas unterscheidet zwischen Neigungen, die sich auf die Selbsterhaltung, auf die Arterhaltung und auf das Gemeinschaftsleben und die Wahrheitserkenntnis beziehen. Davon leiten sich jeweils bestimmte naturgesetzliche Gebote („*praecepta*“) ab, denn die Ordnung der natürlichen Neigungen gibt die Ordnung der Gebote des natürlichen sittlichen Gesetzes vor.³⁰ Die vernünftige Interpretation der *inclinationes naturales* liefert dem Menschen also den Inhalt dessen, was ihm zu tun natürlicherweise zukommt. „Natur als das menschlicher Freiheit Vorausliegende und sie Fundierende orientiert und strukturiert die inhaltlichen Zielsetzungen menschlicher Vernunft.“³¹

Johannes Messner kommt das Verdienst zu, die klassische Naturrechtslehre in noch stärkerer Weise als zuvor auf die Erfahrungswirklichkeit des Menschen bezogen zu haben. Auch der personale Charakter kommt deutlicher heraus.³² Im folgen-

den sei der Versuch unternommen die von ihm aufgezeigten und formulierten existenziellen Zwecke³³, die im Grunde nichts anderes als eine Ausarbeitung und Aktualisierung der thomasi-schen Lehre von den „*inclinationes naturales*“ darstellen, sowohl in natürlicher als auch übernatürlicher Perspektive zu deuten³⁴, gemäß den zuvor aufgezeigten Voraussetzungen des Ineinander und Miteinander von Natur und Gnade im lebendigen und konkreten Menschen. Denn genau so wird der Freiheit in Christus und der Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes Rechnung getragen, was zugleich den anfangs dargestellten Intentionen des Apostels Paulus entspricht.

In kurzen Schlagworten können die existenziellen Zwecke angeführt werden als: Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Kunstfähigkeit, Familiarität, Mitmenschlichkeit, Staatlichkeit, Religiosität.³⁵

Der erste existenzielle Zweck – die Selbsterhaltung – bezieht sich auf die Würde und den Schutz des menschlichen Lebens. Es geht nach Messner um „die Selbsterhaltung einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre)“. Das physische Leben des Menschen ist zwar nicht sein höchstes Gut, wohl aber ist es grundlegend für jede weitere Entfaltung der Person. Es ist zu schützen von seinem Anfang (Empfängnis bzw. Befruchtung) bis zum natürlichen Ende (Tod). Dieser Schutz verlangt nicht nur die Erhaltung der leiblichen Unversehrtheit, sondern auch den Respekt vor der geistig-seelischen Sphäre des Menschen. Sowohl die Garantie seiner persönlichen Ehre wie auch die gesellschaftliche Achtung tragen dazu bei, den Menschen in seiner leibseelischen Integrität zu bewahren. Gerade hier kann man mit Recht von einer „*naturalen Grundlage*“ auch der übernatürlichen Entfaltung des Menschseins sprechen. Johannes Paul II. hat dies in „*Evangelium vitae*“ so formuliert: „Die Erhabenheit dieser übernatürlichen Berufung enthüllt die Größe und Kostbarkeit des menschlichen Lebens auch in seinem zeitlich-irdischen Stadium. Denn das Leben in der Zeit ist Grundvoraussetzung, Einstiegsmoment und integrierender Bestandteil des gesamten einheitlichen Lebensprozesses des menschlichen Seins. Eines Prozesses, der unerwarteter- und unverdienter Weise von der Verheißung erleuchtet und vom Geschenk des göttlichen Lebens erneuert wird, das in der Ewigkeit zu seiner vollen Erfüllung gelangen wird (vgl. 1 Joh 3,1-2).“³⁶

Der zweite existenzielle Zweck des Menschseins – die Selbstvervollkommnung – bezieht sich nach Johannes Messner auf die fortschreitende Entwicklung und Entfaltung des menschlich-personalen Lebens. Es geht um „die Selbstvervollkommnung des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung sei-

²⁸ Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 59.

²⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *STh I*, q.1 a.8 ad 2: „*cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*“.

³⁰ Vgl. *STh I-II* q.94 a.2.

³¹ Maximilian Forschner, a.a.O., 31.

³² Messner selber beschreibt sein Anliegen folgendermaßen: „ich gehe wie alle gute Philosophie von der Erfahrung aus, gelange aber durch ihre Analyse zu der geistig-sittlichen Personnatur des Menschen und damit zu den metaphysischen Wirklichkeiten.“ – *Das Naturrecht*, 142. Auf der selben Linie liegt Benedikt XVI., wenn er in der Enzyklika „*Caritas in veritate*“ (Nr. 48) feststellt: Da die Natur des Menschen „nicht nur aus Materie, sondern auch aus Geist besteht und als solche reich an Bedeutungen und zu erreichenden transzendenten Zielen ist, hat sie auch einen normativen Charakter für die Kultur. Der Mensch deutet und bildet die natürliche Umwelt durch die Kultur nach, die ihrerseits durch die verantwortliche, auf die Gebote des Sittengesetzes achtende Freiheit bestimmt wird.“

³³ Vgl. Johannes Messner, *Das Naturrecht*, 42; ders., *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Nachdruck der Ausgabe von 1954, Wien 2001, 152-164.

³⁴ Vgl. Josef Spindelböck, *Von den Zielen des Menschseins. Anregungen zu einer Kriteriologie des Sittlichen im Rahmen der Sozialethik*, in: *Theologisches* 34 (2004) 395-404.

³⁵ Vgl. Lothar Roos, *Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 103-124, hier 112 („*Johannes Messner und das Naturrecht*“).

³⁶ Johannes Paul II., Enzyklika „*Evangelium vitae*“ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, 25. März 1995, Nr. 2.

ner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens“. Nur wer bereit ist, sein Leben in physischer und geistiger Hinsicht zu vervollkommen, wird der Berufung und dem Auftrag gerecht, der uns von Gott gegeben ist. Jeder Stillstand wird zum Rückschritt. Neben der geistig-kulturellen darf auch die materielle und wirtschaftliche Dimension des Lebens nicht übersehen werden. Der Mensch trägt als einzelner und zusammen mit anderen Verantwortung dafür, dass seine Lebensbedingungen stets verbessert werden. Das Recht auf Eigentum und ein ausreichendes Einkommen, verbunden mit einer seiner Würde und seinen Begabungen entsprechenden Arbeit, sollen dazu beitragen. Gerade eine auf das übernatürliche Ziel des Menschseins offene Sichtweise wird von den leiblichen und materiellen Entfaltungsbedingungen nicht abstrahieren können³⁷, wenn nicht der Vorwurf einer ungeschichtlichen Abstraktheit oder gar eines leibfeindlichen Dualismus erhoben werden sollte. Die vom 2. Vatikanischen Konzil herausgestellte allgemeine Berufung zur Heiligkeit verwirklicht sich gerade im konkreten Leben und zeigt ihre „Praxistauglichkeit“ dadurch, dass sie den Alltag auf Gott hinzuordnen weiß und so die Vollkommenheit der Liebe anzielt³⁸.

Der dritte von Johannes Messner formulierte existenzielle Zweck – von Lothar Roos etwas verkürzt als „Kunsthfähigkeit“ benannt – bezieht sich auf eine umfassende menschliche Fortbildung, denn es geht um „die Ausweitung der Erfahrung, des Wissens und der Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen“. Gemeint ist damit der durch Erfahrung, Unterricht sowie eigenes Nachdenken mögliche Erwerb des praktischen und theoretischen Wissens sowie die Kultivierung einer bleibenden Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen. Auch dies sind Bereiche, in denen sich zeigt, wie die „lex nova“ alle naturalen Voraussetzungen in sich aufnimmt und transformiert. Im Guten, Wahren und Schönen findet sich ein transzendentaler Hinweis auf Gott, den Urquell des Guten, Wahren und Schönen. Wer mit Hilfe der Gnade Gottes das Wahre zu erkennen und das Gute und Schöne zu verwirklichen sucht, befindet sich bereits auf dem Heilsweg zur ewigen Vollendung.

Der nächste existenzielle Zweck – die Familiarität – bezieht sich auf die in Ehe und Familie verwirklichten Werte. Messners Formulierung, es gehe um „die Fortpflanzung durch Paarung und die Erziehung der daraus entspringenden Kinder“, klingt zwar eher biologistisch, ist aber nicht so gemeint. Gerade die Weitergabe des Lebens in der ausschließlich und unauflöslich zwischen einem konkreten Mann und einer konkreten Frau ge-

schlossenen Ehe sowie die familiäre Erziehung der Kinder legt den Grundstein für die individuelle und soziale Entwicklung des Menschen. Die Heiligkeit der ehelichen Liebe, die Harmonie des Familienlebens, der Glaubensgeist, aus dem heraus die alltäglichen Probleme des Lebens angegangen werden, die Offenheit für andere, vor allem die Ärmere, die Teilnahme am Leben der christlichen Gemeinschaft stellen das geeignete Umfeld dafür dar, dass auch ein besonderer göttlicher Ruf zur engeren Nachfolge Christi vernommen wird und zu einer selbstlosen Antwort auch seitens der Kinder führt.

Fünftens geht es um die „Mitmenschlichkeit“ als eine Haltung mitmenschlicher Solidarität, nämlich um „die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen“. Für jeden Menschen stellt es eine Lebensaufgabe dar, seine Mitmenschen als gleichwertige menschliche Wesen zu respektieren und wohlwollend Anteil zu nehmen an ihrem Leben und an ihrem geistig-materiellen Wohlergehen. Dies gilt auf der natürlichen Ebene und setzt sich im Licht der Berufung zur Gemeinschaft der an Christus Glaubenden in der Kirche fort.

Eben deshalb formuliert Johannes Messner einen weiteren existenziellen Zweck, nämlich die „Staatlichkeit“ als „gesellschaftliche Verbindung zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht“. Als gemeinschaftsbezogenes Wesen soll jeder Mensch dazu beitragen, dass gemeinsame Werte und Anliegen gefördert werden und dem Gemeinwohl Rechnung getragen wird. Als Aufgaben stellen sich insbesondere die Herstellung und Sicherung des Friedens sowie die Sicherung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung auf lokaler, nationaler, regionaler und globaler Ebene. Die materiellen und geistig-kulturellen Güter der Gesellschaft sollen allen in gerechter Weise zuteil werden. Nur in der Verbindung mit anderen kann der einzelne seine eigene Lebensberufung erkennen und zur Entfaltung seiner Persönlichkeit gelangen. Auch dies sind Bereiche, in denen die Wirk- und Gestaltungskraft der übernatürlichen Liebe zu Gott und den Menschen erkennbar werden soll.

Ausdrücklich geht es dann im letzten von Johannes Messner angeführten existenziellen Zweck – in der „Religiosität“ – um den Welt- und Gottesbezug, also um Immanenz und Transzendenz, insofern nämlich „die Kenntnis und Verehrung Gottes und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die Vereinigung mit ihm“ wesentlich sind. Der Mensch strebt danach, seine Stellung und Aufgabe in der Welt und im Kosmos zu begreifen. Er fragt nach dem Woher und Wohin sowie nach dem Wozu seines Daseins auf Erden und gelangt unweigerlich zur Gottesfrage. Diese soll er positiv aufgreifen und so zur Kenntnis und Verehrung Gottes gelangen. Die eigentliche Bestimmung des Menschen findet ihre Erfüllung und ihr Ziel in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Dabei ist die natürliche Erkenntnis des Menschen verwiesen auf die übernatürliche Offenbarung Gottes und auf seine Gnade, wie sie uns in Jesus Christus zuteil geworden ist. Man kann sagen, dass gerade dieser letzte existenzielle Zweck bezogen ist nicht nur auf ein natürliches Endziel, sondern auf das übernatürliche Ziel der Vereinigung des Menschen mit Gott. Hier zeigt sich die Dynamik des Sittengesetzes, das als solches nicht einfach auf einen im engen Sinn verstandenen moralischen Bereich eingeschränkt werden darf, sondern gemäß dem neutestamentlichem

³⁷ Dieses Anliegen stellt Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika „Caritas in veritate“ vom 29. Juni 2009 klar heraus (dt. erschienen als Nr. 186 der „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, online http://www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk2.vas/ve_186.pdf). Vgl. auch Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio“ über den Fortschritt der Völker (= PP), 26. März 1967, lat. in: Acta Apostolicae Sedis 59 (1967) 257-299, dt. in: Herder-Bücherei 286 (mit Kommentar u. Einführung von Heinrich Krauss SJ), Freiburg 1967, Text 143-191, online <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/317.html>.

³⁸ „Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind. Zur Erreichung dieser Vollkommenheit sollen die Gläubigen die Kräfte, die sie nach Maß der Gnadengabe empfangen haben, anwenden.“ – 2. Vatikanisches Konzil, LG 40.

Verständnis als „Gesetz der Gnade“ nur in personaler Gemeinschaft mit Gott verwirklicht werden kann. Denn nur so gelangt der Mensch zur „Fülle des Lebens“, zu der er berufen ist.³⁹

Abschließende Überlegung

Die eben gemachten Überlegungen sollten im Rückblick auf das Paulusjahr eine Hilfe sein, die rechtliche und normative Engführung im Verständnis des sittlichen Gesetzes zu überwinden. Nicht um Buchstaben geht es, aber auch nicht um eine der Belieblichkeit ausgelieferte Deutung, sondern um das glaubendhoffende Ergreifen der Berufung zur Liebe, wie uns diese in Jesus Christus von Gott her offenbar geworden ist.

Der traditionelle Begriff „lex divina“ (Gesetz Gottes) muss vor einer missverständlichen Auslegung bewahrt werden. Es geht nicht um eine legalistische Engführung des Christentums

oder um eine Verrechtlichung des sittlichen Lebens der Christen. Unter Gesetz Gottes ist vielmehr dessen heil- und lebenspendende Weisung zu verstehen, im Sinn der alttestamentlichen „Torah“ und deren Erfüllung im „Gesetz Christi“. Es handelt sich nicht um ein unpersönliches Gesetz, das uns auferlegt ist und uns versklavt, sondern um eine Wegweisung, die unser Leben gelingen lässt. Gottes Gesetz und Gebot richtet sich an die Freiheit der Person und achtet diese. Die Möglichkeit des menschlichen Scheiterns in der Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes wird von Gott zugelassen, wenn auch nicht gutgeheißen; seine heilbringende Gnade ermöglicht stets einen neuen Anfang. Das Gesetz Gottes ist nicht etwas „von außen“ Auferlegtes, das dem Menschen fremd bliebe, sondern es ist sowohl im Hinblick auf die geschöpfliche „Natur“ des Menschen als auch im Hinblick auf das neue Leben der Gnade („Übernatur“) ins Herz des Menschen eingeschrieben. Es ist nicht bloß Norm, sondern Antriebskraft, Dynamik zum Guten hin. Insofern ist es etwas zutiefst Positives.⁴⁰

Das Gesetz Christi ist also ein Gesetz der Freiheit, ein neues Leben und eine neue Kraft zum Guten hin, das sich nicht nur und auch nicht primär als moralische Leistung erweist, sondern als Erfüllung des Menschseins in der personalen Gemeinschaft der Liebe mit Gott und untereinander. Möge uns diese zutiefst positive biblische Sichtweise begleiten und inspirieren, über das bereits zu Ende gegangene Paulusjahr hinaus!

*Dr. theol. habil. Josef Spindelböck
Kleinhain 6
3107 St. Pölten-Traisenpark
Österreich*

³⁹ Vgl. das im Juni 2009 vorgestellte Dokument der Internationalen Theologenkommission, Auf der Suche nach einer universellen Ethik: ein neuer Blick auf das Naturgesetz, auf Italienisch und Französisch auf der Homepage des Heiligen Stuhls zugänglich, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index_ge.htm.

⁴⁰ Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz, 12. Februar 2007, in: *Insegnamenti III, 1* (2007), 209–212, online http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html.

WALTER HOERES

Die Unfähigkeit zu argumentieren — *Apologie im Zeitalter des Dialoges*

Palma non sine pulvere.
Ohne Anstrengung kein Sieg.
Horaz, Epistulae 1,1,51

Der Anlaß für diese Zeilen sind vier Beobachtungen. Zunächst geht es um die von uns oft beklagte und als Hochschullehrer für Philosophie sozusagen am eigenen Leibe erfahrene Misere des heutigen Religionsunterrichtes. Die Schüler und Studenten bringen nur noch ganz wenig Glaubenswissen mit und verfügen auch aus diesem Grunde weder über die Fähigkeit noch die Bereitschaft, den Glauben aktiv und argumentativ zu verteidigen. Zweitens machen wir immer wieder die Beobachtung, daß selbst Theologen und Seelsorger in Erbaulichkeiten ausweichen, wenn es im Gespräch um die Grundlagen unserer Weltanschauung geht, um den Kampf gegen ein rein biologisches Menschenbild, das die Schöpfungslehre nahtlos durch die Abstammungslehre ersetzt, gegen den neuen Materialismus,

der unser geistig-seelisches Leben mit Hirnprozessen gleichsetzt und die vielen anderen Angriffe auf unser Menschenbild, auf das wir nach dem Grundsatz „gratia supponit naturam“ nicht verzichten können. Wahrscheinlich hängt das mit dem Zeitalter des „echten Dialoges“ zusammen, der schon seit langem nun so sehr ausgereizt wird, daß es gar nicht mehr darauf ankommt, den anderen zu überzeugen, geschweige denn zu „bekehren“, sondern sich vor allem auf ihn einzulassen und zusammen mit ihm permanent nach der Wahrheit zu suchen.

Drittens schwebt uns das Bild der „christlichen Familie“ vor Augen, das uns von Kirchenzeitungen und in der kirchlichen Jugend- und Familienpastoral immer wieder suggeriert wird. Das meint den Vater, der in seiner Freizeit im Haushalt hilft, mit den Söhnen Fußball spielt und auf diese Weise harmonisch mit Frau und Kind jene echte *Communio* vorwegnimmt, auf die heute in der Kirche alles ankommt. Nur von der Klampfe wird bei diesem Porträt der Wunschfamilie Abstand genommen, weil

die Wandervogelromantik nun doch passé ist. Das alles ist gut und schön, aber das Entscheidende fehlt. Die Eltern sind vor allem heute dazu aufgerufen, angesichts der Krise des Glaubens und des Religionsunterrichtes, der allgemeinen Säkularisierung sowie der pausenlosen Angriffe auf Kirche und Christentum ihre Kinder mit den Grundlagen unseres Glaubens und unserer Weltanschauung vertraut zu machen und dies eben nicht nur durch ihre Vorbildfunktion – so immens wichtig sie auch ist – sondern auch durch *Gründe!* Und das geschieht offenbar kaum oder doch viel zu wenig. Immer noch steckt uns eine Beobachtung in den Knochen, die wir bei einer befreundeten Familie absolut katholischer Provenienz machen mußten, in der die legitimen Fragen der Kinder mit dem beliebten „Argument“ abgeschmettert wurden: „Fragt nicht so viel!“.

Viertens brauchen wir nicht an Dawkins oder Richard Rorty zu denken, um uns gegen die zunehmende Aggressivität des neuen Heidentums zu wappnen, das durchaus über ein wohlgeordnetes Arsenal scheinbar triftiger Argumente verfügt, wie sie beispielsweise Bernulf Kanitschneider in seinem Plädoyer für einen zeitgemäßen Materialismus vorführt, der sich immer wieder auf die neuesten Ergebnisse der Human- und Naturwissenschaften zu berufen sucht.¹ Die Vermutung liegt nahe, daß sich viele Schüler schon auf der Oberstufe des Gymnasiums unter dem Druck dieses durch den Wissenschaftsfetischismus unserer Tage verstärkten Materialismus stillschweigend vom Glauben abwenden.

Im Gegenzug geht es uns hier nicht um Apologie im Sinne von Fundamentaltheologie, sondern um den Vorhof des Glaubens: um die richtige Auffassung vom Menschen und seiner Stellung in der Welt. Vom christlichen Menschenbild wollen wir nicht reden, weil es um jene Einsichten in das geistbestimmte Wesen des Menschen als Person geht, die grundsätzlich wie jede gesunde Philosophie auch den Nicht-Glaubenden zugänglich sind. Auch wollen wir nicht ausführlich werden. Vielmehr wollen wir im Gegenzug zu der so großen Redseligkeit in Kirche und Welt, die nur allzu oft an das Wort erinnert: „unsere Tage gehen dahin wie ein Geschwätz!“ kurz und klar in der Art der heute so sehr perhorreszierten Katechismus - Wahrheiten einige Argumente anbieten, die unsere Leute jederzeit und ohne alle Verblüffung zur Hand haben sollten.

Die kopernikanische Wende

Wie in einem Brennpunkt hat der bekannte und vor einigen Jahren verstorbene, ungemein anregende und geistreiche Philosoph Hans Blumenberg in seinem immer wieder neu aufgerollten Panorama des abendländischen Weltbildes die Gründe zusammengefaßt, warum nicht nur dieses, sondern damit auch unser ganzes Menschenbild angeblich überholt sei.² Zunächst geht es ihm bekanntlich um die Frage, warum die abendländische Tradition noch keine eigentliche Fachwissenschaft – vor allem nicht die mathematische Naturwissenschaft – kannte, die allererst die moderne technische Welt ermöglicht hat. Die Antwort,

die er gibt, kann nicht befriedigen, denn in all ihrer Subtilität verstärkt sie doch den Verdächtigungsjargon, mit dem man heute immer noch das angeblich so „finstere Mittelalter“ verteufelt. Danach hat das einseitig auf Gott und die Transzendenz ausgerichtete Abendland keinen Sinn für die den irdischen Dingen zugewandte wissenschaftliche Wißbegierde entwickeln können, ja diese unter dem Stichwort der überflüssigen und schädlichen „curiositas“ (Neugier) nicht nur stiefmütterlich behandelt, sondern nicht selten geradezu direkt unterdrückt.

Was sagen wir nun dazu? Hier läßt sich der Wunsch nach einer kurzen und klaren Antwort gewiß nicht so leicht realisieren wie in den anderen Fällen. Denn nichts ist so verfehlt und selber ideologieverdächtig wie der Versuch, derart komplexe Entwicklungen wie die zur modernen technokratischen Wissenschaftsgesellschaft monokausal und das heißt aus einem Guß zu erklären. Wenn wir aber doch einen kurzen Hinweis geben dürfen, so ist es die Warnung vor der Geschichtsklitterung, eine vergangene Epoche mit den Maßstäben unserer Zeit zu beurteilen, von der auch die gelehrten und zum Teil profunden Studien der Antike und der Kirchenväter, die wir bei Blumenberg finden, nicht frei ist. All diese Erklärungen sind nach dem Muster gestrickt: „warum einfach, wenn es auch umständlich geht!“. Übersehen wird ganz allgemein, daß das Abendland ein anderes Bildungsideal hatte, wie es das der Neuzeit und Gegenwart ist. Wir haben es auch in diesen Spalten schon anhand von Platons „Gastmahl“ beschrieben. Erkenntnis wird in der abendländischen Tradition als Kontemplation verstanden und damit als Teilnahme an dem, was sich in seiner Schönheit zu sehen lohnt. „Schön“ ist jedoch nicht so sehr der sinnfällige Anblick, sondern *das*, was in der Rangordnung der Dinge ganz oben steht. An ihm erkennend, staunend und liebend teilzunehmen ist daher höchste Erfüllung und Vorgeschmack des ewigen Lebens. Und so ist es kein Wunder, daß Philosophie und Theologie bis in die Neuzeit hinein und dies nicht nur für Kleriker *die* Hauptfächer im Bildungsplan des Abendlandes gewesen sind.³

Im Gegensatz dazu sind sich die großen Wissenssoziologen Max Weber, Max Scheler, aber auch die Frankfurter Schule mit Adorno und Horkheimer darin einig, daß am Anfang der neuzeitlichen Wissenschaften nicht so sehr ein Schub verstärkter theoretischer Wißbegierde, sondern der – durchaus legitime – Wunsch stand, die Natur, die man so lange staunend betrachtet und auf ihre letzten Seinsgrundlagen hin befragt hatte, endlich zu beherrschen und damit technisch in Griff zu bekommen. Und dazu mußte man sich auf Maß, Zahl und Gewicht der Dinge und vor allem auf das konzentrieren, was sich im Experiment feststellen läßt. „Herrschaftswissen“ hat so das frühere kontemplative Bildungs- und Heilswissen abgelöst, wie das die Wissenssoziologen nennen. Wie ausgeführt sollte man sich gerade hier vor allzu monokausalen Erklärungen für ein so komplexes Phänomen wie die moderne wissenschaftlich-technologische Welt hüten. Doch gilt diese Warnung auch in die umgekehrte Richtung und damit für die Verachtung der großartigen Einsichten und Denkanstöße über Gott und die Welt, die uns etwa die Scholastik geschenkt hat.

¹ Bernulf Kanitschneider: Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Stuttgart 2008.

² Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966; Der Prozeß der theoretischen Neugierde (stw) Frankfurt/M. 1973; Arbeit am Mythos. Frankfurt/M. 5. Aufl. 1990.

³ Vgl. dazu auch Josef Pieper: Glück und Kontemplation. 4. Aufl. München 1979 sowie unsere Ausführungen in: Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik. (Die Graue Edition) Kusterdingen 2004.

Wichtiger für unser Thema ist der „kopernikanische Schock“, auf den Blumenberg mit nimmermüder Intransigenz zurückkommt. Plötzlich mußten die Menschen der anhebenden Neuzeit entdecken, daß sie nicht mehr die Krone der Schöpfung sind, sondern ein winziges Stäubchen auf einem anderen winzigen Stäubchen im All: *quantité négligeable* in einem eiskalten und gleichgültigen Universum, das zwar nicht unendlich, aber doch unermeßlich groß ist. Nicht zufällig trifft sich diese seine immer erneute Beschwörung des kopernikanischen Schocks mit der düsteren Sicht des Menschen, die der französische Nobelpreisträger, Molekularbiologe und Kündler eines neuen radikalen weltanschaulichen Darwinismus, Jacques Monod, in seinem berühmten gewordenen Bestseller: „Zufall und Notwendigkeit“ vorgelegt hat. Danach ist der Mensch nichts anderes als „ein Zigeuner am Rande des Universums, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen“.⁴

Was haben wir also in der geforderten argumentativen und präzisen Kürze dazu zu sagen? Die Antwort lautet, daß diese ganze sozusagen kosmologische Verkleinerung des Menschen und angebliche Schocktherapie auf einer *petitio principii* beruht und damit auf einer Voraussetzung dessen, was allererst zu beweisen wäre, die alle diese Versuche, seine Sonderstellung als Krone der sichtbaren Schöpfung zu liquidieren, kennzeichnet. Wenn natürlich der Mensch nichts anderes ist als ein hoch differenziertes Stück Materie, dann ist es sinnvoll, ihn mit den ungeheuren Materiemassen zu vergleichen, die das sichtbare Universum enthält und so zum Ergebnis zu kommen, daß er tatsächlich nur ein Staubkorn ist. Sollte es aber zutreffen, daß sein Geist „gewissermaßen alles“ ist, wie schon Aristoteles sagt, weil er dieses ganze Universum in wenn auch abgestufter Weise in seiner Erkenntniskraft umspannen und in ihr unzählige Dinge zugleich gegenwärtigen kann, dann hieße es Äpfel mit Birnen zu vergleichen, wollte man die geistige Seele mit Quadratkilometern in Beziehung setzen. Nach derselben Logik hätte schon der Elefant einen höheren Rang als der Mensch, da er über weit größere Massenverdrängung verfügt!

