

ZUR FRAGE DER GOTTESANSCHAUUNG BEI LUTHER UND THOMAS VON AQUINO

Von Wilfried Joest

Otto H. Pesch hat in seinem großen Werk über Thomas und Luther für das Verhältnis der Gottesanschauung beider Theologen zwei Brennpunkte herausgestellt: Die Frage der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (bei Thomas) bzw. seiner nur in Christus aufgedeckten Verborgenheit (bei Luther); und die Frage der Allwirksamkeit Gottes (bei Thomas), die zur Alleinwirksamkeit wird (bei Luther). Diese Brennpunkte sind zweifellos richtig gesehen. Ich möchte hier nur zu dem zweiten das Wort ergreifen.

I

Daß Luther die Gottheit nicht als bloße Erstursache gedacht hat, die am Anfang die Welt in Gang setzte, um sie dann sich selbst zu überlassen und dem von ihr in Gang gesetzten und mit Wirkmöglichkeiten ausgestatteten kreatürlichen Geschehen lediglich zu präsidieren, ist bekannt. Daß Gott Schöpfer ist, heißt für ihn ja, daß er unaufhörlich im Wirken ist, und daß alles, was geschieht, das Weitertreiben seines Schaffens ist. Die Kreaturen wirken nicht als Gottes Delegierte in einem ihnen überlassenen Raum, sondern als die Werkzeuge seines Armes in einem Raum, der lückenlos das Feld *seines* Wirkens bleibt. Würde Gott dieses Wirken zurückhalten, würde er die Kreatur auch nur einen Augenblick und in einem Punkt ihrem eigenen Bestand überlassen, so wäre er nicht Gott, und die Welt würde in Nichts versinken. Ihr Bestand oder besser: ihr Weitergeschehen liegt darin, daß Gott in keinem Augenblick und an keinem Punkt aufhört, aktuell der Schöpfer zu sein, der dem, das nicht ist, ruft, daß es sei. Gott ist so sehr dieser Schöpfer, daß auch und gerade der Mensch, sofern er ihm recht wird, *seine* beständige creatio ex nihilo bleibt. Ja sogar: creatio ex opposito.

Wenn man vom Menschen absieht, müßte ein so streng durchgeführtes und aktualisiertes Verständnis der Allwirksamkeit Gottes kein Problem bieten. Warum sollte der Weltzusammenhang, den wir weitgehend in der Tat als einen Zusammenhang sehen gelernt haben, in dem kein Element einem isolierten Zufall überlassen ist, für den, der das Vorzeichen »Gott« setzt, nicht als ein einziger instrumentaler Komplex in der Hand einer

überweltlichen Macht erscheinen können; so wie er dem, der dieses Vorzeichen nicht setzt, heute als einziger determinierter Ablauf in sich selbst erscheinen kann? Das Problem, und der Protest gegen solches Allwirken Gottes, entsteht am Menschen. Denn der Mensch ist es, der sich selbst nicht nur als lebloses und willenloses Werkzeug verstehen kann. Er selbst will, plant und wirkt ja. Er kann auch von Verantwortung wissen für das, was er plant und wirkt. Und spricht da lediglich eine prometheische Anmaßung des Ungläubigen? Soll der Mensch sich nicht gerade auch als glaubender Mensch und vor Gott zur Verantwortung gerufen wissen? Hier entsteht die Frage, die an Luthers Verständnis Gottes als des allwirkenden Schöpfers zu richten ist. Meint er den *allein* wirkenden Schöpfer, vor dem der Mensch in bloße Passivität hinein abgedankt würde? Und wie soll dann dieser Mensch, wenn er das Allwirken Gottes im Sinne Luthers glaubt, sein eigenes Wirken, seine eigene Verantwortung verstehen? Es zeigt sich, daß die Frage des Gottesverständnisses Luthers, von der Seite der schöpferischen Allwirksamkeit her angegangen, nicht ohne gleichzeitigen Blick auf sein Verständnis des Menschen behandelt werden kann.

Ich möchte in knapper Skizzierung hier zunächst an zwei anthropologische Unterscheidungen Luthers erinnern, die im Blick auf die Frage der Allwirksamkeit oder Alleinwirksamkeit Gottes wichtig sind:

1 *Rationales Ermessen und Trachten des Herzens*

Luther erkennt dem Menschen Rationalität zu und findet gelegentlich für sie sehr hohe Worte. Vernunft kann ermessen, was im Sinne eines irdischen Wohlergehens und befriedeten Zusammenlebens dem Menschen gut ist und welche Mittel und Wege zur Erlangung solchen Gutes jeweils geeignet sind.

Aber als eine tiefere, die Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl unterfangende Schicht im Menschen sieht Luther das *velle des cor*, das »Trachten des Herzens«, als den Grundlebensakt, in dem wir nicht etwas, dies und jenes, verrichten, sondern gewissermaßen uns selbst vollziehen. Denn in diesem Grundlebensakt verlassen wir uns auf einen Lebensgrund grundsätzlich und sind zugleich, auf der Basis solchen Sichverlassens, auf ein Lebensziel grundsätzlich aus. Hier, in diesem Grund und Ursprung seines Verhaltens, verhält sich nach Luther der Mensch nicht rational abwägend, sondern quasi emotional vorentschieden. Und zwar so, daß das, was in der Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl erwogen und entschieden wird, letztlich vom *velle des cor*, d. h. von dem, worauf das Herz sich verläßt und wonach es trachtet, ausgerichtet wird. Die Rationalität ist instrumental; ihre Einsatzrichtung empfängt sie aus dem *velle des cor*. Luthers Auffassung über dieses Trachten des Herzens ist bekannt: Der

