

THOMAS VON AQUIN

Die Hoffnung

THOMAS VON AQUIN

Die Hoffnung

THEOLOGISCHE SUMME II-II
FRAGEN 17-22

ÜBERSETZUNG VON
JOSEF F. GRONER

ANMERKUNGEN UND KOMMENTAR VON
ARTHUR F. UTZ

UNTER MITARBEIT VON
BRIGITTA GRÄFIN VON GALEN

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Alle Rechte vorbehalten - Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1988
Herstellung: Franz Schmitt, 5200 Siegburg
ISBN 3-451-21362-1

VORWORT

Nach dem ursprünglichen Plan der Deutschen Thomasausgabe sollte der Bd. 15 die beiden Traktate „Der Glaube“ und „Die Hoffnung“ enthalten. Für diese beiden Traktate hatte ich Anmerkungen und Kommentar geschrieben. Als nun das Manuskript für den geplanten Bd. 15 vorlag, stellte man fest, daß der Traktat über die Hoffnung den Band zu sehr ausdehnen würde. So erschien 1950 der Band 15 ohne diesen Traktat, der auf unbestimmte Zeit zurückgestellt wurde. Dabei ist es bis heute geblieben. Ich bin froh um diese Verzögerung. Denn in den seither vergangenen Jahren hatte ich Gelegenheit, das Thema zu vertiefen, vor allem auch einen mit der Materie vertrauten Übersetzer zu finden. So ist ein ganz neues Manuskript entstanden, das hiermit nun unabhängig von den redaktionellen Überlegungen der Deutschen Thomasausgabe gesondert erscheint.

Für die Übersetzung konnte ich wie bereits für die Neufassung des 18. Bandes der Deutschen Thomasausgabe (Recht und Gerechtigkeit, erschienen im IfG-Verlag, Bonn 1987) nun wieder Prof. Dr. *J. F. Groner* gewinnen, der für eine sachgerechte, ohne Rückgriff auf den lateinischen Text perfekt verständliche deutsche Fassung sorgte, so daß auch hier auf den Abdruck des lateinischen Textes verzichtet werden konnte. – Bezüglich der Übersetzung der Bibelzitate sei eigens angemerkt, daß dafür entsprechend dem lateinischen Text die Vulgataausgabe zugrundegelegt werden mußte. –

Meine Assistentin, Dr. *Brigitta Gräfin von Galen*, hat sowohl an der Übersetzung als auch an den Anmerkungen und am Kommentar mit Sachkenntnis mitgearbeitet. Sie übernahm auch die Aufgabe der Erstellung der Register und der Lesung der Korrekturen.

Seit 1945, da ich den Lehrstuhl für Ethik und Sozialphilosophie an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz übernahm, bin ich publizistisch nur sozialetischen Fragen nachgegangen. Die dauernde Beschäftigung mit dem Traktat der Hoffnung wurde für mich ein persönliches Anliegen, da ich mit fortschreitendem Alter im eigenen Leben immer deutlicher feststellte, welche zentrale Stelle die Hoffnung im Geistesleben eines Christen einnimmt. Der Christ sucht die unerschütterliche Gewißheit seines Heils. Wo ist diese zu finden, im Glauben oder in der Hoffnung? *Martin Luther* suchte die Heilsgewißheit im Glauben. Das Konzil von Trient wies sie der Hoffnung zu. Die Frage ist nicht nur eine Frage der theologischen Spekulation. In der Tat prägt sie das innere Leben der Christen. Da der Christ kein Wissen um sein persönliches Heil gewinnen kann, fragt es sich, ob er es nicht doch mit unerschütterlicher Gewißheit wenigstens erhoffen könne, so daß er furchtlos dem Tod ins Auge zu schauen vermag. Von dieser Sicht aus ist Thomas der Frage der Hoffnung nachgegangen. Deutlich erkennt man auch in diesem Traktat das Vertrauen des Theologen Thomas in die göttliche Gnade, die den Christen in keiner Lebenslage verläßt, ihm selbst im Zustand der Sünde noch Hoffnung einflößt. Diese ganz auf die Person bezogene Hoffnung und nicht eine evolutionistisch-eschatologisch gedachte Hoffnung im Sinn *E. Blochs* ist der Urgrund dafür, daß auch die Gesellschaft von dem „Prinzip Hoffnung“ sprechen kann.

A. F. Utz

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	5
DER AUFBAU DER ARTIKEL	11
TEXT	13
17. FRAGE: DIE HOFFNUNG	15
1. Artikel: Ist die Hoffnung eine Tugend?	15
2. Artikel: Ist die ewige Glückseligkeit das wesenseigene Objekt der Hoffnung?	17
3. Artikel: Kann jemand für einen anderen die ewige Seligkeit erhoffen?	19
4. Artikel: Kann man erlaubterweise seine Hoffnung auf einen Menschen setzen?	20
5. Artikel: Ist die Hoffnung eine theologische Tugend?	22
6. Artikel: Unterscheidet sich die Hoffnung von den anderen theologischen Tugenden?	24
7. Artikel: Geht die Hoffnung dem Glauben voraus?	25
8. Artikel: Steht die Gottesliebe vor der Hoffnung?	26
18. FRAGE: DAS SUBJEKT DER HOFFNUNG	29
1. Artikel: Ist das Subjekt der Hoffnung der Wille?	29
2. Artikel: Gibt es Hoffnung in den Seligen?	30
3. Artikel: Gibt es Hoffnung in den Verdammten?	33
4. Artikel: Verschafft die Hoffnung den auf Erden Weilenden Gewißheit?	35
19. FRAGE: DIE GABE DER FURCHT	37
1. Artikel: Kann man Gott fürchten?	37
2. Artikel: Wird die Furcht richtig eingeteilt in kindliche Furcht, Furcht des Anfängers im geistlichen Leben, knechtliche Furcht und weltliche Furcht?	39

3. Artikel:	Ist die weltliche Furcht immer schlecht?	42
4. Artikel:	Ist die knechtliche Furcht etwas Gutes?	44
5. Artikel:	Ist die knechtliche Furcht wesentlich gleich der kindlichen?	46
6. Artikel:	Bleibt die knechtliche Furcht gleichzeitig mit der Gottesliebe bestehen?	47
7. Artikel:	Ist die Furcht der Anfang der Weisheit?	49
8. Artikel:	Unterscheidet sich die Furcht des Anfängers im geistlichen Leben wesentlich von der kindlichen?	51
9. Artikel:	Ist die Furcht eine Gabe des Heiligen Geistes?	53
10. Artikel:	Nimmt die Furcht mit wachsender Gottesliebe ab?	55
11. Artikel:	Bleibt die Furcht in der ewigen Heimat bestehen?	57
12. Artikel:	Ist die Armut im Geiste gleich der Seligkeit, die der Gabe der Furcht entspricht?	59
20. FRAGE:	DIE SÜNDEN GEGEN DIE HOFFNUNG	62
	DIE VERZWEIFLUNG	62
1. Artikel:	Ist die Verzweiflung Sünde?	62
2. Artikel:	Ist Verzweiflung ohne Unglauben möglich?	64
3. Artikel:	Ist Verzweiflung die größte Sünde?	66
4. Artikel:	Geht die Verzweiflung aus geistlicher Verdrossenheit hervor?	68
21. FRAGE:	DIE VERMESSENHEIT	71
1. Artikel:	Baut die Vermessenheit auf Gott oder auf die eigene Kraft?	71
2. Artikel:	Ist die Vermessenheit Sünde?	73
3. Artikel:	Steht die Vermessenheit mehr zur Furcht als zur Hoffnung in Gegensatz?	74
4. Artikel:	Hat Vermessenheit in eitler Ruhmsucht ihren Grund?	76
22. FRAGE:	DIE AUF HOFFNUNG UND FURCHT BEZÜGLICHEN GEBOTE	78
1. Artikel:	Muß es ein Gebot bezüglich der Hoffnung geben?	78

2. Artikel: Mußte bezüglich der Furcht ein Gebot erlassen werden?	80
ANMERKUNGEN	83
KOMMENTAR	93
EINFÜHRUNG: Geistesgeschichtliche Ortsbestimmung des Traktates	95
Die umfassende Weite des Begriffs der Hoffnung	95
Die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Traktates der Hoffnung	100
ERSTER ABSCHNITT: DAS WESEN DER GÖTTLICHEN HOFFNUNG (Fr. 17–18)	103
Erstes Kapitel: Die Hoffnung in sich (Fr. 17)	103
I. Gotteskraft zum ewigen Leben (Art. 1–4)	103
1. Die Hoffnung als Tugend	103
Der biblische Hintergrund des Traktates der Hoffnung als Tugend	103
Die theologische Interpretation	106
Christus in der göttlichen Hoffnung	108
2. Der Gegenstand der übernatürlichen Hoffnung	112
II. Die Hoffnung im Leben mit Gott – Die Hoffnung als göttliche Tugend (Art. 5–8)	118
Zweites Kapitel: Die seelischen Grundlagen der Hoffnung (Fr. 18)	125
I. Der Wille als Subjekt der Hoffnung (Art. 1)	125
II. Wer kann auf Gott hoffen? (Art. 2 u. 3)	132
III. Die Gewißheit der Hoffnung (Art. 4)	136
1. Das Problem	136
2. Die Heilsgewißheit, ein dogmatisches Lehrstück	141
3. Die Gewißheit der Hoffnung ist nicht die des Glaubens	142
4. Die der Hoffnung wesenseigene Gewißheit	144
5. Die theologischen Versuche zur Erklärung der Heilsgewißheit aus Hoffnung	147

6. Der Weg zur Heilsgewißheit aus Hoffnung – Die Heilsgewißheit aus Hoffnung im Gesamt des geistlichen Lebens	157
ZWEITER ABSCHNITT: DIE GEISTESGABE DER FURCHT (Fr. 19)	
1. Der Gott der Furcht (Art. 1)	160
2. Die Arten der Gottesfurcht (Art. 2–8)	161
3. Die Furcht Gottes als Gabe des Heiligen Geistes (Art. 9–12)	167
DRITTER ABSCHNITT: DIE SÜNDEN WIDER DIE HOFFNUNG (Fr. 20 u. 21)	
I. Die Verzweiflung (Fr. 20)	174
II. Die Vermessenheit (Fr. 21)	181
VIERTER ABSCHNITT: DIE GEBOTE DER HOFFNUNG UND DER FURCHT (Fr. 22)	
Abkürzungen	189
Literaturverzeichnis	189
Alphabetisches Sachverzeichnis	195
Namenverzeichnis	201

DER AUFBAU DER ARTIKEL

1. Die Titelfrage zum Artikel stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist der Einleitung zum ersten Einwand entnommen, mit dem jeder Artikel beginnt („Es scheint, daß nicht...“ oder „Es scheint, daß...“). In der Übersetzung ist diese Einleitung weggelassen, weil sie in der Titelfrage zum Ausdruck kommt.

2. Auf die Titelfrage folgen mehrere in der Thomas-Literatur als „Einwände“ bezeichnete Argumente, welche die Untersuchung einleiten. In der Übersetzung sind sie einfach mit Nummern versehen. Wenn auf solche Einwände verwiesen wird, benützt die Übersetzung die Abkürzung E. (= Einwand).

3. Im „Dagegen“ (Sed contra) begründet Thomas die den vorausgehenden Einwänden entgegengesetzte These mit einem oder mehreren Autoritätsbeweisen, teilweise aus der Hl. Schrift, teilweise aus Aristoteles und anderen philosophischen oder theologischen Autoren.

In der „Antwort“ (wörtlich: „Meines Erachtens ist zu sagen“) entwickelt Thomas seine eigene Doktrin. Dieser Teil wird in der Thomasliteratur als „corpus articuli“ bezeichnet.

4. Auf die „Antwort“ folgen die Erwiderungen auf die Einwände. In der Übersetzung werden sie durch „Zu 1“, „Zu 2“, „Zu 3“ usw. eingeleitet, entsprechend dem Lateinischen „Ad primum“, „Ad secundum“, „Ad tertium“ usw.

TEXT

17. FRAGE

DIE HOFFNUNG

Nach dem Glauben ist folgerichtig die Hoffnung zu betrachten. Dabei stellen sich als Themen: 1. die Hoffnung selbst, 2. die Gabe der Furcht, 3. die gegen die Hoffnung gerichteten Sünden, 4. die hier in Frage kommenden Gebote.

Zum 1. Punkt ergeben sich acht Fragen:

1. Ist die Hoffnung eine Tugend?
2. Ist ihr Objekt die ewige Glückseligkeit?
3. Kann man die Glückseligkeit für einen anderen erhoffen?
4. Darf man erlaubterweise seine Hoffnung auf einen Menschen setzen?
5. Ist die Hoffnung eine theologische Tugend?
6. Wie unterscheidet sie sich von den anderen theologischen Tugenden?
7. Wie ist sie dem Glauben zugeordnet?
8. In welchem Verhältnis steht sie zur Gottesliebe?

1. ARTIKEL

Ist die Hoffnung eine Tugend?

1. „Tugend kann man nicht mißbrauchen“, sagt Augustinus (De libero arbitrio 2, 18 u. 19; ML 32, 1267 u. 32, 1268). Doch dies ist bei der Hoffnung der Fall, denn bei der Hoffnung als Leidenschaft gibt es, wie bei den anderen Leidenschaften, eine „Mitte“ und einander entgegengesetzte Extreme. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

2. Tugend ist nicht Frucht eigenen Verdienstes, denn Gott „bewirkt die Tugend in uns ohne uns“, wie Augustinus schreibt (Enarr. in Ps. 118, Sermo 26, sup. V. 121; ML 37, 1577). Doch nach den Worten des Sentenzenmeisters (III Sent., dist. 26, c. 1; QR II, 670) geht die Hoffnung „aus Gnade und Verdienst“ hervor. Also ist sie keine Tugend.

3. Tugend bedeutet „Zustand eines Vollkommenen“, wie es im VII. Buch der Physik (c. 3; 246 a 13) heißt. Hoffnung aber

17.1 besagt Zustand eines Unvollkommenen, er besitzt nämlich noch nicht, was er erhofft. Also ist Hoffnung keine Tugend.

DAGEGEN schreibt Gregor in seiner Sittenlehre (I,27; ML 75,544), die drei Töchter des Job bezeichneten diese drei Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe. Also ist Hoffnung eine Tugend.

ANTWORT. Nach Aristoteles (Ethik II, 6; 1106 a 15) „macht die Tugend den, der sie hat, sowie sein Handeln gut.“ Wo sich nun ein gutes Tun des Menschen vorfindet, muß es einer menschlichen Tugend entsprechen. Von „gut“ spricht man nur, wo etwas, das einer Norm oder einem Maßstab unterliegt, seiner vorgegebenen Norm entspricht, wie wir z. B. sagen, ein Kleidungsstück sei „gut“, wenn es das passende Maß weder über- noch unterschreitet. Das menschliche Tun jedoch unterliegt, wie oben (I-II 71,6) gesagt wurde, einem doppelten Maß: einem unmittelbaren und artgleichen, nämlich der Vernunft, sodann einem höchsten und alles überragenden, nämlich Gott. Und deshalb ist jedes menschliche Handeln gut, falls es die Höhe des Vernünftigen oder Gott selbst erreicht. Der Akt der Hoffnung nun, von dem hier die Rede ist, erreicht Gott. Das Objekt der Hoffnung besteht nämlich, wie oben, als es um die Hoffnung als Leidenschaft ging, gesagt wurde (I-II 40,1), in einem zukünftigen Gut, das nur auf beschwerlichem Weg erlangt werden kann [1]. Dies ist für uns auf zweifache Weise möglich. Einmal durch eigene Kraft, sodann mit Hilfe anderer (vgl. Ethik III, 13; 1112 b 27). Hoffen wir nun, daß uns etwas mit göttlicher Hilfe möglich ist, so erreicht unsere Hoffnung Gott selbst, auf dessen Hilfe sie sich stützt. Damit leuchtet ein, daß die Hoffnung eine Tugend ist, sie macht nämlich das Tun des Menschen gut und bringt es mit seiner Norm in Einklang.

Zu 1. Bei den Leidenschaften bedeutet Tugendmitte Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, und darin besteht auch das Wesen der Tugend. In gleicher Weise spricht man bei der Hoffnung vom „Gut der Tugend“, wenn der Mensch durch sein Hoffen mit der richtigen Norm zur Übereinstimmung gelangt, und das heißt: mit Gott. Daher kann niemand die Hoffnung, die sich auf Gott gründet, zu etwas Schlechtem gebrauchen, so wenig wie die sittliche Tugend, die auf der Vernunft gründet,

denn der gute Gebrauch der Tugend besteht ja eben in dieser Übereinstimmung. Freilich ist die Hoffnung, um die es hier geht, keine Gemütsbewegung, sondern ein geistiger Habitus, – doch darüber weiter unten (18, 1). 17.2

Zu 2. Man sagt, die Hoffnung folge aus den Verdiensten im Hinblick auf die erwartete Sache, insofern jemand hofft, aufgrund von Gnade und Verdiensten die Seligkeit zu erlangen, oder im Hinblick auf den Akt der von der Gottesliebe durchformten Hoffnung. Der Habitus der Hoffnung selbst jedoch, kraft dessen jemand die Glückseligkeit erwartet, hat nicht in den Verdiensten seine Ursache, sondern ist reines Gnadengeschenk.

Zu 3. Wer hofft, ist zwar unvollkommen im Hinblick auf das, was er zu erlangen hofft, dieses besitzt er nämlich noch nicht, doch vollkommen ist er im Hinblick darauf, daß er mit der Norm seines Tuns in Verbindung steht, nämlich mit Gott, auf dessen Hilfe er vertraut.

2. ARTIKEL

Ist die ewige Glückseligkeit das wesenseigene Objekt der Hoffnung?

1. Hoffen heißt soviel wie geistig nach etwas auslangen. Was jedoch jenseits allen geistigen Erstrebens liegt, erhofft der Mensch nicht. Nun übersteigt die ewige Glückseligkeit jedes Streben des menschlichen Geistes, sagt doch der Apostel 1 Kor 2, 9: „Sie ist in keines Menschen Herz gedrunken.“ Also ist die Glückseligkeit nicht das spezifische Objekt der Hoffnung.

2. Das Bittgebet bringt unsere Hoffnung zum Ausdruck, es steht ja im Ps 36, 5: „Zeige dem Herrn deinen Weg und hoffe auf ihn, und er wird Erfüllung schenken.“ Doch der Mensch erbittet im Gebet erlaubterweise nicht nur die ewige Glückseligkeit, sondern, wie man aus dem Vaterunser ersehen kann (Mt 6, 11), auch irdische Güter, und zwar geistige und materielle, sowie auch die Befreiung von Übeln, was in der ewigen Glückseligkeit nicht eingeschlossen ist. Also ist die ewige Glückseligkeit nicht das spezifische Objekt der Hoffnung.

17.2 3. Das Objekt der Hoffnung ist das beschwerlich zu Erlangende. Doch für den Menschen gibt es außer der ewigen Glückseligkeit noch manch anderes beschwerlich zu Erlangendes. Also ist die ewige Glückseligkeit nicht das spezifische Objekt der Hoffnung.

DAGEGEN steht das Wort des Apostels an die Hebräer 6, [18] 19: „Wir haben eine Hoffnung, die hineindringt“, d. h. uns eindringen läßt „ins Innere hinter den Vorhang“, d. h. in die himmlische Glückseligkeit, wie die Glosse (Gl. interl. VI, 144 v.; Gl. Lomb. ML 192, 446) sich ausdrückt. Also ist das eigentliche Objekt der Hoffnung die ewige Glückseligkeit.

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 1), stellt die Hoffnung, von der hier die Rede ist, die Verbindung mit Gott her und stützt sich auf seine Hilfe zur Erlangung des erhofften Gutes. Die Wirkung muß jedoch ihrer Ursache entsprechen. Daher ist das Gut, das wir eigentlich und in erster Linie von Gott erhoffen müssen, ein unendliches Gut – entsprechend der Kraft des helfenden Gottes, denn einer unendlichen Kraft entspricht es, auf ein unendliches Gut hinzuführen. Dieses Gut nun ist das ewige Leben, das im Besitz Gottes selbst besteht. Etwas Geringeres als ihn selbst darf man von ihm nicht erhoffen, da seine Gutheit, mit der er sein Geschöpf beschenkt, nicht geringer ist als sein Wesen. Daher ist die ewige Glückseligkeit das eigentliche und erst-rangige Objekt der Hoffnung.

Zu 1. Die ewige Glückseligkeit ist in das Herz des Menschen nicht so vollkommen gedrungen, daß vom Menschen auf Erden erkannt werden könnte, was genau und wie sie ist, sondern der Mensch vermag sie nur mit dem allgemeinen Begriff des vollkommenen Gutes zu erfassen. Unter diesem Blickwinkel richtet sich das Streben der Hoffnung auf sie. Treffend sagt daher der Apostel, die Hoffnung dringe „ins Innere hinter den Vorhang“, denn was wir erhoffen, ist uns noch verhüllt.

Zu 2. Alle anderen guten Dinge dürfen wir von Gott nur in Hinordnung auf die ewige Glückseligkeit erbitten. Daher erstreckt sich die Hoffnung zwar in erster Linie auf die ewige Glückseligkeit selbst, auf die anderen Dinge, um die wir Gott bitten, zielt sie in zweiter Linie. Es verhält sich hier so wie mit dem Glauben, der sich in erster Linie auf Gott und in zweiter

Linie auf das bezieht, was auf Gott hingeordnet ist (vgl. II-II 17.3 1,6 Zu 1).

Zu 3. Einem Menschen, der nach Hohem strebt, kommt alles andere, was darunter liegt, gering vor. Daher gibt es für einen, der auf die ewige Seligkeit hofft, im Hinblick auf diese Hoffnung nichts Schweres mehr. Im Hinblick auf die Möglichkeiten des Hoffenden jedoch kann diesem manches andere schwer vorkommen. Die Hoffnung läßt sich deshalb auch auf diese Dinge richten, jedoch in Unterordnung unter das Hauptobjekt.

3. ARTIKEL

Kann jemand für einen anderen die ewige Seligkeit erhoffen?

1. Der Apostel schreibt an die Philipper 1,6: „Ich bin voll Zuversicht, daß er, der das gute Werk an euch begonnen hat, es auch vollenden wird bis zum Tage Christi Jesu.“ Die Vollendung jenes Tages aber besteht in der ewigen Glückseligkeit. Also kann jemand für einen anderen die ewige Seligkeit erhoffen.

2. Was wir von Gott erbitten, hoffen wir von ihm zu erhalten. Doch von Gott erbitten wir, was andere zum ewigen Leben führt, gemäß Jak 5, 16: „Betet füreinander, damit ihr das Heil erlangt.“ Also können wir für andere die ewige Seligkeit erhoffen.

3. Hoffnung und Verzweiflung beziehen sich auf das gleiche. Nun kann jemand an der ewigen Glückseligkeit eines anderen verzweifeln, sonst würde Augustinus im Buch *De verbis Domini* (Sermones ad populum, sermo LXXI, c. 13; ML 38, 456) umsonst gesagt haben: „Solange jemand am Leben ist, soll man nicht an ihm verzweifeln.“ Also kann einer auch für einen anderen das ewige Leben erhoffen.

DAGEGEN steht das Wort Augustins in seinem *Enchiridion* (c. 8; ML 40, 235): „Die Hoffnung richtet sich nur auf Dinge, die sich auf Gott beziehen, von dem es heißt, er übernehme die Sorge für jene, die Hoffnung haben.“

ANTWORT. Auf zweifache Weise kann sich die Hoffnung auf etwas beziehen. Einmal absolut, und so berührt sie ein schwer

17.4 erreichbares Gut einzig des Hoffenden selbst. Sodann unter Voraussetzung eines besonderen Umstandes, und so kann sie sich auch auf Dinge erstrecken, die einem anderen zugehören. Zur Erklärung sei auf den Unterschied von Liebe und Hoffnung hingewiesen: Liebe bedeutet Vereinigung von einem Liebenden und einem Geliebten; Hoffnung jedoch heißt Bewegung oder ein Sichausstrecken des Strebevermögens nach einem schwer erreichbaren Gut. Vereinigung nun setzt zwei verschiedene Subjekte voraus, und deshalb kann sich die Liebe unmittelbar auf den anderen beziehen, mit dem sich jemand in Liebe verbindet, denn jener ist für ihn wie sein eigenes Selbst. Bewegung jedoch richtet sich stets auf das Ziel, das dem, was bewegt wird, entspricht. Daher bezieht sich die Hoffnung direkt nur auf das eigene Gut, nicht aber auf das Gut eines anderen. Ist die Liebesverbindung mit einem anderen gegeben, so kann jemand für ihn etwas wünschen und hoffen wie für sich selbst. Aus diesem Grund kann jemand für einen anderen, dem er in Liebe verbunden ist, das ewige Leben erhoffen. Wie es nun die gleiche Tugend der Gottesliebe ist, mit der jemand Gott, sich und den Nächsten liebt, so ist es auch die gleiche Tugend der Hoffnung, mit der jemand für sich und einen anderen etwas erhofft.

Daraus ergeben sich die Antworten zu den Einwänden.

4. ARTIKEL

Kann man erlaubterweise seine Hoffnung auf einen Menschen setzen?

1. Das Objekt der Hoffnung ist die ewige Glückseligkeit. Doch auf dem Weg dazu genießen wir den Beistand der Heiligen, sagt doch Gregor in seinem I. Dialog (c. 8; ML 77,183): „Die Prädestination wird durch die Fürbitte der Heiligen unterstützt.“ Also kann man seine Hoffnung auf einen Menschen setzen.

2. Könnte man seine Hoffnung nicht auf einen Menschen setzen, dann dürfte man es niemandem als Sünde anrechnen, wenn man auf ihn nicht hoffen kann. Doch dies bringt manchen den Vorwurf der Sünde ein, wie er bei Jr 9,14 zum Ausdruck

kommt: „Ein jeder hütet sich vor seinem Nächsten und traut keinem seiner Brüder.“ Also kann man erlaubterweise seine Hoffnung auf einen Menschen setzen. 17.4

3. Im Bittgebet kommt, wie oben (Art. 2, Einw. 2) bemerkt, unsere Hoffnung zum Ausdruck. Nun kann man erlaubterweise etwas von jemandem erbitten. Also darf man auch seine Hoffnung auf ihn setzen.

