Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 21 (1974)

Heft: 3

Artikel: Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre

Autor: Pesch, Otto Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760466

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Otto Hermann Pesch

Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre

Eine theologiegeschichtliche Meditation

Eine Meditation darf persönlich werden. So sei der persönliche Hintergrund der folgenden Überlegungen berichtet. Es war, vor einigen Jahren, in einem Gespräch mit evangelischen Theologen – Professoren und Studenten. Man debattierte über Thomas von Aquin und Luther. Bleiben sie für immer Antipoden, zwischen denen es nur ein Entweder-Oder gibt? Oder handelt es sich um verschiedenartige Gesamtausprägungen reflektierten christlichen Glaubens, die grundsätzlich gleiches Recht vor dem Evangelium haben? Es ging also um den Fragenkomplex, der seit einem guten Jahrzehnt in der katholischen und evangelischen Theologie mit neuer Hoffnung gegenüber alten Fronten oder mit alten Fronten gegenüber neuen Hoffnungen diskutiert wird [1]. Naturgemäß endete die Debatte mit der Frage an den Verfasser

[1] Vgl. St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961; U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin-Göttingen 1964/65; H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen 1965; G. Ebeling, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. ZThK 61 (1964) 283–326; Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes. ZThK 62 (1965) 86–113 (beide Aufsätze jetzt in: Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 209–256; 257–286); G. Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation. Stuttgart 1966; H. Kasten, Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther. München 1970; O. H. Pesch, Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther. Cath 17 (1963) 197–244; ders., Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und

dieses Beitrages: «Worin sehen Sie bleibende Bedeutung der thomanischen Theologie – einmal abgesehen von der Möglichkeit eines Konsenses mit der Theologie Luthers?»

Meine Antwort:

«Es wird Sie überraschen, aber ich sehe diese bleibende Bedeutung vor allem in der Tugend- und Habituslehre, genauer im Einbezug des (kritisch uminterpretierten) aristotelischen Habitusbegriffes in die Interpretation der christlichen Tugend, das heißt, der auf ihre anthropologische Struktur bedachten christlichen Existenz.»

Es folgten einige aphoristische Bemerkungen zur Begründung dieser Auffassung.

Was damals mehr einer Intuition folgend gesagt wurde, soll hier etwas genauer reflektiert und begründet werden. Unsere These will nicht behaupten, die Tugend- und Habituslehre, noch einmal genauer: die Deutung der christlichen Existenz mittels der Konzeption von der Tugend als einem eingegossenen Habitus, sei das *Einzige*, was bleibende Bedeutung bei Thomas hat. Auf die bleibende Bedeutung seiner neuen theologischen Würdigung der materiellen Welt (einschließ-

Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie. ThQ 146 (1966) 159–212; DERS., Die Lehre vom «Verdienst» als Problem für Theologie und Verkündigung, in: Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München-Paderborn-Wien 1967, II, 1865–1907; DERS., Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin. ThLZ 92 (1967) 731–742; DERS., Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Die Neue Ordnung 24 (1970) 1–20; DERS., Besinnung auf die Sakramente. Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen. FZPhTh 18 (1971) 266–321; DERS., «Das heißt eine neue Kirche bauen». Luther und Cajetan in Augsburg, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Heinrich Fries gewidmet von Freunden, Schülern und Kollegen. Hrsg. von M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg. Graz-Wien-Köln 1972, 645–661.

Dies sind nur die umfangreicheren Arbeiten direkt zum Thema Thomas und Luther. Eine große Zahl weiterer, kleinerer Wortmeldungen sowie andere Arbeiten, die in je ihrem eigenem Zusammenhang auf das Thema Thomas und Luther zu sprechen kommen, sind in den genannten Titeln verzeichnet. Eine Art zusammenfassender Standortbestimmung, bis wohin das katholisch-lutherische Gespräch nicht zuletzt dank der Impulse von Arbeiten wie den oben genannten heute gekommen ist, habe ich versucht in meinem Beitrag: Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, in: MYSTERIUM SALUTIS. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. IV/2, 831–920

lich der Sinnlichkeit des Menschen), seiner Freiheitslehre, seiner Konzeption von den Sakramenten, seiner Geschichtstheologie, seiner zurückhaltenden, in Christologie und Geschichtstheologie hineingenommenen Ekklesiologie, seines Theologiebegriffes ließe sich hier ebenso hinweisen, und die Bedeutung des Thomas in diesen Fragen ist gerade in jüngster Zeit herausgestellt worden [2].

Doch kann man, wo es um diese Probleme geht, weithin auch auf andere Theologen des Mittelalters zurückgreifen. Aber bei der Tugend- und Habituslehre sind wir bei einem Proprium des Thomas. Zwar ist die Anwendung der Begriffe «Tugend» (*virtus*) und «Habitus» wiederum keineswegs exklusiv für Thomas. Aber der gesamte Begründungszusammenhang und die Auswirkung der Konzeption in die übrige Theologie des Aquinaten hinein ist doch von einer für ihn typischen Stringenz und Originalität. Bei seinen großen Vorgängern – Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Philipp dem Kanzler – und Zeitgenossen – Bonaventura, Alexander von Hales und seinem Schülerkreis – ist die Arbeit mit dem Tugend- und Habitusbegriff bedeutend argloser, sozusagen weniger chancenbewußt [3]. Und *nach* Thomas wird das Lehrstück unter dem Einfluß der Umorientierungen der Gnadenlehre bei Duns

[2] Anstelle ausführlicher Literaturhinweise sei auf das Literaturverzeichnis bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung (s. Anm. 1) verwiesen, dort bes. auf die Arbeiten von M.-D. CHENU, Y. CONGAR, L. OEING-HANHOFF, ST. PFÜRTNER, J. PIEPER, E. SCHILLEBEECKX, M. SECKLER, G. SIEWERTH, G. SÖHNGEN; unter den jüngeren Arbeiten vgl. bes. D. SCHLÜTER, Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin. FZPhTh 18 (1971) 88–136; K. RIESENHUBER, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin. München 1971; H. A. OBERMAN, Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall. Zürich 1974, bes. 29–31.

Hinsichtlich einer Würdigung der Aktualität der Philosophie und Theologie des Aquinaten wirkt sich das Jubiläumsjahr 1974 natürlich nicht nur in diesem Heft der FZPhTh aus. Es sei verwiesen auf zwei (sich an unterschiedliche Lesergruppen wendende) Festschriften: Thomas von Aquin. 1274–1974. Hrsg. von L. OEING-HANHOFF. München 1974: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption – Studien und Texte. Mainz 1974. Ihren ganzen Jahrgang 1974 widmet die in Washington erscheinende Zeitschrift THE THOMIST der Gegenwartsbedeutung der Philosophie und Theologie des hl. Thomas.

[3] Zur komplizierten Diskussionslage in der Hochscholastik vgl. hier die nach wie vor unentbehrliche Untersuchung von J. AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Bd. 1, Freiburg/Br. 1942, 173–212, bes. 181–192; ferner E. GÖSSMANN, Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis. München 1964; vgl. jetzt auch den knappen, aber instruktiven Überblick bei P. FRANSEN, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: MYSTERIUM SALUTIS (s. Anm. 1) IV/2, 631–766, hier: 671–679.

Scotus bald mißverstanden [4]. Nicht umsonst hat man Thomas häufiger den «Theologen des Übergangs» genannt, welche Art von Würdigung man damit auch immer aussprechen wollte [5].

I. UNTER TOTALEM VERDACHT

Es ist gleichwohl nicht ohne Pikanterie, der Tugend- und Habituslehre «bleibende Bedeutung» zuzuerkennen und in ihr ein unerledigtes Thema der Theologie zu sehen. Denn damit wird ausgerechnet ein Lehrstück nach vorn gerückt, auf das sich seit Luther der massivste Angriff reformatorischer Theologie gerichtet hat und noch richtet. Wenn Luther schon in der «Disputatio contra scholasticam theologiam» die These aufstellt: «Kurzum, der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht» [6], so hat er dabei vor allem die Lehre von Gnade und (theologischer) Tugend als (aristotelisch verstandenen) Habitus im Auge. Sein ganzes Leben lang hat Luther ähnliche Urteile abgegeben [7], und die Lutherforschung und die lutherische Theologie haben sie ihm nachgesprochen, oft geradezu nachgebetet. In der Polemik gegen die Habitus-Lehre laufen fast alle Vorwürfe der Reformation gegen die mittelalterliche Theologie zusammen.

Was sind das für Vorwürfe? Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen.

1. Die als Habitus verstandene Tugend macht das Leben aus dem Glauben zu einer Sache der Einübung gemäß dem Axiom: «Iteratis actibus fit habitus – durch wiederholtes Tun entsteht ein Gehaben».

[4] Literatur und zusammenfassende Darstellung bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 708–715; vgl. auch P. FRANSEN, ebd.

[5] Vgl. H. U. VON BALTHASAR, Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute. Gloria Dei 8 (1953) 65–76, hier: 76; M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, 16; P. ENGELHARDT, in: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. von J. Feiner und L. Vischer. Freiburg/Br.-Zürich 1973, 53.

[6] WA (= Weimarer Ausgabe: Kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers, Weimar 1883 ff.) 1/266 These 50; vgl. Thesen 41–49.

[7] Vgl. z. B. WA 4/3,32 (1. Psalmenvorlesung, 1513–1515); 56/172,8 (Römerbriefvorlesung 1515–1516); 39 I/282,8 (Disputation, 1537); 30 II/658,29 (Rhapsodia seu concepta in librum de loco iustificationis, 1530). Weitere Stellen und Problemdarstellung bei: G. EBELING, Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, 79–99.

Der Mensch wird Christ, Glaubender, Hoffender, Liebender auf dieselbe Weise, wie nach Aristoteles [8] auch einer ein Virtuose auf der Zither wird: durch Training und Eingewöhnung des betreffenden Tätigkeitsvermögens an stets dieselbe Weise des Handelns, bis diese «gekonnt» ist und glatt und leicht von der Hand geht. Die Qualität des Christseins, die Gemeinschaft mit Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe wird damit abhängig von persönlicher Anstrengung und zugleich von mitgebrachter Begabung. Dann aber ist es dahin mit dem biblischen Zeugnis von der bedingungslosen Gnade Gottes um Christi willen. An ihre Stelle tritt der Appell an die eigenen Möglichkeiten und den entscheidungsfreien Willen des Menschen. Dieser Vorwurf wird nur selten so glasklar erhoben [9] – kein objektiver Leser des Aquinaten kann ja auch die Texte übersehen, wodurch die Habituslehre vor einer solchen Inanspruchnahme abgesichert wird [10] –, aber in vielen lutherischen Stellungnahmen schwingt er mit oder wird lediglich durch einige Kautelen abgeschwächt [11].

2. Mit diesem Vorwurf ist ein zweiter logisch verbunden: Wenn das Leben aus dem Glauben eine Sache der Einübung ist, dann kann die Gnade Gottes nur noch zur *Unterstützung* der menschlichen Kräfte nötig sein. Grundsätzlich könnte es der Mensch auch allein – damit es

[8] Nik. Eth. II 1: 1103 a 14– b 25; vgl. THOMAS, In Eth. II 1: lect. 1 (ed. Marietti n. 245–254, bes. 250 u. 252).

[9] Vgl. etwa H.-J. IWAND, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre. München ³1959, 50 f.; R. SCHWARZ, Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin 1962, 1 f. – Im folgenden geben wir jeweils nur wenige, besonders charakteristische Belege aus der lutherischen Theologie. Weitere Belege finden sich bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung (s. Anm. 1), bes. 714 f.; 758–771; 786–789.

[10] Vgl. w. u. S. 372–377.