Mensch, der wir faktisch sind und als den das Wort Gottes uns vorfindet, lebt von dem Vertrauen auf seine eigene Macht und seine eigenen Möglichkeiten (praesumptio) - und selbst, wo er in die Grenzsituation gerät, daß dieses Vertrauen ihm abhanden kommt (desperatio), ist das zunächst nur der negative Abdruck solchen Selbstvertrauens: die Verzweiflung dessen, der aus eigenem Grund leben will und daran scheitert. Und dieser Mensch lebt für die Verwirklichung, Erhöhung und Ehre seiner selbst (amor sui). Sein Grundlebensakt ist also befangen in der Bindung an sich selbst (incurvatio in se ipsum). Das muß in der Auswirkung auf die Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl keineswegs zu brutalem Egoismus und asozialer Willkür führen. Eine iustitia civilis, die ein geordnetes Zusammenleben in gerechtem Ausgleich individueller Interessen bewirkt, wird auch einer Vernunft, die aus dem Grundlebensakt des Selbstvertrauens und der Selbstbestätigung motiviert wird, durchaus als das Vernünftigere und Zweckmäßigere erscheinen. Aber eben auch in der Übung solcher iustitia civilis kann der Mensch im Trachten seines Herzens der aus dem Vertrauen auf seine eigenen Möglichkeiten und für die Bestätigung und Erhöhung seines eigenen Selbst Lebende bleiben. Er ist damit in seinem Grundlebensakt dem entgegengesetzt, wozu er geschaffen ist und was das Heilswort ihm eröffnet, ein Leben aus radikalem Sich-Verlassen auf die Macht Gottes zu seinem Leben, und in eins damit: ein Leben in radikalem Selbsteinsatz für die Ehre Gottes und das Wohl und Heil des Nächsten, oder auch: in radikaler Unbesorgtheit um sich selbst.

2 *Infra nos - supra nos*

Die zweite anthropologische Unterscheidung führt uns unmittelbar zurück zu der Frage, wer Gott selbst für Luther ist. Er sieht nämlich den Menschen konfrontiert mit solchem, was »infra nos« ist, und solchem, was »supra nos« ist. Man könnte das übersetzen: was in unsere Hand gegeben ist, und was nicht in unsere Hand gegeben ist.

Was ist »infra nos« und in unsere Hand gegeben? Zunächst die Gegenstände und Gegebenheiten der untermenschlichen Kreatur. Wir können sie erkennen, wir können ihre Zusammenhänge und Funktionsgesetze analysieren, wir können infolgedessen so mit ihnen umgehen, daß wir sie zur Erreichung bestimmter Zwecke einsetzen. »Infra nos« und in unsere Hand gegeben ist auch - das wird man im Sinne Luthers wohl sagen dürfen - die Gestaltung der bürgerlichen (heute würde man sagen: der gesellschaftlichen) Ordnung im Sinne einer pax terrena, einer ausreichenden Sicherstellung und gerechten Verteilung des irdischen Lebensbedarfs, und der Einsatz des erkennend-technischen Umgangs mit dem untermenschlich Kreatürlichen zu diesem Zweck.

Der Bereich dessen, was »infra nos« ist, deckt sich also mit der Sphäre, die der menschlichen ratio zur Verwaltung gegeben ist. Hier, für diesen Bereich, spricht, wenn ich recht sehe, Luther nicht von einer Alleinwirksamkeit Gottes in dem Sinne, daß sie ein Wirken des Menschen aus ihm eigenen Fähigkeiten ausschließt. Hier sieht auch er den Menschen von seinem Schöpfer mit Qualitäten ausgerüstet, die er selbständig einsetzen, in denen er aus einer ihm verliehenen Kraft heraus wirken kann. Hier hat er auch nach Luther ein liberum arbitrium, d. h. die Möglichkeit des Abwägens und des so oder so Entscheidens aufgrund rationaler Einsicht. Charakteristisch dafür ist die von Luther gelegentlich gebrauchte Wendung, daß die Vernunft für den Umgang mit dem, was ihrer Verwaltung übergeben ist, ein »eigenes Licht« hat, bzw. daß sie selbst das Licht im Hause unseres Umgangs mit diesem »infra nos« ist.

Selbstverständlich fällt diese Vernunft damit für Luther nicht aus dem Allmachtswirken des Schöpfers heraus an einen Ort absoluter Eigenständigkeit. Sie könnte ja nichts sehen, analysieren und wirken, wenn ihr nicht aus diesem Schöpferwirken heraus beständig das »Material« dazu entgegenkäme, und wenn nicht sie selbst aus diesem Schöpferwirken heraus bestünde und erhalten würde. Gott bleibt auch dem vernünftigen Weltumgang des Menschen gegenüber der alles kreatürliche Leben Wirkende und Tragende. Er und nicht wir zündet das Licht der Vernunft in uns an und erhält ihm die Leuchtkraft. Aber hier wirkt er so, daß er menschliche Selbsttätigkeit, Einsicht und Entscheidungsfähigkeit, menschliche Selbstbestimmung zu bestimmten Entscheidungen als Werkzeug seines Wirkens einsetzt.