Herr im eigenen Hause

Mit seiner Begabung für suggestive Wendungen versichert uns Blumenberg immer wieder, der Mensch der Neuzeit und Gegenwart habe zu seinem Leidwesen erfahren müssen, daß er nicht mehr Herr im eigenen Hause sei. Damit meint er nicht nur den kopernikanischen Schock, sondern auch die angeblichen Ergebnisse der Humanwissenschaften, der Psychologie, der Soziologie und vor allem auch der Biologie. Freud und Darwin vor allem seien es gewesen, die mit der Mär von der menschlichen Souveränität und Selbstbestimmung Schluß gemacht hätten und gezeigt hätten, wie sehr er doch Produkt der jeweiligen Umstände, der eigenen Erlebnisgeschichte und schlußendlich natürlich der Evolution sei. Und in der Tat läßt es sich nicht bestreiten, daß die sogenannten „Humanwissenschaften“ heute alles Erdenkliche tun, um das spezifisch Humane, die geistbestimmte Weltoffenheit und Freiheit des Menschen⁵

durch ihre angeblichen Forschungsergebnisse zu diskreditieren. In dem allgemeinen Klima des Agnostizismus und auch angesichts der Schwäche der heutigen Theologie ist ihnen dabei voller Publikumserfolg beschieden.

Es vergeht kaum eine Woche, in der wir nicht neue begeisterte Berichte über die Hirnforschung lesen können, die den Zusammenhang zwischen Hirnprozessen und Bewußtsein immer mehr aufklären und inzwischen auch zeigen wollen, daß – vereinfacht gesagt – unsere angeblich freien Entscheidungen auf neuronale Schaltungen zurückgehen. Auch wenn man inzwischen zu *distinguiert* ist, diesen Begriff zu gebrauchen, so macht sich doch allenthalben ein neuer subkutaner Materialismus breit, der das Problem des Zusammenhanges von Leib und Seele, das Schopenhauer einst als den „Weltknoten“ bezeichnete, für prinzipiell gelöst hält. Was läßt sich von unserer Seite dazu sagen?

Zwei Antworten lassen sich geben, die klar und anschaulich und damit auch leicht zu vermitteln sind. Zunächst sollten wir darauf hinweisen, daß sich unser geistiges Leben, unser Denken, künstlerisches Gestalten und sittliches Handeln nach logischen, ästhetischen und moralischen Gesetzen richtet, die in keiner Weise aus den chemisch-physikalischen Gesetzen ableitbar sind, nach denen die Hirnprozesse ablaufen. Wollen wir ein Problem lösen, etwa ein Haus bauen, so richten wir uns nach den Sachgesetzen, die hier zu beachten sind: nach den Erfordernissen der Statik, des Materiales, der Harmonie des Ganzen und in keiner Weise nach uns selbst und den organischen Prozessen, die dabei in uns ablaufen. Man wird darauf verweisen, daß das eine nicht ohne das andere sei, aber auch hier bedarf es nur einer geringen Denkkraft, um die erforderlichen Unterscheidungen vorzunehmen. Sicher sind die entsprechenden Hirnprozesse notwendig, damit wir denken können. Aber sie sind nicht die Ursache, daß wir so und nicht anders denken. Sonst müßte man zu der merkwürdigen Folgerung kommen, daß Hegel sein dialektisches System so und nicht anders konzipiert hat, weil er soviel Elektrizität oder Phosphor im Gehirn hatte und nicht etwa deshalb, weil er eine neue Art von Gesetzen in *rerum natura* entdeckt hat, die möglicherweise nicht selten das gesellschaftliche Geschehen regieren. Unfähig die Begriffe „Bedingung“ und „Ursache“ zu unterscheiden, verwechseln unsere materialistisch gesonnenen Hirnforscher ständig beides. So ist das intakte Gehirn sicher Bedingung, daß wir denken können, aber eben so wenig die Ursache unseres Denkens und unserer Ideen wie der Sauerstoff, ohne den wir nicht leben können, unsere Existenz und unsere Charaktereigenschaften erklärt.

Einfacher noch ist der Hinweis auf das Phänomen des Ausdrucks, des Mienenspieles, der Mimik und des Lächelns, das u.a. Helmuth Plessner, einer der großen Meister einer wirklich gelungenen modernen philosophischen Anthropologie, so meisterhaft beschrieben hat.⁶ Wenn wir lächeln, verziehen wir nicht nur das Gesicht, sondern im verträumten, im verzückten, im strahlenden, aber auch im faden und gemeinen Lächeln zeigt sich unmittelbar jener seelische Ausdruck, der sich mit naturwissenschaftlichen Kategorien in gar keiner Weise fassen läßt.

⁴ Jacques Monod: *Zufall und Notwendigkeit*. München 1971. Vgl. dazu Walter Hoeres: *Heimatlose Vernunft. Denker der Neuzeit im Ringen um Gott und die Welt (Quaestiones Non Disputatae*“ XI). Siegburg 2005 S. 136.

⁵ Vgl. dazu vom Verf.: *Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie (Philos. Schriften 9)*. Berlin 1993.

⁶ Helmuth Plessner: *Philosophische Anthropologie: Lachen und Weinen; Das Lächeln; Anthropologie der Sinne*. Hrsg. Von Günter Dux (*Conditio humana. Ergebnisse der Wissenschaften vom Menschen*) Frankfurt/M. 1970.

Wir schauen dem anderen, wie die Sprache sagt, mitunter gar bis auf den Grund seiner Seele. Doch auch schon dann, wenn wir einfach mit ihm sprechen und ihn dabei anschauen, wollen wir nicht wissen, wie es mit seinen Augen bestellt ist. Wir sind ja kein Augenarzt. Wohl aber wollen wir wissen, wie er es aufnimmt, wenn wir ihm etwas sagen und auch *das* wäre völlig unmöglich, wenn wir im Gespräch nicht ihn selbst und seine geistigen Fragen, Antworten und seine eventuelle Reserve anschauen würden, sondern es nur mit seinem Gehirn zu tun hätten. Der Aufweis mag simpel erscheinen, doch gerade er zeigt sehr gut, wie sehr es der sogenannten Forschung und der sie leitenden Ideologie heute gelingt, einfache und gelebte Selbstverständlichkeiten hinweg zu eskamotieren.

Ausschau nach den Ideen

Aber, so wird uns die Gegenseite antworten, die heutigen Humanwissenschaften hätten doch gezeigt, wie sehr der Mensch, sein Bewußtsein und die Ideen oder geistigen Überzeugungen, nach denen er sich richtet, Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse seien, die ihn geprägt hätten, Resultat seiner eigenen „psychologischen“ Erlebnisgeschichte und schließlich auch der Erbfaktoren. So wird die alte und berühmte Frage, was zuerst gewesen sei, die Henne oder das Ei, heute sehr einfach und schlicht entschieden: so massiv sind angeblich die Stanzformen, die unsere Überzeugungen, Ansichten und Werturteile vorgeprägt haben. Was läßt sich zu diesen Versuchen sagen, den Menschen sinnigerweise im Zeitalter der lauthals verkündeten Emanzipation und Autonomie zur Funktion all dieser Faktoren zu degradieren?

Nehmen wir uns zuerst den Soziologismus, also die illegitime Ausweitung der soziologischen Forschung zur Gesamterklärung des Wesens „Mensch“ vor. Ganz sicher ist es häufig so, daß die Gesellschaft, in der sie heranwachsen, die Menschen prägt. Es spricht manches dafür, daß der Sohn oder Enkel eines Bremer Werftarbeiters, dessen Vorfahren schon für den Sozialismus optiert haben, ebenso denkt oder daß der bayerische Bauernsohn, dessen Urgroßvater bereits die Fahne bei der Fronleichnamsp procession getragen und die Bayerische Volkspartei gewählt hat, nun auch wieder Ministrant wird. Aber man übersieht bei derlei Ableitungen, die einfache Frage zu stellen, *wie* und *warum* die „Gesellschaft“ diese prägende Kraft entfaltet. Der Grund ist doch einfach der, daß die Ideen nicht vom Himmel fallen und irgendein Vehikel oder Transportband da sein muß, durch das die Ideen an uns herankommen. So daß die Gesellschaft nur dazu dienen kann, *die* Überzeugungen zu vermitteln, mit denen wir uns nachher durchaus souverän und kritisch auseinandersetzen können und *sie* es sind und bleiben, die uns prägen!

Die Psychologen werden sich damit jedoch auf gar keinen Fall zufrieden geben.

Sie sind ohnehin noch gefährlicher und penetranter als jene Soziologen, die „die Gesellschaft“ zum Urschoß aller Dinge machen. Ohne Indiskretion kommen sie ja nicht aus, ja sie haben sie zur wissenschaftlichen Methode gemacht, was in einer so vorlauten Epoche wie der unsrigen, die sich ständig mit Spekulationen über das Privat- und Innenleben ihrer Prominenz und schlimmer noch über deren innersten Motive unterhält, schon lange nicht mehr als befremdlich empfunden wird. Seltsam ist nur, daß die Psychologen wie alle Fachwissenschaftler Prognosen machen wollen und sollen, was schon im Prinzip an der menschlichen Willensfreiheit scheitert. Und hier befinden wir uns allerdings in ihrem ureigenen ganz modernen For-

schungsbereich. Denn in schönster Eintracht mit den Hirnforschern versichern sie uns, daß die Willensfreiheit schon deshalb eine optische Täuschung sei, weil wir von unseren versteckten Neigungen, verdrängten Erlebnissen, ja von unserem ganzen Unterbewußtsein zu unseren Entscheidungen gedrängt würden.

Dieser heute so beliebte Hinweis ist übrigens so neu nicht. Schon Spinoza hat mit diesem Argument, daß es die verborgenen Neigungen seien, die den Ausschlag geben, gegen die Willensfreiheit argumentiert, weil sie nicht in sein pantheistisches System paßte. Allerdings hat er sich noch nicht mit dem Brimborium angemessener Wissenschaftlichkeit umgeben.

Was läßt sich nun zu diesem Angriff auf unsere Willensfreiheit sagen? Der Hinweis genügt, daß der Mensch nicht nur zur Erkenntnis der äußeren Dinge, sondern auch zur Reflexion, d.h. zur inneren Wahrnehmung der eigenen Erlebnisse fähig ist und in ihr so auch seine eigenen Neigungen und Vorlieben auf ihren Wert und Sinn hin prüfen kann, wie wir das schon in jeder Geisteswissenschaft machen.

Das geschieht auch bei jeder ernsthaften Entscheidung, bei der wir uns die Frage stellen, warum wir eigentlich dies oder jenes wollen: etwa Arzt oder Studienrat werden. Begreiflicherweise und doch widerspruchsvoll genug werden wir in diesem Zusammenhang gerade von jenen immer wieder zur Selbsterkenntnis aufgefordert, die uns ansonsten immer zum Spielball all jener gesellschaftlichen, seelischen und biologischen Faktoren machen. Sigmund Freud bezeichnet es als Schwachsinn, wenn man sich völlig seinen Trieben ausliefert, doch um sie zu beherrschen und auch um sie zu sublimieren, muß man sie allererst erkennen. Nach Konrad Lorenz sollten wir heute im Atomzeitalter endlich die Gefährlichkeit des Aggressionstriebes erkennen, den wir angeblich aus dem Tierreich ererbt haben und der nach seiner Ansicht die ganze Weltgeschichte beherrscht. Doch wenn wir ihn jederzeit in der Reflexion neutralisieren können, fragt sich, warum er dann so gefährlich und allbeherrschend sein soll!

Es macht sich in einer theologischen Zeitschrift vielleicht etwas seltsam und doch sollten wir in diesem Zusammenhang auf Jean-Paul Sartre hinweisen. So unerfreulich sein Denken, seine Geisteshaltung und seine politische Haltung auch waren, so ist er mit seinen großangelegten und durchaus ernst zu nehmenden Analysen des menschlichen Bewußtseins doch in einem entscheidenden Punkt unser Bundesgenosse.⁷ Er zeigt, daß und wie der Mensch ständig sein eigener Zuschauer ist: auch wenn er gar nicht die Absicht hat, sich selbst zu betrachten oder gar Psychologe zu sein! Während die äußeren Dinge und auch die Pflanzen und Tiere einfach kompakt mit sich identisch sind, ist der Mensch mit seinem Selbstbewußtsein immer auch sein eigener Beobachter und unterscheidet sich so in sich selbst in den, der sich betrachtet und in denjenigen, der betrachtet wird. Und das hat eine ganz entscheidende Bedeutung für die Kritik der Anmaßungen der Humanwissenschaften, die wir vorgestellt haben. Nehmen wir an, wir seien der Sohn einer gutbürgerlichen und auch gläubigen Arztfamilie. Dann ist es zweifellos so, daß uns dieses Milieu auch prägt oder geprägt hat. Aber da wir jederzeit Zuschauer unserer selbst sind, können wir uns auch kritisch in den Blick nehmen, wie und sofern wir durch je-

⁷ Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1962.

ne Einflüsse geformt worden sind. Damit liegt es in unserer eigenen Hand und freien Entscheidung, ob wir sie zurückweisen, uns ihnen weiter aussetzen oder „aussteigen“ sollen, wie das die 68er, aber auch unabhängig davon die Konvertiten aller Zeiten und Richtungen getan haben.

Nicht ganz so einfach kann die Auseinandersetzung mit dem Biologismus verlaufen, der die Schöpfungsgeschichte nahtlos durch die Abstammungsgeschichte ersetzen will. Doch auch

⁸ Vgl. dazu neuerdings das großangelegte Werk von Vincent Berning: *Die Idee der Person in der Philosophie..* Paderborn .München. Wien. Zürich 2007, das eine Vielzahl wertvoller Einsichten zur philosophischen Anthropologie bietet.

hier kann man immerhin kurz und klar darauf hinweisen, daß sich dieser heute allenthalben verbreitete weltanschauliche Darwinismus ebenfalls einer *petitio principii* bedient, die ihn von Anfang an ungläubwürdig macht. Wenn es stimmt, daß der Mensch ein rein biologisches Wesen, d.h. nichts anderes als ein arriviertes Tier ist, dann ist dafür selbstverständlich ausschließlich die Biologie zuständig. Aber das ist eben die Frage, die ganz gewiß nicht von der Biologie zu entscheiden ist, Doch daß Kunst, Kultur, daß Mozart, Beethoven, Thomas von Aquin, Hegel oder Kant wesentlich und qualitativ anderes sind als nur Steigerungen tierischer Intelligenz: dies zu erkennen braucht es keine umfängliche philosophische Anthropologie: so erfreulich und begrüßenswert sie auch sein kann.⁸

Walter Hoeres
Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M..

FRANZ NORBERT OTTERBECK

Vom Fortschritt der Wahrheit.

Ein Kommentar zum päpstlichen Humanismus der Sozialenzyklika *Caritas in veritate*

„In einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung müssen das Gemeinwohl und der Einsatz dafür unweigerlich die Dimensionen der gesamten Menschheitsfamilie, also der Gemeinschaft der Völker und der Nationen annehmen, so dass sie der Stadt des Menschen die Gestalt der Einheit und des Friedens verleihen und sie gewissermaßen zu einer vorausdeutenden Antizipation der grenzenlosen Stadt Gottes machen.“ So schreibt Papst Benedikt in seiner Sozialenzyklika vom 29. Juni 2009 an alle Menschen guten Willens (CiV, Nr. 7).

Das Rundschreiben erschien kurz vor dem Weltwirtschaftsgipfel und danach besuchte der US-Präsident den Heiligen Vater. „Uns erwartet eine große Zukunft“ soll Barack Obama bei seinem Abschied vom Papst gesagt haben. Darauf der Papst zum US-Präsidenten: „Ich bete für Sie und Ihre Arbeit“. Ja. Sakralräume sind notwendig: In der Nähe des Petrusgrabes traf der erste Bürger Amerikas, dessen Vater bekanntlich aus Afrika stammt, auf einen deutschen Papst, dessen Vater bayrischer Polizeibeamter war. Es gibt also doch Fortschritte in der Geschichte. Auch wenn wir zu manchen politischen Positionen des Wahlsiegers von 2008 im Einzelnen, aus katholischer Perspektive, „Nein!“ sagen müssen – fern von jeder „Obamania“ also: Die kritische Rationalität, mit der diese Administration an die (meisten) komplexen Sachfragen herangeht, die ist durchaus christlich und demokratisch motiviert. „Links“ ist da gar nichts. Man darf ihm durchaus glauben, dass Obama die Sozialenzyklika, die Papst Benedikt ihm am 10. Juli 2009 selber überreichte, tatsächlich, wie angekündigt, auf dem Weiterflug nach Ghana gelesen hat. Er sprach in Ghana prompt über die Zivilgesellschaft. Ein Glücksfall also? Das Nobelpreiskomitee hat sich in diesen Tagen für Obama entschieden, schon weil er

das Programm formuliert hat, den Weltfrieden mit der amerikanischen Staatsidee auszusöhnen. Die Ehrung blieb nicht ohne Kritik. Aber es gab auch schon weniger ehrwürdige Friedensnobelpreisträger. Man bemerkt: Der Schlüssel zur „positiven Laizität“ liegt vielleicht in Amerika, nördlicher Teil. Aber ausgerechnet dort: eine Zivilisation der Liebe? Der Chef der US-Kolumbusritter hat ein ganzes Buch der *Civilization of Love* gewidmet. Diese neue Kurzformel des Glaubenslebens ist in deutscher Übersetzung noch zu unbestimmt, um wirklich zu überzeugen. Oft übersetzt man „Kultur der Liebe.“ Kann man weltweit wirklich „mit Liebe“ eine Zivilisation gestalten? Was meint der Begriff? Papst Johannes Paul II., der fünf Mal durch die USA reiste, verfolgte dieses Ziel ganz treu. Die *Civiltà dell'amore* (vgl. CiV, Nr. 33; eine Prägung¹ von Papst Paul VI. von Pfingsten 1975) ist kein Regierungsprogramm, sondern oberhalb platziert. Ihr Konzept, das die jüngste Sozial-Enzyklika gründlicher fundiert, stellt Fragen an jede Politik. Nordamerika hatte hierzu schneller als das alte Europa eine neue Formel gefunden, wie Tocqueville sah, auch wenn ihre antikatholische Tendenz nicht unproblematisch sein konnte.

Denn dem „nur“ politischen Diskurs muss die angemäße Vormachtstellung über öffentliche und private Sachen, über die

¹ *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. XIII (1975), S. 535. Das ist mit höchster Wahrscheinlichkeit die früheste Fundstelle in den päpstlichen Dokumenten, Angelus am 18. Mai 1975: *Tutti venite alla civiltà dell'Amore, all'animazione incomparabile dello Spirito Santo!*

Medien und die Schule, auch über Personen und Verfahren, dringend entwunden werden, jedoch gewaltfrei, im vopolitischen Raum. Die Kirche kommt also, auch bei uns, nicht darum herum, zuerst für eine „Neue Reformation“, sozusagen für eine politikfreie Zone im Eigensten zu sorgen. Das war die Botschaft des Konzils 1962-1965. Das ist der Geist der Liturgie und der Anspruch der Bibel, das ist aber auch der feste Anker der christlichen Gesellschaftslehre. Zuerst muss religiös das kleine Fenster nach „drüben“, nach „oben“ offen gehalten werden. *Ehre sei Gott*: Denn das ist der Charakter unserer Hoffnung.

Zum immer noch gegenläufigen ‚Kult der Welt‘ sagte bereits (bewusst missdeutet) der päpstliche „Thesenanschlag“ von Regensburg 2006: So nicht. Das reicht nicht. Das ist nämlich nicht schön genug, um wahr zu sein. Höher hängen! Weiter schauen! Wir benötigen eine vierdimensionale Vernunft, um endlich den Ausweg aus der existenziellen „Eindimensionalität“ nach Luther-Descartes-Rousseau aufzutun. Diese Perspektive ist es, die *Caritas in veritate* wieder aufgreift. So grundsätzlich! Daher die voreilig „enttäuscht“ formulierten Kommentare der Liberalen. Aber mancher von der Linken hat den Papst ebenso voreilig für sich vereinnahmt. Er spricht viel von der ganzheitlichen Entwicklung, wenig zu Krieg und Frieden. Es ist beispielsweise richtig, dass der Realitätsinn unseres glücklich regierenden Papstes ihm zu gebieten scheint, dem so genannten „absoluten Pazifismus“ nicht zu folgen. Doch die Kritik dieses schwierigen Begriffs enthält keinerlei Rechtfertigung *a priori* für Militarismus aller Art. „Pazifismus“ müsste zu einer Rechtsordnung werden. Das ist auch mit der von Johannes XXIII. 1963 angeregten „Weltautorität“ gemeint.² Denn wer weiterhin in Kategorien „nationaler Sicherheit“ denken will, der wird im 21. Jahrhundert nicht bestehen können. „Benedetto“ vertieft, indem er der bewusst *christlichen* Liebe (und ihrer Wahrheit) die globale Verbindlichkeit neu erschließt, genau den päpstlichen Internationalismus, den schon sein Namensvorgänger Benedikt XV. (1914-1922) vorformuliert hat. Da ist die Friedensbotschaft von *Caritas in veritate* zu suchen: Der nur verhaltene Optimismus des Papstes ist dabei keineswegs deplatziert. Denn wer erkämpft das Menschenrecht, wenn nicht „wir“? Das Volk im weltweiten Hause Gottes.

Eben erst verlaubliche Papstkritik, wie etwa jüngst als Buch zusammengefasst durch Hermann Häring oder Alan Posener, wird durch diese Enzyklika jedenfalls widerlegt. Man versuchte, den Text hastig als unzureichend zu brandmarken, sowohl von „rechts“ (Daniel Deckers, FAZ) als auch von „links“ (so P. Friedhelm Hengsbach SJ). Doch wer zu früh springt, der springt meistens zu kurz. Joseph Ratzinger hat auf einem Gebiet, das sicherlich nicht sein Heimathafen ist, ein sozialetisches „*aggiornamento*“ unternommen, das aber gleichzeitig auch „*approfondissement*“ sein will, somit zugleich Vergegenwärtigung und Vertiefung. Damit greift der Papst die konziliare Stoßrichtung von *Gaudium et spes* durchaus auf. Schon in seinen Konzils-Berichten von 1966 bemerkte der heutige Papst, das Wichtigste an der neuartigen Pastoralkonstitution sei die veränderte Rede-weise, die das Lehramt gewagt habe. Mit einzelnen Aussagen war der Konzils-Theologe bekanntlich nicht glücklich, zumal die (zunächst) vorherrschende Interpretationsrichtung das Dokument nur als Aufruf zum Mittun der Kirche in der „Weltver-

änderung“ deutete. Den „integralen Humanismus“, dem der Konzilstext von 1965 in der Kirche zum Durchbruch verhalf, setzt Papst Benedikt aber *von Neuem* kirchenamtlich in Geltung, zum Missfallen „politischer Theologen“ von rechts wie links. Daher auch der starke Beifall vieler Bischöfe, die von diesem Kurs nicht abrücken werden. *Non nova sed noviter!*

Caritas in veritate ist, auch ohne direktes Maritain-Zitat, eine weitere (und noch fundiertere) Affirmation wesentlicher Perspektiven, die man schon Papst Paul VI. als „*maritainisme*“ vorhielt. Die Veröffentlichung des Textes zum Abschluss des Paulusjahres 2009 ehrt den Konzilspapst, der sich nach dem Völkerapostel nannte. Ein neues Weltapostolat hatte auch der katholische Philosoph Jacques Maritain im Blick, der zugleich Mitautor der Menschenrechtserklärung von 1948 und auch Vordenker des „Credo des Gottesvolkes“ von 1968 war. Dieses Credo hat der Papst am 30. Juni 1968 zum Abschluss des Glaubensjahres proklamiert. Die Kirche gedachte, fast unmittelbar nach dem Konzil, der 1900. kalendarischen Wiederkehr des Martyriums von Petrus und Paulus. „Ich bin Petrus, mein Name ist Paulus“, sagte der Papst 1969 vor dem Ökumenischen Rat in Genf. Er war nachkonziliar also keineswegs „desorientiert“. Aber: War da nicht ein Zug zum ‚Maritainisme‘? Maritain hat, inspiriert aus dem Ordnungsdenken des Thomismus, nach Überwindung der Krise um die *Action française* 1926/27, wesentliche Beiträge dazu geleistet, die christliche Religion und mit ihr den Fortschritt der Menschheit in eine neue – und gemeinsame Perspektive zu rücken; jedoch seinerseits ohne jede Euphorie für voreilige Synthesen.

Diese wurden im Anschluss an Teilhard de Chardin in den 1950-er Jahren schnell populär wurden. Das Konzil folgt doktrinell J.H. Newman und sozial Maritain, nirgendwo aber Teilhard. Diese Zusammenfassung ist etwas zu grob. (Auch der ‚*teilhardisme-rahnerien*‘ ist nicht Teilhard pur.) Sie verdeutlicht aber, dass die Rezeption der konziliaren Lehre zu Gerechtigkeit und Frieden ebenfalls erst am Anfang steht. Insbesondere für als-ob-katholische Traditionalisten gilt (die als lautstarke, winzige Minderheit teils schon meinten, den Papst gänzlich für ihre Zwecke einnehmen zu können), dass sie daran noch zu arbeiten haben. „Benedetto“ will keinerlei Integralismus dulden, mag Alan Posener auch noch so angestrengt Grimassen ziehen.³ Im Gegenteil: Sein soziales Lehrschreiben ist im Urteil vorsichtiger, in der Reichweite aber zugleich ausgreifender als mancher Vorgängertext. Die größere Vorsicht wird ihm vor allem wieder von „links“ vorgeworfen werden, von den Anhängern sozusagen des „progressiven“ Integralismus. Aber so manche zu lautstarke Anklage kann nur wenig zur Problemlösung helfen. „Parteilichkeit“ ist manchmal geboten, etwa beim Lebensschutz (der Papst gab bei Gelegenheit der Audienz auch die Instruktion *Dignitas personae* dem Präsidenten Obama ins Fluggepäck mit), aber „Parteilichkeit“ allein genügt nicht, weder als Ersatz für Religion noch für Politik. Es ist also gescheit, wenn die Enzyklika auf allzu griffige Parolen verzichtet, die wieder nur Agitation provozieren könnten, das geduldige Apostolat

² Enzyklika *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), S. 293; vgl. Enz. *Populorum progressio*, Nr. 78; Enz. *Caritas in veritate*, Nr. 67.