[11] Vgl. etwa E. WOLF, Peregrinatio (I). Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem (= Gesammelte Aufsätze). München ²1962, 126–130; 318–324; H. J. IWAND, Um den rechten Glauben (= Gesammelte Aufsätze). München 1959, 250–253; W. JOEST, Gnade. RGG II (1958) 1641 f.; P. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh ⁸1969, 202 f.; G. EBELING, Luther (s. Anm. 7), 96 f.; DERS., Das Problem des Natürlichen bei Luther, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Problem des Natürlichen bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Järvenpää, Finnland, 11.-16. August 1966, hrsg. von I. Asheim. Göttingen 1967, 169–179, hier: 175 f. (jetzt in: Lutherstudien I. Tübingen 1971, 280–282).

Mögliche Belege bei Thomas: Summa Theologiae (= STh) I–II 51,2; 100,1–2; 113,3–5. 8 (vgl. hier die für das lutherische Mißverständnis symptomatische Interpretation des «requiratur» bei IWAND, Um den rechten Glauben, ebd.); vgl. auch I 83,1 c. (Anfang), ein Text, der scheinbar alle lutherischen Vorwürfe bestätigt.

aber sicherer, leichter, vollkommener geht, hilft ihm Gottes Gnade. Das aber widerstreitet geradewegs dem biblischen Zeugnis, daß der Mensch absolut und in jeder Hinsicht der Gnade Gottes bedarf und sonst rettungslos verloren ist, für immer Gott fernbleibt. Die anthropologische Lehre einer Philosophie, die grundsätzlich vom Stehen des Menschen vor Gott nichts weiß, kann, im christlichen Glauben herangezogen, nur zur Abschwächung des biblischen Zeugnisses führen, indem für Gott und seine Gnade notwendig nur noch eine Ergänzungsfunktion bei der Selbstverwirklichung des Menschen übrigbleibt [12].

3. Die Tugend- und Habituslehre versteht – wie schon der Name *Habitus* zu erkennen gibt – die Gnade Gottes als Besitz, als ein «Haben». Selbst wenn man, was lutherische Theologen durchaus nicht verkennen, beteuert, dieser Habitus sei geschenkt, er sei unverdienbar, keine Eroberung des Menschen aus eigener Kraft, so ist er doch, *nachdem* er nur erst einmal geschenkt wurde, *mein* Besitz, die Gnade in *meiner* Seele, die Kraft in *meinen* Kräften. Und dieser «Besitz» soll nicht brachliegen, ich soll damit «wirken», ja – um das Eigentumsmodell vollständig zu machen – ich soll mir auf seiner Basis «Verdienste» erwerben [13]. Aber die Gnade Gottes kann nach dem biblischen Zeugnis in keiner Weise mein «Besitz» werden. Wir tragen unseren Schatz in irdenen Gefäßen. Gottes Treue zu sich selbst, die hält, was sie verspricht, kann nicht umgedeutet werden in einen Besitz, über den der Mensch verfügt.

4. Die Tugend- und Habituslehre verkennt den personalen Charakter des Heils. Sie beschreibt christliche Existenz in sachhaften, an untermenschlichen Phänomenen gebildeten Kategorien. Konsequent besteht dann das Heil nicht in personaler Gemeinschaft mit Gott,

[12] Vgl. die in Anm. 9 und 11 angegebenen Belege aus den Arbeiten von IWAND WOLF, EBELING. – Mögliche Belege bei THOMAS: I–II 90 prooem.; 91,4; 98,1 (bes. ad 2!); die häufige Rede vom «auxilium gratiae» in I–II 109. Gott und Gnade als Mittel zur Selbstverwirklichung des Menschen scheinen überdies geradezu exemplarisch formuliert im Traktat des hl. THOMAS über die «beatitudo»: I–II 1–5, und so wird es auch in der evangelischen Theologie empfunden (Belege bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 533 Anm. 18); soll es da zufällig sein, daß in I–II 2,8; 3,8; 5,7 von Gnade überhaupt nicht die Rede ist?

[13] Vgl. E. WOLF, Peregrinatio (I) (s. Anm. 11), 127 f.; 322 f.; und schon W. ELERT, Morphologie des Luthertums, Bd. 1, München ²1958, 67 f. – Mögliche Belege bei THOMAS sind vor allem die Stellen, wo er von der mehr oder weniger tiefen «Verwurzelung» der eingegossenen Gnade und Tugend im Menschen, von dessen mehr oder weniger großen «Partizipation» an Gnade und Tugend spricht: etwa I–II 52,1–3; 53,4; 66,1; 122,4; II–II 5,4; 24,4–10; zum «Verdienst» vgl. in dieser Hinsicht I–II 114,4. 8.

sondern im Haben dieser Gnadenqualität und dieses Tugendhabitus. Konsequent führt das zur Selbstberuhigung über den eigenen Heilszustand oder doch zum Streben danach. Konsequent führt das zu einer zustandhaften, undynamischen Heilsvorstellung, die Luther etwas übertrieben, aber prinzipiell richtig mit der Vorstellung vom mit Farbe bemalten Brett [14] und von der «otiosa qualitas» [15] charakterisiert. Das aber widerstreitet der personalistischen Art, wie das biblische Zeugnis von Gottes Erbarmen mit dem Sünder, vom Wirken und Treiben des Geistes, vom Wort als Medium der Begegnung zwischen Gott und Welt redet [16].

5. Die Tugend- und Habituslehre – selbst wenn alle anderen Vorwürfe zu entkräften wären – verkennt die Realität der Sünde. Der tiefste Einwand der Reformation gegen die Tugend- und Habituslehre liegt in der These vom «simul iustus et peccator» [17]. Die Tugend- und Habituslehre impliziert, daß der Gerechtfertigte so von der Sünde befreit ist, daß er nicht mehr der Sünde verfallen *muß;* daß er ohne Sünde in Gehorsam und Liebe gegen Gott leben *kann* – oder Gott hätte sein Werk wie ein Stümper getan. Zwar hat die jüngere Thomasforschung zeigen können, daß das Bild jedenfalls bei Thomas so hell nicht

[14] «Es ist gar ein groß, stark, mächtig und tätig Ding um Gottes Gnade, sie liegt nicht, wie die Traumprediger fabulieren, in der Seele und schläft oder läßt sich tragen wie ein gemaltes Brett seine Farbe trägt. Nein, nicht also, sie trägt, sie führt, sie treibt, sie zieht, sie wandelt, sie wirkt alles im Menschen und läßt sich wohl fühlen und erfahren» (WA 10 I 1/114 f., 20: Postille über Tit 3,4–7, Weihnachtspostille 1522); vgl. weiter 56/187, 15 f.; 312, 1 ff. (Römerbriefkommentar, 1515/16); 1/227,1 (Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517); 40 II/422,28 (Ennarratio Psalmi LI, 1532, Druck 1538); 46/44,26 (Predigten über Johannes 16 u. 17, 1537, Druck 1538).

[15] «Ergo fides illa non est otiosa qualitas, sed tanta est eius magnitudo, ut obscuret et prorsus tollat ista stultissima somnia doctrinae Sophisticae, de fictione fidei formatae et charitatis, de meritis, de dignitate aut qualitate nostra etc.» (WA 40 I/228,12: Großer Galaterkommentar, 1531, Druck 1535); vgl. auch die in Anm. 14 zitierte Stelle aus der Disputatio contra scholasticam theologiam.

[16] Vgl. etwa R. Hermann, Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen 1960, 380; P. Althaus, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Gütersloh [8]1969, 232; 280 f.; G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. Göttingen 1964, 203. – Mögliche Belege bei Thomas: I–II 110,1–4; 111,1; 113,2.

[17] Vgl. Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 109–122; 298–300; 526–537; dort ist die Literatur zur Interpretation der These Luthers und zum Stand des interkonfessionellen Gespräches um diese These verzeichnet. Vgl. auch Pesch, Existentielle und sapientiale Theologie (s. Anm. 1), 734–737; ders., Gottes Gnadenhandeln (s. Anm. 1), 886–891. Vgl. auch u. Anm. 19 und S. 383–385.

ist, wie es auf den ersten Blick scheint [18]. Aber es ist dennoch heller, als die Reformation für zulässig hält, und es verunklart das Bild des bis zum Ende auf Gottes Vergebung angewiesenen Menschen, eine Vergebung, die es nicht nur mit «Resten», mit einem «Zunder» der Sünde zu tun hat, sondern mit wirklicher und radikaler Sündigkeit [19].

II. RICHTIGSTELLUNGEN

Es lassen sich zahlreiche Thomastexte beibringen, deren Wortlaut all diese Vorwürfe zu stützen scheint [20]. Und so geschieht es denn auch in der Lutherforschung und in der evangelischen Theologie. Das Verfahren muß allerdings fragwürdig bleiben. Wer Thomas kennt, weiß, daß ein einzelner Text oft (nicht immer!) für sich allein den ganzen Gedanken des Aquinaten nicht wiedergibt und nur in einem Kontext, der oft nicht weniger als sein ganzes Werk umfaßt, zutreffend verstanden werden kann. Das muß keineswegs immer an der besonderen Schwierigkeit des thomanischen Denkens liegen. Viel eher liegt es einfach daran, daß Thomas noch nicht vor den Problemen und Voraussetzungen Luthers steht, daher also zum Beispiel Worte, die dreihundert Jahre später hochbrisant waren, noch ganz naiv gebraucht oder sie auch nur anders versteht, als sich ihr Verständnis in den Jahrhunderten zwischen ihm und der Reformation entwickelt hat. Es sollte also eigentlich keiner besonderen Einschärfung bedürfen, daß man selbstverständlich im Rahmen einer Problemstellung der reformatorischen Theologie nicht einfach Thomastexte als positiven oder negativen Beleg heranziehen

[18] Vgl. PESCH, a. a. O., 526–537; KÜHN, Via caritatis (s. Anm. 1), 260–262; 269–271.

[19] Stimmen aus der Lutherforschung und lutherischen Theologie an den in Anm. 17 angegebenen Stellen bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung. – Mögliche Belege bei THOMAS: I–II 109,8–10; 113,7; II–II 23,8; 24,8. 9; 27,5. 6. – In ausführlichen Besprechungen unserer Untersuchung über Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas (s. Anm. 1) haben U. KÜHN (ThLZ 93, 1968, 885–889, hier: 888–890) und R. KÖSTERS (ZkTh 91, 1969, 590–596, hier: 593 f.) kritisiert, die Thomasinterpretation in Sachen «simul iustus et peccator» sei zu sehr «in bonam partem (lutheranam)» geraten. Wir akzeptieren die gewichtigen Argumente, werden aber den Verdacht nicht los, daß die methodischen und hermeneutischen Voraussetzungen, unter denen die «Offenheit» bei Thomas vertreten wurde, bei Kühn und Kösters ebensowenig *voll* gewürdigt und veranschlagt wurden wie bei H. A. OBERMAN in seiner Rezension in: Kerk en Theologie 20 (1969) 186–191, hier: 188 f.; vgl. dazu unsere Antwort an Oberman, a. a. O. 389–393, hier 390–392.

[20] Vgl. die in Anm. 11–13, 16 und 19 angegebenen Thomasstellen.

darf, ohne zu fragen, was denn genau gemeint sei, wenn schon ein solcher Text Verwirrung stiftet oder Unbehagen auslöst. Für eine Reihe jüngerer evangelischer Theologen [21], die sich ausführlicher mit Thomas beschäftigt haben, ist dieser Hinweis auch nicht mehr nötig. Doch repräsentieren sie leider noch nicht den Durchschnitt evangelischer Theologie.

Aber mag man auch teilweise noch gegen Wände reden müssen, der Popanz einer Tugend- und Habituslehre, wie ihn die vorgenannten Vorwürfe spiegeln, muß aus der Schußlinie gebracht werden. Er bietet ganz einfach ein sachlich und historisch falsches Bild.