Was aber ist nach Luther »supra nos« und also nicht in unsere Hand gegeben? Abgekürzt und zugespitzt gesagt: Gott - und wir selbst. Daß Gott supra nos und nicht in unsere Hand gegeben ist, ist selbstverständlich. Daß damit auch wir selbst es nicht sind, ist eine eigenartige Zuspitzung der Gottesanschauung Luthers und seiner Anthropologie in einem und muß erläutert werden. Wir sagten: Die Gestaltung der Welt, der Dinge, der Verhältnisse (bis hin zu den sozialen Formen) ist unbeschadet des allumfassenden Schöpferwirkens in des Menschen Macht. Hier wirkt der Schöpfer gleichsam über uns als seine Delegierten, die ein Mandat empfangen haben. Aber die Wurzel, aus der dieses Wirken im Mandat seine Einsatzrichtung bekommt, der Grundlebensakt des Selbst, worin wir nicht dies und jenes tun, sondern uns selbst vollziehen in dem, worauf wir grundsätzlich vertrauen und worauf wir grundsätzlich aus sind, ist nicht in unserer Macht. D. h. wir selbst sind nicht in unserer Macht. Die Rechtrichtung unser Selbst in unserem Grundlebensakt ist supra nos. Sie steht in der Macht und Entscheidung Gottes. Wir können

diesen Grundlebensakt nicht dirigieren, sondern kommen immer schon von ihm her und sind immer schon in ihm begriffen. Wir entscheiden uns nicht zu der incurvatio, sondern sind in ihr vorentschieden. Wir haben nicht die Macht der Entschließung, uns selbst aus ihr heraus- und in ein Leben aus Glauben in Liebe hineinzukehren. Sondern wenn das geschieht, geschieht es in einem unverfügbaren Wirken Gottes in unserm Selbst. Wir haben Beharrungskräfte, die wir einsetzen und mit denen wir etwas aufrechterhalten und festhalten können, in dem, was »infra nos« ist. Aber wir haben wiederum keine Macht, uns selbst im Grundlebensakt des Glaubens und der Liebe festzuhalten. Sondern wenn wir darin festgehalten werden, geschieht auch dies allein aus der wirksamen Kraft, die Gott selbst zu unserem Bleiben hat. Also ist der Mensch seinem eigenen Selbst gegenüber, d. h. dem velle seines cor gegenüber passiv (so aktiv er in anderen Beziehungen sein mag). Er ist es nach der Meinung Luthers nicht nur, sofern er Sünder ist und infolge der Sünde. Er ist es grundsätzlich und weil Gott Gott ist. Als Glaubend-Liebender empfängt der Mensch sich selbst. In der Rechtrichtung des velle seines cor empfängt er sich selbst, zu ihr bestimmt er sich nicht selbst. Als Aussage über Gott ausgedrückt besagt dies: Gott allein ist der »Könner« unseres Glaubens und Liebens, indes er uns - in dem durch die Schöpfermacht umfaßten Sinne - die Könner dessen sein läßt, was wir aus Glauben in Liebe an Menschen tun und an Verhältnissen gestalten. Potenzen zu solchem Tun sind in uns selbst gelegt, in geschöpfliche Vernunft und Tatkraft. Aber die Potenz zu dem Grundlebensakt, der sich in solchem Tun auswirkt, ist nicht im Menschen selbst, sondern dieses Potenz ist das Beistehen, die Präsenz der Gnade, die nichts anderes heißt als: Gott selbst in Christus mit uns. Daher hat und ist zwar die Vernunft ein eigenes Licht im Haus unseres Weltumgangs; aber das Innerste des Menschen, das »Haus, darin der Glaube wohnt«, hat keine eigene Lichtquelle. Hier leuchtet die Gegenwart der Gnade; oder aber wir leben mit dem Rücken zu dieser Gegenwart und dann mitsamt dem Leuchten der Vernunft aus dem Finstern ins Finstere.

Ein den Menschen mechanisch über seinen Kopf hinweg determinierender Gott ist damit nicht gemeint. Denn 1) ist ja die rationale Entscheidungs- und Bestimmungsmacht in seinem Weltumgang auch nach Luther dem Menschen nicht abgesprochen. Und 2): nicht nur in geistlich indifferenten »technischen« Dingen, sondern auch in Glaube und Liebe kennt Luther eine echte cooperatio mit Gott. Wir sollen und können nicht nur Mittel zu Zwecken einsetzen, sondern auch aus Glauben in Liebe uns selbst einsetzen für den Nächsten, ihm unser Wollen und Tun zu seinem Wohl und Heil zuwenden und so zu *selbsttätigen* Werkzeugen des Guten werden, was Gott ihm durch uns zukommen lassen will. Innerhalb dieser

Bewegung, in der wir aus Glauben zu Liebe bewegt werden, nimmt uns Gott auch nach Luther zu aktivem Mitwirken mit seinem Wirken, besser aber: zum In-Wirken in seinem Wirken in Anspruch. Aber daß wir in diese Bewegung aus Glauben zu Liebe *hineinkommen* und daß wir in ihr *erhalten* werden, ist unserer Mitwirkung, d. h. also unserer Selbsteinwirkung entzogen. Hier wirkt Gott nach Luther im strengen Sinn allein; und so bleibt er dann auch der Wirkende in allem, worin wir zur Mitwirkung mit ihm kommen.