DAGEGEN steht Jr 17, 5: „Verflucht sei, wer seine Hoffnung auf einen Menschen setzt.“

ANTWORT. Wie gesagt (I-II 40, 7; 42, 1 u. 4 Zu 3), sind bei der Hoffnung zwei Dinge zu beachten, nämlich einmal das Gut, das es zu erreichen gilt, und sodann die Hilfe, mit der es erlangt wird. Das Gut nun, das jemand zu erreichen hofft, besitzt den Rang einer Finalursache, der Hilfe hingegen, mit der er jenes Gut zu erlangen hofft, eignet der Charakter einer Wirkursache. In beiderlei Ursachen gibt es nun etwas Höchstes und etwas Nachgeordnetes. Das höchste Ziel ist das letzte aller Ziele, während das nachgeordnete in dem Gut besteht, das zu ihm hinführt. In ähnlicher Weise ist die oberste Wirkursache das Erstverursachende, die nachgeordnete hingegen die instrumentale Zweitursache. Das letzte Ziel der Hoffnung nun ist die ewige Glückseligkeit. Die göttliche Hilfe jedoch bedeutet für sie die Erstursache, die zur Glückseligkeit hinführt. Wie es also nicht erlaubt ist, irgendein Gut, das nicht die Glückseligkeit ist, als letztes Ziel zu erhoffen, sondern nur als etwas, das auf das Ziel der Glückseligkeit hingeordnet ist, so ist es auch nicht erlaubt, seine Hoffnung auf einen Menschen oder auf irgendein Geschöpf als Erstverursacher der Glückseligkeit zu setzen. Man darf jedoch auf einen Menschen oder ein anderes Geschöpf als instrumentale Zweitursache hoffen, durch die man Hilfe erhält zur Erlangung irgendwelcher Güter, die auf die Glückseligkeit hingeordnet sind. – In dieser Weise wenden wir uns an die Heiligen, erbitten wir etwas von Menschen und werden jene getadelt, bei denen man vergeblich um Hilfe nachsucht.

Daraus ergeben sich die Antworten auf die Einwände.

Ist die Hoffnung eine theologische Tugend? [2]

1: Das Objekt der theologischen Tugend ist allein Gott. Das Objekt der Hoffnung jedoch besteht nicht allein in Gott, sondern auch in Dingen, die wir von Gott zu erlangen hoffen. Also ist die Hoffnung keine theologische Tugend.

2. Die theologische Tugend steht nicht in der Mitte zwischen zwei Lastern, wie oben (I-II 64, 4) dargelegt wurde. Doch die Hoffnung nimmt ihren Platz zwischen Vermessenheit und Verzweiflung ein. Also ist sie keine theologische Tugend.

3. Erwarten gehört zur Langmut, die ein Teil des Starkmutes ist. Da nun die Hoffnung eine gewisse Erwartung besagt, scheint sie keine theologische, sondern eine sittliche Tugend zu sein.

4. Das Objekt der Hoffnung ist das schwer Erreichbare. Doch sich nach dem schwer erreichbaren ausstrecken gehört zur Hochherzigkeit, die eine sittliche Tugend ist. Also ist die Hoffnung eine sittliche und keine theologische Tugend.

DAGEGEN wird 1 Kor 13, 15 die Hoffnung zusammen mit den theologischen Tugenden Glaube und Liebe aufgezählt.

ANTWORT. Die wesentliche Einteilung eines Gattungsbegriffs ergibt sich aus Artunterschieden. Um nun zu wissen, welcher Art von Tugend die Hoffnung zuzuordnen ist, muß man sehen, woher ihr die Tugendnatur zukommt. Es wurde aber oben (Art. 1) betont, daß der Hoffnung der Charakter der Tugend deshalb eignet, weil sie die oberste Norm des sittlichen Tuns erreicht, und zwar einmal als Erste Wirkursache, insofern sie sich auf ihre Hilfe stützt, und sodann als letzte Zielursache, insofern sie in deren Genuß ihre Glückseligkeit erwartet. So ist es klar, daß das Hauptobjekt der Hoffnung, insofern sie Tugendcharakter besitzt, Gott ist. Da nun das Wesen der theologischen Tugend darin besteht, Gott als Objekt zu haben (I-II 62, 1), ergibt sich eindeutig, daß die Hoffnung eine theologische Tugend ist.

Zu 1. Alles andere, was die Hoffnung sonst noch erwartet, erwartet sie in Hinordnung auf Gott als letztes Ziel und als letzte Wirkursache (vgl. Art. 4).

Zu 2. „Mitte“ ist bei den einem Maß oder einer Regel unterworfenen Akten dann gegeben, wenn sie die Regel oder das Maß erreichen. Geht es über die Regel hinaus, so spricht man von einem Zuviel, bleibt es unterhalb der Regel, von einem Zuwenig. In der Regel oder dem Maß selbst darf man jedoch keine „Mitte“ oder Extreme annehmen. Die sittliche Tugend nun bezieht sich auf das, was im Hinblick auf ihr eigenes Objekt von der Vernunft geregelt wird. Daher kommt ihr in Anbetracht ihres zugehörigen Objekts wesentlich zu, „in der Mitte“ zu sein. Die theologische Tugend hingegen hat als Objekt die oberste, keiner anderen Regel unterworfenen Regel. Daher steht sie an sich und von ihrem Objekt her gesehen auch nicht „in der Mitte“. Nachgeordnet mag dies jedoch zutreffen in Dingen, die auf das Hauptobjekt hingeordnet sind. So kann der Glaube zwar keine „Mitte“ und Extreme haben, insofern er sich auf die „Erste Wahrheit“ stützt, weil man sich auf sie nie genug stützen kann. Jedoch in dem, was man glaubt, sind „Mitte“ und Extreme möglich, denn die Wahrheit steht zwischen zwei Falschaussagen. In gleicher Weise hat auch die Hoffnung von ihrem Hauptobjekt her gesehen keine „Mitte“ und keine Extreme, denn man kann auf die göttliche Hilfe nie genug vertrauen. Doch in dem, was jemand zu erlangen hofft, sind „Mitte“ und Extreme gegeben, insofern jemand vermessen über das ihm Angemessene hinausgreift oder an dem, was für ihn angemessen ist, verzweifelt.

Zu 3. Die Erwartung, die der Definition der Hoffnung inneohnt, meint nicht Abwarten wie bei der Langmut, sondern versteht sich im Hinblick auf die Hilfe Gottes, lasse das Erhoffte nun auf sich warten oder nicht.

Zu 4. Die Hochherzigkeit strebt nach dem schwer Erreichbaren in der Hoffnung, etwas aus eigenen Kräften zu erlangen. Daher faßt sie, genau genommen, die Ausführung großer Dinge in den Blick. Die Hoffnung als theologische Tugend jedoch bezieht sich, wie gesagt (Art. 1), auf etwas Schweres, das mit Hilfe eines anderen zu erreichen ist.

*Unterscheidet sich die Hoffnung
von den anderen theologischen Tugenden?*

1. Wie oben (I-II 54,2) dargelegt, unterscheiden sich die Habitus nach ihren Objekten. Doch das Objekt der Hoffnung ist dasselbe wie das der anderen theologischen Tugenden. Also unterscheidet sie sich nicht von diesen.

2. Im Glaubensbekenntnis, in dem wir unseren Glauben zum Ausdruck bringen, heißt es: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt.“ Doch die Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit gehört zur Hoffnung, wie oben (Art. 2) gesagt wurde. Also unterscheidet sich die Hoffnung nicht vom Glauben.

3. Durch die Hoffnung strebt der Mensch nach Gott. Doch dies gehört im eigentlichen Sinn zur Gottesliebe. Also unterscheidet sich die Hoffnung nicht von der Gottesliebe.

DAGEGEN steht: Wo es keine Unterscheidung gibt, gibt es keine Anzahl. Doch die Hoffnung wird den anderen theologischen Tugenden zugezählt, sagt doch Gregor in seiner Moral (I, 27; ML 75, 544), es gäbe drei Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Also unterscheidet sich die Hoffnung von den anderen theologischen Tugenden.

ANTWORT. Eine Tugend heißt „theologisch“, weil sie als Objekt Gott hat, mit dem sie sich innig verbindet. Es kann sich aber jemand mit etwas auf zweifache Weise verbinden: einmal um dessen selbst willen, zum anderen, insofern man dadurch zu etwas anderem gelangt. Die Gottesliebe nun bewirkt die Verbindung des Menschen mit Gott um seiner selbst willen, indem sie die Seele des Menschen durch die Liebe mit Gott vereinigt. Die Hoffnung und der Glaube hingegen bewirken die Verbindung mit Gott wie mit einem Quellgrund, aus dem uns etwas zufließt. – Von Gott her kommt uns nun sowohl die Erkenntnis der Wahrheit als auch die Erlangung der vollkommenen Gutheit. Der Glaube bewirkt, daß der Mensch Gott anhängt, insofern er für uns der Quellgrund der Wahrheitserkenntnis ist: wir glauben nämlich, daß wahr ist, was Gott uns sagt. Die Hoffnung bewirkt, daß wir Gott anhängen, insofern er für uns der Quell-

grund vollkommener Gutheit ist: durch die Hoffnung nämlich 17.7
vertrauen wir auf die Hilfe Gottes, um die ewige Seligkeit zu
erlangen.

Zu 1. Gott ist nach je verschiedenen Gesichtspunkten
Objekt dieser Tugenden (vgl. ANTW.). Zur Unterscheidung der
Habitus genügt jedoch eine verschiedene Art des Objektseins
dessen, was Objekt ist (I-II 54, 2) [3].

Zu 2. „Erwartung“ steht im Glaubensbekenntnis nicht im
Sinne eines eigentlichen Glaubensaktes, sondern will besagen,
daß die Hoffnung den Glauben voraussetzt (vgl. Art. 7). So tritt
durch den Akt der Hoffnung der Glaube in Erscheinung.

Zu 3. Die Hoffnung bewirkt das Streben nach Gott als zu
erlangendes Endgut und als Beistand zu wirksamer Hilfe. Die
eigentliche Aufgabe der Gottesliebe hingegen besteht darin, das
Streben nach Gott zu bewirken durch liebende Einigung des
Menschen mit ihm, d. h. daß der Mensch nicht für sich, sondern
für Gott lebe.

7. ARTIKEL

Geht die Hoffnung dem Glauben voraus?

1. Zum Psalmwort 36, 3: „Hoffe auf den Herrn und tue
Gutes“, bemerkt die Glosse (interl. III, 136 v., Lomb. ML 191,
368): „Durch die Hoffnung gelangt man zum Glauben, sie ist
der Anfang des Heils.“ Doch das Heil kommt durch den Glauben,
durch den wir gerechtfertigt werden. Also geht die Hoff-
nung dem Glauben voraus.

2. Was in der Definition einer Sache steht, muß früher und
mehr bekannt sein (als die Sache). Doch die Hoffnung steht in
der Definition des Glaubens gemäß Hebräerbrief 11, 1: „Der
Glaube ist die Summe dessen, was man erhofft.“ Also geht die
Hoffnung dem Glauben voraus.

3. Die Hoffnung geht dem verdienstlichen Akt voraus, sagt
doch Paulus im 1. Korintherbrief 9, 10: „Wer pflügt soll seine
Arbeit in der Hoffnung tun, seinen Anteil zu erhalten.“ Nun ist
der Akt des Glaubens verdienstlich, also geht ihm die Hoffnung
voraus.

17.8 DAGEGEN heißt es bei Mt 1, 2: „Abraham zeugte den Isaak“, das heißt der Glaube die Hoffnung, wie die Glosse bemerkt (Gl. interl. V, 5r).

ANTWORT. Der Glaube geht der Hoffnung absolut voraus. Das Objekt der Hoffnung ist nämlich ein künftiges schwer erreichbares Gut. Damit nun jemand hoffen kann, muß ihm das Objekt als erreichbar vor Augen gestellt werden. Doch das Objekt der Hoffnung ist die ewige Glückseligkeit und die Hilfe Gottes, wie oben (Art. 2 u. 4; 6 Zu 3) erklärt wurde. Beides nun wird uns durch den Glauben vorgelegt. In ihm erkennen wir, daß es uns möglich ist, zum ewigen Leben zu gelangen und daß uns dabei die göttliche Hilfe zur Verfügung steht gemäß Hb 11, 6: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er existiert und die belohnt, die ihn ernstlich suchen.“ Daraus ergibt sich, daß der Glaube der Hoffnung vorausgeht.

Zu 1. Wie die Glosse dort weiter bemerkt, gelangt man durch Hoffnung zum Glauben, d. h. zur geglaubten Sache, „weil man durch die Hoffnung zur Schau dessen vordringt, was man glaubt.“ Man kann auch sagen, sie sei die Pforte des Glaubens, weil der Mensch durch sie zur Festigung und Vollendung des Glaubens weiterschreitet.

Zu 2. In der Definition des Glaubens steht jenes „was man erhofft“, weil das eigentliche Objekt des Glaubens als solches nicht in Erscheinung tritt. Daher mußte es mit einer Umschreibung bezeichnet werden, nämlich mit dem, was auf den Glauben folgt.

Zu 3. Die Hoffnung steht nicht vor jedem verdienstvollen Akt, es genügt, wenn sie ihn begleitet oder ihm nachfolgt.

8. ARTIKEL

Steht die Gottesliebe vor der Hoffnung?

1. Ambrosius schreibt zum Lukaswort (17,6) „Hättet ihr Glauben wie ein Senfkorn“: „Aus dem Glauben kommt die Gottesliebe, aus der Gottesliebe die Hoffnung“ (Komm. VIII; ML 15, 1865). Doch der Glaube ist früher als die Gottesliebe, also steht diese vor der Hoffnung.

2. Augustinus schreibt im 14. Buch seines Gottesstaates (c. 9; ML 41, 414): „Die guten Regungen und Gemütsbewegungen gehen aus Liebe und heiliger Caritas hervor.“ Doch hoffen im Sinn eines Aktes der Hoffnung, ist eine gute Regung der Seele. Also entspringt sie der Gottesliebe.

3. Der Meister schreibt im III. Buch seiner Sentenzen, dist. 26, c. 1 (QR II, 670): „Die Hoffnung gründet sich auf Verdienste, die nicht nur der erhofften Sache vorausgehen, sondern auch der Hoffnung, die von Natur aus der Gottesliebe nachfolgt.“ Die Gottesliebe kommt also vor der Hoffnung.

DAGEGEN steht das Wort des Apostels im 1. Brief an Timotheus (1, 5): „Das Ziel der Verkündigung ist die Gottesliebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen.“ Dazu bemerkt die Glosse (Gl. interl. VI, 1160): Das heißt „Hoffnung“. Also ist die Hoffnung früher als die Gottesliebe.

ANTWORT. Es gibt eine zweifache Ordnung. Die eine entspricht dem Weg des Werdens und der Materie, und dabei kommt das Unvollkommene vor dem Vollkommenen. Die andere entspricht der Vollkommenheit und Wesensform; danach steht natürlicherweise das Vollkommene vor dem Unvollkommenen. Entsprechend der erstgenannten Ordnung nun geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus. Dies erklärt sich dadurch, daß die Hoffnung gleich jeder begehrenden Regung aus einer Liebe entspringt, wie oben (I-II 27, 4; 28, 6 Zu 2; 40, 7) erklärt wurde, als von den Leidenschaften die Rede war. Liebe ist aber einmal vollkommen und einmal unvollkommen. Im Falle der vollkommenen Liebe wird jemand um seiner selbst willen geliebt wie jemand, dem man Gutes will, so wie der Mensch einen Freund liebt. Im Fall der unvollkommenen Liebe liebt einer etwas nicht um dessentwillen, sondern mit dem Gedanken, daß er jenes Gut für sich erhalte, so wie der Mensch eine Sache liebt, die er gerne haben möchte. Die erste Art von Liebe zu Gott gehört zur Tugend der Gottesliebe, sie hängt Gott um seiner selbst willen an. Die Hoffnung jedoch gehört zur zweiten Art von Liebe, denn wer hofft, möchte etwas für sich selbst erhalten. Daher ist die Hoffnung auf dem Weg des Werdens früher als die Gottesliebe. Wie nämlich jemand zur Liebe zu Gott dadurch hingeführt wird, daß er aus Furcht vor dessen

17.8 Strafe die Sünde unterläßt, wie Augustinus sagt (In 1. ep. Ioannis IV, 4; ML 35, 2047), so auch führt die Hoffnung zur Gottesliebe hin, insofern der Mensch in der Hoffnung auf Belohnung dazu entflammt wird, Gott zu lieben und seine Gebote zu halten. – In der Ordnung der Vollkommenheit jedoch steht die Gottesliebe natürlich vor der Hoffnung. Daher wird die Hoffnung, sobald die Gottesliebe hinzukommt, vollkommener, denn am meisten erwarten wir von Freunden. In diesem Sinne ist (im 1. Einwand) Ambrosius zu verstehen, wenn er sagt, „die Hoffnung fließe aus der Gottesliebe“.

So ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Die Hoffnung entspringt, wie jedes sinnliche Begehren, aus einer gewissen Liebe, mit der jemand das erwartete Gut liebt. Doch nicht jede Hoffnung fließt aus der Gottesliebe, sondern nur die durch diese überhöhte Hoffnung, mit der man ein Gut von Gott als von einem Freund erhofft.

Zu 3. Der Sentenzenmeister spricht hier von der überhöhten Hoffnung, der selbstverständlich die Gottesliebe und die von ihr bewirkten Verdienste vorausgehen.

DAS SUBJEKT DER HOFFNUNG

Sodann ist vom Subjekt der Hoffnung zu sprechen. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Ist das Subjekt der Hoffnung der Wille?
2. Gibt es Hoffnung in den Seligen?
3. Bei den Verdammten?
4. Verschafft sie den auf Erden Weilenden Sicherheit?

1. ARTIKEL

Ist das Subjekt der Hoffnung der Wille?

1. Das Objekt der Hoffnung ist ein schwer erreichbares Gut (17,1; I-II 40,1). Das schwer Erreichbare ist aber nicht das Objekt des Willens, sondern des zornmütigen Begehrens. Also wurzelt die Hoffnung nicht im Willen.

2. Wozu eine einzige Sache genügt, dazu braucht es nicht noch etwas anderes. Doch um den Willen in vollendete Form zu bringen, genügt die Gottesliebe, welche die vollendetste aller Tugenden ist. Also wurzelt die Hoffnung nicht im Willen.

3. Ein geistiges Vermögen kann nicht gleich in zwei Akten tätig werden, so wenig wie etwa der Verstand vieles auf einmal zu erkennen vermag. Doch der Akt der Hoffnung kann zusammen mit dem Akt der Gottesliebe bestehen. Da nun die Gottesliebe eindeutig zum Willen gehört, kann nicht auch noch die Hoffnung zu ihm gehören. Also wurzelt die Hoffnung nicht im Willen.

DAGEGEN ist die Seele nur in ihrem Geistesgrund, wo Gedächtnis, Verstand und Wille zu Hause sind, fähig, Gott zu besitzen, wie Augustinus in seinem Buch Über die Dreifaltigkeit (XIV, 8; ML 42, 1044) darlegt. Die Hoffnung aber ist eine theologische Tugend, die Gott zum Objekt hat. Da sie nun weder im Gedächtnis, noch im Verstand, die beide zur Erkenntniskraft gehören, beheimatet ist, bleibt nur übrig, daß sie im Willen ihren Wurzelgrund hat.

18.2 ANTWORT. Wie oben (I 87,2) erklärt wurde, erkennt man die Habitus aus ihren Akten. Der Akt der Hoffnung aber besteht in einer Bewegung des Begehrens, da sein Objekt das Gute ist. Nun gibt es im Menschen ein zweifaches Begehren, ein sinnliches, das wiederum in das zornmütige und das lustvolle eingeteilt wird, und ein geistiges Begehren, das Wille heißt (vgl. I 80,2; 82,5). Die mit Leidenschaft verbundenen Bewegungen des niederen Begehrens haben ihre Parallele im höheren Begehren, doch hier ohne Leidenschaft (vgl. I 82,5 Zu 1; I-II 22,3 Zu 3). Der Akt der Tugend der Hoffnung kann aber nicht zum sinnlichen Begehren gehören, weil das Gut, welches das Hauptobjekt dieser Tugend bildet, nicht etwas Sinnliches, sondern ein göttliches Gut ist. Daher ist die Hoffnung im höheren Begehren beheimatet, und das heißt im Willen, nicht aber im niederen Begehren, zu dem das zornmütige Streben gehört.

Zu 1. Das Objekt des zornmütigen Begehrens ist etwas Sinnliches, das man nur mit Mühe erreichen kann. Das Objekt der Tugend der Hoffnung jedoch ist etwas schwer Erreichbares von geistiger Art oder vielmehr etwas, das über alle geistige Fassungskraft hinausgeht.

Zu 2. Die Gottesliebe vollendet den Willen hinsichtlich des Aktes der Liebe. Der Wille bedarf aber noch einer weiteren Tugend, die ihn in Richtung eines anderen Aktes weiter vervollkommen soll, nämlich des Aktes der Hoffnung.

Zu 3. Die Bewegung der Hoffnung und die Bewegung der Gottesliebe sind einander zugeordnet (17,8). Daher steht nichts im Wege, daß beide Bewegungen dem gleichen Seelenvermögen entspringen. Auch der Verstand kann ja viele einander zugeordnete Objekte zugleich erfassen, wie oben (I 83,2; 85,4) dargelegt wurde.

2. ARTIKEL

Gibt es Hoffnung in den Seligen?

1. Christus befand sich vom Beginn seiner Empfängnis an im vollkommenen Zustand der Seligkeit. Dennoch besaß er die Hoffnung, heißt es von ihm doch im Ps 30, 1: „Auf dich, Herr,

hoffe ich“; wie die Glosse darlegt (Gl. interl. III, 125 v.; Lomb. 18.2 ML 191, 300). Also kann es in den Seligen Hoffnung geben.

2. Wie das Erlangen der Glückseligkeit schwierig ist, so auch ihre Fortdauer. Nun haben die Menschen vor Erreichen der Glückseligkeit die Hoffnung, sie einmal zu besitzen. Also können sie nach ihrer Erlangung auch hoffen, sie zu behalten.

3. Kraft der Tugend der Hoffnung kann jemand nicht nur für sich selbst die Glückseligkeit erhoffen, sondern auch für andere, wie oben (17,3) ausgeführt wurde. Nun erhoffen die Heiligen im Himmel die Glückseligkeit für andere, denn sonst würden sie nicht durch ihre Fürbitten für sie eintreten. Also kann es in den Seligen Hoffnung geben.

4. Zur Glückseligkeit der Heiligen gehört nicht nur die Verherrlichung der Seele, sondern auch die des Leibes. Nun warten die Seelen der Heiligen im Himmel noch auf die Verherrlichung des Leibes, wie aus der Geheimen Offenbarung 6, 9 ff. und aus Augustins Über den Wortlaut der Genesis XII, 35 (ML 34, 483) hervorgeht. Also kann es in den Seligen Hoffnung geben.

DAGEGEN steht das Wort des Apostels Röm 8, 24: „Wie kann man etwas erhoffen, das man sieht?“ Die Seligen jedoch genießen die Gottesschau. Also hat in ihnen die Hoffnung keinen Platz mehr.

ANTWORT. Verliert eine Sache das, was ihr ihr Wesen verleiht, so schwindet ihr Wesen und sie kann nicht mehr dieselbe bleiben. Geht z. B. die Wesensform eines Naturkörpers unter, dann kann er in seinem Wesen nicht mehr der gleiche bleiben. Nun erhält die Hoffnung ihre Wesensart von ihrem Hauptobjekt, wie dies auch bei den anderen Tugenden der Fall ist (17, 5 u. 6). Ihr Hauptobjekt ist aber die ewige Glückseligkeit als etwas mit göttlicher Hilfe Erreichbares (17, 2). Weil nun ein schwer erreichbares Gut nur dann mit dem Begriff Hoffnung zu verbinden ist, wenn es in der Zukunft liegt, kann es da, wo Glückseligkeit nicht mehr Zukunft, sondern Gegenwart bedeutet, keine Tugend der Hoffnung geben. Daher schwindet die Hoffnung – wie auch der Glaube – in der ewigen Heimat, und keines von beiden kann es in den Seligen mehr geben.

Zu 1. Obwohl Christus im Zustand der Gottesschau lebte und darum bezüglich des freudvollen Besitzes Gottes glücklich

18.2 war, so war er dennoch zugleich Pilger im Hinblick auf die seiner Natur immer noch anhaftende Leidensfähigkeit. Daher konnte er auch auf die Glorie der Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit hoffen. Doch hatte er deshalb nicht die Tugend der Hoffnung, weil deren Hauptobjekt ja nicht die Verherrlichung des Leibes, sondern der freudvolle Besitz Gottes ist.

Zu 2. Die Glückseligkeit der Heiligen wird Ewiges Leben genannt, weil sie durch den freudvollen Besitz Gottes gleichsam der göttlichen Ewigkeit, die jeden Zeitbegriff übersteigt, teilhaft werden. Daher ist auch ihre Fortdauer nicht nach Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden. Die Seligen hoffen darum auch nicht auf die Fortsetzung ihrer Glückseligkeit, sie besitzen sie einfach. Das, was man Zukunft nennt, gibt es dort nicht.

Zu 3. Solange die Tugend der Hoffnung währt, erhofft jemand mit der gleichen Hoffnung die Glückseligkeit für sich und andere. Bei den Seligen ist nun zwar die Hoffnung, mit der sie für sich die Seligkeit erhofft haben, beendet, dennoch aber erhoffen sie noch die Seligkeit für andere, allerdings nicht durch die Tugend der Hoffnung, sondern vielmehr kraft der Gottesliebe. Wie nämlich jemand kraft der Liebe zu Gott mit derselben Liebe seinen Nächsten liebt, so kann einer, der die Tugend der Gottesliebe nicht besitzt, seinem Nächsten mit einer anderen Art von Liebe zugetan sein.

Zu 4. Da die Hoffnung eine theologische Tugend und Gott ihr Objekt ist, ist das Hauptobjekt der Hoffnung die Verherrlichung der Seele, bestehend im freudvollen Besitz Gottes, nicht aber die Verherrlichung des Leibes. – Die Verherrlichung des Leibes bedeutet zwar, von der menschlichen Natur aus betrachtet, etwas schwer zu Erringendes, nicht jedoch für den, dessen Seele bereits verherrlicht ist. Denn die Verherrlichung des Leibes ist etwas ganz Geringes im Vergleich zur Verherrlichung der Seele, und wer die Herrlichkeit der Seele besitzt, trägt bereits die Ursache für die Verherrlichung des Leibes in ausreichendem Maß in sich.

Gibt es Hoffnung in den Verdammten?

1. Der Teufel ist verdammt und der Oberste der Verdammten gemäß Mt 25, 41: „Weichet von mir, ihr Verdammten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist.“ Doch der Teufel besitzt Hoffnung gemäß Job 40, 28: „Sieh, seine Hoffnung täuscht ihn.“ Also scheinen die Verdammten Hoffnung zu haben.