Es dürfte zunächst nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß die Tugend- und Habituslehre, wie sie uns bei Thomas entgegentritt, nicht kirchliche Lehre ist. Zwar begegnen uns gerade dort, wo die katholische Kirche sich mit der Reformation auseinandersetzt, nämlich auf dem Trienter Konzil und insonderheit im Dekret über die Rechtfertigung, eine Wortwahl und ein Begriffsinstrumentarium, das aus dem Kontext der Lehre von den Habitus stammt [22]. Doch ist sich die einschlägige Forschung darüber einig, daß sich das Konzil keineswegs auf eine bestimmte mittelalterliche Schultheologie in ihrem ganzen Kontext festlegen wollte. Die betreffenden Worte sind denn auch recht locker und nicht im entferntesten mit jener Präzision gebraucht, wie das bei Thomas der Fall ist [23]. Als Absicht dieser Formulierungen ist nur erkennbar, daß die Konzilsväter mittels dieser Begriffe die inner-

[21] Vgl. die in Anm. 1 genannten Arbeiten von Kühn, Vorster, Kasten. Gleiches gilt aber ebenso etwa für Ebeling wie für alle lutherischen Theologen, die es gewohnt sind, trotz dominierenden systematischen Interesses Thomas mit den Methoden geistesgeschichtlicher Forschung zu erarbeiten.

[22] Vgl. DS 1530; 1547; 1561 («inhaerere»); 1529 («causa formalis»); vgl. auch DS 904; 780; 1942. In all diesen Texten kommt das Wort «qualitas», nicht vor. Erst der Trienter Katechismus spricht von der «divina qualitas in anima» (Cat. ad parochos, p. II, De Bapt. sacr., n. 50: ed. Ratisbonae 1887, pag. 142).

[23] Jüngste Aufarbeitung bei P. Fransen (s. Anm. 3) in: Mysterium Salutis, IV/2, 712–727, bes. 717–721. Die hier getroffene Feststellung bleibt oberhalb der Kontroverse zwischen H. A. Oberman, Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie, ZThK 61 (1964) 251–282, und H. Rükkert, Promereri. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman. ZThK 68 (1971) 162–194 (jetzt in: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. Tübingen 1972, 264–294). Auch wenn – nach Rückert – sich in Trient die thomistische Position durchgesetzt hat, so muß das nicht bedeuten und bedeutet auch nicht, daß das Konzil den *gesamten theologischen und philosophischen Kontext* der thomanischen Gnadenlehre mitübernommen und gar dogmatisiert hätte.

menschliche, anthropologisch-metaphysische Eigenart der Rechtfertigungsgnade zum Ausdruck bringen und gegen jede Vorstellung abgrenzen wollten, wonach diese Rechtfertigungsgnade dem Menschen äußerlich bleibe, ihn aber in seinem innerlichen Wesen nicht verändere. Darüber hinaus hat das Konzil kein besonderes Interesse an der Habituslehre, zumal dann nicht, nachdem es den absoluten Geschenkcharakter der in der Terminologie der Habituslehre beschriebenen Gnade herausgestellt hat [24]. So ist also die kontroverstheologische Debatte um die Habituslehre in keiner Weise mit dem Gewicht der Frage nach der Konfessionstrennung und ihrem Recht belastet. Die Debatte kann sozusagen rein theologisch ausgetragen werden, als Frage danach, was dieses theologische Denkmodell einträgt, was es gefährdet, welchen Nutzen oder welchen Schaden es in Theologie und Praxis stiften kann und womöglich gestiftet hat.

Was aber ist dann der authentische Sinn der Habitusvorstellung in der Theologie, wenn schon die genannten Vorwürfe aus der reformatorischen Theologie auf Fehlurteilen beruhen?

Am Anfang steht ein Übersetzungsproblem. Die «Kraft» (δύναμις) Gottes, von der Paulus spricht, wird im Lateinischen ebenso zur *virtus*, wie die «Tugend» (ἀρετή) des Aristoteles mit *virtus* übersetzt wird. Von vornherein hat also der mittelalterliche Tugendbegriff etwas Schillerndes an sich. Das tritt deutlich zutage an den zwei *Definitionen* der Tugend, die im Mittelalter umgingen und als Ausgangspunkt theologischer Reflexion unvermeidlich waren. Die eine stammt von Aristoteles und lautet: «Tugend ist, was den, der sie hat, gut macht und sein Werk gut sein läßt» [25]. Die andere geht sachlich auf Augustinus zurück, ihre sprachlich im Mittelalter geläufigste Form jedoch auf Petrus von Poitiers, der sich seinerseits wiederum auf die *Sentenzen* des Petrus Lomdardus stützt. Sie lautet: «Tugend ist gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand mißbraucht und die Gott in uns ohne uns wirkt» [26]. Thomas kennt und zitiert beide Definitionen [27]. Die erste bestimmt das Wesen der Tugend allgemein von ihrer gut-

[24] Vgl. DS 1521; 1523; 1528–1532; 1551–1553; 1560 f.

[25] «Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit». Vgl. ARISTOTELES, Nik. Eth. II 5: 1106 a 15–23.

[26] «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur». Vgl. AUGUSTINUS, De libero arbitrio II,19: PL 32, 1268; PETRUS LOMBARDUS, Sent. II d. 27 c. 5; PETRUS VON POITIERS, Glosse zu den Sentenzen, III 1: PL 211, 1041.

[27] I–II 55,3 sed contra; 4 arg. 1 und sed contra.

machenden Wirkung auf Sein und Handeln des Menschen her. Sie ist mehr eine Beschreibung als eine logisch formgerechte Definition. Die zweite dagegen ist nicht nur formgerecht, sondern vor allem auch eine *theologische* Definition der Tugend: der Mensch erhält sie ohne sein Zutun als Geschenk Gottes. Die Elemente der ersten Definition sind darin gewahrt: Tugend ist auch hier gute Verfassung des Geistes, und ein gutes Leben ist die Folge. Zugleich wird deutlicher die *ethische* Bewandtnis der Tugend festgestellt: eine rein technische oder eine intellektuelle Fertigkeit kann man mißbrauchen; zum Wesen der Tugend gehört es, daß sie Mißbrauch ausschließt, oder sie würde sich selbst aufheben.

An zwei Stellen kann die aristotelische Habituslehre nun erhellend in diese zweite Definition der Tugend eintreten. Einmal legt der Ausdruck «gute Verfassung des Geistes» dies nahe. Denn das Wort «Verfassung» (*qualitas*) läßt an die aristotelische Kategorienlehre, und zwar an die dritte der obersten Gattungen des Seienden bzw. an das zweite der neun Akzidentien denken [28]. Der Habitus aber ist bekanntlich eine Unterart der *qualitas* [29]. Mit der Kennzeichnung der Tugend als Habitus ist damit die *ethische* Beschaffenheit der Person in ihrer formalontologischen und anthropologischen Struktur erhellt.

Zum anderen legt die Wendung: «die niemand mißbraucht», den Gedanken an den Habitus nahe. Denn das Kennzeichnende eines Habitus im aristotelischen Verständnis ist, daß er zwar das Tätigkeitsvermögen in Richtung auf eine bestimmte Tätigkeit vervollkommnet, es aber nicht zur zwangsläufigen Aktivität bringt: Die Person «gebraucht»

[28] Zur aristotelischen Kategorienlehre vgl. das immer noch hilfreiche Buch von H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles. 1853, Nachdruck Darmstadt 1967; neuere Untersuchungen: E. Tugendhat, TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg/Br.-München 1958; F. Wiplinger, Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg/Br.-München-Wien 1971. Zur Systematisierung bei Thomas vgl. A. D. Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin. Köln ²1954, 75–131 (frz.: Paris ²1955); H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn ²1961, 147–173; und A. F. Utz, Grundlagen der menschlichen Handlung. Kommentar zu I–II 40–70. Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 11, Salzburg-Leipzig 1940, 452–529.

Wie sich das ganze Lehrstück und seine theologische Verarbeitung bei Thomas unter dezidiert lutherischem Blick ausnehmen, dazu vgl. Kasten, Taufe und Rechtfertigung (s. Anm. 1), 102–146 – zugleich unseres Wissens die jüngste zusammenhängende Gesamtdarstellung des Themas.

[29] Vgl. Aristoteles, Kategorien 8: 8 b 25- 9 a 13.

den Habitus, dieser hebt die Freiheit nicht auf. Der Einbezug der Habituslehre erhellt also den für die ethische Tugend eigentümlichen Zusammenfall von fester Neigung zum Guten und Freiheit der Entscheidung. Allerdings muß der Habitusbegriff etliche Umformungen durchmachen, bis er geeignet ist, in dieser Weise das Wesen *christlicher* Tugend verstehen zu lassen. Skizzieren wir kurz die Stufen dieser Umformung: [30]

Erste Stufe: Habitus bezeichnet eine durch Übung erworbene Fertigkeit in ein und derselben Tätigkeit. Das Schulbeispiel des Aristoteles vom Zitherspieler erwähnten wir schon [31]. Die Wirkung des Habitus ist ein quasi-spontanes, leicht von der Hand gehendes und lustvolles Handeln in den Tätigkeiten, zu denen der Habitus das Tätigkeitsvermögen vorprägt. Mit den Worten des Mittelalters: das Handeln erfolgt *prompte, faciliter et delectabiliter*. Jedes noch nicht festgelegte, sondern noch plastische Tätigkeitsvermögen kann Träger eines solchen Habitus werden: die sinnlichen Vermögen ebenso wie Verstand und Wille.

Zweite Stufe: Dieser technische Habitus-Begriff wird auf das Feld des ethischen Handelns übertragen – übrigens schon bei Aristoteles [32]. Denn wie für technische Fertigkeiten, so kann man auch für ethisch gutes Handeln seine Tätigkeitsvermögen ausrichten und einüben. So bleibt auch im ethischen Bereich die phänomenale Struktur des Habitus gewahrt: Einübung, quasi-spontanes, leicht von der Hand gehendes, freudvolles Handeln. In diesem ethischen Bereich heißt der Habitus Tugend (*virtus*). Die Tugenden kann man voneinander unterscheiden und einteilen: einerseits nach den Tätigkeitsvermögen, denn der ethische Habitus kann nicht nur im Willen sein, sondern ebenso im Intellekt, soweit dessen Tätigkeit ethische Bewandtnis hat, und ebenso auch in den sinnlichen Antriebskräften. Anderseits ergeben sich innerhalb der Tätigkeitsvermögen weitere Verzweigungen durch die verschiedenen Objekte ethischen Handelns, denn kein Tätigkeitsvermögen ist nur auf ein einziges Objekt festgelegt. Das minutiös ausgearbeitete «System» der Tugenden bei Thomas – mit insgesamt 44 Tugenden als Endresultat – ist das Ergebnis solcher Unterscheidungs- und Einteilungsbemühungen.

[30] Ausführlicher dazu vor allem Utz, a. a. O.; wir rekapitulieren im folgenden unsere eigene Darstellung in: Das Gesetz. Kommentar zu I–II 90–105. Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13. Heidelberg-Graz 1974, zu I–II 100, 8.

[31] Vgl. o. Anm. 8.

[32] An der in Anm. 8 angegebenen Stelle.