II

Wenden wir uns nun zu Thomas, so scheint es für den Vergleich mit Luther in unserem Themabereich zweckmäßig, folgende Fragen an ihn zu richten:

1. Wie sieht Thomas Gottes schöpferische Allwirksamkeit im Verhältnis zu der kreatürlichen Eigenwirksamkeit, besonders der des Menschen, im allgemeinen? Die Frage bezieht sich also vor allem auf den Bereich dessen, wovon Luther sagt, daß es »*infra nos*« und der Vernunft zu selbsttätigem Handeln anheimgegeben ist?

2. Wie sieht Thomas Gottes Gnadenwirksamkeit im Verhältnis zu dem, wie der Mensch in der Gnade, also aus Glauben in Liebe, wirksam ist?

3. Was sagt Thomas über das Geschehen, daß der Mensch in die Macht der Gnade kommt und in ihr erhalten wird, also zu der Frage, wie er in Glauben und Liebe hineinkommt und darin erhalten wird? Spricht Thomas an diesem Punkt wie Luther von einer Alleinwirksamkeit Gottes; oder setzt er auch an diesen Wurzelgrund des geistlichen Lebens das Wirken Gottes ins Verhältnis zu einer (gewiß von ihm umfaßten) Selbstbestimmung des Menschen?

Diese Fragen können hier nur skizzenhaft beantwortet werden.

1. Wie sieht Thomas Gottes schöpferische Allwirksamkeit im Verhältnis zu der kreatürlichen Eigenwirksamkeit des Menschen?

Die kreatürliche Eigenwirksamkeit wird von ihm bekanntlich betont - im ganzen mit einem deutlich stärkeren Interesse als dies bei Luther geschieht. Gottes Schöpfermacht erweist gerade darin ihre überströmende und sozusagen neidlose Güte, daß sie nicht nur Kreaturen will, die leblose Werkzeuge in ihrer Hand sind. Sie schafft vielmehr solche Kreaturen, denen sie zum Abbild ihrer selbst die Fähigkeit gönnt und schenkt, ihrerseits selbsttätig zu wirken, sich selbst zu einem Tun zu bestimmen und einzusetzen. Gott wirkt selbsttätige Kreatur in abgestufter Weise, an ihrer (irdischen) Spitze den Menschen, dem er Vernunft und *liberum arbitrium* verliehen hat. Gott ist nicht Monokausalität, sondern *prima causa*, die Geschöpfe als *secundae causae* ins Werk setzt; darunter den Menschen

als ein solches Wesen, das im Unterschied zu Naturkräften seine eigene Kausalität bewußt und überlegt zum Einsatz bringt.

Der Begriff der *prima causa* könnte deistisch verstanden werden: Gott hat am Anfang die Welt in Gang gesetzt - er ist *causa prima* im Sinne einer *causa remota* am zeitlichen Anfang. Jetzt läuft die Welt aus sich selbst weiter und die *causae secundae* wirken aus sich selbst. Aber so wäre das, was Thomas sagen will, grotesk mißverstanden. Gott bleibt für ihn *prima causa* in einem ganz aktuellen Sinn. Er läßt die geschöpflichen Zweitursachen nicht an seine Stelle treten, sondern wirkt allgegenwärtig durch ihr Wirken hindurch. Stellen wir die Frage ganz präzise und in Bezug auf das menschliche Wirken: Denkt Thomas so: Da Gott den freien Selbsteinsatz des Menschen will, übt er an der Stelle, wo dieser Einsatz geschieht, eine Selbsteinschränkung seines eigenen Wollens und Wirkens und läßt diese Stelle gleichsam frei für einen konkurrierenden menschlichen Einsatz? Oder denkt er so: Gott zieht sich nie und nirgends zurück, sondern will und wirkt auch das, was der Mensch in freiem Selbsteinsatz wirkt; aber hier wirkt er so und auf dem Wege, daß er die freie Kreatur in ihrem Innern zu ihrem sich selbst entscheidenden Mitwollen seines Willens und Inwirken in seinem Wirken bewegt, daß er also nicht von außen stößt, sondern den Weg seines Wirkens durch die menschliche Entscheidung nimmt? Man wird antworten müssen, daß Thomas eindeutig im zweiten und nicht im ersten Sinne denkt. Bis dahin und im Blick auf die aktuelle Präsenz des Allwirkens Gottes im Weltwirken des vernünftigen Geschöpfes kann ich keinen entscheidenden Unterschied zu Luther erkennen. Denn auch dieser gesteht der Vernunft im Blick auf das, was »*infra nos*« ist, zu, »ein Licht im eigenen Hause zu sein« - d. h. aus einem eigenen Urteilsvermögen eigene Entscheidungen zu vollziehen, ohne dabei im mindesten die aktuelle Präsenz des Schöpferwirkens Gottes durchlöchert zu sehen. Ein Unterschied liegt höchstens in der Betonungsnuance. Luther spricht von dieser in das göttliche Allwirken eingelassenen Eigenwirksamkeit des Menschen am Rande und ohne vitales Interesse an diesem Thema. Thomas spricht davon oft und mit betontem Interesse.

2. Wie sieht Thomas Gottes Gnadenwirksamkeit im Verhältnis zu dem, wie der Mensch, der in der Gnade lebt, aus Glauben in Liebe wirksam ist? Es ist jetzt nicht mehr die Rede von dem Verhältnis der Schöpferallmacht zur kreatürlichen Wirksamkeit im allgemeinen. Sondern es ist die Frage, wie Gott wirksam ist in dem, was der durch seine Gnade erfaßte und befreite Mensch im Bewegtsein durch eben diese Gnade wirkt. Auf die Kategorien Luthers übertragen wäre das also die Frage, wie sich Gottes und des Menschen Wirken da verhalten, wo ein Mensch, der aus dem durch die Sünde gebundenen velle seines *cor* befreit wird und dessen

Grundwollen durch die Macht der Gnade zu Glauben und Liebe neu geschaffen wird, nunmehr aus diesem neuen Grundwollen heraus seine natürlichen Wirkkräfte und Entscheidungen einsetzt als *cooperator Dei* in guten Werken zu Wohl und Heil seines Nächsten.

