

Mit dem Herzen denken

Konturen einer leidenschaftlichen Theologie
der Welt

Festschrift für Roman Siebenrock

Herausgegeben von
Michaela Quast-Neulinger, Christian Bauer,
Margit Eckholt und Franz Gmainer-Pranzl



FREIBURG · BASEL · WIEN

Drucklegung gefördert durch:

- das Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck
- den Forschungsschwerpunkt Kulturelle Begegnungen – Kulturelle Konflikte (Universität Innsbruck)



Forschungsschwerpunkt Kulturelle
Begegnungen - Kulturelle Konflikte

- das Institut für Systematische Theologie und die Katholisch-Theologische Fakultät (Universität Innsbruck)
- die Diözesen Innsbruck, Linz, Feldkirch und Rottenburg-Stuttgart
- Erzbischof Franz Lackner
- die Österreichische Benediktinerkongregation



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Antony Keethawee/shutterstock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: PBtisk a.s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-39165-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83165-2

Inhalt

Einführung	9
----------------------	---

Teil 1 Gott denken und Gott erfahren

Glaube, der durch Liebe geformt ist	15
<i>Bruno Niederbacher SJ</i>	

Gottes Welt-Immanenz denken – auch im personalen Theismus?	30
<i>Johannes Grössl</i>	

Den Tanz riskieren

Theologie und theologische Existenz am Rand der Moderne	50
<i>Michaela Quast-Neulinger</i>	

Stabil und beweglich, fokussiert und weit, mit Demut und Großmut, ersehen und nicht erstreben	
Theologisieren als spirituelles Geschehen	63

Teresa Peter

Teil 2 Mit dem Herzen denken – Spiritualität und Erkenntnis

„Auf die Fürsprache von ...“	
Dogmatische Gedanken zu einer Formel im christlichen Bittgebet	79
<i>Guido Bausenhart</i>	

Theologie des Gebetes – betende Theologie	95
<i>Christoph Theobald SJ</i>	

„In Liebe geformte Reflexion auf den Glauben“	
Zur Bedeutung des Zusammenhangs von Affekt und Erkenntnis in der systematischen Theologie	110
<i>Margit Eckholt</i>	

Inhalt

Die Mystische Erfahrung als <i>locus theologicus</i> am Beispiel des Johannes vom Kreuz	132
<i>Mariano Delgado</i>	
Innerlichkeit bei Augustinus und bei al-Ğazâlî	150
<i>Nadjia Kebour</i>	
Theologie im Geiste Philipp Neris	
Über eine Grundeinsicht Roman Siebenrocks für die Newmanforschung	170
<i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	
Lanzenstich	
Dramatische Konnotationen der Herz-Jesu-Theologie	201
<i>Józef Niewiadomski</i>	
Gottes Entschwinden in die Welt	
Die kenotische Poetik der Osterzeugnisse im Neuen Testament	215
<i>Margareta Gruber OSF</i>	
Das Marienbild von Absam	
Pastoraltheologische Erkundungen für eine zeitgemäße Volksfrömmigkeit	230
<i>Anna Findl-Ludescher</i>	
Am Anfang und am Ende: Erfahrung	
Zur Bedeutung von (Gottes-)Erfahrung auf Glaubenswegen heutiger Menschen	244
<i>Monika Renz</i>	
Was ist christliche Mystik?	
Eine theologische Spurensuche mit Karl Rahner	253
<i>Christian Bauer</i>	

Teil 3 Kirche in Welt: aufgespannt im Dialog

Polyedrische „Katholizität“	
Aspekte konstruktiver Pluralität in Gesellschaft und Kirche	269
<i>Wilhelm Guggenberger</i>	
Gottes Augapfel	282
<i>Manfred Scheuer</i>	
In den Schuhen anderer gehen	
Überlegungen zum Dialog der religiösen Erfahrung	294
<i>Alexander Löffler SJ</i>	
Der Dialog des Lebens als Voraussetzung des interreligiösen Dialogs . . .	308
<i>Wolfgang Palaver</i>	
Charakteristika einer europäischen katholischen Theologie	321
<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>	
Von der Freiheit der Theologie	
Karl Rahners Ringen um das offene Wort in der Kirche und weiterführende Impulse von Roman A. Siebenrock	335
<i>Benedikt J. Collinet</i>	
Über Schwaben	
Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Region und Religiosität . . .	350
<i>Silke Meyer</i>	
Epilog	
... auf dem Weg nach Emmaus	
Theologische Schulung secundum/post Vaticanum II	369
<i>Roman A. Siebenrock</i>	
Bibliographie Roman A. Siebenrock (1984–2021)	392
Autoren und Autorinnen	446