Am deutlichsten zeigt sich die Struktur des ethischen Habitus, also der Tugend, im Bereich der sinnlichen Antriebskräfte: Die Übung in der Mäßigung des Verlangens nach Alkoholgenuß etwa erzeugt die Tugend der Nüchternheit, die Übung in der Bezwingung des Jähzorns die Tugend der Sanftmut [33] usw. Aber auch im Bereich geistiger Tätigkeitsvermögen ist die Struktur der Sache die gleiche. Die Übung in dem Willen, unbedingt jedem Menschen «das Seine» zukommen zu lassen, bewirkt die Tugend der Gerechtigkeit, die Übung des Intellektes in der situationsgerechten Anwendung der ethischen Normen bewirkt die Tugend der Klugheit [34]. Beim Intellekt ist allerdings zu beachten, daß nicht *jeder* Habitus eine Tugend sein muß. Entscheidend dafür ist, ob eine Tätigkeit des Intellektes auf ethisches Handeln bezogen ist. Oder mit den Worten der oben angeführten zweiten mittelalterlichen Definition der Tugend: ob eine Tätigkeit des Intellektes «mißbraucht» werden kann. Das Wissen zum Beispiel kann man mißbrauchen, die Klugheit kann man – im mittelalterlichen Verständnis [35] – nicht mißbrauchen, oder sie wäre nicht mehr Klugheit. Darum ist die «Wissenschaft» (*scientia*) zwar ein intellektueller Habitus, aber keine Tugend. Die Klugheit dagegen ist ein intellektueller Habitus *und* eine intellektuelle Tugend dazu.

An dieser Stelle taucht bekanntlich bei Thomas die weitere Frage auf: Gibt es eine Tugend im Bereich der rein «theoretischen», nur zustimmenden, aber nicht unmittelbar das Handeln steuernden Erkenntnis? Von dieser Frage hängt der Tugendcharakter des Glaubens ab. Wird sie negativ entschieden, was macht dann den Glauben zur Tugend? Wird sie positiv entschieden, wie soll man dann den Unterschied zwischen dem Glauben der Gerechtfertigten und dem Glauben des schweren Sünders und gar dem Glauben der Dämonen verstehen [36]?

Dritte Stufe: Der technische und ethische Habitus-Begriff erfährt eine Erweiterung. Im Zusammenhang mit anderen anthropologischen Aussagen muß man die Tatsache interpretieren, daß es eingeschliffene Tätigkeitsvorprägungen gibt, die angeboren sind, die jeder Mensch von Natur aus mit auf die Welt bringt und die so sicher funktionieren, daß der Mensch *nie* anders als in Entsprechung zu diesen angeborenen Vorprägungen handelt. Dazu gehören zum Beispiel die obersten Prinzi-

[33] Vgl. II–II 149,2. 3; 157,2: 158,2 – in Verbindung mit I–II 63,2; 64,1.
[34] Vgl. II–II 58,1. 3. 11; 47, 1 ad 3. 3. 4.
[35] Vgl. II–II 47,5–8.
[36] Vgl. II–II 4,2–5; 5,2; 6,1–2.

pien des Erkennens – nie wird der Mensch in seinem Erkennen gegen den Satz vom Widerspruch verstoßen, wonach nämlich etwas nicht zugleich und unter demselben Gesichtspunkt sein und nicht sein kann. Nie wird der Mensch gegen den Spruch der *synderesis* handeln, daß das Gute zu tun und das Böse zu lassen sei. Nie wird der Mensch bewußt sein Unglück anstreben – und damit gegen das angeborene Streben nach Glückseligkeit handeln.

Mit dem Habitus haben diese angeborenen Tätigkeitsvorprägungen gemeinsam, daß sie das ihnen entsprechende Handeln leicht, selbstverständlich und lustvoll machen. Sie übertreffen den Habitus aber darin, daß sie nicht auf Einübung angewiesen, daher auch nicht wieder auszulöschen sind, und daß man niemals ihnen zuwiderhandelt. So muß man auf den Gedanken kommen, ob die Eigenart dieser angeborenen Tätigkeitsvorprägungen nicht den Maßstab dafür bildet, was überhaupt ein Habitus in vollen Sinne ist. Das bedeutet: Die zum Wesen des Habitus gehörige Festigkeit im entsprechenden Handeln – *difficile mobilis* – ergibt sich nicht mehr aus dem *Subjekt*, nämlich aus der Gründlichkeit der Übung, sondern aus dem *Objekt* des Habitus. Je mehr dieses mit der ontologischen Struktur des Menschen unlösbar verbunden, in sie eingesenkt ist, desto fester ist der Habitus, desto mehr also ist er Habitus. Das nur Eingeübte sinkt unter diesem Maßstab auf eine Vorstufe des Habitus ab, eine *dispositio*, die, verglichen mit der Festigkeit des angeborenen Habitus, leicht zerstörbar ist – *facile mobilis*. Hier liegt denn auch schon der rein philosophisch-anthropologische Grund, daß Thomas die «erworbenen», die eingeübten Tugenden, verglichen mit den «eingegossenen», nicht als «vollkommene» Tugenden, sondern nur als «Dispositionen» zur Tugend gelten läßt [37] – wenngleich der eigentliche Grund für dieses Urteil ein anderer ist. Aber damit sind wir schon bei der nächsten Stufe der Umformung des Habitusbegriffes.

Vierte Stufe: Von der aristotelischen Philosophie beeinflußte Theologen versuchen seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, mit Hilfe des Habitusbegriffes – in der Fassung aufgrund der zuletzt beschriebenen Umformung – die christlichen Grundvorgänge von Glaube, Hoffnung und Liebe zu interpretieren. Wie waghalsig dieses Unterfangen ist, zeigen die Vorwürfe in der evangelischen, speziell der lutherischen Theologie, von denen wir gesprochen haben [38]. Was meinten die mittel-

[37] Vgl. II–II 65,2 c.
[38] Vgl. o. S. 362–366.

alterlichen Theologen, was meinte Thomas, wenn sie diesen Denkweg betraten? Als Thomas auf diesem Wege seinen Vorgängern folgte, war der Weg schon wohlgebahnt. So kommt es, daß in den Abhandlungen der *Summa Theologiae,* in denen Thomas formell von den Habitus und den Tugenden spricht [39], der eigentliche theologische Impuls gar nicht recht erkennbar wird. Man kann es insofern keinem lutherischen Theologen verübeln, wenn er *nur* aufgrund der Lektüre dieser Quästionen tatsächlich zu seinen mißverstehenden Auffassungen kommt. Das entscheidende Argument für die Einführung der Habituslehre lesen wir bei Thomas nämlich nicht in seiner Abhandlung über die Tugenden im allgemeinen, auch nicht in der über Glaube, Hoffnung und Liebe [40], sondern in der Lehre von der Gnade, nämlich dort, wo Thomas fragt, ob die Gnade eine *qualitas* in der Seele des Menschen sei [41]. Glaube, Hoffnung und Liebe können nur Habitus sein, wenn die Gnade, deren Frucht sie sind, ontologisch von derselben Art ist. Anderseits kann die Gnade nicht selber ein Habitus sein, denn wie die Seele nicht einfach identisch ist mit den Seelenvermögen, die notwendig zu ihr gehören [42], so ist die Gnade nicht einfach identisch mit Glaube, Hoffnung und Liebe, die mit ihr zusammen geschenkt werden [43]. Daher fragt Thomas im Falle der Gnade nicht, ob sie ein Habitus sei, sondern, ob sie im Bereich der ontologischen Realität liege, der auch der Habitus angehört, nämlich innerhalb der Kategorie der «Qualität».

Dennoch läuft die Überlegung so, als sei nach einem Habitus gefragt. Warum nämlich ist die Gnade eine Qualität? Wäre sie das nicht, argumentiert Thomas, dann fehlte der christlichen Existenz das Spontane, Leichte und Freudige [44]. Das ist aristotelischer Denkzwang: *Wenn* die christliche Existenz Selbstverständlichkeit, Anstrengungslosigkeit und Freude gewinnen soll, dann ist das für einen an Aristoteles geschulten Kopf nur mit dem Mittel der Lehre von den Qualitäten darzustellen und einsichtig zu machen. Aber *warum* muß christliche Existenz spontan, leicht und freudig sich vollziehen? Die Antwort des Thomas, für sein Gottesbild wie für sein Verständnis christlicher Existenz gleich bezeichnend, lautet: weil Gott andernfalls den Menschen dort, wo es um seine

[39] I–II 49–68.
[40] II–II 1–46.
[41] I–II 110,2.
[42] I 77, 1.5.6.
[43] I–II 110,3. 4; vgl. 62, 4; 65, 2–5; II–II 23,1–8; 24,2.
[44] I–II 110,2 c.

eigentliche Berufung geht, vergleichsweise schlechter stellt als in den Bereichen seines Lebens, die er mit den übrigen Geschöpfen gemeinsam hat. Denn dort ist der Mensch mit Anlagen und Tätigkeitsneigungen ausgestattet, die es ihm ermöglichen, spontan, leicht und lustvoll zu handeln. Anders ausgedrückt: Wenn das Leben aus der Gnade nicht ebenso vollkommen sein kann wie das Leben der Geschöpfe, die der Gnade, das heißt der besonderen persönlichen Gottesgemeinschaft [45] nicht teilhaft werden, dann wäre Gott in demselben Augenblick geizig, wo er sich vorbehaltlos schenkt [46].

Eine solche Vorstellung wäre für das Gottesbild und das Verständnis christlicher Existenz in den Augen des Thomas gleich verheerend. Für das Gottesbild, weil Gott dann nicht mehr der überlegen alles lenkende Schöpfergott sein könnte – Thomas zitiert nicht ohne tieferen Grund gerade in diesem Zusammenhang Weish 8,1: «Und er ordnet alles auf sanfte Art» [47]. Und für das Verständnis der christlichen Existenz, weil ihr dann menschliche Vollkommenheit versagt bliebe. Weil für Thomas beides absurd wäre, muß aus der Undenkbarkeit des Gegenteils geschlossen werden, daß die Gnade nach dem Modell einer Qualität im aristotelischen Sinne (*quaedam qualitas*) verstanden und von daher ihre Ausbreitung in Verstand und Wille als qualitative Tätigkeitsvorprägungen, das heißt, als Habitus beschrieben werden darf. Damit ist dem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe einerseits die Chance vollkommenen menschlichen Gelingens vindiziert, anderseits ist das tatsächliche Gelingen christlicher Existenz bis hin zu anstrengungsloser Selbstverständlichkeit theologisch-anthropologisch erklärt.

Läßt sich aber auch das andere Wesenselement des Habitus, die Verankerung in der ontologischen Struktur des Menschen, im Fall von

[45] Vgl. I–II 110,1 c.

[46] Vgl. Th.-A. Deman, Der Neue Bund und die Gnade. Kommentar zu I–II 106–114. Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 14. Heidelberg-Graz 1955, 355. Genau diese Überlegung ist für I–II 110,2 c. charakteristisch und fehlt auffälligerweise dort, wo man sie eigentlich schon erwarten sollte: in I–II 51,4; 62,1; 63,3 – den Stellen, wo Thomas begründet, daß es eingegossene Habitus und Tugenden geben muß. Thomas beschränkt sich hier auf das Argument, daß die menschliche Aktionsstruktur auf das ihre natürliche Kraft übersteigende Ziel hin nur durch göttliche Eingießung «proportioniert» werden könne. Aber der Vergleich mit 110,2 c. erster Teil zeigt, daß *dieses* – einleuchtende – Postulat noch nicht unbedingt erzwingt, die Tugend müsse das formalontologische Statut eines Habitus haben.

[47] I–II 110,2 c. Thomas liebt offenbar dieses Wort als Ausdruck seines Gottesbildes; vgl. I 22,2 sed contra; 103,8 c.; 109,2 c.; II–II 23,2 c.; 165,1 c.; III 44,4 sed contra; 46,9 c.; 55,6 sed contra; 60,4 c.