³ Der Buchtitel ‚Benedikts Kreuzzug‘ (2009) wird mittels des Untertitels ‚Der Angriff des Vatikans auf die moderne Gesellschaft‘ zuge-spitzt. Eine Chronolatrie, die nicht einmal mehr Horkheimer/Adorno riskierten! Die dort aufgegriffene Prägung ‚benedettinische Wende‘ hatte übrigens Verf. damals M. Lohmann vorgeschlagen.

aber zu oft geschwächt haben, seit über 40 Jahren. Aufbruch oder Abbruch? Noch nicht einmal die von Johannes Paul II. fast wie eine „Weltmarke“ verbreitete Formel von der „Zivilisation der Liebe“ wird explizit ins Zentrum der Erörterung gestellt, jedenfalls nicht als plakativer Leitbegriff (vgl. aber CiV, Nr. 13: *una civiltà animata dall'amore*) sondern sie wird durch die kluge Erörterung ihrer Voraussetzungen plausibel. Das sind die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe, wie das Licht der Wahrheit sie wirklich möglich macht. In diesem Sinne artikuliert der Heilige Vater in „CiV“ in der Rhetorik etwas weniger politisch „heiß“ als es seine drei Vorgänger manchmal taten. (Ja, auch die letzte Generalaudienz von Johannes Paul I. ist unvergessen.) Aber er zielt auf eine wirkliche Wirkung. Jede Propaganda ist ihm suspekt. Mit Recht. Umso gründlicher greift er neue Themenfelder auf, die im konfessionellen Raum noch unterbelichtet sind, etwa für eine „Kultur der Unentgeltlichkeit“ (ital.: *gratuità*) als respektablem Wirtschaftsfaktor. Darüber muss gewiss weiter nachgedacht werden. Der Papst nimmt den Experten aber nicht die Arbeit ab. Das ist die „echt“ anti-integralistische Selbstbeschränkung der „Dozentur“, die unter Theologen aller Länder wohl erst noch Schule machen muss. Zu manchen Aspekten nennt Benedikt XVI. nur Leitideen. Denn da beginnt die relative Autonomie sowohl der kirchlichen als auch weltlichen Sozialarbeit. So gewährleistet Papst Benedikt aber (und erweitert!) die Fortsetzung der kontinuierlichen, schwierigen Ausweitung des kirchlichen Weltauftrags, die *Gaudium et spes* eröffnet hat: Die Kirche interessiert sich ja seit jeher für den ganzen Menschen und für alle Menschen. Sie kann darauf nicht verzichten; weniger denn je, ohne die Weisung ihres Herrn zu verraten.

In einem bestimmten und gar nicht geringen Umfang akzeptiert Papst Benedikt von Amts wegen und auch persönlich die „neue“ Geschäftsgrundlage der offenen Gesellschaft, in der Gehorsam (weniger denn je!) auf Autorität gestützt werden kann. (Das Problem verführerischer „Autoritäten“ wie Internet oder Fernsehen einmal außer Acht gelassen, denn auch diese „befehlen“ eigentlich nichts.) Er hat übrigens die autoritäre Symbolik des Papsttums noch deutlicher zurückgenommen als sogar Johannes XXIII. es tat. Wahrscheinlich ist Ratzinger im Herzen von Jugend auf davon überzeugt, dass Exkommunikationen und auch Lehrverurteilungen in einer offen-pluralistisch strukturierten Gesellschaftsordnung überhaupt nichts mehr nützen. Aber damit ist der Anspruch der Kirche alles andere als erledigt. Im Gegenteil. Das spüren auch die letzten Mohikaner des liberalen „Toleranzdogmas“, die nichts und niemanden gelten lassen, außerhalb der eigenen „Belesenheit“. (Was nützt die denn dem Volk?) Der ehemalige „Inquisitor“ beansprucht geistige und moralische Autorität durch „Kompetenz“ (in der Sache) mehr als durch bloße Zuständigkeit (vom Recht her). Das könnte für mutmaßlich weniger universal beschlagene Nachfolger noch zum Problem werden. Wird Rom jemals wieder Lehrverurteilungen oder auch Exkommunikationen „durchdrücken“ können? Vermutlich nur noch „zeichenhaft“. Denn der öffentliche Diskurs geht sowieso „autonom“ weiter, wie es nicht erst Hans Küng und Marcel Lefebvre vor aller Welt bewiesen haben.

Als Teilnehmer neuen Typs steht in diesen öffentlichen Debatten seit „JP 2“ allerdings eine gar nicht so geringe Zahl neuer Apostel, manche sagen „eine Generation“, dafür bereit, in eigener Verantwortung ihr Zeugnis zu geben. Diesen Weg als für die Zukunft der Kirche neue Chance erkannt zu haben, das ist das gemeinsame Verdienst der Konzilspäpste Johannes und Paul und auch ihrer Nachfolger bis heute. Insofern ist es konsequent, dass Papst Benedikt XVI. in *Caritas in veritate* keine expliziten Zitate aus Sozialdokumenten der „Pius-Päpste“ einfließen lässt. (Er erwähnt in Fußnote 137 nur einmal *Quadragesimo anno* von 1931, zur Subsidiarität.) Nur Kenner wissen, dass schon der Begriff der *Einheit des Menschengeschlechts*, also der Völkergemeinschaft auf Pius XII. und Pius XI. zurückverweist, indirekt sogar schon auf Leo XIII. und Benedikt XV. Aber diese Prägung ist in das jüngste Konzil eingeflossen und diesbezüglich ist und bleibt somit das Konzil die höhere Autorität und nicht das (wenn auch keineswegs belanglose) Lehramt der Vorläufer. Konzilsgemäß ist auch die konsequente päpstliche Selbstbeschränkung: Papst Benedikt XVI. mag keinen Autoritarismus und er verzichtet auf „Wort und Weisung“, das doch nur als Anmaßung ausgelegt werden könnte.

Es gibt nunmal keine unfehlbaren Aussprüche der katholischen Soziallehre. Aber „Benedetto“ forciert den Dialog neu und er legt damit doch manche soziale Wunde wieder frei. Es gibt aber auch kein Christentum ohne eine Barmherzigkeit, die sich auch der gesellschaftlichen Strukturen erbarmt, der Zivilgesellschaft als ganzer. Man darf katholisch und konservativ sein, auch „nach Maritain“ („après“ wie auch „secundum“).⁴ Oder in Maßen progressiv. Es sind Pluralitäten möglich, aber auch Grenzen christlichen Engagements. Die päpstliche Absage von 2009 an einen bestimmten Typus von *neo-cons*, „Neokonservativen“ im politischen Sinn, ist eindeutig. Nie wieder Zynismus! Das ist sein Leitstern, für Freiheit und Wahrheit und Gerechtigkeit. Wer immer noch eine doch nur am so genannten Pragmatismus orientierte, „unpolitisch“ etikettierte Politik für zweckmäßig (und auch hinreichend) hält, der kann mit Zustimmung aus Rom nicht mehr rechnen. Aber Rom gewinnt ja längst weltweit Freiwillige hinzu, Beter, Täter und Zeugen. Mit Hilfe dieser „Dimensionen“ tritt der Papst an, weniger mit seinen Dikasterien; und ganz ohne Divisionen. Er rückt das Wort von der Liebe nicht von der Stelle. Das kommt manchen allzu romantisch vor. Genau dahin will dieser Papst die Kirche führen, dass die „*sponsa Christi*“ die wahre Liebe selber lebt und sie so „unfehlbar“ weiterträgt.

Der Papstbesuch in Prag und Brünn fand zur Zeit der deutschen Bundestagswahl 2009 statt. Wie aus gut informierten Kreisen verlautete, vermied Unser Heiliger Vater den Berlinbesuch bewusst und begab sich hinter den „Eisernen Vorhang“, der 1989 fiel. In Europas Mitte (Ost) hat Benedikt XVI. wieder markante Orientierungspunkte für das vom pragmatischen Atheismus heimgesuchte ‚Europa der Vaterländer‘ gesetzt. Wie lange noch wird es friedensfähig bleiben, ohne „*Caritas in veritate*“? Die päpstlichen Worte dort fanden kaum noch ein Echo in den nationalen Medien. Aber sie werden weiter wirken. „Wir“ sind nicht „Angie“. Wir sind ein Kulturvolk unter Freunden; und wollen das bleiben. Auch deshalb hat das alte Europa dem jungen Amerika noch „was“ zu sagen, nicht nur von Oslo aus, auch aus Rom. Denn „wer - wenn nicht wir“: blicken über den Tag hinaus.

Dr. Franz Norbert Otterbeck
Thusneldastraße 38, 50679 Köln-Deutz

⁴ Zu Maritains Spätwerk von 1966 (dt. 1969) über das *Vrai feu nouveau* auch: F.N. Otterbeck, THEOLOGISCHES 2009, Sp. 333 ff.

Behauptet Röm 13,1-7 eine besondere göttliche Vollmacht staatlicher Autorität?

Ein Beitrag zur Diskussion um die Beziehung von Staat und Religion

Die Frage scheint zunächst mit Röm 13,1 klar beantwortet: „Jeder Mensch unterwerfe sich den übergeordneten (Amts-)Vollmachten. Denn es gibt keine (Amts-)Vollmacht, es sei denn von Gott.“ Im Kontext der angesprochenen Kapitalgerichtsbarkeit (13,4) und dem damals üblichen Sprachgebrauch sind mit den *exousiai* die römischen Behörden gemeint. Die Aussage scheint also klar, wenn auch überraschend in ihrer Radikalität und Uneingeschränktheit. Noch überraschender ist die Aussage im Kontext der in 12,1 beginnenden Paränese, der Nutzenanwendung aus der in Kap 1 – 8 entfalteten Glaubenslehre. Bevor wir uns mit allzu großen Überraschungen abfinden, sollten wir den Text noch einmal genauer lesen.

Der Kontext: keine Anpassung an diese Welt

Aus dem Glauben und durch die Taufe ist dem Christen eine neue Existenz geschenkt, die ihn aus dem von der Sünde beherrschten und dem Tod ausgelieferten Kosmos (5,12f) enthebt und ein neues Leben aus Gott schenkt (6,11; 8,1). Gegenüber irdischen und überirdischen Versuchungen und Prüfungen – Paulus spricht ausdrücklich von Verfolgung und Schwert (8,35) – weiß sich der Christ in der Liebe Christi überlegen (*hypernikōmen* 8,37). Die erwähnten „Herrschaften“ und „Mächte“ werden ausdrücklich differenziert in solche der anstehenden (*enestōta*) und der künftigen (*mellonta*) Welt (8,38). Da die „künftige Welt“, das Reich Gottes, schon begonnen hat (vgl. Lk 17,20f), ist die zeitliche Unterscheidung nur relativ artikuliert im Hinblick auf die vollendete Manifestation, während die wesentliche Unterscheidung grundsätzlich verschiedener Wirklichkeitsbereiche vorrangig ist. Wer nicht „herausgerissen ist aus der Vollmacht (*exousia!*) der Finsternis und hinüber-versetzt in das Königreich des Sohnes seiner Liebe“ (Kol 1,13), gehört *dieser* Welt an (vgl. Joh 17,14). All das dürfen und müssen wir mithören in dem Begriff *enestōta* in Röm 8,38.

Nachdem in den Kapiteln 9-11 eine „Nebenfrage“ bzw. ein besonderes Herzensanliegen des hl. Paulus behandelt wurde, beginnt mit 12,1 ganz folgerichtig die praktische Nutzenanwendung: „Ich rufe euch (ermahnend und ermunternd) zu, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes eure Leiber als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darzubringen als euren dem Logos entsprechenden Gottesdienst (*logikē latreia*); und hört auf, euch dieser Weltzeit gleich zu gestalten, sondern werdet umgestaltet kraft der Neuwerdung des Denkens, so daß ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“ Die Ausdrücke „diese Weltzeit“ (*ho aiōn tōutos*) und „das Anstehende“ (*enestōta*) entsprechen einander nach dem Sprachgebrauch der zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Literatur.

Unterordnung aus Souveränität des Geistes

Ähnlich wie die Korinther warnt nun Paulus auch die Römer vor einem falschen Spiritualismus. Das Leben im Geist ist keine Anarchie aus falscher Autonomie, sondern im Gegenteil das demütige Hören auf die je eigene Zuweisung (*to métron pisteōs* 12,3) im Ganzen des Leibes Christi. Da gibt es ein Dienen (*diakonia* 12,7) und das Amt eines Vorstehers (*proistámenos* 12,8), aber beides ist *chárisma*: eine Begabung und Beauftra-

gung gemäß der Gnade, die uns – dem je einzelnen - gegeben ist in vielfältiger Entfaltung (12,6). Auch hier könnte man schon von einer *exousia* sprechen, einer Bevollmächtigung zu verschiedenen Ämtern aus der Vollmacht des Geistes in dem einen Leib Christi. In allem und über allem aber steht die Liebe (12,9). In 13,10 wird die Liebe als Fülle und Vollendung des Gesetzes bezeichnet, und der hier zu behandelnde Abschnitt 13,1-7 steht in diesem Horizont. Die Liebe verlangt, in Ehrerbietung (*timē*) einander den Vorrang zu lassen (12,10 – *timē* ist in 13,1-7 endbetont: *tō(i) tēn timēn tēn timēn* 13,7). Wer im Geist glüht, ist bereit zu dienen – und dieses Dienen gilt immer dem Herrn (12,11). „In der Drangsal untenbleibend“ (12,12) bedeutet Ausharren in den Verfolgungen (vgl. 5,3; 8,35) durch die „Bevollmächtigten“ dieser Welt – was in 13,1-7 berücksichtigt werden muß! In Lk 12,11f sagt der Herr den Seinen voraus, daß sie den „Synagogen“, den Autoritäten des Volkes (*hai archai*) und auch den *exousiai*, also den römischen Behörden, ausgeliefert werden, und daß ihnen der Heilige Geist die richtigen Worte eingeben werde. In Röm 12,14 fordert der hl. Paulus auf, die Verfolger zu segnen (*eulogein*: das gute Wort sprechen). Die in 12,16 geforderte Unterordnung, die 12,3 aufgreift und die ganze Paränese charakterisiert, ist radikal von dem Gesetzesdienst geschieden, der dem unerlösten Menschen entspricht (*hypō nómon*: dem Gesetz unterworfen 6,14; Gal 3,23). Vielmehr handelt es sich jetzt um ein neues Gesetz, das Gesetz des Geistes, das aus Souveränität in Freiheit erfüllt wird (Röm 8,1f; Gal 5,1; Jak 1,25).

In diesem Zusammenhang erinnert 12,19 daran, daß wir uns die Vergeltung des (verletzten) Rechts nicht selbst herausnehmen sollen, sondern dem Gericht Gottes Raum geben sollen. An uns ist es, den Feind durch die Werke der Liebe zum Freund zu gewinnen und das Böse durch das Gute zu überwinden (12,20f). Doch welche Aufgabe hat dann eine weltliche Gerichtsbarkeit?

Röm 13,1: göttliche Vollmacht

So nähern wir uns Röm 13,1. Es ist nicht der Beginn eines neuen Kapitels (die Einteilung wurde erst im Jahr 1206 vorgenommen), sondern ein neuer Punkt innerhalb derselben Paränese. Kann der hl. Paulus in diesem näheren, im gesamt-paulinischen und gesamt-biblischen Kontext sagen wollen, daß jede von Menschen faktisch ausgeübte Vollmacht von Gott stammt?

Man soll die Einbindung einzelner Aussagen in ihren Kontext nicht übertreiben. Nichts kann dem hl. Paulus verbieten, in seine Paränese einen allgemein bekannten und anerkannten Grundsatz doktrinärer Natur einzufügen. Aber dann müßte er sich in die Aussagabsicht einfügen. Ab 12,3 geht es im Römerbrief um eine Einfügung und Unterordnung nach Maßgabe des Glaubens, im Geist des Dienens, in der Liebe Christi. In der Frage der rechtlichen Instanz oder gerichtlichen Vergeltung verweist Paulus auf das Gericht Gottes. Obwohl in 13,1 die „übergeordneten Vollmachten“ den Blick auf die staatlichen Behörden lenken, kann der so allgemein formulierte Grundsatz zunächst ganz grundsätzlich gemeint sein: „Jede Seele soll untergeordnet werden.“ Der Ausdruck „*pāsa psychē*“ findet sich vor allem im Buch Levitikus bei feierlichen Anordnungen bezüglich Blutgenuß und Tötung von Menschen: dem Men-

schen steht es nicht zu, über das Leben anderer zu verfügen (Lev 7,27; 17,12.15; 24,17). Paulus hätte auch sagen können: *pāsa sārxa*, wie in Röm 3,20. Aber „jedes Fleisch“ würde mehr die hinfallige Existenz des Menschen in dieser Welt andeuten. „Jede Seele“ dagegen betrifft vor allem die Gottesbeziehung des Menschen. Im Kontext von Röm 12,3 geht es zunächst um die weise Gesinnung des erlösten Menschen, sich einzufügen in das Ganze des Leibes Christi. Die Paränese richtet sich gegen jegliche Anmaßung oder Auflehnung. Aber es geht nicht um die Resignation „jeglichen Fleisches“ angesichts höherer Gewalten, sondern um die dem einzelnen Gläubigen - *pāsa psychê* - im Geist zugewiesene Aufgabe des Dienens.

So stellt sich die entscheidende Frage: ist in 13,1b von jeglicher *de facto* existierenden Vollmacht die Rede oder nur von der wahren Vollmacht, der *de iure* von Gott gegebenen Autorität? Die Formulierung weist m. E. in die einschränkende und somit wesensbestimmende Richtung: „nicht nämlich ist Vollmacht, wenn nicht von Gott“ – oder positiv formuliert: nur wenn von Gott, dann ist Vollmacht. Noch mehr sollte das ungewöhnliche *hai dè ousai* zu denken geben, das die *exousiai* so umständlich aufgreift. Das Ungewöhnliche zeigt sich schon daran, daß einige Schreiber absichtlich oder unabsichtlich statt *ousai* geschrieben haben: *exousiai*. Die Femininform *ousai* findet sich im NT nur hier, oft aber die Maskulinform *ontes* (26x). Wenn sie nicht mit einer Präposition steht, also „mit jemandem Seiende“ oder „in etwas Seiende“, so ist immer eine Wesensbestimmung ausgesagt (vgl. etwa Mt 7,11; 12,34; Lk 20,36; Röm 5,10; 8,5). Vor allem ist Röm 8,5.8 zu bedenken, wo das *hoi dè ontas* den Wesenscharakter der Existenz gemäß dem Fleisch oder dem Geist meint. So meint auch das *hai dè ousai* in Röm 13,1 nicht die in der Welt *de facto* existierenden Vollmachten, sondern: „so aber solche (wirklich) sind, sind sie von Gott gefügt“. Wirkliche Vollmachten kommen nur von Gott. In *ousai* kann man die *ousia*, das Wesen, mithören.

Die Lehre der Weisheit

Die ungewöhnliche Auslegung nimmt Rücksicht auf die ungewöhnliche Formulierung. Sie muß sich aber noch im Fortgang der Argumentation in 13,2-7 bestätigen. Zunächst aber können wir uns fragen, woher Paulus die allgemeine Aussage so ganz selbstverständlich voraussetzt. Die Ausgabe des *Novum Testamentum Graece* von Nestle-Aland verweist auf Prv 8,15s; Sir 4,27; Sap 6,3s. Wer Spr 8,15f nicht isoliert liest, sondern im Kontext des Buches der Sprüche Salomons, wird nicht annehmen, daß alle Könige der Erde *de facto* durch die Weisheit regieren und die Träger des Amtes das Rechte verfügen. Man könnte Spr 8,16 wörtlich übersetzen: „Durch mich `fürsten` die Fürsten“ und verstehen: sind die Fürsten wirklich Fürsten. Weisheit 6,1-5 mahnt die Könige der Erde an ihre Verantwortung vor Gott. Ihnen wurde nicht eine absolute Verfügungsmacht übertragen, sondern als „Diener seines Reiches wesend“ müssen sie ein strenges Gericht erwarten, wenn sie stolz über die Masse herrschen und nicht in Demut dienen vor Gott. - Da in der hellenistischen Umwelt Widerstand gegen die staatliche Obrigkeit angesagt war, schrieb Jesus Sirach selbstverständlich (4,27): „Unterwerfe dich nicht dem Toren und nimm keine Rücksicht auf einen Mächtigen. Bis zum Tod streite für die Wahrheit, und Gott, der Herr, wird für dich kämpfen.“

Röm 13,2-4: Vollmacht *de facto* oder *de iure*?

Widerspricht Röm 13,2 Jesus Sirach 4,27? Nein: es geht darum, sich der Fügung *Gottes* nicht zu widersetzen. Wie aber soll

das geschehen? Müssen wir in jedem Einzelfall die Legitimität der staatlichen Autorität untersuchen? Wie sollen die Kleinen, Schwachen, Ohnmächtigen dieser Welt, die sich der Herr nach 1Kor 1, 26-31 erwählt hat, die Legitimität der staatlichen Obrigkeit überprüfen? Der hl. Paulus hat eine ganz einfache Lösung, die der „neuen Souveränität im Geist“ (vgl. Röm 8,2) entspricht: die Machthaber sind nicht „Furcht“ für das gute Werk, sondern für das böse (13,2). Die Weisung von 12,9 genügt: „Das Böse verabscheuen. Ans Gute sich heften.“ Mehr noch: „Besiege in dem Guten das Böse“ (12,21). Welch abgrundtiefe Differenz zum braven Staatsbürger der wilhelminischen Zeit, dem Untertan im Roman von Heinrich Mann! Demnach ist die Ruhe die erste Bürgerpflicht. Nachdem die religiöse Überzeugung in den Bereich des Privaten und Subjektiven zurückgedrängt worden war, konnte die staatliche Autorität an die Stelle der einzig objektiv verbindlichen Norm treten. All das hat mit dem gemäß dem Geist wesenden Menschen in Christus (Röm 8,1ff) nichts zu tun. Die ganz neue Souveränität zeigt sich auch in 13,3b: „Willst du die (obrigkeitliche) Vollmacht nicht fürchten (respektieren oder vor ihr zittern): tue das Gute und du wirst Lob von ihr haben (falls es sich um echte Autorität handelt!)“ Ansonsten gilt: „Segnet die euch verfolgen!“ (12,14).

H. Schlier meint zu 13,3: „Daß das weithin mit der Erfahrung nicht übereinstimmt, übergeht der Apostel, obwohl er sie selbst machen mußte.“ (*Der Römerbrief*, Freiburg 1977, S. 389) Aber wäre Paulus nicht schlecht beraten, wenn er seine Ratschläge gegen alle praktische Erfahrung geben würde? Stimmig wird die Aussage erst, wenn er nicht von Tatsachen ausgeht, sondern konditioniert: wenn es sich um von Gott bevollmächtigte Obrigkeit handelt, dann... Nicht historisch allgemein und *de facto* sind die Archonten Gottes Diener zum Guten, sondern „für dich“: Gott bedient sich der menschlichen Gerichtsbarkeit, um die „Diener Jesu Christi“ (Phil 1,1) zusätzlich zum Guten zu bewegen. Handelt es sich bei der Schwert-tragenden Autorität wirklich um „Gottes Diener“, dann gilt: die Gnadengabe ist jedem zugewiesen in vielfältiger Entfaltung: ... sei es ein Dienstamt: im Dienen (12,6f). Da der hl. Paulus wohl nicht damit rechnete, daß sein Römerbrief von den römischen Behörden gelesen wird, unterläßt er es, diesen eine entsprechende Mahnung zukommen zu lassen (römische Studenten vermuten angesichts der Situation der Postzustellung in Italien, ein zweiter Römerbrief sei noch unterwegs!). Die Paränese gilt den römischen Christen, wie sie aus der faktischen Situation das Beste machen können – eine grundsätzliche Begründung staatlicher Institutionen aus göttlichem Recht sollte man diesen Zeilen m. E. nicht entnehmen.

Röm 13,5: das Gewissen

Mit dem Begriff des Gewissens bindet Paulus seine Mahnung wieder an Grundsätzliches. „Gewissen“ findet sich im NT nur bei Paulus und in 1Ptr, es hat zentrale Bedeutung in der ursprünglichen (Röm 2,15) und in der wiederhergestellten Beziehung zu Gottes Willen und Heilsplan. Das bereits erwähnte Herzensanliegen in Kap 9 -11 des Römerbriefes beschwört er: „Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, mit mir bezeugt mein Gewissen im Heiligen Geist.“ (9,1) Hier geht es um Heiliges (vgl. 2Kor 1,12; 4,2; 5,11; 1 Tim 1,5; 3,9; 2Tim 1,3). Nach Heb 9,11-14 ist die Reinigung des Gewissens von den Werken des Todes *die* Frucht des Sühnopfers Christi, durch das wir in das wahre, nicht von Menschenhand gemachte Heiligtum Zugang finden. Es geht also nicht nur um eine biedere Anständigkeit, sondern um das innerste Heiligtum des Christen. Zwar

klingt das „auch um des Gewissens willen“ in Röm 13,5 so als wäre es nur eine zusätzliche Instanz, aber Paulus argumentiert hier wie so oft „*ad hominem* wegen der Schwachheit eures Fleisches“ (Röm 6,19): wer es noch nötig hat, der unterwerfe sich aus Furcht vor der menschlichen Gerichtsbarkeit, aber nicht nur! Vor allem auch wegen des Gewissens!

Paulus selbst beruft sich in Freimut vor der weltlichen und religiösen Autorität auf sein Gewissen. Freimut, *parrêsia*, ist ein zentraler Begriff im Neuen Testament und auch bei Paulus: in 2Kor 3,12 charakterisiert der vielfältige Freimut den Dienst im Neuen Bund in der Freiheit des Geistes. Vor dem Synedrium sagte Paulus: „Ihr Männer, Brüder! In umfassend gutem Gewissen habe ich in der politischen Gemeinschaft gelebt vor Gott bis auf den heutigen Tag“ (Apg 23,1 - *pepoliteumai* hier wohl auf das Leben in der Gemeinschaft des Bundes bezogen). Da ihn der Hohepriester Ananias auf diese Aussage hin zu schlagen befiehlt, wehrt sich Paulus in scheinbarem Gegensatz zu seinen Ratschlägen in Röm 12,14.17; 13,1f. Aber diese Ratschläge sind in eine konkrete Situation hineingesprochen, um einer mißverstandenen neuen Freiheit entgegenzusteuern. In der Situation, in der sich Paulus vor dem Synedrium befand, wußte er sich zum Zeugnis für die Gerechtigkeit aufgerufen: „Dich wird Gott schlagen, du übertünchte Wand! Du sitzt da, mich nach dem Gesetz zu richten, und doch befiehst du gesetzeswidrig, mich zu schlagen.“ So erinnert Paulus die religiöse Obrigkeit an ihre Verantwortung vor dem Gesetz Gottes. Josephus schildert Ananias als habsüchtigen und grausamen Menschen, der selbst mit Androhung von Gewalt den Priestern ihren Anteil am Zehnten rauben ließ, so daß sie Hunger leiden mußten (Ant XX 9,2). Auf den Einwand, er würde die Autorität nicht respektieren, antwortet Paulus mit Ex 22,27, daß es wohl wahr sei, daß man über den Führer des (Gottes-)Volkes nicht lästerlich reden darf, aber daß er nicht gewußt habe, daß es sich um den Hohenpriester handelte. Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus Ananias nicht von Angesicht kannte – außerdem führte der Hohepriester sicherlich sichtbar den Vorsitz im Synedrium. Bleibt die schon von A. Wickenhauser (*Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961, S. 250) erwogene Möglichkeit, er habe seine Aussage ironisch gemeint: Ananias hat sich nicht seiner hohepriesterlichen Würde entsprechend benommen und deshalb war in seiner Person der Hohepriester nicht zu erkennen. Das würde die Auslegung des *hai ousai* in Röm 13,1 bestätigen: nur die sie selbst seienden Vollmachten sind von Gott gefügt (das Sein kann nur durch sein Sein sein Sein sein, aber nicht als nur faktisches, sondern als es selbst wirklich seiendes Sein!).