2. Wie der Glaube von der Gottesliebe überhöht oder nicht überhöht [4] sein kann, so auch die Hoffnung. Doch Glaube ohne Gottesliebe kann es bei Teufeln und Verdammten geben gemäß Jak 2, 19: „Die Teufel glauben und zittern.“ Also kann es die von der Gottesliebe nicht überhöhte Hoffnung auch bei den Verdammten geben.

3. Keinem Menschen wächst nach dem Tod noch ein Verdienst oder Mißverdienst zu, das er im Leben nicht gehabt hat, gemäß Prd 11, 3: „Wenn der Baum fällt, nach Süden oder nach Norden, so bleibt er dort liegen, wohin er gefallen ist.“ Doch viele werden verdammt, die, ohne jemals zu verzweifeln, in diesem Leben Hoffnung hatten. Also wird ihnen auch im zukünftigen Leben die Hoffnung erhalten bleiben.

DAGEGEN steht, daß die Hoffnung Freude hervorbringt gemäß Röm 12, 12: „Seid fröhlich in der Hoffnung.“ Doch die Verdammten leben nicht in Freude, sondern in Schmerz und Trauer gemäß Is 65, 14: „Meine Knechte werden aus Herzenslust jubeln, doch ihr werdet schreien vor Herzeleid und heulen vor Verzweiflung.“ Also gibt es bei den Verdammten keine Hoffnung.

ANTWORT. Wie es zum Wesen der Glückseligkeit gehört, daß in ihr der Wille seine Ruhe findet, so gehört es zum Wesen der Strafe, daß das, was als Strafe auferlegt wurde, dem Willen widerstrebt. Dem Willen kann aber nicht Ruhe bringen oder widerstreben, was man nicht weiß. Daher sagt Augustinus in seinem Buch Über den Wortlaut der Genesis (XI, 17; ML 34, 438), daß die Engel in ihrem ursprünglichen Zustand vor ihrer Festigung in der Gnade nicht vollkommen glücklich oder vor ihrem Fall nicht unglücklich sein konnten, da sie über ihr

18.3 zukünftiges Geschick keine Kenntnis besaßen. Vollkommene und wahre Glückseligkeit verlangt nämlich Sicherheit über die Fortdauer des glückseligen Lebens, sonst wird dem Willen keine Ruhe zuteil. Und da in ähnlicher Weise die Fortdauer der Verdammung zur Strafe der Verdammten gehört, wäre sie keine echte Strafe, wenn sie nicht dem Willen widerstrebte, was jedoch nicht der Fall sein könnte, wenn die Verdammten von der Fortdauer ihrer Verdammung nichts wüßten. Ihre elende Lage wird denn auch durch das Wissen bestimmt, daß sie in keiner Weise dem Zustand der Verdammung entinnen und zur Glückseligkeit gelangen können. Daher heißt es bei Job 15, 22: „Er glaubt nicht, daß er von der Finsternis ins Licht zurückkehren kann.“ Somit können sie die Glückseligkeit selbstverständlich nicht als erreichbares Gut ansehen, so wenig wie die Seligen sie als etwas in der Zukunft Liegendes erkennen können. Daher gibt es weder bei den Seligen noch bei den Verdammten Hoffnung. Doch bei denen, die „unterwegs“ sind, sei es hier auf Erden, sei es im Fegefeuer, kann es Hoffnung geben, weil sie hier und dort in der Glückseligkeit eine zukünftige Möglichkeit erblicken.

Zu 1. Wie Gregor in seiner Sittenlehre (XXXIII, 20; ML 76, 697) erklärt, wird dieses Wort von denen ausgesagt, die dem Teufel angehören. Ihre Hoffnung wird zunichte werden. – Oder, wenn es auf den Teufel selbst bezogen wird, läßt es sich vom Sieg über die Heiligen verstehen, auf den er hofft, gemäß dem Worte des Job, das er weiter oben (V. 18) angeführt hatte: „Er erwartet, daß ihm der Jordan in den Mund fließt.“ Doch dabei handelt es sich nicht um die Hoffnung, von der wir hier sprechen.

Zu 2. Wie Augustinus in seinem Handbüchlein (c. 8; ML 40, 234) schreibt, „bezieht sich der Glaube auf schlechte und gute Dinge, auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige, auf eigene und die anderer, die Hoffnung jedoch richtet sich nur auf gute Dinge, die der Zukunft angehören und nur den angehen, der die Hoffnung hegt.“ Daher kann es bei den Verdammten eher Glaube ohne Gottesliebe als Hoffnung geben, denn die göttlichen Güter sind für sie in der Zukunft nicht erreichbar, sie existieren nicht für sie.

Zu 3. Der Mangel an Hoffnung ändert bei den Verdammten nichts an ihren Mißverdiensten, so wenig wie das Schwinden der Hoffnung bei den Seligen deren Verdienste vermehrt. Der Grund dafür liegt jeweils im veränderten Seinszustand. 18.4

4. ARTIKEL

Verschafft die Hoffnung den auf Erden Weilenden Gewißheit?

1. Der Wurzelgrund der Hoffnung ist der Wille. Doch Gewißheit hat mit dem Willen nichts zu tun, sondern mit Erkenntnis. Die Hoffnung gewährt also keine Gewißheit.

2. Die Hoffnung geht aus Gnade und Verdienst hervor, wie oben (17, 1, Einw. 1) gesagt wurde. Doch in diesem Leben können wir nicht mit Sicherheit wissen, ob wir uns im Zustand der Gnade befinden (I-II 112, 5). Also verleiht die Hoffnung den Erdenpilgern keine Gewißheit.

3. Gewißheit kann es nicht geben, wo Scheitern möglich ist. Nun scheitern viele von Hoffnung erfüllte Menschen im Hinblick auf die Erreichung der Glückseligkeit. Also schließt die Hoffnung der Erdenpilger keine Gewißheit ein.

DAGEGEN steht, daß „die Hoffnung die sichere Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit ist“, wie der Sentenzenmeister sagt (III Sent., dist. 26, c. 1; QR II, 670). Dies ergibt sich aus dem Wort 2 Tim 1, 12: „Ich weiß, auf wen ich meinen Glauben gesetzt habe, und bin gewiß, er ist mächtig, das mir Anvertraute zu bewahren.“

ANTWORT. Gewißheit gibt es auf zweifache Weise: wesentlich und durch Teilhabe. Wesentlich findet sie sich in der Erkenntniskraft durch Teilhabe in all dem, was von der Erkenntniskraft unfehlbar auf sein Ziel hin in Bewegung gesetzt wird [5]. So sagt man, daß die Natur mit Sicherheit wirkt, bewegt vom Geiste Gottes, der mit Sicherheit ein jegliches auf sein Ziel hinsteuert. In dieser Weise wirken auch die sittlichen Tugenden, und zwar mit größerer Sicherheit als die handwerkliche Kunst, insofern sie von der Vernunft zu ihrer Tätigkeit naturhaft veranlaßt werden. So strebt auch die Hoffnung mit Sicherheit ihrem Ziel entgegen, indem sie gleichsam an der

18.4 Gewißheit des Glaubens, der in der Erkenntniskraft ruht, teilt [6].

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Die Hoffnung stützt sich nicht in erster Linie auf die bereits geschenkte Gnade, sondern auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit, durch die jemand – auch wenn er die Gnade noch nicht hat – in deren Besitz gelangen kann. Der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit jedoch ist jeder, der Vertrauen hat, gewiß.

Zu 3. Daß einige trotz ihrer Hoffnung nicht zur Glückseligkeit gelangen, liegt im Versagen ihrer Willensfreiheit, die das Hindernis der Sünde aufrichtet, keineswegs im Ausbleiben des allmächtigen oder barmherzigen Eingreifens Gottes, auf das sich die Hoffnung stützt. Daher spricht dies nicht gegen die Sicherheit der Hoffnung [7].

19. FRAGE

DIE GABE DER FURCHT

Hierauf ist die Gabe der Furcht zu betrachten. Dabei ergeben sich zwölf Fragen:

1. Muß Gott gefürchtet werden?
2. Die Einteilung der Furcht in kindliche Furcht, Furcht des Anfängers im geistlichen Leben, knechtliche Furcht und weltliche Furcht.
3. Ist die weltliche Furcht immer sündhaft?
4. Ist die knechtliche Furcht gut?
5. Ist sie wesentlich gleich der kindlichen Furcht?
6. Schwindet die knechtliche Furcht unter dem Einfluß der Gottesliebe?
7. Ist die Furcht der Anfang der Weisheit?
8. Ist die Furcht des Anfängers im geistlichen Leben im wesentlichen die gleiche wie die kindliche?
9. Ist die Furcht eine Gabe des Heiligen Geistes?
10. Wächst sie mit wachsender Gottesliebe?
11. Dauert sie in der himmlischen Heimat weiter?
12. Welches ist die ihr entsprechende Seligkeit und welche Früchte [8] sind ihr eigen?

1. ARTIKEL

Kann man Gott fürchten?

1. Das Objekt der Furcht ist kein zukünftiges Übel, wie oben (I-II 41, 2; 42, 1) erklärt wurde. In Gott gibt es überhaupt kein Übel, da er die Gutheit selbst ist. Also kann man Gott nicht fürchten.

2. Furcht steht in Gegensatz zu Hoffnung. Nun setzen wir unsere Hoffnung auf Gott. Also können wir ihn nicht zugleich fürchten.

3. Aristoteles schreibt im II. Buch der Rhetorik (c. 5; 1382 b 32): „Wir fürchten das, wovon uns Unheil droht.“ Doch von Gott droht uns kein Unheil, sondern nur von uns selbst, wie

19.1 das Osea-Wort 13,9 bestätigt: „Dein eigen Verderben bist du, Israel! Nur bei mir ist Hilfe für dich.“ Also darf man Gott nicht fürchten.

DAGEGEN steht das Wort des Jeremias 10,7: „Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker?“, und des Malachias 1,6: „Wenn ich der Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?“

ANTWORT. Wie die Hoffnung ein zweifaches Objekt hat, wovon das eine das zukünftige Gut ist, das man zu erlangen hofft, das andere hingegen jemandes Hilfe, durch den man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet, so kann auch die Furcht ein zweifaches Objekt haben. Das eine ist das Übel, vor dem der Mensch flieht, das andere jedoch ist das, von dem das Übel, herkommen kann. Unter dem erstgenannten Gesichtspunkt kann Gott, der die Gutheit selbst ist, nicht Objekt der Furcht sein, wohl aber unter dem zweiten Gesichtspunkt, insofern uns von ihm selbst oder in Beziehung auf ihn ein Übel drohen kann. Von ihm selbst kann uns das Übel der Strafe treffen, was jedoch nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht ein Übel, schlechthin aber etwas Gutes ist. Da sich „gut“ in Hinordnung auf ein Ziel versteht, „schlecht“ hingegen den Verlust dieser Hinordnung bedeutet, so ist etwas schlechthin ein Übel, wenn es die Ausrichtung auf das letzte Ziel zunichte macht, und dies ist das Übel der Schuld. Das Übel der Strafe hingegen ist zwar ein Übel, insofern es uns eines einzelnen Gutes beraubt, schlechthin jedoch ist es gut, sofern es aus der Hinordnung auf das letzte Ziel erfolgt. In Beziehung auf Gott aber kann uns das Übel der Schuld widerfahren, wenn wir von ihm getrennt werden. Und im Blick auf diese Möglichkeit kann und muß man Gott fürchten.

Zu 1. Jener Einwand geht vom Gedanken aus, daß das Übel, vor dem der Mensch flieht, das Objekt der Furcht ist.

Zu 2. In Gott muß man sowohl die Gerechtigkeit, mit der er die Sünder bestraft, in Betracht ziehen, als auch die Barmherzigkeit, durch die uns Befreiung zuteil wird. Blicken wir auf seine Gerechtigkeit, so überkommt uns Furcht, denken wir an seine Barmherzigkeit, so regt sich in uns Hoffnung. Darum ist Gott je nach Gesichtspunkt Objekt der Hoffnung oder der Furcht.

Zu 3. Das Übel der Schuld stammt nicht von Gott als Urheber, sondern von uns selbst, insofern wir Gott verlassen. Das Übel der Strafe hingegen stammt zwar nach seiner guten Seite – insofern es gerecht ist – von Gott als Urheber, – daß uns die Strafe jedoch in gerechter Weise auferlegt wird, hat seinen Grund zuallererst in unserer Sünde. Daher heißt es Weish 1, 13: „Gott hat den Tod nicht geschaffen, sondern die Frevler haben ihn mit ihren Händen und Worten herbeigerufen.“ 19.2

2. ARTIKEL

*Wird die Furcht richtig eingeteilt in kindliche Furcht,
Furcht des Anfängers im geistlichen Leben,
knechtliche Furcht und weltliche Furcht?*

1. Johannes Damascenus zählt im II. Buch [Vom rechten Glauben] (c. 15; MG 94, 932) sechs Arten von Furcht auf, nämlich Scheu, Erröten und anderes, was früher (I-II 41, 4) besprochen wurde und in der vorliegenden Einteilung nicht berührt wird. Also scheint die obige Einteilung der Furcht nicht zu stimmen.

2. Jede dieser Furchtarten ist entweder gut oder schlecht. Doch gibt es eine Furcht, nämlich die „natürliche“, die weder sittlich gut ist, da sie nach dem Jakobuswort 2, 19: „Die Teufel glauben und zittern“, auch bei den Teufeln vorkommt, noch auch schlecht, weil nach Mk 14, 33 auch Christus von ihr befallen wurde: „Jesus begann, sich zu fürchten und zu ängstigen.“ Also wird oben die Furcht unzureichend eingeteilt.

3. Jeweils verschieden ist das Verhältnis des Sohnes zum Vater, der Gattin zu ihrem Mann und des Knechtes zu seinem Herrn. Doch die kindliche Furcht, die der Sohn gegenüber dem Vater empfindet, unterscheidet sich von der knechtlichen Furcht, die dem Knecht gegenüber seinem Herrn eigen ist. Also muß auch die edle Furcht, welche die Gattin gegenüber ihrem Mann beseelt, von allen diesen Furchtarten unterschieden werden.

4. Wie die knechtliche Furcht vor Strafe zurückschreckt, so auch die Furcht des Anfängers und die weltliche Furcht. Diese

19.2 Furchtarten durften also nicht voneinander unterschieden werden.

5. Wie die Begierde ein Gut als Objekt hat, so die Furcht ein Übel. Doch etwas anderes ist die Begehrlichkeit der Augen, mit der jemand auf die Güter der Welt aus ist, etwas anderes die Fleischesbegierde, mit der einer nach Lust für sich verlangt. Also ist auch die weltliche Furcht, in der man die äußeren Güter zu verlieren fürchtet, etwas anderes als die menschliche Furcht, in der man einen Schaden für die eigene Person fürchtet.

DAGEGEN spricht die Autorität des Sentenzenmeisters in seinem III. Buch, dist. 34 (c. 4; QR II, 701).

ANTWORT. Wir sprechen hier von der Furcht, insofern sie uns auf irgendeine Weise zu Gott hinwendet oder von ihm abwendet. Da nämlich das Objekt der Furcht ein Übel ist, wendet sich der Mensch bisweilen aus Furcht vor irgendwelchen Übeln von Gott ab, und diese Furcht heißt menschlich oder weltlich. Bisweilen aber wendet er sich aus Furcht vor Übeln Gott zu und hängt ihm an. Dieses Übel ist zweifach, nämlich einmal das Übel der Strafe, sodann das Übel der Sünde. Wendet sich nun jemand Gott zu und hängt ihm an aus Furcht vor Strafe, so ist dies knechtliche Furcht. Geschieht es jedoch aus Furcht vor Schuld, so ist es kindliche Furcht, denn Kinder fürchten, ihren Vater zu beleidigen. Kommt aber beides ins Spiel, so spricht man von der Furcht des Anfängers, die in der Mitte zwischen beiden Furchtarten steht. – Ob man überhaupt das Übel der Schuld fürchten kann, – davon war oben (I–II 42, 3) die Rede, wo die Furcht als Affekt behandelt wurde [9].

Zu 1. Der Damaszener teilt die Furcht unter dem Gesichtspunkt des Affektes ein. Die Einteilung hier versteht sich aber, wie gesagt (ANTW.), in Hinordnung auf Gott.

Zu 2. Das sittlich Gute besteht vor allem in der Hinwendung zu Gott, das sittliche Übel in der Abwendung von ihm. Daher verbinden sich alle oben genannten Furchtarten entweder mit einem moralischen Übel oder mit einem moralischen Gut. Doch die natürliche Furcht steht außerhalb von sittlich gut und schlecht und wird darum unter jenen Furchtarten nicht aufgezählt.

Zu 3. Das Verhältnis des Knechtes zum Herrn gründet sich auf die Macht des Herrn, der sich den Knecht dienstbar macht. Das Verhältnis des Sohnes zum Vater oder von der Gattin zu ihrem Mann ergibt sich, umgekehrt, aus der Liebe des Sohnes, der sich dem Vater unterwirft, oder der Gattin, die sich mit ihrem Mann in Liebe verbindet. Daher gehören die kindliche und die edle Furcht zu ein und derselben Wirklichkeit, denn durch die Tugend der Gottesliebe wird Gott unser Vater gemäß Röm 8, 15: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater.“ Und auf Grund der gleichen Gottesliebe heißt er auch unser Bräutigam gemäß 2 Kor 11, 2: „Ich habe euch einem Mann verlobt, um euch als keusche Braut Christus zuzuführen.“ Die knechtliche Furcht gehört hingegen zu etwas anderem, weil sie ihrem Wesen nach die Gottesliebe nicht einschließt.

Zu 4. Die drei genannten Furchtarten haben es mit Strafe zu tun, jedoch in verschiedener Weise. Denn die weltliche oder die menschliche Furcht bezieht sich auf eine zum Abfall von Gott verführende Strafe, die bisweilen die Feinde Gottes verhängen oder androhen. Die knechtliche Furcht und die Furcht des Anfängers hingegen haben es mit einer von Gott auferlegten oder angedrohten Strafe zu tun, durch welche die Menschen zu ihm hingezogen werden. Auf diese Strafe bezieht sich in erster Linie die knechtliche Furcht [10], in zweiter Linie die Furcht des Anfängers.

Zu 5. Aus gleichem Grund wendet sich der Mensch von Gott ab aus Furcht, seine irdischen Güter und seine körperliche Unversehrtheit zu verlieren, denn die äußeren Güter gehören insgesamt zu seinem Leib. Daher wird hier die eine wie die andere Furcht in eins genommen, obgleich die Übel, die gefürchtet werden, so verschieden sind wie die Güter, die begehrt werden. Aus diesem Unterschied ergibt sich die Artverschiedenheit der Sünden, denen freilich allen gemeinsam ist, daß sie von Gott wegführen.

Ist die weltliche Furcht immer schlecht?

1. Die weltliche Furcht scheint gleichbedeutend zu sein mit der Ehrfurcht vor den Menschen. Doch werden gewisse Leute getadelt, weil sie den Mitmenschen gegenüber keine Ehrfurcht beweisen, wie von jenem Richter bei Lk 18, 2 erzählt wird, „der weder Gott fürchtete noch sich vor einem Menschen scheute.“ Also hat es den Anschein, als sei die weltliche Furcht [11] nicht immer schlecht.

2. Die weltliche Furcht steht unter der Drohung von Strafen, die von der staatlichen Obrigkeit auferlegt werden. Doch solche Strafen veranlassen uns, gut zu handeln gemäß Röm 13,3: „Willst du ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, und du wirst Lob von ihr erhalten.“ Also ist die weltliche Furcht nicht immer schlecht.

3. Was von Natur aus uns innewohnt, scheint nicht schlecht zu sein, weil uns das Naturhafte von Gott gegeben ist. Doch für den Menschen ist es natürlich, Schädigung seines Körpers und Verlust seiner zeitlichen Güter, die dem Unterhalt des Lebens dienen, zu fürchten. Also ist weltliche Furcht nicht immer schlecht.

DAGEGEN steht, was der Herr bei Mt 10, 28 sagt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten können.“ Damit verwirft er die weltliche Furcht, Gott aber verwirft nur das Schlechte. Also ist die weltliche Furcht etwas Schlechtes.

ANTWORT. Wie aus dem oben Gesagten (I-II 18,2; 54,2) hervorgeht, werden Name und Art der sittlichen Akte und Habitus von ihren Objekten her bestimmt. Das wesenseigene Objekt des Begehrens aber ist das allerletzte der Güter. Daher erhält von ihm jede begehrlche Bewegung Art und Namen. Wenn nämlich jemand die Begehrlichkeit mit „Arbeitsliebe“ bezeichnen würde, weil die Menschen wegen ihrer Begehrlichkeit arbeiten, so wäre dieser Name verfehlt, denn die Begehrlichen suchen die Arbeit nicht als Ziel, sondern nur als Mittel zum Ziel, ihr Ziel aber, auf das sie ausgehen, ist Reichtum. Daher heißt diese Begierde mit Recht Verlangen nach Reichtum oder Liebe zum Geld, und das ist etwas Schlechtes. In diesem

Sinne spricht man von weltlicher Liebe streng gesehen dann, wenn jemand auf Weltliches als sein Ziel ausgeht. Und so ist die weltliche Liebe immer schlecht. Die Furcht aber entspringt aus der Liebe. Was der Mensch nämlich liebt, fürchtet er zu verlieren, wie Augustinus in seinem Buch „Dreiundachtzig Fragen“ (q. 33; ML 40, 22) schreibt. Daher geht die weltliche Furcht aus der weltlichen Liebe wie aus einer schlechten Wurzel hervor. Und deswegen ist die weltliche Furcht immer etwas Schlechtes.

Zu 1. Man kann den Menschen gegenüber auf zweifache Weise Ehrfurcht beweisen. Einmal, insofern in ihnen etwas Göttliches ist, z. B. das Gut der Gnade oder Tugend oder wenigstens der natürlichen Gottesebenbildlichkeit. Und im Hinblick darauf wird getadelt, wer den Menschen keine Ehrfurcht entgegenbringt. Man kann jedoch auch Menschen Ehrfurcht bezeugen, weil sie gottfeindlich eingestellt sind. Und wer solchen keine Ehrfurcht bezeugt, verdient Lob gemäß jenem Sirachwort (48, 13) über Elias oder Elisäus: „Solange er lebte, fürchtete er sich vor keinem Fürsten.“

Zu 2. Wenn die staatliche Macht Strafen auferlegt, um von der Sünde abzuhalten, so handelt sie diesbezüglich als Dienerin Gottes gemäß Röm 13, 4: „Sie ist Gottes Dienerin, Richterin zur Vollstreckung des Zorns an dem Übeltäter.“ Die staatliche Macht unter diesem Gesichtspunkt zu fürchten, fällt nicht unter die weltliche Furcht, sondern gehört zur knechtlichen Furcht oder zur Furcht des Anfängers.

Zu 3. Es ist etwas Natürliches, wenn sich der Mensch vor Leibesschaden oder Beeinträchtigung seiner irdischen Güter fürchtet, doch wenn er deswegen den Weg der Gerechtigkeit verläßt, widerspricht dies der natürlichen Vernunft. Daher sagt Aristoteles im III. Buch seiner Ethik (c. 1; 1110 a 26), zu gewissen Dingen, nämlich zu sündhaften Werken, dürfe man in keiner Weise dem Zwang der Furcht gehorchen, denn schlimmer sei es, derartige Untaten zu begehen, als irgendwelche Strafen zu erleiden.

Ist die knechtliche Furcht etwas Gutes? [12]

1. Was schlechtem Gebrauch dient, ist auch selber schlecht. Nun aber dient die knechtliche Furcht zu etwas Schlechtem, denn, so bemerkt die Glosse (Gl. Lomb.; ML 191, 1439) zu Röm 8, 15: „Wer aus Furcht etwas tut, handelt, auch wenn etwas Gutes dabei herauskommt, keineswegs gut.“ Also ist die knechtliche Furcht nichts Gutes.

2. Was aus sündiger Wurzel stammt, ist nicht gut. Doch die knechtliche Furcht geht aus sündiger Wurzel hervor, denn zu Job 3, 11: „Warum bin ich nicht im Mutterschoß gestorben?“ bemerkt Gregor (Moralia IV, 27; ML 75, 662): „Wenn jemand wegen einer Sünde Strafe fürchtet und das Antlitz Gottes, das er verlassen hat, nicht liebt, handelt es sich um Furcht aus Furcht, nicht aus Demut.“ Also ist die knechtliche Furcht schlecht.

3. Wie die Gottesliebe in Gegensatz zur egoistischen Mietlingsliebe steht, so steht der edlen Furcht die knechtliche gegenüber. Doch egoistische Liebe ist immer schlecht. Also auch die knechtliche Furcht.

DAGEGEN ist zu sagen: Nichts Schlechtes kommt vom Heiligen Geist. Doch die knechtliche Furcht stammt aus dem Heiligen Geist. Denn zu Röm 8, 15: „Ihr habt nicht den Geist von Sklaven erhalten“ usw., schreibt die Glosse (Gl. ordin. VI, 18; Lomb.; ML 191, 1429): „Es ist ein einziger Geist, der eine zweifache Furcht hervorbringt“, nämlich die knechtliche und die edle. Also ist die knechtliche Furcht nicht schlecht.

ANTWORT. Von ihrer Knechthaftigkeit aus gesehen ist die knechtliche Furcht etwas Schlechtes. Denn die Knechtschaft steht in Gegensatz zur Freiheit. Und da „frei ist, wer über sich verfügt“, wie es im I. Buch der Metaphysik (des Aristoteles) heißt (c. 2; 982 b 26), ist Knecht jemand, der nicht kraft eigener Bestimmung handelt, sondern sozusagen von außen bewegt wird. Wer aber aus Liebe etwas tut, handelt gleichsam aus sich selbst, weil er durch eigene Neigung zum Handeln bewegt wird. Daher widerspricht es dem Begriff der Knechthaftigkeit, etwas aus Liebe zu tun. Somit also steht die knechtliche Furcht in ihrer knechthaften Ausprägung im Gegensatz zur Gottesliebe. –

Würde nun die Knechthaftigkeit zum Wesen der knechtlichen Furcht gehören, dann müßte die knechtliche Furcht absolut schlecht sein, genau so wie der Ehebruch schlechthin schlecht ist, weil das, weswegen er in Gegensatz zur Gottesliebe steht, zum Wesen des Ehebruchs gehört. Doch die erwähnte Knechthaftigkeit gehört nicht zum Wesen der knechtlichen Furcht, sowenig wie das Fehlen der Gottesliebe zum Wesen eines Glaubens ohne Gottesliebe gehört. Die Wesensart eines sittlichen Habitus oder Aktes ergibt sich nämlich aus dem Objekt. Das Objekt der knechtlichen Furcht nun ist die Strafe. Für sie ist es nebensächlich, ob das Gut, zu dem die Strafe in Gegensatz steht, als letztes Ziel geliebt und die Strafe folglich als hauptsächlichs Übel gefürchtet wird, wie dies bei dem zutrifft, der keine Gottesliebe besitzt, oder ob es auf Gott als Ziel hingeeordnet ist und die Strafe darum nicht als hauptsächlichs Übel gefürchtet wird, wie dies bei dem zutrifft, der die Gottesliebe besitzt. Das Wesen des Habitus geht nämlich nicht dadurch verloren, daß sein Objekt oder sein Ziel auf ein weiteres Ziel hingeeordnet wird. Daher ist die knechtliche Furcht ihrem Wesen nach gut, doch ihre knechtliche Ausprägung ist schlecht.

