

## Der Glaubenstraktat in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin

VON THOMAS MARSCHLER

### 1. Zur Struktur des thomanischen Glaubenstraktats in der theologischen Summe

1.1. Nach Anfängen in der Frühscholastik hat sich eine systematische Abhandlung über die theologische Tugend des Glaubens seit Beginn des 13. Jahrhunderts (vor allem seit Wilhelm von Auxerre [†1231]) herausgebildet.<sup>1</sup> Thomas von Aquin (1225–74) hat vor allem an drei Stellen seines Werkes dazu einen maßgeblichen Beitrag geleistet. Den ersten Anlass bot die Abfassung seines Sentenzenkommentars (SK) in den Jahren 1252–54; die Quästionen *de fide* finden sich am gewohnten Ort des dritten Buches (qq. 23–25). Nur wenig später, in die frühe Zeit als Magister in Paris (1256–59), datiert q. 14 der *Quaestiones disputatae de veritate*, die in zwölf umfangreichen Artikeln fast den gesamten Stoff über den Glauben erneut präsentieren. Während seines zweiten Parisaufenthalts hat Thomas schließlich in den Jahren 1271–72 die *Secunda Secundae* seiner theologischen Summe niedergeschrieben, die mit sechzehn Quästionen über die theologische Tugend des Glaubens und die ihr entgegengesetzten Laster beginnt und damit die letzte umfassende Darstellung des Aquinaten zum Thema bietet. Es schließen sich dort ähnlich ausgebaute Abschnitte über Hoffnung (II-II, qq. 17–22) und Liebe an (II-II, qq. 23–46). Die thomanische Lehre über den Glauben, so haben exaktere Untersuchungen zum Thema gezeigt,<sup>2</sup> ist während der zwei Jahrzehnte, die diese Werke umgreifen, in den großen Linien identisch geblieben. Im Folgenden werden wir daher in unserer Darstellung vom Glaubenstraktat der *Summa* ausgehen und auf die parallelen Erörterungen im SK und in *De veritate* vergleichend zu sprechen kommen, wo es angezeigt erscheint. Weitere Werke des Aquinaten, in denen sich relevante Passagen über den Glauben finden (vor allem Schriftkommentare), werden punktuell ergänzend konsultiert.

<sup>1</sup> Vgl. als Gesamtüberblick mit Verarbeitung der älteren Lit. GÖSSMANN 1971; als wichtigste Studie zum Weg der Glaubenstheologie in der Frühscholastik ENGLHARDT 1933. Einige Literaturergänzungen, aber kaum neue inhaltliche Erkenntnisse bietet HERCSIK 2007, pp. 54–73 (zu Früh- und Hochscholastik bis Thomas).

<sup>2</sup> Vgl. das Fazit von DUROUX 1963, p. 82. Als wichtige ältere Gesamtstudien zu unserem Thema seien erwähnt: LANG 1929; STOLZ 1933; als neuere Arbeit mit analytisch-systematischer Ausrichtung: NIEDERBACHER 2004. Gute kürzere Überblicke zum Glaubenstraktat des Aquinaten finden sich bei AUBERT 1950, pp. 43–71, und GÖSSMANN 1971, pp. 96–108.

1.2. Als Grundlegung der Ausführungen über die theologischen Tugenden in der *Summa* sind die Quästionen über ihre Existenz, ihre Eigenart gegenüber den übrigen (intellektuellen und moralischen) Tugenden sowie über ihre Anzahl und Ordnung zu lesen, die Thomas bereits im allgemeinen Traktat über die Tugenden in der *Prima Secundae* präsentiert (I-II, q. 62). Mit dem Beginn der *Secunda Secundae* folgt die Behandlung der Tugenden und Laster *in speciali*, deren Ankündigung bereits im Prolog dieses Teiles erfolgt war. Auch die Methode des Vorgehens wird deutlich beschrieben: Die Themen werden von ihrer objektiven, nicht subjektiven Seite her betrachtet und jeweils in ihren breiteren Kontext eingebettet. Neben den Tugenden selbst – den drei theologischen Tugenden und den vier Kardinaltugenden – sowie den ihnen entgegengesetzten Lastern finden dabei auch die Gaben des Heiligen Geistes und positive bzw. negative Gesetzesvorschriften Berücksichtigung.

1.3. Dies ist im Traktat über den Glauben leicht verifizierbar. Thomas strukturiert dessen 16 Quästionen nach der im allgemeinen Tugendtraktat der *Prima Secundae* vorweggenommenen Abfolge.<sup>3</sup> Nach der Bestimmung des Gegenstands (q. 1) geht es um den inneren und äußeren Akt des Glaubens (qq. 2–3) und anschließend um den Glauben als Tugend (verbunden mit den Fragen nach Trägern, Ursachen und Wirkungen: qq. 4–7). Nachdem ergänzend zwei “Gaben des Geistes”, die mit dem Glauben zusammenhängen, unter Berücksichtigung der mit ihnen verknüpften Früchte und Seligpreisungen zur Sprache gebracht worden sind (qq. 8–9), folgen der umfangreiche Abschnitt über die dem Glauben entgegengesetzten Laster (qq. 10–15) und eine letzte knappe Quästion zu den Geboten des Glaubens, vor allem im Alten Bund (q. 16). Insgesamt hat Thomas in der *Summa* durch die klare Wahrung der sachlich bedingten Reihenfolge (mit den Themen: Gegenstand, Akt und Habitus bzw. Tugend) dem Glaubenstraktat eine innere Stringenz verliehen, die im SK oder in *De veritate* noch nicht erreicht war. So wird etwa im Lombarduskommentar das *obiectum fidei* erst in d. 24 zum Thema, während Akt, Träger und Tugend des Glaubens zuvor bereits in d. 23 zur Erörterung gekommen sind. Thomas hat also in der *Summa* die nicht ganz durchsichtige Gliederung des Sentenzenmeisters spürbar geglättet. Dagegen ist zuweilen kritisch gefragt worden, ob er hinsichtlich der Positionierung seiner Quästionen über die theologischen Tugenden möglicherweise dem Lombarden noch zu stark verhaftet geblieben ist. Mancher hätte sie lieber unmittelbar nach den Fragen über die Tugenden im Allgemeinen oder im Anschluss an die Behandlung der Gnade, aus der nach Thomas die theologischen Tugenden unmittelbar hervorgehen, behandelt gesehen.<sup>4</sup> Ohne diesem Problem weiter nachzugehen, werden wir uns im Folgenden auf die zentralen Aussagen des Aquinaten über Objekt, Akt und Tugend des Glaubens beschränken, in denen die wichtigsten Charakteristika seiner Glaubenstheologie insgesamt deutlich werden.

<sup>3</sup> Vgl. NIEDERBACHER 2004, p. 11 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ARRIAGA *Cursus theologicus*, tom. V, *Prooemium* (p. 1).

## 2. Das Objekt des übernatürlichen Glaubens in seiner zweifachen Betrachtungsmöglichkeit (als Formal- und Materialobjekt)

Grundlegend für die thomanische Erörterung des *obiectum fidei* ist die Unterscheidung zwischen Material- und Formalobjekt, zwischen dem 'Was' und dem 'Wodurch', die bei der Untersuchung des Glaubens wie bei den übrigen habituellen Bestimmungen des Intellekts zur Anwendung kommt. Vor allem die Lehre über das Formalobjekt darf nach Marie-Dominique Chenu geradezu als Schlüssel zum thomanischen Glaubenstraktat gelten,<sup>5</sup> obwohl sie ihre Wurzeln bereits in der vorangehenden scholastischen Debatte besitzt.<sup>6</sup>

2.1. Der Aquinate identifiziert das Formalobjekt des Glaubens<sup>7</sup> mit der göttlichen Erstwahrheit (*ipsa veritas prima*). "Recht ist der Glaube", so heißt es im thomanischen Johanneskommentar, "wenn er der Wahrheit nicht wegen irgendetwas anderem, sondern wegen ihrer selbst zustimmt".<sup>8</sup> Spätere Kommentatoren haben gefragt, was genau mit der "Wahrheit Gottes" gemeint ist, auf die Thomas hier verweist:<sup>9</sup> Gottes transzendente Wahrheit (Erkennbarkeit) als Wesenseigenschaft? Sein eigenes wahres Erkennen, d.h. die Einsicht seines Intellekts? Die Wahrheit, wie sie sich in seiner Selbstkundgabe an die Menschen bezeugt, also Gottes Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit? Oder ist die Wahrheit als Wesensattribut sogar einfachhin austauschbar mit der Gottheit Gottes als solcher, ihrem Wesen also, mit dem alle Eigenschaftsprädikate real identisch sind? Wir wollen hier nicht auf die teils sehr subtilen Debatten eingehen, die angesichts dieser Frage entbrannt sind; vermutlich haben diejenigen Interpreten recht, die darin eher einen Streit um Worte sehen wollten und die Positionen miteinander in Beziehung zu bringen versucht haben. "Um der Erstwahrheit willen" die Zustimmung zum Inhalt des Glaubens zu geben, bedeutet nach Thomas: zuzustimmen, weil der Glaube "von Gott offenbart ist".<sup>10</sup> Von der Tatsache her, dass die Glaubenserkenntnis auf die göttliche

<sup>5</sup> Vgl. CHENU 1925, p. 307.

<sup>6</sup> Ein Verständnis des Glaubens als Zustimmung zur göttlichen Erstwahrheit um ihrer selbst willen ist bereits in der Frühscholastik bezeugt (bei Wilhelm von Auxerre oder Philipp dem Kanzler); vgl. MOHLER 1968, p. 27. Auch in der Hochscholastik bleibt die Aussage unbezweifelt, wie der Blick in die Texte Bonaventuras oder Alberts zu erkennen gibt.

<sup>7</sup> Die später zuweilen herangezogene weitere Binnendifferenzierung zwischen einem *obiectum formale quod* (dem Aspekt eines Gegenstands, der *per se* von einem Vermögen angezielt wird) und einem *obiectum formale quo* (der Hinsicht, unter der dieser Gegenstand vom Vermögen angezielt wird), ist bei Thomas noch unbekannt.

<sup>8</sup> THOMAS *Super Io.* 6, 3: "Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur".

<sup>9</sup> Vgl. beispielhaft JOHANNES A.S. THOMA *Cursus theologicus*, tom. VII, q. 1, disp. 1, a. 1 (pp. 6a–15a); NAVARRUS *Tractatus de virtutibus theologicis*, disp. 1, dub. 3: "Quaenam ex veritatibus quas in Deo distinguunt Theologi, tribuat divino testimonio vim movendi ad assensum fidei?" (pp. 57–92).