Für das Verständnis der Paränese von Röm 13,1-7 ist noch interessanter, wie sich Paulus selbst vor der römischen Obrigkeit verhalten hat. Auch hier, vor dem Statthalter Felix, beruft er sich freimütig auf sein Gewissen: „Darin übe ich mich auch selbst, um ein unangefochtenes Gewissen vor Gott und den Menschen zu haben – in allem.“ (Apg 14,16) Vor dem nachfolgenden Statthalter Porzcius Festus macht Paulus eine Äußerung, die ein Licht auf die das Schwert der Todesstrafe tragende menschliche Gerichtsbarkeit in Röm 13,4 wirft: „Wenn ich nun im Unrecht bin und etwas Todeswürdiges gemacht habe, bitte ich mich nicht vom Sterben los. Wenn aber nichts ist an dem, wessen mich diese Leute anklagen, so kann mich niemand ihnen als Gnadengeschenk ausliefern. An den Kaiser appelliere ich.“ (Apg 25,11) Schon Sokrates hatte es vorgezogen, sich der Todesstrafe zu unterziehen und seinem Gewissen zu folgen. Um so mehr ist dieser Freimut gegenüber den politischen Autoritäten nun dem in Christus erlösten Menschen möglich. In

Röm 13,5 sagt Paulus also zunächst nur *ad hominem*, man könne ja auch aus Furcht vor der menschlichen Gerichtsbarkeit das böse Werk meiden und das gute Werk tun – insofern sind die Schwerträger Diener Gottes (13,4). Aber letztlich und eigentlich doch wegen des Gewissens!

Röm 13,6f: die leidige Steuerfrage

Während die Provinzen verbluteten, schwelgte die römische Oberschicht in Luxus. Der gemäßigte Kaiser Tiberius meinte, man solle die Statthalter nicht so oft auswechseln, sie seien wie ein Fliegenschwarm auf einem Verwundeten und ein neuer würde nur noch mehr Blut saugen. Mit dem Zensus unter Coponius und Quirinus zur Erhebung der Steuern in Judäa und Syrien begann auch die antirömische Bewegung in Palästina. Steuerhinterziehung war kein Kavaliärsdelikt, sondern politischer Aufstand. Paulus beantwortet die Steuerfrage genau so wie Jesus.

„Aus diesem Grund vollbringt ihr auch Abgaben“ (13,6): also auf Grund des Gewissens. Das *dià toûto* kann das *dió* in 13,5 aufgreifen: es ist notwendig, untergeordnet zu werden. Oder es bezieht sich auf das Motiv „wegen des Gewissens“. Aber beides hängt zusammen und eine bloße Unterordnung gegen das Gewissen kommt für Paulus nicht in Frage. Nach 14,23 ist alles, was nicht aus Glauben geschieht, Sünde. Der Glaube aber kommt vom Hören des Wortes Christi (10,17), es wird vernommen im „Herzen“ (10,8-10), und das im Herzen vernommene Wort ist das Gewissen (1Tim 3,9). Daß die Steuereintreiber „Liturgien Gottes sind, eben deshalb rastlos tätig“ (13,6b – *proskarteroûntes* „zu-krampfend“), kann sich wiederum nicht auf die historisch-faktische Wirklichkeit beziehen, auf den Fliegenschwarm, sondern auf das, als was sie der in allem Gott allein dienende Christ ansieht: Diener Gottes ist er *für dich* zum Guten (13,4). Das ist freilich kein unter allen Umständen geltender Grundsatz, sondern ein praktischer Rat, solange es unumgänglich ist, sich diesem Steuersystem zu fügen. Angesichts der außerordentlich starken Formulierung *leitourgoi gàr theou* bleibt nur die Wahl zwischen einer theokratischen Sakralisierung aller staatlicher Institutionen oder einer spirituellen Einbindung der an sich profanen Wirklichkeit, die von den Gläubigen zusammen mit ihrem eigenen Leib als Opfergabe dargebracht wird in einer *logikê latreia* 12,1. Nur in dieser Hinsicht wird aus dem Fliegenschwarm ein *leitourgòs theou*. *leitourgia* bezeichnete zwar jedes öffentliche Amt im Staat, den Militär- oder Beamtendienst und auch den öffentlichen Kult, aber mit der ausdrücklichen Bezeichnung „Liturgien Gottes“ und im Rahmen des Neuen Testaments kann es sich nur um den liturgischen Dienst des Glaubens (vgl. Phil 2,17) handeln. Christus ist der Liturge des Neuen Bundes (Heb 8,2) und in Verbindung mit ihm erstreckt sich unser Opferdienst über den Altar hinaus (Heb 13,10) in die Verkündigung des Evangeliums (Röm 15,16), die apostolische Mitarbeit (Phil 2,25), bis hin zum Sammeln der Kollekte für die Heiligen (2Kor 9,12). Die Liturgie erschöpft sich zwar nicht im guten alltäglichen Wandel des Christen, aber sie erstreckt sich – ausgehend von der uns anvertrauten Opfergabe Christi – bis in die alltäglichen Verrichtungen. Die *leitourgoi* in Röm 13,6 sind ohnehin nicht recht definiert. So wie sich schon der *diákonos* in 13,4 wegen der Form des Singular weniger auf die Personen der *archôntes*, sondern auf die Gegebenheit der *exousia* bezieht, die *für dich* zu einem Diener wird, so stehen auch bei den „Liturgien“ in 13,6 die Archonten in 13,3 zu entfernt, während unmittelbar zuvor von den *phóroi* die Rede ist, den abzugebenden Lasten. Diese können als *thysia zôsa* (12,1) zu einer Gott wohlgefälligen Opfergabe werden. Nur wenn die

Steuern gerecht wären in ihrem Maß und in ihrer Zielsetzung zum Aufbau des Leibes Christi, wären die Steuerbevollmächtigten, die ihren Dienst zugewiesen bekommen nach der Maßgabe des Glaubens (12,3.6), nicht nur für mich, sondern auch in sich „Liturgen Gottes“. Eine oft im Protestantismus propagierte Sakralisierung des Staatsdienstes - nachdem man die Kirche abgeschafft hat! - läßt sich aus Röm 13,1-7 nicht ableiten.

„Gebt allen das Geschuldete zurück“ (13,7). Das *apodidónai* weist auf 12,17 zurück, die *opheilai* auf 13,8 voraus. In 8,12 sagt Paulus, wir seien nicht Schuldner dem Fleisch, um dem Fleisch gemäß zu leben – in 13,8, daß wir einander nichts anderes schulden als einander zu lieben. Innerhalb dieser Relativierung stehen die Schuldigkeiten von Steuer und Zoll. Wir dürfen angesichts der ungeheuren Ungerechtigkeiten der damaligen Zeit damit rechnen, daß in diesem „Zurückgeben“ des Weltlichen dem Weltlichen eine ähnliche Abwertung oder Verachtung mitklingt, wie gegenüber der blasphemischen Steuermünze des Kaisers. Jedenfalls steht das bereits erwähnte endbetonte *tô(i) tèn timên tèn timên* nicht auf derselben Ebene. Wenn es in 12,10 heißt, wir sollen einander zuvorkommen in Ehrerbietung (*tê(i) timê(i)*), so ist damit das bloße Zurückgeben überhöht. Das muß auch in 13,7 bedacht werden, so daß diese wesentliche Schuldigkeit die vorausgehenden in eine Ebene verweist, die man sozusagen in Kauf nehmen kann. Diese Liebe als die einzige Schuldigkeit, die das ganze Gesetz erfüllt, wird in 13,8-10 erläutert.

Christus selbst wurde gefragt, um ihn auf die Probe zu stellen: „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht? Sollen wir geben oder sollen wir nicht geben?“ (Mk 12,14 par) Die Steuermünze zeigt auf ihrer Vorderseite das Brustbild des Kaisers Tiberius in olympischer Nacktheit, geschmückt mit dem Lorbeerkranz, der seine göttliche Würde bezeichnet, versehen mit der Inschrift: Tiberius, Cäsar, des göttlichen Augustus Sohn, Augustus. Auf der Rückseite steht „Pontifex Maximus“, dazu das Bild der Mutter des Kaisers, auf einem Götterthron sitzend. Diese Münze ist Macht- und Kultsymbol zugleich. Die Antwort Jesu geht im Volksmund als totale Verkehrung der Wahrheit um: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ Auch die vollständige Antwort Jesu ist keine rechtliche Regelung nebeneinander bestehender Eigentumsverhältnisse, sondern ein *mas-hal*, ein weisheitlicher Rätselspruch zum Nachdenken. Der Kaiserkopf auf der Münze ist ein Verstoß gegen das Bilderverbot, die Titulatur eine Blasphemie. Da Gott dem Menschen sein eigenes Bild eingepreßt hat, ist der ganze Mensch einzig Gottes Eigentum (vgl. Mk 12,28-34). Neben Gott gibt es keine Instanz, die irgendwelche Eigentumsrechte beanspruchen könnte (nach Eph 3,14f gibt es aber eine Vaterschaft im Himmel und auch auf Erden, die ihren Namen, also ihre Sendung, bezieht vom Vater unseres Herrn Jesus Christus, sofern wir vor ihm knien).

Die Verkündigung Jesu zielt nicht auf eine Theokratie in dieser Welt und er lehnt politische Mittel und Ambitionen ausdrücklich ab, von der Versuchung in der Wüste bis hin zum Prozeß vor Pilatus. Vielmehr zielt seine Verkündigung und sein Werk auf die eschatologische Sammlung Israels, und so kann man aus seinen Worten heraushören: wenn schon der Kaiser sein Eigentum auf diese gotteslästerliche Weise markiert, dann soll ihm zurückgegeben, wer solche Kaisermünzen bei sich trägt. M. Hengel und R. Pesch (*Das Markusevangelium 2. Teil*, Freiburg 1977, S. 227) stimmen überein: „Jesu viel zitiertes Wort darf keinesfalls im Sinn einer staatsstreuen Untertanenhaltung mißverstanden werden.“ Das *kai* ist adversativ: „Gebt nur dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, aber gebt Gott, was Gott gehört!“ Es geht um den absoluten Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes (vgl. Röm

12,1f!) und eine Souveränität gegenüber den vergänglichen irdischen Machtverhältnissen. Nicht der Kaiser bestimmt, was erlaubt ist (*éxestin* in Mk 12,14). Im Konfliktfall gilt das Wort des Herrn: „Niemand kann zwei Herren dienen...“ (Mt 6,24). „Es ist klar, daß hier keine partiellen Kompetenzbereiche und Pflichtenkreise schiedlich-friedlich nebeneinandergestellt werden, wobei Gott etwa mit des Menschen privater Innerlichkeit abgefunden würde.“ (Pesch, a.a.O. S.228) Die Bevorzugung einer vorübergehenden Duldung irdischer Unrechtsverhältnisse liegt einerseits an der Unverhältnismäßigkeit der Risiken eines Aufstandes, andererseits an der Naherwartung des Gottesreiches (dazu später!). Dies entspricht ganz und gar der Problemlösung des hl. Paulus in Röm 13,1-7, wobei – allerdings nur für den Gläubigen, der in allem Gott allein dient – die Abgabe an Obrigkeit und die in dieser Weltzeit notwendige Unterordnung sogar noch den Charakter eines Gottesdienstes erlangt.

Auch nach Paulus lohnt es sich in der in seinem Brief bedachten Situation nicht, in dieser Weltzeit wegen solcher Dinge noch einen Aufstand zu riskieren. Seine Paränese läßt deshalb keine Unzufriedenheit oder Verbitterung der Christen im römischen Weltreich aufkommen, sondern verwandelt die heidnischen Steuereintreiber sogar zu Liturgen Gottes.

Eschatologischer Ausblick

Die in 12,1 beginnende Paränese endet zunächst mit einem eschatologischen Ausblick in 13, 9-14 (Kap 14 behandelt eine spezielle Frage, die Speisegesetze). Wie auch in der Verkündigung Jesu prägt die Erwartung der bevorstehenden Parusie als der endgültigen Gottesherrschaft im Himmel und auf Erden die Einstellung zu den vorläufigen Machtverhältnissen auf Erden. Die Stunde der Parusie bezeichnet Paulus als *sôtêria*. Trotz des vor allem in Kap 8 so eindrucksvoll beschriebenen „jetzt“ (*nûn* 8,1) der heilsamen Befreiung in Christus Jesus als ein Leben im Geist bleibt das Seufzen des Menschen und der ganzen Schöpfung nach dem endgültigen Offenbarwerden der Söhne Gottes (8,19-21). Zu den „Leiden des jetzigen Augenblicks“, die gegenüber der künftigen Herrlichkeit zwar nicht aufgewogen werden können (8,18), aber doch einen echten Schmerz verursachen (*pathêmata* sind nicht nur lästige Unannehmlichkeiten!), gehören nicht zuletzt die skandalösen Ungerechtigkeiten der Machthaber dieser Welt (vgl. Mk 10,42!), die im Dienst des Fürsten dieser Welt stehen (Eph 2,2). Nach Joh 12,31; 14,30; 16,11 hat der Fürst dieser Welt die Entscheidungsschlacht zwar schon verloren, aber endgültig ist sein Freiraum innerhalb der Menschheitsgeschichte erst beendet, wenn die Stunde und der Tag des Menschensohnes ankommt (*parousia*). Bis dahin gibt es die „*exousia* der Finsternis“ (Lk 22,53); die Gott entgegengesetzte *exousia* Satans (Apg 26,18); die *exousiai* der Weltbeherrscher dieser Finsternis (*kosmokrátorai* Eph 6,12). In Lk 4,6 zeigt der Versucher „diese ganze *exousia* und ihre Herrlichkeit“ und sagt: „Mir ist sie übergeben. Wem ich will, dem gebe ich sie.“ (Lk 4,6) Hier spricht zwar der Vater der Lüge, aber er täuscht mit Halbwahrheiten: tatsächlich begab sich Adam, dem als Guardian und Minister der Garten Gottes anvertraut wurde (Gen 2,15), in die Hörigkeit der Schlange und diese kann – zwar nicht *de iure*, aber *de facto* – sagen: „Mir ist sie übergeben. Wem ich will, dem gebe ich sie.“ Die Machthaber dieser Welt empfangen ihre Macht tatsächlich aus dämonischer Hand, nur die Diener der künftigen Welt empfangen sie (bewußt oder unbewußt) aus Gottes Hand. – Wie könnte Paulus, gleichsam sich selbst vergessend, in Röm 13,1 behaupten, alle faktischen *exousiai* kämen ohne Ausnahme von Gott?! E. Peterson erwog,

Röm 13,1-7 als gescheiterten Versuch des Völkerapostels zu sehen, die römischen Behörden zu besänftigen, da das Edikt unter Kaiser Claudius gegen die Juden (Apg 18,2) auch die Christen betreffen könnte (E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, Würzburg 1997, S. 340). Aber auch Peterson erkennt den ganz anderen Horizont der paulinischen Paränese: „die Gleichgültigkeit der politischen Sphäre zu bekunden, weil die Eschatologie das wesentliche Interesse beansprucht“ (a.a.O. S. 344).

Gegenüber den berechtigten Anliegen einer politischen Theologie muß aber betont werden: Paulus behauptet keine Gleichgültigkeit, er mahnt nur die römischen Christen in ihrer konkreten Situation. Grundsatzfragen über einen berechtigten Widerstand gegen die Staatsgewalt u.ä. werden im Rahmen dieser Paränese nicht behandelt. Bestehende (Un-)Rechtsverhältnisse sollen nicht verharmlost oder gar konsolidiert werden durch Christen, die als brave Staatsbürger ihrer Untertanenpflicht nachkommen. Auch die Paränese für die Sklaven und ihre Herren (1Kor 7,21f; Eph 6,5-9) geht nur von der konkreten und vorläufig unabänderlichen Situation der Briefadressaten aus und macht aus der Kraft der Gnade diese Situation für das geistliche Leben nicht nur annehmbar, sondern fruchtbar. Die Sklaverei als solche ist keineswegs gutgeheißen. Wenn Spartakus und die Seinen den Tod im Kampf einem Leben ohne grundlegende Menschenrechte vorgezogen haben, so sollte man ihren Aufstand respektieren, solange nicht andere hineingezogen und in noch größeres Elend gestürzt werden. Zumindest den Aufstand im Warschauer Ghetto wird hoffentlich niemand als unberechtigten Widerstand gegen die Obrigkeit verurteilen! - Auf lange Zeit hin hatte die neue christliche Sicht des Briefes an Philemon sogar eine Sprengkraft, welche die Sklaverei zumindest in ihrer antiken Form überwunden hat (bis sie in der Renaissance neu geboren wurde).

Sollte die hier vorgeschlagene Exegese stimmen, dann hat auch Röm 13,1-7 diese Sprengkraft: wenn es wirklich eine obrigkeitliche Vollmacht gibt, dann kommt sie von Gott. Einstweilen tue einfach das Gute und die Obrigkeit wird dich loben – andernfalls kommt sie nicht von Gott.

Der Kampf für gerechte Herrschaftsstrukturen und bessere sozialen Verhältnisse in der Welt darf nicht mit weltlichen Waffen geführt werden (eben das hat Christus gegenüber dem Versucher in der Wüste zurückgewiesen). Man kann dieser Welt nichts Besseres schenken, als Menschen, die diese Welt in Christus überwunden haben und sich nicht verbissen in die Verbesserung der Welt stürzen. Die unerlösten Weltverbesserer finden ihren Frieden erst, wenn sie Frieden in der Welt finden und vermehren so nur den Unfrieden. Wer aber den Frieden in Christus gefunden hat (Eph 2,14; Joh 14,27) und sein *políteuma*, sein politisches Bürgerrecht, im Himmel hat (Phil 3,20), der lebt mitten in dieser Welt als Friedensstifter und wird in dem ihm faktisch zugewiesenen Rahmen in Liebe für eine barmherzige Gerechtigkeit und gerechte Barmherzigkeit sorgen. Jedenfalls ist mit seiner Person die Welt bereits besser geworden. Damit wird kein Rückzug in einen privaten Bereich propagiert. Der Christ in der Welt bedeutet eine *dynamis* (Röm 1,16; 15,13.19), eine geistige Sprengkraft, welche die Welt verwandeln kann. Die Nahzeiterwartung war kein Irrtum. Immer noch sagt der Herr: „Ja, ich komme bald.“ (Offb 22,20). In der Zwischenzeit arbeiten wir für eine bessere Welt, aber nicht im Horizont von Maulwürfen, sondern von sich emporschwingenden Adlern.

Tit 3,1 und Joh 19,11

Abschließend sei erwähnt, daß Tit 3,1 an die Mahnung von Röm 13,1-7 erinnert: kein Aufstand gegen die obrigkeitlichen Behörden! Wer meint, mit Joh 19,11a (du hättest keine Vollmacht

über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre) „Staat machen“ zu können, und dann keine Erklärung findet für 19,11b (darum hat der eine größere Sünde, der mich dir ausgeliefert hat), der trampelt durch das Johannesevangelium wie ein Elefant durch einen Porzellanladen. In Wahrheit wird der Leser durch die vordergründigen Mißverständnisse der Interlokutoren in eine hintergründige Wirklichkeit verwiesen: Nikodemus in 3,4 – auch hier das geheimnisvolle *ánôthen*; die Samariterin in 4,11 mit dem korrespondierenden *póthen*; der Hohepriester in 11,50, der ungewollt und unbewußt, aber nicht unschuldig in einem „von oben“ gefügten Heilsplan steht, so wie auch Pilatus, den dabei weniger Schuld trifft als den Hohenpriester. Es geht in 19,11 um die gegen Jesus (*kat'emoû*) gerichtete Macht freizulassen oder zu kreuzigen, und um Verantwortung und Schuld – nicht aber geht es um eine höhere Begründung staatlicher Vollmacht (*dedoménon* bezieht sich nicht auf *exousía*). Im übrigen betrifft der ganze Abschnitt ab 18,33 die Beziehung des königlichen Messias zum Kaiser und gerade hier wird die völlige Andersartigkeit des messianischen Königreiches deutlich (18,37). Da sein Reich nicht von dieser Welt, kämpft Jesus auch nicht mit seinen Anhängern mit weltlichen Mitteln gegen seine Feinde (18,36). Gerade die königliche Inthronisation des Messias am Kreuz sollte gegenüber weltlicher Herrschaft zur Vorsicht mahnen: allein das Kreuz ist Kriterium wahrer Herrschaft (vgl. Mk 10,42-45).

Weitere Fragen

Soll sich der Staat nicht in religiöse Angelegenheiten einmischen? Christen, die ihren Leib als lebendige Opfergabe darbringen (Röm 12,1), mischen sich durch diese sichtbare Wirklichkeit in die Öffentlichkeit ein – jeder nach der ihm in der Maßgabe des Glaubens zugewiesenen Aufgabe (12,3-8). Insofern sie in den Bereich der Gesellschaft und ihrer staatlichen Verfaßtheit eingemischt sind, ist der Staat in religiöse Angelegenheit eingemischt und nur insofern soll er es auch sein. Wir bilden den Staat. In religiöse Angelegenheiten kann man wesentlich nur als Insider eingemischt sein, da die religiöse Wirklichkeit ihre eigenen Gesetze hat. Jede Einwirkung von außen nach innen korrumpiert das religiöse Anliegen. Anregungen können helfen, müssen aber selbst von innen her inspiriert sein. Insofern wäre es destruktiv und diabolisch, wenn sich die Kirche eines *weltlichen* Armes bediente. Genau diese Versuchung hat Christus in der Wüste zurückgewiesen! Die erste Verurteilung eines Irrlehrers, nämlich Priscillians, zum Tod durch Kaiser Gratian stieß noch bei allen bedeutenden Bischöfen auf einhellige Ablehnung, allen voran der hl. Martin von Tours, der hl. Ambrosius von Mailand und auch Papst Siricius. Die Verfolgung der Christen durch die ihrer Religion verpflichtete Staatsgewalt war noch allzu frisch in Erinnerung. Die Väter der Kirche wollten sich mit einem kirchlichen Gerichtsurteil gegen Priscillian und dessen Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft begnügen, aber kein Blut vergießen. Tatsächlich war der Effekt kontraproduktiv: Priscillian galt seinen Anhängern in Spanien nun als Märtyrer und das weckte neue Sympathien. - Die Kirche bedient sich ihrer Glieder, die zwar in der Welt leben, aber nicht mehr von der Welt sind. Das aber bedeutet einen grundlegenden Paradigmenwechsel, nämlich die „Herrschaft“ des Kreuzes (Mk 10,40-45; vgl. die Geschichtsbetrachtungen von R. Schneider, *Macht und Gnade*; Inselverlag 1954).

Welche Bedeutung in der Bibel die staatliche Institution (*pólis*) im göttlichen Schöpfungs- und Heilsplan hat, erfordert eine gesonderte Abhandlung.

P. Franz Proisinger
Kirchstr. 16, 88145 Opfenbach

Das Wunder von Knock¹

Einführung

Das Jahr 1879 war für den kleinen, bis dahin unbekanntem Ort Knock im Westen Irlands gekennzeichnet durch Armut, Arbeitslosigkeit, Unterdrückung, Auswanderung und eine besonders schwere Hungersnot. An einem regnerischen Donnerstagsabend, genauer am 21. August 1879, öffnete sich über diesem unbedeutenden Dorf der Himmel für zwei Stunden und ließ die einfache Bevölkerung eine Vision des Trostes und des Friedens erfahren, die bis heute vielen Millionen Menschen aus Irland und darüber hinaus bekannt gemacht wurde.

Über 20 Personen im Alter zwischen sechs und fünfundsiebzig Jahren erblickten an jenem Abend an der Giebelwand der Kirche die heilige Jungfrau Maria, umgeben vom heiligen Joseph und dem heiligen Apostel und Evangelisten Johannes. Außerdem erschien ein Altar, auf dem ein Lamm und ein Kreuz zu sehen waren und der von Engeln umgeben war. Wenn auch kein einziges gesprochenes Wort von der Erscheinung ausging, so schließt sie sich doch direkt an die großen biblischen Offenbarungen an.

Der Erscheinungstag

Die Ereignisse, von denen hier berichtet werden soll, fanden am 21. August 1879 statt. Irland und seine Bevölkerung waren zu dieser Zeit geprägt von den Verfolgungen durch die britischen Dauerbesatzer, durch große Hungersnöte und anhaltende Armut.

Das Dorf Knock im Westen des Landes, genauer in der Grafschaft Mayo, stellte einen typischen Flecken dieses armen Irlands mit seinen kleinen Besitzungen dar. Die Bewohner mussten hart arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu sichern und viele waren gezwungen nach Amerika oder England auszuwandern. Die Bevölkerung war durchweg katholisch, wie es damals auch noch nahezu ein Synonym war, irisch und katholisch zu sein. In ihrer großen materiellen Armut fanden die Iren einen ideellen Reichtum in ihrem katholischen Glauben.

Das Zentrum des Ortes war natürlich die Kirche, ein kreuzförmiges Gebäude mit einem Turm an der Nordseite. Die Cottages in der Nachbarschaft glichen sich mit ihren reetgedeckten Dächern, dreiräumig und weißgekalkt. Zwei Schulen, eine für die Jungen und eine für die Mädchen, fanden sich nahe der Kirche und das Pfarrhaus glich den übrigen Häusern. Pfarrer des Ortes war in jenem denkwürdigen Jahr Erzdiakon Cavanagh, der für seinen seelsorgerlichen Eifer und seine Heiligkeit bekannt war.

Der 21. August 1879, ein Donnerstag, sollte nun diesem bis dato unbedeutenden irischen Dorf ungeahnte Bekanntheit in ganz Irland und weltweit bringen. Die Chronisten beschreiben

jenen Tag vor der Himmelfahrtsoktav als einen Tag, wie er gewöhnlicher nicht beginnen konnte. Am Morgen war das Wetter noch schön und die Bevölkerung ging vor allem Tätigkeiten im Freien nach. Neben der Heuernte wurde der einzige bedeutende Bodenschatz Irlands gestochen: der Torf. Um die Mittagszeit setzte dann der Regen ein, der für Irland ebenso typisch wie die Katholizität ist. Wir erfahren auch einige Anhaltspunkte über die Bevölkerung. So lebte etwa die alte und kranke Mrs Campbell auf der gegenüberliegenden Straßenseite und man erwartete allgemein ihren baldigen Tod. Die Witwe Mrs. Beirne, die östlich von der Kirche wohnte war gerade vom Urlaub aus Lecanvey zurückgekommen. Erzdiakon Cavanagh besuchte an diesem Tag einen entfernteren Teil der Pfarrei und kam abends völlig durchnässt nach Hause und setzte sich zum Trocknen ans Feuer.

Kurz nach sieben am Abend verließ die Schwester des Sakristans, Margaret Beirne, ihr Haus, um die Kirche abzuschließen. Als sie diese wieder verließ, sah sie einen ungewöhnlichen Lichtglanz über der Kirche, machte sich aber keine weiteren Gedanken darüber, sondern ging nach Hause.

Kurze Zeit später machte sich die Pfarrhaushälterin, Mary McLoughlin, auf den Weg, um die aus dem Urlaub heimgekehrte Mrs. Beirne zu besuchen. Als sie an der Kirche vorbeikam, sah sie die „Figuren“, die sie für Statuen hielt, die der Pfarrer wohl ohne ihr Wissen errichten ließ. Auch wenn es ihr merkwürdig vorkam, schließlich wissen Pfarrhaushälterinnen gewöhnlich mehr als ihre Dienstherren, ging sie weiter zu Mrs. Beirnes Haus.