Es ist völlig klar, daß Thomas hier nicht etwa einen geringeren Grad göttlicher Präsenz und aktueller Wirksamkeit annimmt als im *concursum generalis* des Schöpfers. Ganz im Gegenteil, hier ist Gott umsomehr im Innersten des Geschöpfes gegenwärtig und wirksam, als er hier ja am Werk ist, den Menschen über sein welthaftes Dasein als Naturwesen hinaus und in die »übernatürliche« innige Gemeinschaft mit ihm selbst und Teilhabe an ihm selbst zu führen. Noch viel weniger als in der Erwägung des Verhältnisses von *concursum generalis* und *liberum arbitrium* denkt Thomas hier daran, daß Gott sein Wirken einschränken und zurückziehen müßte, um einem freien Verhalten des Menschen in der Gnade Platz zu lassen. Hier erst recht wird vielmehr dieses menschliche Verhalten so verstanden, daß es in jedem Augenblick aus dem Wirken der Gnadenmacht hervorgeht und ein Inwirken in diesem Gnadenwirken Gottes ist. Das wird eindrucksvoll dadurch belegt, daß Thomas nicht nur von einem neuen *habitus* spricht, den die Gnade im Menschen wirkt, sondern darüber hinaus von dem beständigen aktuellen *auxilium gratiae*, dessen der Mensch zu jedem guten Werk im Stande der Gnade bedarf.

Auf der anderen Seite ist ebenso deutlich, daß Thomas den Menschen gerade auch im Stande der Gnade nicht als ein rein passives Objekt göttlichen Bewegens betrachtet, sondern auch und erst recht hier als die Kreatur, die von Gott so bewegt wird, daß sie den spontanen Einsatz ihrer selbst vollzieht und im Bewegtwerden durch die Gnadenmacht sich willentlich selbst entscheidet zu dem, was sie tut - also damit *motus liberi arbitrii* vollzieht, die Thomas gerade nicht in Konkurrenz zu dem *moveri a Deo* sieht, sondern als die Form, in der Gott eben den *Menschen* bewegt, weil er ihn als die frei einstimmende Kreatur will. Und wie sollte die Freiheit im Stande der Gnade geringer werden als die Freiheit, die Gott dem Menschen schon in seiner natürlichen Geschöpflichkeit zuge-dacht hat?

Ich kann auch bis hierhin noch keinen grundsätzlichen Unterschied zu Luther erkennen, abgesehen natürlich von der völlig anderen Redeweise. Denn auch Luther, so sehr er das Wirken der Gnade in Glauben und Liebe des Menschen und in jedem guten Werke betont, stellt erstens nicht in Abrede, daß es aus der Macht der Gnade tatsächlich zu guten Werken, zu Werken der Liebe kommen kann und kommen wird. Und er stellt zweitens nicht in Abrede, daß dabei ein willentlicher Selbsteinsatz des Menschen als *cooperator Dei* zum Wohl und Heil seines Nächsten ge-

schieht, und daß gerade dies die Macht der sich in Christus unser annehmenden Liebe Gottes ist, solchen sponte et hilariter geschehenden Selbsteinsatz menschlicher Liebe zu wirken.

Ich sehe hier nur in einem einzigen Punkt einen Unterschied, über dessen Tragweite ich mir nicht ganz im klaren bin, weil mir der Stellenwert bei Thomas nicht vollkommen deutlich ist - der Stellenwert nämlich, den bei Thomas in dieser Sache der habitus gratiae einnimmt, den er nun doch behauptet und in dem er die gratia (nicht nur, aber auch) zu einer qualitas animae werden sieht. Wahrscheinlich hat man auf evangelischer Seite (auch verleitet durch gewisse neothomistische Interpretationen) diesen Begriff oft übertrieben betont, mißdeutet und so zum Gegenstand einer nicht ganz treffenden Polemik gemacht. Immerhin, Thomas spricht von diesem habituale donum, in der die Gnade sich auch zu einer inneren Potenz im Menschen selbst macht, zu einer Art geistlicher Begabung, kraft der die guten Werke des Gnadenstandes, immer indem sie jeweils des aktuellen auxilium gratiae bedürfen, nun auch aus dem Menschen hervorgehen; eben aus jener zur Potenz in ihm selbst gewordenen gratia habitualis. Thomas begründet dies damit, daß Gott die, die er zum übernatürlichen bonum hin liebt und begnadigt, nicht geringer ausstatten kann als er das freie Geschöpf hinsichtlich der Erlangung seiner natürlichen innerweltlichen Ziele ausgestattet hat. Bewegt Gott schon dieses Geschöpf so, daß er ihm natürliche Anlagen und Kräfte zu *eigen* gibt, aus denen seine Akte dann connaturales et faciles hervorgehen können (anstatt daß er von außen dazu gestoßen würde), so ist es dem entsprechend, daß auch das Wirken der Gnade den Menschen nicht nur von außen anstößt, sondern sich selbst als eine Anlage und Potenz höherer Art in ihn hineinsenkt, kraft der Werke der Liebe dann wirklich als *seine*, des Menschen, Werke aus seinem Inneren hervorgehen können, ohne doch aufzuhören, aus dem Wirken der Gnade hervorzugehen. Das entspricht genau dem Grundsatz: Die Freiheit des Menschen kann in der Gnade nicht geringer sein als vor der Gnade. Dabei scheint hier folgender Gedanke vorzuliegen: Ein Tun, in dem der Mensch freien, ungezwungenen Selbsteinsatz üben soll, setzt voraus, daß auch die Potenz zu solchem Tun, die Anlage dazu, in ihm selbst liegt. Und wollte Gott ganz aus Gnade alles wirken und doch in dieser Gnade den Menschen zu freiem Selbsteinsatz mitnehmen, dann mußte seine Gnade diesen Weg gehen, daß sie sich selbst zum Werden einer solchen Potenz und Anlage im Menschen hergibt.

