

**Rezension: H.-K. Rechmann, Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin, hrsg. von Aloysius Winter und Günter Stitz (= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 7, hrsg. von H. Döring und A. Kreiner), Ars una, Neuried 2001; € 24; ISBN 3-89391-457-9**

**Thomas Marschler**

**Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Marschler, Thomas. 2002. "Rezension: H.-K. Rechmann, Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin, hrsg. von Aloysius Winter und Günter Stitz (= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 7, hrsg. von H. Döring und A. Kreiner), Ars una, Neuried 2001; € 24; ISBN 3-89391-457-9." Doctor Angelicus: annuarium thomisticum internationale. Bonn: Nova et Vetera.  
<https://doi.org/10.15496/publikation-54248>.

**HANS-KARL RECHMANN, *Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin* (= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Bd. 7), Ars una: Neuried 2001; € 24; ISBN 3-89391-457-9.**

Die vorliegende Schrift ist das unvollendete Manuskript einer Studie zum thomanischen Glaubensbegriff, an der sein 1998 verstorbener Verfasser, kein akademischer Fachtheologe, sondern Studienrat im Schuldienst, über Jahrzehnte gearbeitet hat. Daß es trotz des fragmentarischen Charakters zu einer posthumen Veröffentlichung des Buches gekommen ist, begründet der Fuldaer Philosoph Aloysius Winter in seinem Vorwort mit dem „hohen Eigenwert“ der hier vorgestellten Interpretation und ihrer ökumenischen Relevanz.

Die Hauptthese von R.s Studie wird bereits zu Beginn formuliert: Sie wendet sich gegen eine weit verbreitete „intellektualistische“ Lesart der thomanischen Lehre vom Glauben „und einer daraus resultierenden unberechtigten Trennung von Glaube und Liebe“ (3).

In einem ersten Kapitel werden „Wesen und Weisen des Glaubens“ beschrieben. Dabei schließt sich Vf. an die Studien von M. Seckler und O. H. Pesch an, wenn er den „instinctus fidei“ als gnadenhafte Hinneigung des menschlichen Willens zu Gott unterstreicht und ihn sogar mit dem „lumen fidei“ identifizieren will (43). Die Gnade Gottes wirkt im Menschen als „positive Tendenz“, die ihn „sehend“ macht (54f.).

Im Übergang zum zweiten Kapitel, das die Kernaussagen der Studie enthält, beruft sich R. vor allem auf die bekannte Thomasdeutung P. Roussetots, die von der Verschränkung voluntativer und kognitiver Elemente im Glaubensakt spricht (55-59; an späterer Stelle wird sie noch einmal ausführlicher gewürdigt: 213-228). Diese „Perichorese“ findet bei Thomas im Begriff der „fides caritate formata“ ihren höchsten Ausdruck (81-95). Der Aquinate hat diese Vollform des Glaubens

mit dem „credere in Deum“ identifiziert und sie als „liebendes Streben zu Gott“ beschrieben. Die Liebe aber wird in Ver. 15, 5 ad 3 in die Nähe einer Exemplarursache für den Glauben gerückt, der ihm seine Vollkommenheit verleiht, und erhält so für den Glaubensvollzug einen deutlichen Primat gegenüber dem Erkennen zugewiesen. R. möchte diesen Zusammenhang der Tugenden bis zur Konvertibilität hin auslegen, was bedeutete, „daß die Liebe immer schon die Vollkommenheit des Glaubens enthält, so daß man sagen kann: *Ubi caritas, ibi fides!*“ (93) Die „fides informis“ versteht Thomas dagegen nicht, wie oft von den Interpreten behauptet, als „toten Glauben“, sondern als Schwundstufe der ursprünglich von Gott geschenkten „fides formata“, die entsteht, wenn der Mensch die Vorgabe der Liebe Gottes verweigert. Dennoch ist solcher „Aussageglaube“, dem R. alle Formen „dogmatischen“ Glaubensverständnisses zuordnen möchte, für eine neue „Formung“ durch die Liebe empfänglich, die als Teil seiner ursprünglichen Konstitution irgendwie in ihm präsent bleibt (113ff.).

In zwei folgenden Kapiteln ergänzt Vf. seine Hauptthese mit einigen Bemerkungen zum Begriff der Liebe bei Thomas (123-147) und einer Rückfrage an Schrift und Tradition der kirchlichen Lehraussagen (149-194).