<sup>10</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 1, a. 1 c.: "Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem

Erstwahrheit als unfehlbare Instanz zurückgeführt wird, „die nicht täuschen und nicht getäuscht werden kann“, <sup>11</sup> legt es sich nahe, mit dem Begriff in den thomanischen Thesen zum Formalobjekt des Glaubens die *veritas (Dei) in dicendo* in Verbindung mit der *veritas in intelligendo* angesprochen zu sehen; <sup>12</sup> als Ziel der Glaubenzustimmung ist die göttliche Erstwahrheit natürlich auch als *veritas transcendentalis/ontologica* präsent. In den Formulierungen des Aquinaten wird bald der eine, bald der andere Aspekt stärker betont, was für die spätere Unsicherheit der Interpreten mitverantwortlich gewesen ist. <sup>13</sup> Wir glauben dem zu uns in unbezweifelbarer Wahrhaftigkeit sprechenden Gott, der uns in seiner Offenbarung Anteil an seinem eigenen Erkennen schenkt, dessen Objekt Er, Gott, selbst ist. <sup>14</sup> Die Identität von Formal- und Materialobjekt des Glaubens ist für Thomas entscheidend. Gott, der zentraler Inhalt des Glaubens ist, weil alle geschöpflichen Dinge (und sei es die Menschheit Jesu) nur über die Hinordnung auf ihn unter die Glaubensgegenstände fallen können, ist zugleich Medium und Ermöglichungsgrund dieser Erkenntnis. <sup>15</sup> Man kann hier bei Thomas vom Konzept einer göttlichen *Selbstoffenbarung* im vollen Umfang sprechen: Gott offenbart sich selbst durch sich selbst. Oder mit einem späteren Thomisten formuliert: Gott ist in der Ermöglichung unseres Glaubens das Licht, das im Erscheinenlassen von etwas (den Glaubensmyste-

obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio”.

<sup>11</sup> Vgl. *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 4, qa. 1 ad 2: “ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima, quae est infallibilis; sed ratio quae inclinat voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicujus scientis, qui et falli et fallere potest: unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc haec fides est virtus et non alia”. Bei Thomaskommentatoren der frühen Neuzeit spiegeln sich in der auffällig erweiterten Behandlung der Frage, ob Gott den Menschen durch seine Offenbarung vielleicht doch in irgendeiner Hinsicht täuschen könnte, Debatten des spätmittelalterlichen Nominalismus ebenso wider wie Herausforderungen der seit dem Humanismus aufkeimenden Bibelkritik. Vgl. exemplarisch SUÁREZ *De fide*, disp. 3, s. 5 (pp. 55a-62b); JOHANNES A S. THOMA *Cursus theologicus*, tom. VII, q. 1, disp. 2, a. 4 (pp. 53b-77a); PEÑAFIEL *Disputationes scholasticae*, disp. 3 (pp. 76b-106a).

<sup>12</sup> Vgl. GONET *Clypeus*, tom. V, tr. 10, disp. 1, n. XIII (p. 114a).

<sup>13</sup> So spricht Thomas etwa in *De ver.* q. 14, a. 8 c. vom Glauben als einer Anteilnahme an der Erkenntniswahrheit Gottes: “Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem”.

<sup>14</sup> So ausdrücklich *De ver.* q. 14, a. 8 c. und ad 1-2. “Die Glaubensgnade ist gewissermassen eine Teilnahme am göttlichen Intellekt, die uns die Grundelemente des göttlichen Wissens so erfassen lässt, dass ihre Vollendung in der unmittelbaren Gottesschau für uns natürlich wird”, “sie ist das von Gott verliehene innere Prinzip, welches das übernatürliche Endziel der direkten Gotteserkenntnis im Menschen schon hier auf Erden grundlegt” (STOLZ 1933, pp. 95; 112).

<sup>15</sup> Weil der Glaube in seinen Artikeln auch als *habitus principiorum* der Theologie verstanden werden kann, ist damit zugleich deren Gegenstand bestimmt; vgl. THOMAS *Super De trin.* III, q. 5, a. 4 ad 8.

rien) zugleich sich selbst sichtbar macht.<sup>16</sup> Indem Thomas in seinem reifen Werk dieses Licht deutlich als das reine 'Wodurch' der Erkenntnis definiert, grenzt er sich von einem zu stark material konzipierten "Illuminismus" in der Glaubenstheologie ab, wie er ihn bei manchen früheren Autoren vorfinden konnte.<sup>17</sup> Im Vergleich der Glaubenserkenntnis mit der Erfassung "erster Prinzipien" des natürlichen Wissens muss deutlich bleiben, dass es in beiden Fällen "von außen" aufgenommene Inhalte sind, die unserem Geist durch ein "inneres Licht" zugänglich werden. Darum "kommt der Glaube vom Hören [vgl. Rm 10, 17], aber ist der Glaubenshabitus eingegossen".<sup>18</sup> Die göttliche Erstwahrheit als Formalobjekt sichert dem Glauben seine Einheit, während dieser auf der Ebene des Materialobjekts notwendig in eine Mehrzahl von Sätzen auseinanderfällt.<sup>19</sup> Denn der menschliche Erkenntnismodus im Glauben weicht von der intellektuellen Selbstbeziehung Gottes insofern ab, als der Mensch über Gott nur *per viam compositionis*, also in (voneinander abgegrenzten) Aussagen sprechen kann,<sup>20</sup> während Gott sich vollkommen in einem einzigen ungeteilten Erkenntnisakt erfasst. Die Einteilung des Glaubens in verschiedene "Artikel" wurzelt in dieser Differenz.<sup>21</sup> Aber alle partikulären Glaubensaussagen sind auch für den Menschen nicht Selbstzweck, sondern bleiben Mittel, durch welche er auf die *res*, die Inhalte des Glaubens und damit letztlich Gott selbst, abzielt.<sup>22</sup> Der propositionale Glaube ist somit unerlässlich,

<sup>16</sup> Vgl. GONET *Clypeus*, tom. V, tr. 10, disp. 1, n. XXXVI (p. 118b): "Sicut ergo lux solis non solum colores, et res corporeas, sed etiam seipsum manifestat, ita revelatio divina, quae est lux fidei, non solum divina mysteria, sed etiam seipsam revelat". Zum thomanischen Gedanken auch: STOLZ 1933, pp. 86–103; DUROUX 1963, pp. 21–29.

<sup>17</sup> Vgl. – mit Verweis auf vorangehende Studien – AUBERT 1950, p. 51 ff.

<sup>18</sup> Vgl. THOMAS *Super De trin.* II, q. 3, a. 1 ad 4: "Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus". Vgl. LANG 1929, pp. 37–43.

<sup>19</sup> Vgl. dazu nochmals THOMAS *S. th.* II-II, q. 5, a. 4 mit Bezug auf die Frage, "ob der Glaube im einen größer als im anderen sein kann". Der Aquinate bejaht sie nur auf der Ebene der expliziten materialen Glaubenserkenntnis, verneint sie dagegen vom einen Formalobjekt her. Als Grund dafür, dass es überhaupt zu Unterschieden kommen kann, muss der Theologe letztlich auf die souveräne Freiheit der göttlichen Selbstzuwendung verweisen: "fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus" (ebd. ad 3).

<sup>20</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 1, a. 2 und *De ver.* q. 14, a. 8 ad 5: "Veritas igitur prima, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit modo suo per viam compositionis. Et sic, per hoc quod compositioni factae assentit tamquam verae, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet fidei obiectum esse veritatem primam, quamvis sit complexorum".

<sup>21</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 1, a. 6, bes. ad 2: Während die "ratio formalis" des Glaubens "ex parte ipsius rei creditae" die eine, unteilbare Erstwahrheit ist, ist die "ratio credibilium ex parte nostra" das "non visum", welches nach Artikeln differenziert benannt werden kann.

<sup>22</sup> Vgl. die berühmte Formulierung in *ibid.*, a. 2 ad 2: "Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem". Ähnlich *Super Ioh.* c. 6, l. 3: "fidei finis non potest esse nisi Deus: nam mens nostra solum in Deum fertur sicut in finem". Zur historischen Einordnung: CHENU 1964, pp. 31–50.

aber er muss stets in seinem Dienstcharakter gegenüber dem auf die göttliche Wirklichkeit als solche gerichteten Glaubensakt begriffen werden.

2.2. Um die Bestimmung des doppelten Glaubensobjekts recht verstehen zu können, müssen wir an dieser Stelle an die Grundaussagen über die theologischen Tugenden erinnern, die Thomas bereits in der *Prima Secundae* vorausgeschickt hatte und die vor allem ihren übernatürlichen Charakter betreffen, den Thomas viel klarer als die von der augustinischen Illuminationslehre geprägten Theologen vor ihm konturiert.<sup>23</sup> Wenn der Mensch zu einer Glückseligkeit berufen ist, welche die Proportionen seiner Natur übersteigt, müssen ihm zur Erreichung dieses Ziels auch entsprechende Handlungsprinzipien bzw. -dispositionen in Intellekt und Wille verliehen werden.<sup>24</sup> Darunter sind die auf Gott abzielenden, von ihm selbst im Gefolge der Rechtfertigungsgnade eingegossenen und durch Offenbarung bekannt gemachten "theologischen Tugenden" zu verstehen.<sup>25</sup> Unter ihnen ist der Glaube als "der erste Akt der Gerechtigkeit, den Gott [im Sünder] wirkt",<sup>26</sup> primär übernatürliche Vervollkommnung des menschlichen Intellekts. "Gratia facit fidem"<sup>27</sup> ist eine der zentralen Prämissen des theologischen Nachdenkens über die *virtus fidei* bei Thomas. Der so durch Gott selbst ermöglichte Glaube finalisiert den Intellekt auf die jetzt (noch) nicht sichtbaren<sup>28</sup> Geheimnisse Gottes hin. Dass die Glaubenserkenntnis damit hinter der eigentlichen Zieldimension des menschlichen Intellekts, der evidenten Schau, zurückbleibt, macht einerseits in absoluter Perspektive seine Unvollkommenheit als Tugend aus und eröffnet die Möglichkeit, dass der irdische Glaube in die himmlische *visio* münden

<sup>23</sup> Vgl. die Nachweise bei DUROUX 1963, pp. 47–57.

