

Glaube und Ethos

Band 2

Stephan E. Müller, Bernhard Sill (Hg.)

Glaube, der leben hilft

Moraltheologische Perspektiven

LIT

GLAUBE UND ETHOS

Theologie im interdisziplinären Dialog

herausgegeben von

Prof. Dr. Stephan E. Müller

Prof. Dr. Erwin Möde

(Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)

Band 2

LIT

Stephan E. Müller, Bernhard Sill (Hg.)

Glaube, der leben hilft

Moraltheologische Perspektiven



MAG - 2012 - 672



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-7425-7

© LIT VERLAG Münster 2004

Grevenener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel. 0251-23 50 91 Fax 0251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	11
-------------------------------	----

A. GRUNDLEGUNG

KLAUS DEMMER

Das theologische Anforderungsprofil der Moralthologie <i>Überlegungen zu einer Ortsbestimmung des Fachs</i>	15
--	----

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Der Glaube als Tugend <i>Überlegungen zu seiner Bedeutung für das moralische Leben der Christen</i>	41
--	----

UDO ZELINKA

An-Mahnung(en) des Ethischen <i>Erwägungen zur Selbstversicherung des Menschen in pluraler Gesellschaft</i>	71
--	----

HILDEGARD GOSEBRINK

«Die Tugend strahlt von Gott her im Werk des Menschen auf» <i>Zur Kooperation von Gott und Mensch in der Theologie Hildegards von Bingen (1098-1179)</i>	101
---	-----

B. KONKRETIONEN

PETER FONK

Die Friedensethik der katholischen Kirche	131
---	-----

ANDRÉ HABISCH

Erkämpfte Verbindlichkeit

Prolegomena einer ökonomischen Verhaltenstheorie zur

Moraltheologie der Ehe 151

PETER HÜNERMANN

Opus iustitiae pax 171

HERIBERT NIEDERSCHLAG

Die Kunst des Sterbens lernen 187

LUDWIG SANHÜTER

Die gute Nachricht in den Nachrichten

Oder: Was kann eine Tageszeitung tun, um das Evangelium

zu verkünden? 205

MICHAEL SCHRAMM

«Politik möglich machen» – aber wie?

Die Sozialethik der Kirchen zwischen Glaube und Markt 239

C. INTERDISZIPLINARITÄT

BERNHARD SILL

Ein glühendes Rätsel

Schuld als Sujet der Dichtung und Literatur 269

JOHANNES TOTH

Konturen eines neuen (christlichen) Frauenbildes im

literarischen Umfeld Gertrud von le Forts 301

STEPHAN E. MÜLLER

Pioniere der Moralpsychologie

Die Frage nach den Voraussetzungen des Glauben- und

Handeln-Könnens – Eine Skizze321

Die Autoren341

Der Glaube als Tugend

Überlegungen zu seiner Bedeutung für das
moralische Leben der Christen

Inhalt

- I. Der Glaube als beständige Ausrichtung der Existenz
- II. Der Glaube als Unterwegssein zum letzten Ziel
- III. Der Glaube als Ergreifen des vollkommenen Gutes
- IV. Der Glaube als Zustimmung zur Offenbarungswahrheit
- V. Der personal-gemeinschaftliche Doppelcharakter des Glaubens
- VI. Der Glaube als Bewegung des ganzen Menschen
- VII. Der Glaube als Beginn des ewigen Lebens

Literatur

Es ist zu einem Gemeinplatz der theologischen Gegenwartssprache geworden, den Glauben im Anschluss an die dialogische Philosophie und den Personalismus des 20. Jahrhunderts als einen personalen Akt, als Vollzug des ganzen Menschen oder als äußerste Tat und höchsten Selbsteinsatz der Person zu bezeichnen.¹ Mit einer viel zitierten Formulierung des protestantischen Theologen Gerhard Ebeling kann der Glaube vor dem Hintergrund der biblischen Bedeutungsfülle des Begriffs ein «Sich-Gründen der Existenz außerhalb ihrer selbst» genannt werden; auf diese Weise gelangen der ganzheitliche und transzendente Charakter des Glaubensaktes und seine responsoriale Struktur gleichermaßen in den Blick.² Im ökumenischen Gespräch der letzten Jahrzehnte dienten derartige Kennzeichnungen nicht zuletzt dazu, konfessionelle Engführungen der Vergangenheit zu überwinden, die den Glauben primär als ein Für-wahr-Halten des Verstandes (ein Überzeugtsein

¹ Vgl. dazu den instruktiven Überblick bei PESCH 1987, bes. 468ff.

² Vgl. EBELING 1975, 232.

hinsichtlich jener ewigen Wahrheit Gottes, die dem Menschen letzten Halt zu geben vermag), als ein religiöses Gefühl (der radikalen Abhängigkeit vom letzten Grund aller Wirklichkeit) oder als Trost, Vertrauen und Dankbarkeit (für die empfangenen Wohltaten Gottes, allen voran die Sündenvergebung und die Rechtfertigung) bestimmten.

Gleichwohl ist unübersehbar, dass auch die Charakterisierung des Glaubens als personaler Akt oder als Ur-Tat des Lebens nicht alle Aspekte religiöser Glaubensüberzeugungen einfängt. Solche personalen Umschreibungen, die den Glaubensakt in Analogie zu einer Einzelhandlung als eine unter allen Taten des Lebens herausragende Entscheidung der Person verstehen, betonen den Ereignis- und Wagnischarakter, der sich auch in der Metapher des «Sprungs» ausdrückt, während seine Bewandnis als über-aktuelle Grundhaltung und als habituelle Ausrichtung der Person in den Hintergrund tritt. Entsprechend wird die biblische Sicht des Glaubens gern an markanten Glaubensgestalten exemplifiziert und dementsprechend vor allem als Aufbruch ins Ungewisse (Abraham) oder plötzliche Bekehrung (Paulus), als unverhoffte Wende der Existenz und als Übergang vom alten zum neuen Menschen beschrieben. Andere für das biblische Glaubenszeugnis nicht weniger bedeutsame Aspekte wie das Unterwegs-Bleiben im Alltag (Mose), das geduldige Ausharren (Hiob) und die Willensangleichung an Gott und der radikale Gehorsam (Jesus) werden dagegen nicht in gleicher Weise hervorgehoben.

Religionsphänomenologisch betrachtet ist die Konzentration auf das ereignishafteste Moment des Glaubens, das diesen als je neu vollzogene Abkehr von der Sünde, als aktuelle Umkehr zu Gott und als Aufbruch in eine absolute Zukunft beschreibt, zumindest einseitig. Zur religiösen Grunderfahrung gläubiger Menschen gehört ebenso die beständige Ausrichtung auf ein richtunggebendes Lebenskonzept und die Übernahme einer gemeinsamen Welt-sicht, die der Glaube mit anderen weltanschaulichen Orientierungssystemen teilt. Mit gutem Grund richtet sich deshalb seit einigen Jahren die Aufmerksamkeit wieder verstärkt auf die Rede vom Glauben als einer Tugend des religiösen Menschen, die der Theologie durch die Rezeption der biblischen und patristischen Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe seit langem ver-

traut ist.³ Bemerkenswert ist allerdings, dass die Anstöße zu einer erneuten Beschäftigung mit dem Tugendcharakter des Glaubens stärker von der religionsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Diskussion um den epistemischen Status lebenstragender Überzeugungen als von der theologischen Ethik selbst ausgehen.⁴ Hier rächt es sich, dass sich die zurückliegende moraltheologische Debatte um das *Proprium* einer christlichen Ethik weitgehend auf die erkenntnis- und begründungstheoretischen Aspekte einer normativen Ethik konzentrierte. Der christliche Glaube kam dabei vor allem als transzendentaler Sinnhorizont zum Tragen, in dem ein in seinen materialen Inhalten autonom erkanntes und begründetes Ethos sekundär verortet wird. Seine Rolle als das gesamte moralische Leben innerlich durchformende Kraft, die diesem eine neue Ausrichtung an der durch das Evangelium auch inhaltlich bestimmten Gestalt menschlicher Vollendung gibt, blieb dagegen unterbelichtet.⁵

Wird dagegen der Glaube zusammen mit der Hoffnung und der Liebe als Tugend verstanden, so kehrt sich die Fragerichtung um: Jetzt geht es nicht mehr darum, wie sich der religiöse Glaube zu einem autonom gewonnenen Ethosystem ins Verhältnis setzt, um (mit der viel zitierten Formel Alfons Auers gesagt) kritisierend, stimulierend und integrierend darauf einzuwirken; stattdessen erscheint der Glaube als habituelle Neuorientierung der gesamten sittlichen Existenz des Christen. Seine Charakterisierung als Tugend steht deshalb nur scheinbar im Widerspruch zu den zentralen Aussagen der Bibel, in denen eine solche Redeweise in der Tat nirgends begegnet.⁶ Insofern mit der Tugendbewandtnis des Glaubens der Umstand zum Ausdruck gebracht wird, dass dieser dem moralischen Handeln nicht äußerlich bleibt, sondern als Grundlegung der gesamten sittlichen Lebensform des Christen verstanden werden soll, eignet sich der Tugendbegriff sogar in besonderer Weise als theologische Reflexionskategorie, um die lebenspraktische Be-

³ Vgl. WISCHMEYER 1981 und SÖDING 1992.

⁴ Vgl. dazu CHAPPELL 1996; NIEDERBACHER 1999; 2001; 2003; RICKEN 2001.

⁵ Vgl. dazu BORMANN 2002, bes. 500.