Glaube, Hoffnung und Liebe verifizieren? Glaube, Hoffnung und Liebe können ja, gemessen an den Maßstäben der dritten Stufe der Entwicklung des Habitusbegriffes, nur dann Habitus sein, wenn sie nicht nur die wohltätigen psychologischen Erscheinungsformen des Habitus haben, sondern überdies nicht vom schwankenden Erfolg menschlicher Übung abhängig sind. Da die christlichen Grundvorgänge nicht Mitgift der Natur sind wie zum Beispiel das Streben nach Glückseligkeit, kann ihre ontologische Festigkeit nur durch eine besondere Tat Gottes gesichert sein. So entsteht die Idee des *habitus infusus*, des «eingegossenen» Habitus, und nur in diesem Sinne sind Glaube, Hoffnung und Liebe ein Habitus, das heißt: Tugend.

Fügen wir hinzu, daß Thomas diese Idee des eingegossenen Habitus nicht nur auf die Gnade und die theologischen Tugenden beschränkt, sondern auf die «moralischen» Tugenden, also die «Kardinaltugenden» und ihre Teiltugenden ausdehnt. Der Vorgang ist bezeichnend: Die in einer *philosophisch-ethischen* Analyse herausgearbeiteten Kardinaltugenden werden zu Tugenden des *christlichen Lebens* und als solche nicht durch Übung erworben, sondern von Gott eingegossen [48]. Sie sind daher von den gleichnamigen erworbenen Tugenden spezifisch verschieden, wenngleich sie deren Funktionen übernehmen [49]. Verglichen mit der eingegossenen ist die erworbene Tugend nur «unvollkommene Tugend», nur «Disposition» zur wahren, eingegossenen Tugend [50].

Zu dieser Erweiterung hat die Kirche noch weniger lehramtlich Stellung genommen als zur Deutung des christlichen Lebens im Medium der Qualitätenlehre überhaupt [51]. Doch läßt diese Erweiterung aufs deutlichste den Sinn und die Funktion der Habituslehre bei Thomas erkennen. Das Ganze ist das, was man heute ein Postulat nennen würde: Bestimmte Phänomene oder Daten fordern eine Erklärung, bestimmte Möglichkeiten bieten sich an, aufgrund persönlicher oder allgemeiner Denkvoraussetzungen. Die gefundene Erklärung verbleibt dann in der Abhängigkeit sowohl von den Daten als auch vom Verste-

[48] I–II 51,4; 63,3; De virtutibus 10 c.

[49] I–II 63,4; De virtutibus 10 ad 10.

[50] I–II 65,2.

[51] Vgl. w. o. S. 367 f.; DS 780 («...fidem aut caritatem aliasque virtutes ...») greift die Theorie auf, kann aber, da der Skopus des Textes ein anderer und zudem alles andere als eine feierliche Lehrentscheidung ist, höchstens als lehramtliche Freigabe der Diskussion um diese Theorie, nicht aber als ihre Sanktionierung gewertet werden.

henskontext und kann außerhalb dessen vollständig mißverständlich, nichtssagend, ja sogar gefährlich werden, wie gerade das Schicksal der Habituslehre in der Theologie gezeigt hat. Zu erklären wünscht man die Spontaneität und Freudigkeit oder mit einem Wort: die menschliche Vollendung des Lebensvollzuges aus der Gnade Gottes. Dazu greift man zur Theorie von den Habitus, weil im Rahmen einer aristotelischen Deutung des Menschen vollendetes menschliches Leben und Handeln nur als Handeln aus dem Habitus zu begreifen ist. Dieser Habitus ist aber, darin meldet sich der christliche Glaube zu Wort, weder eigenmächtig erworben noch eine Mitgift der Natur, sondern muß eigens von Gott gegeben sein, zusammen mit der Gnade selbst, aus der alles gelebte Gottesverhältnis kommt, mit anderen Worten: dieser Habitus muß ebenso wie die Gnade als «eingegossen» betrachtet werden und verhält sich zu dieser wie die Tätigkeitsvermögen der Seele zur Seele selbst. Daß aber überhaupt christliche Existenz auch in der Hochform vollendeten menschlichen Handelns von Gott gewollt und ermöglicht ist, ist für uns heute – *nach* Luthers These, der Christ sei «gerecht und Sünder zugleich» [52] – keineswegs mehr selbstverständlich. Für Thomas und seinesgleichen jedoch kann man das nur bezweifeln, wenn man es für möglich hält, daß Gottes Gnade vergleichsweise geringere Vollendung schafft als Gottes Schöpfungstat. Der Beweis für den Habitus-Charakter der Gnade und der Seinsgründe des christlichen Handelns ist ein Konvenienzbeweis, aber in den Augen des Thomas einer vom gleichen Rang wie etwa der Beweis für die Konvenienz der Inkarnation, eine Konvenienz, die Notwendigkeit einschließt [53]. Die Theorie von den eingegossenen Tugenden wird also zu ihrem Teil Mittel und Zeichen einer Gesamtsicht von Gottes souveränem und einheitlichem Handeln in Schöpfung und Erlösung, das Thomas zusammenfassend kennzeichnet mit dem schon zitierten Satz Weish 8,1.

Es ist eine bedeutsame Nebenlinie in der theologischen Rezeption der Qualitas-Habitus-Theorie, daß die mittelalterlichen Theologen mit ihr einen neuen, sicheren Schutzwall gegen jeden Pelagianismus aufrichten wollen. Schon im 12. Jahrhundert stellte man, von der augustinischen Tradition herkommend, die Frage, ob die Gnade eine *Qualität* oder eine *Bewegung* in der Seele sei. Die Entscheidung fiel zugunsten

[52] Vgl. w. o. S. 365 f. und w. u. S. 383–385.

[53] Zur verschiedenen Tragweite des Konvenienzbeweises vgl. SECKLER, Das Heil in der Geschichte (s. Anm. 5), 44–47; PESCH, Besinnung auf die Sakramente (s. Anm. 1), 276–280.

der Qualität, denn wäre die Gnade eine Bewegung der Seele, dann käme sie wenigstens teilweise aus dem freien Willen des Menschen, die Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade könnte dann nicht mehr allein von Gott sein. Der Begriff *qualitas* wird von Alanus ab Insulis in Beziehung zur Habitus-Vorstellung gesetzt, von Philipp dem Kanzler zu Beginn des 13. Jahrhunderts aristotelisch als «Form» interpretiert – der allgemeinste metaphysische Oberbegriff für *qualitas* und *habitus* – und wird so klassisch für die Hochscholastik [54].

Die Habitustheorie will also einmal sagen und erhellen, daß Glaube, Hoffnung und Liebe und das, was aus ihnen folgt, Gottes Geschenk und damit überhaupt *möglich* sind. Sie will, zweitens, erklären, daß Glaube, Hoffnung und Liebe und das, was aus ihnen folgt, *spontan, anstrengungslos* und *freudig* geschehen können. Sie will, schließlich, verdeutlichen, daß die christliche Existenz nicht über und neben der «natürlichen» Existenz sich ereignet, sondern *in ihren ureigenen Strukturen*, als ihre angemessene *Vollendung* wirklich wird. Wenn dies nun der wirkliche Sinn der Habituslehre in der Deutung christlicher Existenz ist, wie steht es dann mit den Vorwürfen Luthers und der lutherischen Theologie?

III. WIDERSPRUCH ODER UNTERSCHIED?

Blicken wir einzeln auf die Vorwürfe zurück, von denen wir ausgingen.

1. Die Konzeption des «eingegossenen Habitus» schließt die Vorstellung, Glaube, Hoffnung und Liebe seien eine Möglichkeit menschlicher Einübung, vollständig aus. Glaube, Hoffnung und Liebe sind in keiner Weise etwas, was sich der Mensch durch Training selbst erwerben kann, schon gar nicht so, daß ein Erfolg dieses Trainings Bedingung für Gottes Gnade wäre [55]. Sie sind gerade umgekehrt erst möglich, weil

[54] Vgl. H. Bouillard, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Paris 1944, 216 f.; ausführliche Materialdarstellung bei A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. Regensburg 1952–1956, I/1, 141–237; J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre (s. Anm. 3) I, 86–221; ferner Z. Alszeghy, Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo. Rom 1956, 51 f.; 76; 84; 126 f.; 131 f.; 143; 153–155; 192 f.; 197 f.; und wiederum P. Fransen in: Mysterium Salutis IV/2, 671–679.

[55] Das sieht inzwischen auch die evangelische Thomasforschung. Vgl. bes. Kühn, Via caritatis (s. Anm. 1), 257 f.; Ebeling, Luther, 96 f.; A. Peters, Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift. Berlin-

Gott zuvor und *un-bedingt* seine Gnade geschenkt hat. Der Geschenkcharakter christlicher Existenz ist gerade der eine wesentliche Akzent in der Idee des «eingegossenen» Habitus.

2. Damit erledigt sich auch von selbst der Vorwurf, Gottes Gnade sei dem Menschen nur zur Unterstützung seiner natürlichen Kräfte nötig. Texte bei Thomas, die das anscheinend nahezulegen scheinen, haben, wie sich bei genauer Beachtung des Kontextes zeigt, einen anderen Sinn [56]. Überdies zeigt ein genauerer Blick in die Texte des Aquinaten zum Thema Sünde und «Verderbnis der Natur», daß an den einschlägigen Aussagen des Apostels Paulus über die radikale Sündigkeit des Menschen und seine Unfähigkeit zu jeglichem Guten ohne Gottes Gnade keine Abstriche gemacht werden. Schließlich ist Thomas der einzige bedeutende Theologe des Mittelalters, der durch genaues Augustinusstudium und Kenntnisnahme gewisser altkirchlicher Texte nicht nur den klassischen Pelagianismus, sondern auch noch dessen abgeschwächte Form, den Semipelagianismus entdeckt und für seine Gnadenlehre entsprechende Konsequenzen gezogen hat, die nach ihm bis Luther wieder vergessen wurden [57].

3. Es trifft auch nicht, wie nun deutlich sein dürfte, den Sinn der Habituslehre, wenn man aus dem bloßen Wortsinn des Wortes «Habitus» folgert, hier werde die Gnade als «Besitz» in die Verfügung des Menschen gegeben. Denn die Gnade, deren Erscheinungsform in den Tätigkeitsvermögen der Habitus ist, ist ihrerseits nicht ein Ding, ein um seiner selbst willen geschaffenes Geschöpf. Für Freunde der Theologie des heiligen Thomas gilt es bekanntermaßen als besonderer Vorzug, für Nicht-Thomisten, insbesondere viele evangelische Theologen, gilt es umgekehrt als besonderes Ärgernis, was auf jeden Fall aber kein Thomaskenner übersehen kann: welch starken Akzent Thomas im Rahmen seiner Schöpfungslehre auf die These legt, daß Gottes alles Sein durchdringendes schöpferisches Wirken das Eigenwirken der Geschöpfe nicht aufhebt, sondern gerade begründet. Es ist nicht etwa Gottes Schwäche, sondern Gottes Größe, wenn auch die Geschöpfe

Hamburg 1962, 210. Urteile wie die in Anm. 9 verzeichneten sind heute die Ausnahme.

[56] Das «adiuvare» in I–II 90 prooem. ist nicht der Gegensatz zu einem Neuschaffen, das nichts «Unterstützbares» im Menschen voraussetzte, sondern der Gegensatz zum «instruere» des Gesetzes.