<sup>24</sup> Damit ist es generell richtig festzuhalten, Thomas spreche "über den Glauben im Zusammenhang mit der Frage nach dem gelingenden, erfüllten Leben": NIEDERBACHER 2004, p. 41.

<sup>25</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* I-II, q. 62, a. 1 c.; ähnlich zuvor *Sent.* III. d. 23, q. 1, a. 4, qa. 3; *De ver.* q. 14, a. 2; *De virt.* q. 1, a. 10 c.

<sup>26</sup> *Super Rom.* c. 4, l. 1: "Ei vero, qui non operatur", ut scilicet per sua opera iustificetur, 'credenti autem in eum qui iustificat impium', computabitur haec eius 'fides ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei', non quidem ita quod per fidem iustitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae quam Deus in eo operatur. Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum". Dass diese starke rechtfertigungstheologische Fokussierung auf den Glauben katholischen Theologen nach dem Konzil von Trient problematisch erschien, wird in ihren langen Erörterungen zum Thema leicht erkennbar; als Überblick zur Debatte vgl. etwa MARTÍNEZ DE RIPALDA *Tractatus theologici*, disp. 17, s. 11–13 (pp. 270b–283b).

<sup>27</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 4, a. 4 ad 3. Diesen Aspekt unterstreicht mit Recht AUBERT 1950, p. 50 ff.

<sup>28</sup> In der späteren Thomaskommentierung ist über die *obscuritas* als Teil der Formalbestimmung der Glaubensobjekte regelmäßig disputiert worden. Vgl. exemplarisch SUÁREZ *De fide*, disp. 3, s. 7–9 (pp. 67a–89b); JOHANNES A S. THOMA *Cursus theologicus*, tom. VII, q. 1, disp. 2, a. 1–3 (pp. 24a–53b); SALMANTICENSIS *Cursus theologicus*, tom. XI, tr. 18, disp. 3, dub. 1 (pp. 185–204).

kann,<sup>29</sup> deren realen 'Keim' er in sich trägt. Damit ist die eschatologische Dynamik des Glaubens unterstrichen.<sup>30</sup> Andererseits fehlt bei Thomas nicht der Hinweis darauf, dass der Glaube in relativer Perspektive, nämlich verglichen mit den uns natürlicherweise eröffneten Erkenntnismöglichkeiten, jede intellektuelle Tugend an Dignität übertrifft.<sup>31</sup> Die Tatsache, dass der Glaube als solcher niemals Falsches in sich beschließen kann, weil er allein durch die *Erstwahrheit Gottes getragen wird*,<sup>32</sup> ist ein deutliches Zeichen dieses Vorrangs. Sofern er notwendiges Element auf dem Weg zum übernatürlichen Ziel ist, muss ihm sogar Heilsnotwendigkeit zugeschrieben werden.<sup>33</sup>

### 3. Der Akt des Glaubens

Da, wie Thomas häufiger betont, die Artbestimmung eines Aktes von dem ihm eigentümlichen Objekt her erfolgt,<sup>34</sup> ist mit den Aussagen über den Gegenstand des Glaubens der Schritt zur Erörterung des Glaubensaktes schon gemacht. In der *Summa* folgt Thomas dabei der Unterscheidung zwischen "innerem" und "äußerem" Akt, wobei allein vom Stoffumfang her der erste Aspekt klar im Vordergrund steht. Er ist auch im Hinblick auf den Tugendcharakter des Glaubens der entscheidende.

3.1. Thomas übernimmt wie Theologen des 13. Jahrhunderts vor ihm zur Bestimmung des Glaubensaktes die augustinische Formel des *cum assensione cogitare*.<sup>35</sup> Wenn der Glaubende trotz fehlender Schau dem Geglaubten in einer Festigkeit anhängt und zustimmt, die jedes Meinen und Vermuten weit hinter sich lässt, dann kann der Grund dafür nicht im Intellekt selbst liegen, sondern muss im Willen zu suchen sein, der den Intellekt auf einen Inhalt "festlegt".<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Diese Dialektik stellt deutlich heraus ROUSSELOT 1924, pp. 188–196.

<sup>30</sup> Auf den echten, wenn auch unvollkommenen Beginn der übernatürlichen Gotteserkenntnis im Glauben weist STOLZ 1933, pp. 68–83, hin. Vgl. auch MOHLER 1968, p. 35: "Here we see the dynamic eschatology of faith as the divine object, First Truth, invites man to believe in Him, unseen, in order that man may see Him eternally in beatitude". Ebd. 77 spricht er von "Thomas' basic eschatological drive which flows through his tract on faith".

<sup>31</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* I-I, q. 62, a. 3 ad 2. Bei den späteren Kommentatoren ist die exakte Qualifizierung der *virtus fidei* hinsichtlich ihrer Vermögenszuordnung und Vollkommenheit umstritten geblieben.

<sup>32</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 1, a. 3. Wo in Glaubensdingen eine falsche Einschätzung vorliegt, stammt sie nach Thomas "ex conjectura humana", nicht "ex fide" (ebd. ad 3).

<sup>33</sup> Vgl. *ibid.*, q. 2, a. 3.

<sup>34</sup> Das Axiom "actus specificatur ex objecto" findet sich z. B. wörtlich in *Sent.* III, d. 30 q. 1 a. 3 c.

<sup>35</sup> Vgl. dazu DUROUX 1963, pp. 61–66; CHENU 1964, pp. 77–111; MOHLER 1968, pp. 40–57.

<sup>36</sup> Vgl. aus zahlreichen Belegen: THOMAS *S. th.* II-II, q. 2, a. 1 ad 3: "intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem"; q. 4, a. 1 c.: "actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis". Weitere ähnliche Formulierungen

Der Wille zielt auf Gott als höchstes Gut und Ziel ab, und er determiniert zugleich den für sich unentschlossenen Akt des Intellekts – so interpretiert Thomas den Richtungsakkusativ *credere in Deum*.<sup>37</sup> Erst diese Beteiligung des Willens sichert auch die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes, denn ein reiner *assensus scientiae* wäre durch Einsicht erzwungen und würde daher des Verdienstcharakters ebenso entbehren wie ein unsicheres Meinen, eine bloße *cognitio aenigmatica*.<sup>38</sup> Dies ist anders, wenn der Glaubensakt „aus freiem Willen, bewegt von Gott durch die Gnade“,<sup>39</sup> vollzogen wird, denn das freie Ja zu den nicht-evidenten Inhalten macht gerade die Verdienstlichkeit der Stellungnahme aus. Sie bleibt nach Thomas ungeschmälert, wenn der Intellekt im Gefolge des Willensimpulses auch rationale Glaubensargumente einbringt;<sup>40</sup> das Wesen der Zustimmung zu „nicht Offensichtlichem“ (*non apparentia*) wird dadurch nicht angetastet, das *meritum fidei* erfährt keine wesentliche Einschränkung.<sup>41</sup> Von einer reduziert ‚intellektualistischen‘ Glaubenskonzeption ist Thomas damit weit entfernt.<sup>42</sup> Allerdings sollte man, wie E. Gössmann mit Recht bemerkt hat, an diesem Punkt die Originalität des thomanischen Ansatzes nicht überbetonen; insgesamt existiert zur Frage nach dem Einfluss des Willens im Glaubensakt unter den hochscholastischen Theologen ein breiter Konsens.<sup>43</sup>

3.2. Die willentliche Prägung (ausgedrückt im *credere in Deum*) muss nach Thomas stets gemeinsam mit der materialen Seite (dem *credere Deum*) und dem Formalmotiv (*credere Deo*) betrachtet werden, um die volle Realität dessen, was Glaube bedeutet, in den Blick zu bekommen. Erst aus der Zusammenschau dieses dreifach dimensionierten Objektbezugs, der schon in der Frühscho-

sind in der Zusammenschau bei NIEDERBACHER 2004, p. 52, genannt. Die bei ENGERT 1926, pp. 65–127, hier 72, 83 u.ö. vorgenommene Qualifizierung des durch den Willen bedingten Glaubensaktes bei Thomas als „Werturteil“ wirkt anachronistisch und ist vor dem Hintergrund der intensiven Auseinandersetzung des Verfassers mit Schellers Religionsphilosophie zu verstehen.

<sup>37</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 2, a. 2 c.; *De ver.* q. 14 a. 7 ad 7. Eine analoge Verschränkung von Willens- und Erkenntnisakt gilt für den Unglauben; vgl. *S. th.* II-II, q. 10, a. 2 c.

<sup>38</sup> Vgl. *ibid.*, q. 2, a. 9 ad 2; *De pot.* q. 6, a. 9 ad 3; *De malo* q. 1, a. 3 ad 11 („fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio aenigmatica, sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quae non videt, propter Deum“).

<sup>39</sup> So über den Glaubensakt in *S. th.* II-II, q. 2, a. 9 c.: „ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam“. Zur Gnadenhaftigkeit vgl. auch zuvor *ibid.*, a. 5 ad 1.

<sup>40</sup> Vgl. *ibid.*, a. 10.

<sup>41</sup> Vgl. zu diesem Kernmotiv scholastischer Glaubenstheologie am konkreten Beispiel der *fides resurrectionis Christi* MARSCHLER 2003, pp. 416–470.

<sup>42</sup> Die belegt bereits umfassend LANG 1929. Gewiss mag man mit PESCH 1967, p. 734, bezweifeln, ob Thomas damit schon einem ‚modernen‘ Verständnis des Glaubens als eines ganzheitlich-personalen Aktes vollends entspricht. Immerhin resümiert SECKLER 1961, p. 261: „Der Glaubensakt hat zwar einen sehr präzisen intellektuellen Inhalt. Aber dieser Inhalt steht mehr als jede andere Erkenntnis unter einer Kausalitätsrelation, die den ganzen Menschen betrifft“.

<sup>43</sup> Vgl. GÖSSMANN 1971, p. 100 (gegen O.H. Pesch).



lastik regelmäßig erwähnt wird,<sup>44</sup> lässt sich der Glaube als Akt umfassend charakterisieren. Es geht bei diesen Ausdrücken nicht um die Beschreibung divergierender Vollzüge, sondern um die Beleuchtung des einen Aktes nach seinen verschiedenen Umständen.<sup>45</sup> In Verbindung mit diesem Thema entfaltet Thomas längere Diskussionen über die genaue Spezifizierung des Materialobjekts des Glaubens,<sup>46</sup> auf die wir hier nicht näher eingehen wollen.