⁶ Die biblischen Schriftsteller verhalten sich im Allgemeinen gegenüber dem Tugendbegriff sehr reserviert, was wohl damit zusammenhängt, dass dieser in der zeitgenössischen Profanethik vor allem die menschliche Vortrefflichkeit und nicht so sehr das Handeln Gottes am Menschen bezeichnet. Vgl. dazu SCHRAGE 1989, 134ff.

deutsamkeit und die Beständigkeit der Glaubensüberzeugung angemessener zu erfassen, als dies in den ereignishaften, auf das Drama einer einmaligen Lebenswende bezogenen Formeln der Fall ist. Gerade von seinem biblischen Verständnis her kann sich der christliche Glaube nämlich nicht damit zufrieden geben, sich nachträglich in ein ihm äußerlich bleibendes Verhältnis zur Moral zu setzen. Das biblische Offenbarungszeugnis setzt vielmehr eine innere Einheit von Glauben und Leben, Erkenntnis und Handeln voraus. Es ist geradezu ein Spezifikum der biblischen Glaubensvorstellung, dass sie sich nicht nur auf eine einmalige Kehrtwende der Existenz beschränkt, sondern die Glaubenzustimmung als dauerhaftes Eintreten in eine entsprechende Lebensform und als Übernahme einer gemeinsamen Lebenspraxis des Volkes Gottes versteht.⁷

Aus einer Perspektive, die den Glauben nicht nur als Entscheidung oder als ursprünglichen Akt der Lebenswende, sondern als Haltung und dauerhafte Lebensform ansieht, stellen sich vor allem zwei Fragen: Was bedeutet es für den Glauben, dass er eine Tugend ist? Und in umgekehrter Richtung: Was folgt daraus für das moralische Handeln und Leben des Christen, dass es nicht nur durch die moralischen Tugenden, sondern auch durch die Haltung des Glaubens geprägt wird? Beide Fragen finden in der Neuinterpretation der aristotelischen Tugendlehre durch Thomas von Aquin eine Lösung, die im Blick auf die gegenwärtigen Problemstellungen der theologischen Ethik sachliches Interesse verdient, weil sie auf Grundfragen der menschlichen Existenz eine rational verantwortbare Antwort gibt. Zudem kann die Charakterisierung des Glaubens als Tugend die Einzelaspekte aufgreifen, unter denen die gegenwärtige Glaubentheologie den Glauben beschreibt (Entscheidung, Wagnis, personaler Akt, Stand-Gewinnen in Gott). Die Tugendqualität des Glaubens tritt nicht als weiteres Kennzeichen zu diesen Beschreibungen hinzu, sondern sie bietet sich als Interpretationsschlüssel an, der diese unter das Vorzeichen eines einheitlichen Leitbegriffs stellt.

⁷ Vgl. dazu NOICHL 2002, 145ff.

I. DER GLAUBE ALS BESTÄNDIGE AUSRICHTUNG DER EXISTENZ

Im Unterschied zu einer bloßen Meinung oder einer oberflächlichen Laune, die schnell wechseln kann, fällt die Tugend nach der Einteilung der aristotelischen Kategorientafel unter den Oberbegriff der Haltung (*hexis, habitus*), die wiederum zu den Qualitäten eines Seienden zählt.⁸ Qualitäten und Haltungen zeichnen sich gegenüber momenthaften Zuständen durch ihre bleibende, auf Dauer angelegte Struktur aus; sie lassen sich des Weiteren mit der Wertung «gut» oder «schlecht» verbinden, je nachdem, ob sich das betreffende Seiende im Verhältnis zu seiner Natur und einer ihr entsprechenden Tätigkeit in einem guten oder schlechten Zustand befindet.⁹ Auf den Menschen bezogen bedeutet dies: Tugend ist jene Haltung, die den, der sie besitzt, in seinem Menschsein vollendet und sein Handeln dadurch gut macht, dass sie ihm eine mit dieser Vollendung übereinstimmende Ausrichtung verleiht.¹⁰ Näherhin wirkt die Tugend im Menschen als eine Vollendung seiner Handlungsvermögen (Intellekt, Wille, Leidenschaften), die diese zu deren vollkommener Tätigkeit befähigt.¹¹ Eine entscheidende Rolle spielen dabei Einübung und Gewohnheit, so dass zwischen Tugend und Einzelhandlung eine Wechselwirkung entsteht. Der Erwerb einer tugendhaften Haltung geschieht durch eine Praxis, die sie hervorbringt und am Leben erhält; umgekehrt wirkt die Tugend auf diese zurück, indem sie dazu führt, dass die Handlungen dieser Praxis spontan, ohne lange Überlegung und mit begleitender Freude vollzogen werden. Dass der religiöse Glaube ebenso wie die intellektuellen Einstellungen eines Menschen und seine moralischen Grundhaltungen als eine Tugend angesehen werden kann, heißt demnach vor allem: Er ist eine Ausrichtung der gesamten Existenz des Menschen, die diese von Grund auf prägt, eine feste Haltung, die sein Leben bleibend und dauerhaft bestimmt. Als eine solche Haltung entsteht der Glaube freilich nicht durch menschliches Bemühen, sondern durch das Wirken Gottes, der

⁸ ARISTOTELES, *Kat.* 8, 8b 25-28.

⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Met.* V, 20, 1022 b 10f.

¹⁰ Vgl. ARISTOTELES, *NE* II, 5; 1106a 15-23 und dazu THOMAS VON AQUIN, *In Ethicorum* II 5 (nr. 307-309) und *Summa theologiae* I-II 55,3 und 56,3: «virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.»

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II 55,1-3.

den Menschen zum Glauben führt. Da dieser nicht aus der Summe der tastenden Orientierungsversuche hervorgeht, die der Mensch von sich aus unternimmt, kann seine Entstehung nicht nach dem Modell der Genese moralischer Grundhaltungen durch die Wiederholung gleichgerichteter Akte verstanden werden. Im Anschluss an *Röm* 5, 5 («die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist») wird der Glaube zusammen mit den beiden anderen theologischen Tugenden (Hoffnung und Liebe) vielmehr als eingegossene Tugend bezeichnet, die Gott dem Menschen schenkt.

Mit der Interpretation des Glaubens als Tugend ist jedoch noch mehr ausgesagt, als der Hinweis auf seine habituelle Beständigkeit enthält. Wäre der Glaube nur dies, könnte man ihn in Analogie zu künstlerischen Fertigkeiten oder bestimmten Charaktereigenschaften als besondere Begabung für religiöse Dinge oder als eine glückliche Anlage qualifizieren, über die manche Menschen in höherem Maße als andere und einige eben überhaupt nicht verfügen, wobei diesem Umstand für ihr Menschsein als solches keine Bedeutung zukäme. Die These, wonach der Glaube als eine Tugend gilt, ist aber erst dann richtig verstanden, wenn man in der beständigen Haltung, die er verleiht, einen unersetzlichen Beitrag zum Menschsein und die notwendige Bedingung für ein gelingendes Lebens sieht.¹² Dies besagt selbstverständlich nicht, dass man ohne die Tugend des Glaubens nicht sittlich gute Handlungen vollbringen oder über moralische Tugenden verfügen und dementsprechend ein kluger, gerechter, tapferer und umsichtiger Mensch sein kann. Doch verändert die Rede von der Tugend des Glaubens die Perspektive der Moral insofern, als sie der Ausrichtung auf das, was dem Leben im Ganzen Sinn verleiht, grundlegende Bedeutung für das moralische Handeln zuspricht.

Thomas begründet seine These, dass der Mensch zum umfassenden und endgültigen Gelingen seines Lebens neben den ethischen und dianoetischen Tugenden des Aristoteles auch die theologischen Tugenden braucht, von denen Paulus in *1 Kor* 13 spricht, mit einer Analyse des menschlichen Glücksverlangens und der widersprüchlichen Ausgangslage der *conditio humana*. Dazu greift er auf die aristotelische Bestimmung zurück, nach der

¹² Vgl. dazu RICKEN 2001, 128.

das Glück des Menschen in einem ihm wesensgemäßen Tun besteht. Aristoteles versteht darunter bekanntlich die durch die intellektuellen und ethischen Tugenden vollendeten Tätigkeiten der theoretischen und der praktischen Vernunft, die zu entsprechenden *genera vitae*, nämlich der kontemplativen und der aktiven Lebensform führen.¹³ In beiden sieht Thomas mit Aristoteles eine Gestalt des Glücks, das der Mensch in diesem Leben erlangen kann und erlangen soll. Doch unterscheidet er sich als christlicher Theologe darin, wie er dieses menschenmögliche Glück bewertet, auf charakteristische Weise von dem heidnischen Philosophen. Während Aristoteles darin das menschliche Maß des Glücks erkennt, das dem Menschen *qua* Mensch im Unterschied zum Glück der Götter zukommt und in aller unleugbaren Defizienz eben doch das menschengerechte Glück ist,¹⁴ sieht Thomas das natürliche Glücksverlangen des Menschen in diesem irdischen Leben als unerfüllbar an. Für ihn ist die *conditio humana* durch einen bleibenden Widerspruch bestimmt, der erst durch die biblische Offenbarung der Wahrheit des dreieinigen Gottes und die Berufung des Menschen zur ewigen Gemeinschaft mit ihm aufgelöst wird.¹⁵

Die Funktion der Tugend des Glaubens für das moralische Leben besteht zuallererst darin, dass dieser den Menschen durch ein Zusammenspiel aller seiner Fähigkeiten (des Verstandes und des Willens, aber auch der emotionalen Anteile seiner Seele) dauerhaft und fest auf jene göttliche Wahrheit ausrichtet, deren Schau sein Verlangen nach Glück erfüllt. Die biblische Offenbarung bezeugt, dass der Widerspruch im Wesen des Menschen nicht das letzte Wort behält; die in der anthropologischen Verfassung aufgewiesene Diskrepanz zwischen dem naturhaften Verlangen des Menschen nach Glück und der Möglichkeit, dieses auf natürlichem Weg durch die ihm wesensgemäßen Tätigkeiten (also durch theoretische Wahrheitssuche und praktisches Handeln) zu erfüllen, ist von Gott her überwunden. Entsprechend muss die Bewegung, die den Widerspruch zwischen dem natürlichen Verlangen des Menschen und dem auflöst, was er aus eigenen Kräften erreichen kann, von Gott ausgehen. Doch ruft die Initiative des sich offenbaren-

¹³ Vgl. NE X 7-8.