Nach Beendigung ihres Besuchs, etwa eine halbe Stunde später, kam Mrs. McLoughlin zusammen mit Mrs. Beirnes Tochter Mary wieder an der Kirche vorbei. Obwohl die Pfarrhaushälterin nichts zu der Tochter gesagt hatte, sah auch diese die Figuren und hielt sie ebenfalls für Statuen. Sie fragte Mrs. McLoughlin, wann der Pfarrer sie an der Giebelwand aufgestellt habe. Die Haushälterin konnte ihr diese Frage aber nicht beantworten und als sich die beiden den Figuren näherten, rief die junge Mary: „Sie sind keine Statuen, sie bewegen sich. Es ist die selige Jungfrau!“

Nach kurzer Beratung rannte die aufgeregte Mary Beirne nach Hause, um den anderen von dem Ereignis zu berichten. Marys Bruder Dominick, der etwas über 20 Jahre alt war, wusste nicht, was er von der Nachricht seiner Schwester halten sollte. Trotzdem gingen er, seine Mutter, seine Schwester Margaret und seine Nichte Catherine Murray nach draußen und alle sahen sie die Erscheinung. Mary Beirne machte sich daran, auch die Nachbarn zu rufen, damit sie den „wundervollen Anblick“ sehen könnten. Bald war eine kleine Gruppe vor der Giebelwand versammelt und betrachtete die Erscheinung.

Übereinstimmend berichteten die Zeugen später was sie gesehen hatten: Zum einen sahen sie drei Gestalten an der Giebelwand der Kirche etwa zwei Fuß über dem Boden schwebend. Die zentrale Gestalt wurde als „Our Lady“, also als selige Jungfrau Maria, identifiziert. Sie trug einen langen weißen Mantel, der am Hals zugebunden war und auf ihrem Haupt war eine strahlende Krone. Ihre Hände waren bis zur Höhe der Schultern erhoben und sie war den Anwesenden Zeugen zugewandt. Ihre Augen waren dabei zum Himmel gerichtet, als sei sie im Gebet

¹ Dieser Artikel entspricht in weiten Teilen einem Vortrag, den der Verfasser im Jahre 2007 anlässlich des Internationalen Mariologischen Kongresses in Lourdes gehalten hat.

versunken. Die Gottesmutter befand sich leicht erhöht gegenüber den beiden anderen Gestalten. Auf der rechten Seite Mariens, vom Betrachter aus gesehen links, befand sich eine Gestalt, die man als hl. Joseph erkannte. Seine Hände waren in betender Haltung geschlossen. Sein Kopf und sein Körper befanden sich in leicht gebeugter Haltung in Richtung der Gottesmutter, als zolle er ihr seinen Respekt. Auf der linken Seite Mariens, diesmal also vom Betrachter aus rechts, befand sich eine Gestalt, die von Mary Beirne als Johannes den Evangelisten ausgemacht wurde, da sie eine ähnliche Darstellung in der Kirche von Lecanvey gesehen hatte. Er war bekleidet wie ein Bischof und hielt ein geöffnetes Buch in seiner linken Hand. Die rechte Hand hielt er erhoben mit ausgestrecktem Zeige- und Mittelfinger, Man deutete diese Haltung, dass es den Anschein machte, dass Johannes predigte und einen bestimmten Punkt dabei betonte.

Links von St. Johannes, also vom Betrachter rechts, in der Mitte der Giebelwand unter dem Fenster, schwebte ein großer Altar. Auf dem Altar stand ein Lamm, das zu den anderen Gestalten gewandt war. Hinter dem Lamm war ein Kreuz zu sehen. Der Altar war auf einer höheren Ebene als die übrigen Gestalten und etwas weiter hinten. Die Gestalten waren „voll und rund als ob sie einen Körper und Leben hätten“, allerdings wurde kein Wort gesprochen, weder von der Erscheinung, noch von den Anwesenden an die Erscheinung.

Wenn sich die Zeugen den Gestalten näherten, bewegten sie sich rückwärts zur Giebelwand. Als eine 75jährige Frau, Bridget Trench, versuchte, die Füße der Gottesmutter zu küssen, fand sie nichts als die Wand. Der 13jährige Patrick Hill sah eine Rose auf der Stirn Mariens und Engel, die um den Kopf des Lammes schwebten. Die Erscheinung dauerte über zwei Stunden an. Die drei Figuren und das Lamm waren von einem weichen glänzenden Licht umgeben, das die ganze Wand erleuchtete. Selbst in einer halben Meile Entfernung konnte der 65jährige Patrick Walsh das Licht erkennen und hielt es zunächst für ein Feuer vor der Kirche. Das Licht kam ihm auf jeden Fall außergewöhnlich vor.

Das seltsamste Phänomen bezüglich der Erscheinung hing mit der Tatsache zusammen, dass es auch währenddessen stark regnete und die Zeugen alle stark durchnässt waren. Doch die Stellen unter den Gestalten waren völlig trocken, obwohl ein Südwind Richtung Giebelwand blies. Als Zeugin tritt hier vor allem Bridget Trench auf, die vorsichtig mit der Hand den Boden unter den Figuren befühlte und völlig trocken vorfand.

Es gab 15 offiziell überprüfte Zeugen der Erscheinung aber sie wurde insgesamt von über 20 Personen gesehen. Alle, die zu der Giebelwand der Kirche kamen, sahen sie. Unter den 15 geprüften Zeugen waren Männer und Frauen, Jungen und Mädchen, Alte und Junge im Alter von 6 bis 75 Jahren. Zunächst unterhielten sich die Zeugen und versuchten die Gestalten zu identifizieren. Später gingen sie zu persönlichen Gebeten über. Manche näherten sich den Gestalten und später standen sie alle regungslos da und betrachteten das Geschehen. Es wird betont, dass sich niemand in einem Zustand der Ekstase befand, doch sie waren erfüllt von Erstaunen und manche spürten ein warmes Gefühl der Ergriffenheit. Die eben genannte Zeugin Bridget Trench erklärte etwa, dass sie „beim Anblick der Seligen Jungfrau ein großes Gefühl der Freude und Dankbarkeit verspürte“. Dominick Beirne zeigte sich so ergriffen, dass er Tränen vergoss. Manche Zeugen blieben eineinhalb Stunden, andere kürzer.

Doch was war mit dem Pfarrer von Knock? Wie verhielt sich der als seeleneifrig und heiligmäßig verehrte Erzdiakon Cava-

nagh? Nach etwa einer halben Stunde ging seine Pfarrhaushälterin Mary McLoughlin nach Hause. Der Pfarrer hatte sich bereits über ihre lange Abwesenheit gewundert und fand sie nun in großer Aufregung. Sie erzählte ihm von den Ereignissen an der Giebelwand der Kirche und forderte ihn auf, mitzukommen. Er aber ging davon aus, dass sie vielleicht irgendeine Lichtreflexion von einem Kirchenfenster gesehen habe und beachtete nicht weiter, was seine gute Haushälterin erzählte. Natürlich ging er auch nicht mehr hinaus, nachdem er bereits einmal ganz durchnässt war.

Währenddessen entfernte sich Judith Campbell vom Erscheinungsort, um nach ihrer kranken Mutter zu schauen, die sie allein zu Hause gelassen hatte. Plötzlich kam sie zurückgelaufen und berichtete aufgeregt den verbleibenden Beobachtern, dass ihre Mutter tot an der Haustür liege. Auch die alte Mutter hatte wohl von den Ereignissen gehört und sich aufgegrafft, um selbst Zeuge des Wunders zu sein, kollabierte aber bereits an der Tür. Alle liefen schnell zu der alten Frau, um zu sehen, was passiert sei. Doch fanden sie Mrs. Campbell lebend vor, sie war nur ohnmächtig geworden. Die Anwesenden blieben 10-15 Minuten, bis ihre Hilfe nicht mehr benötigt wurde und eilten dann zur Kirche zurück. Doch die Erscheinung war nicht mehr zu sehen und der Regen wurde gegen die Giebelwand geblasen, als wäre nichts geschehen. Die Zeugen waren wohl davon ausgegangen, dass die Erscheinung ständig bleiben würde und begaben sich nun wieder in ihre Häuser.

Nach der Erscheinung

Am nächsten Morgen war die Erscheinung natürlich Mittelpunkt aller Gespräche und auch Pfarrer Cavanagh wurde vor der hl. Messe darauf angesprochen. Daraufhin begann er, verschiedene Gemeindemitglieder zu befragen, die ihm alle ihre Erlebnisse schilderten. Diese bedauerten, dass ihr Pfarrers selbst nicht Zeuge des Geschehens war, da sie die Erwählung Knocks auf seine Heiligkeit zurückführten. Die Neuigkeiten verbreiteten sich natürlich auch schnell in der Umgebung von Knock und immer größere Gruppen kamen zum Ort der Erscheinungen. Man brachte Kranke und Invaliden und bald wurde auch von zahlreichen außergewöhnlichen Heilungen berichtet. Erzbischof von Tuam, der Diözese, zu der Knock gehört, war zu dieser Zeit Dr. McHale. Bereits im Oktober 1879 richtete er eine Kommission von Priestern ein, die beauftragt wurde, die berichtete Erscheinung zu untersuchen.

Die Mitglieder der Kommission waren Erzdiakon Cavanagh und zwei Domkapitulare. Sie prüften die bereits erwähnten 15 Zeugen zwischen 6 und 75 Jahren und konnten dem Bischof bald mitteilen, dass alle Zeugnisse glaubwürdig und zufriedenstellend seien. Das persönliche Zeugnis des Bischofs für die Echtheit Knocks ist etwa von einer Pilgergruppe aus Limerick überliefert, zu denen er nach einer Knockwallfahrt sagte, dass „es ein großer Segen für die armen Leute des Westens sei, dass in ihrem Elend, ihrer Not und ihrem Leiden die Selige Jungfrau und Gottesmutter unter ihnen erschienen ist“.

Trug der kleine irische Flecken bis zum Zeitpunkt der Erscheinungen noch den irischen Namen Cnock, was einfach nur „Hügel“ bedeutet, so wurde er von nun an Cnock Mhuire genannt, der Hügel Mariens. Die wunderbaren Neuigkeiten aus dem kleinen Knock führten zu einer Welle der Begeisterung in ganz Irland und in allen Ländern, in denen emigrierte Iren lebten. Das irische Volk erfreute sich daran, dass die Gottesmutter ihr Land mit einem Besuch geehrt hatte und es fühlte sich in seinen Leiden getröstet.



MARMORDARSTELLUNG DER VISION AM ERSCHEINUNGSGIEBEL

Auch wenn die Wunden und Krankheiten des Kindes nicht augenblicklich verschwinden, wenn sich die Mutter ihm mit tröstenden Worten und Gesten zuwendet, so verlieren sie doch schnell ihren Schrecken und auch der Schmerz wird gelindert. Der Pilgeransturm wuchs stetig und ähnlich wie in Lourdes waren es unzählige Kranke, die Knock besuchten und zum Teil auch körperliche Heilung fanden, was später zur Gründung eines medizinischen Büros führte. Das gläubige Volk sprach dem Zement der Giebelwand eine wundervolle Kraft zu, was dazu führte, dass die Pilger immer wieder Stücke herausbrachen. Bald war die ganze Wand so angegriffen, dass sie einzustürzen drohte. Der Pfarrer war gezwungen, eine Bretterwand vor dem unteren Teil des Giebels errichten zu lassen, um eine weitere Schädigung zu vermeiden.

Das Wallfahrtswesen in Knock wuchs von Jahr zu Jahr und vor allem die Marienfeste, und hier in herausragender Weise die Himmelfahrt Mariens, wurden in Knock feierlich begangen. Im Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit standen und stehen das Rosenkranzgebet und der Kreuzweg. Hinzu kommen ganznächtliche Vigilfeiern vor den Marienfesten und der Abend des Erscheinungstages wird mit einer Kerzenprozession gefeiert.

Obgleich Pfarrer Cavanagh die Erscheinung selbst nicht gesehen hatte, glaubte er doch an deren Echtheit und opferte sich im Dienst an den Pilgern unermüdlich auf. Neben dem einfachen Volk besuchten auch diverse Würdenträger schon in frühen Jahren den Erscheinungsort. So kam etwa 1882 Erzbischof Lynch von Toronto nach Knock, um für eine Gebetserhörung zu danken. Erzbischof Murphy von Tasmania nahm sogar eine Reise von 16000 Meilen in Kauf, um sich für die Wiedergewinnung seines Augenlichtes nach dem Auflegen eines Stückes Zement von Knock zu bedanken. Seither entstanden rund um den Visionsort, der heute mit einem Oratorium umbaut ist, das die Erscheinung in weißem Marmor zeigt, verschiedene Einrichtungen für Alte und Kranke, ein Kreuzweg, eine eigene Beichtkirche, eine große Basilika und sogar ein Flughafen.

Die Echtheit und Bedeutung der Erscheinung und der folgenden Heilungen wurden nicht nur auf diözesaner Ebene fest-

gestellt, sondern durch den Besuch des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II. zum hundertjährigen Jubiläum 1979 auch für die Gesamtkirche bestätigt.

*Dr. Peter H. Görg
Burgstr. 12
56244 Hartenfels*

Literatur (Auswahl):

- Knock Shrine Society: Knock Shrine Annual, 1938ff.
- The Custodians of Knock Shrine: Knock Shrine. A Pilgrims Guide Book, 26 S.
- Knock – Heiligtum Unserer Lieben Frau. Leitfaden für Wallfahrer.
- Msgr. Michael Walsh: The Glory of Knock, *2000.
- Msgr. Michael Walsh: The Apparition at Knock – A Critical Analysis of Facts and Evidence.
- Knock: The Apparition Gable
- Fr. Berchmans Walsh, O.C.S.O.: Knock – Mary's International Shrine of the Lamb of God, 16 S.
- Fr. Hubert, O.F.M.CAP. Knock: Vision of Hope, 36 S.
- Tom Neary, I Saw Our Lady, 156 S.
- Liam Ua Cadhain: Venerable Archdeacon Cavanagh, 135 S.
- Donal Flanagan (Editor), The Meaning of Knock, 1997.
- Sean Egan & Tom Neary (Editors): Knock Parish Church – 1828-2006, 24 S.
- Tom Lane CM: Reflecting at Knock – Before our Merciful Lamb, 127 S.
- John Scally: I Was Cured at Knock – The extraordinary story of an extraordinary woman, 2005, 127 S.

In Kürze erscheint zu diesem Thema im Verlag Media-Maria die erste deutschsprachige Veröffentlichung zu Knock, ebenfalls unter dem Titel: Peter H. Görg, Das Wunder von Knock – Die Erscheinung der Jungfrau Maria in Irland in Zeiten sozialer Not, Illertissen 2010.

Thomas von Aquin und die Mystik

Unter denen, die mit dem hl. Thomas von Aquin ein wenig vertraut sind, ist es längst bekannt: Die alte Gegenüberstellung von mystischer Theologie und Scholastik findet im Denken des engelgleichen Lehrers in keiner Weise einen Rückhalt. Noch zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts musste der Dominikaner-gelehrte P. Réginald Garrigou-Lagrange feststellen: „Gebildet vom Unterschied, der zwischen den Schriften großer mystischer Theologen – eines Dionysius, Richard von St. Victor, hl. Bonaventura, Tauler, Johannes von Kreuz – und den Werken des hl. Thomas beseht, wundern sich manche, dass man bei dem Fürsten der Scholastik die Prinzipien der mystischen Theologie suchen will ... Diese dürften nie mit Thomas näher bekannt geworden sein ...“¹

Gegen das beschriebene Vorurteil stehen große Vertreter der mystischen Theologie, die aus der Schule des hl. Thomas stammen: Genannt seien hier nur Tomás de Vallgornera (1595-1665): Der katalanische Dominikaner schrieb sein großes Werk *Mystica Theologia D. Thomae* (Barcelona 1662), eine profunde Darstellung der Lehre des Aquinaten über die Mystik, während einer 20 Jahre dauernden schweren, doch mit vorbildlicher Geduld ertragenen Krankheit im Konvent von Barcelona. Neben ihm nimmt sein Ordensgenosse Antoine Massoulié, der vor allem durch seine Losung *Divus Thomas sui interpres* bekannt wurde, auch in der Geschichte der Mystik durch seine gegen den Quietismus gerichteten Arbeiten zur mystischen Theologie im Geiste des Aquinaten eine besondere Stelle ein.² Dagegen stehen gleichfalls die deutlichen sachlichen Verbindungen zu den großen Leitmotiven des Thomismus strikter Observanz, ebenso wie die engen persönlichen Bande, die die spanische Mystik, besonders deren bedeutendste Vertreter, Johannes vom Kreuz und die hl. Theresa von Avila, mit bedeutenden Thomisten, wie etwa Bañez verbanden.

Das Werk Pater Garrigou-Lagranges³, ähnlich wie die Arbeiten seiner Lehrer Ambroise Gardeil⁴ und Juan Arintero⁵, hatte

im Hinblick auf die Wiederentdeckung der thomistischen mystischen Theologie große Bedeutung. Es ist vor allem Garrigou-Lagrange zu verdanken, dass die von ihm mit Nachdruck verteidigte thomistische Einheit der Theologie auch für die mystische Theologie befruchtend wirken konnte, indem sie den tiefen Graben zwischen Aszetik und Mystik, den die nachtridentinische Zeit aufgerissen hatte, durch die Betonung der Berechtigung für alle nach der eingegossenen Beschauung zu streben, wieder schloss. Die Aszetik wurde damit von einer Art „Pädagogik im kirchlichen Raum“ wieder in den Organismus der göttlichen Mysterien zurückgeholt und mit der Mystik zu einem integralen Bestandteil der Theologie des geistlichen Lebens.⁶

In den letzten Jahren sind zudem einige profunde Studien zur mystischen Theologie beim Aquinaten erschienen, die uns diesen als großen Lehrer des geistlichen Lebens vorstellen.⁷

mystische Theologie dieses großen Gelehrten, der den weltweit ersten Lehrstuhl für mystischen Theologie am Angelicum gründete).

⁴ Zu diesem: ID., „Ambroise Gardeil OP“, in: *BBKL XVII* (2000) 440-441.

⁵ Juan ARINTERO, *Cuestiones místicas*, Salamanca 1920.

⁶ Cf. M.B. LAVAUD, „Le Père Garrigou-Lagrange. Maître spirituel“, in: *Vie spirituelle* 111 (1964) 237-254; Tommaso della CROCE OCD, „Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale“, in: *Angelicum* 42 (1965) 38-52; Eduardo MARTÍNEZ RUIPÉREZ, *La contemplación cristiana según Réginald Garrigou-Lagrange*, Rom 1992; Manuel BELDA, *La „cuestión mística“: estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998.

⁷ Literatur: Thomas de VALLGORNERA, *Mystica Theologia Divi Thomae utriusque theologiae scholasticae et mysticae principii*, Barcelona 1665 (Ed. Berthier – 2 Bde., Tours ²1911); Antoine MASSOULIÉ, *Das echte Gebet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, St.Otilien o.J.; ID., *Méditations de S. Thomas sur les trois voies*, Toulouse 1678 (Ed. Laurent – Paris 1936); F.D. JORET, *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Lille-Brügge ²1927 [dt. Dülmen 1931]; GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927; CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Brügge 1932; Antoine M. MEYNARD, *Traité de la vie intérieure ou petite Somme de Théologie Ascétique et Mystique d'après l'esprit et les principes des saint Thomas d'Aquin*, 2 Bde., Paris ²1935; Jacques MARITAIN, *Die Stufen des Wissens*, Mainz 1953, 283-430; GARRIGOU-LAGRANGE, *Synthèse thomiste*, Paris ¹1949, 427-431. 541-546; Martin GRABMANN, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin nach seinen Werken und Heiligsprechungsakten dargestellt*, Freiburg/Schweiz ²1949; Gion DARMS, *700 Jahre Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1974, 42-64; Antonin MOTTE, „La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin“, in: *Rthom* 87 (1987) 442-453; Magnus BECK, *Wege der Mystik bei Thomas von Aquin*, St.Otilien 1990; Marie-Dominique PHILIPPE, *Saint Thomas docteur témoin de Jésus*, Paris-Fribourg ²1992; Lydia MAIDL, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn 1994; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, München 1996, 130-174; Johannes BUNENBERG, „Leben in Freundschaft mit Gott – Spuren der Mystik

¹ *Mystik und Christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 36.

² 1632-1706. Seit 1647 Mitglied des Predigerordens. Ab 1664 Theologieprofessor, Prediger und Novizenmeister am großen Noviziat seines Ordens von Faubourg St. Germain in Paris. Nach dem Tod seines Mitbruders Guillaume de Contenson (1674) stellt er dessen unvollendet gebliebene *Theologia mentis et cordis* (1668-87) fertig. Sein Ordensgeneral P. Cloche ruft ihn 1687 als Assistent nach Rom. Ein Amt, das er bis zu seinem Tod innehaben wird. Während seiner Zeit in Rom ist theologiegeschichtlich seine Tätigkeit als Konsultor beim Heiligen Offizium bzw. seine Mitarbeit an der von den zur Prüfung des Quietismus, der Bücher Fénelons und des chinesischen Ritenstreits eingesetzten Kommissionen bedeutsam. - In diesem Zusammenhang wird er nicht nur zum Gutachter von Fénelons *Maximes des Saints* (aus dem 1699 durch Innozenz XII. 23 Sätze verworfen werden) eingesetzt, sondern er schreibt auch seine gegen den Quietismus gerichteten Arbeiten zur mystischen Theologie im Geiste des Aquinaten.

³ Zu diesem: David BERGER, „Réginald Garrigou-Lagrange OP“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (= BBKL) XVII* (2000) 441-442 (dort auch Literaturhinweise zu Arbeiten über die

Die drei Weisheiten des Thomismus

Ein erstes Element, das im Hinblick auf die thomistische Lehre vom geistlichen Leben eine fundamentale Rolle spielt, ist die Weisheitslehre des Aquinaten und seiner Schule. Mit Aristoteles⁸ definiert der Aquinate die Weisheit ganz allgemein als das höchste Wissen, das auf einen universalen Gegenstand ausgerichtet ist und alle Dinge von den ersten Prinzipien aus beurteilt: „Es ist Sache des Weisen zu ordnen und zu urteilen; ein Urteil aber erfolgt stets von der höheren Ursache aus über die unter ihr stehenden. Daher wird in allen Bereichen jeweils der Weise genannt, der sein Urteil je aus der Betrachtung der höchsten und letzten Ursache jenes Bereiches schöpft. So nennt man in der Baukunst den Künstler, der den Plan zum Haus entwirft, wiese und Baumeister, gegenüber den untergeordneten Bauleuten, die die Steine behauen und den Mörtel bereiten: ‚Wie ein weiser Baumeister habe ich das Fundament gelegt‘ (! Kor 3,10) So wird im gesamten Bereich des menschlichen Lebens ein kluger Mann Weise genannt, wenn er die menschlichen Unternehmungen auf das rechte Ziel zu lenken weiß.“ (Sth Ia q.1 a.6).

Von dieser klaren Begriffsbestimmung ausgehend unterscheidet der Thomismus zwischen drei Weisheiten: der natürlich-metaphysischen Weisheit; und zwei übernatürlichen, Weisheiten: der theologischen (im Sinne der *scientia sacra*) und der mystischen.⁹

Die erste Weisheit ist im Reich der Natur zu suchen: Von Natur aus verlangen alle Menschen nach der Erkenntnis der Wahrheit – und das auch unabhängig von dem eventuellen pragmatischen Nutzen, der daraus erwachsen könnte. Deshalb kann ihr Erkennen von den sichtbaren geschaffenen Dingen her über den Weg der Kausalität bis zu deren höchster Ursache, dem Prinzip alles Seins, Gott als dem *ipsum Esse subsistens*, dem Schöpfer der Natur, vordringen. Mit den berühmten XXIV Thesen der Studienkongregation kann sie zuversichtlich sagen, was zu einem beständigen Gegenstand ihrer Betrachtung geworden ist: „Die göttliche Wesenheit wird uns dadurch, dass sie mit der vollzogenen Wirklichkeit des Seins selbst identifiziert wird, beziehungsweise dadurch, dass sie das subsistierende Sein selbst

ist, als ihrem gleichsam metaphysischen Begriff nach gut verfasst vor Augen gestellt, und eben dadurch lässt sie uns den Grund ihrer Unendlichkeit in der Vollkommenheit erkennen.“ (DH 3623)¹⁰

Aufgrund dieser großartigen Erkenntnis hat die Metaphysik die Ehre inne, die höchste Wissenschaft und daher echte Weisheit in der natürlichen Ordnung zu sein. Sowohl bereits hier in der natürlichen Ordnung, aber natürlich vor allem auch im übernatürlichen Lebenskreis zeigen sich zwei Grundzüge thomistischen Denkens, die dem Geiste der Mystik auf großartige Weise korrelieren: Die Fähigkeit in Leitmotiven zu denken und die Theozentrik.

Leitmotivische Strukturierung des Thomismus¹¹

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.“¹²

Von all diesen Verwendungen hat der Begriff „Leitmotiv“ in unserem Zusammenhang etwas: Zunächst meint er das Ursprungs-Leitmotiv sowie die grundsätzliche Haltung des Thomismus, die gleichsam den „Notenschlüssel“ (Josef Pieper) zum Werk des Aquinaten bildet. Sie wird besonders anschaulich und einprägsam konkret in mehreren weiteren Leitmotiven: Fundamentalprinzipien, Kernthesen¹³, „Grundfesten“¹⁴, 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 Krei-

bei Thomas von Aquin“, in: *Gesit und Leben* 71 (1998), 39-51; Hans URS VON BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik*, Einsiedeln 1996 [dazu: Abelardo LOBATO, „El carisma profetico y la teologia. El Comentario de Hans Urs von Balthasar al tratado de los carismas de santo Tomas de Aquino“, in: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 105-122]; Jean-Pierre TORRELL, *Magister Thomas*, Freiburg/Breisgau 1996, 296-301; ID., *Saint Thomas d’Aquin – Maître spirituel*, Freiburg/Schweiz 1996; Holger DÖRNEMANN, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung*, Würzburg 1997; David BERGER, *Thomas von Aquin – Lehrer der Spiritualität*, in: Fels 30 (1999) 12-15; Servais PINCKAERS, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Paderborn 1999.

⁸ ARISTOTELES, *Met* I c.2, 982b-983a ; IV c.3, 1005a-d ; Cf. auch : THOMAS VON AQUIN, *In Met* c.1 lect. 2.

⁹ Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollen- dung*, 22-59; MARITAIN, *Stufen des Wissens*, 283-290; GRABMANN, *Das Seelenleben des hl. Thomas*, 36. Eine das Dreierschema erweiternde, grundsätzlich aber daran festhaltende Aufteilung findet sich bei André CLEMENT, *La sagesse de Thomas d’Aquin*, Paris 1983, 235-247.

¹⁰ Cf. Guido MATTIUSI, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d’Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi* (1917), Rom ²1947; Eduardo HUGON, *Las veinticuatro Tesis Tomistas* (1922), Mexico ³1990. Zur Geschichte und Aktualität der Thesen: F. CANALS VIDAL, „Genesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas“, in: *Sapientia* 53 (1998) 97-110; Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, Pamplona 1999, 38-59.