Das fünfte und letzte vollendete Kapitel der Studie möchte die erarbeitete Sicht des thomanischen Glaubensverständnisses für die Lösung der schwierigen Analysis-fidei-Problematik nutzbar machen (195-231). Der theologischen Tradition (auch – ziemlich undifferenziert – der thomistischen) macht R. wiederholt den Vorwurf, sie habe den Begriff des Glaubens vorwiegend im Ausgang vom ungeformten, nicht aber vom geformten Glauben gedeutet (199-202), was sich in den einseitigen Abgrenzungsversuchen von Glaube und Wissen niederschläge, die R. selbst in einem merkwürdigen Rückgriff auf die Dialektik der Grenze nach Hegel auflösen möchte (200f.). Thomas legt in seiner Glaubensanalyse stärkeren Wert auf die in der Liebe wirkende innere Gnade als auf alle äußeren Zeichen und intellektiven Kundgaben (203-208). Nicht diese Konzeption, sondern die skotistisch-nominalistische tritt jedoch in der Folgezeit den Siegeszug an. In ihr wird dem natürlichen Erkennen der Offenbarung (bzw. der Offenbarungstatsache) der Primat zugestanden. Über die Barockscholastik (besonders Suarez und De Lugo) hat diese Verlagerung entscheidender Momente des Glaubensprozesses in den Bereich der natürlichen Vernunft Einzug bis in die Neuscholastik gehalten (208-213), bevor Rousselots Plädoyer für eine Verschränkung der Erkenntnis von Tatsache und Inhalt der Offenbarung eine Wende einläuten konnte, die letztlich in den Texten des Zweiten Vatikanums ihren Niederschlag gefunden hat (213-222). –

Um R.s Schrift eine gerechte Würdigung zukommen lassen zu können, sollte man die Intention seiner These, seine „Grundintuition“ von der konkreten Ausarbeitung (in inhaltlicher wie formaler Hinsicht) unterscheiden.

Es ist tatsächlich eine zutiefst thomistische Einsicht, ein „integratives“ Modell der Glaubensbegründung anzustreben, das vom Standpunkt des Glaubens ausgeht, der tatsächlich mehr ist als ein rein intellektives Für-wahr-Halten, weil er einem umfassenden Ergriffensein von Verstand und Wille durch die Gnade entspringt, was eine bestimmte Ordnung in der Genese des Glaubens nicht ausschließt. Diesen Weg der Thomasdeutung, der tatsächlich lange verschüttet war, möchte R. beschreiten, und dafür kann er gute Argumente und verlässliche Autoritäten anführen.

Die Durchführung dieses Konzepts ist leider mit schweren Mängeln behaftet, wie sie häufig im Werk von Autodidakten anzutreffen sind. Die Darstellung der thomanischen Position entbehrt einer methodisch sauberen Behandlung der Quellen. Kriterien für die Auswahl der Texte fehlen ebenso wie ihre Einbettung in den Kontext des jeweiligen Werkes. R. zitiert aus allen Phasen des thomanischen Schaffens, ohne nach möglichen Lehrentwicklungen zu fragen. Noch schwerer wiegt aber, daß die Referate des thomanischen Gedankens durch zahllose Zitate zeitgenössischer Autoren unterschiedlichster Provenienz angereichert sind, die weite Teile des Buches zu einem recht assoziativ wirkenden Mixtum compositum historischer und systematischer Aspekte werden lassen, in der auch noch die letzte der (unzweifelhaft vielfältigen) Lesefrüchte des Vf. Platz in einer Fußnote gefunden hat.

Die dadurch notwendig entstehende Oberflächlichkeit und falsche Addition von Standpunkten läßt den terminologischen Bereich nicht unberührt (z. B. 10: Bestimmung von „actus humanus“; 207f.: übernatürlicher Glaube nach Thomas als „Vorgriff auf das Ganze“ im Sinne Gadamers und Pannenberg[!]). Außerdem steht R. so sehr unter dem Eindruck seiner immer wieder repetierten These vom Primat der Liebe im Glauben, daß er in vielen seiner Aussagen in einen unangemessenen Voluntarismus gerät. Weil der Glaubensakt für Thomas bei aller (formalen) Beteiligung des Willens materialiter nicht aufhört, ein „actus speculativi intellectus“ zu sein (Ver. 14, 4c.; vgl. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie [Augsburg 1926] 269f.), ist es unsinnig, gegen den Glauben als „intellektive Tugend“ zu polemisieren (11). Wie könnte Thomas sonst von der Vollendung des Glaubens in der „visio beatifica“ sprechen? Noch problematischer wird R.s Argumentationsgang, wo er aus thomanischen Aussagen über eine Perichorese von Erkennen und Wollen einen *grundsätzlichen* „Primat des Willens gegenüber dem Verstand“ folgern will (63). Hier werden Thomasaussagen wie etwa S. th. I,

82, 4 ad 1 oder I-II, 4, 4 ad 2 schlichtweg falsch referiert (vgl. ebd. Anm. 38). Ebenso wenig geht es an, Max Schelers Lehre von der Liebe als Einheitsgrund von Wille und Verstand mit Position des Aquinaten gleichzusetzen (116). Dabei wird die besondere Rolle des Willens im Glaubensassens, in dem es um die Zustimmung zu nicht-evidenten Verstandesinhalten (*non visa*) geht, ungebührlich in den Bereich der naturalen Erkenntnis ausdehnt.

Ob R.s Ausführungen tatsächlich jene innovatorische Kraft besitzen, die der Vf. ihnen zugeschrieben hat, darf also bezweifelt werden. Auf jeden Fall sind sie ein Zeugnis dafür, wie faszinierend auch heute noch die Bemühung sein kann, eine zentrale Frage der Theologie in der Beschäftigung mit Thomas von Aquin neubuchstabieren zu lernen.

*Thomas Marschler*