¹⁴ Vgl. NE X 7 (1178a 6-8).

¹⁵ Vgl. *In Ethicorum* I 10 (nr. 129); X 13 (nr. 2136) und *Summa theologiae* I-II 5,3.

den Gottes nach der Antwort des Menschen, der in der Glaubenszustimmung die Wirklichkeit Gottes ergreift und auf diese Weise festen Stand in der Dunkelheit dieses Lebens gewinnt.

Der Glaube ist daher nicht einfach ein Sinnentwurf, durch den der Mensch die Möglichkeiten sinnvollen Menschseins von sich aus auslotet; als vertrauensvolle Hingabe des Menschen stellt er vielmehr eine Reaktion auf die Antwort der göttlichen Offenbarung dar, in der die Widersprüche der menschlichen Existenz gelöst sind. Der Glaube ist infolgedessen auch nicht die Antwort auf irgendein Sinnangebot, das der Glaubende unter mehreren gleichartigen Optionen wählt. Vielmehr ergreift er im Glauben die rettende Antwort Gottes auf seine natürliche Sehnsucht nach endgültigem Glück. Die theologische Tugend des Glaubens bezeugt sowohl den Widerspruch in der *conditio humana*, der das menschliche Glücksverlagen trotz aller erreichbaren Erfüllung in diesem Leben ins Leere laufen lässt, wie auch die Tatsache, dass diese prekäre Situation von Gott her überwunden ist: «Die theologische Tugend des Glaubens ist die Haltung, die das gesamte Leben des Menschen, sein Denken, Fühlen und Handeln, nach dieser Antwort ausrichtet. Wie die anderen Tugenden ist sie eine Vollkommenheit oder Vollendung der menschlichen Fähigkeiten, weil sie einen absoluten Sinn erschließt und damit Zuversicht und Halt gibt.»¹⁶

II. DER GLAUBE ALS UNTERWEGSSEIN ZUM LETZTEN ZIEL

Nachdem die Antwort des Glaubens auf die Ur-Frage der menschlichen Existenz in groben Zügen skizziert ist, kann die Feinanalyse der einzelnen Gedankenschritte erfolgen. In der thomanischen Ethik ist der Glaube eine von Gott geschenkte Haltung, die den Menschen auf ein letztes, seine natürlichen Kräfte übersteigendes Ziel hinordnet, in dem sich sein natürliches Verlangen erfüllt. Thomas entwickelt diese Bestimmung des Glaubens auf dem Hintergrund der aristotelischen Einsicht in die Idee des Guten und die Zielorientierung menschlicher Praxis, die er gleichwohl in einem entscheidenden Punkt korrigiert. Der Anschluss an Aristoteles ermöglicht es Thomas, die Bedeutung der Tugend des Glaubens für das moralische Leben

¹⁶ RICKEN 2001, 130.

aufzuzeigen, das im bewussten Ergreifen des letzten Zieles seine innere Einheit findet. Das Abweichen von seiner philosophischen Quelle erfolgt dagegen an einer Weggabelung des Denkens, an der sich aus der Sicht des Thomas das Offenbarungswissen der Theologie den natürlichen Sinneinsichten der philosophischen Ethik als überlegen erweist. Es ist die Spannung zwischen einem Verständnis menschlichen Lebens und menschlicher Praxis, das nicht über den Tod hinaus fragt und einer Sichtweise, die eben darin die Grundfrage der menschlichen Existenz erblickt, die sie entschlossen so lange vorantreibt, bis sich ihr im Durchgang durch die verschiedenen Stationen der menschlichen Glückssuche die Aussicht auf eine definitive Antwort zeigt.

Um die Bewegung des Glaubens im menschlichen Leben zu verankern, muss Thomas den Zusammenhang zwischen den moralischen und den theologischen Tugenden aufzeigen. Seine Antwort auf die Frage, was wir Menschen in unserem Leben letztlich und im Ganzen erstreben, deckt sich daher auf weite Strecken mit der des Aristoteles; erst am Ende trennen sich ihre Wege radikal voneinander.¹⁷ «Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.»¹⁸ In diesen Anfangssätzen der Nikomachischen Ethik ist die Problemstellung vorgezeichnet, für die Aristoteles in seiner Analyse des menschlichen Willens und einer moralischen Handlung eine Lösung sucht. Einerseits kann das Gute für Aristoteles nicht als eine den partikulären Gütern, die von Menschen auf unterschiedlichste Weise erstrebt werden, vorausliegende Wirklichkeit gedacht werden; dieses Ergebnis der Plato-Kritik des ersten Buches übernimmt zunächst auch Thomas, obwohl er es am Ende im Licht der augustinischen Partizipationslehre anders als Aristoteles interpretiert. Das Gute existiert in der Ordnung des Konkreten, der das menschliche Handeln folgt, nicht als eine gemeinsame Idee vor allen einzelnen Gütern, sondern nur als das partikuläre Gute, das die Menschen in Gestalt von Ehre, Macht und Ansehen oder auch in einem tugendhaften Leben zu verwirklichen trachten.¹⁹

¹⁷ Vgl. dazu WÖRNER 2000, 14.

¹⁸ NE I 1 (1094a 1), zit. nach der Übersetzung von O. Gigon, Stuttgart² 1972, 55.

¹⁹ Vgl. NE I 4 (1096b 32-35).

Andererseits erkennt Aristoteles in Bezug auf einzelne, frei gewählte Güter eine gemeinsame Struktur jeder menschlichen Handlung, ganz gleich, worauf diese sich im Einzelnen richtet. «Das viele Gute scheint doch nicht zufällig denselben Namen zu haben.»²⁰

Diese Spannung zwischen den partikulären Gütern, die sich nicht als abgeleitete Derivate einer ontologisch ursprünglichen Idee des Guten verstehen lassen, und dem Umstand, dass alle Menschen im Streben nach diesen partikulären Gütern doch eine notwendige Eigentümlichkeit menschlicher Praxis vollziehen, löst Aristoteles durch die Analyse des menschlichen Willens im dritten Buch der Nikomachischen Ethik auf. Der Wille ist für Aristoteles eine Form des Strebens; er unterscheidet sich von instinkthaften Antrieben durch das Moment der bewussten Wahl, durch die er sich auf ein konkretes Gut richtet. Genauer gesagt bestimmt sich der Wille, der immer auf ein Gut oder Ziel aus ist, durch die Wahl eines konkreten Mittels, das zu ihm führen soll, zum Handeln. In dieser Entscheidung (*prohairesis*) liegt der eigentliche Ursprung des Handelns.²¹ Sie bezieht sich auf die erwählten Mittel, während das Wollen sich auf die konkreten Güter als die nächsten Handlungsziele richtet. Dabei kann das Ziel einer Handlung A seinerseits wieder als Mittel zu einem fernerem Ziel B dienen, so dass sich der Lebensplan eines Menschen aus einer ganzen Kette von Teilzielen B¹, B², B³ ... aufbaut, die ihrerseits im Dienste höherstufiger Lebensziele stehen.

Die Rede von den Teilzielen, die zueinander im Verhältnis der Unter- und Überordnung stehen, um ein sinnvolles Ganzes menschlicher Praxis zu bilden, bedarf allerdings der Differenzierung. Es gibt unter den einzelnen Gütern, in denen wir Menschen das Glück suchen, solche, die wir ausschließlich um anderer Zwecke willen erreichen wollen, und andere, die daneben auch für sich selbst erstrebenswert sind. Schließlich gibt es selbstzweckhafte menschliche Tätigkeiten, deren immanenter Sinn sich von anderen Gütern oder Zielen her überhaupt nicht mehr adäquat erfassen lässt. Obwohl sie sich von instrumentellen Teilzielen, die *nur* Mittel zum Zweck sind (z.B. die Medizin), unterscheiden, stehen auch die selbstzweckhaften Tätigkeiten des Menschen in einer Beziehung untereinander (z.B. dient die

²⁰ NE I 4 (1096b 26).

²¹ Vgl. NE III 4 (1111b 25-28).

Gesundheit der Verwirklichung anderer Lebenspläne). Damit sich die Suche nach einem jeweils höheren Worum-willen nicht im Unendlichen verliert und die Einheit menschlicher Praxis denkbar bleibt, postuliert Aristoteles den Gedanken eines letzten Zieles als Abschluss der gesamten Handlungskette. Sowohl die instrumentellen Teilziele als auch die selbstzweckhaften Tätigkeiten des Menschen kommen darin überein, dass dieser in ihnen das erstrebt, was er letztlich und im Ganzen will: die *eudaimonia*, das gute Leben oder das Glücklichein.

In der Aristotelesforschung stehen sich gegenwärtig drei Interpretationen des «letzten» oder «höchsten» Zieles gegenüber. Die *eudaimonia* gilt entweder als ein dominantes Lebensziel, das alle vorläufigen Ziele überragt, oder als ein umfassendes, inklusives Ziel, das vielfältige Teilmomente des Glücks in sich birgt.²² Beide Auslegungsvarianten erfassen etwas Richtiges: Insofern die *eudaimonia* gegenüber den gewöhnlichen Strebenszielen eine höherstufige logische Bestimmung darstellt, kommt dem Gedanken des letzten Zieles tatsächlich eine überragende Stellung ihnen gegenüber zu. Dennoch wird die Vorstellung eines dominanten Zieles als Abschluss einer Skala hierarchisch angeordneter Güter der Rolle nicht gerecht, die der Gedanke der *eudaimonia* in der aristotelischen Ethik spielt. Das Glück hat nämlich insofern einen inklusiven Charakter, wie es die zweite Interpretationsrichtung hervorhebt, als es die vorläufigen Teilziele, zu denen ja auch intrinsisch wertvolle Güter, wie tugendhafte Handlungen, künstlerische Tätigkeiten oder Akte der Freundschaft, zählen, gerade nicht verdrängt, sondern in sich vereint. Der Gedanke der *eudaimonia* als des letzten Zieles überbietet die partikularen Teilziele nicht nur, er führt diese auch zusammen, so dass sie, vor allem in ihrer Gestalt als intrinsische Güter menschlicher Praxis, als Einzelmomente eines umfassenden Glücks erscheinen.