[57] Vgl. Bouillard, Conversion et grâce (s. Anm. 54), 92–122; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961, 90–104.

als sie selber wirken und je ihr eigenes Sein haben [58]. Wer das vor Augen hat, dem muß die ganz anders geartete Struktur des Gedankenganges auffallen, den Thomas bei der Beschreibung und Interpretation des geschöpflichen Charakters der Gnade entwickelt [59]. Die Gnade wird nicht als selbständige Wirklichkeit «geschaffen». Vielmehr muß die «besondere Liebe» (*specialis dilectio*) Gottes notwendig im Menschen einen schöpferischen Effekt haben, oder Gott liebte wie ein Mensch, dessen Liebe die Vorzüge des Geliebten nicht setzt, sondern voraussetzt und auf sie angewiesen ist. Wenn Thomas die Frage bejaht, «ob die Gnade in der Seele des Menschen etwas setze», so macht er damit nicht Front gegen eine «forensische» oder «extrinsezistische» Gnadenvorstellung – die, soweit sie eine geschöpfliche Wirkung der Gnade *ausschließen* soll, ohnehin nur die *vermeintliche* Lehre der Reformatoren in den Köpfen der Trienter Konzilsväter, nicht aber die wirkliche Position der Reformatoren war –, sondern will «nur» den Unterschied zwischen menschlicher Liebe und der schöpferischen Liebe Gottes artikulieren. Als Wirklichkeit im Menschen ist die Gnade nichts anderes als das, was sich um des göttlichen Charakters der Liebe Gottes willen im Menschen ereignen *muß*, wenn ihn *Gottes* Liebe erreicht. Im übrigen hat sie gerade *kein* eigenes Sein und eigenes Wirken, vielmehr ist das, was «die Gnade» ist und wirkt, nichts anderes als das, was Gott am Menschen tut, wenn er sich in jener «besonderen Liebe» dem Menschen zuwendet, mit der er sich nur den vernunftbegabten Geschöpfen als ewiges Gut selbst mitteilt [60]. «Die Gnade ist also eine Wirklichkeit in der Seele; ja, aber eine Wirklichkeit, die sozusagen der Gunst in Gott innerlich anhaftet, wie wenn man bei einem geliebten Geschöpf dasjenige Gnade nennen wollte, was im anderen die Liebe hervorgerufen hat; aber hier sind die Rollen vertauscht und die Gnade ist im Geliebten Wirkung statt Ursache» [61].

Entsprechendes gilt dann auch für die Habitus, die mit der Gnade untrennbar verbunden sind: die theologischen und sittlichen Tugenden. Wenn sie, wie schon gesagt, spezifisch anders sind als die Tugenden, die der Mensch sich durch Übung selbst erwirbt, so grundlegend dadurch,

[58] Vgl. I 19,8; 22,4; 105,1. 5. Interpretation aus katholischer Sicht: PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 840–849; aus evangelischer Sicht: VORSTER, Das Freiheitsverständnis (s. Anm. 1), 67–128.

[59] Vgl. I–II 110,1.

[60] Vgl. PESCH, a. a. O., 628–633.

[61] DEMAN, a. a. O. (s. Anm. 46), 353 f.

daß sie, wie die Gnade selbst, nicht *mein* Besitz, *meine*, wenn auch nur geschenkte, Möglichkeit sind, sondern gewissermaßen das schöpferische Hindurchgehen der «besonderen Liebe Gottes» durch die dynamische Struktur des menschlichen Wesens. An diese unausgesetzte Liebe Gottes bleibt, als inneres Moment ihrer selbst, alles gebunden, was die geschöpfliche Gnadenwirklichkeit ausmacht. Daran ändert sich auch nichts, wenn Thomas anschließend das ontologisch-anthropologische Statut dieser geschöpflichen Gnadenwirklichkeit untersucht. Im Gegenteil, dieses Unterfangen muß im Licht der hier dargestellten Voraussetzungen und theologischen Intentionen interpretiert werden, oder es wird mißverstanden.

Im Licht dieser Klärungen ist dann auch die thomanische Lehre vom «Verdienst» zu interpretieren. Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden [62]. Doch auch, wenn Thomas erklärt, die *caritas* und mit ihr alle anderen Tugenden ermöglichten dem Menschen, daß seine Werke vor Gott verdienstlich seien, und umgekehrt beruhe jedes Verdienst auf der *caritas* [63], so dürfen solche Texte nicht von rückwärts zur Interpretation der Tugend-Habitus-Lehre herangezogen werden, als wüßte man von vornherein mit völliger Klarheit, was Begriff und Lehre vom «Verdienst» bedeuten müßten [64]. Vielmehr muß umgekehrt der Sinn – und gegebenenfalls die Problematik – der Verdienstlehre von den Grundpositionen der Gnaden- und Tugendlehre her erörtert werden. Dabei zeigt sich denn, daß jedenfalls bei Thomas die Verdienstlehre keineswegs das Mittel ist, den Menschen als letztendlichen Stifter seines Heils vor Gott aufzubauen.

Von diesen Überlegungen her ergibt sich die Antwort auf den vierten Vorwurf:

4. Die Tugend- und Habituslehre will den personalen Charakter des Heils nicht etwa ausblenden, sondern erklären. Nicht die «Gnadenqualität» als solche ist das Heil Gottes, sondern Gott selbst, der sich um Christi willen dem Menschen (wieder neu) zuwendet und schenkt. Nicht das Haben dieser Gnadenqualität ist der Heilsvollzug des Menschen, sondern die dadurch anthropologisch ermöglichte und erklärte Begegnung des Menschen mit Gott in Erkenntnis und Liebe. Alle Vor-

[62] Vgl. PESCH, a. a. O., 771–789; DERS., Die Lehre vom «Verdienst» (s. Anm. 1).

[63] I–II 114, 4.

[64] So geschieht es durchschnittlich auf lutherischer Seite; vgl. die bei PESCH a. a. O., verzeichnete lutherische Literatur. Die große Ausnahme ist wiederum KÜHN, Via caritatis, 216–218; 262 f.

würfe Luthers und der reformatorischen Theologie treffen nicht den Sinn der thomanischen Lehre, vielmehr eine theologische Situation, in der man diskutierte, ob Gott einen Menschen auch ohne den Gnaden- und Tugendhabitus retten, ob er ihn auch mit diesem verwerfen und verdammen könne, mit anderen Worten: eine Diskussionssituation, der die Tugend- und Habituslehre des 13. Jahrhunderts zwar eine feste und darum unantastbare Tradition geworden war, ohne daß man doch mit ihr theologisch noch sehr viel anfangen konnte. Die theologische Intention des 13. Jahrhunderts jedenfalls war aus dem Blickfeld geraten – nur so ist es zu erklären, daß aus dem notwendigen schöpferischen Effekt der ewigen Liebe Gottes die Frage nach einer möglichen Heilsbedingung werden konnte. Nachweislich ist es in der Spätscholastik, und zwar quer durch alle Schulen hindurch, zu diesem Mißverständnis gekommen [65]. Unter diesen Voraussetzungen war Luthers Polemik berechtigt und haben auch die Vorwürfe moderner evangelischer Theologen gegen ein «verdinglichtes» Heilsverständnis in der katholischen Theologie ihre Berechtigung. Dies um so mehr, als das Trienter Konzil sich eben deshalb, weil es sich aus den scholastischen Schulstreitigkeiten heraushalten wollte, zwar der Sprache und Begrifflichkeit der scholastischen Doktrin bedient, ohne den theologischen Impuls etwa bei Thomas mitaufzunehmen. Es ist zwar höchst bedauerlich, aber kein Wunder, wenn daraufhin die katholische Theologie nach Trient in antireformatorischem Eifer die «verdinglichenden» Elemente der Trienter Formulierungen betont und, unter Berufung auf die mittelalterliche Theologie, aber nur scheinbar im Einklang mit ihrer großen Tradition, näher ausarbeitet. Aus der Frage des Thomas: «Ob die Gnade in der Seele des Menschen etwas setzt», deren Sinn wir besprochen haben, wird nun die Abhandlung über die «Hervorbringung der Gnade im Menschen» [66].

Unsere These, daß Thomas mit der Qualitas-Theorie den personalen Charakter des Heils nicht ausblenden, sondern gerade anthropologisch erklären will, wird durch nichts eindrucksvoller gestützt als durch die Lehre des Aquinaten von den «Gaben des Heiligen Geistes» [67]. Es ist

[65] Vgl. PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 708–714 – dort Literatur; vgl. auch P. FRANSEN in: MYSTERIUM SALUTIS IV/2, 677–679.

[66] Bezeichnend etwa F. DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. II, 10., neubearbeitete Auflage von K. Jüssen, Münster 1952, 432. Vgl. auch FRANSEN, a. a. O., 729–732.

[67] I–II 68. Literatur bei PESCH, a. a. O., 656–658.

bekannt, daß Thomas diese Gaben des Heiligen Geistes ebenfalls als Habitus versteht und jede von ihnen einer der drei theologischen und der vier Kardinaltugenden zuordnet. Als besondere Eigentümlichkeit dieser Habitus gibt Thomas an, sie seien die dem Menschen mit den eingegossenen Tugenden geschenkte Fähigkeit, auf die unmittelbare Eingebung des Heiligen Geistes einzugehen und zu antworten. Das Lehrstück von den sieben Gaben des Heiligen Geistes ist also bei Thomas genau der Punkt, wo Luthers Lehre vom «Treiben des Geistes» zur Sprache kommt. Das Bedeutsame bei Thomas ist nun, daß er, wenn er seine eigene Theorie ernst nimmt, eigentlich eine solche Lehre von den Gaben nicht mehr braucht. Nichts anderes als die theologischen Tugenden sind ja die Befähigung des Menschen, spontan, freudig und selbstverständlich auf Gottes Wirken in der Seele antwortend einzugehen. Und nicht von ungefähr argumentiert Thomas bei der Begründung, warum es Gaben des Heiligen Geistes geben müsse, in ganz ähnlicher Weise, wie er schon zur Begründung der Gnade als einer Qualität argumentiert hatte [68]. Das Lehrstück von den Gaben des Heiligen Geistes erklärt sich also vordergründig gewiß aus dem Respekt des mittelalter-

[68] Vgl. I–II 68,1 c. (zweite Hälfte) mit 110,2 c.; am Anfang von 68,1 c. sieht Thomas genau das Problem einer Konvergenz der Definition der «dona» mit der der Tugenden. Aus eben diesem Grunde scheint es auch, über die Aufarbeitung der Texte und historischen Verbindungslinien hinaus, in der Literatur so still um dieses thomanische Lehrstück geworden zu sein. Was M.-M. Labourdette, Dons du Saint-Esprit. Saint Thomas et la théologie thomiste, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, II (1956), 1610–1635, auf den S. 1633–1635 zur bleibenden Bedeutung dieses Lehrstücks sagt, klingt fast resigniert. Neuerdings hat A. J. Kelly im Kontext der gegenwärtigen charismatischen Bewegungen in der Kirche und des Interesses an unmittelbarer Gottesbegegnung in der Meditation eine beachtenswerte Neuentdeckung der Dona-Lehre versucht: The Gifts of the Spirit: Aquinas and the modern Context. The Thomist 38 (1974) 193–231. Er bestätigt aber die alte thomistische Verlegenheit insofern, als seine Aufwertung der «Gaben» nun durch eine relative Abwertung der Tugenden erkauft werden muß.