Zu 1. Jenes Augustinuswort versteht sich von dem, der aus knechtlicher Furcht als knechtlicher handelt, der also nicht die Gerechtigkeit liebt, sondern nur die Strafe fürchtet.

Zu 2. Die knechtliche Furcht entsteht nicht ihrem Wesen nach aus der Furcht. Ihre knechtliche Ausprägung jedoch kommt aus der Furcht, und zwar deshalb, weil der Mensch seine Einstellung nicht aus Liebe unter das Joch der Gerechtigkeit beugen will.

Zu 3. Von „Mietlingsliebe“ spricht man, wenn jemand Gott wegen zeitlicher Güter liebt. Dies steht wesentlich in Gegensatz zur Gottesliebe. Daher ist Mietlingsliebe immer schlecht. Doch knechtliche Furcht besagt an sich nur Furcht vor Strafe, fürchte man diese nun als hauptsächlichs Übel oder nicht.

Ist die knechtliche Furcht wesentlich gleich der kindlichen

1. Die kindliche Furcht scheint sich zur knechtlichen so zu verhalten wie der durch die Gottesliebe überhöhte Glaube zum Glauben ohne die Gottesliebe, wobei das eine mit Todsünde verbunden ist, das andere nicht. Doch Glaube mit Gottesliebe ist wesentlich gleich dem Glauben ohne Gottesliebe. Also sind knechtliche und kindliche Furcht ebenso wesentlich gleich.

2. Die Habitus sind verschieden je nach ihren Objekten. Nun haben knechtliche und kindliche Furcht das gleiche Objekt, denn mit beiden wird Gott gefürchtet. Also sind knechtliche und kindliche Furcht von wesentlich gleicher Art.

3. Wie der Mensch darauf hofft, in Freude endgültig Gott zu besitzen und Gnadenerweise von ihm zu erhalten, so fürchtet er auch, von ihm getrennt und bestraft zu werden. Doch, wie oben (17,2 Zu 2; 17,3) dargelegt wurde, ist es die gleiche Hoffnung, mit der wir hoffen, in Freude endgültig Gott zu besitzen, und mit der wir hoffen, andere Gnadenerweise von ihm zu erhalten. Also ist auch die kindliche Furcht, mit der wir die Trennung von Gott befürchten, die gleiche wie die knechtliche, mit der wir fürchten, von ihm bestraft zu werden.

DAGEGEN steht das Wort Augustins (Sup. I Joann. IX, Zu 4, 18; ML 35, 2049), daß es zwei Furchtarten gibt: die knechtliche und die kindliche oder edle.

ANTWORT. Das der Furcht eigene Objekt ist das Übel. Und weil Akt und Habitus nach ihren Objekten unterschieden werden (vgl. I-II 18, 5; 54, 2), unterscheidet sich die Furcht notwendigerweise wesentlich nach den verschiedenen Übeln. Wesentlich verschieden jedoch sind das Übel der Strafe, vor dem die knechtliche Furcht zurückweicht, und das Übel der Schuld, das die kindliche Furcht flieht (vgl. I 48, 5). So ergibt sich eindeutig, daß die knechtliche und die kindliche Furcht substantiell nicht gleich, sondern wesentlich verschieden sind.

Zu 1. Der mit Gottesliebe verbundene Glaube und der Glaube ohne Gottesliebe unterscheiden sich nicht nach verschiedenen Objekten, denn beidemal glaubt man Gott und an Gott. Sie unterscheiden sich nur durch etwas Äußeres, nämlich

durch Anwesenheit oder Abwesenheit der Gottesliebe. Daher kommt ein substantieller Unterschied nicht in Frage. Knechtliche und kindliche Furcht hingegen unterscheiden sich durch ihre Objekte. Daher lassen sich die beiden nicht vergleichen.

Zu 2. Die knechtliche und die kindliche Furcht stehen nicht im gleichen Verhältnis zu Gott. Denn die knechtliche Furcht betrachtet Gott als Urheber der Strafverhängung, die kindliche hingegen nicht als aktiven Verursacher der Schuld, sondern vielmehr als Endziel, von dem man sich durch Schuld zu trennen fürchtet. Daher folgt aus diesem Objekt, das Gott ist, keine Gleichheit im Wesen. Auch natürliche Bewegungen unterscheiden sich spezifisch entsprechend ihrem Verhalten gegenüber einem Zielpunkt. So sind die Bewegung vom Weißen her und die zum Weißen hin spezifisch nicht gleich.

Zu 3. Die Hoffnung bezieht sich auf Gott als Urheber seines unverlierbaren freudvollen Besitzes wie auch jedweden anderen Gnadenerweises. Nicht so verhält es sich bei der Furcht. Daher liegt keine Vergleichsmöglichkeit vor.

6. ARTIKEL

Bleibt die knechtliche Furcht gleichzeitig mit der Gottesliebe bestehen?

1. Augustinus schreibt in seinem Kommentar zum 1. Johannesbrief (IX, zu 4, 18; ML 35, 2047): „Sobald die Gottesliebe eingezogen ist, wird die Furcht, die ihr den Platz bereitet hat, vertrieben.“

2. „Die Gottesliebe ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde“ (Röm 5, 5). Doch „wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Da sich nun Freiheit mit Knechtschaft nicht verträgt, wird die knechtliche Furcht bei hinzukommender Gottesliebe verdrängt.

3. Die knechtliche Furcht wird durch die Eigenliebe verursacht, insofern die Strafe das eigene Wohlsein beeinträchtigt. Doch die Liebe zu Gott vertreibt die Eigenliebe: sie führt nämlich zur Geringschätzung seiner selbst, wie Augustinus in sei-

19.6 nem Gottesstaat (Buch XIV, c. 28; ML 41, 436) lehrt: „Die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe hat den Gottesstaat gegründet.“ Also schwindet die knechtliche Furcht, sobald die Gottesliebe ihren Einzug hält.

DAGEGEN steht, daß die knechtliche Furcht ein Geschenk des Heiligen Geistes ist (vgl. Art. 4, DAGEGEN). Die Gaben des Heiligen Geistes werden jedoch von der dazukommenden Gottesliebe, durch die der Heilige Geist in uns wohnt, nicht verdrängt. Also weicht auch die knechtliche Furcht nicht, wenn die Gottesliebe dazukommt.

ANTWORT. Die knechtliche Furcht entsteht aus der Eigenliebe, denn es handelt sich da um Furcht vor Strafe, die das eigene Wohlsein beeinträchtigt. Darum kann die Furcht vor Strafe wie die Selbstliebe zusammen mit der Gottesliebe weiterbestehen: unter dem gleichen Gesichtspunkt strebt nämlich der Mensch nach seinem Wohlsein und fürchtet, es zu verlieren. Die Eigenliebe aber kann in einem dreifachen Verhältnis zur Gottesliebe stehen. Einmal nämlich stellt sie sich in Gegensatz zu ihr, insofern jemand die Liebe zum eigenen Wohlsein als letztes Ziel betrachtet. Zum anderen ist sie in der Gottesliebe eingeschlossen, insofern der Mensch sich wegen Gott und in Gott liebt. Zum dritten ist sie von der Gottesliebe verschieden, steht aber nicht in Gegensatz zu ihr, z. B. wenn jemand aus Eigenliebe sein Wohlsein sucht, ohne dieses jedoch zum letzten Ziel zu machen. So kann es ja auch gegenüber dem Nächsten außer der Gottesliebe, die in Gott begründet ist, noch eine andere Liebesweise geben, wenn man den Nächsten aus verwandtschaftlichen oder anderen rein menschlichen Gründen liebt, die sich jedoch mit der Gottesliebe in Einklang bringen lassen.

So ist auch die Furcht vor Strafe einmal in der Gottesliebe eingeschlossen, insofern die Trennung von Gott eine gewisse Strafe ist, welche die Gottesliebe am meisten flieht. Darum gehört dies zur edlen Furcht. – Sodann steht sie in Gegensatz zur Gottesliebe in dem Fall, daß jemand die Strafe als seinem natürlichen Glück widerstrebend flieht, und zwar als Hauptübel, das mit dem Gut, das er als Endziel liebt, unvereinbar ist. Unter dieser Voraussetzung können Furcht vor Strafe und Gottesliebe nicht zusammensein. – Endlich unterscheidet sich die Furcht vor

Strafe wesentlich von der edlen Furcht, insofern der Mensch das Übel der Strafe zwar nicht unter dem Gesichtspunkt der Trennung von Gott, sondern als etwas für das eigene Wohlsein Schädliches betrachtet, dieses Wohlsein jedoch nicht sein letztes Ziel bildet, weshalb er jenes Übel auch nicht als Hauptübel fürchtet. Eine derartige Furcht kann mit der Gottesliebe zusammengehen. Doch diese Furcht vor Strafe wird nur dann knechtlich genannt, wenn die Strafe als Hauptübel gefürchtet wird, wie aus dem Gesagten (Art. 2 Zu 4; Art. 4) hervorgeht. Daher bleibt die Furcht in ihrer knechthaften Ausprägung mit der Gottesliebe unvereinbar, doch ihrem Wesen nach kann die knechtliche Furcht neben der Gottesliebe bestehen bleiben, genau so wie die Eigenliebe neben der Gottesliebe [13].

Zu 1. Augustinus spricht dort von der Furcht in ihrer knechthaften Ausprägung. In gleicher Weise ergeben sich die anderen zwei Antworten.

7. ARTIKEL

Ist die Furcht der Anfang der Weisheit?

1. Der Anfang einer Sache gehört selbst zur Sache. Doch die Furcht ist kein Teil der Weisheit, denn sie hat ihren Sitz im Strebevermögen, die Weisheit hingegen im Erkenntnisvermögen. Also ist die Furcht nicht der Anfang der Weisheit.

2. Nichts ist der Ursprung seiner selbst. Doch „die Furcht Gottes ist die Weisheit selbst“, wie es bei Job 28, 28 heißt. Also ist die Furcht Gottes nicht der Anfang der Weisheit.

3. Dem Ursprung geht nichts voraus. Doch zuerst kommt der Glaube, dann erst die Furcht. Also scheint die Furcht nicht der Anfang der Weisheit zu sein.

DAGEGEN heißt es im Psalm 110, 10: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn.“

ANTWORT. Als „Anfang der Weisheit“ kann etwas auf zweifache Weise verstanden werden. Einmal als Entstehungsgrund der Weisheit, sodann als Entstehungsgrund von deren Wirkung. So sind Entstehungsgrund des künstlerischen Könnens die Prinzipien, auf denen die Kunst beruht. Entstehungsgrund der

19.7 Wirkung des künstlerischen Könnens sind jedoch die Grundregeln des künstlerischen Schaffens; in diesem Sinne sagen wir, das Fundament sei die Grundlage des Bauens, denn damit beginnt der Erbauer sein Werk.

Wie unten (45, 1) ausgeführt werden wird, besteht die Weisheit in der Erkenntnis der göttlichen Dinge. Diese aber sind von uns anders verstanden als von den Philosophen. Unser Leben ist nämlich auf den endgültigen freudvollen Besitz Gottes ausgerichtet und wird geleitet aufgrund einer gnadenhaften Teilhabe an der göttlichen Natur. Darum verstehen wir Weisheit nicht nur als Kenntnis von Gott wie die Philosophen, sondern als Lenkerin des menschlichen Lebens, das sich nicht nur an irdischen, sondern auch an göttlichen Maßstäben orientiert (vgl. Augustinus, Über die Dreifaltigkeit, c. 18; ML 42, 1009).

So sind also Anfang der Weisheit, von ihrem Wesen her gesehen, die Prinzipien der Weisheit, und das sind die Glaubensartikel. Dementsprechend heißt der Glaube Anfang der Weisheit. Im Hinblick auf die Wirkung ist der Anfang der Weisheit das, womit die Weisheit zu wirken beginnt. Und auf diese Weise ist die Furcht Anfang der Weisheit, jedoch die knechtliche Furcht anders als die kindliche. Die knechtliche Furcht wirkt nämlich als Prinzip, das von außen her den Weg zur Weisheit bahnt, insofern jemand aus Furcht vor Strafe von der Sünde abläßt und dadurch für die Wirkung der Weisheit bereit wird gemäß Sir 1, 27: „Die Furcht des Herrn verscheucht die Sünde.“ Die edle oder kindliche Furcht aber ist der Anfang der Weisheit als erste Wirkung der Weisheit selbst. Da nämlich die Weisheit das menschliche Leben nach göttlichen Maßstäben gestaltet, muß man hier den Entstehungsgrund dafür suchen, daß der Mensch Gott Ehrfurcht erweist und sich ihm unterwirft. Auf diese Weise wird nämlich der Mensch folgerichtig in allem von Gott her bestimmt.

Zu 1. Jener Gedankengang zeigt, daß die Furcht nicht Entstehungsgrund des Wesens der Weisheit ist.

Zu 2. Die Furcht Gottes verhält sich zum Ganzen des von der Weisheit geregelten Lebens wie die Wurzel zum Baum. Daher heißt es Sir 1, 25: „Die Wurzel der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten, und ihre Zweige sind langes Leben.“ Und so

wie die Wurzel virtuell der ganze Baum ist, so die Furcht Gottes die Weisheit. 19.8

Zu 3. Wie gesagt (Art. 2, ANTW.) sind in je verschiedener Weise Glaube und Furcht Entstehungsgrund der Weisheit. Daher heißt es Sir 25, 16: „Die Furcht Gottes ist der Anfang der Liebe zu ihm, doch ist damit der Anfang des Glaubens zu verbinden.“

8. ARTIKEL

Unterscheidet sich die Furcht des Anfängers im geistlichen Leben [14] wesentlich von der kindlichen?

1. Die kindliche Furcht entspringt der Liebe. Doch die Furcht des Anfängers ist der Entstehungsgrund der Liebe, sagt doch Sir 25, 16: „Die Furcht Gottes ist der Anfang der Liebe.“ Also unterscheidet sich die Furcht des Anfängers von der kindlichen.

2. Die Furcht des Anfängers schreckt vor Strafe zurück, die das Objekt der knechtlichen Furcht ist, und so scheint es, daß die Furcht des Anfängers die gleiche ist wie die knechtliche. Doch die knechtliche ist etwas anderes als die kindliche Furcht. Also ist auch die Furcht des Anfängers wesentlich etwas anderes als die kindliche.

3. Die Mitte unterscheidet sich im gleichen Maß von jedem ihrer Extreme. Nun liegt aber die Furcht des Anfängers in der Mitte zwischen der knechtlichen und der kindlichen Furcht. Also unterscheidet sie sich von der kindlichen und der knechtlichen.

DAGEGEN steht, daß vollkommen und unvollkommen das Wesen einer Sache nicht verändern. Doch die Furcht des Anfängers und die kindliche Furcht unterscheiden sich nach Augustins Kommentar zum 1. Johannesbrief (IX, zu 4, 18; ML 35, 2049) gemäß der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Liebe. Also besteht zwischen der Furcht des Anfängers und der kindlichen Furcht kein wesentlicher Unterschied.

ANTWORT. Von Furcht des Anfängers spricht man, weil sie ein Anfang ist. Da jedoch auch die knechtliche und die kindliche Furcht irgendwie Anfang der Weisheit sind, können beide in etwa Furcht des Anfängers genannt werden. Doch wird dann

19.8 die Furcht des Anfängers von der knechtlichen und kindlichen nicht als unterschieden betrachtet. Sie wird nur auf die Stufe der Anfänger bezogen, in denen die kindliche Furcht durch die aufkeimende Gottesliebe eingeleitet wird. Allerdings kann man bei ihnen noch nicht von vollkommener kindlicher Furcht sprechen, weil sie noch nicht zur vollkommenen Gottesliebe gelangt sind. Deshalb verhält sich die Furcht des Anfängers zur kindlichen wie die unvollkommene Gottesliebe zur vollkommenen. Die vollkommene und die unvollkommene Gottesliebe unterscheiden sich aber nicht wesentlich, sondern nur graduell. Daher ist zu sagen, daß auch die Furcht des Anfängers, wie sie hier verstanden wird, sich von der kindlichen nicht wesentlich unterscheidet.

Zu 1. Die Furcht, die der Anfang der Liebe ist, ist die knechtliche, die, wie Augustinus sagt (In 1 Joann., IX, zu 4, 18; ML 35, 2047), „die Caritas nach sich zieht wie die Nähnadel den Faden“. Oder, falls man es auf die Furcht des Anfängers bezieht, sagt man, es handle sich nicht um den absoluten Anfang der Liebe, sondern um den Vollkommenheitsgrad der Gottesliebe.

Zu 2. Die Furcht des Anfängers blickt nicht auf die Strafe, als sei sie ihr eigentliches Objekt, sondern nur deshalb, weil ihr etwas von der knechtlichen Furcht beigemischt ist. Diese bleibt auch nach Überwindung der knechtlichen Eigenart in ihrem Wesensbestand mit der Gottesliebe weiterbestehen. Ihr Akt allerdings ist mit der unvollkommenen Gottesliebe verhaftet in dem, der zum guten Tun nicht nur aus Liebe zur Gerechtigkeit, sondern auch aus Furcht vor Strafe angetrieben wird. Doch dieser Akt hört auf in dem, der die vollkommene Gottesliebe besitzt, welche die „Furcht vertreibt, die es mit der Strafe zu tun hat“, wie es bei 1 Jo 4, 18 heißt.

Zu 3. Die Furcht des Anfängers steht in der Mitte zwischen der knechtlichen und der kindlichen Furcht nicht wie zwischen zweien, die zur gleichen Gattung gehören, sondern so, wie das Unvollkommene das Mittelding zwischen dem vollkommenen Sein und dem Nichtsein ist (Aristoteles II Metaph., Ia, II, 6; 994 a 28). Dieses Unvollkommene ist dem Wesen nach gleich dem vollkommenen Sein, jedoch gänzlich verschieden vom Nichtsein [15].

Ist die Furcht eine Gabe des Heiligen Geistes?

1. Niemals stellt sich eine Gabe des Heiligen Geistes gegen eine Tugend, die ebenfalls vom Heiligen Geist stammt, denn sonst würde sich der Heilige Geist widersprechen. Doch die Furcht steht in Gegensatz zur Hoffnung, die eine Tugend ist. Also ist die Furcht keine Gabe des Heiligen Geistes.

2. Gott zum Objekt zu haben ist Eigenart der theologischen Tugend. Nun ist Objekt der Furcht Gott, insofern man ihn fürchtet. Also ist die Furcht keine Gabe, sondern eine theologische Tugend.

3. Die Furcht entspringt aus der Liebe. Doch eine bestimmte Liebe wird unter die theologischen Tugenden gerechnet. Also ist auch die Furcht eine theologische Tugend, da sie gleichsam dazugehört.

4. Gregor schreibt im II. Buch seiner *Moralia* (c. 49; ML 75, 593), die Furcht werde als Heilmittel gegen den Stolz gegeben. Doch das Gegenteil von Stolz ist die Tugend der Demut. Also wird auch die Furcht unter die Tugenden eingeordnet.

5. Die Gaben sind vollkommener als die Tugenden, sie werden nämlich den Tugenden als Hilfskräfte beigegeben, wie Gregor im II. Buch seiner *Moralia* (c. 49; ML 75, 593) sagt. Doch vollkommener als die Furcht ist die Hoffnung, weil sie auf das Gute blickt, die Furcht hingegen auf das Schlechte. Da nun die Hoffnung eine Tugend ist, darf man nicht sagen, die Furcht sei eine Gabe.

DAGEGEN steht, daß bei Isaias 11,3 die Furcht des Herrn unter den Sieben Gaben des Heiligen Geistes aufgezählt wird.

ANTWORT. Wie oben (Art. 2) gesagt wurde, ist die Furcht vielfältig. Die menschliche Furcht [16] jedoch ist nach Augustinus in seinem Buch *Über die Gnade und den freien Willen* (c. 18; ML 44, 904) kein Geschenk Gottes – unter dieser Furcht hat Petrus Christus verleugnet –, sondern jene, von der gesagt ist (Mt 10, 28): „Den fürchtet, der Seele und Leib in die Hölle stürzen kann.“ – Ebenso wenig darf auch die knechtliche Furcht, obwohl vom Heiligen Geist eingegeben, unter die Sieben Gaben

19.9 des Heiligen Geistes gerechnet werden. [17] Denn, wie Augustinus in seinem Buch Über die Natur und die Gnade (c. 57; ML 44, 280) bemerkt, kann mit ihr der Wille zum Sündigen verbunden sein. Die Gaben des Heiligen Geistes aber können nicht zusammen mit dem Willen zum Sündigen bestehen, weil sie stets von der Gottesliebe begleitet werden (vgl. I-II 68, 5). – Somit ergibt sich, daß die zu den Sieben Gaben des Heiligen Geistes gehörende Furcht Gottes die kindliche oder edle Furcht ist. Es wurde ja oben (I-II 68, 1 u. 3) gesagt, daß die Gaben des Heiligen Geistes habituelle Vervollkommnungen der Seelenvermögen sind, wodurch diese in den Stand gesetzt werden, dem Antrieb des Heiligen Geistes mit Leichtigkeit zu folgen, genau so wie die Strebevermögen durch die sittlichen Tugenden von der Vernunft leicht in Gang gesetzt werden können. Damit nun etwas von einer bewegenden Kraft leicht in Bewegung gebracht werde, ist vor allem nötig, daß es sich ihr widerstandslos unterwirft, denn wenn das Bewegliche dem Bewegenden Widerstand leistet, kommt keine Bewegung zustande. Diese Beweglichkeit bewirkt nun die kindliche oder edle Furcht, indem wir, von ihr gedrängt, Gott verehren und uns davor hüten, uns ihm zu entziehen. Daher nimmt die kindliche Furcht in der aufsteigenden Linie der Gaben des Heiligen Geistes gleichsam den ersten Platz ein, in der absteigenden den letzten, wie Augustinus im ersten Buch Über die Bergpredigt (c. 4; ML 34, 1234) erklärt.

Zu 1. Die kindliche Furcht steht nicht in Gegensatz zur Tugend der Hoffnung. Denn von ihr bewegt, fürchten wir nicht, daß uns das vorenthalten werde, was wir mit Gottes Hilfe zu erlangen hoffen, sondern wir fürchten, uns dieser Hilfe zu entziehen. Daher hängen kindliche Furcht und Hoffnung innerlich zusammen und vervollkommen sich gegenseitig.

Zu 2. Das wesenseigene und hauptsächliche Objekt der Furcht ist das Übel, das man flieht. Unter diesem Gesichtspunkt (als wesenseigenes und hauptsächliches Objekt) kann Gott nicht Objekt der Furcht sein (vgl. Art. 1), er ist es aber bezüglich der Hoffnung und der anderen theologischen Tugenden. Denn kraft der Hoffnung vertraut man auf die göttliche Hilfe nicht nur, um irgendwelche Güter zu erhalten, sondern in erster Linie,

um Gott selbst, das höchste Gut, zu erlangen. Das gleiche gilt für die anderen theologischen Tugenden. 19.10

Zu 3. Aus der Tatsache, daß die Furcht der Liebe entspringt, darf man nicht folgern, die Gottesfurcht sei kein von der Caritas, d. h. der Liebe zu Gott, verschiedener Habitus. Die Liebe ist zwar Ausgangspunkt allen Strebens, dennoch aber werden wir durch die verschiedenen Habitus nach unterschiedlichen Strebensrichtungen hin vervollkommnet. Daher besitzt die Liebe mehr als die Furcht die Eigenschaft einer Tugend, weil die Liebe dem Guten zustrebt, worauf die Tugend ihrer Natur nach in erster Linie hingeordnet ist, wie oben (I-II 55, 3 u. 4) dargelegt wurde. Und deswegen wird auch die Hoffnung zu den Tugenden gezählt. Die Furcht hingegen schaut hauptsächlich auf das drohende Übel, vor dem sie zurückweicht. Darum ist sie etwas Minderes im Vergleich zur theologischen Tugend.

Zu 4. Sir 10, 14 schreibt: „Der Anfang des Stolzes des Menschen ist der Abfall von Gott“, d. h. sich Gott nicht unterwerfen wollen, und dies steht in Gegensatz zur kindlichen Furcht, die Gott in Verehrung zugetan ist. So macht die Furcht den Ursprung des Stolzes zunichte, weshalb sie uns zur Unterdrückung des Stolzes gegeben wird. Daraus folgt jedoch nicht, daß sie mit der Tugend der Demut in eins fällt, sondern daß sie deren Ursprung ist. Aus den Gaben des Heiligen Geistes entspringen nämlich die intellektuellen und die sittlichen Tugenden, wie oben (I-II 68, 4) gezeigt wurde. Aus den theologischen Tugenden hingegen gehen die Gaben hervor (I-II 68, 4 Zu 3).

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 5.

10. ARTIKEL

Nimmt die Furcht mit wachsender Gottesliebe ab?

1. Augustinus schreibt in seinem Kommentar zum 1. Johannesbrief (IX Zu 4; ML 35, 2047): „Je mehr die Gottesliebe wächst, umso mehr nimmt die Furcht ab.“

2. Mit wachsender Hoffnung nimmt die Furcht ab. Doch mit wachsender Gottesliebe wächst auch die Hoffnung (17, 8). Also nimmt die Furcht mit wachsender Gottesliebe ab.

19.10 3. Liebe bedeutet Vereinigung, Furcht hingegen Trennung. Doch mit wachsender Vereinigung vermindert sich die Trennung. Also vermindert sich die Furcht mit wachsender Gottesliebe.