Mit gutem Grund hat Otfried Höffe den aristotelischen Begriff des letzten Zieles deshalb in einer dritten Variante als transzendentalen Reflexionsbegriff bezeichnet. Dieser meint nicht die höchste Stufe einer Skala gegebener Möglichkeiten, sondern er verweist auf die Bedingung der Möglichkeit des Wollens überhaupt. Dies meint: Der Wille richtet sich immer auf ein Gut; ohne die Beziehung auf das Gute kann der Begriff des Willens gar nicht

²² Vgl. HORN 1998, 80-85.

gedacht werden. Er bezeichnet daher nicht ein neutrales Wahlvermögen, sondern ein Streben, dem die Hinneigung zum Guten immanent ist. In moderner Terminologie ausgedrückt, handelt es sich dabei um die intentionale Struktur menschlicher Handlungen: Jede Entscheidung bezieht sich auf einen Wert, den sie verwirklichen will. Sie hat ein Motiv, das sie bestimmt; sie erfolgt um eines Zieles willen. Sie ist immer «im Hinblick auf ...» und «in Beziehung zu ...» etwas anderem intendiert. Das letzte Ziel ist deshalb nicht der empirische Abschluss einer langen Kette von Teilzielen, sondern die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Wille des endlichen Menschen überhaupt etwas wollen und in der zeitlichen Erstreckung seines Daseins realisieren kann. «Als *telos teleiotion* stellt sich das Glück als ein Ziel dar, bei dem die Zielhaftigkeit in einem unüberbietbaren höchsten Ziel gegeben ist. Insofern dieses Ziel auf einer höheren Stufe als die gewöhnlichen Ziele steht und doch nur «innerhalb» dieser Ziele realisiert wird, hat es einen transzendentalen Charakter. [...] Das Glück ist die Bedingung, die über die Zieltauglichkeit aller Ziele entscheidet.»²³

Thomas von Aquin hat später diese formale aristotelische Analyse des menschlichen Strebens aufgenommen und ihr durch eine ontologische Auslegung im Sinne der augustinischen Partizipationslehre eine neue Richtung gegeben. Er bezieht das von Aristoteles bereits als eine feste Redeweise vorgefundene, zum Auftakt der Nikomachischen Ethik zitierte Axiom *bonum est quod omnia appetunt* auf den Gedanken, dass der Mensch als ein endliches, kreatürliches Wesen notwendig nach dem Guten streben muss, in dem er seine Vollendung findet. Der ethische Grundsatz, dass alle Menschen nach dem Guten streben und darin in einer gemeinsamen Bewandnis ihres Handelns übereinkommen, bezeichnet nun eine ontologische Grundstruktur alles Geschaffenen, an dem das menschliche Handeln nur in besonderer Weise partizipiert.²⁴ Als Handlungsvermögen des Menschen fällt der Wille daher unter die Gattung des *appetitus*, er stellt wie bei Aristoteles nicht ein neutrales Vermögen, sondern eine in ihrer Strebenstendenz auf das Gute festgelegte Neigung, kurz: einen unersättlichen Hunger nach dem Guten dar. Das spezifisch Menschliche des Willens besteht Thomas zufolge darin, dass

²³ HÖFFE 1996, 219; vgl. HÖFFE 1971, 181.

²⁴ Vgl. *Summa theologiae* I-II 1,2 und 8,1. Vgl. dazu SCHOCKENHOFF 1987, 132ff.

er dem rationalen Strebevermögen angehört, d.h. etwas nicht aus blindem Drang anstrebt, sondern weil es aufgrund vernünftiger Überlegung oder abwägender Beratung als gut beurteilt wird.²⁵

Im Blick auf das natürliche Glücksverlangen des Menschen bedeutet dies: Der Mensch kann aufgrund vernünftiger Erwägungen auf nahe liegende Güter verzichten und ihre Verwirklichung zugunsten langfristiger Lebensziele zurückstellen, aber er kann sich über die naturhafte Tendenz aller endlichen Wesen, das Gut der eigenen Vollendung zu erstreben, nicht erheben. Er ist, wie Thomas in einer missverständlichen Kurzformel sagt, nur in der Wahl seiner Mittel, aber nicht gegenüber dem letzten Ziel seines natürlichen Wollens frei. Natürlich weiß auch Thomas, dass die Menschen in den unterschiedlichsten Gütern – Lust, Reichtum, Macht und Ehre oder eben in den intrinsisch wertvollen Gütern der Tugend, der Kunst oder des Spieles – ihr Glück suchen und insofern unterschiedliche Letztziele verfolgen.²⁶ Menschen können Scheingüter erstreben, die auf Dauer nicht halten, was sie versprechen, und deshalb ihr Glücksverlangen unerfüllt lassen. Doch kann ein Mensch nicht zugleich mehrere Letztziele haben, weil der Begriff des letzten Zieles ein Gut meint, welches das Streben restlos erfüllt.²⁷ Die Freiheit des Willens bedeutet daher nicht in erster Linie das Vermögen, zwischen mehreren Alternativen frei wählen, sondern das gewollte Gut ungehindert erlangen zu können.²⁸

III. DER GLAUBE ALS ERGREIFEN DES VOLLKOMMENEN GUTES

Thomas liest also die aristotelische Analyse des an einem letzten Ziel orientierten menschlichen Handelns, indem er sie mit dem Gedanken der Erfüllung des Menschen als rationaler Kreatur verbindet. Dazu muss der Begriff des *finis ultimus* zwei Bedingungen gerecht werden. Die erste Voraussetzung, wonach es nur *ein* Letztziel menschlicher Praxis geben kann, sichert Thomas gegen den Einwand ab, dass die Menschen in ihren Meinungen über

²⁵ Vgl. *Summa theologiae* I 80,2 et ad 2.

²⁶ Vgl. *Summa theologiae* I-II 1,7.

²⁷ Vgl. dazu NIEDERBACHER 2003, 35-37.

²⁸ Vgl. *Summa theologiae* I 82,1.

das Glück keineswegs übereinstimmen, sondern unterschiedliche Auffassungen darüber vertreten, worin das letzte Ziel besteht. Thomas geht jedoch nicht von den faktischen Bestimmungen des letzten Zieles, sondern von der formalen Struktur aus, unter der es erstrebt wird. Indem er den Begriff des *finis ultimus* von dem der Erfüllung (*consummatio*) und Vollendung (*perfectio*) her denkt, gewinnt er ein schlüssiges Argument für die Einheit des letzten Zieles: Der so interpretierte Begriff eines letzten Zieles erfordert, dass dieses das ganze Streben des Menschen restlos erfüllt, so dass nichts Weiteres zu erstreben übrig bleibt, was jedoch nicht der Fall wäre, wenn darüber hinaus noch etwas anderes zu seiner Erfüllung erforderlich wäre.²⁹ Die zweite Bedingung, die zur restlosen Erfüllung des natürlichen Verlangens hinzutreten muss, formuliert Thomas bereits im ersten Artikel der *Summa theologiae*: «Das Ziel muß den Menschen bekannt sein, damit sie ihre Absichten und Handlungen auf das Ziel ausrichten können.»³⁰ In Verbindung mit der ersten Voraussetzung folgt daraus, dass das letzte Ziel, in dem der Mensch als vernünftige Kreatur seine Erfüllung findet, ihm als rationalem Wesen auch bekannt sein muss, damit er sein Handeln an ihm ausrichten kann. Näherhin muss die Kenntnis des letzten Zieles auch die *ratio finis* und die Angemessenheit der Mittel und Wege erfassen, die zu ihm führen. Damit der Mensch als kreatürliches Wesen sein Handeln auf das letzte Ziel hin ausrichten kann, muss ihm dieses als ein solches vorgestellt werden, das ihm die Erfüllung als Mensch verheißt und ihm zugleich die Mittel und Wege aufzeigt, wie er es erlangen kann.³¹

Die Bedeutung des Glaubens für das moralische Leben erschließt sich für Thomas nun daraus, dass die Offenbarung der göttlichen Wahrheit, die der Glaube erfasst, beide Bedingungen des letztzielorientierten Handelns eines rationalen, geschaffenen Wesens erfüllt. Auf diese Weise überwindet die Offenbarung der göttlichen Wahrheit den aufgezeigten Widerspruch im Menschenbild, vor dem die Glückssuche der heidnischen Philosophen kapitulierte. Obwohl die Offenbarung der *veritas prima* als des schlechthin erfül-

²⁹ Vgl. *Summa theologiae* I-II 1,5. Vgl. dazu LEONHARDT 1998, 174.

³⁰ *Summa theologiae* I 1,1.

³¹ Vgl. *Summa theologiae* I-II 6,1-2. Vgl. auch *Summa contra Gentiles* I 5 (nr. 29) und dazu BERCHTOLD 2000, 56ff.

lenden Gutes die natürlichen Erkenntnismöglichkeiten seines Geistes übersteigt, tritt sie dem Menschen nicht nur von außen entgegen. Sie entspricht vielmehr der Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes auf das Gute hin und kommt insofern einer inneren Tendenz des Willens entgegen. Thomas möchte nämlich aufzeigen, dass nur der Glaube dem Menschen die Kenntnis seines wahren Endziels vermittelt, weil dieses einer doppelten Bedingung gerecht wird: Es muss dem Menschen, da er es aus eigenen Kräften nicht erreichen kann, von außen (durch göttliche Offenbarung) eröffnet werden und ihm doch zugleich innerlich zu Eigen sein, damit es sein Verlangen erfüllt.