Einführung

„Mit dem Herzen denken – Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt“, mit diesem Titel versuchen wir, die Herausgeber und Herausgeberinnen, Freunde, Weggefährtinnen und Kollegen, Horizonte und Wegmarken der Theologie Roman Siebenrocks abzustecken, wie sie sich in den vielen Jahren seiner theologischen Arbeit herauskristallisiert haben. Es ist eine Theologie auf dem Weg, eingebettet in die Orte und theologischen Zusammenhänge, die sein Denken und Schreiben geprägt haben und prägen, die miteinander verbunden sind und eine Landkarte bilden, auf der zahllose Verbindungslien eingezeichnet sind und – so hoffen und wünschen wir – sich weiter einzeichnen. Diese Karte hat vielen im Studium, der Wissenschaft, Bildungsarbeit sowie in Pfarreien und Kulturzentren Tätigen eine Orientierung gegeben auf dem eigenen Weg des Glaubens in Kirche, Kultur und Gesellschaft.

Roman Siebenrock steht für eine leidenschaftliche Theologie, die den gesamten Menschen in seiner zwischen Gott und Welt aufgespannten Existenz umtreibt und zu einer immer tieferen Beziehung mit dem Mysterium führt, bis das unruhige Herz in Gott Ruhe finden kann. Diese Theologie versteht es, im ignatianischen Geist die Position des Anderen stark zu machen und aus dieser aufrichtigen Begegnung heraus eine eigenständige, klare Position zu beziehen. Einspruch und Kritik werden so zu Ressourcen einer pluralen Theologie, die sich ihrer bleibenden Vorläufigkeit bewusst ist, ohne relativistisch zu werden. In der Anerkennung der Freiheit des Anderen das Gespräch zu suchen und dem Gegenüber Orientierung zu geben, das ihm und ihr Eigne zu finden, zeichnet den Theologen Roman Siebenrock aus. Ein Lehrer, der rigoroses Studium der Quellen verlangt und jene Freiheit im Denken fördert und fordert, die er selbst vorlebt.

Ein wesentlicher Weg seines Denkens führt von John Henry Kardinal Newman direkt zu Karl Rahner. Seit der Dissertation ist Newman für Roman Siebenrock eine zentrale Referenz – in gewisser Weise ein geistiger Weggefährte – geblieben, gerade angesichts seines zutiefst existentiell verankerten, aber auch analytischen, kritischen, im Dialog mit der Wissenschaft seiner Zeit, mit kirchlichen und kulturellen Entwicklungen verbundenen

Denkens. Karl Rahners „weltfühlige“ Gnadentheologie konturiert bei Roman Siebenrock eine empfindsame Leidenschaft für die Welt: „Gott will sich selbst mitteilen, seine Liebe, die er selbst ist, verschwenden. Das ist das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum auch seiner wirklichen Welt.“¹ Rahners Erbe hat er über die Arbeit im bis 2008 am Jesuitenkolleg und der Theologischen Fakultät in Innsbruck verankerten Archiv bewahrt und in seiner eigenen theologischen Arbeit kreativ fortgeschrieben:

- analytisch durch die Brücke, die er in seinem Zugang zur Gotteslehre über die analytische Religionsphilosophie gebaut hat,
- auf die verschiedenen Weltbezüge christlichen Glaubens ausgespannt, darunter die politischen und kulturellen Umbrüche in Europa, den Dialog mit dem Judentum, dem Islam und anderen Religionen,
- in der Tiefe christlicher Spiritualität verankert, als dem Orientierungspunkt, der von einem „Anderen“ her den Lebenshorizont auf eine größere Weite hin öffnet.

Es ist ein theologisches Arbeiten, das Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft versteht, wie Roman Siebenrock im Epilog sein eigenes Konzept des „intellectus fidei“ charakterisiert, und diese Kirchlichkeit ist fest verankert im großen kirchlichen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu dessen theologischer Rezeption er entscheidend beigetragen hat und beiträgt, auch durch seine Mitarbeit in der Forschergruppe „Legacy and Mandate“ der interkontinentalen Kommentierung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die verschiedenen Eckpunkte, die sich auf dem Denkweg Roman Siebenrocks zu einer Landkarte seiner theologischen Biographie gefügt haben, sind alle auf ihre je eigene Weise mit dem Glutkern dieses Denkens verbunden, den wir mit dem Obertitel der Festschrift „Mit dem Herzen denken“ markieren wollen. Erkennen und Lieben sind aufeinander bezogen, aus diesem Herzen heraus „gedacht“, öffnet christlicher Glaube dem Menschen einen Bezug zur und einen Stand in der Welt, Beziehungen werden gestiftet und Resonanzen ermöglicht. Darum sind auch die Feiern des Herz-Jesu-Festes in Innsbruck kein folkloristisches Relikt vergangener Zeiten, sondern führen – werden sie ins Denken geholt – das Denken in eine Tiefe und Weite, aus denen heraus überhaupt erst der Anfang des Denkens gesetzt werden kann.