¹¹ Cf. dazu: David BERGER, „Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte“ – Über die Aktualität der Leitmotive des Thomismus, in: *Colloquia Manilana* 7 (1999-2000) 125-203.

¹² Gero von WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart ⁷1989, 507.

¹³ Cf. Joseph KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, Bd. IV, Münster ¹1860, 94: „Man ist überrascht, was man als Entdeckungen anderer oder als Früchte eigener Anstrengungen gefunden zu haben glaubte, in den Worten des hl. Lehrers wie in einem Kerne eingeschlossen zu finden ...“

¹⁴ Alexander M. HORVÁTH, „Die Grundfesten des Thomismus“, in: *Divus Thomas (F)* 2 (1915) 261-308.

sen legen. Im Unterschied zum Mittelpunkt sind die Vorstellungen, die diese peripheren Kreise bilden, oft sehr stark ihrer Entstehungszeit verhaftet und haben heute keine Aktualität mehr.¹⁵

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.

Da dieser Gedanke für den Fortschritt des Thomismus von großer Wichtigkeit ist¹⁶, sei er 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 Ergebenheit in die dem Menschen gänzlich autonom und zeitenthoben gegenüberstehende Wahrheit¹⁷, die sich in einem intellektualistisch und objektivistisch orientierten Glaubensbegriff¹⁸ Ausdruck verschafft, auch noch für uns Heutige eine unübersehbare Gegenwartsbedeutung.

Leitmotive spielen im Thomismus eine kaum zu überschätzende zentrale Rolle.¹⁹ Pater Garrigou-Lagrange, der in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf sie zu sprechen kommt und meines Wissens der erste ist, der sie explizit auch als „Leit-

motive“²⁰ 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“²¹. 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 ...“²². Ähnlich auch Jacques Maritain, der vom „unvergleichlichen inneren Zusammenhang und der Verbindung“ aller Einzellehren des Thomismus spricht und dazu bemerkt: „Die hauptsächlichsten Teile sind nicht zugleich die zuerst auftretenden, sondern die dominierenden, zentralen Teile, von denen jeder einzelne virtuell schon das Ganze ist.“ Als Beispiel nennt er die *tria principia (ens est transcendens; Deus solus est actus purus; absoluta specificantur a se, relativa ab alio)* des Dominikanerthomisten Antonin Reginald²³: „Diese drei Prinzipien enthalten den ganzen Thomismus, aber es bedarf auch des ganzen Thomismus, um sie zu verstehen ...“²⁴

Wer die Schriften des hl. Thomas kennt, weiß, welche entscheidende Stelle bereits hier Leitmotiven tatsächlich zukommt: „Thomas greift bei der Lösung seiner Probleme auf allgemeine, auch in anderen Fragen benutzte Prinzipien zurück“²⁵.

Gerade in der Tatsache, „qua omnes partes doctrinae ad quaedam inconussa et foecunda principia reducit“²⁶, zeigt sich die so von keinem anderen Denker mehr erreichte Kraft der Synthese mit ihrer perennierenden, d.h. zugleich identitätswahrenden wie assimilativen Potenz. Ein authentisches Weiterleben, eine fruchtbare Fortbildung des Thomismus kann sich nur als Blüte an jenen Hauptästen, die die von Thomas selbst gelegten Leit motive darstellen, verstehen. Eine Weiterbildung des Thomismus ist, wie der Thomiste Alexander Horvath richtig bemerkt, „auf dieser Grundlage nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern, der Natur der Sache entsprechend, wünschenswert und notwendig. Damit aber der Bau standhalte und das Gebäude nicht nur ein gefälliges Äußeres erhalte, sondern auch der Weiterbau nach dem vom großen Baumeister entworfenen Plan vorgenommen werde, ist es nötig, dass die Umrisse des Systems und seine Fundamentalprinzipien auf eine Weise bestimmt und bekannt gemacht werden, die jeden Zweifel und jede Ausflucht ausschließt.“²⁷

Getragen wird eine solch fundamentale Bedeutung der Leit motive vom klaren Willen des Aquinaten, der ausgewogen-ana-

¹⁵ MARITAIN (*Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln o.J., 17) fordert daher, diese Mittelpunkte „in ihrer Losgelöstheit von ihren materiellen [d.h. sprachlichen und geschichtlichen] Bedingungen und deshalb in ihrer ursprünglichen Kraft“ wiederzuentdecken! Vgl. auch: Sadoc SZABO, *Die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg-Rom 1919, 38-46; Julien PÉGHAIRE, „Comment être thomiste“, in: *Divus Thomas (P)* 9 (1932) 249-270; 257; Jakobo Maria RAMIREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salamanca 1952, 128: „distinguer juvat et alia principia minus praecipua, accidentalia ac secundaria“.

¹⁶ Vgl., was JOHANNES A S. THOMA in seinem *Cursus theologicus* (Disp.II, Art.V, p.382) vom wahren Schüler des hl. Thomas schreibt: „Duo ergo conditiones sunt (ad quas caeterae reducuntur) quae verum S. Thomae discipulum constituunt. Prima sectari ejus doctrinam ut veridicam et catholicam. Secunda, eam totis viribus ampliare.“

¹⁷ Vgl. was Jacques MARITAIN (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1958, 9) jedem Pragmatismus entgegengesetzt schreibt: „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*, 11.

¹⁸ Vgl. die sehr guten Ausführungen bei: Otto H. PESCH, *Thomas von Aquin*, Mainz 1986, 118 und PHILIPPE, *Saint Thomas docteur*, 9.

¹⁹ Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von: Johannes a S. THOMA, *Cursus theologicus*, I, 386; SZABO, *Die Auktorität des heiligen Thomas*, Regensburg – Rom 1919, 38-46. 129-131; Jacques MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris 1934, XIII; Jacobo M. RAMIREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, 151; Vittorio POSSENTI, „L'intuizione astrattiva e i primi principi speculativi nel tomismo“, in: *Studi tomistici* 14 (1982) 93-146; und die neueren Überlegungen von Torrell, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1998) 315-319; 316: „les motifs architectoniques dominants“.

²⁰ GARRIGOU-LAGRANGE gebraucht auch in seinen französischsprachigen und lateinischen Werken immer wieder diesen deutschen Ausdruck (meist kursiv gedruckt)! Vgl. etwa: ID., *Thomisme*, 1019 und 830: „Il [i.e. Johannes a S. Thoma] semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des leitmotifs supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine“.

²¹ ID., *La synthèse thomiste*, Paris 1946, 553.

²² Etienne GILSON, *Le Thomisme*, Paris 1997, 437.

²³ Zu Réginald (1605-1676) cf. David BERGER, „Antonin Réginald OP“, in: *BBKL XVII* (2000) 1111-1112.

²⁴ Jacques MARITAIN, *Die Stufen des Wissens*, 7. 432.

²⁵ Anselm STOLZ, „Das Elend der Thomasinterpretation“, in: *Benediktinische Monatsschrift* 13 (1931) 158-161. 158.

²⁶ Ibid.; Thomas selbst war sich dieser seiner Methode bewusst: *In Boet. de Trin.* q.6, a.1; *In II Met.*, l. 1 (Marietti n° 278).

²⁷ Alexander M. HORVATH, *Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch*, in: *Divus Thomas (F)* 2 (1915) 173-195. 181.

lektischen 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 Summen²⁸ kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck. Obgleich sie von kaum zu überschätzender Bedeutung sind, sind die klassischen Kommentatoren der Summen auf die Prologe gar nicht oder nur sehr am Rande eingegangen. Eine Ausnahme bildet hier der „Bannerträger des Thomismus“, Domingo Bañez (s.u.), der seinen scharfsinnigen Kommentar zur Prima mit einem eigenen Kapitel *In D. Thomae prooemium meditatio* einleitet und hier bemerkt: „Prooemium hoc D. Thomae brevi compendio multam eruditionis suppellectilem promittit.“

Hören wir also die Prologe selbst: „Unter anderem, was die Menschen vom Weisen meinen, ist es, wie Aristoteles lehrt, Aufgabe des Weisen zu ordnen.“ (ScG I.I c.1)²⁹. „... die 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 prol.)

Auch der bereits erwähnte Dominikaner Antoninus Reginaldus, der tatsächlich eines der wichtigsten und tiefstürfensten Werke zu den Leitmotiven der thomistischen Synthese verfasst hat, kommentiert die Prologe im Hinblick auf die die theologische Summe beherrschende Leitmotivik in der *Praefatio* seines Hauptwerkes ganz in diesem Sinne.³⁰

Um die in den Prologen angekündigte und hier von Reginaldus in ihrer Eigenart und ihren Konsequenzen gerühmte, einfache Ordnung, klare Kürze und weisheitliche Einheit herzustellen, geht es nicht darum, unaufhörlich neue Ideen zu erfinden. „Die Vollkommenheit des Erkennens kommt keineswegs formell von der Zahl der Ideen; im Gegenteil haben die niedrigeren Engel deren viel mehr als die höheren Engelhierarchien [31];

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 ...“³²

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 wird³³.

So ist die Kenntnis der thomistischen Leitprinzipien für ein fruchtbringendes Studium der Werke des Aquinaten gleichermaßen unerlässlich wie hilfreich³⁴.

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

³² GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, 328.

³³ Cf. Ingemar SVANRESSON, *Mind Mapping und Gedächtnistraining*, Bremen 1993, passim; Uwe LIPP, „Mind Mapping in der Schule“, in: *Pädagogik* 10 (1994) 22-26. Josef PIEPER, „Thomas von Aquin als Lehrer“, in: *Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik* 17 (1954) 257-268.

³⁴ Vgl. Raymund ERNI, *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. I, Luzern 1948, 30.

²⁸ 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“.

²⁹ Vgl. dazu: Rolf SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, Darmstadt 2001, 17-28.

³⁰ Antonin REGINALDUS, *Doctrinae S. Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, Neuauflage Paris 1878, 7: „Illud tamen in illa est omnium praestantissimum, quod tanta est cunctorum, quae tradit, consonantia, tanta connexio, atque (ut sic loquar) conglutinatio, ut quolibet ex alio, incredibili fere perspicuitate consequatur. Ordo, methodus, sententiae admirationem quidem ingenerant; sed concentus ille tam variarum rerum ita rapit animos, ut nihil omnino sit, quo suavius delectentur. Prima consonant mediis, utrisque postrema cohaerent omnia, ut qui vel unam positionem admiserit, omnes teneatur admittere, nisi sibi ipsi voluerit contradicere.“

³¹ 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.

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. Dr. David Berger, Kaesenstr. 28, D-50677 Köln

E-mail: b08031968@googlemail.com

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

Verlag nova & vetera e.K., Bataverweg 21, 53117 Bonn,

Email: theologisches@novaetvetera.de, Telefax: 0228 - 676209

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

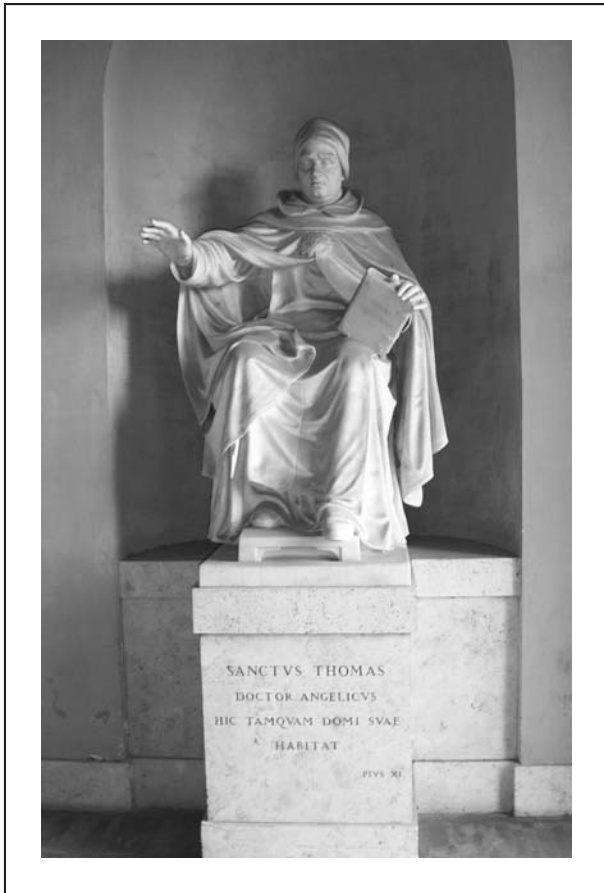
Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir sind angewiesen auf Ihre Jahresspende von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165



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 Menschenverstandes 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 Gedanke des hl. Thomas von seinen angesehensten Erklärern gefasst, von einem Capreolus, Cajetan, Bañez und Johannes a St. Thoma³⁵.

³⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik*, 37-38. 325. Anselm STOLZ („Thomasinterpretation“, 160) betrachtet das Übergehen der Leitmotive und die rein materielle Zusammenreihung von Thomasstellen bei der Thomasinterpretation als den schwersten und häufigsten methodischen Hauptfehler! Dieser Fehler war es u.a., der zum „Elend“ der molinistischen Thomasinterpretation geführt hat!

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 so³⁶. Die Leitmotive sind vielmehr 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*“ (ibid. a.6 ad 2), dem „Vorgang des analytischen Denkens, durch den wir vom ... weniger Allgemeinen zum mehr Allgemeinen weitergehen“³⁷, hervor. Obgleich resolutiv gewonnen, werden sie zum Übergang von der reduktiv-linear ansteigenden Denkbewegung hin zum kontemplativen „*motus circularis*“ (ibid.), jener Bewegung, die unter allen Bewegungen nach dem hl. Thomas die aller vollkommenste ist³⁸, und 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. (Comp. I c. 4-5. 8)

Theozentrik als grundlegendes Leitmotiv des Thomismus

Nichts ist dem anthropozentrischen Ur-Leitmotiv der Moderne, das selbst in bestimmten Formen der Theologie Heimatrecht gewonnen hat, – ohne in dialektischer Manier dem entgegengesetzten Extrem einer Verachtung des Menschen und der irdischen Güter zu verfallen – so diametral entgegengesetzt, wie das theozentrische Ur-Leitmotiv des Thomismus. Es lässt sich etwa so formulieren³⁹:

Alle Geschöpfe, zusammengesetzt aus Akt und Potenz resp. Sein und Wesenheit, sind vollständig und schlechthin von ihrem Schöpfer abhängig, während umgekehrt Gott, als reiner Akt resp. „ipsum Esse subsistens“, in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Schöpfung steht.

Wie sehr dieses Prinzip mit der authentischen Lehre des Aquinaten zusammenhängt, zeigen die drei ersten Thesen der 24. Thomistischen Thesen der Studienkongregation: „*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel*

³⁶ Vgl. dazu: JENKINS, *Knowledge and faith*, Cambridge 1997, 78-98: die *Summa theologiae* ist daher wohl auch eher „a second-level pedagogical work for very advanced students“ (ibid., 97) denn ein Studienbuch für Anfänger.

³⁷ Leo ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, Bd. II, Salzburg 1987, 196. Vgl. auch: St. KAMINSKI, „Reduktive Erklärung in der thomistischen Philosophie“, in: *Studi tomistici* 14 (1982) 473-478.

³⁸ THOMAS VON AQUIN, *ScG* I.III c. 82: *motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus ...*

³⁹ Im Anschluss an GARRIGOU-LAGRANGE, *Thomisme*, 1019: „C’est toujours le même *leitmotiv* doctrinal qui revient dans la philosophie et la théologie thomiste: Dieu seul est Acte pur et, sans lui, la créature, composée de puissance et d’acte ne saurait exister, durer, ni agir, surtout agir de façon salutaire et méritoire par rapport à la vie de l’éternité.“ Cf. auch : CESSARIO, *Le thomiste et les thomistes*, Paris 1999, 90-91.

ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsicis principiis necessario coalescat: Potenz und Akt teilen das Seiende so ein, dass alles, was ist, entweder reiner Akt ist oder notwendig aus Potenz und Akt als den ersten und inneren Prinzipien zusammenwächst.“ (DH 3601) „Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem: Der Akt wird als Vollkommenheit nur durch die Potenz begrenzt, die die Fähigkeit zur Vollkommenheit ist. Daher existiert der Akt in der Ordnung, in der er rein ist, nur als unbegrenzter und einziger; wo er aber begrenzt und vielfältig ist, gerät er in eine wahre Zusammensetzung mit der Potenz.“ (DH 3602) „Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent quae esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant: Deswegen subsistiert nach dem absoluten Sinn des Seins selbst Gott als einer, ist er der eine einfachste; alles übrige, was am Sein selbst teilhat, hat eine Natur, durch die das Sein eingeschränkt wird, und besteht aus Wesen und Sein als real unterschiedenen Prinzipien.“ (DH 3603)

Dieses Prinzip ist die Grundintuition aus der die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule lebt; die hochgelegene, kristallklare Quelle, der die verschiedenen Ströme, die das Land des Thomismus zu einem blühenden Garten haben werden lassen, entfließen: „Dieser theozentrische Charakter der thomistischen Gedankenwelt ist Grund und Quelle für die Eigenart, für den Genius der thomistischen Schriften. Von hier aus verstehen wir am besten diese Objektivität und Leidenschaftslosigkeit, diese lichte Klarheit, diese Bescheidenheit und Mäßigung, diesen Frieden in der Wahrheit, der uns aus den Werken des Aquinaten so wohltuend entgegenweht.“⁴⁰ – Eine Quelle, die deshalb so rein und so befruchtend wirken kann, weil sie nicht in der Tiefe der Anthropozentrik liegt, sondern hochoberhalb, auf der Höhe, in der Gott als der reine Seinsakt, als *ipsum Esse per se subsistens*, als der, der sich seinem Knecht Moses in der Wüste als der *Ego sum qui sum* offenbart (Ex 3, 14), herrscht. Antonin Reginaldus sieht in seinem äußerst scharfsinnigen Werk *Doctrinae D. Thomae tria principia* (Toulouse 1670) in der Lehre: „Deus est actus purus, solus Deus est suum esse“ das wichtigste der drei Grundprinzipien des Thomismus.⁴¹

Alles will die thomistische Theozentrik von diesem Gipfel, *ex alto*⁴², betrachten. Sie zeigt ein faszinierendes und bis in alle Einzelheiten konsequentes „Grundverständnis von Welt, Mensch und Geschichte, das alles von Gott ausgehen und zu ihm heimkehren sieht“⁴³: „In dieser heiligen Wissenschaft ist

Gott der alles beherrschende Leitgedanke: entweder Gott selbst oder die geschaffenen Dinge, insofern sie eine Hinordnung zu Gott als ihrem Ursprung und Ziel haben.“ (Sth Ia q.1 a.7).

Gott, von dem alles seinen Ausgang nimmt und zu dem, als dem Ziel all unserer Sehnsüchte („*finis omnium desideriorum nostrarum*“: Sth IIa-IIae q.4 a.2 ad 3), alles in einem gleichsam „goldenen Kreis“ zurückkehrt. Anschaulich auch im Prolog zum 3. Buch des Sentenzenkommentars: „Zu jenem Ort, von dem sie ausgegangen sind, kehren die Flüsse zurück ... alle Ströme der natürlichen Güter kehren zu ihrem Ursprung zurück.“ (Sent III prol.).

Dieses vollkommen theozentrische Denken zeigt sich besonders schön im Aufbauplan der *Summa contra Gentiles* sowie der *Summa theologiae*. Unabhängig von der Diskussion um die genaue Struktur der Summen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, lässt sich doch feststellen, dass beiden – der theologischen Summe stärker, in der Summe gegen die Heiden aber noch deutlich erkennbar – dieser Kreis: Von Gott (*exitus*) – zu Gott (*reditus*) zugrunde liegt.

Von und zu Gott, dessen Wesen sein Sein ist, während bei allem Kreatürlichen Sein und Wesen real voneinander verschieden sind; Gott der reiner Seinsakt, *Actus purus*, ist, während im geschöpflichen Bereich der Akt unausweichlich durch die Potenz begrenzt wird, so dass das Geschöpf ohne Gott weder existieren, fortbestehen noch handeln kann. Gott der reiner Geist ist, während in der sichtbaren Welt die Form immer durch die Materie Begrenzung erfährt. Gott, der sein Erkennen selbst ist und der die Dinge zuerst erkannt hat, so dass sie auch für die erkennenden Geschöpfe erkennbar sind.

Aus dieser unabänderlichen metaphysischen Konstitution des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch (Engel), wird die absolute Unabhängigkeit Gottes von seiner Schöpfung und die vollkommene Abhängigkeit des Geschöpflichen deutlich. Eine Abhängigkeit des Menschen, insbesondere seines Erkennens, Wollens und Handelns, sowohl in der Ordnung der Natur wie jener der Gnade.

Dabei führt diese konsequent vertretene Abhängigkeit und hierarchische Unterordnung der Potenz unter den Akt, des Zeitlichen unter das Ewige, des Endlichen unter das Unendliche, des Geschöpflichen unter seinen Schöpfer, des Menschen unter Gott sowie des Weltlichen unter das Geistliche im thomistischen Denken keineswegs zu einer Verachtung des Zeitlichen und Geschöpflichen resp. zu einer Herabminderung des Menschen. Diese Tendenz ist viel eher in jenen Strömungen zu beobachten, die mit dem Ruf: „Absolute Freiheit!“ den Menschen von seinem Schöpfer losgerissen, in die Autonomie versetzt und so zu einem dauernden Experiment mit austauschbaren Protagonisten gemacht haben. Ihnen diametral entgegengesetzt erreicht die das ganze Denken des hl. Thomas prägende Methode in einer einmaligen Weise, dass das untergeordnete Moment gerade durch diese Einordnung in eine organische Hierarchie erst zu sich selbst kommt bzw. ihm in diesem Denken ihm das Seine zukommt und so wirkliche Gerechtigkeit widerfährt. Bernhard Lakebrink hat für diese dem Thomismus eigene Methode den treffenden Terminus *Analektik* geprägt.⁴⁴

⁴⁰ Martin GRABMANN, *Thomas von Aquin*, München 1949, 105.

⁴¹ Vgl. auch Norberto DEL PRADO, „La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne. Selon Saint Thomas“, in: *Revue Thomiste* 18 (1910) 209-227. 340-360.

⁴² Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione. Theologia fundamentalis secundum s. Thomae doctrinam*, Romae ¹1921, 4.

⁴³ Otto H. PESCH, *Thomas von Aquin*, 144.

⁴⁴ Bernhard LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen ¹1968; id., *Klassische Metaphysik. Eine*

Theologie als Weisheit

Über der Weisheit rein natürlicher Ordnung, der es aus sich immer verwehrt bleiben muss, das göttliche Wesen in sich selbst zu erreichen, steht die Weisheit der *scientia sacra*. In ihr zeigt sich der Theozentrismus in gleichsam höherer Form: Diese steigt nicht nur so, wie es den Philosophen möglich ist zu Gott empor, sondern sie erreicht tatsächlich Gott *sub ratione deitatis*, wie er uns nur durch die übernatürliche Offenbarung bekannt geworden ist: „Steigt nun aber jemand in seiner Betrachtung bis zu Gott empor, der allerhöchsten Ursache des Weltalls, so ist er der Weise schlechthin. Darum bezeichnet denn auch Augustinus die Weisheit als Erkenntnis der göttlichen Dinge. Nun handelt aber gerade die heilige Lehre - und das ist ihre eigentliche Aufgabe - von Gott als der höchsten Ursache. Und zwar nicht so, wie er durch die Geschöpfe erkennbar ist ..., sondern so, wie er nur sich selbst bekannt ist und sich anderen durch Offenbarung mitteilt. Darum verdient die hl. Lehre die Bezeichnung Weisheit im höchsten Maße.“ (Sth Ia q.1 a.6)

Wie die natürliche Weisheit geht auch die theologische Weisheit freilich noch diskursiv vor. Aber ihre Diskursivität setzt nicht bei dem Geschöpflichen an, sondern sie ist eine Diskursivität *ex alto*: von oben⁴⁵. Die ihr zugrundeliegende Denkbewegung ist ganz kreisförmig: Von Gott geht sie aus und zu ihm strebt sie hin. Schön schreibt in diesem Zusammenhang Johannes Bunnenberg: „Thomas wagt es, alle Fragen ganz von Gott her zu denken. Er sprengt die Kreisbewegung des um sich selbst besorgten Menschen auf. Er setzt nicht mit dem Ich und seinen Bedürfnissen ein, wie es unserem anthropozentrischen Denken entspräche, sondern richtet den Blick als erstes auf die Größe Gottes.“⁴⁶ Indem Thomas den zu allen Zeiten als die große Versuchung des Menschen drohenden Anthropozentrismus, das Kreisen des Menschen um sich selbst durch dessen Aufnahme in den „goldenen Zirkel“ (Johannes a S. Thoma), den der theozentrische göttliche Kreislauf bildet, ersetzt, stellt er eine unlösbare, innerlich-synthetische Verbindung zwischen Theologie und Mystik her.⁴⁷

Die Theologie als heilige Wissenschaft oder Lehre (*sacra doctrina, sacra scientia*) geht im Thomismus von der übernatürlichen Offenbarung, von den Mysterien, die ihr aus der *scientia Dei et beatorum*, aus der höheren Wissenschaft Gottes und der Seligen, geschenkt werden, aus (Sth Ia q.1 a.2)⁴⁸: „... die heilige

Lehre erhält ihre Prinzipien nicht von irgendeiner menschlichen, sondern von der göttlichen Wissenschaft, die als die höchste Weisheit all unser Erkennen ordnet.“ (Sth Ia q.1 a.6 ad1).

Durch Gott selbst empfängt der Theologe Belehrung. Weil sie auf Gott als Schöpfer der übernatürlichen Ordnung (*deitas ut sic*) als ihr Formalobjekt zielt, muss auch der Weg, den sie geht bzw. die Methode, die sie einschlägt, eine andere als jene der natürlichen Theologie bzw. der Metaphysik sein. Besteht der Gegenstand aber in der Tiefe des (virtuell) göttlichen Offenbaren, „dann muss ihm notwendig als Erleuchtung in der Seele nicht das Licht der Philosophie entsprechen, sondern ein ihm angepasstes Licht, das des übernatürlichen Glaubens nämlich, welches das natürliche Verfahren des Verstandes und seine natürliche Weise des Wissens lenkt. Die Theologie ist also keineswegs eine einfache Anwendung auf den geoffenbarten Tatbestand. Sie ist eine Durchleuchtung des Offenbaren durch den lebendig mit dem Verstande verbundenen Glauben und schreit mit Hilfe des Verstandes und der Philosophie voran ...“⁴⁹. Thomas spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Theologie *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium* (Sth Ia q.1 a.2 ad2), eine Art Einprägung des göttlichen Wissens, das in höchster Einheit und Einfachheit alles umfasst, ist. Ihre Weisheit ist gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes: „Wo es sich also um das Urteil über göttliche Dinge handelt, entdecken wir zuerst jene Weisheit, die zu den Gaben des Heiligen Geistes gehört.“ (Sth Ia q.1 a.6 ad3; vgl. auch Sth IIa-IIae q.45).