Am Ende seiner Analyse der Willensbewegung führt Thomas in den Gedankengang des Aristoteles zu diesem Zweck eine zusätzliche Bestimmung ein, die dessen Abkehr von der platonischen Idee des Guten durch die Aufnahme des Teilhabe-Gedankens korrigiert: Ein geschaffenes Gut kann den menschlichen Willen nicht restlos erfüllen, weil jedes Geschöpf seine Gutheit nur kraft der Teilhabe an dem ungeschaffenen, vollkommenen Gut besitzt. Daher findet sich im Bereich der geschaffenen Güter keines, das geeignet wäre, das natürliche Verlangen des Menschen nach Glück dauerhaft und restlos zu erfüllen. Thomas gelangt somit durch ein negatives Ausschlussverfahren zu dem Ergebnis, dass allein Gott als Urbild des vollkommenen Guten (*bonum perfectum*) das menschliche Streben nach dem letzten Ziel erfüllen kann. Objekt des Willens ist nämlich das allgemein Gute (*bonum universale*), weil dieser nach allem, was gut ist, auslangen kann. Wenn das menschliche Streben aber nur durch ein erfüllendes Gut vollständig befriedigt werden kann, muss das *bonum universale* noch in einem anderen Sinn verstanden werden: Es meint nicht nur das allgemein Gute im Sinne eines formalen Oberbegriffes über eine Klasse von Gütern, die von den Menschen entsprechend ihren unterschiedlichen Glückskonzeptionen erstrebt werden. Vielmehr bezeichnet der Begriff des *bonum universale* zugleich jenes umfassende Gut, das jegliches Gute in sich enthält. Da kein partikuläres Gut diese Bedingung erfüllt, kann nur das ungeschaffene vollkommene Gut (*bonum perfectum*) zugleich das *bonum universale* sein. Aus der Ausrichtung des menschlichen Strebens auf das allgemein Gute folgt also, dass «nichts das Streben des Menschen zur Ruhe kommen lässt, außer dem allgemein Guten. Dies ist jedoch, da jedes Geschöpf nur eine teilha-

bende Gutheit besitzt, in nichts Geschaffenem, sondern allein in Gott zu finden. Folglich kann nur Gott den menschlichen Willen erfüllen, so wie es in Ps 102, 5 heißt: «Er erfüllt dein Verlangen mit Gütern.» Allein in Gott besteht also das Glück des Menschen.»³²

Der Vorwurf, der ganze Argumentationsgang beruhe auf einem äquivoken Gebrauch des Begriffes *bonum universale*, weil dieser einmal das allgemein Gute (im logischen Sinn), das andere Mal aber das erfüllende Gut (im ontologischen Sinn) meint, erweist sich bei näherem Hinsehen als unbegründet. Ein Wille, der auf alles ausgreifen kann, sofern es gut ist, kann tatsächlich nur durch ein Gut restlos erfüllt werden, das alle Gutheit in sich enthält.³³ Aus dem Begriff eines Willens, der unter der Rücksicht des Guten alles erstreben kann, ergibt sich folgerichtig, dass ein solcher Wille nur durch einen Gegenstand restlos erfüllt werden kann, der jegliches Gut in sich enthält. Unter der Voraussetzung des thomanischen Sinnpostulates, wonach das *desiderium naturale* des Menschen nicht ins Leere gehen kann, ist der Schluss vom *bonum universale* auf das *bonum perfectum* daher gerechtfertigt.

Dies hat für das Verständnis der Tugend des Glaubens im Kontext der moralischen Tugenden weit reichende Bedeutung. Da das transzendente Willensobjekt, das *bonum universale*, ein Abbild des ungeschaffenen vollkommenen Gutes ist, wendet sich der Mensch kraft der Ur-Bewegung seines Willens zum universalen Guten in jedem freien Akt unausdrücklich Gott selbst als dem Urbild des Guten zu. Das universale Gute, auf das alles menschliche Streben notwendig aus ist, weil es sein Verlangen restlos erfüllt, zeigt sich als ein Abbild Gottes, so dass dieser selbst hinter der Ur-Bewegung des Willens durch das Gute als letzter Grund menschlicher Freiheit hervortritt. Aus theologischer Sicht hat der Mensch daher die Aufgabe, den transzendentalen Gottesbezug seiner Freiheit in einer bewussten Entscheidung für Gott zu entfalten. Er soll das eigene Leben in der freien Selbstbindung an Gott als das erfüllende Gut gestalten, indem er in seinem Handeln

³² *Summa theologiae* I-II 2,8.

³³ Vgl. NIEDERBACHER 2003, 48, der zur Unterstützung seiner Interpretation auf *Summa theologiae* I-II 3,1 verweist: «[...] ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.»

die einzelnen Güter so verwirklicht, dass sie auf Gott als den Urheber alles Guten transparent bleiben.

Diese moralische Grundaufgabe tritt seiner Freiheit nicht von außen entgegen, sondern sie entspringt ihrer eigenen Ur-Bewegung auf das Gute hin. Insofern begegnet der Mensch in der göttlichen Offenbarung, der er im Glauben zustimmt, jener entgeltigen Wahrheit seines Lebens, zu der er unbewusst unterwegs ist. Wohl kann die menschliche Vernunft den Gedanken eines vollkommenen, erfüllenden Gutes denken, aber sie kann ihm aus eigener Kraft keine Wirklichkeit verleihen. Auf dem Weg seiner natürlichen Gotteserkenntnis kann der Mensch die Begriffe eines *primum movens*, der *causa efficiens* oder auch des *ens necessarium* bilden, aber die philosophische Gottessuche gibt keinen Aufschluss darüber, wie sich dieses erste, höchste, notwendige und vollkommene Sein zum Schicksal des Menschen verhält. Ebenso endet alles Nachdenken über das Glück letztlich in Angst und Verzweiflung, weil es den Menschen darüber im Ungewissen lässt, ob er dauerhaftes, verlässliches Glück, in dem sein Verlangen für immer Erfüllung findet, jemals erreichen wird.³⁴

Zwar erscheint es durchaus vernünftig, dass ein natürliches Verlangen nicht vergebens bleibt, da der Mensch sonst eine Fehlkonstruktion der Natur wäre.³⁵ Aber erst die Offenbarung gibt dem Menschen Gewissheit darüber, dass und wie er das für ihn bestimmte Glück tatsächlich erlangen kann. Lapidar erklärt Thomas: *fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur*, der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist das, wodurch der Mensch glücklich wird.³⁶ Für diese Feststellung beruft er sich auf das Wort aus Hebr 11, 6: «Wer Gott nahe kommen will, muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird.» In einem ähnlichen Zusammenhang erwähnt er 1 Kor 2, 9: «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.»³⁷ Der Inhalt der Offenba-

³⁴ Vgl. *Summa contra Gentiles* III 48 (nr. 2261): «in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc eorum praeclara ingenia» und IV (nr. 3923): «et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus.»

³⁵ *Summa theologiae* I 12,1.

³⁶ *Summa theologiae* II-II 2,5.

³⁷ *Summa theologiae* I-II 62,3.

rung besteht also nicht in der Vermittlung eines geheimnisvollen Wissens, das mit dem letzten Ziel des Menschen in keiner Beziehung stünde; vielmehr beschreibt die Offenbarung nichts anderes als dieses letzte Ziel, indem sie dem Menschen den Weg vor Augen stellt, auf dem er es erreichen kann.

IV. DER GLAUBE ALS ZUSTIMMUNG ZUR OFFENBARUNGSWAHRHEIT

Eigentlicher Gegenstand des Glaubens ist Thomas zufolge die Selbstkundgabe der göttlichen Wahrheit als höchstes Gut und letztes Ziel des Menschen, also der dreieinige Gott, der sich dem Menschen, der ihn sucht und lieben möchte, in einer Weise schenkt, die alles natürliche Begreifen übersteigt. Wie soll eine derartige Erkenntnis dennoch als möglich gedacht werden? Da alles Erkannte immer nach der Art des Erkennenden erkannt wird,³⁸ kann der Mensch die Offenbarung Gottes, in der dieser sich ihm selbst mitteilt, nur auf seine Weise erfassen. Obwohl die geglaubte Wirklichkeit Gottes in sich von höchster Einfachheit ist, wird sie daher vom Menschen nur als etwas Zusammengesetztes, nämlich als Zustimmung zu einzelnen Glaubensinhalten ergriffen. Alle diese propositionalen Gehalte des Glaubens sind jedoch ihrerseits auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet; unter Berufung auf *Hebr* 11, 1: «Glauben heißt Stand-Gewinnen in dem, was man erhofft» erklärt Thomas: «An sich gehören zum Glauben die Inhalte, die uns unmittelbar auf das ewige Leben hinordnen, wie dies bei den Lehren über die drei Personen, die Allmacht Gottes und die Inkarnation Christi der Fall ist.»³⁹

Das Glaubenswissen, das der Mensch durch göttliche Offenbarung erlangt, muss also, um es in heutiger Terminologie auszudrücken, als ein Orientierungswissen verstanden werden, das dem Menschen Klarheit darüber verschafft, wie er sein letztes Ziel erreichen kann. Entsprechend der Definition des Glaubensartikels als *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam* vermitteln die Glaubenslehren in ihrer Hinordnung auf das ewige Leben ein wirkliches Erfassen der göttlichen Wahrheit, das auf diese selbst gerichtet

³⁸ *Summa theologiae* II-II 1,2.