#### 4. Der Glaube als Tugend

4.1. Wenn Thomas vor allem in der vierten Quästion der *Secunda Secundae* auf den "Glauben als Tugend" zu sprechen kommt, erreicht seine Glaubentheologie ihre eigentliche innere Mitte. Er beginnt mit einer Interpretation der biblischen Glaubensformel schlechthin, die aus Hbr 11, 1 stammt: "Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium". Im SK hatte sie noch ganz am Anfang der Fragen über den Glauben gestanden. Obwohl die Grundaussagen der Interpretation sich nicht verändert haben, hat Thomas in der *Summa* seine Auslegung an die spätere Stelle gerückt, weil er in ihr bereits Bezugnahmen auf Objekt und Akt des Glaubens vorfindet – bei Bedarf kann er so auf das zu diesen Themen früher schon Gesagte zurückverweisen. Unter Berücksichtigung dieser beiden Elemente scheint ihm auch der Apostel den Tugendhabitus des Glaubens zu bestimmen – zwar nicht in Gestalt einer schulmäßigen Definition, wohl aber in einer freieren Formulierung, die alle relevanten Elemente umfasst: "Denn weil die Habitus durch die Akte und die Akte durch die Objekte erkannt werden, muss der Glaube, weil er ein Habitus ist, durch seinen eigentümlichen Akt im Vergleich zum eigentümlichen Objekt definiert werden".<sup>47</sup>

4.1.1. In der Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Glaube *substantia rerum sperandarum* sei, sieht Thomas die Beziehung des Glaubensaktes zu seinem übernatürlich-verborgenen Ziel ausgedrückt, auf das im Erdenleben allein der Wille die Ausrichtung zu schaffen vermag, weil sein Gut das Erstbewegende auch für den Glauben ist.<sup>48</sup> Darum wird das "Gut des Willens" in der

<sup>44</sup> Vgl. die Hinweise bei DUROUX 1963, p. 89 ff.

<sup>45</sup> Vgl. THOMAS *De ver.*, q. 14, a. 7 ad 7: "Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias eiusdem actus virtutis".

<sup>46</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 2, a. 5–10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, q. 4, a. 1 c.: "cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum".

<sup>48</sup> Vgl. *De ver.* q. 14, a. 2 ad 13: "illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis. Unde bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum. Et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum". Vgl. auch *Super Io.* c. 6, l. 3; *Super Eph.* c. 3, l. 4.

Glaubensdefinition an erster Stelle genannt:<sup>49</sup> Der Glaube ist "Beginn der zu erhoffenden Dinge" (der *res sperandae*).<sup>50</sup> Obwohl Thomas den im SK und anderswo in seinen früheren Schriften präsenten Ausdruck, wonach der Glaube ein "Vorkosten" (*praelibatio*) der zukünftigen Güter sei,<sup>51</sup> in der *Summa* nicht mehr aufnimmt, weicht er doch der Sache nach nicht wesentlich von dem damit Ausgesagten ab. Es geht in beiden Formulierungen um das Präsentwerden der eigentlich unzugänglichen göttlichen Wahrheiten in dem durch den Willen finalisierten Intellekt. Auch die von Thomas früher (im Anschluss an andere Scholastiker) aufgegriffene Gleichsetzung von *substantia* in Hbr 11, 1 mit *fundamentum*<sup>52</sup> (im Sinn von: Basis, Grundlage der erhofften Güter) tritt in der *Summa* zwar zurück, wird aber keineswegs negiert.<sup>53</sup>

4.1.2. Der zweite Teil der Formel des Hebräerbriefes – *argumentum non apparentium* – gilt Thomas als Hinweis auf den Gewissheitscharakter der Glaubenszustimmung (und damit auf den Akt des Glaubens selbst): Es geht um das "feste Anhängen des Intellekts an die unsichtbare Wahrheit des Glaubens".<sup>54</sup> Dieser Überzeugungscharakter wird gegenüber der Parallelerörterung des SK<sup>55</sup> in der *Summa* stärker betont. Zugleich tritt damit der Unterschied der thomanischen Begründung der Glaubensgewissheit aus dem Bezug zur *veritas prima* gegenüber dem Modell der Franziskanertheologie deutlicher hervor, das die Gewissheit stärker psychologisch versteht (als vom Heiligen Geist im menschlichen Gewissen hervorgebrachte und dort affektiv erfahrbare).<sup>56</sup>

4.1.3. Zusammenfassend schlägt Thomas als Alternative zu der nicht schulmäßigen Bestimmung des Hebräerbriefes schon in *De veritate* 14, 2 eine explizitere Definitionsformel vor, die er praktisch unverändert in der *Summa*

<sup>49</sup> Vgl. auch *Sent.* III, d. 23, a. 1 ad 7.

<sup>50</sup> Vgl. auch *S. th.* II-II, q. 5, a. 1 (über die *inchoatio beatitudinis* durch Glaube und Hoffnung im Urstand); *Super Hebr.* 11, 1.

<sup>51</sup> Vgl. *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 1; ähnlich *Comp.* I, c. 2; *ScG* IV, c. 54; *Sup. Io.* c. 15, l. 3, n. 3; *De ver.* q. 14, a. 2 ad 9. Dazu: STOLZ 1933, pp. 49–83; BOURGEOIS 1974.

<sup>52</sup> Vgl. etwa THOMAS *De ver.* q. 14, a. 2 c.; *De virt.* q. 4, a. 4 ad 14; *Super Decr.*, n. 1 c.; *Super De div. nom.*, c. 7, l. 5.

<sup>53</sup> Die Deutung klingt in *S. th.* II-II, q. 4, a. 1 nur in Verbindung mit der zitierten Glaubensdefinition des Dionysius an. Thomas spricht aber an späterer Stelle im Glaubenstraktat der *Summa* wieder ausdrücklich vom Glauben als "Fundament", vgl. etwa *ibid.*, a. 7 ad 4; q. 12, a. 1 ad 2.

<sup>54</sup> Vgl. *ibid.*, q. 4, a. 1 c.: "firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem".

<sup>55</sup> Vgl. *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 1, wo Thomas drei mögliche Bedeutungen von *argumentum* nennt, ohne ganz exakt die Verwendung in der Glaubensdefinition des Hebräerbriefes eingrenzen zu wollen; die dritte Möglichkeit ähnelt am ehesten der *Summa*-Lösung. Vgl. auch *De ver.* q. 14, a. 2 ad 9; *Comp.* II, c. 1.

<sup>56</sup> GÖSSMANN 1971, p. 105, spricht davon, dass der Gewissheitsgrund bei Thomas geradezu "ent-anthropologisiert, aus dem Menschen herausverlegt in eine rein äußere Garantie durch die prima veritas, wie sie in sich besteht und nicht wie sie vom Menschen innerlich angeeignet ist und sein Denken und seine Strebungen durchformt", präsentiert werde. Vgl. ausführlicher LANG 1929, bes. pp. 66–70.

wiederholt: „Glaube ist ein geistiger Habitus, kraft dessen in uns das ewige Leben beginnt, und zwar dadurch, dass er [der Glaubenshabitus] den Intellekt dazu bringt, unsichtbaren Dingen zuzustimmen“.<sup>57</sup> Identisch mit *De veritate* wie auch dem SK<sup>58</sup> ist in der *Summa* der anschließende Rekurs auf alternative Glaubensdefinitionen der Tradition (Augustinus, Damascenus, Dionysius Areopagita), die allesamt für kompatibel mit Hbr 11, 1 erachtet werden.

4.2. Nachdem Thomas durch die definitatorischen Bemühungen erneut deutlich gemacht hat, dass Wille und Intellekt gemeinsam im Vollzug des *habitus fidei* wirksam werden, kann er sich darum bemühen, die Eigenheit dieser theologischen Tugend exakter zu bestimmen. Damit wirklich ein vollkommener Akt resultieren kann (auf den eine Tugend im aristotelischen Verständnis stets abzielt), müssen im Glauben beide beteiligte Potenzen, Intellekt und Wille, habituell vervollkommenet werden. Allerdings geschieht dies nicht auf gleicher Ebene. Der eigentliche Träger des Glaubens ist der Intellekt, und zwar, wie Thomas mehrfach unterstreicht, exakt die spekulative, nicht die handlungsleitende (praktische) Vernunft.<sup>59</sup> Schon in *De veritate* hatte Thomas eine primäre Zuordnung des Glaubens zur Willenskraft ebenso abgelehnt wie die Ansicht, dass diese Tugend in gleicher Weise im affektiven und intellektuellen Vermögen zu finden sei;<sup>60</sup> beide Positionen waren in der vorangehenden Scholastik vertreten worden.<sup>61</sup> Thomas schließt allerdings die Bemerkung an, dass der Glaube nicht „in absoluter“ (das heißt wohl: in eingegrenzt-exklusiver) Weise im spekulativen Intellekt zu finden sei, sondern „sofern dieser dem Befehl des Willens unterworfen ist“. Die Folgsamkeit des Intellekts gegenüber dem Willen ist also auch auf habitueller Ebene als Voraussetzung für den Glauben entscheidend.

<sup>57</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 4, a. 1 c.: „fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus“; *De ver.* q. 14, a. 2; *Super Hebr.* c. 11, l. 1.

<sup>58</sup> Vgl. *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 1 ad 8.

<sup>59</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 4, a. 2 c. und ad 3; q. 9, a. 3 (wo es um das dem Glauben verbundene „donum scientiae“ geht); *De virt.* q. 1, a. 7 c.; *De ver.* q. 14, a. 4 c.: „Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest esse nisi actus intellectus speculativi“. Allerdings verweist Thomas auch auf die aristotelische Lehre, wonach der spekulative Intellekt „durch Ausweitung praktisch wird“, und gibt damit zu erkennen, dass die Glaubenshaltung keineswegs ohne Konsequenzen für die Handlungsgestaltung ist (vgl. *S. th.* II-II, q. 4, a. 2 ad 3; q. 9, a. 3 c.; *Super Rom.* c. 12, l. 3: „Et quia fides non solum est speculativa sed etiam practica, in quantum per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. V, 6, ideo etiam dissentire a recta fide, est contrarium charitatis“).

<sup>60</sup> Vgl. *De ver.* q. 14, a. 4 c.