Daher muss die Diskursivität ihrer Methode stets mit einem weiteren Wegelement integral verbunden sein. Mit einer Weise des Erkennens, die ihr Fundament in den Gaben des Heiligen Geistes hat. Thomas nennt diesen Weg die *via per connaturalitatem*: (IIa-IIae q.45 a.2), *per deiformem contemplationem* (III Sent d.35 q.2 a.1 sol.1 ad 1); *ex instinctu divino* (Sth Ia q.68 a. ad 3); d.h. durch eine Wesensverwandtschaft, die der gnadenhaften Teilnahme am göttlichen Leben, das sich in den drei göttlichen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, zeigt, entspringt.⁵⁰ Deshalb entspricht es ganz dem thomistischen Theologiebegriff, wenn Maritain – und wer würde die brennende Aktualität seiner Worte leugnen – schreibt: „Sollte eine Theologe den theologischen Glauben verlieren, so mag er immerhin den ganzen Begriffsmechanismus seiner Wissenschaft als etwas Totes weiterschleppen, sein eigentliches Licht hat er vergessen. Er ist Theologe wie ein Leichnam Mensch ist.“⁵¹

Die Theologie ist also wesensgemäß mit dem Glauben, der Theologe mit dem Leben aus dem Glauben verbunden. Je mehr sie über die häufig unsicheren, freilich kurze Zeit großes Aufsehen machenden, sich schnell wandelnden Meinungen hinausgeht und sich vom Untergeordneten weg-, hin zum Hauptsächlichen, den Grundlagen ihrer Lehre, der Gewissheit der großen, dem sich offenbarenden Herzen des Vaters entspringenden

Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik, Freiburg 1967; id., „Analektik und Dialektik“, in: V.A., *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Vol. II, Toronto 1974; id., *Perfectio omnium perfectionum*, Città del Vaticano 1984 (StTom 24), 9-37.

⁴⁵ Markus GUMANN, *Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin*, Regensburg 1999, 49.

⁴⁶ BUNNENBERG, *Spuren der Mystik*, 43.

⁴⁷ Dies ist unbedingt gegen die transzendentalthomistische Thomasdeutung festzuhalten. Vgl. dazu: David BERGER, *War Karl Rahner Thomist?*, in: *Divinitas* 43 (2000) 155-199.

⁴⁸ Vgl. Johannes CAPREOLUS, *Defensiones theologiae D. Thomae*, q.1 a.1: *Licet theologia secundo modo dicta (sc. sacra doctrina) non sit aequae perfectae et propriae scientiae sicut theologia primo modo dicta, quae dicitur metaphysica, tamen ipsa est scientia in quantum continuatur scientiae Dei et beatorum*. Auch: Martin GRABMANN, *Die*

theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1948, 381-384.

⁴⁹ MARITAIN, *Stufen des Wissens*, 289.

⁵⁰ Vgl. Adolf HOFFMANN, „Zur theologischen Erkenntnislehre“, In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956) 51-54.

⁵¹ MARITAIN, *Stufen des Wissens*, 289.

Leitprinzipien zuwendet, umso mehr kann sie wirklich Theologie sein, um so enger wird sie mit dem geistlichen Leben zusammenhängen, denn es sind eben jene Leitprinzipien, „die die ganze Lehre des geistlichen Lebens erleuchten“⁵².

Wenn man Theologie so wie der Thomismus zu verstehen bereit ist – und die Kirche hat sich in ihrer Lehre diesem Verständnis auf dem I. Vatikanischen Konzil z.T. bis in den Wortlaut hinein angeschlossen⁵³ – dann wird man wohl verstehen, was einer der gleichermaßen geistig großen wie kindlich treuen Schüler des Aquinaten in diesem Zusammenhang in seinem Summenkommentar bemerkt: „Das Studium der Theologie ist – obgleich manchmal schwierig – sehr fruchtbar, denn es disponiert unser ganzes Sinnen hin auf das Licht der Kontemplation und damit zugleich auf das Leben aus der Gnade, das der Anfang des ewigen Lebens ist.“⁵⁴

Die dritte Weisheit, die mystische Theologie, ist gleichsam ganz auf jenes zweite Teilelement des theologischen Weges zentriert. In ihr wird der Theologe die vielen Konklusionen seines theologischen Denkens nicht nur in einem Akt der *reductio* auf die großen Leitmotive zurückführen, vielmehr wird er heimkehren zu dem „höchsten Prinzip einer solchen Synthese“ und sich dieses immer wieder neu vor Augen stellen.

Die „cognitio quasi experimentalis“ und die Gaben des Heiligen Geistes

Die mystische Weisheit steht aber auch über der theologischen Weisheit, denn die passive, eingegossene⁵⁵ *cognitio quasi-experimentalis*⁵⁶, d.h. eine erfahrungshafte, sozusagen experimentelle Erkenntnis Gottes resp. der Begnadigung der Seele prägt diese ganz. Sie besteht also in eine ganz besonderen geschenkhaften bzw. übernatürlichen Erkenntnis des substantiell übernatürlichen Gegenstandes des Glaubens⁵⁷: Es handelt sich dabei – nach der Lehre des Dionysius Areopagita, den Thomas in unserem Zusammenhang immer wieder zu Worte kommen lässt⁵⁸, – nicht mehr nur darum, „die göttlichen Dinge kennen zu lernen, sondern sie zu erleiden; Gott durch Erfahrung, im Schweigen jeglicher Kreatur und jeglicher Vorstellung und durch eine Erkenntnis-Weise, die selbst, soweit das hier auf Er-

den möglich ist, dem erkannten Gegenstand entspricht. Dazu genügt der Glaube allein nicht, er muss in seiner Verfahrensweise durch die Gaben des Heiligen Geistes vervollkommen werden, durch die Gabe der Einsicht und vor allem die Gabe der Weisheit.“⁵⁹

Die genaue Verhältnisbestimmung des Thomas zwischen den drei göttlichen und vier kardinalen Tugenden (insgesamt sieben) auf der einen und den sieben Gaben des Heiligen Geistes auf der anderen Seite stellt nicht nur einen wichtigen Schritt in der Theologiegeschichte dar, sie ist auch fundamental für eine Theologie des geistlichen Lebens.

Dies wird gut deutlich, wenn wir von der göttlichen Tugend des Glaubens ausgehen. Sehr allgemein und in abstrakter Form definiert Thomas den Glauben – ausgehend von Augustinus – als einen „Akt der Zustimmung zur ersten Wahrheit [= Gott], befohlen vom Willen, der durch die Gnade bewegt wird“ (Sth IIA-IIae q.2 a.9). Dieser Erkenntnisakt ist aber von einer gewissen Paradoxie geprägt. Thomas sagt, er sei „vollkommen und unvollkommen zugleich“ (Ver 14,1 ad5). In ihm mischen sich Licht und Dunkelheit. Obgleich er nämlich durch die Gnade eine übernatürliche Gewissheit verleiht, steht neben dieser doch auch stets die Unfähigkeit unseres Intellekts, die Fülle des Gnadenlichtes ganz aufzunehmen, das Objekt des Glaubens vollkommen zu erkennen. Auch im Glaubensakt erkennt der Mensch nur wie in einem Spiegel und „nach Rätselweise“ (1 Kor 13,12). Die erste Wahrheit, die an und für sich ganz einfach ist, erreicht er nur in der Vielfalt der dogmatischen Formeln, d.h. in abstrakten, bejahenden und verneinenden Sätzen. Mit Dionysius Areopagita sagt Thomas in einem Bild, dass das reine weiße Licht, das der lebendige Gott ist, für unser Auge nur unter dem „bunten Wechsel heiliger Schleier“ (Sth Ia q.1 a.9) leuchtet. Dies erzeugt eine dem Glauben wesentlich anhaftende Unvollkommenheit, die den Gläubigen in steter Unruhe des Fragens und Suchens hält (ebd.).

Und eben hier kommen die Gaben der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit vor Augen. Sie schenken dem Menschen ein das Glaubenslicht übertreffendes stärkeres Licht und bewirken so, dass wir nicht nur mit dem Glauben den geoffenbarten Wahrheiten zustimmen, sondern in deren Tiefe hinabtauchen (Gabe der Einsicht) und sie in ihrer Herrlichkeit „verkosten“. Dies nicht durch ein nach und nach gewonnenes (sukzessives), sondern ein intuitives, spontanes Offenbarmachen (*manifestatio*) des Geglaubten (Sth IIA-IIae q.4 a.8). So wird es dem Glaubenden möglich, das Zeitlich-Begrenzte und damit Unsichere des Glaubens hinter sich zu lassen und seine Konzentration ganz dem Göttlich-Ewigen zuzuwenden. Die farbige Dunkelheit weicht zunehmend dem von oben in die menschliche Seele fallenden reinen Licht!

Generell lässt sich daher sagen, dass die Gaben des Heiligen Geistes die Aufgabe haben, die die Tugenden prägende Unzulänglichkeit aufzuheben, den Menschen ganz für das Einwirken Gottes beweglich zu machen (Sth Ia-IIae q.68 a.1-2). Während sich bei der Tugend das Handeln noch in einer typisch menschlichen Art vollzieht, stammt die Initiative bei den Gaben spon-

⁵² GARRIGOU-LAGRANGE, *Des Christen Weg zu Gott*, I, 16.

⁵³ HOFFMANN, „Erkenntnislehre“, 54.

⁵⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno*, 34.

⁵⁵ Das heißt, wir können diese nicht wie einen natürlichen Akt erzeugen, sondern Gott muss sie durch die *gratia operans* hervorbringen.

⁵⁶ I *Sent* 14,2,2 ad 3 : per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum ... per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis; Cf. dazu MARITAIN, *Stufen des Wissens*, 520: „Dieses *quasi* soll die Privilegien der göttlichen Transzendenz wahren, es vermindert in nichts das eigentlich Erfahrungsgemäße ... nach diesen Vorbehalten ist es, wie Pater Gardeil betont, erlaubt, den Ausdruck ‚Erfahrung‘ oder ‚erfahrungsgemäß‘ frei anzuwenden, wie es übrigens Johannes a San Thoma auch sehr oft tut.“ Vgl. auch: Albert PATFOORT, „Cognitio ista est quasi experimentalis“, in: *Angelicum* 63 (1986) 3-13 ; TORRELL, *Maitre spirituel*, 123-128.

⁵⁷ JORET, *Mystische Beschauung*, 144-147.

⁵⁸ Thomas zitiert Dionysius insgesamt mehr als 1700 mal ausdrücklich! Cf. Marie-Dominique CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 255.

⁵⁹ *Ibid.*, 290. Vgl. auch Ulrich HORST, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin 2001.

tan von außen, vom Heiligen Geist. Die großen Thomisten haben diese Einsicht des Thomas häufig mit einem weiteren Bild zu erklären versucht: Vergleicht man das menschliche Handeln mit der Fortbewegung eines Bootes, so entspricht der Fortbewegung durch Rudern das Handeln durch die Tugenden, die Fortbewegung mit Hilfe eines Segels aber dem Bewegtwerden durch die Gaben, die der Heilige Geist dem Menschen schenkt, damit dieser sein Wehen auffängt. Mit einer fast schwerelosen Leichtigkeit gleitet das Boot über die Wellen und dringt tief vor in ein Reich unendlicher Lichtfülle ...⁶⁰

Im Hinblick auf den Glauben spielt die Gabe der Weisheit eine besondere Rolle, denn sie führt den Gläubigen auf einen Weg, auf dem er das rechte Urteilen über die göttlichen Dinge auf Grund einer Wesensverwandtschaft (*connaturalitas*) mit ihnen fällen kann. Sie ermöglicht ihm „alles nach göttlichen Regeln zu beurteilen und zu ordnen“ (Ia-IIae q.45 a.1). Denn durch sie ist ihm eine erfahrungsgemäße, sozusagen experimentelle Erkenntnis Gottes (*cognitio quasi-experimentalis*) geschenkt (Sent I, 14,2,2 ad3). Dies zeigt sich zum einen darin, dass er nun mit einer im geradezu instinktiven Sicherheit das echt Kirchliche vom Unkirchlichen, das Rechtgläubige vom Irrgläubigen unterscheiden kann (Sth IIa-IIae q.9). Besonders jedoch manifestiert es sich in der Kontemplation oder der Beschauung. Die gnadenhafte Ebenbildlichkeit des Menschen erfährt in der Kontemplation ein ständiges Wachstum, das erst im Leben nach dem Tod seine letzte Erfüllung findet, abgeschlossen sein wird: „Darum wird uns durch die übernatürliche Beschauung eine Art Anbruch der Seligkeit geschenkt, welche hienieden beginnt, um in der Zukunft auf ihren Gipfel geführt zu werden“ (Sth IIa-IIae q.180 a.4). Dies zeigt sich besonders an den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3 ff.; Lk 6,20 ff.). Die dort den Seliggepriesenen verheißenen Belohnungen, besonders deutlich jene der Gottesschau für die Herzensreinen, beziehen sich sowohl auf das gegenwärtige wie auf das zukünftige Leben. Zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit wird so von Thomas „ein bruchloser Übergang“⁶¹ hergestellt.

Die „*gratia ex se et intrinsece efficax*“ und das „*patiens divina*“

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, wie sehr die großen Fragen der Mystik aufs engste mit den großen Fragen aus dem Traktat *De gratia* zusammenhängen.

Die gesamte Charitologie hat im Werk des hl. Thomas selbst eine zentrale Stellung. Das Wort *gratia* begegnet wie unsere Recherchen mit Hilfe des *Index thomisticus* des verdienstvollen Pater Busa ergeben haben, im Werk des Aquinaten insgesamt mehr als 16'000 mal.⁶² Aber auch in der thomistischen Schule

hat die Gnadenlehre – wie dies nicht zuletzt die Geschichte der *congregatio de auxiliis* anschaulich zeigt – eine geradezu fundamentale Bedeutung.

Die Gnade ist eine wunderbare Teilnahme des Menschen an der göttlichen Natur. Diese Teilnahme ist nicht etwas äußerlich Bleibendes. Aus der Liebe Gottes, der ungeschaffenen Gnade, strömt in die Seele des Menschen eine gänzlich neue, übernatürliche Wirklichkeit, das völlig unverdiente Geschenk der geschaffenen Gnade (Sth Ia-IIae q.110 a.1). Bereits der hl. Thomas unterscheidet klar nicht nur zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade, sondern auch zwischen der Gnade als eine habituellen Geschenk, das Gott der Seele als bleibende Eigenschaft eingießt (habituelle Gnade), und der Gnade als vorübergehende Beschaffenheit der Seele (*qualitas fluens*), durch die Gott die Seele des Menschen zum übernatürlichen Erkennen, Handeln und Wollen befähigt und antreibt (aktuelle Gnade⁶³). (Sth Ia-IIae q.110 a.2): „Gnade wird in doppelter Weise genommen, einmal als ein zustandhaftes Geschenk Gottes, sodann als Hilfe Gottes, der die Seele zum Guten bewegt“ (Sth Ia-IIae q.112 a.2) Die habituelle Gnade unterscheidet sich von den eingegossenen Tugenden. Die eingegossenen Tugenden, die ihren Träger in einer Seelenpotenz haben, fließen vielmehr aus der Gnade, die ihr Subjekt in der Wesenheit der Seele hat und früher ist als die Tugenden, hervor und sind auf sie hingeordnet (ibid., a.3-4).

Ihren Höhepunkt findet die thomistische Gnadenlehre in der Zentralstellung, die jene der von der *gratia sufficiens*, der nur hinreichenden Gnade, real unterschiedenen, aus sich und von innen heraus unfehlbar wirksamen Gnade, der *gratia ex se et ab intrinseco efficax*, einräumt.⁶⁴ 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; ibid. 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 sowie Konvenienz auf der einen und die absolute Geschenkhaf-tigkeit der Gnade auf der anderen Seite auf besonders nachhal-

⁶⁰ Cf. die Zeugnisse bei: David BERGER, *Thomismus. Große Leit-motive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Editiones thomisticae: Köln 2001, 357-359.

⁶¹ HORST, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, 179.

⁶² Roberto BUSA, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum Hypertextibus in CD-ROM*, Editio secundo, Stuttgart 1997. Vgl. auch: Thomas F. O'MEARA, „Grace as a Theological Structure in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas“, in: *RThAM* 55 (1988) 130-153.

Natürlich muss man sich stets bewusst bleiben, dass Thomas gerade hier, in der Gnadenlehre, wichtige Positionen im Laufe seiner Lehr-tätigkeit verändert hat (Cf. dazu: Maurizio FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Rom 1947, 198-201). Wir rekurrieren im folgenden daher v.a. auf die Spätschriften, insbesondere die *Summa theologiae*.

⁶³ Die Thomisten halten gegenüber vielen Molinisten mit Thomas daran fest, dass die aktuelle Gnade höchstens *causaliter* zu unserem vitalen Akt wird, niemals *formaliter*: cf. Norbertus DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Bd. III, Freiburg/Schweiz 1907, 293-304.

⁶⁴ Cf. *Cursus Theologicus* Collegii SALMANTICENSIS (Ed. Parisii 1876 sq.), P. IX, 722-751; GARRIGOU-LAGRANGE, „Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace“, in: *RThom* 42 (1937) 1-17; Petrus LUMBRERAS, *De gratia. Praelectiones in Ia-IIae 109-114*, Romae 1946, 75-98; DIEKAMP II (1959) 487-499; Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn 1957, 143-147.

tige Weise sicher. Somit garantiert sie auch den sicheren Bestand des unabdingbaren dogmatischen Fundamentes der mystischen Theologie.

Zunächst ist gegen ein weit verbreitetes Vorurteil 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 und der voluntas antecedens* im Willen Gottes, die lediglich als *velleitas* zu begreifen ist, dar!) und der grundsätzlich aus sich heraus wirksamen Gnade (welche die Auswirkung der *voluntas consequens* ist!) mit Bestimmtheit feststeht.⁶⁵

Es sind u.a. die häufig von denen, die Thomas nur oberflächlich kennen, übersehenen Pauluskommentare des Aquinaten⁶⁶ die nicht nur für die Erforschung der gesamten thomanischen Charitologie⁶⁷ eine große Bedeutung besitzen, sondern auch bezüglich der hier zur Debatte stehenden Differenzierung am eindeutigsten sprechen. Im Kommentar des Aquinaten zum Römerbrief (In Rom V,18: lect.5) stellt der heilige Lehrer zunächst im Anschluss an Paulus die Sünde Adams, die auf alle Menschen übergeht, der Gerechtigkeit Christi gegenüber: Wie durch die Sünde Adams alle Menschen verdammt wurden, so – könnte man folgern – werden in Christus alle Menschen gerechtfertigt: „Dies scheint jedoch falsch zu sein, denn nicht alle Menschen werden durch Christus gerechtfertigt, wie alle Menschen durch Adam sterben. Vielmehr muss man das von Paulus Gesagte (Rom. 5,18) folgendermaßen verstehen: Wie alle Menschen, die dem Fleische nach aus Adam geboren werden, der Verdammung durch seine Sünde anheim fallen, so werden auch alle dem Geist nach durch Christus wiedergeboren und erlangen die Rechtfertigung des Lebens: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“ (Jo 3,5). Trotzdem kann man sagen, dass die Rechtfertigung Christi sich auf die Rechtfertigung aller Menschen erstreckt, was die *Hinlänglichkeit* anbetrifft, obwohl sie in Bezug auf die *Wirksamkeit* nur auf die Gläubigen übergeht ...“.

Weiter betont Thomas immer wieder mit eiserner Konsequenz: Wie ohne die physische Vorherbewegung durch Gott dem Menschen jede Handlung, als Übergang von der Potenz in den Akt, unmöglich ist, so kommt ohne die *gratia efficax* kein Verdienst resp. Heilsakt, der den Empfänger der Gnade zum ewigen Leben führt, zustande: „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 Naturan-

ge 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)⁶⁸. 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). Daher ist es ganz der Lehre des hl. Thomas entsprechend, wenn Garrigou-Lagrange etwas lapidar schreibt: „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.*“⁶⁹ Folglich ist die tatsächlich wirksame Gnade aus sich: *ex se* wirksam. Es würde tatsächlich bedeuten Gott dem Menschen nachzuordnen, würde man seinen Willen zu einem durch das menschliche Wollen determinierbaren, die Gnade von unserer natürlichen Zustimmung abhängig machen⁷⁰. Wenn also Gott (*voluntate consequente*) will, dass ein Mensch die Gnade erlangt, so wird er ihr aufgrund dieser Intention 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).

Das heißt jedoch nicht, dass für den Empfang der habituellen Gnade keine Vorbereitung der Seele erforderlich wäre. Die Form verlangt ja immer nach einer für sie disponierten Materie!⁷¹ Aber auch diese Vorbereitung schafft der Mensch nicht aus sich. Sie ist ein „actus liberi arbitrii moti a Deo: ein Akt der von Gott bewegten freien Selbstbestimmung“ (Sth Ia-IIae q.112 a.2). Insofern ist es richtig – mit Augustinus⁷² – zu sagen, Gott

⁶⁵ Vgl. ausführliche Belege bei: David BERGER, „S. Thoma praesertim magistro ...“ Überlegungen zur Aktualität des Thomismus, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 180-202.

⁶⁶ Zu den schwierigen Fragen der Datierung, literargeschichtlichen Problemen, Forschungsstand etc. Cf. 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!

⁶⁷ Der Prolog zur *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* bringt dies sehr schön zum Ausdruck: „Scripsit [Paulus] enim 14 Epistolas ... Est enim haec doctrina tota de gratia ...“.

⁶⁸ Cf. die vorzügliche Erklärung der doppelten Notwendigkeit und deren Bedeutung: Battista MONDIN, „Art. Grazia“, in: *Dizionario enciclopedico del pensiero di s. Tommaso d’Aquino*, Bologna 1991, 300-303.

⁶⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, « Thomisme », 974. Cf. 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*.

⁷⁰ BANNEZ, *Scholastica Commentaria*, I q.23 a.3 (418); SALMANTICENSES, P. X, 113.

⁷¹ ELDERS, *Metaphysik*, I, 233-235; Norbert A. LUYTEN, *Ordo rerum*, Freiburg/Schweiz 1969, 64-121 (zu Naturwissenschaft und Hylomorphismus). Cf. dazu auch: DEMAN, *Der neue Bund und die Gnade*, DThA 14 (1955) 381: „Die Überlegung erinnert stark an Aristoteles; ob man sich aber auf den Hylomorphismus beruft oder nicht, in jedem Falle wäre die Gegenwart der heiligmachenden Gnade in einem nicht auf dieses Geschenk vorbereiteten Träger ein Widersinn der Seelenlehre. Die ihm vertraute Philosophie dient dem Aquinaten als Werkzeug für die wissenschaftliche Fassung einer unbestreitbaren Wahrheit.“

⁷² Serm. 169. In seiner Gnadenlehre ist Thomas Augustin äußerst eng verbunden. PESCH, *Thomas von Aquin*, 169: „Paulus und Augustinus tragen endgültig den Sieg davon ...“. Dabei entfalten die aristotelischen Modellbegriffe „ihre besten Dienste“.

rechtfertige uns nicht ohne uns, weil wir durch eine Bewegung des freien Willens der Gnade in der Rechtfertigung zustimmen, während wir gerechtfertigt werden. Das Wirken des freien Willens jedoch kann nicht Ursache der Gnade sein, sondern ist deren Folge (Sth Ia-IIae q.111 a.2 ad 2). So stammt jede wirksame Vorbereitung auf die habituelle Gnade aus der Hilfe Gottes und besteht näherhin in der aktuellen Gnade. Letztere jedoch bedarf keiner der Initiative Gottes vorausgehenden Vorbereitung des Menschen (Sth Ia-IIae q.112 a.2 ad3). Alles Tun des Menschen in seiner Begnadigung ist selbst Ausfluss der Gnade. Otto H. Pesch hat richtig bemerkt, dass Thomas hier, nun mithilfe aristotelischer Interpretationsmuster, den alten Sieg Augustins über die Pelagianer noch einmal neu errungen hat!⁷³ Der Pelagianismus, dessen Rehabilitierung heute einige Theologen fordern⁷⁴, ist aber – neben dem Quietismus – in ganz ausgezeichneter Weise der Erzfeind aller echten Mystik.

An der Lehre von der *gratia ex se et intrinsece efficax* wird sehr gut deutlich: Der Thomismus stellt gegenüber jedem vergangenen wie gegenwärtigen Naturalismus und Anthropozentrismus Gott, das Übernatürliche, die Gnade in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Der Mensch resp. die Natur aus sich bleibt gegenüber der Gnade vollkommen defizient, das Geschöpf ist ganz und ohne jede Ausnahme auf seinen Schöpfer, die Natur in den alles entscheidenden Dingen auf die Gnade angewiesen. Hier hat die Vorrangstellung des zutiefst den Mystiker prägenden *patiens divina* (Sth Ia q.1 a.6 ad3) ihre tiefste Wurzel! Jenes *patiens divina*, das ganz aus dem Bewusstsein jenes Satzes lebt, den der Heiland in einer Vision zur hl. Catharina von Siena gesagt hat: „ICH bin DER der ist, du bist die, die nicht ist.“⁷⁵

„... *vita contemplativa est secundum divina*“ – Kontemplation und Aktion

Die Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und Aktion ist eine uralte und doch immer wieder neu gestellte. Sie ist auch heute von kaum übersehbarer Aktualität. Gion Darms bemerkt dazu: „Der Mangel an Beschaulichkeit lässt allzu viele gründlich vergessen, dass das Heil von jener göttlichen Liebe kommt, die sich uns in der Kontemplation mitteilt. Deshalb fallen sie leicht in die Rolle des Technokraten und sind daher versucht, das Christentum als etwas Organisierbares zu betrachten, als Sache ihrer mehr oder weniger intelligenten Einfälle, als Angelegenheit von bestimmten, absolut gesetzten Methoden und Dispositionen. Die Vernachlässigung der Kontemplation rückt auch die sehr ernst zu nehmende Gefahr, dass die betende Kirche zur schwatzenden Kirche entarten könne, in bedrohliche Nähe.“⁷⁶

Auch Thomas hat sie sich in seinem Traktat über die zwei Wege menschlichen Lebens (Sth IIa-IIae qq.179-182) gestellt und beantwortet: „Es ist zu sagen, dass das beschauliche Leben schlechthin besser ist als das tätige Leben.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.1).

Dies liegt nicht nur und keinesfalls zuerst daran, dass dieses – wie Thomas von Aristoteles übernimmt – im Unterschied zur Aktion dem Menschen im Hinblick auf das Beste in ihm, seinen Verstand und dessen Gegenstand, nämlich die geistigen Wahrheiten zukommt, es stetiger ist als die Aktion, die Wonne des beschaulichen Lebens (*aeterna est dulcedo veritatis*: *ibid.*) die des aktiven weit übertrifft und das beschauliche Leben ganz unpragmatisch um seiner selbst Willen geliebt wird. Der eigentliche und erste Grund seiner Überordnung liegt in einer höheren Einsicht, dass die *vita contemplativa sanctorum* die *vita contemplativa philosophorum*, wie sie uns Aristoteles schildert sowie die theologale Kontemplation die natürliche Aktion weit überragt (III Sent. dist.35 q.1 a.2 qa.3 sol.3): „Quia vita contemplativa est secundum divina: vita autem activa est secundum humana: Das beschauliche Leben geht auf das Göttliche, das tätige Leben hingegen auf das Menschliche.“ (*ibid.*) Aus ihrer Art heraus ist daher die Kontemplation höheren Verdienstes als die Aktion: „Während nun die Liebe in der Neigung zu Gott und dem Nächsten besteht, ist die Liebe zu Gott an sich verdienstlicher als die Nächstenliebe. Darum ist das, was geradewegs zur Liebe Gottes gehört, aus seiner Art heraus verdienstlicher als das, was geradewegs zur Nächstenliebe um Gottes willen gehört. Nun aber gehört das beschauliche Leben geradewegs und unmittelbar zur Liebe zu Gott. Und daher ist das beschauliche Leben aus seiner Art heraus höheren Verdienstes als das tätige.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.2).