³⁹ *Summa theologiae* II-II 1,6 ad 1.

ist.⁴⁰ Der Glaubensakt, durch den der Glaubende sich der göttlichen Offenbarung anvertraut, erreicht durch die Zustimmung zu den propositionalen Inhalten des Glaubens die göttliche Wahrheit selbst: *actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*.⁴¹ Die Bewegung des Glaubens richtet sich nicht auf seinen äußeren Ausdruck, sondern auf seine Sache, die Wahrheit Gottes und das ewige Leben, zu der ihm die äußere Ausdrucksgestalt der Glaubensartikel den Zugang eröffnet. Das Orientierungswissen, das dem Menschen Aufschluss über sein letztes Ziel gibt, ist ihm als ein zusammenhängendes Sinnsystem gegeben, als die Gesamtheit von Glaubensaussagen, Symbolen, Gleichnissen und biblischen Geschichten, die dem Glaubenden eine Wegbeschreibung zu seinem letzten Ziel oder eine Anleitung zum ewigen Glück vermitteln. Nur so können die propositionalen Inhalte dieses Sinnsystems den Widerspruch der *conditio humana* auflösen und dem menschlichen Leben definitiven, unverlierbaren Sinn verleihen.⁴²

Daher ist der Glaube von grundlegender Bedeutung für das moralische Handeln. Thomas nennt ihn die «erste» unter allen Tugenden, weil erst der Glaube die Kenntnis des letzten Zieles vermittelt, was wiederum eine notwendige Bedingung dafür ist, dass der Mensch nach dem letzten Ziel streben kann.⁴³ Damit ist nicht nur ausgesagt, dass der Glaube dem menschlichen Handeln einen neuen Sinnhorizont erschließt oder eine tiefere Motivation verleiht. Vielmehr besagt dieser Gedanke, dass über sich selbst aufgeklärtes, am letzten Ziel des Menschen orientiertes Handeln nur aufgrund der unbedingten Sinnvorgabe möglich ist, die der Glaubende in der Begegnung mit der göttlichen Offenbarung ergreift.⁴⁴ Gerade unter ethischem Aspekt erscheint es daher unerlässlich, dass der Glaube keine vage und unbestimmte Antwort auf das menschliche Bedürfnis nach Sinn bleibt. Nicht als das Gefühl einer diffusen Gläubigkeit oder einer im Subjektiven verbleibenden Stimmungslage des religiösen Gemüts, sondern nur als normativ bestimmter, durch Gottes Offenbarung in Schrift und Tradition geprägter Glaube

⁴⁰ *Summa theologiae* II-II 1,6 s.c.

⁴¹ *Summa theologiae* II-II 1,2 ad 2.

⁴² RICKEN 2001, 131.

⁴³ *Summa theologiae* II-II 4,7.

⁴⁴ Vgl. NIEDERBACHER 2003, 55f.

kann dieser einen Weg zur Überwindung der Aporie aufzeigen, unter der das natürliche Glücksstreben des Menschen steht.

Der Mensch kann sein letztes Ziel in Lust, Macht und Reichtum oder dergleichen suchen und so in einem Irrtum über sein wahres Glück gefangen bleiben; er kann es im moralischen Handeln suchen und auf diese Weise ein gutes Leben führen, doch bleibt ihm die Erfahrung nicht erspart, dass auch ein solches Leben mit vielerlei Übeln behaftet und am Ende vergänglich ist.⁴⁵ Nur eine Antwort, die verlässlichen und unbedingten Sinn verbürgt, indem sie eine Wahrheit erschließt, der man sich über den Tod hinaus anvertrauen kann, verleiht dem Menschen jene Gewissheit, die ein bewusstes, am letzten Ziel orientiertes Handeln ermöglicht.

Damit der Glaubensinhalt auf verlässliche Weise für wahr gehalten werden kann, muss er sich in einer verbindlichen Sprachform artikulieren. Als dauerhafte Hinordnung auf das letzte Ziel ist der Glaube nämlich auch mit Einsicht und Wissen darüber verbunden, wie man dieses Ziel erlangt. Die der kognitiven Dimension des Glaubens angemessene Artikulationsform ist die des öffentlichen Bekenntnisses in der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Insofern ist das dogmatische Bekenntnis dem Glauben wesentlich, und zwar nicht nur im Sinne einer symbolischen Auffassung des Dogmas, als nachträgliche Objektivation einer ursprünglichen religiösen Erfahrung, sondern so, dass der Glaubende durch die Annahme der Glaubenswahrheit schon jetzt das darin verheißene Ziel ergreift und die eschatologische Vollendung unter den Bedingungen dieses Lebens anfanghaft vorwegnimmt.

Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Bekenntnissprache, in der die Glaubenswahrheit den einzelnen Gläubigen zugänglich wird, folgt aus der inneren Bewegung des Glaubensaktes selbst. Wenn dieser seinem Anspruch nach Selbstübergabe der ganzen Existenz an den sich offenbarenden Gott ist, dann muss der Mensch sich der Glaubwürdigkeit der Wahrheit gewiss sein, der er sich anvertraut. Sofern der Glaubensakt zu einer Selbstüberschreitung des eigenen Ich führen soll und ein Transzendieren des Menschen auf das hin erfordert, worin er sich unbedingt gehalten weiß, muss auch der sachli-

⁴⁵ Vgl. *Summa theologiae* I-II 5,3 und *Summa contra Gentiles* III, 48 (nr. 2248): «In vita autem ista non est autem aliqua certa stabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in quo ponitur felicitas.»

che Gehalt dieses Woraufhin aussagbar sein. Nur dann bleibt der Glaubensakt ein der freien Kreatur würdiger Gehorsam, wenn er Zustimmung zu einer Wahrheit ist, deren Glaubwürdigkeit anerkannt und einsehbar ist. Dass der Glaube als Akt des unbedingten Vertrauens immer ein «Wagnis» bleibt, folgt aus dem Missverhältnis zwischen der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis und der Notwendigkeit, dennoch unverzüglich und mit Gewissheit handeln zu müssen.⁴⁶ Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Glaube ein grundloses Wagnis ist. Als Zustimmung zu der sich manifestierenden Wahrheit Gottes ist er vielmehr ein Wagnis, das um seinen Grund und seine Berechtigung weiß.

V. DER PERSONAL-GEMEINSCHAFTLICHE DOPPELCHARAKTER DES GLAUBENS

Diese Glaubenseinsicht erlangt der Glaubende nicht primär durch die Überprüfung von Beweisen oder den Nachvollzug denkerischer Argumente. Vielmehr erschließt sich ihm die Glaubwürdigkeit des Glaubensinhaltes im Zeugnis anderer Menschen, die ihn zum Glauben führen, mit den Einsichten des Glaubens bekannt machen und seine lebenspraktische Bedeutsamkeit vorleben. Der personal-gemeinschaftliche Doppelcharakter des Glaubens – jeder muss als Einzelner glauben, doch kann er diese unbedingte Glaubenszustimmung nur auf das Zeugnis anderer hin geben – macht den Glaubensakt dennoch nicht zu einer gänzlich singulären Erkenntnisweise. Die Debatte um eine soziale Erkenntnistheorie und den epistemischen Wert der so genannten Testimonialerkenntnis hat gezeigt, dass das Zeugnis anderer keine Erkenntnisquelle minderen Ranges ist, sondern von den verschiedenen Formen der alltäglichen Wissensbildung – Wahrnehmung/Beobachtung,

⁴⁶ Der englische Religionsphilosoph John Henry Newman formuliert diese Einsicht in der Form eines lebenspraktischen Arguments für die Notwendigkeit von Glaubensannahmen und letztgültigen Überzeugungen: «Das Leben ist nicht lang genug für eine Religion aus Folgerungen; wir werden nicht einmal mit dem Anfang fertig werden, wenn wir uns entschließen, mit einem Beweis anzufangen. [...] Das Leben ist zum Handeln da. Wenn wir für jedes Ding auf einem Beweis bestehen, werden wir niemals zum Handeln kommen: Um zu handeln, muß man etwas voraussetzen, etwas annehmen, und diese Annahme ist der Glaube [*faith*]» (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London 1917, 94-95; zit. nach der deutschen Übersetzung: NEWMAN 1961, 66).

Introspektion, Erinnerung/Gedächtnis und den verschiedenen Formen des (logischen) Schließens – häufig vorausgesetzt wird. Das monologische Subjekt der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, das in heroischer Wahrheitssuche in sich selbst den Zweifel niederringt, um absolute Gewissheit zu finden, ist eine Chimäre; tatsächlich sind wir zur Orientierung unseres Alltagshandelns und zum Erwerb eines lebenspraktischen Wissens in viel stärkerem Maß auf das Zeugnis anderer angewiesen, als es das Bild vom einsamen Denker suggeriert. Aber nicht nur im gewöhnlichen Leben, auch in unserem theoretischen Bemühen um kontrollierten Erkenntnisgewinn sind unsere Meinungen, Einstellungen und Überzeugungen von der Annahme des Zeugnisses anderer geprägt. Sich auf das Zeugnis anderer zu verlassen ist insofern kein Indiz von Leichtgläubigkeit (sofern wir keinen Grund haben, die Glaubwürdigkeit anderer in Zweifel zu ziehen) oder Denkfaulheit, sondern eine grundlegende epistemische Einstellung zur Wirklichkeit.⁴⁷

Das Angewiesen-Sein auf das Zeugnis anderer, deren kognitive Deutungsmuster wir übernehmen und unserer eigenen Weltsicht einfügen, gilt für die lebenstragenden Überzeugungen des Glaubens freilich in ausgezeichneter Weise. Während sich die soziale Genese lebensweltlichen Wissens zumindest theoretisch bis zum ersten Glied der Zeugenkette zurückverfolgen lässt, bleibt die Annahme der Glaubenswahrheit eine Entscheidung unter Risiko. Dies ist der unverzichtbare Sinn der theologischen Rede vom Wagnischarakter des Glaubens, der mit einem verzweifelden Sprung ins Ungewisse nichts zu tun hat. Dass auf der Basis einer unabschließbaren Erkenntnis und somit ohne Nötigung des Verstandes dennoch eine unbedingte Zustimmung erteilt wird, ist dem Glauben unter allen anderen kognitiven Einstellungen (Meinen, Für-wahr-Halten, Überzeugtsein, Wissen usw.) wesentlich. Zwar kann die wissenschaftliche Theologie die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsquellen (Schrift und Tradition) erforschen und insofern ebenfalls an den Anfang der Zeugenkette gelangen, als sie das Zeugnis der Erstzeugen (z.B. für die Wahrheit des Glaubens an die Auferstehung Christi) überprüft, doch muss der Einzelne, indem er sich dem Gesamtzeugnis der Kirche für die von ihr tradierte Glaubenswahrheit anvertraut und dabei voraussetzt, dass ihm der Glaubensinhalt zuverlässig übermittelt wird, was die