Hier besteht zweifellos zu Luther eine wesentliche Differenz. So gewiß auch er den spontanen Selbsteinsatz des Menschen aus Glauben in Liebe zu guten Werken kennt, er denkt hier nicht so, daß Gottes Gnadenmacht diesen Selbsteinsatz auf dem Weg über eine in den Menschen hineingelegte

Potenz bewirkt. Ja er bekämpft diesen Gedanken des Gnadenhabitus geradezu. Richtet man an Luther die Frage, welches die tragende Potenz ist, aus der Akte guter Werke frei und natürlich hervorgehen, so heißt seine Antwort: Nicht Eigenschaftliches im Menschen, sondern allein das Beistehen Gottes selbst in Christus, sein Kommen zu uns, seine Gemeinschaft mit uns, die Erfahrung des Geliebtwerdens durch ihn ist die Kraft, aus der jeder menschliche Selbsteinsatz der Liebe unmittelbar hervorgeht und seine spontane Freiheit gewinnt.

3. Wie sieht Thomas das Geschehen, daß ein Mensch in den Stand der Gnade *eingeholt* wird und darin *erhalten* bleibt? Dies ist offenbar noch eine andere Frage gegenüber der, wie der Mensch in der Macht der Gnade zum Wirken kommt. Redet Thomas an dieser Stelle, wo es um das Eintreten des Menschen in den Stand der Gnade und sein Erhaltenwerden ihn ihm geht, wie Luther von einer *Alleinwirksamkeit* Gottes? Oder führt er auch für diesen entscheidenden Wurzelpunkt des geistlichen Lebens die Konzeption durch: Wirken Gottes, aber von ihm umschlossen auch Selbstbestimmung des Menschen zu seinem Eintreten und Bleiben in der Gnade?

Bei Durchsicht der einschlägigen Thomasstellen wird man überrascht davon sein, wie weitgehend auch hier noch einmal die sachliche Parallele zu Luther zu gehen scheint, bei allem radikalen Unterschied der verwendeten Denk- und Ausdrucksformen.

Luther sagt: Im Welthandeln an dem, was »*infra nos*« ist, und auch im Tun der Liebe an unserem Nächsten (das ja instrumental als konkretes Tun immer den Weg über solches Welthandeln gehen wird) sind wir *cooperatores Dei*. Nicht aber da, wo es um unseren eigenen Stand *coram Deo*, um das Rechtwerden des *velle* des *cor* geht. Hier wirkt Gott schöpferisch allein - so wie er die Geschöpfe ins Sein ruft ohne ihr Mitwirken (damit sie dann als Seiende zum Wirken in seinem Wirken kommen), so bringt er auch den Sünder allein wirkend aus seiner Sünde in den Glauben und das Leben in der Macht seiner Liebe hinein, und er allein erhält ihn darin (damit er dann aus Glauben und Liebe, und allein durch Gott da hineingezogen und darin erhalten, Gottes *cooperator* zu seinem Nächsten hin werde).

Aber auch Thomas macht an dieser Stelle einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Gottes *operari* und seinem *cooperari*. Er scheint dem bei Luther parallel zu gehen. In dem, was Gott durch die rationale Kreatur und ihr freies Wirken in der Welt wirkt - so Thomas - wirkt Gott durch *causas secundas*. Aber in seinem *creare* und *iustificare* wirkt Gott unmittelbar, nicht durch *causas inferiores* (STh I 25,3 ad 4). Das *iustificare* Gottes ist hier also ebenso in seiner Wirkweise dem *creare* gleichgestellt wie das Luther tut. Allerdings, anderswo heißt es bei Thomas: Gott lasse