Für den status quaestionis in der systematischen Theologie ist bezeichnend P. Fransen, Das neue Sein des Menschen in Christus, in: Mysterium Salutis IV/2, 921–982, hier: 963 f.: eine «Commemoratio» von gut einer Druckseite! Die Preisfrage der mittelalterlichen Theologie nach dem Verhältnis von Gnade, Tugend und Gabe (vgl. die folgende Anm.) kann Fransen nur noch als «müßige theologische Frage» empfinden. Natürlich liegt das nicht am Autor, sondern an der Sache, nicht zuletzt an der weitergekommenen exegetischen Einsicht, die dem Lehrstück seinen klassischen Beleg (Jes 11,2) entzieht. Gerade die moderne Verlegenheit gegenüber der Dona-Lehre wird aber dann erst recht zum Hinweis, daß wir bei der Interpretation der *thomanischen* Gnadenlehre die Lehre von den Dona nicht ernst genug nehmen können.

lichen Theologen vor der Heiligen Schrift, die er für Gottes höchstpersönliches Wort hält [69]. Unter diesen Voraussetzungen mußte ein Text wie Jes 11,2 eine Lehre von sieben Gaben des Heiligen Geistes geradezu erzwingen. Tiefer betrachtet erweist dieses Lehrstück aber, wie wenig Thomas am personalen Charakter des Heils vorbeisieht. Was schon in der Lehre von den «göttlichen Sendungen» und vom Menschen als «Ebenbild Gottes» aktenkundig wird, daß nämlich die Einwohnung Gottes im Menschen die Gestalt einer Gemeinschaft durch Erkenntnis und Liebe hat, und daß der Mensch eben dadurch im vollen Sinne Ebenbild Gottes ist [70], erfährt durch die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes den krönenden Abschluß. Die gleichartige Argumentation in diesem Lehrstück und in der Gnadenlehre erhärtet eine Interpretation, wonach die Idee von der Gnade als *qualitas* keine andere Funktion hat als die, gerade das Leben des Menschen in personaler Gottesgemeinschaft zu interpretieren. Man kann einen solchen Interpretationsversuch für überflüssig oder gar für gefährlich halten – wie Luther und seine Nachfahren es tun. Man kann sie aber kaum bezichtigen, sie lasse den personalen Charakter des Heils aus dem Auge.

5. Der einzige Vorwurf, der nicht mehr mit einer richtigstellenden Interpretation allein zu entkräften ist, ist der, die thomanische Tugend- und Habituslehre erlaube nicht mehr, die von der Reformation neu herausgestellte Radikalität der Sünde zu artikulieren, die in Luthers These gipfelt, der Christ sei «gerecht und Sünder zugleich», weil er die radikale Widersetzlichkeit seines Wesens gegenüber Gott bis an sein Ende nicht los werde und darum sein Heil nicht von den möglichen Entfaltungen eines qualitäthaften Gnadenlebens, sondern allein vom verzeihenden Erbarmen Gottes beim letzten Gericht erwarten könne. Mit aller Interpretationskunst gibt es hier nichts mehr zu deuteln:

[69] Vgl. I–II 68,1 c. (in der Mitte). Zum Verständnis der Schrift als Wort Gottes vgl. PESCH, Das Gesetz (s. Anm. 30), Exkurs 4; DERS., Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin. ZThK 66 (1969) 437–465.

Das intensive theologische Interesse des hl. Thomas an der Dona-Lehre zeigt sich nicht nur an der ausführlichen Diskussion der verschiedenen Standpunkte in I–II 68,1, sondern auch in der Zuordnung der einzelnen «dona» zu den theologischen Tugenden in II–II 8; 9 (dem Glauben werden zwei «dona» zugeordnet: «intellectus» und «scientia», dafür geht die «temperantia» leer aus; vgl. allerdings I–II 68,4 ad 1; II–II 141,1 ad 3); 19; 45; 52; 121; 139 – und in der Tatsache, daß Thomas sogar innerhalb der STh seine Meinung ändert und noch selbst darauf aufmerksam macht; vgl. I–II 68,4 mit II–II 8,6.

[70] Vgl. I 47 mit I 93.

Thomas hat gewiß Ansätze und Andeutungen, die in die Richtung des «gerecht und Sünder zugleich» weisen. Auch steht sein Sündenverständnis als solches der reformatorischen Radikalität nicht nach – man muß nur genauer hinschauen [71]. Aber das gilt *vor* der Rechtfertigung. Zu behaupten, Thomas sei für ein lutherisches «gerecht und Sünder zugleich» «offen», heißt indes wohl zuviel behaupten [72]. Die Frage kann hier nur ganz radikal gestellt werden: Ist es für einen christlichen Theologen unerläßlich, die Existenz des Menschen in der Sünde in der Gestalt darzustellen, wie Luther es tut, oder gibt es mögliche und legitime Ansätze eines Gesamtverständnisses von der Sache des Glaubens, die die Sünde, auch die Sündigkeit des Christen, in anderem Lichte sieht? An der Legitimität eines «gerecht und Sünder zugleich» im Sinne Luthers brauchen heute auch katholischerseits grundsätzlich kaum noch Zweifel angemeldet zu werden, mag man auch immer noch über die Brauchbarkeit dieser Formel als einer streng dogmatischen Aussage nicht einig sein [73]. Anders steht es um die Frage, ob *nur* mit einer in dieser Formel ausgesprochenen Interpretation christlicher Existenz dem biblischen, besonders dem paulinischen Zeugnis von der Sünde Rechnung getragen sei. Wir meinen, diese Frage verneinen zu dürfen. Dies hier begründen zu wollen hieße allerdings, einen eigenen Aufsatz zu schreiben. Für den Fortgang unserer Überlegungen müssen wir diese Begründung unterstellen [74]. Statt ihrer hier nur ein *argumentum ad hominem*: Wollte man ein lutherisches «gerecht und Sünder zugleich» für *absolut* unentbehrlich halten, dann könnte man immerhin Theologen wie Karl Rahner oder gar Teilhard de Chardin kaum noch als Christen und christliche Theologen im Vollsinne anerkennen. Ja nicht einmal Paulus könnte dann vor einem lutherischen Theologen ganz bestehen, denn nach Ausweis der Lutherforschung selber hält Paulus den Christen nicht im Sinne Luthers für den bleibenden Sünder [75], und sogar die Andeutung einer

[71] Vgl. PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 468–516.

[72] Vgl. o. Anm. 19.

[73] Vgl. etwa K. RAHNER, Gerecht und Sünder zugleich, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 262–276, und A. BRANDENBURG, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien. Paderborn 1969, 109, mit R. KÖSTERS, Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich». Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf HERMANN: Cath 18 (1964), 48–77; 193–217; 10 (1965) 138–162; 171–185; auch DERS., in der in Anm. 19 erwähnten Besprechung, 594.

[74] Vgl. PESCH, Existentielle und sapientiale Theologie (s. Anm. 1); Theologie der Rechtfertigung, 526–537.

[75] Vgl. W. JOEST, Paulus und das Luthersche simul iustus et peccator. KuD 1 (1955) 269–320, bes. 284–295; 301; 317–320.

These, wonach Luther anhand von Paulus die Sache des Glaubens, näherhin: die Existenz des Menschen vor Gott tiefer verstanden habe als der Apostel selbst, ist aktenkundig [76].

Ist man der Meinung, daß solche Thesen denn doch zu weit gehen, dann wird sich der Gedanke aufdrängen, daß sowohl die thomanische Konzeption der Gnaden-, Tugend- und Habituslehre als auch Luthers Verständnis vom Christen als «gerecht und Sünder zugleich» zwar nicht miteinander verrechenbare, dennoch gleichrangige und vor dem Evangelium grundsätzlich gleichberechtigte Interpretationen christlicher Existenz darstellen, deren Vorzüge und Nachteile sich nicht in einer geschichtslosen und situationsfernen Analyse ihres jeweiligen Gedankenganges darstellen, sondern sich nur in konkreter menschlicher, kirchlicher und seelsorglicher Situation erweisen. Es kann dann durchaus sein, daß man zu dem Urteil kommt: Zur Zeit Luthers hatte die klassische Tugend- und Habituslehre – nicht zuletzt durch die in der Zwischenzeit eingetretenen theologischen Verformungen – bis in die Frömmigkeitspraxis hinein ungute, um nicht zu sagen verheerende Auswirkungen gezeitigt. Dieser Situation war nicht mehr mit einer bloßen Wiederherstellung der ursprünglichen Intentionen beizukommen, sondern allein durch die Predigt des «gerecht und Sünder zugleich». Man kann auch der Meinung sein, daß die Aktualität dieser Formel für ein Selbstverständnis christlicher Existenz auch heute keineswegs abgelaufen ist. Nicht von evangelischer, sondern von katholischer Seite ist inzwischen die Frage angemeldet worden, ob nicht die moderne Erfahrung vielfältigen Unglaubens, der auch die gläubige Existenz durchzieht, nicht auf der Fluchtlinie der lutherischen Formel liegt, ob also nicht ein «simul fidelis et infidelis» die moderne Variante des «simul iustus et peccator» sei [77]. Um so mehr drängt sich nun die Frage auf, ob denn die klassische Tugend- und Habituslehre auch heute noch eine bleibende Bedeutung habe, und welche.

[76] Vgl. etwa P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. Gütersloh [3]1958, bes. 91–95. Größere Vorsicht und das Sensorium des Historikers für geschichtliche Wandlungen beweist hier B. Lohse, Lutherdeutung heute. Göttingen 1968, 19–32.

[77] Vgl. J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem. Concilium 1 (1965) 484–492, bes. 487–489.

IV. BLEIBENDE BEDEUTUNG

Historische Richtigstellung, Korrektur eingebürgerter historischer Mißverständnisse allein garantieren noch keine bleibende Aktualität eines theologiegeschichtlichen Sachverhaltes. Dennoch ist die theologiegeschichtliche Richtigstellung Teil einer möglichen positiven Antwort auf die Frage nach bleibender Bedeutung der mittelalterlichen, speziell thomanischen Tugend- und Habituslehre. Wäre unbestreitbar, daß die eingangs skizzierten evangelischen Vorwürfe recht hätten, dann könnte zweifellos von einer bleibenden Bedeutung dieses Lehrstücks keine Rede sein, es sei denn von der bleibenden Bedeutung eines warnenden Beispiels theologischer Verirrung. Wie also etwa Thomas im Ganzen für die evangelische Theologie in den letzten beiden Jahrzehnten dadurch als Gesprächspartner interessant wurde, daß er durch den Fortgang der historischen Thomasforschung von dem Verdacht entlastet wurde, nichts als ein trockener, geschichtsvergessener, bibelferner, spekulierwütiger «Scholastiker» zu sein [78], so fordert die Behauptung, gerade seine Tugend- und Habituslehre sei nach wie vor aktuell, als erstes den Nachweis, daß es sich hier um alles andere als die kritiklose Übernahme einer aristotelischen Theorie handle. Aber wir denken heute nicht mehr auf den Spuren des Aristoteles. Gewiß hat auch heutiges theologisches Denken, quer durch alle «Schulen» hindurch, seine nicht mehr befragten Selbstverständlichkeiten – und möglicherweise wird ein späterer Historiker sie als typische Denkzwänge des 20. Jahrhunderts beurteilen. Aber wenn es denn solche sind, so sind es jedenfalls nicht mehr die aristotelischen Denkzwänge der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ist also nicht doch eine in aristotelischen Kategorien denkende anthropologische Konzeption von christlicher Existenz nur noch ein theologiegeschichtlicher Befund, vielleicht schon gar eine theologiegeschichtliche Merkwürdigkeit?

Wir meinen, unter drei Gesichtspunkten eine bleibende Bedeutung dieses Lehrstücks erkennen zu können. Sie ist eine Erinnerung, eine Denkanweisung, eine Legitimation.

1. *Eine Erinnerung*. Die thomanische Tugend- und Habituslehre geht davon aus, daß christliche Existenz in Glaube, Hoffnung und

[78] Vgl. PESCH, Das Gesetz (s. Anm. 30), Exkurs 1; DERS., Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen. Zur Theologiegeschichte von STh I–II 99,2–5, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption (s. Anm. 2).

Liebe, unbeschadet des «eschatologischen Vorbehalts» auch hier, schon auf Erden menschliche Vollendung erreichen kann. Diese besteht gar nicht in besonderen, außergewöhnlichen Hochleistungen, sondern einfach darin, daß das Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe, das Bemühen um ein Leben nach Gottes Gebot leicht, fast selbstverständlich und freudig wird. Die Tugend- und Habituslehre will das deuten und zugleich durch die Deutung zum Maßstab machen, der durch sich selbst fasziniert und dadurch motiviert.