⁴⁷ Vgl. SCHOLZ 2001, bes. 357ff.

innere Wahrheit dieser Botschaft anbelangt, letztlich dem Zeugnis des sich offenbarenden Gottes Glauben schenken.⁴⁸

Die Gründe des Verstandes reichen für sich genommen freilich nicht aus, den Akt der Glaubenzustimmung zu tragen. Da die Tatsache, dass etwas geoffenbart ist, ebenso wie die Existenz des offenbarenden Gottes mit letzter Gewissheit nur im Glauben erfasst wird, bedarf es eines Anstoßes, um in den Verstehenszirkel des Glaubens eintreten zu können: Erst indem der grundlegende Akt des Vertrauens (*credere Deo*) vorangeht, werden dem Glaubenden die Gründe bewusst, die seine Glaubenzustimmung tragen und ihm den Gegenstand (*credere Deum*) und das Ziel (*credere in Deum*) des Glaubens vor Augen stellen. Da dieser Erstanstoß nicht nochmals vom Intellekt ausgehen kann, muss dieser durch ein anderes Vermögen zur Zustimmung bewegt werden.⁴⁹

Als intellektuelle Haltung hat der Glaube also nur vermittelnde Funktion, insofern er nämlich den Menschen auf Gott als sein höchstes Gut hinordnet und ihm den Inhalt der Glaubenswahrheit vorstellt. Tatsächlich ergriffen wird das höchste Gut aber durch den Willen; die Tugend, die diesen dazu befähigt, ist allerdings nicht der noch ungeformte Glaube (*fides informis*), sondern die Liebe.⁵⁰ Erst in einem Ineinander-Spielen von Wille und Verstand und indem der Glaube durch die Liebe vollendet wird, ergreift der Mensch sein letztes Ziel. Die Formel *credere in Deum* benennt dabei das Objekt des Glaubens unter der Rücksicht, dass es den Willen zur Glaubenzustimmung bewegt. Die *caritas* befähigt den Willen dazu, das höchste Gut als das Ziel zu erfassen, auf das dieser von seiner inneren Wesenstendenz her ausgerichtet ist; die Liebe bewirkt eine Art von Wesensverwandtschaft oder Konnaturalität mit dem höchsten Gut, die die anfanghafte und noch unvollkommene Erkenntnis des Glaubens vollendet. Dies geschieht, indem die Liebe den Willen die in den Glaubensartikeln vorgestellte Sache als das erfüllende Gut ergreifen lässt, das seinem *desiderium naturale* entspricht. Die theologische Tugend der *caritas* vollendet also die natürliche Hinneigung des Willens und bewirkt, dass dieser nach dem verlangt, was ihm in

⁴⁸ Vgl. *Summa theologiae* I 1,1 und II-II 2,3.

⁴⁹ Vgl. dazu RICKEN 2001, 135-140, und NIEDERBACHER 2003, 76-81.

⁵⁰ Vgl. *Summa theologiae* II-II 4,5; vgl. 23,7.

den Glaubensartikeln vorgestellt wird. Auf diese Weise ergänzt der Wille, was dem Intellekt fehlt, während dieser dem Willen das ersehnte Gut vor Augen hält. Damit dieses Ineinander-Greifen zweier Vermögen in Gang kommen kann, bedarf es eines inneren Impulses, den Thomas in der Sprache der Mystik als einen «inneren Instinkt des einladenden Gottes»⁵¹ und als Angezogen-Werden vonseiten des sich offenbarenden Gottes versteht.

VI. DER GLAUBE ALS BEWEGUNG DES GANZEN MENSCHEN

Die Interaktion der die Glaubenszustimmung vermittelnden Vermögen muss als ein komplexes Geschehen betrachtet werden, das sich nicht in ein zeitliches Nacheinander unterschiedlicher Teilakte auflösen lässt. Vielmehr beschreibt Thomas den Glauben auf diese Weise als eine Bewegung des ganzen Menschen, bei der die kognitiven Anteile an willentliche und emotionale Haltungen zurückgebunden bleiben. Die Tugend des Glaubens erfordert somit die Vollendung zweier Vermögen: des Intellekts und des Willens. Deshalb ist erst der durch die Liebe geformte und vollendete Glaube jener Ursprung des guten Handelns, durch den der Mensch auf sein letztes Ziel hingeordnet wird.⁵² Ohne die Liebe ist der Glaube dagegen überhaupt keine Tugend, sondern nur eine *fides informis*, ein toter Glaube, der die Glaubenswahrheit in einem bloßen Für-wahr-Halten als äußeres Faktum hinnimmt, ohne ihre existentielle Bedeutsamkeit und ihren Anspruch an die eigene Lebensführung zu erfassen. Innerhalb des komplexen Gefüges der theologischen Tugenden lässt sich der Glaube als jenes kognitive Teilmoment beschreiben, das die *Wirklichkeit* des höchsten Gutes erkennt. Der erfüllende Gegenstand des Willens, in dem dessen Verlangen zur Ruhe kommt, muss diesem vorgestellt werden und kann nicht nochmals durch ein Wollen erlangt werden. Wäre das Ergreifen des letzten Zieles ausschließlich als eine Willensbewegung erklärbar, ließe es sich von einer bloßen Projektion nicht unterscheiden. Erst die Priorität des Intellekts in der Glaubenszustimmung verbürgt den Realitätsgehalt des erfüllenden Gutes. Dagegen

⁵¹ *Summa theologiae* II-II 2,9 ad 3; vgl. auch 6,1 und dazu SECKLER 1961, 102-110.

⁵² Vgl. *Summa theologiae* II-II 4,5.

vermag der Wille die Glut der Liebe zu entfachen, die in der Glaubenswahrheit das *ersehnte* Gut erkennt.

Insofern der Glaube das Gewahr-Werden der Wirklichkeit Gottes ermöglicht, bleibt er ein Akt des Intellekts; insofern er das menschliche Handeln auf das letzte Ziel, die Gemeinschaft mit Gott, ausrichtet, muss er von der Liebe durchformt und als eine Bewegung des ganzen Menschen verstanden werden. Bruno K. Niederbacher stellt in seiner Dissertation eine Liste jener Emotionswörter zusammen, mit denen Thomas im *Glaubenstraktat* der *Summa Theologiae* die den Glauben begleitenden Stimmungen und Gefühlsreaktionen beschreibt.⁵³ Solche emotionalen Aspekte des Glaubens erklären, warum die dauerhafte Ausrichtung auf das letzte Ziel Freude und Genuss, Lust und Gefallen hervorruft. Diese im Kontext des Glaubens auftretenden emotionalen Begleitreaktionen sind in praktischer Hinsicht deshalb so bedeutsam, weil sie auch die Einstellung des Menschen in Bezug auf die partikulären Güter des Handelns leiten. Der Glaube prägt das moralische Handeln nämlich nicht nur in kognitiver Hinsicht, indem er einzelne Handlungen erkennt, die der Hinordnung auf das letzte Ziel entsprechen oder mit ihr unvereinbar sind. Vielmehr wird er vermittels einer Kultur des affektiven Lebens praktisch bedeutsam, die den Glaubenden dazu befähigt, sein Handeln auf erstrebenswerte Ziele auszurichten. Das Praktisch-Werden des Glaubens, durch das dieser einzelne menschliche Handlungen auf das letzte Ziel hin ausrichtet, schreibt Thomas der Liebe zu und beruft sich dafür auf *Gal* 5, 6, wo Paulus vom «Glauben, der in der Liebe wirksam wird»⁵⁴ spricht. Indem Thomas auf diese Weise das intellektuelle Teilmoment des Glaubens als unvollkommene Vorstufe beschreibt und dessen handlungsorientierende Kraft an die Liebe bindet, durch die sich der Glaube erst zur Tugend vollendet, hält er sich von den beiden Extremen einer rein intellektualistischen oder voluntaristischen Analyse des Glaubens gleichermaßen fern.⁵⁵ Die Verwendung des Tugendbegriffs erlaubt es ihm, die emotionalen Aspekte des Glaubens und die kognitiven Anteile der Liebe zu erfassen und so den Bei-

⁵³ Vgl. NIEDERBACHER 2003, 195-201.

⁵⁴ Vgl. *Summa theologiae* II-II 8,6.

⁵⁵ Vgl. dazu RICKEN 2001, 141.

trag aller menschlichen Handlungsvermögen zur Genese lebenstragender Überzeugungen präzise zu beschreiben.