¹ K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, Band I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 323–345, 336.

Von diesem Glutkern aus lassen sich auch Brücken zu anderen theologischen Diskursen wie der Analytischen Theologie schlagen, zu der Roman Siebenrock aufgrund seiner Innsbrucker Verortung trotz anderer theologischer Grundoptionen stets in großer innerer Weite und Pluralitätsfähigkeit Kontakt hielt – nämlich genau dann, wenn die Analytische Theologie nicht nur den szientialen Kopf des Menschen beansprucht, sondern auch sein „sapientiales Herz“.² Vielleicht müsste man im Anschluss an Roman Siebenrock dann sogar von einem szientialen Herzen sprechen.

In fast schon anarchischer Unabhängigkeit und von assoziativer Fülle, mit aufrechter Kirchlichkeit und in wacher Zeitgenossenschaft steht Roman Siebenrock vor einem fundamental konzilsttheologischen Hintergrund für eine Theologie der multiplen Verfügbarkeiten, die viele Beteiligte nachhaltig zu begeistern vermag. In Tübingen promoviert und in Innsbruck habilitiert, ist der Tiroler Oberschwabe Siebenrock heute ein Aushängeschild nicht nur der dortigen Fakultät, sondern des systematisch-theologischen Diskurses im ganzen deutschen Sprachraum.

Wir danken allen Kolleginnen und Kollegen für ihre Beiträge, die auf unterschiedliche Weise an die Impulse von Roman Siebenrock anknüpfen, eine spirituell verankerte und rational verantwortbare Theologie für das 21. Jahrhundert zu entwerfen.

Wir danken dem Herder-Verlag und seinem Lektor Clemens Carl für die gute Zusammenarbeit und allen Sponsoren und Sponsorinnen – dem Vize-rektorat für Forschung, dem Forschungsschwerpunkt „Kulturelle Begegnung – Kulturelle Konflikte“, der Katholisch-Theologischen Fakultät und dem Institut für Systematische Theologie (alle: Universität Innsbruck), den Diözesen Feldkirch, Innsbruck, Linz und Rottenburg-Stuttgart und Erzbischof Franz Lackner (Salzburg) sowie der Österreichischen Benediktinerkongregation – für die finanzielle Unterstützung, die die Herausgabe dieses Buches ermöglicht hat. Ebenso geht unser Dank an das Sekretariat des Instituts für systematische Theologie der theologischen Fakultät in Innsbruck mit Barbara Bertsch, Monika Datterl und Handan Öztürk. Die Erstellung des Manuskripts haben Severin Parzinger (Osnabrück), Marisa Gasteiger, Monika Eder und Christina Mair (Innsbruck) unterstützt.

² T. Schärtl, Theologie – Weisheit – Wissenschaft, in: B. Göcke (Hrsg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 227–276, 257.

Einführung

Mit diesem Band wollen wir einen guten Freund, Kollegen und Weggefährten ehren. Sein Denken inspiriert und ermutigt uns, den Weg weiterzugehen. Möge Roman Siebenrock uns noch lange wachrütteln, anregen, bewegen und uns seine Kreativität viele weitere „Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt“ einzeichnen in die Landkarte des Lebens.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

Michaela Quast-Neulinger

Christian Bauer

Margit Eckholt

Franz Gmainer-Pranzl

10. Februar 2022, am Gedenktag der hl. Scholastika

Teil 1

Gott denken und Gott erfahren

Glaube, der durch Liebe geformt ist

von Bruno Niederbacher SJ

„Denken und lieben“ lautet ein Aufsatz von Roman Siebenrock. Darin spielt er auf die uralte Formel der *fides caritate formata* an: des Glaubens, der durch Liebe geformt ist.¹ Biblisch wurzelt sie in Gal 5,6: „Denn in Christus Jesus hat weder Beschneidung noch Unbeschnittensein irgendeine Kraft, sondern der durch Liebe wirksame Glaube.“ Die Terminologie der Formgebung des Glaubens durch die Liebe taucht im dritten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus auf:

„Glaube aber, durch den man glaubt, ist Tugend, wenn er mit Liebe ist. Denn Liebe ist nach Ambrosius die Mutter aller Tugenden, die alle beformt, ohne die keine wahre Tugend ist. Glaube also, der durch Liebe tätig ist, ist Tugend, durch die Nicht-Gesehenes geglaubt wird. [...] Der Glaube also, den die Dämonen und falschen Christen haben, ist eine Qualität des Geistes, aber ungeformt, weil er ohne Liebe ist.“²

Von den Sentenzen aus wandert die Formel in die Sentenzenkommentare und theologischen Summen. In diesem Aufsatz lege ich zunächst dar, wie Thomas von Aquin die Formel *fides caritate formata* versteht.³ Zweitens prüfe ich die Konsistenz seiner Auffassung. Drittens entfalte ich ihr erkenntnistheoretisches Potential.