DAGEGEN steht das Wort Augustins in seinem Buch Dreißig Fragen (Fr. 36; ML 40, 26): „Die Furcht Gottes ist nicht nur Anfang, sondern auch Vervollkommnung der Weisheit, die Gott über alles liebt und den Nächsten wie sich selbst.“

ANTWORT. Die Furcht Gottes ist, wie gesagt (Art. 2), zweifach: die eine ist kindlich, in der man die Beleidigung des Vaters oder die Trennung von ihm fürchtet, die andere ist knechtlich, in der man die Strafe fürchtet. Die kindliche Furcht nun wächst notwendigerweise mit wachsender Gottesliebe, genauso wie sich die Wirkung steigert bei sich verstärkender Ursache. Je mehr nämlich einer jemanden liebt, desto mehr fürchtet er, ihn zu kränken und von ihm getrennt zu werden. – Die knechtliche Furcht wird in ihrer knechthafter Ausprägung bei hinzutretender Gottesliebe vollständig aufgehoben, die Furcht vor Strafe bleibt jedoch in ihrem Wesen erhalten (vgl. Art. 6). Diese Furcht tritt aber, vor allem in ihrer aktuellen Äußerung, bei wachsender Gottesliebe immer mehr zurück, denn je mehr man Gott liebt, umso weniger fürchtet man seine Strafe. Und dies erstens deshalb, weil man weniger an sein eigenes Wohlsein, dem die Strafe zuwider ist, denkt; zweitens, weil, wer entschlossener Gott anhängt, sich mit umso mehr Vertrauen des Lohnes sicher weiß und infolge davon weniger Furcht vor Strafe hat.

Zu 1. Augustinus spricht von der Furcht vor Strafe.

Zu 2. Es ist die Furcht vor Strafe, die mit wachsender Hoffnung abnimmt. Steigert sich diese, so wächst die kindliche Furcht, denn je mehr jemand mit größerer Gewißheit durch Hilfe eines anderen die Erlangung eines Gutes erhofft, umso mehr fürchtet er, diesen zu kränken oder von ihm getrennt zu werden.

Zu 3. Die kindliche Furcht besagt nicht Trennung, sondern vielmehr Unterwerfung unter Gott und schreckt zurück vor der Aufkündigung dieser Unterwerfung. Sie schließt jedoch eine gewisse Distanz ein, insofern als man sich nicht herausnimmt, Gott gleichwerden zu wollen, sondern sich ihm unterwirft.

Dieser Abstand gilt auch für die Gottesliebe, insofern man Gott mehr als sich und über alles liebt. Wenn daher die Gottesliebe wächst, dann mindert sie nicht die ehrerbietige Furcht, sondern steigert sie.

11. ARTIKEL

Bleibt die Furcht in der ewigen Heimat bestehen?

1. Spr 1, 13 heißt es: „Die Fülle (des Glücks) wird genossen, wenn keine Furcht vor Unglück mehr besteht.“ Dieser Satz gilt vom Menschen, der die Weisheit der ewigen Glückseligkeit bereits genießt. Doch jede Furcht bezieht sich auf irgendein Übel, denn das Übel ist das Objekt der Furcht (vgl. Art. 2 u. 5). Also gibt es in der ewigen Heimat keine Furcht mehr.

2. In der ewigen Heimat sind die Menschen gottähnlich gemäß 1 Jo 3, 2: „Wenn er offenbar wird, werden wir ihm ähnlich sein.“ Doch Gott fürchtet nichts. Also werden auch die Menschen in der ewigen Heimat keinerlei Furcht haben.

3. Die Hoffnung ist vollkommener als die Furcht, weil sich die Hoffnung auf das Gute bezieht, die Furcht dagegen auf das Übel. Nun gibt es in der ewigen Heimat keine Hoffnung mehr. Also auch keine Furcht.

DAGEGEN steht das Psalmwort 18, 10: „Die Furcht des Herrn ist heilig und währt in Ewigkeit.“

ANTWORT. Die knechtliche Furcht oder die Furcht vor Strafe besteht in der ewigen Heimat auf keine Art weiter. Der sichere Besitz der ewigen Glückseligkeit, der ja zu ihrem Wesen gehört (vgl. 18, 3; I-II 5, 4), schließt eine solche Furcht aus. Die kindliche Furcht hingegen wird, wie sie sich mit wachsender Gottesliebe mehrt, so auch mit der vollendeten Gottesliebe ebenfalls vollendet. In der ewigen Heimat äußert sie sich daher keineswegs mehr in derselben Weise wie jetzt.

Zum Verständnis des Gesagten muß man wissen, daß das wesenseigene Objekt der Furcht ein drohendes Übel ist, wie das wesenseigene Objekt der Hoffnung ein erreichbares Gut. Und da die Furchtbewegung gleichsam Flucht bedeutet, besagt Furcht Flucht vor der Bedrohung durch ein schweres Übel; klei-

19.11 ne Übel erregen ja keine Furcht. Wie es nun zum Gut eines jeden Seienden gehört, daß es im Rahmen seines Ordnungsganzen verbleibt, so besteht das Übel eines jeden darin, dieses Ordnungsganze zu verlassen. Die vernunftbegabte Kreatur stellt sich aber ordnungsgemäß unter Gott und steht selbst über den anderen Geschöpfen. Wie es daher für die vernunftbegabte Kreatur ein Übel ist, sich durch Liebe der unter ihr stehenden Schöpfung zu unterwerfen, so ist es für sie ebenfalls ein Übel, sich Gott nicht zu unterwerfen, sondern sich anmaßend gegen ihn zu erheben oder ihn zu verachten. Diese Abwegigkeit der vernunftbegabten Kreatur ist, von ihrem Wesen aus betrachtet, aufgrund der natürlichen Wandelbarkeit des freien Willens möglich. Bei den Seligen ist solches jedoch wegen ihrer vollendeten Herrlichkeit ausgeschlossen. Die Flucht vor diesem Übel, d. h. sich Gott nicht zu unterwerfen, was von Natur aus möglich, aufgrund der vollendeten Herrlichkeit jedoch unterbunden ist, wird also in der ewigen Heimat weiterbestehen bleiben [18]. Hier auf Erden jedoch ist die Flucht vor diesem Übel in jeder Weise möglich.

Gregor schreibt daher im XVII. Buch seiner *Moralia* (c. 29; ML 76, 31) bei der Auslegung von Job 26, 11 „Die Säulen des Himmels erzittern und erbeben bei seinem Drohen“: „Die Mächte des Himmels, die ohne Unterlaß zu Gott emporschauen, zittern selbst bei dieser Schau. Doch dieses Zittern ist für sie keineswegs eine Strafe und kein Zittern der Furcht, sondern des Staunens“, weil sie nämlich einen Gott, der hoch über ihnen existiert und unergründlich ist, bewundern. Auch Augustinus beschreibt in seinem Gottesstaat, Buch XIV (c. 9; ML 41, 416), diese Furcht in der ewigen Heimat, obwohl er die Frage in der Schwebe läßt. „Die edle Furcht“, sagt er, „die in Ewigkeit währt, ist, wenn es sie in der zukünftigen Welt ebenfalls gibt, nicht die Furcht, die vor einem möglichen Übel zurückschreckt, sondern die festhält an einem Gut, das man nicht verlieren kann. Denn wo die Liebe zum erlangten Gut unwandelbar ist, da kann man wahrlich sagen, die Furcht vor einem zu meidenden Übel sei ohne Grund. Unter edler Furcht versteht man eben die Willensrichtung, kraft derer es für uns eine Notwendigkeit sein wird, nicht sündigen zu wollen und die Sünde

zu meiden im sicheren Besitz der Gottesliebe und nicht aus Besorgnis, unsere Schwäche möchte uns etwa in Sünde fallen lassen. Oder, falls es dort überhaupt keine Art von Furcht geben kann, so kann man höchstens insofern von einer ‚in Ewigkeit währenden Furcht‘ sprechen, als das fort dauern wird, wohin die Furcht als solche hinführt.“ 19.12

Zu 1. Die zitierte Autorität schließt von den Seligen die besorgte, sich vor Sünde hütende Furcht aus, nicht aber die unbesorgte Furcht, wie Augustinus sagt (ANTW.).

Zu 2. Dionysius schreibt im 9. Kapitel Über die göttlichen Namen (§ 7; MG 3, 916): „Dieselben Dinge sind Gott zugleich ähnlich und unähnlich: ähnlich entsprechend der Nachahmung des Unnachahmlichen“, d. h. der Tatsache, daß sie nach Möglichkeit Gott nachahmen, den man nicht vollkommen nachahmen kann, „unähnlich, weil sich die Ursache wenig im irdisch Verursachten abbildet, steht dieses doch in unendlichem und unvergleichlichem Ausmaß hinter ihr zurück.“ Wenn daher bei Gott, der niemanden, dem er sich unterwerfen könnte, über sich hat, Furcht nicht in Frage kommt, so bedeutet dies nicht, daß diese in den Seligen, deren Seligkeit vollkommene Unterwerfung unter Gott einschließt, nicht sein könnte.

Zu 3. Hoffnung besagt einen gewissen Mangel, nämlich des Genusses der Glückseligkeit. Dieser Mangel wird durch ihre Verwirklichung behoben. Furcht jedoch besagt naturhaften Mangel der Kreatur, insofern sie in unendlichem Abstand von Gott existiert. Dies wird auch in der ewigen Heimat so bleiben. Daher schwindet die Furcht nicht gänzlich.

12. ARTIKEL

Ist die Armut im Geiste gleich der Seligkeit, die der Gabe der Furcht entspricht?

1. Die Furcht ist der Anfang des geistlichen Lebens, wie (Art. 7) dargelegt wurde. Doch nach Mt 19, 21 gehört die Armut zur Vollkommenheit des geistlichen Lebens: „Willst du vollkommen sein, geh hin und verkaufe alles, was du hast, und gib

19.12 es den Armen.“ Also hat die Armut im Geiste mit der Gabe der Furcht nichts zu tun.

2. Im Ps 118, 120 heißt es: „Durchbohre mit der Furcht vor dir mein Fleisch.“ Daraus ergibt sich, daß die Furcht die Aufgabe hat, das „Fleisch“ zurückzudrängen. Doch diese Aufgabe scheint in erster Linie der Seligkeit der Trauer zu obliegen. Also entspricht die Seligkeit der Trauer mehr der Gabe der Furcht als die Seligkeit der Armut.

3. Die Gabe der Furcht entspricht der Tugend der Hoffnung (vgl. Art. 9 Zu 1). Doch der Hoffnung scheint am meisten die letzte Seligkeit zu entsprechen, die lautet: „Selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden“ (Mt 5, 9). Röm 5, 2 heißt es nämlich: „Wir rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ Also entspricht jene Seligkeit mehr der Gabe der Furcht als die Armut im Geiste.

4. Oben (I–II 70, 2) wurde gesagt, den Seligkeiten entsprächen die Früchte (des Hl. Geistes) [19]. Doch nichts findet sich in den Früchten, das der Gabe der Furcht entsprechen würde. Also entspricht ihr auch nichts in den Seligkeiten.

DAGEGEN steht Augustins Wort im ersten Buch Über die Bergpredigt (c. 4; ML 34, 1234): „Die Furcht Gottes ist den Demütigen angemessen, von denen es heißt: Selig die Armen im Geiste.“

ANTWORT. Der Furcht entspricht im eigentlichen Sinn die Armut im Geiste. Da es nämlich der kindlichen Furcht zukommt, Gott Ehrfurcht zu erweisen und ihm ergeben zu sein, gehört zur Gabe der Furcht, was aus dieser Ergebung folgt. Die Folge aber ist dies: der Mensch fragt nicht nach sich selbst oder will sich in keinem anderen mehr rühmen als in Gott, denn dies widerspräche seiner vollständigen Hingabe an ihn. Daher heißt es in Ps 19, 8: „Diese vertrauen auf Wagen und jene auf Rosse, wir aber rufen den Namen des Herrn, unseres Gottes, an.“ Aus der vollkommenen Gottesfurcht folgt also, daß man sich nicht stolz seiner selbst zu rühmen sucht und sich auch nicht großtut wegen äußerer Dinge wie Ehre und Reichtum. Beides gehört zur Armut im Geiste. Sie besteht nämlich – so kann man sie auffassen – im Aufgeben des aufgeblasenen und stolzen Geistes, wie Augustinus schreibt (De serm. Dom. I, 1; ML 34, 1231), oder

auch im Verlassen zeitlicher Güter, das im Geiste geschieht, d. h. freiwillig durch den Antrieb des Heiligen Geistes, wie Ambrosius (In Luc. Lib. V. zu 6, 20; ML 15, 1735) und Hieronymus (In Mt Lib. II, zu 5, 3; ML 26, 34) darlegen.

Zu 1. Da Seligkeit in einem Akt der vollkommenen Tugend besteht, gehören alle Seligkeiten zur Vollkommenheit des geistlichen Lebens. Diese Vollkommenheit beginnt aber damit, daß, wer die vollkommene Teilhabe an den geistlichen Gütern erstrebt, die irdischen Güter geringschätzt, wie auch die Furcht am Anfang der Gaben steht. Nicht jedoch besteht die Vollkommenheit im Verlassen der zeitlichen Güter selbst, sondern dies ist nur der Weg zur Vollkommenheit. Die kindliche Furcht jedoch, der die Seligkeit der Armut entspricht, ist auch mit der Vollkommenheit der Weisheit verbunden (vgl. Art. 7).

Zu 2. Die Selbstverherrlichung des Menschen wegen seiner persönlichen Vorzüge oder anderer Vorteile steht unmittelbarer in Gegensatz zur Unterwerfung unter Gott – einer Frucht der kindlichen Furcht – als die äußerliche Lust. Diese ist der Furcht an zweiter Stelle entgegengesetzt, weil, wer Gott verehrt und sich ihm unterwirft, keine Lust mehr an etwas anderem als an Gott empfindet. Jedoch hat es die Lust wie die Selbstverherrlichung nicht mit dem schwer Erreichbaren zu tun, das der Gegenstand der Furcht ist. Daher entspricht die Seligkeit der Armut direkt der Furcht, in Abhängigkeit von ihr jedoch die Seligkeit der Trauer.

Zu 3. Hoffnung bedeutet Bewegung in Richtung auf das Ziel hin, dem man zustrebt, Furcht jedoch bedeutet mehr eine Bewegung des Zurückweichens vom Ausgangspunkt. Daher entspricht die letzte Seligkeit, das Ziel der geistlichen Vollkommenheit, als Endobjekt in passender Weise der Hoffnung. Die erste Seligkeit jedoch, die Aufgabe der äußeren Dinge, die der Unterwerfung unter Gott im Wege stehen, paßt vortrefflich zur Furcht.

Zu 4. Dem, was bei den Früchten zu maßvollem Gebrauch der zeitlichen Güter oder zum Verzicht auf sie führt, scheint die Gabe der Furcht zu entsprechen; dazu gehören auch Bescheidenheit, Enthaltbarkeit und Keuschheit.

20. FRAGE

DIE SÜNDEN GEGEN DIE HOFFNUNG DIE VERZWEIFLUNG

Nunmehr ist über die Sünden gegen die Hoffnung zu sprechen, und zwar zunächst über die Verzweiflung, sodann über die Vermessenheit.

Bezüglich der Verzweiflung ergeben sich vier Fragen:

1. Ist die Verzweiflung Sünde?
2. Ist sie ohne Unglauben möglich?
3. Ist sie die größte aller Sünden?
4. Geht sie aus geistlicher Verdrossenheit hervor?

1. ARTIKEL

Ist die Verzweiflung Sünde?

1. Jede Sünde besagt Hinwendung zu einem vergänglichen Gut, verbunden mit Abwendung vom Unvergänglichen, wie aus dem I. Buch Augustins Über den freien Willen (c. 16; ML 32, 1240) hervorgeht. Doch die Verzweiflung hat nichts mit Hinwendung zu einem vergänglichen Gut zu tun. Also ist sie keine Sünde.

2. Was aus guter Wurzel stammt, scheint nicht Sünde zu sein, denn „ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen“, wie es bei Mt 7, 18 heißt. Nun kommt die Verzweiflung aus einer guten Wurzel, nämlich aus der Furcht Gottes oder aus dem Erschrecken über die Größe der eigenen Sünden. Also ist die Verzweiflung keine Sünde.

3. Wäre Verzweiflung Sünde, dann wäre Verzweifeln auch für die Verdammten eine Sünde. Doch wird ihnen dies nicht zur Schuld angerechnet, sondern es gehört mehr zur Strafe der Verdammnis. Also wird es auch den Erdenpilgern nicht zur Schuld angerechnet. Und somit ist die Verzweiflung auch keine Sünde.

DAGEGEN ist zu sagen: was die Menschen in Sünde führt, scheint nicht nur in sich Sünde zu sein, sondern auch Quelle für weitere Sünden. Von dieser Art nun ist die Verzweiflung. Der

Apostel spricht nämlich Eph 4, 19 von solchen, „die sich ohne Hoffnung der Unzucht ergeben haben und in ihrer Habgier allerlei unreinem Treiben verfallen.“ Also ist die Verzweiflung nicht nur in sich eine Sünde, sondern auch Quelle für weitere Sünden.

ANTWORT. Aristoteles schreibt im VI. Buch seiner Ethik (c. 2; 1139 a 21; a 27): „Was im Verstand Zustimmung oder Verneinung findet, zeigt sich im Streben als Zielverfolgung und Flucht.“ Und was im Verstand wahr und falsch ist, erweist sich im Streben als gut und schlecht. Daher ist jedes mit der wahren Vernunft übereinstimmende Streben an sich gut und jedes mit der falschen Vernunft zusammengehende Streben an sich schlecht und sündhaft. Das wahre Urteil des Verstandes über Gott ergibt nun, daß von ihm das Heil der Menschen kommt und den Sündern Verzeihung gewährt wird gemäß dem Ezechielwort 18, 23: „Ich will nicht des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre und lebe.“ Falsch aber ist die Meinung, Gott werde dem reuigen Sünder die Verzeihung versagen oder er ziehe die Sünder nicht zu sich hin durch die Rechtfertigungsgnade. Wie daher die Bewegung der Hoffnung, die der wahren Erkenntnis entspricht, lobenswert und tugendhaft ist, so ist die gegenteilige Bewegung der Verzweiflung, die auf einer falschen Auffassung von Gott beruht, verkehrt und Sünde.

Zu 1. Jede Todsünde besagt irgendwie Abwendung vom unvergänglichen Gut und Hinwendung zu einem vergänglichen, jedoch in verschiedener Weise. Denn die Sünden gegen die theologischen Tugenden, wie Gotteshafß, Verzweiflung und Unglaube, bestehen in erster Linie in der Abwendung vom unvergänglichen Gut, weil die theologischen Tugenden Gott als Objekt haben. In zweiter Linie jedoch bedeuten sie Hinwendung zu einem vergänglichen Gut, insofern die Seele, die Gott verlassen hat, sich in der Folge etwas anderem zuwenden muß. Die übrigen Sünden jedoch bestehen in erster Linie in einer Hinwendung zu einem vergänglichen Gut und erst nachfolgend in der Abwendung vom unvergänglichen: wer sich nämlich etwa der Unzucht hingibt, hat nicht die Absicht, sich von Gott zu trennen, sondern will Fleischeslust genießen. Daraus folgt allerdings, daß er Gott verläßt.

20.2 Zu 2. Aus der Wurzel der Tugend kann etwas auf zweifache Weise hervorgehen. Einmal direkt aus der Tugend selbst, wie eben der Akt aus dem Habitus hervorgeht, und so kann eine tugendhafte Wurzel keine Sünde hervorbringen. In diesem Sinne sagt Augustinus im Buch Über den freien Willen (II, c. 18; ML 32, 1267): „Tugend kann niemand mißbrauchen.“ Sodann entspringt etwas indirekt aus der Tugend oder wegen der Tugend. Auf diese Weise vermag eine Sünde ohne weiteres „aus“ einer Tugend zu entstehen. So kann bisweilen jemand auf seine Tugend stolz sein, wie Augustinus sagt (Brief 211; ML 33, 960): „Der Stolz lauert den guten Werken auf, damit sie zugrunde gehen.“ Auf diese Weise kann aus Furcht vor Gott oder aus Erschrecken über die eigenen Sünden Verzweiflung erwachsen, sofern jemand diese guten Empfindungen schlecht gebraucht, indem er sie zum Anlaß nimmt zu verzweifeln.

Zu 3. Wegen der Unmöglichkeit, zur Glückseligkeit zu gelangen, befinden sich die Verdammten nicht im Stand der Hoffnung. Daher wird ihnen die Tatsache, daß sie keine Hoffnung haben, nicht als Schuld angerechnet, sondern als Teil ihrer Verdammnis, wie es in unserem Erdendasein der Fall ist, wenn einer darüber in Verzweiflung verfällt, daß er nicht erreicht, wozu ihm von Natur aus die Kräfte fehlen oder worauf er keinen Anspruch hat, wie z. B. wenn ein Arzt in Verzweiflung gerät, weil er einen Kranken nicht zu heilen vermag, oder wenn jemand verzweifelt, weil er niemals zu Reichtum kommen kann.

2. ARTIKEL

Ist Verzweiflung ohne Unglauben möglich?

1. Die Gewißheit der Hoffnung fließt aus dem Glauben. Solange aber die Ursache bestehen bleibt, dauert auch die Wirkung an. Also kann jemand durch Verzweiflung die Gewißheit der Hoffnung nur verlieren, wenn der Glaube erlischt.

2. Die eigene Schuld über die Güte oder Barmherzigkeit Gottes stellen heißt die Unendlichkeit der göttlichen Barmherzigkeit oder Güte verleugnen, und das ist Unglaube. Doch wer verzweifelt, stellt seine Schuld über die Barmherzigkeit oder

Güte Gottes gemäß dem Genesiswort 4, 13: „Meine Missetat ist zu groß, als daß ich Verzeihung verdiene.“ Also ist jeder Verzweifelte ein Mensch ohne Glauben. 20.2

3. Wer einer verurteilten Häresie anhängt, ist ein Ungläubiger. Nun scheint ein Verzweifelter einer verurteilten Häresie zu verfallen, nämlich der Häresie der Novatianer [20], die behaupten, die Sünden nach der Taufe würden nicht vergeben. Also ist jeder, der verzweifelt, ein Ungläubiger.

DAGEGEN steht, daß, wenn das Nachfolgende schwindet, das Vorausgehende bleibt. Nun kommt die Hoffnung nach dem Glauben, wie oben (17,7) dargelegt wurde. Also kann der Glaube weiterbestehen, auch wenn die Hoffnung untergeht. Also ist nicht jeder Verzweifelte ohne Glauben.

ANTWORT. Der Unglaube hat seinen Sitz im Verstand, die Verzweiflung in der Strebekraft. Der Verstand nun hat es mit dem Allgemeinen zu tun, die Strebekraft aber geht auf die einzelnen Dinge zu, sie ist nämlich eine von der Seele ausgelöste Strebebewegung, ausgerichtet auf Dinge, die in sich als einzelne vorhanden sind. Es kommt nun durchaus vor, daß jemand, der die Dinge im Allgemeinen richtig beurteilt, sich auf dem Gebiet des Strebens nicht richtig verhält, weil sein Urteil über den Einzelfall verkehrt ist. Man muß nämlich, wie es im III. Buch Über die Seele (Aristoteles XI, 4; 434 a 19) heißt, von der Erkenntnis des Allgemeinen aus mittels eines Ermessensurteils bezüglich des Partikulären zum Griff nach dem Einzelding herabsteigen. Es ergibt sich ja aus einem universalen Obersatz keine partikuläre Schlußfolgerung, es sei denn man füge einen aufs Partikuläre bezogenen Satz hinzu. Daher kommt es, daß jemand trotz rechten Glaubens im Allgemeinen, sobald er sich in der Welt des Konkreten bewegt, versagt, da sein Ermessensurteil hinsichtlich des Partikulären aufgrund habitueller Verderbtheit oder durch Leidenschaften irregeleitet worden ist. Z. B. hat ein Unzüchtiger, der hier und jetzt die Unzucht für etwas Gutes hält, ein verdorbenes partikuläres Urteil, während er dennoch die richtige, dem Glauben entsprechende allgemeine Bewertung aufrechthält, daß Unzucht eine schwere Sünde ist. Ähnlich kann jemand, der im Allgemeinen die richtige Glaubensauffassung vertritt, daß es in der Kirche Nachlaß der Sünden gibt, der Ver-

20.3 zweiflung anheimfallen in der Meinung, für ihn gäbe es in seiner konkreten Situation keine Hoffnung auf Verzeihung. Der Grund hierfür ist sein irregelaufenes partikuläres Urteil. Und auf diese Weise kann es zur Verzweiflung ohne Glaubensabfall kommen wie auch zu anderen Todsünden.

Zu 1. Die Wirkung verschwindet nicht nur durch Aufhebung der ersten, sondern auch der zweiten Ursache. So kann die Hoffnung nicht nur durch Aufgeben der allgemeinen Glaubensüberzeugung, welche die erste Ursache für die Gewißheit des Hoffenden ist, untergehen, sondern auch durch Beseitigung des partikulären Urteils, das gleichsam die zweite Ursache war.

Zu 2. Wer im allgemeinen annimmt, die Barmherzigkeit Gottes sei nicht unendlich, hat den Glauben verlassen. Doch daran denkt der Verzweifende nicht, vielmehr nimmt er an, daß in seinem Fall, wegen eines besonderen Umstandes auf die göttliche Barmherzigkeit nicht zu hoffen sei.

Zu 3. ist in ähnlicher Weise zu bemerken, daß die Novatianer im allgemeinen abstreiten, daß es in der Kirche einen Nachlaß der Sünden gibt.

3. ARTIKEL

Ist Verzweiflung die größte Sünde?

1. Man kann zweifeln, ohne den Glauben aufzugeben (vgl. Art. 2). Nun ist der Unglaube die größte Sünde, denn er zerstört das Fundament des geistlichen Gebäudes. Also ist die Verzweiflung nicht die größte Sünde.

2. Einem größeren Gut steht ein größeres Übel gegenüber (vgl. Aristoteles, Ethik VIII, 10; 1160 b 9). Doch die Gottesliebe steht höher als die Hoffnung, wie es 1 Kor 13, 13 heißt. Also ist der Gotteshaß eine größere Sünde als die Verzweiflung.

3. Die Sünde der Verzweiflung besagt nur ungeordnete Abwendung von Gott. Doch andere Sünden bestehen nicht nur in einer ungeordneten Abwendung von Gott, sondern auch in einer ungeordneten Hinwendung (zu Vergänglichem). Also ist Verzweiflung keine schwerere, sondern eine geringere Sünde im Vergleich zu anderen Sünden.