<sup>61</sup> Dabei war vor allem der Einfluss einer Glaubensdefinition bei Hugo von St. Viktor maßgeblich (HUGO DE SANCTO VICTORE *De sacramentis* I, p. 10, c. 3 [PL 176, 327 ff.], vgl. ed. BERNDT, p. 223 ff.), der noch bei Albert dem Gr. deutlich spürbar ist; vgl. DUROUX 1963, pp. 69–72; GÖSSMANN 1971, p. 104; NIEDERBACHER 2004, p. 112 ff.

4.3. Erst recht muss der ausgebildete *habitus fidei* mit einer übernatürlichen habituellen Prägung des Willens verknüpft bleiben. Thomas wird dieser Forderung gerecht, indem er über die Liebe als Form spricht, die den Glauben vollendet.<sup>62</sup> 'Form' kann die Liebe eigentlich nur für einen Akt des Willens sein, sofern sie ihm ein bestimmtes Ziel verleiht (denn die spezifizierende Form eines willentlichen Aktes ist stets in seiner Zielbestimmung zu suchen). Weil der Glaube jedoch trotz seines spekulativen Charakters ein durch den Willen auf das göttliche Gut ausgerichteter Akt ist, wird das *obiectum caritatis* zugleich zum *objectum fidei* und formt bzw. vervollkommnet die Liebe zugleich den Glauben.<sup>63</sup> Die Liebe als vornehmste der theologischen Tugenden verhält sich somit gegenüber dem Glauben wie die Form zur Materie. Bei der Beschreibung dieses Zusammenhangs geht Thomas in *De veritate* vom Modell einer Exemplarursächlichkeit<sup>64</sup> aus, während er in der *Summa* eher auf eine wirkursächliche Beziehung rekurriert, um das Missverständnis einer Artgleichheit zwischen Glaube und Liebe abzuweisen.<sup>65</sup> Offener bleibt die Illustration im späten Römerbriefkommentar, wonach das Zusammenspiel beider Tugenden mit dem Reiten verglichen werden kann, bei dem sowohl Pferd wie Pferdelenker in rechter Weise ihren Beitrag leisten müssen.<sup>66</sup> Jedenfalls ist im thomanischen Modell die Liebe nicht *forma intrinseca* des Glaubens als intellektueller Tugend, sondern *forma actus fidei*,<sup>67</sup> sofern die Präsenz Gottes im Erkennen ermöglicht ist durch die Vereinigung mit Gott in der Liebe.<sup>68</sup> Thomas kann damit den Verdacht entkräften, dass Glaube und Liebe durch ihr Ineinander bzw. das gemeinsame Hervorgehen aus Gottes Gnadengeschenk<sup>69</sup> letztlich in eins fallen müssten.<sup>70</sup> Vielmehr kommt das Verhältnis der Verwiesenheit und Unterordnung des Intellekts gegenüber dem Willen im

<sup>62</sup> Zur scholastischen Vorgeschichte vgl. MOHLER 1968, p. 61 ff.

<sup>63</sup> So die Argumentation bei THOMAS *S. th.* II-II, q. 4, a. 3 c. Ausführlich zur thomanischen Lehre: ROSE 2007, bes. pp. 206–218; 273–283.

<sup>64</sup> Vgl. THOMAS *De ver.* q. 14, a. 5 ad 3: "modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceterae virtutes, participative"; *De virt.* q. 3, a. 3 ad 15.

<sup>65</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 23, a. 8 ad 1. Auf die Differenz weist bereits MOHLER 1968, p. 67, hin.

<sup>66</sup> Vgl. THOMAS *Super Rom.* c. 1, l. 6: "Actus autem, ex duobus principiis dependens, non potest esse perfectus si alteri principiorum desit sua perfectio: sicut equitatio non potest esse perfecta si vel equus bene non vadat, vel sessor equum ducere nesciat". Judith Barad möchte den Unterschied zwischen unvollkommener und vollkommen-personaler Gottesbeziehung im Glauben mit der Differenz der thomanischen Termini *assensus* und *consensus* in Verbindung bringen (vgl. BARAD 1992). Diese Interpretation steht allerdings vor dem Problem, dass für sie deutliche Nachweise aus dem Glaubenstraktat der *Secunda Secundae* kaum zu erbringen sind.

<sup>67</sup> So THOMAS *S. th.* II-II, q. 4, a. 3 ad 2. Vgl. auch *De ver.* q. 14, a. 5 ad 4.

<sup>68</sup> Vgl. *De pot.* q. 6, a. 9 ad 3: "per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis".

<sup>69</sup> Vgl. *ScG* III, c. 152, n. 1: "Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur".

<sup>70</sup> Vgl. *De ver.* q. 14, a. 5 ad 1.

Glaubensakt auch auf der Ebene der Tugenden unmittelbar zum Tragen. Allerdings vergisst Thomas nicht darauf hinzuweisen, dass diese Priorität keine absolute ist. Denn da nur erstrebt und geliebt werden kann, was zuvor erkannt wurde, ist die Liebe wenigstens in zeitlicher Hinsicht während des Erdenlebens auch ihrerseits auf den Glauben angewiesen.<sup>71</sup>

4.4. Wenn wir vom Glauben als Tugend sprechen, ist nach Thomas allein an diese *fides formata* zu denken.<sup>72</sup> Die einfache Definition einer Tugend lautet, dass "durch sie eine menschliche Handlung 'gut' gemacht wird",<sup>73</sup> und dieses Kriterium wird nur durch den von der Liebe geformten Glauben unzweifelhaft erfüllt. Er richtet den Intellekt unfehlbar auf sein Gut, die göttliche Wahrheit, aus; zugleich aber ist er mit der Liebe verbunden, die den Willen auf Gott als Letztziel lenkt und so den Formalgrund der Glaubenzustimmung bestätigt. Die *veritas prima* als Formalobjekt sichert dabei noch mehr als das Materialobjekt die Einheit der *virtus fidei*.<sup>74</sup> Thomas vermeidet es in der *Summa*, auf die sonst bei ihm immer wieder angeführte aristotelische Definition der Tugend als "äußerster Vervollkommnung eines Vermögens"<sup>75</sup> zurückzugreifen. Grund dafür könnte sein, dass sie im Fall des Glaubens ein Problem im Gefolge hat: Der Glaube erreicht selbst die letzte Vollkommenheit des Intellekts in der Gottesschau nicht, sondern vermag sie bestenfalls vorzubereiten. Von solchen möglichen Einschränkungen in der Beschreibung der *virtus fidei* ist in den Quästionen der *Summa* nichts zu lesen. Dazu passt, dass in ihrem Glaubenstraktat die Abgrenzung des Glaubens als "theologischer" Tugend gegenüber den natürlichen intellektuellen und moralischen Tugenden nicht

<sup>71</sup> Vgl. *ibid.*, a. 5 ad 4–5 und ad 7; *S. th.* II-II, q. 4, a. 7 ad 5.

<sup>72</sup> Vgl. *ibid.*, a. 5 c. Nicht nur im Glaubenstraktat, sondern in vielen weiteren theologischen Kontexten rekurriert Thomas auf die Lehre, dass erst der "durch die Liebe geformte Glaube" seine vollendete Gestalt erreicht. Nur die *fides formata* ist der im Symbolum kundgegebene Glaube der Kirche (vgl. *ibid.*, q. 1, a. 9 ad 3). Er allein ist ein Akt der Buße (vgl. *S. th.* III, q. 86, a. 6 ad 1) und befreit von Sünde, er wendet uns das Leiden Christi nicht bloß im Erkennen, sondern auch in der Liebe zu (vgl. *ibid.*, q. 49, a. 1 ad 5; *Super Io.* c. 6, l. 6: "Qui ergo credit sic in Christum ut in eum tendat, habet ipsum in affectu et in intellectu").

<sup>73</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 4, a. 5 c.: "per quam actus humanus redditur bonus". Die Krioteriologie für die Feststellung einer Tugend ist damit gegenüber dem SK vereinfacht, wo noch zwischen einer 'formal' und 'material' guten Handlung als Ergebnis einer Tugend unterschieden und die Vollkommenheit der Tugend des Glaubens allein *ex parte voluntati*, nicht aber *ex parte intellectus* zugestanden worden war, weil hier der vollkommene Modus, nämlich die Evidenz der Wahrheit, die den Intellekt erfüllt, fehle. Die einfachere Lösung der *Summa* deutet sich schon in *De ver.* q. 14, a. 3 c. an.

<sup>74</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 4, a. 6. In der Parallelerörterung des SK (*Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 4, qa. 2 sol.) wird (in Anknüpfung an eine Aussage des Ps.-Dionysius) nicht bloß die Einheit, sondern auch die Vielheit des Habitus *ex parte obiecti* begründet: Die Einheit der Wahrheit sichert die Einheit des Glaubenshabitus, die Fähigkeit der Wahrheit, unterschiedliche Menschen zu vereinigen, garantiert zugleich die Vielheit. Vielleicht hat den Aquinaten dieses Argument später nicht mehr recht überzeugt.

<sup>75</sup> Vgl. etwa *S. th.* I-II, q. 55, a. 1 ad 1 ("ultimum potentiae").

eigens thematisiert wird, während Thomas im SK und in *De veritate* auf sie ausdrücklich hingewiesen hatte.<sup>76</sup> Allerdings fehlen in der *Summa* Aussagen über das Verhältnis des Glaubens zu anderen (natürlichen wie theologischen) Tugenden keineswegs völlig; wir brauchen diese Texte in unserem Kontext aber nicht weiter zu untersuchen.<sup>77</sup>

4.5. Mit den Aussagen über die *fides formata* verbindet Thomas bei vielen Gelegenheiten eine Abgrenzung von dem nicht durch die Liebe geformten Glauben, der *fides informis*.<sup>78</sup> Während im SK eine ganze Quästion der d. 23 dieser Thematik gewidmet ist, nimmt der Aquinate sie in der *Summa* ein wenig zurück, indem er sie auf zwei Artikel in der Quästion über den Glauben als Tugend (II-II, q. 4, a. 4–5) und einen anderen Artikel im späteren Abschnitt über die Ursache des Glaubens verteilt (II-II, q. 6, a. 2); an weiteren Stellen klingt sie beiläufig an. Die Unterscheidung der beiden Glaubentypen legt sich aus der Perspektive unmittelbarer Glaubenserfahrung ebenso nahe wie aus dem Blickwinkel theologischer Theorie. Ein Mensch kann den Glaubensaussagen auf der Ebene des Intellekts auch dann noch zustimmen, wenn seine lebendige Gottesbeziehung in der Liebe durch die Sünde verloren gegangen ist. Thomas interessiert das Verhältnis zwischen diesen beiden Weisen des Glaubens mit den zwischen ihnen denkbaren Übergängen. Knapp zusammengefasst, lautet seine These: „Ungeformter“ und „geformter“ Glaube stehen einander nicht wie zwei substanz- oder artverschiedene habituelle Prägungen gegenüber, die zugleich bestehen oder sich ablösen könnten, sondern wie unvollkommene und vollkommene Gestalt eines einzigen Habitus,<sup>79</sup> die sich nach *De veritate* zueinander wie „Embryo und Lebewesen“ verhalten.<sup>80</sup> Der Unterschied beider betrifft daher auch nicht den Gegenstand des Glaubens, auf den das intellektuelle Vermögen ausgerichtet ist, sondern die Weise des Bezugs zu ihm – mit oder ohne Liebe.<sup>81</sup> Obgleich der „ungeformte Glaube“ nur

<sup>76</sup> Vgl. *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 3, qa. 3; *De Ver.* q. 14, a. 5 ad 9.