¹ R. Siebenrock, Denken und Lieben. Zum Verhältnis von Spiritualität und theologischer Erkenntnislehre, in: M. Eckholt/R. Siebenrock/V. Wodtke-Werner (Hrsg.), Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität, Mainz 2016, 40–58, 44. Zur Geschichte der Formel siehe: A. Landgraf, Glaube und Werk in der Frühscholastik, in: Gregorianum 17 (1936) 515–561.

² P. Lombardus, Sentenzen III, 23, 3 und 4. Ausgabe: PL 191/192, Paris 1844. Alle Übersetzungen aus dem Lateinischen stammen von mir, B. N.

³ Untersuchungen der Formel bei Thomas von Aquin findet man bei: H. K. Rechmann, Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff bei Thomas von Aquin, Neuried 2001. M. S. Sherwin, By Knowledge and By Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas, Washington D. C. 2005; M. Rose, Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Göttingen 2007.

1. Wie versteht Thomas *fides caritate formata*?

Man könnte die Formel so auffassen, dass echter, lebendiger Glaube sich in Werken der Liebe ausdrücken müsse. Doch Thomas meint mit der Formel in erster Linie nicht, dass Werke der Liebe dem Werk des Glaubens folgen. Vielmehr meint er, dass das eigentliche Werk des Glaubens selbst durch die Liebe geformt sein muss. Was heißt das?

Glaube gehört mit Hoffnung und Liebe zu den theologischen Tugenden. Diese Tugenden haben Gott zum Gegenstand und werden durch Gott gnadenhaft im Menschen verursacht. Glaube ist jene Qualität des Verstandes, die uns befähigt, dem Glaubensinhalt, wie er im christlichen Credo zusammengefasst ist, zuzustimmen. Liebe (*caritas*) ist jene Qualität des Willens, die uns befähigt, Gott freundschaftlich verbunden zu sein, ihn um seiner selbst willen und alle anderen Dinge um Gottes willen zu lieben. Um diese Liebe von anderen Arten der Liebe zu unterscheiden, werde ich künftig von „Caritasliebe“ sprechen.⁴

Wie kann Caritasliebe Form des Glaubens sein? Versteht man „Form“ im aristotelischen Sinn, so kann Caritasliebe nicht Form des Glaubens sein.⁵ Denn es handelt sich um zwei verschiedene akzidentelle Formen, Qualitäten, genauer: *habitus*, Tugenden. Wie Weisheit und Gerechtigkeit zwei verschiedene Tugenden sind, und Gerechtigkeit nicht die Form der Weisheit sein kann, so kann auch die Tugend der Caritasliebe nicht die Form der Glaubenstugend sein. Thomas qualifiziert daher die These, indem er schreibt: „Man nennt also Caritasliebe Form des Glaubens, insofern der Glaubensakt durch Caritasliebe vollendet wird und [seine] Form erhält.“⁶

Die Tugend der Caritasliebe ist also nicht Form der Tugend des Glaubens, sondern Form von Glaubensakten. Glaubensakte verhalten sich zur Glaubenstugend wie Akte zur Potenz. Ein Glaubensakt ist eine Verwirklichung der Glaubenstugend. Als Glaubensakte gelten Sprechakte des Bekennens des Glaubens. Bekennt eine Person öffentlich, „Ich glaube an Gott, den Vater den Allmächtigen [...]\“, so vollzieht sie einen äußeren Glaubensakt. Äußere

⁴ Auch Thomas spricht gelegentlich vom „amor caritatis“, z. B. in: *Thomas von Aquin, Summa theologiae* (= Sth) I-II,66,6. (Die Sth sowie alle anderen Werke des Thomas von Aquin werden zitiert nach *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* [= *Editio Leonina*], Rom 1882). Zur Liebeterminologie bei Thomas siehe: *B. Niederbacher, Ist caritas eine Art Freundschaft? Die Sicht des Thomas von Aquin (im Erscheinen)*.

⁵ Dies sagt Thomas ausdrücklich, z. B. in Sth II-II,4,3 ad 2.

⁶ Sth II-II,4,3.

Glaubensakte sind Ausdruck innerer, mentaler Akte. Diese inneren Glaubensakte bestehen darin, dem Glaubensinhalt zuzustimmen. Aber wie können sie die Form der Caritasliebe haben?

Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst Thomas' Analyse des inneren Glaubensaktes zu beachten. Thomas analysiert den inneren Glaubensakt, das *credere*, mithilfe zweier augustinischer Formeln, deren erste lautet: „Zu glauben heißt mit Zustimmung zu denken.“ Mit den Begriffen des Denkens und des Zustimmens könne man, so Thomas, die verschiedenen kognitiven Akte hinreichend charakterisieren und voneinander unterscheiden:⁷

- Einsehen ist *Zustimmen ohne Denken*, gemeint ist: ohne diskursives Denken.
- Wissen ist *Zustimmen aus diskursivem Denken*. Das diskursive Denken findet seinen ihm gemäßen Abschluss in der Zustimmung zum Schlussatz.
- Zweifeln ist *Denken ohne Zustimmung*. Beim Zweifeln stellt man zwar Überlegungen an, aber es kommt zu keiner Zustimmung. Man enthält sich einer Zustimmung, weil die Gründe dafür fehlen oder zu schwach sind.
- Meinen ist *Denken ohne feste Zustimmung*. Beim Meinen merkt man, dass zwar Einiges für einen bestimmten Inhalt spricht. Die Unsicherheit, dass der Inhalt falsch sein könnte, bleibt aber. Man stimmt nur bedingt zu.
- Glauben ist *Denken und feste Zustimmung zugleich*. Wie beim Einsehen und Wissen kommt es beim Glauben zu einer festen Zustimmung. Und wie beim Wissen ist beim Glauben Denken involviert. Aber die Zustimmung zum Glaubensinhalt ergibt sich nicht aus dem Denken. Das Denken kommt zu keinem ihm gemäßen Abschluss. Die Glaubensinhalte, z. B. dass Gott dreifaltig ist, dass Jesus Christus für das Heil der Menschen gestorben ist, auferstanden ist etc., zwingen nicht aus sich zu einer Zustimmung, so sehr man auch über sie nachdenkt. Der Verstand kommt nicht zur Ruhe, weil ihm die Einsicht in die Wahrheit dieser Inhalte fehlt. Die Zustimmung wird durch einen Willensakt herbeigeführt. Zu glauben ist demnach eine kognitive *Handlung*. Sie verdankt sich einer durch Gottes Gnade bewegten *Entscheidung*.⁸ Wenn der Glaubensakt eine kognitive Handlung ist, kann er sowohl unter epistemischer als auch praktisch/moralischer Rücksicht bewertet werden.

⁷ Siehe Quaestio disputata de veritate (= Qdv) 14,1 und Sth II-II,2,1.

⁸ Sth II-II,2,9; Sth II-II,1,1.

Die zweite augustinisch inspirierte Formel des Glaubensaktes lautet „*credere Deo, credere Deum, credere in Deum*“:⁹

- i. Mit „*credere Deo*“ ist die Zeugnis- und Vertrauenskomponente des Glaubensaktes gemeint. Christlich zu glauben heißt, *jemandem* einen Inhalt zu glauben, in unserem Fall: letztlich Gott oder Christus. Sie sind wie Zeugen oder Autoritäten, die uns etwas mitteilen.¹⁰
- ii. Mit „*credere Deum*“ ist die inhaltliche Komponente des Glaubensaktes gemeint. Wer glaubt, glaubt *etwas*: einen wahrheitsfähigen Inhalt. Beim religiösen Glauben, um den es hier ja geht, ist dieser Inhalt immer auf Gott bezogen. Er ist in den Sätzen des christlichen Credo zusammengefasst. „*Deum*“ ist hier also Abkürzung für den gesamten Glaubensinhalt, nicht für die Proposition, dass Gott existiert. Diese Proposition kann nach Thomas gewusst werden und gehört nicht zum Glaubensinhalt *simpliciter*. Die eigentlichen Inhalte des Glaubens nennt Thomas „*credibilia*“. Als Abkürzung dafür schreibe ich künftig „*p_c*“.
- iii. Mit „*credere in Deum*“ ist schließlich die willentliche Komponente des Glaubensaktes gemeint. Der Glaubensinhalt präsentiert Gott als Gut und damit als Ziel. Unser Wille richtet sich darauf, strebt liebend danach.¹¹

Mit der Formel „*credere Deo, Deum, in Deum*“ ist nicht gemeint, dass es drei verschiedene innere Glaubensakte gibt. Vielmehr weise ein und derselbe innere Glaubensakt alle drei Komponenten auf. Dass (i) (ii) impliziert, ist klar. Wer *jemandem* glaubt, glaubt ihm *etwas*. Dass die Komponente (iii) zum Glaubensakt gehört, ist hingegen nicht offensichtlich. Warum sollte einer Person etwas zu glauben es implizieren, dass man liebend nach ihr strebt?