DAGEGEN steht: die unheilbare Sünde scheint die schwerste zu sein gemäß dem Jeremiaswort 30, 12: „Unheilbar ist dein Gebrechen, überaus schlimm dein Schaden.“ Nun ist die Sünde der Verzweiflung nach Jeremias 15, 18 unheilbar: „Meine Wunde ist hoffnungslos und will sich nicht heilen lassen.“ Also ist die Verzweiflung die schwerste Sünde.

ANTWORT. Die Sünden gegen die theologischen Tugenden sind ihrer Art nach schwerer als die anderen Sünden. Da nämlich die theologischen Tugenden Gott zum Objekt haben, bedeuten die ihnen entgegengesetzten Sünden direkt und hauptsächlich Abwendung von ihm. Der Hauptgrund für die Schlechtigkeit und die Schwere jeder Todsünde liegt jedoch darin, daß sie von Gott abwendet; gäbe es nämlich eine Hinwendung zu einem vergänglichen Gut ohne Abwendung von Gott, so würde sie trotz ihrer Unordnung keine schwere Sünde sein. Daher ist die Sünde, die zunächst und in sich Abwendung von Gott einschließt, die schwerste aller Todsünden.

Den theologischen Tugenden stehen nun Unglaube, Verzweiflung und Gotteshafß gegenüber. Dabei erweisen sich der Haß und der Unglaube, verglichen mit der Verzweiflung, an sich, d. h. entsprechend ihrer Eigenart, als die schwereren. Der Unglaube ergibt sich nämlich daraus, daß der Mensch die Wahrheit Gottes nicht gläubig annimmt, der Gotteshafß besteht darin, daß sich der Wille des Menschen der Vollkommenheit Gottes entgegenstellt, die Verzweiflung aber hat ihren Grund darin, daß der Mensch die Hoffnung verloren hat, an der Vollkommenheit Gottes teilzunehmen. Daraus ergibt sich, daß der Unglaube und der Gotteshafß gegen Gott selbst gerichtet sind, die Verzweiflung aber gegen die Teilhabe an seiner Vollkommenheit. Eine größere Sünde ist es deshalb, an sich gesprochen, Gottes Wahrheit nicht gläubig anzunehmen oder Gott zu hassen, als nicht zu hoffen, die Verherrlichung von ihm zu erlangen.

Vergleicht man jedoch von uns aus die Verzweiflung mit den anderen beiden Sünden, so zeigt sich, daß sie eine größere Gefahr mit sich bringt. Denn die Hoffnung hält uns vom Bösen zurück und motiviert uns, das Gute zu tun. Schwindet die Hoffnung dahin, so gleiten die Menschen hemmungslos in ein lasterhaftes Leben ab und werden vom Bemühen um das Gute zu-

20.4 rückgehalten. Daher schreibt die Glosse (ord. III, 332) zum Satz der Spr 24, 10 „Wenn du am Tag der Bedrängnis mutlos verzweifelst, mindert sich deine Kraft“: „Es gibt nichts fluchwürdigeres als die Verzweiflung. Wer von ihr betroffen wird, verliert in der allgemeinen Mühsal des Lebens und, was schlimmer ist, im Kampf des Glaubens jeglichen Halt.“ Und Isidor schreibt in seinem Buch Vom höchsten Gut (Sent. II, 14; ML 83, 617): „Eine Schandtät zu begehen, ist der Tod der Seele, doch verzweifeln heißt in die Hölle hinabsteigen.“

Daraus ergeben sich die Antworten zu den Einwänden.

4. ARTIKEL

Geht die Verzweiflung aus geistlicher Verdrossenheit hervor?

1. Gleiches geht nicht aus verschiedenen Ursachen hervor. „Die Verzweiflung an der zukünftigen Welt hat aber in der Unkeuschheit ihren Grund“, sagt Gregor in seinen *Moralia* (XXXI, c. 45; ML 76, 621). Also geht sie nicht aus der geistlichen Verdrossenheit hervor.

2. Wie der Hoffnung die Verzweiflung gegenübersteht, so der geistlichen Freude die geistliche Verdrossenheit. Doch die geistliche Freude entspringt der Hoffnung gemäß Röm 12, 12: „Seid fröhlich in der Hoffnung.“ Also geht die geistliche Verdrossenheit aus der Verzweiflung hervor und nicht umgekehrt.

3. Entgegengesetzte Dinge haben entgegengesetzte Ursachen. Doch die Hoffnung, der die Verzweiflung gegenübersteht, scheint sich aus der Betrachtung der Wohltaten Gottes und vor allem aus der Betrachtung der Menschwerdung zu ergeben, sagt doch Augustinus im XIII. Buch Über die Dreifaltigkeit (c. 10; ML 42, 1024): „Um unsere Hoffnung aufzurichten, war nichts so nötig als uns klarzumachen, wie sehr uns Gott liebt. Gibt es dafür aber einen deutlicheren Beweis als die Tatsache, daß Gottes Sohn sich gewürdigt hat, in die Gemeinschaft mit unserer Natur einzutreten?“ Also ergibt sich die Verzweiflung mehr aus der Vernachlässigung dieser Betrachtung als aus der geistlichen Verdrossenheit.

DAGEGEN zählt Gregor in seinen *Moralia* (XXXI, c. 45; ML 76, 621) die Verzweiflung zu dem, was aus der geistlichen Verdrossenheit hervorgeht. 20.4

ANTWORT. Wie oben (17, 1; I-II 40, 1) erklärt, ist das Objekt der Hoffnung das schwer, jedoch aus eigener Kraft oder mit fremder Hilfe erreichbare Gut. Auf doppelte Weise kann daher bei einem die Hoffnung auf das Erreichen der Glückseligkeit versagen: einmal, weil er sie nicht für ein Gut hält, das der Anstrengung wert ist, und sodann, weil er für unmöglich hält, sie aus eigener Kraft oder mit Hilfe eines anderen zu erreichen [21]. Daß aber die geistlichen Güter uns gleichsam nicht gut schmecken oder uns nicht als große Güter erscheinen, kommt vor allem daher, daß unser Verlangen verdorben ist durch die Liebe zu körperlichen Lustgefühlen, unter denen die sexuelle Lust an erster Stelle steht. Denn das Verlangen nach solcher Lust hat zur Folge, daß man geistliche Güter verschmäht und sie nicht als, wenn auch mit Anstrengung, erreichbare Güter erhofft. Und so wird die Verzweiflung von der Unkeuschheit verursacht. - Zur Meinung jedoch, daß ein schwer erreichbares Gut durch eigene Kraft oder mit Hilfe anderer tatsächlich nicht erlangt werden könne, kommt es aus übertriebener Selbstunterschätzung. Gewinnt diese im Gefühlsleben des Menschen die Oberhand, dann verstärkt sich die Überzeugung, er könne sich unmöglich mehr dazu aufraffen, nach einem Gut auszulangen. Und weil die geistliche Verdrossenheit in einer Art von mutlos machender Traurigkeit besteht, ergibt sich auf diese Weise Verzweiflung aus der geistlichen Verdrossenheit. Die Erreichbarkeit gehört jedoch zur Eigenart des Objekts der Hoffnung, denn ein Gut und die damit verbundene Anstrengung gehören auch zu anderen Gemütsbewegungen. Daher geht die Verzweiflung in besonderer Weise aus der geistlichen Verdrossenheit hervor. Sie kann aber aus dem erwähnten Grund auch in der Unkeuschheit ihren Ursprung haben.

So ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Wie nach Aristoteles (*Rhetorik* II, 1; 1378b2) die Hoffnung Freude erzeugt, so werden Menschen, die in Freude leben, von immer größerer Hoffnung erfüllt. In gleicher Weise fallen Menschen, die ein Leben in Traurigkeit führen, leichter

20.4 der Verzweiflung anheim gemäß 2 Kor 2, 7: „Damit ein solcher nicht in ein Übermaß von Betrübniß versinke.“ Weil jedoch das Objekt der Hoffnung das Gute ist, worauf das Begehren sich naturhaft richtet und von dem es von Natur aus auch nicht abläßt, es sei denn wegen irgendeines dazwischen kommenden Hindernisses, entsteht die Freude unmittelbarer aus der Hoffnung, die Verzweiflung hingegen, umgekehrt, aus der Traurigkeit.

Zu 3. Die Nachlässigkeit in der Betrachtung der Wohltaten Gottes kommt aus der geistlichen Verdrossenheit. Wird der Mensch von irgendeiner Leidenschaft ergriffen, dann hat er vor allem das im Sinn, was mit dieser Leidenschaft in Verbindung steht. Daher denkt ein Mensch, welcher der Traurigkeit verfallen ist, nicht leicht an Großes und Erfreuliches, sondern nur an Trauriges, es sei denn, er wende sich entschieden ab von dem, was traurig stimmt.

21. FRAGE

DIE VERMESSENHEIT

Nun ist die Vermessenheit zu betrachten. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Worauf setzt die Vermessenheit ihr Vertrauen?
2. Ist sie Sünde?
3. Zu was steht sie in Gegensatz?
4. Welchem Laster entspringt sie?

1. ARTIKEL

Baut die Vermessenheit auf Gott oder auf die eigene Kraft?

1. Die Vermessenheit, die eine Sünde gegen den Heiligen Geist ist, stützt sich anscheinend nicht auf Gott, sondern auf die eigene Kraft. Je schwächer nämlich die Kraft ist, umso mehr sündigt, wer sich allzusehr auf sie verläßt. Doch schwächer ist die menschliche als die göttliche Kraft. Also sündigt schwerer, wer sich im Vertrauen auf die menschliche Kraft etwas anmaßt, als wer im Hinblick auf die Macht Gottes zu hoch greift. Nun ist die Sünde gegen den Heiligen Geist die schwerste. Also setzt Vermessenheit, die als eine Sünde gegen den Heiligen Geist zu betrachten ist, ihr Vertrauen mehr auf die menschliche als auf die göttliche Kraft.

2. Aus der Sünde gegen den Heiligen Geist gehen andere Sünden hervor. Sie bezeichnet nämlich Böswilligkeit der Gesinnung, die der Mutterboden der Sünden ist. Doch andere Sünden scheinen eher aus der Vermessenheit, bei der man auf sich selbst vertraut, als aus der Vermessenheit, die sich auf Gott stützt, hervorzugehen, denn die Sünde nimmt ihren Ausgang von der Liebe zu sich selbst, wie Augustinus im XIV. Buch seines Gottesstaates (c. 28; ML 41, 436) schreibt. Also stützt sich die Vermessenheit, diese Sünde gegen den Heiligen Geist, am meisten auf die Kraft des Menschen.

3. Die Sünde entsteht aus der ungeordneten Hinwendung zu einem vergänglichem Gut. Nun ist die Vermessenheit eine Sünde; also entspringt sie mehr dem Vertrauen auf die mensch-

21.1 liche Kraft, die ein vergängliches Gut ist, als der Hinwendung zur unvergänglichen Macht Gottes.

DAGEGEN steht: wie ein Verzweifelter die göttliche Barmherzigkeit mißachtet, auf die sich die Hoffnung stützt, so mißachtet der Vermessene Gottes Gerechtigkeit, die den Sünder bestraft. Doch wie die Barmherzigkeit in Gott ist, so ist auch die Gerechtigkeit in ihm. Wie sich also die Verzweiflung aus der Abwendung von Gott ergibt, so besteht die Vermessenheit in einem ordnungswidrigen Vertrauen auf ihn.

ANTWORT. Vermessenheit besagt eine Art von Hoffnung ohne Maß. Das Objekt der Hoffnung ist jedoch ein zwar schwer zu erringendes, jedoch erreichbares Gut. Erreichbar ist aber etwas für den Menschen in zweifacher Weise: einmal durch eigene Kraft, sodann nur mit göttlicher Hilfe. Nun ist durch Übertreiben im Hinblick auf beide Arten von Hoffnung Vermessenheit möglich. Denn im Fall der Hoffnung, bei der jemand auf die eigene Kraft vertraut, ergibt sich Vermessenheit dadurch, daß er ein vermeintlich erreichbares Gut anstrebt, wofür seine Kräfte jedoch nicht ausreichen. Für sie gilt das Wort Judith 6, 15: „Du demütigst, die sich überheben.“ Diese Vermessenheit ist der Tugend der Großzügigkeit entgegengesetzt, jener Tugend also, die das Maß der vernünftigen Mitte bei dieser Art von Hoffnung einhält. – Die Hoffnung hingegen, mit der jemand auf die Macht Gottes vertraut, kann dadurch zur Vermessenheit ausarten, daß er annimmt, mit Hilfe der Macht und Barmherzigkeit Gottes etwas erreichen zu können, was unmöglich ist, z. B. wenn jemand Sündenvergebung ohne Buße oder Glückseligkeit ohne Verdienste zu erlangen hofft. In dieser Art von Vermessenheit nun besteht die eigentliche Sünde gegen den Heiligen Geist, denn dadurch wird die Hilfe des Heiligen Geistes, die den Menschen von der Sünde abhält, zurückgewiesen oder gar verachtet.

Zu 1. Wie oben (20, 3 u. I–II 73 3) erwähnt, ist die unmittelbar gegen Gott gerichtete Sünde ihrer Art nach schwerer als die anderen Sünden. Daher ist die Vermessenheit, die in abwegiger Weise auf Gott vertraut, eine schwerere Sünde als die Vermessenheit, die sich auf die eigenen Kräfte verläßt. Auf die Macht Gottes bauen in einer Sache, die Gottes nicht würdig ist, bedeutet soviel wie Gottes Macht herabwürdigen. Ohne Zweifel sün-

digst jedoch schwerer, wer Gottes Macht entwürdigt, als wer seine eigenen Möglichkeiten überschätzt. 21.2

Zu 2. Hinter der Vermessenheit, durch die jemand Gott in abwegiger Weise herausfordert, steht eine Selbstliebe, die in unangemessener Weise ihren eigenen Vorteil sucht. Was wir nämlich heftig wünschen, glauben wir von anderen leicht zu erlangen, auch wenn es diesen nicht möglich ist.

Zu 3. Das vermessenliche Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit richtet sich auf ein vergängliches Gut, insofern es aus einem ungeordneten Streben nach dem eigenen Wohlsein entspringt. Es wendet sich auch vom unvergänglichen Gut ab, insofern es der göttlichen Macht etwas zuschreibt, was ihrer nicht würdig ist. Damit trennt es sich von der Macht Gottes [22].

2. ARTIKEL

Ist die Vermessenheit Sünde?

1. Eine Sünde kann Gott niemals veranlassen, den Menschen zu erhören. Doch manche Vermessene werden von Gott erhört. Es heißt nämlich bei Judith 9, 17: „Erhöre mich Armselige, die dich anfleht und vermessenlich auf deine Barmherzigkeit vertraut.“ Also ist es keine Sünde, vermessenlich auf die göttliche Barmherzigkeit zu vertrauen.

2. Vermessenheit bedeutet Hoffnung ohne Maß. Doch die Hoffnung auf Gott kennt kein Übermaß, da seine Macht und Barmherzigkeit maßlos groß sind. Also ist Vermessenheit keine Sünde.

3. Sünde entschuldigt nicht von Sünde. Doch Vermessenheit entschuldigt von Sünde, sagt doch der Sentenzenmeister (dist. XXII, c. 4; QR I, 412), Adam habe weniger gesündigt, weil er in der Hoffnung auf Verzeihung gesündigt hat. Dies bedeutet doch offenbar Vermessenheit. Also ist Vermessenheit keine Sünde.

DAGEGEN steht, daß Vermessenheit unter die Sünden gegen den Heiligen Geist gerechnet wird.

ANTWORT. Wie oben (20, 1) bezüglich der Verzweiflung bemerkt wurde, ist jedes Streben, das falscher Einsicht folgt, in sich schlecht und Sünde. Vermessenheit nun bedeutet ein Stre-

21.3 ben, das eine gewisse abwegige Hoffnung in sich schließt. Gleich wie die Verzweiflung steht sie in der Gefolgschaft einer falschen Vorstellung. Wie es nämlich falsch ist, daß Gott den reuevollen Sündern nicht verzeiht oder die Sünder nicht zur Buße bewegt, ebenso falsch ist es, daß er denen Verzeihung gewähre, die in der Sünde verharren, und denen Glückseligkeit schenke, die keine guten Werke mehr tun. Genau in dieser Einstellung besteht die Vermessenheit. Aus diesem Grunde ist sie Sünde. Sie wiegt jedoch weniger schwer als die Verzweiflung, denn wegen seiner unendlichen Güte liegt Gott mehr daran, barmherzig zu sein und zu verschonen als zu bestrafen. Jenes kommt Gott seinem Wesen nach zu, dieses jedoch nur im Hinblick auf unsere Sünden.

Zu 1. Vermessenheit wird bisweilen im Sinn von Hoffnung gebraucht, weil sogar das echte Vertrauen auf Gott, mißt man es an menschlichen Verhältnissen, sich wie Vermessenheit ausnimmt. Von eigentlicher Vermessenheit ist jedoch angesichts der Unermeßlichkeit der Güte Gottes keine Rede.

Zu 2. Vermessenheit besagt nicht Übertreiben im Hoffen, weil man etwa zu viel von Gott erhoffte, sondern weil sich die Hoffnung auf etwas richtet, das Gottes nicht würdig ist. Gleiches gilt vom „zu wenig von Gott erhoffen“, denn es bedeutet, wie erwähnt (Art. 1, Zu 1), seine Macht irgendwie herabsetzen.

Zu 3. Sündigen mit der Absicht, in der Sünde zu beharren in der Hoffnung auf Verzeihung, ist Vermessenheit. Solche Gesinnung vermindert die Sünde nicht, sondern steigert sie. Sündigen jedoch in der Hoffnung, einmal Verzeihung zu erlangen mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen und für die Sünde Buße zu tun, ist nicht vermessen, sondern mindert die Sündhaftigkeit, weil hier der sündhafte Wille weniger fixiert erscheint.

3. ARTIKEL

Steht die Vermessenheit mehr zur Furcht als zur Hoffnung in Gegensatz?

1. Falsche Furcht steht in Gegensatz zur rechten Furcht. Doch die Vermessenheit scheint zur falschen Furcht zu gehören, heißt es doch Weish 17, 10: „Ein furchterregtes Gewissen neigt

stets zu Vermessenheit“, und ebendort (17,11) liest man, die Furcht leiste der Vermessenheit Hilfestellung. Also steht die Vermessenheit eher der Furcht als der Hoffnung gegenüber.

2. Gegensätzliches steht am weitesten auseinander. Doch Vermessenheit liegt weiter entfernt von Furcht als von Hoffnung, denn Vermessenheit besagt, genau wie Hoffnung, Hinwendung zu etwas, während Furcht Zurückweichen vor etwas bedeutet. Also steht Vermessenheit eher in Gegensatz zu Furcht als zu Hoffnung.

3. Vermessenheit schließt Furcht völlig aus, nicht jedoch gänzlich die Hoffnung, sondern nur deren Rechtheit. Da nun, was sich nicht verträgt, in scharfem Gegensatz zueinander steht, scheint Vermessenheit mehr der Furcht als der Hoffnung zu widersprechen.

DAGEGEN ist zu sagen, daß zwei gegensätzliche Laster ein und derselben Tugend gegenüberstehen, wie z. B. Furchtsamkeit und Verwegenheit der Tapferkeit. Doch die Sünde der Vermessenheit steht im Gegensatz zur Sünde der Verzweiflung, die unmittelbar der Hoffnung widerspricht. Also scheint auch die Vermessenheit unmittelbar der Hoffnung gegenüberzustehen.

ANTWORT. Augustinus schreibt im IV. Buch gegen Julian (c. 3; ML 44, 748): „Allen Tugenden stehen nicht nur in sich offenkundig gegensätzliche Laster gegenüber, wie z. B. der Klugheit die Torheit, sondern auch Laster, die ihnen nicht wirklich, sondern nur unter einem gewissen Gesichtspunkt täuschend ähnlich sehen, wie z. B. der Klugheit die Schläue.“ Auch Aristoteles bemerkt im II. Buch seiner Ethik (c. 8; 1108 b 35), daß eine Tugend eine größere Übereinstimmung mit dem einen ihrer Gegensätze zu haben scheint als mit dem anderen, so z. B. die Maßhaltung mit der Unempfindlichkeit und die Tapferkeit mit der Verwegenheit. Die Vermessenheit scheint also in offensichtlichem Gegensatz zur Furcht zu stehen, vor allem der knechtlichen, die sich vor der gerechten Strafe Gottes fürchtet, deren Nachlaß sie vermessenlich erhofft. Doch unter dem Gesichtspunkt einer falschen Ähnlichkeit widerspricht sie mehr der Hoffnung, denn sie besagt eine gewisse abwegige Hoffnung auf Gott. Und weil, was zur selben Gattung gehört, sich unmittelbarer gegenübersteht, als was zu verschiedenen Gattungen

21.4 gehört – Gegensätze befinden sich ja im Bereich der gleichen Gattung –, steht die Vermessenheit direkter in Gegensatz zur Hoffnung als zur Furcht. Beide nämlich beziehen sich auf das gleiche Objekt und suchen darin ihre Stütze, doch die Hoffnung mit voller Berechtigung, die Vermessenheit zu Unrecht.

Zu 1. Wie „Hoffnung“ mißbräuchlich mit etwas Bösem in Verbindung gebracht wird – während sie eigentlich mit Gutem zu tun hat –, so auch die Vermessenheit. Und auf diese Weise kommt abwegige Furcht zur Benennung „Vermessenheit“.

Zu 2. Gegensätzlich ist, was innerhalb der gleichen Gattung am weitesten auseinanderliegt. Vermessenheit und Hoffnung besagen nun unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung die gleiche Bewegung, die entweder in Ordnung oder nicht in Ordnung sein kann. Aus diesem Grund steht die Vermessenheit der Hoffnung unmittelbarer gegenüber als die Furcht, denn der Hoffnung widerspricht sie aufgrund ihrer spezifischen Unterschiedlichkeit wie das Ordnungswidrige dem Ordnungsgemäßen, der Furcht jedoch widerspricht sie aufgrund der anderen Gattung, der sie zugehört, nämlich der Bewegung der Hoffnung.

Zu 3. Die Vermessenheit steht der Furcht unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung gegenüber, der Hoffnung jedoch in spezifischer Hinsicht. Deshalb schließt die Vermessenheit die Furcht, sogar vom Gattungsbegriff aus gesehen, gänzlich aus. Sie schließt hingegen die Hoffnung nur gemäß dem spezifischen Unterschied aus, indem sie deren inneren Sinn verfälscht.

4. ARTIKEL

Hat Vermessenheit in eitler Ruhmsucht ihren Grund?

1. Die Vermessenheit scheint sich vor allem auf die Barmherzigkeit Gottes zu verlassen. Barmherzigkeit nun wirft ihr Auge auf das Elend, das Gegenteil von Großartigkeit. Also entspringt die Vermessenheit nicht der eitlen Ruhmsucht.

2. Vermessenheit und Verzweiflung stehen im Gegensatz zueinander. Verzweiflung jedoch hat ihre Wurzel in der Trauer (vgl. 20, 4). Da sich nun Gegensätzliches aus gegensätzlichen Ursachen ergibt, hat die Vermessenheit wohl in der sinnlichen Lust

ihren Grund. Daher nimmt sie wahrscheinlich ihren Anfang in fleischlichen Lastern, die ja die stärksten Lustempfindungen hervorrufen.

3. Das Laster der Vermessenheit besteht im Verfolgen eines unerreichbaren, jedoch erreichbar erscheinenden Zieles. Nur Torheit aber kann das Unerreichbare als erreichbar vorgaukeln. Also entspringt Vermessenheit mehr der Torheit als der eitlen Ruhmsucht.

DAGEGEN schreibt Gregor im XXXI. Buch seiner *Moralia* (c. 45; ML 76, 621): „Das vermessenliche Jagen nach dem Ungewöhnlichen ist eine Tochter der eitlen Ruhmsucht.“

ANTWORT. Wie oben (Art. 1) erwähnt, gibt es eine doppelte Art von Vermessenheit. Die eine sucht ihre Stütze in der eigenen Kraft, um nach etwas scheinbar Möglichem zu greifen, was jedoch die eigene Kraft übersteigt. Und diese Art von Vermessenheit entspringt ganz offensichtlich der eitlen Ruhmsucht. Hat nämlich einen die Ruhmesgier gepackt, dann stürzt er sich in Ruhmestaten, denen seine Kräfte nicht gewachsen sind. Dazu gehört vor allem das Ungewöhnliche, das einen höheren Bewunderungseffekt hervorbringt. Deshalb nannte Gregor die anmaßende Jagd nach dem Ungewöhnlichen tref-fend Tochter der eitlen Ruhmsucht. – Die zweite Art von Vermessenheit will sich in unangebrachter Weise auf die Barmherzigkeit oder Macht Gottes stützen, um mit ihrer Hilfe die ewige Seligkeit ohne Verdienste oder Verzeihung ohne Buße zu erlangen. Quelle einer solchen Vermessenheit scheint unmittelbar der Stolz zu sein, denn es ergibt sich so das Bild von einem, der in überzogener Selbsteinschätzung meint, Gott werde ihn, auch wenn er sündigt, nicht bestrafen oder von der Glückseligkeit ausschließen.

Daraus ergeben sich die Antworten zu den Einwänden.

22. FRAGE

DIE AUF HOFFNUNG UND FURCHT BEZÜGLICHEN GEBOTE

Nun ist noch von den Geboten zu sprechen, die sich auf die Hoffnung und die Furcht beziehen. Dazu ergeben sich zwei Themen:

1. Die Gebote bezüglich der Hoffnung.
2. Die Gebote bezüglich der Furcht.

1. ARTIKEL

Muß es ein Gebot bezüglich der Hoffnung geben?

1. Was kraft des einen ausreichend bewirkt werden kann, braucht nicht mit Hilfe von etwas anderem herbeigeführt zu werden. Nun wird der Mensch kraft seiner naturhaften Neigung ausreichend dazu veranlaßt, das Gute zu erhoffen. Also ist es nicht nötig, ihn durch eine Gesetzesvorschrift in diese Richtung zu bewegen.

2. Da für Tugendakte Gebote erlassen worden sind, muß es Hauptgebote auch für die Akte der Haupttugenden geben. Unter den Haupttugenden finden sich aber drei theologische, nämlich Hoffnung, Glaube und Liebe. Da nun die Hauptgebote des Gesetzes die Zehn Gebote sind, auf die alle anderen zurückgeführt werden (vgl. I-II 100,3), müßte darin doch wohl auch ein Gebot bezüglich der Hoffnung zu finden sein, falls für sie überhaupt eines erlassen sein sollte. Davon ist dort jedoch nichts zu finden. Also scheint es überhaupt nicht nötig, bezüglich der Hoffnung ein Gebot aufzustellen.