auch seinen Heilsratschluß an dem, an dem er ihn verwirklicht, so wirken, daß er den Weg über das frei zustimmende *liberum arbitrium* und nicht an ihm vorbei nimmt (STh I, 23,6). Aber in dem Artikel über die Unterscheidung von *gratia operans* und *cooperans* wird wiederum ausdrücklich gesagt, diese Unterscheidung habe darum Sinn, weil die Gnade dies, daß unser Wille anfängt, das Gute zu wollen, der vorher das Böse wollte, als *gratia operans* *allein* wirke. Nicht wir wenden unser Leben und ewiges Geschick von Unheil zum Heil um, sondern Gott allein. Der menschliche Wille verhält sich hier nicht *sicut motus et movens*, sondern nur *sicut motus*. Gott allein ist der *movens*. Erst in dem, was aus solcher Wendung heraus dann an konkretem menschlichem Tun geschieht, kommt es zu jener *cooperatio* des Begnadigten, hinsichtlich der auch die Gnade ihrerseits als *cooperans* bezeichnet werden kann. Thomas stellt sich dann selbst den Einwand, was dabei aus dem *liberum arbitrium* würde, von dem er doch behauptet hatte, daß es auch im Rechtfertigungsakt selbst eingeschaltet bleibe. Er antwortet: Freilich bleibt das *liberum arbitrium* dabei - aber hier, im Geschehen der Rechtfertigung, nicht als ein mit-bewirkender Faktor, sondern nur sofern der allein den Eintritt in den Gnadenstand wirkende Gott dies so wirkt, daß er im Menschen das zustimmende Ja des Glaubens erweckt. Dieses Ja selbst ist also *motus a Deo*, nicht *motus et movens*. Es ist, wie Thomas ausdrücklich sagt, »*non causa gratiae, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam*« (STh I/II, 111,2). Ich wüßte nicht, wie man hier einen grundsätzlichen Unterschied zu Luther greifen könnte. Denn auch Luther hat selbstverständlich, obwohl er jede Möglichkeit der mitwirkenden *Selbstbestimmung* des Menschen zu seinem Heil energisch bestritt, damit nie bestreiten wollen, daß der Gott, der hier allein wirkt, so wirkt, daß er im Menschen den Glauben als innere Zustimmung erweckt. Und mehr scheint auch Thomas hier, an dieser Stelle, mit der Einschaltung des *liberum arbitrium* nicht sagen zu wollen. Luther hätte diese innere Zustimmung allerdings nie als den Akt eines *liberum arbitrium* bezeichnet. Aber das mag daran liegen, daß er mit diesem Begriff eine andere, irgendwie mehr in die Richtung einer menschlichen Autonomie gehende Vorstellung verband als Thomas.

So viel zu der Frage, wie sich nach Thomas göttliches und menschliches Wirken bei der Einholung des Menschen in den Stand der Gnade verhalten: so, daß Gott hier allein der Wirkende, der Mensch aber der Empfangende ist. Schwieriger scheint die Frage zu beantworten, wie Thomas über das Erhaltenwerden des Menschen in der Gnade denkt. Für Luther ist die Antwort klar: auch dies wirkt Gott allein, der Mensch kann es nur empfangen. An keinem Punkt, weder im Anfang noch in der Erhaltung und dem Zum-Ziel-Gelangen unseres Glaubens, werden wir die Mitwir-

kenden unseres *eigenen* Seins in Gottes Gnade. Mitwirkende Gottes werden wir nur zu unseren Nächsten hin, in dem, was Gott durch unseren Dienst ihnen zuwenden will. Thomas scheint hier anders zu denken. Er sieht das aus der Macht der Gnade geschehende gute Werk nicht nur unter dem Gesichtspunkt, daß es den Mitmenschen zugutekommt, sondern doch auch unter dem Gesichtspunkt, daß es - als ein durch die Gnade ermöglichtes Verdienst - dem Täter selbst im Blick auf eine Mehrung seines Gnadenstandes und dessen Vollendung zur *vita aeterna* zugutekommt (STh I/II, 114,8). Nachdem ihn Gott einmal in alleinwirksamer Gnade ergriffen hat, wird der Mensch nunmehr auf dem Weg, den diese Gnade mit ihm zum Ziele geht, doch als ein Mitwirkender eingeschaltet - nicht nur zum Nächsten hin, wie bei Luther, sondern auch als Mitwirkender an seinem eigenen Sein in Gottes Gnade. Es ist bekannt, mit wie strengen Restriktionen Thomas den hier auftretenden Gedanken des *meritum* umgeben hat. Aber daß an dieser Stelle ebenso wie in der Frage, ob die Gnade zu einem *habitus* im Menschen wird, ein wesentlicher Unterschied zu Luther bestehen bleibt, ist nicht zu übersehen. Wahrscheinlich hängen diese beiden Unterschiede auch innerlich miteinander zusammen.

III

Wir haben die Themafrage »Gottesanschauung bei Luther und Thomas« unter den speziellen Gesichtspunkt gerückt: Allwirken bzw. Alleinwirken Gottes und Wirken des Menschen. Wir haben sie unter diesem speziellen Gesichtspunkt in Teilprobleme untergliedert durchgesprochen, wobei sich diese Untergliederung aus inneren Differenzierungen in der Anschauung Luthers ergab und dann gefragt wurde, ob sich bei Thomas entsprechende Differenzierungen finden. Das Ergebnis war überraschend positiv. Im sachlichen Lehrgehalt konnte man von Teilaspekt zu Teilaspekt Übereinstimmungen finden; abgesehen von jenen beiden Punkten, die auf den ersten Blick fast mehr als Randprobleme erscheinen können: bei Thomas wird die den Menschen alleinwirksam ergreifende Gotteswirkung der Gnade auch zu einer Potenz in ihm selbst; und: zum Bleiben in seinem Gnadenstand und zu dessen Vollendung nimmt sie ihn zum Mitwirkenden an. Nicht so bei Luther.