<sup>77</sup> Vgl. dazu etwa *S. th.* II-II, q. 4, a. 7–8 (über die Priorität des Glaubens gegenüber anderen Tugenden und den besonderen Grad der Gewissheit, den er im Vergleich mit den übrigen *virtutes intellectuales* vermittelt); *Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 5.

<sup>78</sup> PESCH 1967, p. 736, nennt sie „die unter dem Drang einer Heilssehnsucht ausgelöste Zustimmung zur inevidenten Ur-Wahrheit ohne Absage an die Sünde, das heißt an das widergöttliche Endziel“. Vgl. zur historischen Einordnung der thomanischen Lehre BEUMER 1941.

<sup>79</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 4, a. 4 c.; a. 5 ad 3: „fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes, differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie“; q. 19, a. 5 ad 1; *Sent.* III, d. 23, q. 3, a. 4, qa. 1–3. Obwohl Thomas die im SK vorgenommene Differenzierung *secundum speciem naturae – secundum esse moris* in der *Summa* nicht mehr aufgreift, ist der Lösungsansatz (Unterscheidung nach „vollkommen“ und „unvollkommen“) unverändert geblieben. Vgl. auch MOHLER 1968, pp. 67–73; zu der zugrundeliegenden Unterscheidung im Tugendbegriff OSBORNE 2007.

<sup>80</sup> Vgl. THOMAS *De ver.* q. 14, a. 7 ad 6.

<sup>81</sup> Vgl. die besonders klare Passage *De ver.* q. 17, a. 7 c.: „Fides autem formata et informis non differunt in obiecto, sed solum in modo agendi“.

als eine Art Schwundstufe des "geformten" (also privativ) verstanden werden kann,<sup>82</sup> ist wegen der Artidentität sein Ursprung in Gottes Gnade nicht bezweifelbar.<sup>83</sup> Der Glaube bleibt auch ohne Liebe Vervollkommnung des Intellekts. Weil jedoch das Moment der Willensvervollkommnung fehlt, ist der Habitus nach Thomas nicht mehr als "Tugend" zu bezeichnen,<sup>84</sup> da er die Güte des Gesamtaktes, um den es der Tugend stets geht, nicht herzustellen vermag.<sup>85</sup> Spätere Ausleger, auch aus der Thomistenschule, sind in diesem Punkt zuweilen vom Aquinaten abgewichen, indem sie der *fides informis* wenigstens noch den Charakter einer "unvollkommenen Tugend" zugesprochen haben.<sup>86</sup>

4.6. Von der *fides informis* im eigentlichen Sinn abzugrenzen ist nach thomanischer Lehre der sogenannte "Glaube der Dämonen", der in keiner Weise auf ein Gnadengeschenk Gottes zurückverweist, sondern allein die durch die Gewissheit äußerer Machtzeichen erzwungene Anerkennung bestimmter Offenbarungsfakten darstellt.<sup>87</sup> Aber auch das Bekenntnis der Häretiker möchte Thomas nicht einmal als *fides informis* akzeptieren, denn mit der dauerhaften und hartnäckigen Leugnung eines Glaubensartikels bezeugt der Häretiker, dass er den Bezug zur *veritas prima* als Formalobjekt des Glaubens und damit den Glaubenshabitus insgesamt verloren hat. Auch wenn er in bestimmten Inhalten *materialiter* weiterhin mit dem Bekenntnis der Kirche übereinstimmt, ist der Grund dafür nicht mehr die wahre Haltung des Glaubens, sondern nur

<sup>82</sup> Die Frage, ob Gott einem Menschen von Beginn an den Glauben ohne Gnade bzw. Liebe eingießen kann, ist unter den späteren Thomas-Auslegern umstritten geblieben. Die meisten von ihnen haben sie mit Blick auf die thomanischen Bemerkungen in *S. th.* II-II, q. 6, a. 2 ad 3 zustimmend beantwortet; nachreformatorisch wurde mit dieser Frage zuweilen eine Polemik gegen die zu enge Verbindung von Glaube und Liebe im Protestantismus verbunden; vgl. etwa TURRIANUS *Disputationes in Secundam Secundae*, disp. 39, dub. 3 (pp. 502b-503a).

<sup>83</sup> So ausdrücklich THOMAS *S. th.* II-II, q. 6, a. 2 c.; *Super Rom.* c. 8, l. 3. Mit *Sent.* III, d. 34, q. 2, a. 2, qa. 1 ad 1 können wir sagen, dass der ungeformte Glaube zwar "vom Heiligen Geist" stammt, aber nicht "mit dem Heiligen Geist" verbunden ist.

<sup>84</sup> Während diese Aussage in *S. th.* II-II, q. 4, a. 5 c. als knappe Schlussfolgerung den umfassenden Artikel mit der Frage, "ob der Glaube Tugend ist", abschließt, hatte Thomas ihr im SK noch eine eigene Unterfrage gewidmet (*Sent.* III, d. 23, q. 3, a. 1, qa. 2 sol.). Die Argumentation ist aber im Prinzip identisch.

<sup>85</sup> Vgl. auch *De ver.* q. 14, a. 6: "Cum ergo credere dependeat et ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus".

<sup>86</sup> Vgl. etwa GONET *Clypeus*, tom. V, tr. 10, disp. 7, n. II (p. 283b): "Dico primo, Fidem informem, et a charitate separatam, esse quidem veram, sed non perfectam virtutem".

<sup>87</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 5, a. 2. Man hat auf diese Aussagen verwiesen, um (gegen die extrem 'supranaturalistische' Deutung Rousselots) die prinzipielle Anerkennung (äußerer) Glaubwürdigkeitsargumente und damit verbunden die Möglichkeit einer *fides naturaliter acquisita* bei Thomas zu verteidigen; vgl. SROLZ 1933, pp. 21–28; AUBERT 1950, p. 69 ff., mit weiteren Belegen.

noch ein *habitus perversae fidei*.<sup>88</sup> Denn die Beziehung auf das Formalobjekt im Vollzug des Glaubens verbindet sich unweigerlich mit der Zustimmung zum Gesamthalt, in welchem es sich manifestiert.<sup>89</sup> Man glaubt nach Thomas nur dann "aufgrund" der Erstwahrheit, wenn man diese Wahrheit auch inhaltlich im vollen Umfang des kirchlichen Bekenntnisses annimmt. Mit dem einen verliert der Häretiker darum notwendig auch das andere. Thomas vergleicht den vom Glauben formal Abgefallenen, der weiterhin einzelnen materialen Glaubensaussagen zustimmt, mit jemandem, der im natürlichen Bereich irgendeine Konklusion bejaht, ohne sich dabei des korrekten Ableitungsweges bewusst zu sein. Auch wenn seine Affirmation im Ergebnis korrekt ist, bezeugt sie wegen des offensichtlichen Begründungsdefizits nur eine "Meinung", aber kein "Wissen". Dementsprechend verweist Thomas den Restglauben des Häretikers in den Bereich der "Annahme nach eigener Willkür". Es fehlt ihm die Zustimmung "aufgrund der Erstwahrheit, die uns in den [heiligen] Schriften vorgelegt wird, sofern sie nach der Lehre der Kirche in rechter Weise ausgelegt worden sind".<sup>90</sup>

4.7. Aus den Folgefragen, die Thomas in der *Summa* unmittelbar mit der Quästion zur *virtus fidei* verbindet, sind für uns noch die beiden Artikel über die "Ursache des Glaubens" von Interesse (II-II, q. 6, a. 1–2). Thomas bringt im ersten von ihnen sehr präzise das notwendige Miteinander von äußerer Offenbarung, die durch unmittelbare oder menschlich vermittelte Vorlage der Glaubensinhalte geschieht, und dem inneren Assens des Adressaten zum Ausdruck. Was letzteren betrifft, so erinnert Thomas an die gnadentheologische Basis seines gesamten Glaubenstraktats, die erst im Spätwerk als Frucht vertiefter Augustinus-Lektüre zur vollen Ausbildung gekommen ist: Um das Jawort zu den Offenbarungsinhalten sprechen zu können, reicht es nicht aus, dass der Mensch durch äußerliche Argumente bewegt wird – seien es sichtbare Wunder oder die Überzeugungsbemühungen eines menschlichen Verkündigers. Es geht nicht ohne den Beitrag einer *causa interior*. Anders als die Pelagianer gemeint hatten, kann diese nicht allein in der Freiheit des Menschen gesucht werden, die sich aus eigener Kraft zu den von Gott an sie herangetragenen Glaubensinhalten verhält. Der übernatürlichen Erhebung des Menschen im Glauben wird man nur gerecht, wenn man dem Assens auch ein inneres übernatürliches Bewegungsprinzip zugrunde legt, nämlich Gott selbst vermittelt

<sup>88</sup> So die Formulierung bei THOMAS *Qdl.* VI, q. 4 ad 1.

<sup>89</sup> Auf Differenzen der Begründung in diesem Punkt gegenüber dem Frühwerk (SK und *De ver.*) weist STOLZ 1933, p. 29 ff., hin; zum Häretikerglauben insgesamt ebd. pp. 28–36 (gegen die Deutung bei Rousselot).