3. Einen Tugendakt vorschreiben und den Akt des entgegengesetzten Lasters verbieten erfolgt aus dem gleichen Grund. Nun gibt es jedoch kein Gebot, das die Verzweiflung, also das Gegenteil der Hoffnung, verbieten würde. Also erscheint es auch nicht angemessen, ein Gebot zur Hoffnung zu erlassen.

DAGEGEN steht in Augustins Johanneskommentar zum Vers 15, 12: „Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebt“ (tr. 83; ML 35, 1846): „Wie viele Gebote gibt es doch bezüglich des

Glaubens, wie viele bezüglich der Hoffnung!“ Also ist es durchaus angebracht, daß es bezüglich der Hoffnung Gebote gibt.

ANTWORT. Von den Anordnungen, die man in der Hl. Schrift findet, haben einige eigentlichen Gesetzescharakter, andere haben nur die Bedeutung von Voraussetzungen für ein Gesetz. Zu den Voraussetzungen eines Gesetzes gehört das, was den Erlaß eines Gesetzes erst möglich macht. Solcher Art aber sind Vorschriften bezüglich des Glaubensaktes und des Aktes der Hoffnung. Denn durch den Glaubensakt wird der Mensch bereit, im Gesetzgeber den anzuerkennen, dem er sich unterwerfen muß. Durch die Hoffnung auf Lohn wird der Mensch zur Beobachtung der Gebote gedrängt. Gebote mit eigentlichem Gesetzescharakter jedoch sind jene, die dem schon unterworfenen und zum Gehorsam bereiten Menschen zum Zweck der rechten Lebensführung auferlegt werden. Daher werden derartige Vorschriften sogleich bei der eigentlichen Gesetzgebung in Form von Geboten erlassen. Die Vorschriften bezüglich des Glaubens und der Hoffnung sollten jedoch nicht in Form von Geboten vorgelegt werden, denn einem Menschen, der nicht glaubt und hofft, würde man vergeblich ein Gebot gesetzlich vorschreiben. Wie nun das Glaubensgebot in Form von Ankündigung oder Erinnerung naheulegen war (vgl. 16, 1), so mußte auch der Anstoß zur Hoffnung in der ersten Gesetzgebung in Form eines Versprechens gegeben werden. Wer nämlich den Gehorsamen Lohn verspricht, weckt damit auch Hoffnung. Daher sind alle Versprechungen, die im Gesetz enthalten sind, dazu angetan, Hoffnung zu entfachen. – Weil es jedoch nach erfolgter Gesetzgebung Sache der Weisen ist, die Menschen nicht nur zur Beobachtung der Gebote anzuleiten, sondern sie vor allem auch dazu anzuregen, das Fundament des Gesetzes zu bewahren, werden die Menschen nach der ersten Gesetzgebung in der Hl. Schrift auf vielfache Weise zur Hoffnung aufgerufen, auch in Form von Ermahnung und Gebot und nicht nur in Form von Versprechung wie im Gesetz. So liest man z. B. in Ps 61, 9: „Hoffet auf ihn alle Völker!“, und ähnlich an vielen anderen Stellen der Schrift.

Zu 1. Die Natur des Menschen drängt genügend dazu, das ihr Angemessene zu erhoffen. Doch um übernatürliche Güter

22.2 zu erhoffen brauchte der Mensch eine Anleitung durch die Autorität des göttlichen Gesetzes, teils in Form von Versprechen, teils jedoch in Form von Ermahnungen oder Geboten. Nichtsdestoweniger ergab sich die Notwendigkeit, auch für das, wozu die Vernunft von Natur aus geneigt ist – z. B. die Akte der sittlichen Tugenden –, Gesetze göttlichen Rechts aufzustellen, und zwar zur größeren Sicherheit und vor allem deshalb, weil die natürliche Vernunft des Menschen durch den Hang zur Sünde verdunkelt war.

Zu 2. Die Gebote des Dekalogs gehören zur ersten Gesetzgebung. Daher brauchte in seinen Geboten noch nichts über die Hoffnung verordnet zu werden, sondern es genügte, sie durch einige Versprechungen anzuregen, wie dies im 1. und 4. Gebot geschieht.

Zu 3. Aus dem Pflichtenbereich des Menschen kann das, was zu tun ist, in einer positiv formulierten Vorschrift zum Ausdruck gebracht werden. Daraus wird dann auch ersichtlich, was zu unterlassen ist. So gibt es z. B. ein Gebot, die Eltern zu ehren, nicht jedoch wird ausdrücklich verboten, sie zu verachten, außer dadurch, daß im Gesetz eine Strafe für die Verächter vorgesehen ist. Und weil der Mensch zur Erlangung des Heils verpflichtet ist, auf Gott zu hoffen, mußte ihm dies auf die eine oder andere oben erwähnte Weise (ANTW. und Zu 1) in positiver Formulierung aufgezeigt werden, womit dann auch das Verbot des Gegenteils mitausgesprochen ist.

2. ARTIKEL

Mußte bezüglich der Furcht ein Gebot erlassen werden?

1. Die Furcht Gottes gehört als „Anfang der Weisheit“ (Ps 110,10) zur Vorbereitung auf das Gesetz. Doch was ein Gesetz vorbereitet, fällt nicht unter die Vorschriften des Gesetzes. Also brauchte bezüglich der Furcht keine Gesetzesvorschrift erlassen zu werden.

2. Mit der Ursache ist auch schon die Wirkung gegeben. Doch Liebe ist die Ursache der Furcht, denn jede Furcht entspringt irgendeiner Liebe, wie Augustinus im Buch der Drei-

undachtzig Fragen (q. 33; ML 40, 22) schreibt. Da nun ein Gebot der Liebe erlassen wurde, erübrigte sich ein Gebot bezüglich der Furcht. 22.2

3. Die Furcht ist in gewisser Weise der Vermessenheit entgegengesetzt. Doch kein Verbot der Vermessenheit findet sich im Gesetz. Also war wohl auch kein Gebot bezüglich der Furcht vonnöten.

DAGEGEN heißt es Dt 10, 12: „Und nun, Israel, was verlangt der Herr, dein Gott, anderes von dir, als daß du ihn, deinen Herrn und Gott, fürchtest?“ Das aber, was er von uns verlangt, schreibt er zur Beobachtung vor. Also fällt die Furcht unter das Gebot.

ANTWORT. Es gibt eine zweifache Furcht: die knechtliche und die kindliche. Wie nun jemand zur Beobachtung der Gesetzesvorschriften durch Hoffnung auf Lohn bewegt wird, so auch durch Furcht vor Strafe, d. h. durch die knechtliche Furcht. Und wie es nach der obigen Darstellung (Art. 1) nicht nötig war, in die erste Gesetzgebung ein Gebot über die Hoffnung einzufügen, sondern die Menschen lediglich durch Versprechungen dazu zu bewegen, so erübrigte es sich auch, ein ausdrückliches Gebot bezüglich der Furcht vor Strafe zu erlassen, da die Menschen durch die Androhung von Strafen genugsam dazu angehalten werden konnten. So geschah es in der dekalogischen Gesetzgebung und folgerichtig später auch in den abgeleiteten Gesetzesvorschriften. Doch wie die Weisen und Propheten im Bestreben, die Menschen in der Beobachtung des Gesetzes zu festigen, die Weisungen bezüglich der Hoffnung in Form von Mahnung oder Gebot weitergaben, so auch bezüglich der Furcht. – Die kindliche Furcht jedoch, die in der Ehrerbietung gegen Gott besteht, ist in gewissem Sinn der Weg zur Gottesliebe und Quelle von all dem, was in Ehrfurcht vor Gott beobachtet wird. Daher gibt es im Gesetz bezüglich der kindlichen Furcht ebenso Gebote wie bezüglich der Liebe, denn beide sind Voraussetzungen der äußeren, vom Gesetz gebotenen Akte, zu denen auch das gehört, was im Dekalog steht. Daher wird, gemäß der angeführten Autorität (DAGEGEN) vom Menschen Furcht verlangt, damit er sowohl „auf dem Wege Gottes wandle“, indem er ihn ehrt, als auch „ihn liebe“.

22.2 Zu 1. Die kindliche Furcht ist eine gewisse Voraussetzung für das Gesetz, nicht als etwas ihm äußeres, sondern als sein Ausgangspunkt, wie dies auch von der Liebe gilt. Daher werden für die beiden Gebote erlassen gleichsam als gemeinsamer Ansatzpunkt für das gesamte Gesetz.

Zu 2. Aus der Liebe entspringen die kindliche Furcht wie auch die anderen guten Werke, die aus Gottesliebe getan werden. Wie daher nach dem Gebot der Gottesliebe noch Gebote zur Weckung anderer Tugendakte folgen, so werden auch zu gleicher Zeit Gebote bezüglich der Furcht und der Gottesliebe erlassen. Es ist hier so wie im wissenschaftlichen Beweisverfahren, wo es nicht genügt, nur die ersten Prinzipien aufzustellen, sondern auch die Folgerungen zu ziehen sind, die sich aus ihnen unmittelbar oder mittelbar ergeben.

Zu 3. Um die Gefahr von Vermessenheit zu bannen, genügt es, zur Furcht zu bewegen, wie es auch zur Abwendung von Verzweiflung ausreicht, den Blick auf die Hoffnung zu lenken (vgl. Art. 1, Zu 2).

ANMERKUNGEN

[1] Der Ausdruck „nur auf beschwerlichem Weg erreichbar“ ist die Übersetzung von *arduum* (steil, hochragend). Vgl. hierzu die Fußnote 3 im Kommentar.

[2] Zu den theologischen Tugenden zählen Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie heißen auch „göttliche“ Tugenden, weil sie einzig Gott zum Objekt haben. Der Ausdruck „theologische“ Tugenden will besagen, daß nur die Theologie von ihnen weiß, während alle anderen Tugenden auch dem Philosophen bekannt sind. Diese werden „sittliche“ Tugenden genannt. Selbstverständlich sind auch die theologischen Tugenden sittliche Tugenden. Man kann sie aber nicht so nennen, weil der Ausdruck „sittliche Tugend“ wegen seiner philosophischen Herkunft einer anderen Gruppe von Tugenden vorbehalten ist. *Aristoteles* hat intellektuelle und sittliche Tugenden unterschieden. Die von ihm genannten (natürlichen) sittlichen Tugenden gehören auch zur Vollkommenheit des Christen. Ihnen entsprechen in der Theologie außerdem noch übernatürliche, „eingegossene“ (infusae) sittliche Tugenden, von denen die theologischen Tugenden streng zu unterscheiden sind, die ihres Objektes wegen keine Entsprechung im natürlich-sittlichen Bereich haben. Vgl. Kommentar von *A. F. Utz* in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, 551-596.

[3] Im Bereich des Erkennens unterscheidet man das Materialobjekt und das Formalobjekt. Das Materialobjekt ist der gesamte Inhalt, der dem Erkenntnisvermögen gegenübersteht. Dieser wird unter verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet. Der „Gesichtspunkt“ wird hierbei nicht in das Objekt hineininterpretiert, sondern diesem selbst entnommen. Dies heißt, der gleiche objektive Sachverhalt enthält in sich verschiedene „Angriffspunkte“, durch die er vonseiten des Erkenntnisvermögens erfaßt werden kann. Dieser „Angriffspunkt“ ist das jeweilige Formalobjekt. Das Formalobjekt ist darum nicht in erster Linie vom Erkenntnisvermögen aus zu sehen, es ist vielmehr eine Qualität des Objekts selbst. Wenn die materielle Welt nicht die Eigenart und somit nicht die Möglichkeit böte, daß ihre allgemeine Natur von den individuellen Eigenheiten abstrahiert werden könnte, wäre es nicht möglich, sie in universalen Definitionen real gültig zu umschreiben. Der Nominalismus

hat diesen Sachverhalt ignoriert. Die Unterscheidung zwischen Materialobjekt und Formalobjekt gilt auch bezüglich des Strebevermögens.

Gott kann also in verschiedener Weise Objekt sein: als Wahrheit und als Gut. Letzteres wiederum doppelt: als noch fernes, schwer erreichbares und als bereits erreichtes Gut. Entsprechend sind dann die menschlichen Vermögen bzw. Tugenden (Habitus) zu bestimmen. Die Wahrheit Gottes wird erfaßt durch den Glauben, die Gutheit Gottes als noch fernes Gut durch die Hoffnung, die Gutheit Gottes als erreichtes Gut durch die Gottesliebe.

[4] Die Gottesliebe ist die höchste der theologischen und damit überhaupt aller Tugenden. Sie ordnet alle anderen Tugenden auf das höchste Ziel hin, motiviert und vervollkommnet sie, verleiht ihnen die vollendete Gestalt („forma“). Sie wird darum „Form“ der Tugenden genannt. Entsprechend unterscheidet die Theologie die Tugenden im Hinblick auf die Gottesliebe als „geformte“ (*virtutes formatae*) und „nicht-geformte“ (*virtutes informatae* oder *informes*). Die Unterscheidung wird zum leichteren Verständnis mit „von der Gottesliebe überhöhte“ und „nicht-überhöhte“ wiedergegeben.

[5] Thomas gebraucht hier immer das Verb *movere* (bewegen). Es ist aber eindeutig, daß nach ihm die Vernunft die Tätigkeit der Strebevermögen nicht selbst hervorbringt („bewegt“), sondern das Strebevermögen, z. B. der Wille, die bewegende Kraft ist. Die Vernunft übernimmt aber die Steuerfunktion durch die Vorgabe des Objekts. Diese Vorgabe des Objekts ist aber zugleich auch insofern bewegend, als das Strebevermögen spontan das ihm vorgelegte Objekt anstrebt. Darum besteht nach Thomas die Kunst des sittlich guten Strebens darin, den Affekten (Leidenschaften) das Vernünftige als das dem Strebevermögen bekömmliche Objekt vorzustellen. Unter diesem Gesichtspunkt „bewegt“ die Vernunft das Strebevermögen.

[6] Hoffnung ist nur Teilhabe an der Glaubenserkenntnis. Sie wird nicht zur Erkenntnis, sonst könnte der Hoffende um sein Heil (glaubend) wissen. Doch hätte die Hoffnung kein Objekt, wenn ihr der Glaube die ewige Seligkeit nicht als erreichbar vorstellen würde.

[7] Thomas unterstellt hier den Fall, daß einer jetzt hofft, die ewige Seligkeit zu erreichen, aber dann sündigt und in dieser Sünde stirbt. Es wird dabei impliziert, daß der Sünder die wahre Hoffnung aufgegeben hat. Wenn ein Sünder in der Sterbestunde ohne Vorbehalt hofft, Gott möge ihm die Gnade der Bekehrung schenken, damit er ins ewige Leben eingehen könne, dann kann diese Hoffnung nicht zuschanden werden, denn sie erfüllt alle Bedingungen einer wahren Hoffnung. Die Hoffnung, ohne vorherige, durch die Gnade gestützte Bekehrung, also in sündhafter Verstockung, in die Herrlichkeit Gottes einzugehen, ist keine wahre Hoffnung. Vgl. Zu 2.

[8] Im Sinn der finalistisch und eudämonistisch orientierten Ethik sieht Thomas in der Aktualisierung einer Tugend, also im Tätigwerden, eine gewisse Genugtuung und Freude. Dieser Sachverhalt wird bereits in der körperlich perfekten Bewegung erfahren. Je vollkommener ein Habitus ist, um so vollkommener das Empfinden der inneren Genugtuung und Freude. Unter allen übernatürlichen Vervollkommnungen (= Habitus) menschlicher Potenzen nehmen die Gaben des Hl. Geistes die höchste Stellung ein. Ihrer Tätigkeit entspricht darum eine eigene Freude, eine Seligkeit, die Thomas entsprechend alter theologischer Tradition den sieben Seligpreisungen der Bergpredigt zuteilt. Der Begriff der „Früchte des Geistes“ steht im gleichen Zusammenhang von Tugend und Tätigkeit aus Tugend. Die Theologen versuchten die in Gal 5,22 f. genannten Geistesfrüchte irgendwie systematisch in die Tugendlehre einzubauen. Als „Frucht“ wird bezeichnet, was die höchste sittliche Leistung im Seelenleben hervorbringt. Zur Lehre des hl. Thomas über die Seligkeiten und die Geistesfrüchte vgl. *A. F. Utz*, Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, 652-663.

[9] Gemäß den Ausführungen in I-II 42,3 ist die Sünde (die moralische Schuld) kein schwer überwindbares Übel, denn ihre Meidung hängt vom eigenen Willen ab. Im eigentlichen Sinn kann sie darum nicht gefürchtet werden. Dennoch besteht die Möglichkeit stärkster Einwirkung vonseiten der Versuchungen. Und in dieser Hinsicht kann man sich vor dem Fall in die Sünde fürchten.

[10] Die knechtliche Furcht wird hier nicht in ihrem Wesensgehalt, sondern in ihrem konkreten Zustand verstanden als Furcht vor der Strafe unter Ausschluß der Gottesliebe. Die Furcht des „Anfängers“ im geistlichen Leben dagegen schließt die Gottesliebe nicht aus. Näheres s. Anm. [12].

[11] Der Einwand möchte den Begriff der Furcht aus dem der Ehrfurcht ableiten, während das Umgekehrte gilt. Die Ehrfurcht ist die vergeistigste Form der Furcht. Die weltliche Furcht wird von Thomas (vgl. Antw.) mit der menschlichen Furcht identifiziert. Darum spricht er in diesem Einwand zunächst von „menschlicher“ Furcht, dann im gleichen Sinn von „weltlicher“ Furcht.

[12] Die Furcht heißt „knechtlich“, wenn sie sich auf die göttliche Strafe für die Sünde bezieht. Von ihr hebt sich in konträrem Gegensatz die „kindliche“ Furcht ab, die, motiviert durch die Gottesliebe, vor dem Verlust der Gnade durch die Sünde zurückschreckt. Im Unterschied zur „weltlichen“ oder rein „menschlichen“ Furcht beziehen sich die knechtliche und die kindliche Furcht auf Gott, das eine Mal auf den Rächer der Schuld, im anderen Fall auf den Geliebten. Knechtlich heißt die erstere, weil sie dem Verhalten eines Knechtes entspricht, der nur gehorcht, weil er für Ungehorsam Rüge oder Strafe zu gewärtigen hat. Thomas sagt nun, daß die knechtliche Furcht, rein als Furcht vor der Strafe betrachtet, in sich, d.h. in ihrem Wesen nicht schlecht ist. Darum kann diese Furcht sich auch noch in demjenigen finden, der Gott liebt und als letztes Ziel den Besitz Gottes, des höchsten Gutes, anstrebt. Die knechtliche Furcht ist erst dann verwerflich, wenn sie als einziges Objekt die Strafe Gottes hat und darum die Gottesliebe ausschließt. Die moralische Umwelt, in der die knechtliche Furcht steht, ist also Grund für ihre Verwerflichkeit. Der Terminus knechtliche Furcht (*timor servilis*) hat bei Thomas eine dreifache Bedeutung: 1. Das Wesen dieser Furcht an sich (Furcht vor der Strafe). Es handelt sich hier um eine reine Wesensbetrachtung, um die moralische Bewertung der Furcht vor Strafe an sich. 2. Der existentielle Zustand, in dem sich diese Furcht in der Wirklichkeit, also im Fürchtenden befindet. Dieser ist doppelt: a) Der die Strafe Fürchtende schließt die Gottesliebe nicht

aus, d. h. er möchte zugleich Gott als das höchste Gut lieben, aber er vermag ihn noch nicht so weit zu lieben, daß er einzig die Trennung von Gott fürchtet und von der Strafe für eine Sünde völlig absieht, wie dies in der kindlichen Furcht geschieht. Diese Furcht ist die mit der Gottesliebe gepaarte knechtliche Furcht. b) Der die Strafe Fürchtende fürchtet nur die Strafe und sieht von der Gottesliebe völlig ab. Das ist die Furcht eines verstockten Sünders. Diese knechtliche Furcht ist schlecht. Sie ist es aber nicht, weil der Fürchtende die Strafe fürchtet, sondern weil er seine Furcht nicht der Gottesliebe unterordnet. Es ist wichtig zu beachten, daß die unter 1 genannte knechtliche Furcht einfach eine Wesensbetrachtung ist und noch nichts über die existentielle Befindlichkeit dieser Furcht aussagt. Die Kommentatoren des hl. Thomas haben, um den Unterschied von a) und b) auch begrifflich zum Ausdruck zu bringen, vom *timor servilis* (knechtliche Furcht) und dem *timor serviliter servilis* (knechtische Furcht) gesprochen. Aber diese Begriffsbildung verdeckt in etwa den Gedanken, daß in der für b) als „knechtisch“ bezeichneten Furcht auch das Wesen der an sich unbescholtenen knechtlichen Furcht enthalten ist, daß die Verwerflichkeit erst von außen, nämlich von der Zielrichtung her kommt. Die Übersetzung hält sich, um dieses Mißverständnis auszuschließen, an die Ausdrucksweise des hl. Thomas und spricht nur von knechtlicher Furcht. Der Ausdruck „knechtische“ Furcht für b) würde zu sehr den Gedanken nahelegen, daß es sich um eine *wesentlich* andere als die knechtliche Furcht im Sinn von a) handeln würde. Knechtliche und knechtische Furcht sind nämlich, streng genommen, nicht zwei spezifisch unterschiedene Arten der Furcht vor der Strafe, vielmehr Ausdrucksweisen für zwei verschiedene *Zustände* oder *Ausprägungen* ein und derselben Furcht vor Strafe. Wo es sich bei Thomas um die unter b) genannte Furcht handelt, wird, wenn notwendig, in der Übersetzung die knechtliche Ausprägung vermerkt.

[13] Wenn jemand aus Eigenliebe sein eigenes Wohlsein sucht, ohne dieses aber zum letzten, d. h. ausschließlichen Ziel zu machen, sondern die Möglichkeit, Gott als letztes Ziel anzustreben, offen läßt, dann besteht keine Unvereinbarkeit mit der Gottesliebe. Vgl. Anm. [12].

[14] Zum Begriff „Furcht des Anfängers“: Nach der Lehre der Kirchenväter, besonders *Augustins*, schließt die Gottesliebe den Besitz Gottes als persönliches Glück des Liebenden ein. Die Furcht vor der Strafe ist demnach, wie auch Thomas sagt, durch die Gottesliebe ausgeschlossen oder doch nur noch von nachgeordneter Bedeutung. Die Gottesliebe des Anfängers im geistlichen Leben ist noch etwas getrübt durch eine verhältnismäßig starke Eigenliebe. Darum hat bei ihm die Furcht vor Strafe ein entsprechend starkes Gewicht. Die Furcht des Anfängers ist aber nicht reine Furcht vor Strafe, sondern nimmt Anteil an der kindlichen Furcht, die der Gottesliebe zugehört.

[15] Thomas sagt, die Furcht des Anfängers befinde sich in der Mitte zwischen der knechtlichen und der kindlichen Furcht wie das unvollkommene Sein zwischen Nichtsein und vollkommenem Sein. Er identifiziert also in dem Vergleich die knechtliche Furcht mit dem Nichtsein. Dies klingt zunächst eigenartig, da Thomas ausdrücklich erklärt hat, daß die knechtliche Furcht mit der Gottesliebe zusammengehen könne. Wie läßt sie sich dann mit dem Nichtsein vergleichen, das mit dem Sein nicht vereinbar ist? Man muß sich nun vor Augen halten, daß die knechtliche Furcht als solche, d.h. in ihrem abstrakten Wesen, nicht als Extrem zu einer anderen Furcht eingesetzt werden kann. Man muß sie, um sie in Vergleich mit einem Extrem zu vergleichen, als existente Furcht samt der subjektiven Motivierung ins Auge fassen. Es steht also zur Frage: welche konkrete knechtliche Furcht muß man einsetzen, um sie als Extrem zur kindlichen Furcht, die ja auch durch die ihr eigene Zielsetzung und Motivation bestimmt ist, zu vergleichen? Die Antwort ist einfach: es kann sich nur um jene knechtliche Furcht handeln, die sich der Gottesliebe nicht unterordnet (von den Kommentatoren des hl. Thomas *timor serviliter servilis* – knechtische – genannt; vgl. hierzu Anm. [12]). Wenn man also die knechtliche und die kindliche, als zwei Extreme einsetzt, dann steht der kindlichen Furcht als Extrem jene knechtliche Furcht gegenüber, welche die Gottesliebe ausschließt. Die knechtliche Furcht, welche die Gottesliebe miteinschließt, ist die Furcht des Anfängers, der sich erst noch bemühen muß, entsprechend der kindlichen Furcht nicht mehr die Strafe, sondern einzig die

Abkehr von Gott zu fürchten. Wenn man die Terminologie der Kommentatoren übernehmen würde, dann müßte man den Vergleich folgendermaßen formulieren: Die Furcht des Anfängers steht in der Mitte zwischen der knechtischen (*timor serviliter servilis*) und der kindlichen Furcht (*timor filialis*). Die knechtische Furcht ist kein Abstractum mehr. Sie wird als Verwirklichung des Wesens der knechtlichen Furcht begriffen, die in jenem Menschen existiert, der von der Gottesliebe nichts wissen will. Sie verhält sich darum wie das Nichtsein zum Sein.

[16] Zum Begriff der menschlichen Furcht vgl. Anm. [11].

[17] Wenn Thomas hier sagt, die knechtliche Furcht sei vom Hl. Geist eingegeben, und nachher mit *Augustinus* erklärt, sie könne mit dem Willen zu sündigen zusammengehen, dann liegt hier kein Widerspruch vor. Das Wesen der knechtlichen Furcht ist gut. Die knechtliche Furcht kann daher vom Hl. Geist eingegeben sein. In diesem Fall handelt es sich konkret dann um die knechtliche Furcht, die sich der Gottesliebe geöffnet hat. Das Wesen der knechtlichen Furcht läßt sich jedoch auch in anderer Weise konkretisieren, indem sie mit dem Willen zur Sünde verbunden wird, also zur knechtlichen Furcht mit knechtlicher Gesinnung wird (von den Scholastikern als „knechtische“ Furcht bezeichnet). Dann allerdings steht sie nicht mehr unter der göttlichen Gnadeneinwirkung. Da also, so schließt Thomas mit *Augustinus*, das Wesen der knechtlichen Furcht eine solche Konkretisierung zuläßt, kann man nicht annehmen, sie stehe auf der Vollkommenheitsstufe einer *Gabe* des Hl. Geistes.