Um diese Frage zu beantworten, ist erstens zu beachten, dass nach Thomas jeglicher Zeugnisglaube ein willentliches Element enthält. Glaube ich einer Person, so will ich ihr glauben.¹² Zweitens ist zu beachten, dass mit der Formel „*credere Deo, Deum, in Deum*“ der durch die Caritasliebe geformte Glaubensakt gemeint ist. Die Komponente (iii) ist also nur bei ei-

⁹ Sth II-II,2,2.

¹⁰ In Qdv 14,8 und 9 spricht Thomas ausdrücklich vom Zeugnis Gottes („*testimonium Dei*“).

¹¹ In Sent III,23,2,2: Hier expliziert Thomas das „*credere in Deum*“ mit „*amando in eum tendere*“.

¹² Dies ergibt sich aus Sth II-II 11,1.

nem durch die Caritasliebe geformten Zustimmungsakt zum Glaubensinhalt gegeben.¹³

Nun können wir zur Frage zurückkehren: Wie kann Caritasliebe die Form des Glaubensaktes sein? Man wird zunächst antworten: Caritasliebe ist so Form des Glaubensaktes wie sie Form aller tugendhaften Akte ist. Denn Caritasliebe ist nach Thomas Form aller tugendhaften Akte. Er schreibt:

„Im Bereich der Moral wird die Form der Tätigkeit hauptsächlich von Seiten des Ziels erreicht. Grund dafür ist, dass Prinzip der moralischen Tätigkeiten der Wille ist, dessen Gegenstand und gleichsam Form das Ziel ist. Es folgt nämlich die Form der Tätigkeit immer der Form des Tägen. Daher ist es notwendig, dass im Bereich der Moral dasjenige, welches die Tätigkeit auf das Ziel hinordnet, ihr die Form verleiht. Nun ist nach dem Gesagten klar, dass alle Tätigkeiten der anderen Tugenden durch die Liebe auf das letzte Ziel hin geordnet werden. Und insofern gibt sie den Tätigkeiten aller anderen Tugenden die Form [...].“¹⁴

Alle Handlungen, z. B. Handlungen der Gerechtigkeit, der Freigebigkeit, der Tapferkeit, der Barmherzigkeit, sind nach Thomas nur dann vollendet tugendhaft, wenn sie aus Caritasliebe vollzogen werden. Zur Erläuterung: Eine Handlung ist zwar ein Akt der Gerechtigkeit, der darin besteht, dass Güter und Lasten gleich verteilt oder eine Ungleichheit beseitigt wird. Vollendet tugendhaft ist dieser Akt aber nur dann, wenn er *aus Liebe zu Gott* vollzogen wird. Ein solcher Akt ist durch die Liebe geformt. Fragen wir jemanden: „Warum warst du Berta gegenüber gerecht?“, so wäre die Antwort: „Letztlich Gott zuliebe.“ Oder: „Warum begegnest du deinem Feind mit Respekt?“ „Letztlich Gott zuliebe. Ich liebe Gott, indem ich diesem Menschen mit Respekt begegne.“

Beziehen wir dies nun auf den Glaubensakt. Der Glaubensakt ist nach Thomas zwar ein kognitiver Akt. Man stimmt einem bestimmten wahrheitsfähigen Inhalt zu, weil er von Gott mitgeteilt ist. Diese Zustimmung verdankt sich Thomas zufolge aber, wie wir gesehen haben, dem Willen. Der Glaubensakt ist eine kognitive *Handlung*. Und damit kommen Betrachtungen aus der Handlungstheorie ins Spiel. Handlungen sind zielbezogene Tätigkeiten. Man tut oder lässt etwas, weil man ein Ziel erreichen will. Welche Art von Handlung vorliegt, hängt vom intendierten Ziel ab. Das Handlungs-

¹³ Lectura super Ioannem (= Super Ioan) 6,3. Siehe auch Lectura super epistolam Pauli Apostoli ad Romanos (= Super Rom) 4,1.

¹⁴ Sth II-II,23,8.

ziel ist der Formgeber der Handlung. Das Ziel bestimmt, welche Art von Handlung vorliegt. Thomas schreibt:

„Willentliche Tätigkeiten erhalten die Art aus dem Ziel, welches Gegenstand des Willens ist. Das nun, von dem etwas die Art erhält, verhält sich bei den natürlichen Dingen auf die Weise der Form. Daher ist die Form einer jeden willentlichen Tätigkeit irgendwie das Ziel, auf das sie hingeordnet ist: sowohl weil sie [die Tätigkeit] aus ihm [dem Ziel] die Art erhält, als auch weil die Weise des Tätigseins dem Ziel verhältnismäßig entsprechen muss. Nun ist aus dem vorher Gesagten klar, dass der Glaubensakt auf den Gegenstand des Willens, welcher das Gute ist, als auf das Ziel hingeordnet ist. Dieses Gut aber, welches Ziel des Glaubens ist, nämlich das göttliche Gut, ist eigentlicher Gegenstand der Caritasliebe. Also wird Caritasliebe Form des Glaubens genannt, insofern durch Caritasliebe der Akt des Glaubens vollendet wird und seine Form erhält.“¹⁵