<sup>90</sup> THOMAS *S. th.* II-II, q. 5, a. 3 ad 2: "Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane". Exaktere Erörterungen darüber, in welcher Weise dem Häretiker die Glaubenstugend verloren geht (ob 'physisch' oder 'moralisch'), die spätere Theologen beschäftigt haben, kennt Thomas noch nicht.



seiner Gnade,<sup>91</sup> deren Konsequenzen Thomas in den nachfolgenden Passagen seines Glaubenstraktats über die “(Geist-)Gaben der Einsicht und der Weisheit” weiter erläutert.<sup>92</sup> Damit, so wird nochmals deutlich, ist das Glaubensgeschehen in seinem innersten Kern ein durch Gott selbst ermöglichtes Gotterkennen und damit jedem menschlichen – auch kirchlichen! – Ein- und Eigenwirken entzogen.<sup>93</sup>

### 5. Aspekte späterer Rezeption und Weiterführung der thomanischen Glaubenstheologie

Am Ende dieses Beitrags sollen weder die Kernthesen resümiert noch Vergleiche der thomanischen Position mit den Lehraussagen seiner Zeitgenossen vorgenommen werden, wie sie für eine exakte historische Einordnung eigentlich unerlässlich wären. Auch der Versuch, den “Fundationalismus” und “kognitiven Voluntarismus” des Aquinaten mit heutigen Positionen der religionsphilosophischen Glaubensbegründung in Dialog zu bringen, wie ihn jüngst Bruno Niederbacher unternommen hat,<sup>94</sup> kann hier nicht aufgegriffen werden. Stattdessen soll der Hinweis auf drei systematische Aspekte aus den Fragen über den Glauben genügen, die Thomas selbst noch nicht in umfassender Weise diskutiert hat, die aber bei seinen späteren Interpreten, namentlich den Thomaskommentatoren der frühen Neuzeit, stärker in den Vordergrund gerückt sind.

5.1. Zu den Lieblingsthemen der Thomas-Interpreten in der frühen Moderne avancierten die vom Aquinaten in der *Summa* unter der Überschrift “Gegenstand des Glaubens” angeschnittenen Erörterungen über das Verhältnis des Glaubens zum Schauen bzw. Wissen. Zwar positioniert sich schon Thomas selbst insoweit sehr klar, als er ein Zugleich von Glauben und Schauen bzw. Wissen in derselben Person hinsichtlich desselben Gegenstands eindeutig ausschließt.<sup>95</sup> Die Frage nach der Rolle natürlich erkennbarer Glaubwürdigkeitsmotive, die den Glaubenden neben dem innerlich bewegenden

<sup>91</sup> Vgl. *ibid.*, q. 6, a. 1 c.: “Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam”. Zum äußeren und inneren Bewegungsprinzip des Glaubens in seiner notwendigen Verbindung vgl. auch *Super De trin.* II, q. 3, a. 1 ad 4.

<sup>92</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 8–9 mit insgesamt zwölf Artikeln.

<sup>93</sup> Vgl. die schöne Formulierung in *Contra err.* I, c. 30 c.: “Sed intelligendum est, quod fides nostra non habet auctoritatem neque ab Angelis, neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione patris per filium et spiritum sanctum”. Dass Thomas dabei aber keineswegs auf eine Lehre vom “Spiritus sanctus privatus” abzielt und den “sensus catholicus” jedes Gläubigen nicht in Konkurrenz zur Autorität des kirchlichen Lehramts stellen will, betont mit Recht LANG 1929, p. 97 ff.

<sup>94</sup> Vgl. NIEDERBACHER 2004, bes. pp. 151–175.

<sup>95</sup> Vgl. THOMAS *S. th.* II-II, q. 1, a. 4–5; q. 2, a. 4; *De ver.* q. 14, a. 9.

Gnadenimpuls beeinflussen, wird von ihm ebenfalls bereits angesprochen.<sup>96</sup> In der nachfolgenden *analysis fidei* sind diese Vorbedingungen für den Glauben aus dem Bereich des natürlichen Wissens und mögliche Übergänge zwischen beiden Sphären aber in einer auf die Psychologie des Glaubensaktes zugespitzten Debatte in vielen terminologisch äußerst ausdifferenzierten Modellen<sup>97</sup> noch stärker beleuchtet worden. Die objektive Nicht-Evidenz der Glaubensmysterien wurde nun in ihrer Spannung zur subjektiven Evidenz dessen, der den Glauben bezeugt,<sup>98</sup> betrachtet, und die Frage, ob und wie der durch natürliche Motive vorbereitete Assens "wesenhaft übernatürlich" bleiben kann,<sup>99</sup> erwies sich zunehmend als problematisch.

5.2. Weil mit der stärkeren Fixierung auf die *argumenta credibilitatis* in der Glaubensgenese der Modus der Vorlage der Offenbarung notwendigerweise zum Thema wurde, ist es nur konsequent, dass die modernen Kommentatoren des thomanischen Glaubenstraktats in die Erörterungen zum *obiectum fidei* gerne umfängliche Passagen über die Kirche und ihre Aufgabe, den Menschen das Objekt des Glaubens zu präsentieren, eingeschoben haben.<sup>100</sup> Infolgedessen wurde der Glaubenstraktat zum Entfaltungsort für diverse Aspekte einer allgemeinen Offenbarungslehre (etwa über das Verhältnis von Schrift und Tradition, öffentlichen und privaten Offenbarungen) sowie für zentrale Themen der in den scholastischen Traktaten stets heimatlos gebliebenen Ekklesiologie (z. B. mit Erörterungen über die Unfehlbarkeit der Kirche als lebendiger *regula fidei*, über die Bedeutung der Konzilien oder des römischen Papstes). Die Fragen nach der Bedeutung der Kirche für die Bezeugung des Offenbarungsinhalts wie für die Ermöglichung des Glaubensaktes erhielten in der nachreformatorischen Zeit eine deutlich kontroverstheologische Prägung; während sie ins Zentrum der Debatten rückten, trat das Interesse am Glauben

<sup>96</sup> Vgl. S. *th.* II-II, q. 2, a. 1 ad 2: "fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata". Wichtig ist auch *ibid.*, a. 9 ad 3: "ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit".

<sup>97</sup> Die Frage nach einem möglichen Zugleich von Glaube und Wissen wird in der frühneuzeitlichen Diskussion dadurch verkompliziert, dass beide noch einmal nach Akt und Habitus unterschieden werden, wodurch sich die Kombinationsmöglichkeiten in den Lösungsvorschlägen vermehren; vgl. etwa GONET *Clypeus*, tom. V, tr. 10, disp. 1, n. CXLVI (pp. 140b–141a).

<sup>98</sup> Die frühneuzeitlichen Glaubenstraktate enthalten daher oft gesonderte Erörterungen "de evidentia credibilitatis mysteriorum fidei" und "de evidentia in attestante"; vgl. etwa PEÑAFIEL *Disputationes scholasticae*, disp. 4–5 (pp. 106a–116a).

<sup>99</sup> Als Beispiele: SUÁREZ *De fide*, disp. 3, s. 6 (pp. 62b–66b); ARRIAGA *Cursus theologicus*, tom. V, disp. 14 (pp. 182a–199b); MARTÍNEZ DE RIPALDA *Tractatus theologici*, disp. 9 (pp. 110b–132a).

<sup>100</sup> Vgl. etwa SUÁREZ *De fide*, disp. 5 (pp. 137b–165a); dieselben Themen ausführlicher, aus einer früheren Vorlesungsreihe: disp. 9–11 (pp. 244a–333b); ARRIAGA *Cursus theologicus*, tom. V, disp. 7–9 (pp. 95a–141a).

als Tugend eher in den Hintergrund.<sup>101</sup> Dass mit der Betonung des objektiven kirchlichen Zeugnisses für die Entstehung des Glaubensaktes die Frage auf der Hand lag, ob dieser sich nicht wenigstens partiell einem geschöpflichen Motiv verdanken muss, wurde bereits angedeutet. Obgleich die Theologen zumeist bei einer negativen Antwort blieben, lassen die intensivierten Diskussionen über den Bezug der Glaubenstheologie zur Lehre von der Kirche erkennen, dass die für Thomas selbstverständliche Bindung der formal durch die göttliche Erstwahrheit ermöglichten Glaubenstugend an die Glaubensregel der römisch-katholischen Kirche<sup>102</sup> nachreformatorisch, angesichts des Faktums einer im Mittelalter kaum erahnbaren Spaltung der Christenheit, nach vertiefter Begründung verlangte. Die thomanische Einsicht, dass "Gott nur durch Gott erkannt wird", musste unter den veränderten ekklesialen Bedingungen als unvollständig erscheinen, solange sie nicht mit dem sicheren Aufweis des Ortes verbunden wurde, an dem dieses Sprechen sicher anzutreffen ist.

5.3. Ein dritter Aspekt, der im thomanischen Glaubenstraktat nicht mit abschließender Klarheit bewältigt ist, betrifft die Rolle des Willens im Verhältnis zum Glauben, vor allem im Blick auf Ermöglichung und Beginn des Glaubensaktes. Thomas spricht davon, dass eine Willensbewegung auf Gott hin dem Glauben vorausgehen muss, um ihn überhaupt zu ermöglichen. Diese Bewegung, die bei Thomas als "quidam appetitus boni repromissi"<sup>103</sup> erscheint, ist engstens verwandt mit der anderswo von ihm als *vocatio interior* oder *instinctus mentis* benannten Willensregung.<sup>104</sup> Sie kann mit der den Glauben als Tugend formenden übernatürlichen Liebe nicht identisch sein, denn diese Liebe ist ihrerseits nicht schlechthin vorgängig zum Glauben denkbar und steht mit ihm, wie wir gesehen haben, auch nicht notwendig in Verbindung.<sup>105</sup> Andererseits lässt die konsequent anti-pelagianische Positionierung des Aquinaten im Spätwerk, mit der auch die Ablehnung jedes 'Semi-Pelagianismus' in der Deutung des Glaubensbeginns verbunden ist, keinen Zweifel daran, dass es eine gnadenhaft-übernatürliche Bewegung des Willens sein muss, die im Menschen überhaupt das Verlangen nach der übernatürlichen Glückseligkeit weckt.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Aspekte dieses Befunds benennt bereits LANG 1942/1943.

<sup>102</sup> Erinnerung sei z. B. nochmals an THOMAS *S. th.* II-II, q. 5, a. 3 c.

<sup>103</sup> Vgl. *De ver.* q. 14, a. 2 ad 10: "Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto".

<sup>104</sup> Vgl. *Sup. Rom.* c. 8, l. 30, n. 6; dazu mit weiteren Belegen: DUROUX 1963, pp. 99–108; 201 ff.; MOHLER 1968, pp. 51–54.