VII. DER GLAUBE ALS BEGINN DES EWIGEN LEBENS

Schließlich interpretiert Thomas durch den Tugendcharakter des Glaubens auch die eschatologische Übergangssituation des irdischen Lebensweges der Christen, die in der gegenwärtigen Theologie oft durch das polare Begriffspaar «doch schon» und «noch nicht» ausgedrückt wird. In der Spannung zwischen einer futurischen und einer präsentischen Eschatologie betont er mit der johanneischen und paulinischen Theologie den realen Anfang des ewigen Lebens, der sich im Glauben ereignet; dieser tröstet den Menschen nicht auf ein Jenseits von Welt und Geschichte, sondern lässt ihn schon jetzt in der Bedrängnis dieser Zeit das unzerstörbare Leben ergreifen, das durch den Tod hindurch in Gottes Ewigkeit führt. Wenn der Glaube die Kraft verleiht, das Dunkel dieser Zeit zu ertragen, geschieht dies nicht aufgrund der kompensatorischen Logik eines Tauschgeschäftes, das zum Ausgleich für die in der Gegenwart erlittenen Einbußen an Glück und Lebensfreude die Anwartschaft auf eine künftige Belohnung in Aussicht stellt. Es ist vielmehr die antizipatorische Vorwegnahme des ewigen Glücks, die den Glauben schon jetzt zu den eschatologischen Grundhaltungen des Christseins befähigt. Seine Schwester ist die Hoffnung, seine Begleiter durch die gesamte Wegstrecke des irdischen Lebens hindurch sind Geduld und Ausdauer, Gelassenheit und Beharrlichkeit, Trost und Freude.⁵⁶

Thomas deutet die biblische Aussage «Glauben heißt Feststehen in dem, was man erhofft» (*Hebr* 11, 1) als reale Vorwegnahme des letzten Zieles und als anfanghafte Vollendung des ewigen Glücks, in dem sich das naturhafte Verlangen des Menschen erfüllt. Zwar weiß er sehr wohl um die Kluft, die das gegenwärtige Leben von seiner endgültigen Vollendung noch trennt und die auch im Glauben nicht übersprungen wird. Der Glaube ist keine Weltformel, die eine passgenaue Antwort auf alle offenen Fragen der

⁵⁶ Vgl. *Summa theologiae* II-II 9,4, wo Thomas die enge Korrespondenz zwischen dem Glauben und der dritten Seligpreisung («Selig die traurig sind, denn sie werden getröstet werden») herausstellt.

menschlichen Existenz gibt; als anfanghaftes Erkennen der Wahrheit Gottes entflammt der Glaube die Sehnsucht des menschlichen Geistes sogar noch brennender als sie aufgrund des *desiderium naturale* bereits entfacht ist.⁵⁷ Aber wenn dem Glaubenden die Wahrheit Gottes noch nicht in der Überwältigung durch ein aufstrahlendes Licht, sondern nur im *modus enuntiabilis* der Glaubensartikel zuteil wird,⁵⁸ steht sein unvollkommenes Erkennen doch in einer solchen Ausrichtung auf die *visio*, dass Thomas in der vollen Bedeutung des Wortes von einer *inchoatio vitae aeternae* und einer Vorwegnahme jenes seligen Erkennens sprechen kann, das dem Glaubenden in Gottes unmittelbarer Gegenwart (vgl. *1 Kor* 13, 12) geschenkt wird.⁵⁹

Als *inchoatio* bezeichnet Thomas stets einen Anfang, in dem das Ende und die angezielte Vollkommenheit bereits grundgelegt und insofern virtuell enthalten ist.⁶⁰ Dass der Glaube *inchoatio beatitudinis*, anfanghafte Erfüllung des vollkommenen Glücks ist, auf das der Mensch durch sein natürliches Verlangen ausgerichtet ist, qualifiziert das ethische Handeln der Christen als einen Übergang: Die im Glauben ergriffene Nähe und der reale Anfang der endgültigen Vollendung des Lebens relativieren das Gewicht alltäglicher Sorgen und Mühen; die Vorläufigkeit dieses Lebens (im doppelten Sinne des Vorletzten und des Vorauslaufens zum letzten Ziel) befreit auch das moralische Handeln von der Überforderung, das Letztgültige selbst herbeizwingen zu müssen. Doch überspringt der Glaube nicht die Not und Ungewissheit des gegenwärtigen Lebens. Da das Fragen-Können und Fragen-Müssen zum Wesen des Menschen als einer geistigen Kreatur gehört, erfordert das vollkommene Glück eine endgültige und erschöpfende Antwort auf die Warum-Frage, über die auch der Glaubende noch nicht verfügt. Der Glaube ist nicht die definitive Gestalt der Erfüllung, nicht selbst das Ziel des Lebens, sondern die Erkenntnis des Weges, der das Leben durch alle Infragestellungen und Anfechtungen hindurch zu seinem letzten Ziel führt. Zu der gebrochenen Hoffnungsstruktur des Glaubens gehört daher notwendig

⁵⁷ Vgl. *Summa contra Gentiles* III 40 (nr. 2178): «per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, set magis ipsum accendit: Quia unusquisque desiderat videre quod credit.»

⁵⁸ Vgl. *Summa theologiae* II-II 1,2 ad 3.

⁵⁹ Vgl. *Summa theologiae* II-II 4,1; 5,1; *De Veritate* 14,2 und dazu MOHLER 1968.

⁶⁰ Vgl. dazu SCHOCKENHOFF 1987, 378-391.

eine ihm anhaftende und bleibende Unvollkommenheit.⁶¹ Weil die Dunkelheit und Änigmatik der Glaubenserkenntnis wesentlich bleibt, ist die *fides* nicht schon das die ewige Unruhe des Menschen erfüllende Glück, sondern dessen vorläufig-antizipative Gestalt, die anders als die Liebe einmal vergehen und der endgültigen Erfüllung weichen wird.

Der Trost des Glaubens besteht nicht darin, dass er dem Glaubenden einen vorwitzigen Blick hinter die Kulissen des Welttheaters gestattet, so dass dieser im Gegensatz zu den anderen Menschen das Drehbuch für den noch ausstehenden Geschichtsverlauf im Voraus kennt. Doch leuchtet dem Glaubenden in der Dunkelheit dieser Zeit ein Licht voran, das ihm das Ziel seines Lebens schon jetzt kundtut und ihn mit den Augen des Glaubens sehen lässt, wohin er unterwegs ist. *In via viam cognoscere*, auf dem Weg bleiben und ihn als den Weg erkennen, der zum Ziel einer höchsten Vollendung führt, das ist die Antwort, die der Glaube auf die von Thomas in aller Radikalität erfasste Widersprüchlichkeit der *conditio humana* gibt.⁶² So endet der Denkweg, der mit der Glücksuche des Menschen und einer Analyse seines natürlichen Verlangens den Anfang nimmt, auf überraschende Weise: Das Glück des Glaubens liegt nicht darin, dass er alle Rätsel der menschlichen Existenz, die das Glücksverlangen vorantreiben, für immer löst. Vielmehr findet der Glaube eine vorläufige, über dieses Leben hinausweisende Antwort, die den Anforderungen der Vernunft und der Sehnsucht des menschlichen Herzens gerecht wird. In der Begegnung mit dem dreieinigen Gott und in dem Lebensmodell Jesu entdecken gläubige Menschen das Glück, unter dem Anspruch eines weitgesteckten Lebenszieles zu stehen, das ihre natürlichen Kräfte übersteigt, und dennoch den Weg zu kennen, der zu diesem Ziel führt.

⁶¹ Vgl. *Summa theologiae* I-II 67,3; *De Veritate* 14,1 ad 5.

⁶² Vgl. *Compendium theologiae* I, 2 (nr. 3).

Literatur

- BERCHTOLD, Christoph (2000): *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin*. Münster (Dogma und Geschichte 1).
- BORMANN, Franz-Josef: *Theologie und «autonome Moral»*. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik. In: *Theologie und Philosophie* 77, 481-505.
- CHAPPELL, Tim (1996): *Why is faith a virtue?* In: *Religious Studies* 32, 27-36.
- EBELING, Gerhard (1975): *Was heißt glauben?* In: Ders.: *Wort und Glaube. Gesammelte Aufsätze*, Bd. III. Tübingen, 225-235.
- HÖFFE, Otfried (1971): *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. München/Salzburg.
- HÖFFE, Otfried (1996): *Aristoteles*. München.
- HORN, Christoph (1998): *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München.
- LEONHARDT, Rochus (1998): *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*. Berlin/New York (Arbeiten zur Kirchengeschichte 68).
- MOHLER, James A. (1968): *The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas. Origins and Interpretation*. New York.
- NEWMAN, John Henry (1961): *Entwurf einer Zustimmungstheorie*. Übers. von Th. Haecker. Mainz (Ausgewählte Werke 7).
- NIEDERBACHER, Bruno K. (1999): *Zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Gotteserkenntnis nach Alwin Plantinga*. In: *Theologie und Philosophie* 74, 1-16.
- NIEDERBACHER, Bruno K. (2001): *Der religiöse Glaube und die Tugend*. In: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hrsg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. miteinander denken, voneinander lernen*. Wien (Akten des VI. Kongresses der österreichischen Gesellschaft für Philosophie), 323-327.
- NIEDERBACHER, Bruno K. (2003): *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Zur religionsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Relevanz des thomasi-schen Ansatzes*. Diss. Freiburg i.Br. (noch ungedruckt).
- NOICHL, Franz (2002): *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moral-theologische Argumentation*. Freiburg i.Br.
- PESCH, Otto Hermann (1987): *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*. In: Baier, Walter (Hrsg.): *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. FS Joseph Ratzinger, Bd. I. St. Ottilien, 453-492.
- RICKEN, Frido (2001): *Der religiöse Glaube als Tugend*. In: Knapp, Markus / Kobusch, Theo (Hrsg.): *Religion, Metaphysik(kritik) – im Kontext der Moderne/Postmoderne*. Berlin, 127-144.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard (1987): *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz.

- SCHOLZ, Oliver Robert (2001): *Das Zeugnis Anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie*. In: Grundmann, Thomas (Hrsg.): *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*. Paderborn, 354-375.
- SCHRAGE, Wolfgang (1989): *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen, 5. Aufl. (Das Neue Testament Deutsch. Erg.-Bd. 4).
- SECKLER, Max (1961): *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. München.
- SÖDING, Thomas (1992): *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*. Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 150).
- WISCHMEYER, Oda (1981): *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*. Gütesloh (Studien zum Neuen Testament 13).
- WÖRNER, Markus H. (2000): *Glückendes Leben. Gespräche mit Aristoteles und Thomas von Aquin*. Berlin.