Der klare Theozentrismus, welcher der übernatürlichen vor der natürlichen Weisheit, der Kontemplation vor der Aktion eine eindeutige Höherstellung einräumt, ist aber auch hier Teil eines ausgewogenen analektischen Systems, in dem die Aktion aufgrund ihrer Unterordnung unter bzw. Hinordnung auf die Kontemplation nicht zerstört, sondern gerade in ihrem Eigensein erst erhalten und wahrhaft erkannt wird. Auch hier herrscht wieder die die Analektik auszeichnende reziproke Kausalität.⁷⁷ Das aktive Leben kann auf der einen Seite zur Beschauung vorbereiten bzw. diese bereichern: „Darum können auch jene, die zum tätigen Leben geeigneter sind, durch die Übung des tätigen Lebens zum beschaulichen vorbereitet werden; und nichtsdestoweniger können jene, die zum beschaulichen Leben geeigneter sind, sich den Übungen des tätigen Lebens unterziehen, um dadurch eine größere Bereitschaft für die Beschauung zu erlangen.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.4 ad 3).

Die *vita activa* soll auf der anderen Seite – entsprechend der großen Losung des Predigerordens: *Contemplari et contemplata aliis tradere* –⁷⁸ ganz aus der Fülle der Kontemplation hervor-

⁷³ *Ibid.*, 175.

⁷⁴ So etwa Gisbert GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 239. Cf. dazu: Richard SCHENK, „Omnis Christi actio nostra est instructio“, in: *Studi tomistici* 37 (1990) 105-111.

⁷⁵ Zit. nach GARRIGOU-LAGRANGE, *Sinn für das Geheimnis*, 85. Vgl. auch: Tito S. CENTI, „Ancora sul tomismo di santa Caterina da Siena“, in: *Studi tomistici* 17 (1982) 127-144.

⁷⁶ DARMS, *Thomas von Aquin*, 54.

⁷⁷ Wie Johannes BUNNENBERG („Spuren der Mystik“, 47) urteilen kann: „Erst Meister Eckhart gelingt eine weiterführende Konzeption, die die fatale Konkurrenz der beiden Lebensweisen überwindet“, bleibt uns ein Rätsel; es geht bei Thomas nirgendwo um Konkurrenz, sondern wie Bunnenberg kurz zuvor selbst beurteilt, um eine „wechselseitige Rückbindung“ von Kontemplation und Aktion.

⁷⁸ Zum Zusammenhang der mystischen Theologie bei Thomas und der Doktrin und Spiritualität des Predigerordens: BECK, *Wege der Mystik*, 25-38; TORRELL, *Maitre spirituell*, 509-511.

gehen: „Wie es besser ist, zu erleuchten, als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben.“ (Sth IIa-IIae q.188 a.6)

Die pastorale Betätigung als äußere Frucht und hell-leuchtender Ausfluss der ganz lichtdurchfluteten Vereinigung der Seele mit Gott, das mystische Leben als Quelle der Aktion – gibt es ein theologisch tiefer verwurzeltes, gibt es ein aktuelles, ein erfolgversprechenderes „pastorales Konzept“ als das vom Thomismus hier entworfene?

„Alle sollen nach der eingegossenen Beschauung verlangen ...“

Das Mittelglied zwischen der Kontemplation und der himmlischen Herrlichkeit, die in der *visio beata* besteht, ist das mystische Leben. Die beseligende Anschauung, die in der himmlischen Herrlichkeit voll sein wird, ist *in statu praesenti* noch verlierbar, dunkel und keimhaft, aber bereits im Wesentlichen voll im übernatürlichen Leben des Christen, besonders im Glauben, angelegt. Der hl. Juan de la Cruz, dessen Mystik ganz aus der thomistischen Geisteslehre lebt, schreibt in der Erklärung der 12. Strophe des *Cántico espiritual*⁷⁹: „Zum Verständnis dieser Strophe ist zu beachten, dass der Glaube in den Sätzen, die er uns lehrt, mit dem Silber verglichen wird, die Wahrheiten aber und der Wesensinhalt gleichen dem Golde. Denn was wir jetzt glauben, verdeckt und verhüllt mit dem Silber des Glaubens, ist wesentlich dasselbe, was wir im anderen Leben enthüllt schauen und als reines Gold genießen.“ Bereits hienieden wohnt in der Seele des Gerechtfertigten die heiligste Dreifaltigkeit wirklich durch die heiligmachende Gnade (Sth Ia q.43 a.3).

Diese Rolle der heiligmachenden Gnade ist wichtig gegen neuere Interpretationsversuche – etwa von Karl Rahner⁸⁰ – festzuhalten: Allein kraft der heiligmachenden Gnade (*gratia gratum faciens*) tritt die Seele in die innertrinitarische Lebensgemeinschaft der drei göttlichen Personen wirklich ein (Sth Ia q.43 a.3: Sic igitur, nullus modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens!). Gott ist dabei in der begnadeten Seele wie das Geliebte im Liebenden und das Erkannte im Erkennenden.⁸¹

Diese besondere Gegenwart, die auf der allgemeinen Gegenwart Gottes in allen Menschen fußt, diese aber um ein Unendliches überragt, macht Gott in ganz singulärer Weise wirklich gegenwärtig; gegenwärtig als Objekt einer erfahrungsmäßigen, liebeerfüllten Erkenntnis, die der Seele wirklich fühlbar wird.⁸²

Daher kann man durchaus davon sprechen, dass die mystische Vereinigung, „oder die wirkhafte, vertraute und fast beständige Vereinigung mit Gott, wie sie sich schon hienieden bei heiligen Seelen findet, als der Gipfelpunkt der Entwicklung für die Gnade der Tugenden und Gaben auf Erden und als das *normale*, wenngleich seltene Vorspiel des seligen Lebens“⁸³ ist: „Alle sollen nach der eingegossenen, übernatürlichen Beschauung verlangen!“ schreibt der Thomist de Vallgornera in seiner bekannten *Mystica Theologia Divi Thomae* (q.3 d.4 n.604).

Die Mystik besteht daher nicht zuerst als von der Aszetik getrennter, gleichsam weit über ihr liegender Bereich, der sich in freilich möglichen, aufsehenerregenden psychischen Phänomenen, etwa der übernatürlichen Entrückung, zeigt.⁸⁴ Sie verwirklicht sich vielmehr in dem Schreiten auf jenem Pfade der Erleuchtung, das durch das wurzelhafte Prinzip der eingegossenen Beschauung, den *intrinsece* übernatürlichen Glauben, initiiert, durch die Beschauung selbst erhalten und fortgebildet wird. Der hl. Thomas spricht in seinem Traktat über die Auferstehung Jesu davon, dass die Apostel Christi Auferstehung auch vom Sehen her bezeugen konnten, weil sie ihn mit einer *fides occulata*, einem Glauben sahen, der mit der Liebe untrennbar verbunden ist und der daher Augen hat.⁸⁵ Ähnlich ist auch die Beschauung eine Art *fides occulata*: ein durch das übernatürliche Licht gleichsam erfahrungsgemäß gewordener Glaube.

In ihm wird die Seele zu jenem höheren Licht geführt, das das von den Sinnen weitgehend gelöste geistliche Leben durchdringt. Jenes Leben, das geprägt ist von der ganz in die Liebe eingebetteten Beschauung jener Wahrheiten, „... welche die Vernunft weder finden noch fassen kann und die zu der erhabenen Beschauung der göttlichen Wahrheit gehören, in der die Beschauung zielhaft vollendet wird.“ (IIa-IIae, q.180 a.4 ad3).

Ein Leben, in dem man sich wahrhaft von „den Heilsgewheimnissen nährt, von der Menschwerdung, vom Messopfer, von der Kommunion, von den Geheimnissen der Einwohnung der heiligsten Dreifaltigkeit und vom ewigen Leben. Man beginnt, sie auf eine von den Sinnen unabhängige Art zu erkennen, man wird frei von der Buchweisheit, man gewinnt eine heilige Vertrautheit mit ihnen, da man in ihnen das übernatürliche Leuchten der Unendlichen Güte erkennt.“⁸⁶ Das starke und erhabene Licht, in das die Seele nun geführt wird, wird die Seele, die je näher sie Gott kommt, den Abstand zwischen der Armseligkeit und Bedürftigkeit des Menschen und der Majestät Gottes, deutlicher erkennen lassen: Sie wird geblendet durch das reine klare Licht des göttlichen Seins und sie tritt nun in die tiefe, von den großen Mystikern so gut im Anschluss an die philosophisch-theologische Synthese des Aquinaten beschriebene tiefe „Nacht des Geistes“ ein.

⁷⁹ *Canciones entre el alma y el esposo*:

12. Oh cristalina fuente,
Si en esos tus semblantes plateados,
Formases de repente
Los ojos deseados.

Que tengo en mis entranas dibujados ?

⁸⁰ *Schriften zur Theologie*, Bd. I, 347-375.

⁸¹ Vgl. auch: Leo von RUDLOFF, „Des hl. Thomas' Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten“, in: *Divus Thomas (F)* 8 (1930) 175-191; Thomas J. FITZGERALD, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mundelein 1950; Albert PATFOORT, „Mission divines et expérience des personnes divines selon S. Thomas“, in: *Angelicum* 63 (1986) 545-559; TORRELL, *Maître spirituel*, 118-123. 216-223.

⁸² GARRIGOU-LAGRANGE, *Des Christen Weg zu Gott*, Bd. I, 121.

⁸³ ID., *Mystik und christliche Vollendung*, 84; vgl. auch BUNNENBERG, „Spuren der Mystik“, 45-46.

⁸⁴ Besonders augenfällig wird diese Art sich mit der Theologie der Spiritualität zu beschäftigen bei G.B. Scaramelli S.J. (1687-1752), der ein sehr langes, für die Allgemeinheit gedachtes *Direttorio ascetico* und daneben eine eher schmales, für jene wenigen, die den asketischen Kurs erfolgreich absolviert haben, gedachtes *Direttorio mistico* (beide: Venedig 1754) verfasst hat.

⁸⁵ III *Sent* dist.35 q.1 a.2 qua.1 sol.1: Ubi amor, ibi oculus.

⁸⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, *Sinn für das Geheimnis*, 286-287.

Stufe um Stufe wird sie der vollkommenen Vereinigung mit Gott nähergeführt, „gleichsam erfahrungsgemäß und fast beständig“⁸⁷ erkennt sie Gott, der in ihr gegenwärtig ist und gleicht sich ihm von Tag zu Tag immer mehr liebend an. Die Brücke, die die Instrumentalursächlichkeit der menschlichen Natur Jesu für den Glauben, die Verkündigung sowie das Erkennen und Spekulieren des Theologen bildete⁸⁸, hat sie nun hinter sich gelassen. Vom diskursiven Wandeln im vielfarbigem Licht entfernt sie sich, um sich dem ganz einfachen göttlichen Licht, das allein durch den einen einzigen Augenblick der unwandelbaren Ewigkeit, der allen aufeinander folgenden Augenblicken der vergehenden Zeit entspricht, gemessen wird, zu nähern.⁸⁹ Mit höchster, übermenschlicher Wonne⁹⁰ wird sie sich durch die Beschauung als einem einzigen eingegossenen Akt eindringenden und verkostenden Glaubens in die kreisförmige Beschauung der Engel ziehen lassen; der Engel, die allein Gott einförmig und unaufhörlich schauen, ohne Anfang und Ende, „... sicut modus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum: so wie sich die Kreisbewegung ohne Anfang und Ende einförmig um ein und denselben Mittelpunkt dreht.“ (Sth IIA-IIae q.180 a.6 ad3).

Was dem Theologen noch allzu dunkel blieb und was man oft als die helldunkle, geheimnisvolle Seite der großen Leitmotive beschrieben hat, das ahnt die Seele nun erfahrungsgemäß: Besonders, dass im inneren Leben Gottes „die Weisheit und die Liebe und auch die unendliche Gerechtigkeit, das unendliche Erbarmen und die höchste Freiheit eins sind, ohne einander aufzuheben; nun erstrahlen das Geheimnis der Vorherbestimmung und die Wahrheit, dass alles Gute, das natürliche und übernatürliche, von Gott kommt, in einem neuen Licht.

Endlich erscheint auch das Leiden des Heilands im neuen Licht. Die Seele entdeckt hier neben der Finsternis des größten aller Verbrechen, des von der Hölle eingegebenen Gottesmordes, einen unvergleichlichen Strahlenglanz, jenen Glanz, der den reuigen Schächer und den Hauptmann entscheidend erleuchtete ... Über der Dunkelheit von unten, die aus der Sünde und dem Tode stammt, erhebt sich nun mehr und mehr die Größe des Erlösungsgeheimnisses, das die ganze Weltgeschichte enthält.⁹¹

Eindrucksvoll zeigt sich diese Lehre am Lebensweg des Fürsten der Scholastik selbst: Von der gelehrten Verwickeltheit sei-

ner ersten Werke, aus der Vielzahl an Quästionen und Artikeln erhob er sich zu der „überlegenen Einfachheit der schönsten Artikel der *Summa theologiae*. Darin erreichte er eine solche Höhe, dass er am Ende seines Lebens, ganz erfüllt von erhabener Beschauung, den letzten Teil der *Summa* nicht mehr diktieren konnte, weil er zu den verwickelten Fragen den Weg nicht mehr hinfand.“⁹² Obgleich er durch seine Wissenschaft anderen noch so sehr hätte dienen können, hat es Gott doch gefallen, ihn durch eine Offenbarung Schweigen aufzuerlegen; einer Offenbarung, die ihm das Geheimnis einer höheren Wissenschaft hat sehen lassen.⁹³

Der Gipfel der mystischen Beschauung: das Geheimnis der visio beatifica

Nach dem irdischen Lebensweg, im zukünftigen Leben der Seligen, wird gemäß dem hl. Thomas, das tätige Leben, insofern es sein Ziel nicht in der Ruhe der Beschauung, sondern in den äußeren Handlungen hat, aufhören (Sth IIA-IIae q.181 a.4). Anders das beschauliche Leben, das ja vor allem und zuerst in einer gewissen Anschauung Gottes besteht. Dieses ist das Morgenrot jenes Tages, an dem wir Gott in der letzten Seligkeit liebeerfüllt schauen dürfen: „Darum wird uns durch die übernatürliche Beschauung eine Art Anbruch der Seligkeit geschenkt, welche hinieden beginnt, um in der Zukunft auf ihren Gipfel geführt zu werden.“ (Sth IIA-IIae q.180 a.4)⁹⁴.

In der irdischen Kontemplation bleibt diese übernatürliche Beschauung der göttlichen Wahrheit noch verhältnismäßig unvollkommen. Erst im zukünftigen Leben erhält sie ihre letzte Erfüllung, die all unser Verlangen stillt: „Die Beschauung wird im zukünftigen Leben vollkommen sein, wenn wir ihn schauen werden ‚von Angesicht zu Angesicht‘. Darum macht sie die Seligen vollkommen selig.“ (Sth IIA-IIae q.180 a.4)

Nicht mehr im eigentümlichen Helldunkel des eingegossenen Glaubens, nicht mehr im Helldunkel einer quasi-experimentalen Erkenntnis begegnet die Seele in dieser Schau ihrem Schöpfer und Heilmacher, sondern in der Klarheit der *visio beatifica*: Ohne das Dazwischentreten irgendeiner geschaffenen *species impressa* wird sie Gott erkennen.⁹⁵ Denn keine geschaffene Idee könnte ihn so abbilden wie er in sich selbst ist. Und doch werden wir ohne ein Mittelding Gott deutlicher schauen als jene Personen, die uns auf unserem irdischen Lebensweg gegenüber treten und mit denen wir sprechen.

⁸⁷ Ibid., 289. Vgl. auch: TORRELL, *Maître spirituel*, 429-435. 496-497: „... la vie chrétienne selon Thomas ... trouve son sommet dans la venue et la présence en nous des personnes divines, connues et aimées dans une expérience intime et directe, où l'âme devient de jour en jour plus conforme à son modèle divin ...“

⁸⁸ Dazu: David BERGER, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 2000, 71-74.

⁸⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, 458-459: „Dieses Erfahren göttlicher Dinge schließt kein noch so schnelles schlussfolgerndes Denken ein, das von der Erkenntnis unserer Liebe *ut quod cognoscitur* ausginge, sondern es ist ein Innenwerden dieser eingegossenen Liebe *ut quo*, d.h. aufgrund dieser erscheinen uns die Glaubensgeheimnisse unter der besonderen Erleuchtung und Eingebung des Heiligen Geistes als unseren tiefsten Strebungen in vollkommenster Weise entsprechend und sind gleichsam uns einverleibt (dringen objektiv in uns ein) in geheimnisvoller Verähnlichung ihrer mit uns oder eher unser mit ihnen.“

⁹⁰ Sth IIA-IIae q.180 a.7: Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit ...

⁹¹ GARRIGOU-LAGRANGE, *Der Sinn für das Geheimnis*, Paderborn 1942, 290-291.

⁹² ID., *Des Christen Weg zu Gott*, I, 23.

⁹³ TOCCO, *Vita S. Thomae*, cap. 63: Et quamvis potuissem amplius proficere in scientia et prodesse aliis in doctrina, ex revelatione mihi facta tunc complacuit Deo mihi imponete docendi silentium, cum placuit superioris scientiae revelare secretum.

⁹⁴ Cf. dazu auch *De ver.* 27,5 ad 6; *Sth Ia-IIae* q.11 a.3 ad 2; *De virt. in com.* 1,2 ad 21; und: TORRELL, *Maître spirituel*, 429-435. 496-497: „... la vie chrétienne selon Thomas est une réalité résolument théologale, trinitaire. Elle trouve son sommet dans la venue et la présence en nous des personnes divines, connues et aimées dans une expérience intime et directe, où l'âme devient de jour en jour plus conforme à son modèle divin, jusqu'au jour où totalement transformée par la grâce, ayant enfin acquis la ressemblance parfaite, elle entrera de façon définitive dans le mouvement même des échanges intratritaires.“

⁹⁵ Vgl. Antoninus REGINALDUS, *Doctrina D. Thomae Aquinatis*, 218; H. BUONPENSIERE, *Commentaria in Iam Summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, Rom 1902, q.12 a.2 n° 593; S.385.

Zu dieser Schau von Angesicht zu Angesicht vereinigt sich die göttliche Wesenheit selbst mit ihrem Intellekt gleichsam in der Weise einer *species impressa*⁹⁶: „Gott wird aber vom erschaffenen Verstand durch das Wesen geschaut werden, nicht durch irgendeine Ähnlichkeit von Ihm, bei deren Gegenwart im Verstand das verstandene Ding fern sein könnte – wie der Stein durch seine Ähnlichkeit im Auge gegenwärtig, aber der Substanz nach abwesend ist –, sondern das Wesen Gottes selbst verbindet sich irgendwie mit dem erschaffenen Verstand, so dass Gott durch das Wesen geschaut werden kann.“ (Comp. 164)

Die Beschauung wird uns gleichsam ganz in das trinitarische Leben hineinziehen: In uns wird der Vater sein Ewiges Wort zeugen, in uns werden Vater und Sohn die Liebe hauchen. Diese Vereinigung geschieht freilich, nachdem das Licht der Glorie, das *lumen gloriae*, als geschaffener, dem Verstand eingegossenerer Habitus den geschöpflichen Intellekt für diese wunderbare Vereinigung und die Aufnahme der Anschauung Gottes disponiert hat: „Höchstens dadurch wird dies möglich, dass der geschaffene Verstand an irgendeiner göttlichen Ähnlichkeit partizipiert. Diese Teilnahme ist nämlich nötig, um Gottes Substanz selbst sehen zu können ... Jene Disposition, mit der der geschaffene Verstand zur intellektuellen Schau der göttlichen Substanz erhoben wird, wird sehr passend Licht der Glorie genannt.“ (ScG I.III c.53)

Die *visio beata* der Seligen hat das selbe Objekt wie die Anschauung, die Gott selbst von sich hat, ihr primäres Objekt ist Gott, daher ist ihr eine formale Partizipation am Wissen Gottes von sich selbst geschenkt. Ohne Sukzession und ganz zugleich schaut der Selige – freilich abgestuft nach dem Maße seiner Seligkeit – nicht nur alle freien Akte Gottes unmittelbar in Gott selbst sowie deren Wirkungen, sondern auch die großen übernatürlichen Mysterien in einem ganz neuen Licht.

Dennoch ist festzuhalten, dass wir Gott trotz allem nicht in der gesamten Tiefe seiner Wesens schauen werden. Die Seligen im Himmel schauen zwar die unendliche Wesenheit Gottes, ihre

endliche Fassungskraft wird dadurch aber nicht aufgehoben: „vident Deum infinitum, sed non infinite, totum, sed non totaliter“ (Sth Ia q.12 a.7 ad 3; ScG I. III c.55). Der *modus objecti* und der *modus cognoscentis* sind genau zu unterscheiden. Damit hängt auch zusammen, dass etwa kein Seliger alle freien Dekrete Gottes im besonderen schauen kann. (In IV Sent. d.49 q.2 a.5).

Die Vollendung des Thomismus in der visio beatifica

“Neque aliud superest, nisi lumen gloriae, post Summam Thomae.”⁹⁷ – Nun werden auch die großen Wahrheiten und Mysterien des Thomismus in einem ganz neuen Licht erscheinen. Zwar ragte schon das Geistesleben der großen Lehrer, wie der hl. Thomas in seiner schönen und in ihrer grundlegenden Programmatik häufig übersehenen Antrittsvorlesung, die er zu Beginn seines Amtes als Magister der Theologie an der Universität Paris im Jahre 1256 hielt, feststellt, in die Ewigkeit hinein. Das Licht der ewigen Sonne war schon auf ihre Gipfel gefallen.⁹⁸ Und doch war ihr gesamtes Denken noch von einem eigentümlichen Helldunkel umfassen und von einem brennenden Sehnen und Durst nach der vollen Wahrheit erfüllt.

Dieses Sehnen kommt nun ganz zu seiner vollen Erfüllung, der Thomismus zu seinem vollendeten Zustand⁹⁹: „Wer Wissenschaft sucht, dort ist die vollkommenste. Denn die Natur aller Dinge werden wir dort erkennen und besitzen, was wir wünschen, in und mit dem ewigen Leben.“ (In Apost. 170)

Nicht mehr über die geschaffenen Dinge, nicht mehr sukzessive, nicht mehr ausdrückbar in menschlichen Worten, in Gott selbst, ganz zugleich auf einmal, ausgedrückt allein durch das wesensgleiche, ungeschaffene Wort des Vaters erkennt der Schüler des Aquinaten nun Gott. All seine Vollkommenheiten, die mildeste Barmherzigkeit, die unbeugsamste Gerechtigkeit und die absolute Freiheit Gottes wird er in ihrer einen Quelle, im ganz einfachen göttlichen Sein erkennen. Er wird seinen Blick verlieren in der maßlosen Majestät des innertrinitarischen Lebens: in der ewigen Zeugung des Wortes und der Hauchung unaussprechlicher Liebe – all das in demselben Akt, in dem wir die vollkommene Einfachheit Gottes sehen. Aber auch die freien Ratschlüsse Gottes, das Außergöttliche, insbesondere alle Geheimnisse der Ordnung der Gnade, werden zum sekundären Gegenstand dieser *visio* werden.

Notwendig entspringt der seligen Anschauung des höchsten Gutes grenzenloser Jubel einer über alles starken, nicht mehr verlier- oder minderbaren Gottesliebe, die all unsere Sehnsüchte und Erwartungen unendlich übertrifft¹⁰⁰ und in der wir uns zuallererst darüber freuen, dass Gott Gott ist und wir seine ewigen Ratschlüsse, vollkommen eingetaucht in das Licht seiner Herrlichkeit, anbeten werden.

Nun erst kommt das große Ringen der Geister zur Ruhe, jetzt erst hat der Thomismus sein eigentliches Vollalter erreicht – *Ait illi dominus eius: Euge serve bone, et fidelis ... Intra in gaudium Domini tui!*¹⁰¹

Dr. Dr. David Berger

Literaturempfehlung: Neuauflagen herausgegeben von der DEUTSCHEN THOMASGESELLSCHAFT

Garrigou-Lagrange: Der Sinn für das Geheimnis, Mit einer Einleitung von Thomas Marschler, nova & vetera, ISBN 978-3-936741-02-5, gebunden, XXVIII + 339 Seiten, 44,- EUR

Garrigou-Lagrange: Mystik und christliche Vollendung, Mit einer Einleitung von David Berger, nova & vetera, ISBN 978-3-936741-01-8, gebunden, XXXVII + 554 Seiten, 54,- EUR

⁹⁶ Cf. Ernst COMMER, „Zur Theologie der Visio beatifica“, in: *Divus Thomas (F)* 5 (1918) 306: „Die Thomisten stimmen nun alle darin überein, dass die göttliche Wesenheit nicht selbst zum kreatürlichen Geistesbilde wird, sondern nur in der Weise solcher Bilder interveniert.“

⁹⁷ Petrus LABBE SJ (Zitiert nach Martin GRABMANN, *Einführung in die Summa theologiae*, 148).

⁹⁸ ... qui sunt in participatione aeternitatis ... mentium splendorem primo recipiunt. Vgl. Dazu: Fr. SALVATORE, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Rom 1912; FORMENT, *Id a Tomás*, 10-13: “Este breve texto de Santo Tomás es muy importante, porque su contenido fue el programa de toda su vida ...”.

⁹⁹ HORVATH, „Die Summa theologiae“, 180: “Der Thomismus ist ein abgeschlossenes System in bezug auf seine Prinzipien und Fundamentalsätze, nicht aber in jeder Beziehung ... Den Thomismus zu begründen und zu verteidigen, weitere Konsequenzen in bezug auf die Welt- und Lebensanschauungen des einzelnen und der Völker aus seinen Prinzipien abzuleiten, mit einem Worte ihn auszubauen, ist eine Aufgabe, die uns und allen künftigen Generationen obliegt und die wir vollständig nur am Ende der Zeiten lösen werden.“

¹⁰⁰ *In Apost.* 169: Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet.

¹⁰¹ Mt 25,21. Zitiert von Thomas am Ende seiner Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisse: *In Apost.* 169.

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslammes

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Gegrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen Religionen

• Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

Hier und Heute • Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter

• Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“

• Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen • Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)

• Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zugelassen werden?

• Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reformation?

Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich Kleineidam • Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei • Nr. 9, 158 S., € 9,-

Franz Prossinger

... damit sie geheiligt seien in Wahrheit

Wie wir erlöst werden – Eine biblische Betrachtung • Nr. 10, 149 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 3 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr.

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Prossinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick

• 1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen

des 19. Jahrhunderts • 1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist

• 1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger

In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 • E-mail: verlagschmitt@aol.com