<sup>105</sup> Thomas spricht in *S. th.* II-II, q. 2, a. 9 ad 1 vielmehr davon, dass das Verhältnis des Glaubens zur Liebe dasjenige einer Disposition ist, welche der letzten Form vorausgeht ("dispositio praecedens ultimam formam").

<sup>106</sup> Vgl. AUBERT 1950, p. 58. Einen detaillierten Nachweis und die Herausarbeitung der (augustinischen, aristotelischen und stoischen) Quellen für die thomanische Lehrposition bietet SECKLER 1961, bes. pp. 90–170. Im anschließenden Teil stellt Seckler das Thema "praeparatio ad fidem" im Kontext der Natur-Gnade-Problematik dar (pp. 171–220).

Spätere Interpreten haben daher nach einer eigenen Bezeichnung für diesen Willensakt gesucht, welcher der Bewegung des Intellekts zugrunde liegt, und dafür etwa die Bezeichnung *pia motio voluntatis* vorgeschlagen. Die Jesuiten haben mit den Thomisten darüber gestritten, ob zu ihrer Erklärung eine besondere Tugend zu postulieren sei oder die Annahme einer aktuellen Gnadenhilfe Gottes (im Sinn einer impulsartigen "Bekehrungsgnade") ausreiche.<sup>107</sup> Wie auch immer man hier antworten möchte – die Tatsache, dass es eine übernatürliche Vorbereitung des Willens auf die Glaubenszustimmung geben muss, kann der Mensch immer nur nachträglich (vom Standpunkt des Glaubens her) als notwendige Möglichkeitsbedingung des Glaubens postulieren. In der Diskussion über den Willenseinfluss auf den Glauben wird somit eine Problematik konkret, die wir generell aus der Debatte um den Beginn der Rechtfertigung in der Gnade kennen. Sie weist den Theologen darauf hin, dass er bei der Ausarbeitung eines genetischen Modells von Begnadung und ihrer Entfaltung in den theologischen Tugenden selbst den Glaubensstandpunkt niemals zu verlassen vermag. Die Frage, wie das 'Sein' der Gnade im Menschen 'geworden' ist, kann nur im gnadenhaften Glauben selbst begriffen werden und verweist auf das Geheimnis des Wirkens Gottes im Menschen, dessen Beginn auch die (glaubens-)analytische Rekonstruktion des Theologen niemals zu 'hintergehen' vermag.<sup>108</sup> Die Tatsache, dass sich Thomas "nicht ausdrücklich mit dem ersten Werden des Glaubens" befasst hat,<sup>109</sup> ist im Licht dieser Einsicht vielleicht weniger ein Mangel seiner Theorie als konsequente Umsetzung einer gnadentheologischen Grundoption.

<sup>107</sup> Vgl. beispielhaft TURRIANUS *Disputationes in Secundam Secundae*, disp. 37 (pp. 456–485); MARTÍNEZ DE RIPALDA *Tractatus theologici*, disp. 16, s. 5 (pp. 228b–233a); JOHANNES A S. THOMA *Cursus theologicus*, tom. VII, q. 1, disp. 3, a. 3 (pp. 87a–90b); GONET *Clypeus*, tom. V, tr. 10, disp. 6, a. 2 (pp. 259b–261a).

<sup>108</sup> Vgl. SECKLER 1961, p. 266: "Der Mensch bereitet sich nach der Auffassung des Spätwerkes durch die Gnade auf die Gnade vor. Dieser Satz klingt widersprüchlich, aber er bringt nichts weiter als die jedem geschöpflichen Tun vorgängige Wirksamkeit der *gratia praeveniens* zum Ausdruck. ... Das Ineinander von Natur und Gnade im konkreten religiösen Akt läßt sich nicht linear auflösen".

<sup>109</sup> STOLZ 1933, p. 98. Etwas blumiger spricht ENGERT 1926, p. 76, von den "geheimnisvollen Tiefen des Glaubensaktes, wohin keine kritische rationale Analyse dringen kann".

## BIBLIOGRAPHIE

## QUELLEN

ARRIAGA *Cursus theologicus*

RODERICUS DE ARRIAGA: *Cursus theologicus*, tom. V: *Disputationes theologiae in Secundam Secundae D. Thomae*, Lyon 1651.

GONET *Clypeus*

IOANNES BAPTISTA GONET: *Clypeus theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores*, tom. V: *De justificatione impij, et merito justj; De virtutibus theologicis; De quatuor virtutibus cardinalibus, et vitijs oppositis*, Paris 1876.

HUGO DE SANCTO VICTORE *De sacramentis*

HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis Christianae fidei*, PL 176, 173–618; vgl. auch: HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis Christianae fidei*, ed. RAINER BERNDT (CV. TH 1), Münster 2008.

JOHANNES A S. THOMA *Cursus theologicus*

JOHANNES A S. THOMA: *Cursus theologicus in Summam theologicam D. Thomae*, tom. VII, Paris 1886.

MARTÍNEZ DE RIPALDA *Tractatus theologicus*

JOANNES MARTÍNEZ DE RIPALDA: *Tractatus theologicus, et scholastici de virtutibus fide, spe et caritate*, Lyon 1652.

NAVARRUS *Tractatus de virtutibus theologicis*

EMMANUEL R. NAVARRUS: *Tractatus de virtutibus theologicis fide, spe et caritate*, Salamanca 1717.

PEÑAFIEL *Disputationes scholasticae*

LEONARDUS PEÑAFIEL: *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae, deque infidelitate, haeresi et poenis haereticorum*, Lyon 1678.

SALMANTICENSIS *Cursus theologicus*

COLLEGIUM SALMANTICENSIS FR. DISCALCEATORUM B. MARIAE DE MONTE CARMELI: *Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens*, tom. XI: *Tractatus 17, De Fide; Tractatus 18, De Spe*, Paris/Bruxelles 1879.

SUAREZ *De fide*

FRANCISCUS SUÁREZ: *De fide, spe et caritate*, in: *Opera omnia*, ed. MICHEL ANDRÉ, tom. XII, Paris 1858.

## THOMAS

THOMAS DE AQUINO: *Opera omnia, ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex alijs Medi Aevi auctoribus*, ed. ROBERTO BUSA, 7 voll., Stuttgart/Bad Cannstatt 1980; zit. nach der Online-Version, URL: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org). Erwähnung finden im Einzelnen die folgenden Werke:

- *Compendium theologiae (Comp.)*

- *Contra errores Graecorum* (*Contra err.*)
- *Quaestiones disputatae de malo* (*De malo*)
- *Quaestiones disputatae de potentia* (*De pot.*)
- *Quaestiones disputatae de veritate* (*De ver.*)
- *Quaestiones disputatae de virtutibus* (*De virt.*)
- *Quaestiones de quolibet* (*Qdl.*)
- *Summa contra Gentiles* (*ScG*)
- *Scriptum super Sententiis* (*Sent.*)
- *Summa theologiae* (*S. th.*)
- *Super Ad Hebraeos* (*Super Hebr.*)
- *Super Boethium, De trinitate* (*Super De trin.*)
- *Super Decretales* (*Super Decr.*)
- *Super Dionysium, De divinis nominibus* (*Super De div. nom.*)
- *Super Ioannem* (*Super Io.*)
- *Super Paulum, Ad Ephesios* (*Super Eph.*)
- *Super Paulum, Ad Romanos* (*Super Rom.*)

TURRIANUS *Disputationes in Secundam Secundae*

LUISIUS TURRIANUS: *Disputationes in Secundam Secundae de fide, spe, charitate et providentia*, Lyon 1617.

#### ABHANDLUNGEN

AUBERT 1950

ROGER AUBERT: *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950<sup>2</sup> (1. Aufl. 1945).

BARAD 1992

JUDITH BARAD: *Consent. The Means to an Active Faith According to St. Thomas Aquinas*, New York (u. a.) 1992.

BEUMER 1941

JOHANNES BEUMER: "Et daemones credunt (Jac. II, 19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis", in: *Gregorianum* 22 (1941) 231–251.

BOURGOIS 1974

DANIEL BOURGOIS: "Inchoatio vitae aeternae. La dimension eschatologique de la vertu théologique de foi chez saint Thomas d'Aquin", in: *Sapienza* 27 (1974) 272–314.

CHENU 1925

MARIE-DOMINIQUE CHENU: "Pro supernaturalitate fidei illustranda", in: *Xenia Thomistica* 3 (1925) 297–307.

CHENU 1964

MARIE-DOMINIQUE CHENU: *La Parole de Dieu*, vol. I: *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964.

DUROUX 1963

BENOÎT DUROUX: *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Tournai 1963.

ENGERT 1926

JOSEPH ENGERT: *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Regensburg 1926.

ENGLHARDT 1933

GEORG ENGLHARDT: *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)* (BGPhMA 30), Münster 1933.

GÖSSMANN 1971

ELISABETH GÖSSMANN: *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter* (Handbuch der Dogmengeschichte I/2b), Freiburg (u. a.) 1971.

HERCSIK 2007

DONATH HERCSIK: *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg 2007.

LANG 1942/1943

ALBERT LANG: "Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten", in: *Divus Thomas* 20 (1942) 207–236; 335–346; 21 (1943) 79–97.

LANG 1929

HUGO LANG: *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburg 1929.

MARSCHLER 2003

THOMAS MARSCHLER: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* (BGPhMA, NF 64/1), Bd. 1, Münster 2003.

MOHLER 1968

JAMES A. MOHLER: *The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas. Origins and Interpretation*, New York 1968.

NIEDERBACHER 2004

BRUNO NIEDERBACHER: *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 24), Stuttgart 2004.

OSBORNE 2007

THOMAS M. OSBORNE JR.: "Perfect and Imperfect Virtues in Aquinas", in: *Thomist* 71 (2007) 39–64.

PESCH 1967

OTTO H. PESCH: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Walberberger Studien. Theologische Reihe 4), Mainz 1967.

ROSE 2007

MIRIAM ROSE: "Fides caritate formata". *Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der "Summa Theologiae" des Thomas von Aquin* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 112), Göttingen 2007.

ROUSSELOT 1924

PIERRE ROUSSELOT: *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris 1924<sup>2</sup> (1. Aufl. 1908).

SECKLER 1961

MAX SECKLER: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.

STOLZ 1933

ANSELM STOLZ: *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Studia Anselmiana philosophica, theologica, edita a professoribus Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe, Fasc. 1), Roma 1933.