Es ist kaum übertrieben, wenn man sagt, daß wir hier an eine «vergessene Wahrheit» erinnert werden. Über die Gründe mag man spekulieren, es ist jedenfalls eine Tatsache, daß christliche Existenz heute nur sehr selten jene mitreißende Selbstverständlichkeit und Freudigkeit an den Tag legt, die mehr als alle Argumente durch sich selbst zum attraktiven Glaubenszeugnis wird. Mehr noch, eine solche Selbstverständlichkeit und Freudigkeit des Lebens aus dem Glauben wird geradezu als unmöglich und unzulässig empfunden, Wo sie einmal zutage tritt, gerät sie nur zu schnell in den Verdacht der Naivität, der Blindheit für die unheile Welt, in der wir leben. Statt dessen beherrschen Anstrengung, humorlose Bemühtheit und ein gewisses Pathos der «Anfechtung» die Szene, ja sie werden geradezu als Erweis besonderer Echtheit des Glaubens in unserer Zeit angesehen. Fast ist man versucht zu sagen: Eine gewisse freudlose Spiritualität des lutherischen «gerecht und Sünder zugleich» ist uns in Fleisch und Blut übergegangen (obwohl Luther selbst sie nicht zu verantworten hat!), und eine gewisse sorglose Heiterkeit der Kinder Gottes gilt eher als suspekt denn als erstrebenswert.

In dieser Situation erinnert uns die Tugend- und Habituslehre des Thomas an den einfachen Tatbestand, daß eine Epoche der Theologie, die wir mit Recht zu den größten der Kirchengeschichte zählen, in dieser Sache ganz anders gedacht und – vor allem – auch empfunden hat. Unsere heutige Denk- und Empfindungsweise, mag sie auch noch so erklärlich sein, ist jedenfalls unter gläubigen Christen keineswegs einfach selbstverständlich. Wir können uns sogar nicht einmal darauf hinausreden, unsere eigene Zeit sei derart bedrohlich, die Situation der Menschheit sei so trostlos, daß keine frühere Zeit den Vergleich damit aushalte und daß somit der Stil heutigen Glaubens auch unter keinen Umständen am Glaubensstil früherer Zeiten sich orientieren oder gar maßnehmen dürfe. Gewiß gab es nie zuvor eine totale Gefährdung der Erde und des menschlichen Lebens auf ihr, wie sie heute besteht – das

zu beherzigen und daraus Konsequenzen zu ziehen, darf gerade der Glaube nicht unterlassen. Was aber den Glaubensstil betrifft, so wird er weniger vom gewissermaßen weltweiten «Gefahrenpotential» als vielmehr vom ganz alltäglichen Unsicherheitserlebnis, von der ganz alltäglichen Leiderfahrung der Menschen geprägt. Und was diese anlangt, steht durchaus zu vermuten, daß die einfachen Zeitgenossen des Thomas, die den Wirren der «kaiserlosen, der schrecklichen Zeit» und ihren politischen und sozialen Umbrüchen ausgeliefert waren, tagtäglich am eigenen Leibe mehr Leiderfahrung und Ungewißheitserfahrung machen mußten als wir Zeitgenossen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die auch das Damoklesschwert drohender atomarer Selbstvernichtung nicht daran hindern konnte, die «Wohlstandsgesellschaft» aufzubauen und zu genießen. Wenn ein Thomas von Aquin, dessen eigene Familie in dem unsäglich bitteren Kampf zwischen den Päpsten und dem Kaiserhaus der Staufer ihren Blutzoll zu entrichten hatte [79], die *Freude* für die erste Frucht der Gottesliebe hält [80] und demgemäß – mit einer langen theologischen Tradition – die Traurigkeit für eine der sieben Hauptsünden [81], wenn er daher mit einer für den heutigen Leser befremdlichen Ausführlichkeit nach «Heilmitteln» gegen die Traurigkeit sucht [82], dann ist ein solcher Theologe vom Verdacht eines kindlich naiven Glaubensstils frei, dann hat eine theologische Konzeption wie seine Tugend- und Habituslehre uns etwas im Gedächtnis zu halten oder gegebenenfalls ins Gedächtnis zurückzurufen. Im übrigen ist Thomas hier auf seine Weise ja nichts anderes als die klangvolle Variation eines großen Themas der Heiligen Schrift.

2. *Eine Denkanweisung.* Es bleibt nicht bei der Erinnerung. Die Tugend- und Habituslehre des Thomas gibt zugleich ein Modell dafür, wie die beschriebene vollendete Selbstverständlichkeit christlicher Existenz Thema der theologischen Reflexion werden kann. Sie *muß* das selbstverständlich nicht in Gestalt einer aristotelisch geprägten Tugendlehre, als ob jede andere Weise ausgeschlossen sei. Wichtig aber ist zunächst überhaupt, zu begreifen, daß hier nicht lediglich eine schöne

[79] Vgl. W. P. Eckert, Einführung, in: Das Leben des heiligen Thomas von Aquino, erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben. Übertragen und eingeleitet von W. P. Eckert. Düsseldorf 1965, 9–55, hier: 19 f.

[80] II–II 28.

[81] I–II 84,4 c.

[82] I–II 38; vgl. Pesch, Thomas von Aquin über Schlafen und Baden. Kleiner Kommentar zu Summa Theologiae I–II 38,5. ThQ 151 (1971) 155–159.

Frucht gläubiger Existenz begrüßt und bewundert wird, die gleichwohl auch fehlen könnte und dürfte; die am Ende nichts als eine außergewöhnliche Besonderheit darstellte; daß vielmehr hier ein Thema der theologischen Anthropologie akzeptiert wird, dem die Theologie sich um ihrer Sache willen zuwenden *muß*. Thomas behandelt die freudige Spontaneität christlicher Existenz nicht etwa im Rahmen seiner Lehre vom «Stand der Vollkommenheit», er betrachtet sie nicht als Eigentümlichkeit nur einer kleinen Gruppe von Christen in der Kirche, er behandelt sie vielmehr in der allgemeinen Tugendlehre, sieht in ihr also eine Eigentümlichkeit christlicher Existenz überhaupt. Die Denkanweisung der Tugend- und Habituslehre für den Theologen ist erst dann befolgt, wenn der Versuch gemacht und energisch betrieben wird, die Deutung christlicher Existenz mit der Idee menschlicher Vollendung in einen anthropologisch notwendigen Zusammenhang zu bringen. Läßt man diese Denkanweisung außer acht, so verbleibt in der theologischen Anthropologie mehr als nur eine einfache Lücke. Die Gefahr kann dann nicht gebannt werden, daß Glaube und menschliche Selbstvollendung zuerst in der theoretischen Reflexion und anschließend in der Praxis immer weniger miteinander zu tun haben. Man ist am Ende zuerst Mensch, vielleicht sogar ein sympathischer, ein gelungener, ein durch und durch «menschlicher» Mensch, und nur daneben und außerdem ist man auch noch Christ und Glaubender – wo gerade heute mehr denn je alles darauf ankommt, das Glaubenszeugnis gerade dadurch abzulegen und kraftvoll zu machen, daß man gerade zuerst und zuletzt *durch den Glauben – Mensch* wird.

Diese Denkanweisung hat im übrigen auch der Theologe befolgt, der wie kein anderer die Tugend- und Habituslehre des Mittelalters heftig angegriffen und verdächtigt hat: Martin Luther. Auch ohne die Zuhilfenahme dieses aristotelischen Lehrstücks traut er dem Glauben eine solche Lebendigkeit, Spontaneität und Freudigkeit zu, die sich im tagtäglichen Leben auswirkt und auswirken muß, daß sowohl der katholische als auch der evangelische Christi angesichts eines solchen optimistischen Bildes von christlicher Existenz nur sagen können: So ist *mein* Glaube, ist *mein* Leben nicht.

3. *Eine Legitimation.* Was Thomas im Mittel der aristotelischen Habituslehre zum Ausdruck bringt, bringt Luther – ohne wirklichen Widerspruch in der Sache – im Mittel personalistischer Kategorien zur Sprache. Wo bei Thomas die Gnade als Qualität die Wurzel von allem ist, steht bei Luther das Treiben des Geistes und die davon erweckte

lebendige Aktivität des Glaubens, der gar nicht anders *kann*, als seine guten Früchte bringen [83]. Auf die Kategorien kommt es letztlich nicht an. Um so mehr legitimiert Thomas moderne Versuche, eine Art Gegenstück zur Tugend- und Habituslehre des 13. Jahrhunderts zu schaffen. Zugegeben, diese Versuche sind selten. Moderne (katholische) Theologie geht in der Regel schnell und allzu unvermittelt vom Glauben zum Handeln über und kümmert sich nicht im entferntesten mit der Intensität, deren sich das Mittelalter befleißigte, um die anthropologischen Implikationen, die diese Vermittlung hat.

Um einen Hinweis zu geben, in welche Richtung eine moderne Wiederaufnahme der mittelalterlichen Habituslehre führen könnte, sei an einen fast schon vergessenen, gleichwohl hier sehr hilfreichen Aufsatz von Romano Guardini erinnert [84]. In einer Betrachtung über den «Glauben in der Reflexion» analysiert Guardini in der ihm eigenen treffsicheren Art zunächst die typisch modernen Erschwerungen des Glaubensvollzugs. Das Resultat ist zunächst das Eingeständnis, daß tatsächlich von Haus aus dem Glauben in unserer Zeit schwerlich noch die Unbefangenheit, Selbstverständlichkeit, der Einklang mit der Lebenserfahrung und dem Lebensgefühl eignen können, wie in früheren Zeiten. Es braucht gleichwohl nicht dabei zu bleiben. Der Glaube – der allein Gott verdankte Glaube! – kann gerade durch die immer neue Überwindung der modernen Anfechtungen, die immer neue Überwindung des Widerspruchs von außen und innen eine Art Härte und Festigkeit gewinnen: Guardini nennt es einen «Charakter» im Glauben. Es scheint, dieser Begriff ist geeignet, den theologischen Impuls der mittelalterlichen Tugend- und Habituslehre mit moderner Glaubenserfahrung zu verbinden. In die Gefahr der Naivität kann ein solches Bemühen nicht mehr kommen. Der «Charakter» im Glauben entsteht nicht, indem man sich vor den modernen Erprobungen christlicher Existenz in Sicherheit bringt, sondern indem man sie durchsteht. Aber das Resultat ist das, was Guardini an anderer Stelle [85] einmal «Umbau des Wirklichkeitsbewußtseins» nennt: Der Glaube gibt eine neue – und, je länger, desto mehr, eine selbstverständliche – Art, die Wirklichkeit anzuschauen, das eigene Leben zu verstehen, sich in der Welt zurechtzufinden. Man könnte in diesem Zusammenhang sogar wieder von typisch christlichen Verhal-

[83] Belege vgl. bei PESCH, Theologie der Rechtfertigung, 301 f.; 193;

[84] R. GUARDINI, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963. Mainz 1963, 279–306.

[85] R. GUARDINI, Der Herr. Würzburg 1951 (u. ö.), 346–348; 535 f.

tensweisen sprechen – auch wenn man nicht gleich mit jeder den Versuch einer «Unterscheidung des Christlichen» verbinden muß –: Gelassenheit, Dank, Balance zwischen Aktivität und Passivität, eine gewisse Selbstvergessenheit und gar kindliche Sorglosigkeit, Humor, und nicht zuletzt Freude [86].

Wer als Theologe davon heute glaubwürdig reden könnte, wer zu deuten wüßte, wie der Glaube dies alles dem Menschen ermöglicht und es tief in seinem «Charakter» verankert, der hätte die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugend- und Habituslehre unter den Verstehensbedingungen der Gegenwart sichtbar gemacht und zur Geltung gebracht.

[86] Vgl. O. H. Pesch, Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1972, 190–199; auch: Neues Glaubensbuch (s. Anm. 5), 304–316.