Glaubt jemand Gott *aus Liebe zu ihm*, dann handelt es sich um einen Glaubensakt, der durch die Liebe geformt ist. Thomas erläutert:

„Geformter und ungeformter Glaube unterscheiden sich nicht dem Gegenstand, sondern der Weise des Tätigseins nach: Der geformte Glaube stimmt nämlich der ersten Wahrheit mit vollendetem Willen zu, der ungeformte aber mit unvollendetem Willen.“¹⁶

Tugendhaft ist ein Akt, (a) wenn ein Gut erreicht wird, und (b) wenn es auf gute Weise erreicht wird. Ist nur die Bedingung (a) erfüllt, so handelt es sich um keinen vollendet tugendhaften Akt. Ich kann zwar Gott glauben, dass *p_c*. Doch kann dies unterschiedlich motiviert sein. Thomas schreibt: „Der Glaube, der ein Geschenk der Gnade ist, macht den Menschen aufgrund irgend-eines affektiven Betroffenseins durch das Gute zu glauben geneigt, auch wenn er ungeformt ist.“¹⁷

Irgendeine Art von Liebe muss im Spiel sein. Doch es muss nicht Caritasliebe sein.¹⁸ Verschiedene Formen des Angezogenseins durch das göttliche

¹⁵ Sth II-II,4,3.

¹⁶ Qdv 14,7.

¹⁷ Sth II-II,5,2 ad 2.

¹⁸ R. Di Ceglie, Aquinas on Faith and Charity, in: NBI 102 (2021) 550–569, meint, diese Liebe müsse nach Thomas immer Caritasliebe sein. Caritasliebe, so Di Ceglie, sei mehr oder weniger vorhanden, und nur dann, wenn ein bestimmter Schwellenwert überschritten werde, handle es sich um einen geformten Glaubensakt. Doch diese Interpretation scheint mir exegetisch schwer haltbar zu sein. Erstens kennt Thomas verschiedene Arten von Liebe auch hinsichtlich geistiger Inhalte: Liebe des Wohlgefallens, Liebe des Begehrrens, natürliche Liebe zu Gott etc. Siehe dazu: J. de Vries, Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas, in: ZAM 5 (1930) 17–34. Zweitens ist die These, dass Caritasliebe die einzige Form der Liebe sei, nicht mit Thomas vereinbar. Thomas kennt verschiedene Arten von Liebe, die alle unter dem Begriff der Liebe zusammenfallen, aber nicht alle als Caritasliebe bezeichnet werden. Eine solche Unterscheidung ist in der Theologie von Aquinas selbst nicht vorgenommen worden.

Gut sind möglich. Wir sehen nun, dass Thomas mit der Formel „*credere Deo, Deum, in Deum*“ eine normative These aufstellt: Der Glaubensakt ist nur dann richtig, tugendhaft und verdienstlich, wenn eine Person Gott aus Caritasliebe glaubt, dass p_c .¹⁹

2. Ist diese Auffassung konsistent?

Thomas analysiert Caritasliebe mithilfe des Begriffs der edlen Freundschaft, den er aus Aristoteles' Nikomachischer Ethik kennt. Diese Freundschaft setzt mindestens zwei Personen voraus, die etwas gemeinsam haben, und besteht darin, dass sie sich gegenseitig wohlwollen, gegenseitig lieben, einander Gutes wünschen und tun. Entsprechend bestimmt Thomas Caritasliebe als eine Art Freundschaft des Menschen zu Gott, die auf der Mitteilung des ewigen Glücks gründet.²⁰ Caritasliebe ist ein gnadenhaft geschenkter *habitus* des Willens, der Menschen befähigt, Gott *um seiner selbst willen* und den Nächsten *um Gottes willen* zu lieben.²¹ Setzt man dieses Verständnis von Caritasliebe voraus, so ergibt sich für die These, dass der Glaubensakt durch die Caritasliebe geformt sein soll, ein Zirkelproblem. Miriam Rose fragt zurecht: „Wie kann der Glaubensakt sich einerseits einem Willensakt der caritas ver-danken, andererseits für einen solchen selbst die Voraussetzung bilden?“²² Caritasliebe als Freundschaft mit Gott scheint Glaube vorauszusetzen. Thomas bejaht dies ausdrücklich.²³ Eine Person kann Gott nur dann freundschaftlich lieben, wenn sie zumindest glaubt, d. h. zustimmt, dass es einen liebenswerten Gott gibt, dass Gott ihr wohlwill, ihr sein ewiges Glück mit-

tens sehe ich bei Thomas keine überzeugenden Anhaltspunkte dafür, dass er die Meinung vertreten habe, die Ausübung der Caritasliebe müsse eine gewisse Schwelle überschreiten, um zur Formung eines Glaubensaktes beizutragen.