Darf man diesem im ganzen so harmonischen Ergebnis voll vertrauen? Macht nicht die Gedankenwelt Luthers und die des Thomas, wenn man sie als Ganzes auf sich wirken läßt, doch auch wieder den Eindruck einer starken, grundsätzlichen und nicht nur einige Spezialfragen betreffenden inneren Verschiedenheit? Kam unser eine so weitgehende Übereinstimmung zeigendes Ergebnis vielleicht daher, daß wir zu spezialisiert, zu technisch, gewissermaßen zu scholastisch die beiden Denker und vor allem

Luther abgefragt haben und darüber vielleicht eine radikalere Verschiedenheit im jeweiligen Grundimpetus ihres Denkens abgeblendet haben, kraft deren dann auch da, wo beide in Detailfragen sachlich dasselbe sagen, es eben doch nicht dasselbe wäre? Sollten insbesondere die beiden Punkte, in denen nun tatsächlich ein grundsätzlicher Unterschied festzustellen war, eben nicht nur die Rand- und Spezialfragen sein, als die sie erscheinen können, sondern doch eine tiefer liegende Verschiedenheit im Verständnis der Wirklichkeit Gottes und des Menschen vor Gott signalisieren?

Diese Fragen können hier nur noch gestellt, nicht beantwortet werden. Ist unser so weitgehend positives Vergleichsergebnis eine ungewollte Verharmlosung? Damit wäre dem oekumenischen Gespräch nicht wirklich gedient. Auf der anderen Seite: Muß denn unbedingt herauskommen, daß Thomas und Luther trotz allem im letzten eben doch radikal geschieden bleiben? Brauchen wir das zu unserer protestantischen (oder katholischen) konfessionellen Selbstbestätigung, daß es trotz allem immer wieder so herauskommt? Dies ganz gewiß auch nicht. Das wäre ein heimliches Präjudiz, das ebenso unsachlich wäre wie der Wunsch, unter allen Umständen zu harmonisieren.

Wir lassen diese Frage hier offen. Stattdessen noch einige Schlußbemerkungen zu Thomas, Luther und der Gottesfrage unserer Tage; speziell zu Thomas und Luther über Gottes Allwirken und Alleinwirken und dem Protest unserer Tage gegen den Gott, den der Mensch zu seiner Selbstvollendung und zum Heilwerden seiner Dinge brauchen soll.

1. Es könnte gerade auch für die heutige Auseinandersetzung über die Gottesfrage bedeutsam sein, darauf zu achten, wie nicht nur Thomas, sondern auch Luther differenziert hat: Der Gott, der allein den Menschen in sein Heil bringt, hat diesem Menschen gleichwohl die Kraft rationaler Weltgestaltung und des Selbsteinsatzes in dieser Weltgestaltung zugemutet. Gott will in der Welt über den Einsatz dieser Kraft des Menschen wirken. Er hat diese Kraft auch dem von ihm abgekehrten Menschen, dem Sünder, nicht entzogen. Und er nimmt sie in dem Menschen, den er in die Gemeinschaft mit sich selbst zurückholt, erst recht in Anspruch, indem er ihn zu seinem cooperatoer in Werken der Liebe beruft. - Inzwischen haben die Möglichkeiten des Menschen zu vernünftiger aktiver Weltgestaltung Ausmaße erreicht, von denen noch Luther nichts ahnen konnte, von Thomas ganz zu schweigen. Diese Ausmaße mögen uns erschrecken. Aber wir würden nicht gut tun und weder im Sinne von Thomas noch von Luther lehren, wenn wir diese moderne Entwicklung der rationalen Weltmächtigkeit des Menschen als solche schon christlich verdächtigen und als widergöttliche Anmaßung betrachten würden. Sie ist doch nur die konsequente Weiterentfaltung dessen, was sowohl Thomas als Luther dem Menschen

von Gott übergeben und zugemutet sah - und was nach beiden Theologen durch die Macht der Gnade zum technischen Werkzeug eines Mitwirkens mit Gott in Werken der Liebe jedenfalls werden *kann*. Vielleicht kann der Akzent positiver Wertung, mit dem Thomas deutlicher als Luther diese Dimension kreatürlicher Freiheit betont, heute auch für den Lutheraner eine beachtliche Hilfe in der Auseinandersetzung mit diesen Problemen werden. Es ist uns jedenfalls nicht aufgetragen, im Namen einer falsch verstandenen Allwirksamkeit Gottes die rationale Weltmächtigkeit des modernen Menschen als solche zu bekämpfen.

2. Auf der anderen Seite: Ist der Mensch, der diese Weltmächtigkeit errungen hat, mit ihr nun wirklich auch seiner selbst zu seinem Heil mächtig geworden? Hat er sich selbst in seiner Hand - liegt es in seiner Hand, das Trachten seines Herzens und damit auch den Gebrauch seiner technischen Möglichkeiten zum Guten zu kehren? Wissen wir aus uns selbst, was das Gute ist? Und wenn das Evangelium uns es sagt: aus Glauben an Gott in gänzlichem Unbesorgtsein um uns selbst den Nächsten zu lieben wie uns selbst - ist dies das Gute, das wir aus und in uns selbst erzeugen können? Bleiben wir hier nicht auf das Wunder einer Neuschöpfung angewiesen, aus der wir uns nur empfangen, die wir aber nicht an uns selbst bewirken können?

Hier und hier erst recht behalten Thomas und Luther Aktualität für die Auseinandersetzung unserer Tage - aber hier nicht eine die rationale Weltmächtigkeit des Menschen bestätigende Aktualität, sondern die seinen Anspruch, auch seiner selbst zu seinem und der Welt Heil mächtig zu sein, bestreitende Aktualität. Und hierzu hat vielleicht doch Luther das deutlichere Wort gesprochen.