¹⁹ Sth I-II,65,4. Siehe dazu: *B. Niederbacher*, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen, Stuttgart 2004, 122.

²⁰ Sth II-II 24,2. Ausgeführt wird dies in STh II-II,23,1. „Mitteilung“ ist Übersetzung des Wortes „*communicatio*“. Zur Bedeutung des Wortes „*communicatio*“ siehe: *J. Bobik*, Aquinas on *Communicatio*, the Foundation of Friendship and *Caritas*, in: MSM 64 (1986) 1–18. Nähere Ausführungen dazu finden sich in: *B. Niederbacher*, Ist *caritas* eine Art Freundschaft? (s. Anm. 4).

²¹ Siehe Sth II-II,23,5 ad 2, wo Thomas sagt, aus Caritasliebe werde Gott um seiner selbst willen geliebt. In Sth II-II,23,5 ad 1 macht er klar, dass Gott das hauptsächliche Objekt der Caritasliebe ist, der Nächste aber aus Caritasliebe geliebt wird um Gottes willen. Vgl. auch Sth II-II,27,3.

²² *M. Rose*, *Fides caritate formata* (s. Anm. 3) 11.

²³ Sth I-II,65,5.

teilt, dass Gemeinschaft mit Gott erreichbar ist etc. Wenn Caritasliebe aber Zustimmung zu derartigen Inhalten, die eindeutig zu den Glaubensinhalten gehören, voraussetzt, wie kann sie dann bei der Zustimmung zu den Glaubensinhalten beteiligt sein? Rose schlägt folgende Lösung vor:

„Durch Eingießung der Gnade, die im Willen zu Liebe wird, verwandelt Gott den Menschen so, dass dieser der göttlichen Natur konnatural wird und Gott liebend erstrebt. [...] Die caritas als eingegossene Tugend verleiht dem Menschen also eine neue Letztzielorientierung. Diese neue Letztzielorientierung des Willens ist selbst kein Akt, sondern die grundsätzliche Bestimmtheit des Willens, die in allen Willensakten vollzogen wird. Diese Letztzielorientierung vollzieht der Wille also auch, indem er dem Verstand den Befehl zur Zustimmung gibt.“²⁴

Dieser Lösungsvorschlag erscheint aber problematisch. Die Unterscheidung zwischen Willensausrichtung und Willensakt ist nichts anderes als die Unterscheidung zwischen *habitus* und Akt. Schwer verständlich ist, wie die Willensausrichtung „vollzogen“ werden kann, ohne dass es sich um einen Willensakt handelt. „Vollzug“ ist ja nur ein anderes Wort für „Akt“. Ein vom Willen befohlener Akt ist auch ein Willensakt. Angenommen, ich will meinen Arm heben und hebe ihn. So ist mein Akt, den Arm zu heben, ein befohlener Willensakt. Jemand kann mich fragen: „Warum machst du das?“, und ich kann antworten, indem ich irgendein Ziel angebe, z. B.: „Um zu überprüfen, ob er noch schmerzt.“ Ebenso kann man mich fragen: „Warum glaubst du Gott, dass p_c ?“ Wenn ich tugendhaft glaube, sollte ich antworten: „Weil ich Gott liebe“ oder „weil Gott mein Freund ist.“ Aber diese Antworten setzen voraus, dass ich glaube, dass Gott mein Freund ist.

Mein Lösungsvorschlag zum Zirkelproblem lautet so: Thomas nimmt sowohl auf kognitiver als auch auf konativer Seite (d. h. auf der Seite des Strebens) Akte an, die dem tugendhaften Glaubensakt vorausgehen. Von kognitiver Seite:

„Dass Gott ist und andere Inhalte, die über Gott mit der natürlichen Vernunft erkannt werden können [...], sind keine Glaubensartikel, sondern Voraussetzungen zu den Artikeln. Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis voraus wie Gnade Natur und Vollendung Vollendbares. Es spricht aber nichts dagegen, dass das, was an sich beweisbar oder wissbar ist, von jemandem wie ein Glaubliches angenommen wird, der einen Beweis nicht versteht.“²⁵

²⁴ M. Rose, *Fides caritate formata* (s. Anm. 3) 174.

²⁵ Sth I,2,2 ad 1.