[18] Die Furcht (mit ihr verbunden die Flucht) vor dem Übel, sich Gott nicht zu unterwerfen, ihm nicht die nötige Ehrfurcht zu erweisen, ist, sagt hier Thomas, im Zustand der Glückseligkeit nicht möglich. Dennoch wird erklärt, die Möglichkeit einer solchen Furcht bestehe auch in den Seligen im Himmel. Wie kommt es zu dieser widersprüchlich erscheinenden Erklärung? Thomas muß sich an dieser Stelle durch die verschiedenen Vätertexte hindurchwinden. Er hat eine so große Achtung vor der Tradition, daß er sich scheut, irgendwelche widersprüchlich erscheinenden Texte als widersprüchlich zu brandmarken. Bei den Vätern ist nun einmal von der Furcht der Seligen die Rede. Thomas muß dafür eine begründete Erklärung finden.

Der Zustand der Seligkeit läßt zwar die Furcht vor einem Abfall von Gott nicht zu. In dieser Unabänderlichkeit der ewigen Unterwerfung unter Gott bestätigt sich die Abkehr von jeder Verneinung Gottes als des höchsten Wesens. Dennoch besitzen die Seligen immer noch einen Willen, der seiner Natur nach die Freiheit besitzt, sich von Gott abzuwenden, wemngleich er sich aufgrund des Zustandes, in dem er sich in der Seligkeit befindet, nicht abwenden kann. Im Hinblick auf diesen untergründigen natürlichen Sachverhalt könne man darum mit *Augustinus* (vgl. Zu 1) von einer „unbesorgten Furcht“ sprechen.

[19] Vgl. Anm. [8].

[20] Mit „Novatianer“ wird eine Sekte aus der Mitte des 3. Jahrhunderts bezeichnet, die Namen und Ursprung von *Novatianus* erhielt. *Novatian* selbst ging es nur um die Frage, ob Christen, die in der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren (*lapsi*), rekonziliert, also wieder aufgenommen werden sollen. Die Frage wurde sehr differenziert diskutiert, teilweise nur bezüglich der Frage, nach welcher Bußzeit diese *Lapsi* wieder zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen werden dürfen. Wohl erst nach dem Tod *Novatians* haben die Novatianer nicht bloß die *Lapsi*, sondern überhaupt alle schweren Sünder von der Rekonziliation ausgeschlossen. Die Diskussion, die zunächst rein praktischen, disziplinären Inhaltes war, wurde zum dogmatischen Streit, indem der Kirche prinzipiell eine Nachlaßgewalt über schwere Vergehen abgesprochen wurde. Gegen diesen Rigorismus verteidigten *Ambrosius* und *Augustinus* die kirchliche Nachlaßgewalt.

[21] Vgl. Fußn. 1 im Kommentar.

[22] Nach anderer Lesart: „Damit trennt er sich von der *Wahrheit* Gottes“.

KOMMENTAR

EINFÜHRUNG

Geistesgeschichtliche Ortsbestimmung des Traktates

Die umfassende Weite des Begriffs der Hoffnung

Unter „Hoffnung“ wurde im Lauf der Geschichte sehr verschiedenes verstanden. Man kann diese verschiedenen Auffassungen global in zwei Gruppen einteilen: 1. Die Hoffnung als individuelles Verhalten oder Tätigwerden, als persönliche Einstellung zu dem, was der Mensch erwartet oder wie er zu seinem drohenden Geschick steht, 2. als allgemeines geschichtliches, die Menschheit umfassendes heilsgeschichtliches, eschatologisches, apokalyptisches, sogar utopisches Erwarten des vollendeten Zustandes der Welt und der Menschheit.

Der Traktat über die Hoffnung des hl. Thomas gehört zur ersten Gruppe. Die endzeitlichen Verheißungen, von denen in der zweiten Gruppe die Rede ist, sind für Thomas kein Objekt der Hoffnung, sondern gelten als zukünftiges, bereits feststehendes und unabänderliches Faktum. Die Hoffnung wird in Hinsicht auf die Parusie Christi nur insofern wirksam, als der einzelne hofft, beim Endgericht bestehen zu können. Auf philosophischem Gebiet hat sich die Hoffnung vom Individuum weg auf die Menschheitsgeschichte verlagert, nachdem in der Aufklärung der Bezug des einzelnen zur Transzendenz aufgegeben und der Weg frei gemacht wurde für die ausschließlich innerweltliche Sicht, von der aus das Schicksal des einzelnen nur noch ein Bruchstück des Schicksals der Menschheit geworden ist. Deutlich tritt dieser Sachverhalt in der rein ontologisch verstandenen Hoffnung von *Ernst Bloch* zutage.¹ Der humanistische Atheismus *Blochs* verwandelt die Reich-Gottes-Erwartung in die Erwartung der zukünftigen Gottwerdung des Menschen, der aus der Erfahrung des „Noch-Nicht“ oder Mangels der Gegenwart, im „Selbstaffekt“ der Hoffnung vorwärts drängend, in dem unabsehbaren, marxistische Vorstellungen wachrufenden Prozeß des Weltgeschehens das „unbekannte, allesüberbietende Summum bonum“ erwartet. Auch *Teilhard*

¹ *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung. 1959.

de Chardins Evolutionsphilosophie bewegt sich auf rein kosmischer Ebene. J. Moltmann² richtet das Auge auf die Zukunft des gesamten christlichen Glaubens bezüglich des endzeitlichen Weltgeschehens, er konzentriert sich also nicht auf die Betrachtung der Hoffnung des einzelnen im Hinblick auf sein persönliches zukünftiges Geschick. Das wäre aufgrund seiner Hermeneutik auch kaum möglich. – Von den zahlreichen und verschiedenartigen apokalyptisch orientierten Bewegungen, besonders des Mittelalters (Flagellanten, Humiliaten, Waldenser, Katharer, Joachim von Fiore usw.) brauchen wir hier nicht zu sprechen.

Reichhaltiger sind die Meinungen hinsichtlich der Hoffnung im individualmoralischen Bereich, entsprechend auch die Wertschätzung der Hoffnung. In der griechischen Literatur spiegeln die Interpretationen der Pandorasage diese Wertschätzungen wider. Nach Hesiod wird Pandora von Zeus mit einer Büchse voll von Übeln auf die Erde geschickt. Neugierig öffnet sie diese Büchse, und die zahlreichen menschlichen Übel wie Krankheit, Hunger, Existenzangst verbreiten sich auf der Erde. Einzig die Hoffnung verbleibt in der Büchse, weil Pandora diese zu schnell wieder geschlossen hatte. Die Hoffnung gehört also nach Hesiod zu den Übeln. In einer anderen Interpretation (Babrius) erscheint sie als letzter Anker in den Daseinswirrnissen. In der Büchse befinden sich nämlich nach dieser Version nicht die Übel, sondern vielmehr die Glücksgaben für die Menschen. Nachdem alle anderen Güter entwichen sind, bleibt die tröstende Hoffnung. Diese Sicht entspricht mehr dem, was die Stoa von der Hoffnung hielt. Auf dem Weg zur Vollkommenheit braucht der Mensch, sagt Seneca, die nicht zu erschütternde Hoffnung. Wenngleich nach der Stoa das Wissen die Vollkommenheit des Menschen ausmacht, so bedarf nach Seneca der Mensch doch der Hoffnung, weil er ohne sie auf dem Weg zum Wissen erlahmen würde. Die Hoffnung gehört zur natürlichen Ausrüstung, die das göttliche Wesen dem Menschen mitgegeben hat. Platon hatte allerdings die Hoffnung des Menschen tiefer verankert. Die Hoffnung schaut bei ihm über das diesseitige

² J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. 1965.

Bemühen des Menschen um die Vollkommenheit hinaus ins unsterbliche Leben nach dem Tod (Phaidon 64a; 67b-68b; Apol. 40c-41c).

Aristoteles sieht entgegen der Stoa in der Hoffnung einen unentbehrlichen Bestandteil des Affektlebens. Der Mutige könne nur dann etwas wagen, wenn er guter Hoffnung sei (Eth. Nic., lib.3, c.10, 1116a5).

Nach *Thomas*, der die Tugendlehre des Stagiriten übernimmt, gehört auch das Affektleben (die Welt der Leidenschaften) zur moralischen Ausrüstung. Es ist insofern moralischer Natur, als es durch die Vernunft geordnet werden muß. Aus diesem Grund ist der gesamte Traktat über das Affektleben bei *Thomas* nicht, wie öfters behauptet worden ist, rein psychologischer Natur. Die vernünftige Mitte ist der Gesichtspunkt, unter dem die Ausführungen über die Leidenschaften behandelt werden. Die Verzweiflung ist die Preisgabe jeglicher Initiative dort, wo es darum geht, große Anstrengungen im Hinblick auf ein ersehntes Gut zu leisten. Das Gegenteil, die Hoffnung, ist darum eine notwendige Voraussetzung, um gerade jene Situationen zu meistern, in denen höchste moralische Anforderungen bewältigt werden müssen. *Thomas* hat diesen allgemeinen Aspekt der Hoffnung im ersten Teil seiner Moral behandelt (I-II Fr. 40). Dort legt er dar, daß Grundlage der Hoffnung das Ersehnen oder die Liebe zu einem noch fernen, in der Zukunft liegenden Gut ist. Die Vernunft muß zunächst erkennen, daß die Erreichung eines erstrebten, nur schwer zu fassenden Gutes im Bereich der Möglichkeiten liegt. Mit dem Blick auf die eigenen Kräfte oder auf eventuelle Hilfe vonseiten eines anderen beurteilt der Strebende diese Möglichkeit. Daraus schöpft er die Kraft, sich aufzuraffen und mit seelischem Schwung das Gut anzugehen. Darum spricht *Thomas* von der „Kraft der Hoffnung“ (II-II 129, 6 Antw. u. Zu 2). Zu beachten ist, daß *Thomas* die natürliche Hoffnung nicht in die Vernunft verlegt. Die Vernunft gibt das Ziel (Objekt) als erstrebenswert an und beurteilt die Chancen seiner Verwirklichung. Um dem Strebevermögen den Impuls zur Handlung zu geben, braucht es eine eigene Kraft, eben die der Hoffnung. Diese besteht im Vertrauen auf die eigenen Kräfte oder auf die Hilfe eines anderen. Trotz einer

gewissen rationalen Unsicherheit besitzt nach Thomas die Hoffnung im Bereich der Affekte eine innere Gewißheit aufgrund der naturhaften Bewegung, die sich im Wagnis manifestiert (I-II 40 Zu 3).³ Diese Grundelemente der natürlichen Hoffnung erhalten aber erst durch die Gnade der Hoffnung den Rang einer eigentlichen Tugend (s. unten).

In der natürlichen Ordnung bleibt die Hoffnung ein Wagnis, das zwar Zeichen eines sich den Schwierigkeiten stellenden Mutes ist, aber eben objektiv, d.h. aus der Sicht dessen, der dem Wagnis zusieht, doch den Eindruck eines tollkühnen, utopisch anmutenden Unternehmens macht. *R. Descartes* (Pass. anim. III 165) konnte darum in der Hoffnung nur die subjektiv begrün-

³ Aus dem allgemeinen Traktat der Hoffnung sei hier das Wesentliche festgehalten. In De spe 1 erklärt Thomas: „Im Gegenstand der Hoffnung sind vier Bedingungen enthalten: 1. daß er ein *Gut* (bonum) ist, wodurch die Hoffnung sich von der Furcht unterscheidet, 2. daß er ein *zukünftiges* (futurum) Gut ist, wodurch sie sich von der Erfreuerung oder Lust unterscheidet, 3. daß er ein *schwer erreichbares* (arduuum) Gut ist, wodurch sich die Hoffnung von der Begierde unterscheidet, 4. daß es sich um ein *erreichbares* (possibile) Gut handelt, wodurch sie sich von der Verzweiflung unterscheidet“. Im gleichen Sinn in I-II 42,3. Zum Objekt der Hoffnung gehört demnach ein Vierfaches: 1. es muß ein erstrebenswertes Gut sein (bonum), 2. es muß in der Zukunft liegen (futurum), 3. es muß erreichbar sein (possibile) und 4. es muß so überragend sein, daß es nur mit Anstrengung erreichbar und als bonum auch der Anstrengung wert ist (arduuum). Die vierte Bedingung (arduuum) enthält zwei Gesichtspunkte: eine besondere Qualifizierung von „Gut“: überragend, sodann eine Qualifizierung der dem überragenden Gut entsprechenden Handlung (anstrengend). Die wörtliche Übersetzung der vierten Bedingung (arduuum) mit „steil“, wie dies gewöhnlich geschieht und auch in der Deutschen Thomasausgabe angewandt wird, gibt den moralischen Gehalt nicht wieder. Man kann an den meisten Stellen dafür „schwer erreichbar“ setzen, wobei also das „possibile“ und das „arduuum“ in *einem* Begriff zusammengefaßt sind, so daß man das Objekt der Hoffnung als „zukünftiges, schwer erreichbares Gut“ definieren kann. Es gibt aber Stellen, wo „erreichbares Gut“ (bonum possibile) und „schwer erreichbares Gut“ (bonum arduuum) getrennt zu betrachten sind. Z.B. nimmt Thomas in 20,4 diese Trennung vor. Hierbei muß man das „arduuum“ mit „Anstrengung erfordernd“ oder „der Anstrengung wert“ und das „possibile“ mit „erreichbar“ übersetzen, um den Sinn des Zusammenhanges zu treffen. An jener Stelle geht es um die Ursachen der Verzweiflung. Die Unkeuschheit richtet sich gegen das „erreichbare Gut“ (bonum possibile), weil sie den Menschen veranlaßt, in Gott überhaupt nicht mehr die Erstrebenswürdigkeit eines an sich erreichbaren Gutes zu sehen. Dagegen bezieht sich die geistliche Verdrossenheit (acedia) auf die „Schwer“-Erreichbarkeit, d.h. auf den hohen, Anstrengung erfordernden Wert des Objekts der Hoffnung.

dete Überzeugung sehen, daß das geschehen wird, was sie begehrt. Und *Th. Hobbes* (De Hom. 12,3) sah in der Hoffnung eine das seelische Gleichgewicht störende Verwirrung. *B. Spinoza* konnte aufgrund seiner szientistischen Sicht der Hoffnung nicht das Prädikat „gut“ zuschreiben, da die Hoffnung auf erkenntnismäßig zweifelhafter Grundlage steht (Ethica III, prop. 18 A 2, def. 12; prop. 47 A). *I. Kant* sieht zwar in der Hoffnung eine anthropologische Grundkategorie, doch verbleibt ihr Ziel im Bereich des Praktischen, „daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll“ (Kritik der reinen Vernunft, B 833 f.). Es ist der moralische Glaube, auf den eine „wohlgeartete Seele“ ihre Hoffnung im Hinblick auf eine andere Welt setzt („Träume eines Geistersehers“ (1766), A 127). Das Ziel der Hoffnung ist also gemäß *Kant* durch das Empfinden eines rechtschaffenen Menschen bestimmt, d.h. die intellektuelle Annahme, daß das Ziel etwas Wirkliches ist, entstammt der Voreingenommenheit des sonst unparteiischen Verstandes. Nach *Thomas* dagegen wird das Ziel wie auch seine Erreichbarkeit zunächst durch den unvoreingenommenen, dem Empfinden vorausgehenden Verstand ermittelt. Die Erwartung und das feste Vertrauen, daß es erreicht werden wird, erfolgt aus dem Wollen. Diese beachtenswerte Verschiedenheit ist in der Trennung von Sein und Sollen bei *Kant* begründet.

Von diesem Dualismus aus findet *S. Kierkegaard* (Werke, Hg. Hirsch 24/25, 13 f.; 27/29, 114 f.) seine Definition der Hoffnung. Die Hoffnung hat nichts mit einem intellektuell aus Geschichte oder Gegenwart zu ermittelnden Ziel zu tun. Hoffnung wider Hoffnung ist das einzige Mittel, um in der Gegenwart in unmittelbarer Gleichzeitigkeit die Ewigkeit selbst zu erleben.

Fr. Nietzsche (Werke, Hg. Schlechta, 2, 1183; 1, 495, 1039) sieht gleichfalls die Hoffnung von aller Intellektualität oder Vernunft getrennt. Sie kann darum wie ähnlich bei manchen Griechen nur Betrug am Wissen sein. Tatsächlich ist die rein natürliche Hoffnung diesem Risiko des Selbstbetrugs ausgesetzt, wie *Thomas* in I-II 40,6 im Anschluß an *Aristoteles* darstellt. Jugendliche würden wegen ihrer Unerfahrenheit und Betrunkene

wegen ihrer blinden Heiterkeit sich leicht der Hoffnung hingeben. Thomas spricht an dieser Stelle rein formell vom Elan, der die Hoffnung als Bewegung auszeichnet. Die Bewertung des Objekts der Hoffnung untersteht der Vernunft.

Wie *Kierkegaard* das Zukünftige, das an sich in der Hoffnung liegt, in die Gegenwart hineinholt, so sieht auch *Heidegger* vom Objekt, das in der Zukunft liegt, ab und betrachtet einzig die existentielle Befindlichkeit oder Gestimmtheit des Hoffenden. Man könnte einfach an das existentielle Gleichgewicht des Menschen denken, ohne sich mit dem Objekt zu befassen.

Terminologisch läge nahe, die Hoffnung mit dem lutherisch-theologischen Fiduzialglauben in Verbindung zu bringen. Doch ist das Objekt des Fiduzialglaubens nicht das Zukünftige, sondern vielmehr das Gegenwärtige, nämlich die Rechtfertigung vor Gott. Eine gewisse Parallele zwischen dem Fiduzialglauben und der Hoffnung, wie Thomas diese sieht, besteht unter dem Gesichtspunkt der erfahrbaren Gewißheit. Nach der Interpretation moderner protestantischer Theologen verbindet sich mit dem Fiduzialglauben die innere Gewißheit, von Gott angenommen zu sein. In der übernatürlichen Hoffnung, wie sie Thomas erklärt, verwirklicht sich ebenfalls eine subjektive Gewißheit, allerdings nur bezüglich der Erreichung eines Zieles, das in der Zukunft liegt (vgl. unten Komm. zu 18, 4).

Die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Traktates der Hoffnung

Die Lehre von der Hoffnung als eigener Tugend zwischen Glaube und Gottesliebe gibt Aufschluß über das Heilswirken Gottes im sündigen Menschen. Der Weg der Bekehrung des sündigen Menschen zu Gott ist dem seelischen Ablauf angepaßt, in dem der Mensch sich bewegt. Er beginnt beim gläubigen Erkennen des höchsten Gutes, er setzt sich fort im mutigen Auslangen nach diesem Gut bis schließlich zur völligen liebenden Hingabe an dieses um seiner selbst willen. Der Vorgang entspricht dem in der Lehre vom Sakrament der Buße beschriebenen. Auch dort braucht der zur Buße Bereite nicht von Anfang an Gott um seiner selbst willen zu lieben. Es genügt, in ihm das höchste Gut als erstrebenswert zu sehen, um ihn dann

mit Hilfe der im Sakrament erteilten Gnade uneigennützig um seiner selbst willen zu lieben.

Ohne die aus der Hoffnung sich ergebende Heilsgewißheit würde das gesamte geistliche Streben des Christen erlahmen. Um dieser zentralen Bedeutung der Hoffnung willen ist darum das richtige Verständnis der Heilsgewißheit grundlegend (vgl. Komm. zu 18,4).

Da das ewige Leben in Gott das letzte Ziel ist, das der Mensch in seiner Sehnsucht nach Glück anstreben kann, verwirklicht die theologische Hoffnung das höchstmögliche Vertrauen, das wir in Gott setzen können. Von hier aus entfaltet die Hoffnung ihre Kraft auf das gesamte Bittgebet. Die Gewißheit, die Christus dem Bitten um was immer in seinem Namen zugesichert hat, wird genährt durch die Heilsgewißheit, die endgültige Hoffnung auf das ewige Leben. Zugleich wird der Bittende auf die Ordnung hingewiesen, die in allem Bitten und Fürbitten einzuhalten ist: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und all das wird euch hinzugegeben werden“ (Mt 6,33).

ERSTER ABSCHNITT
DAS WESEN DER GÖTTLICHEN HOFFNUNG
(Fr. 17-18)

Erstes Kapitel

DIE HOFFNUNG IN SICH
(Fr. 17)

I. Gotteskraft zum ewigen Leben
(Art. 1-4)

1. Die Hoffnung als Tugend

*Der biblische Hintergrund des Traktates der Hoffnung
als Tugend*

Die Tugend ist eine zur Naturanlage hinzuerworbene oder 17.1-4
gnadenhaft geschenkte Wirkkraft. Im Hinblick auf die
Schwäche der natürlichen Hoffnung, die über eine suggestive
Selbstermunterung kaum hinauskommt, kann man im natürli-
chen Bereich von einer Tugend der Hoffnung nicht sprechen.
Darum die spärliche Behandlung der Hoffnung bei *Aristoteles*.
Nach *Pindar* (Pythia 2,49) geht nur ein Gott in seinen Erwar-
tungen nicht fehl. Doch bleibt dieses Privileg der menschlichen
Hoffnung vorenthalten.

Platon hat tiefer gesehen, indem er erklärt, die wahre Hoff-
nung müsse über dieses Leben hinausweisen ins Jenseitige und
Göttliche, wo wir zu Genüge das erlangen werden, worauf alle
unsere Bemühungen in den vergangenen Lebenslagen gezielt
haben (Phaedon 67C-68B). „Der Philosoph“ – und für *Platon*
ist es derjenige, der sein Leben weise einzurichten versteht, hin-
strebend nach dem Ewigen – „darf getrost sein, wenn er im
Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, daß er dort
Gutes in vollem Maße erlangen werde, wenn er gestorben ist“
(Paid. 64A).

Doch kann auch dieses Vertrauen nicht in den Rang einer
Tugend aufsteigen. Der Hoffende weiß nämlich nicht, ob der
Gott, auf den er vertraut, dieses Vertrauen mit Sicherheit

17.1-4 belohnt. Diese Sicherheit ist nur möglich, wenn der Hoffende vonseiten Gottes ein entsprechendes Versprechen erhalten hat.

Die Offenbarung hat diese menschliche Lücke ausgefüllt. Sie weiß um die Entscheidung Gottes. Die ins Jenseits strebende Hoffnung wird darum um ein Unendliches vertieft. „Das Menschenherz erdenkt sich seinen Weg, doch ist es Jahwe, der seine Schritte lenkt“ (Spr. 16,9). So muß es auch der sich selbst bekundende Gott sein, dem sich der Mensch anvertraut und auf den er seine Erwartungen stellt. Nur so ist ihm die Zusicherung geschenkt: „Sei völlig ruhig, ohne Furcht“ (Js 7,4). Schon die Offenbarung des Alten Bundes redete dem Menschen ins Gewissen von der Eitelkeit und Torheit aller rein menschlichen Erwartungen und Hoffnungen und sprach von dem, der allein Rettung und Heil zu wirken imstande ist, von Gott. Um sorglos zu sein, soll der Gerechte seine ganze Sorge über alles Irdische hinweg auf das einzige Gut ausrichten, das ohne Abstriche erstrebenswert ist, auf das ewige Leben in Gott selbst. So wurde die seelische Haltung, die dem Menschen die menschlichste ist – in dem doppelten Sinn des Natürlichsten und Selbstverständlichen und andererseits doch wieder des Hinfälligsten und Unsichersten –, ins Religiöse hineingehoben und geadelt zur Kraft aus Gott zu Gott hin. Und noch mehr, die hoffende Erwartung des Reiches Gottes wurde im Alten Bund zu der religiösen Haltung überhaupt, so daß das Dasein des Gerechten seine Sinnfülle und seinen Wertgehalt einzig aus der Hoffnung schöpfte auf den, der kommen sollte in der Fülle der Zeiten.

Diese Hoffnung war nicht umsonst, weil sie göttlich war. Zur gegebenen Zeit wurde der Welt das Geheimnis, wonach sie sich sehnte, kundgetan: „Das Reich Gottes hat sich genaht“ (Lk 10,9). Was der Alte Bund in sehndem Verlangen erhoffte, erlebt nun der Christ als greifbare Wirklichkeit: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ (Jo 1,14).

Und doch weiß auch der Christ, daß das Gottesreich noch nicht im vollen Sinn gekommen ist. An jenem Abend, da der Begründer dieses Reiches von seinen Jüngern Abschied nahm, versprach er, wiederzukommen und sie zu sich zu nehmen, damit auch sie dort seien, wo er ist. Er lehrte sie darum, in seh-

nender Erwartung zu verharren und um das Reich des Vaters im Himmel zu beten (Mt 6,10). Zwar erlebt der Christ aufgrund der Mitteilung des Hl. Geistes das ewige Leben bereits in sich: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lk 17,21). Und doch ringt er noch um dieses Reich und Leben, nicht nur, um es durch treue Beharrung in Christus auf Erden nicht zu verlieren, sondern darüber hinaus, um es endgültig in erschöpfender Fülle zu besitzen. In diesem Ringen spannt er alle seine sittlichen Kräfte an, gibt seine Habe preis (Mt 13,44 ff.), verläßt er seine Lieben, mit denen er im Blut verbunden ist (Lk 18,29), opfert er sein rechtes Auge und seine rechte Hand, weil er es für besser hält, verstümmelt in das Leben einzugehen, als mit beiden in die Hölle zu fahren, für besser, hinkend und einäugig in das Reich Gottes einzutreten, als geradewegs mit beiden Augen dem Ort zuzusteuern, „wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“ (Mk 9,43-49). Dem Christen ist die Geschlossenheit des irdischen Daseins weitgehend zerrissen, nicht nur in dem Sinn, daß die Natur durch die Übernatur über ihre eigene Natur hinaus aufgelockert und erweitert worden ist, sondern auch in dem Sinn, daß die Übernatur selbst, die der Christ hier auf Erden in sich trägt, stürmisch auf ein 'Noch-nicht', auf ein 'Darüberhinaus' weist, eben das Jenseits. So wirkt er sein Heil noch als Fremder, als Pilger. „Unsere Heimat ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland erwarten den Herrn Jesus Christus“ (Phil 3,20).

Solche Sehnsucht und Erwartung bedeutet die christliche Hoffnung. Sie ist aber noch mehr als das, sie ist zugleich Auftrieb, ein Sichspannen und Sichaufrichten der Seele nach jenem ewigen, unvergänglichen Gut, das uns durch Christus sichergestellt ist. Bei aller mystischen Vereinigung mit Gott, die sich bereits hier auf Erden im Seelengrund vollzieht, bleibt Gott ein Gott der Hoffnung (Röm 15,13). Denn „noch ist es nicht offenbar geworden, was wir sein werden“ (1 Jo 3,2). Soviel allerdings wissen wir aus der Belehrung Christi, daß wir dann, „wenn er erscheint, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, wie er ist“ (a. a. O.). Gerade aber dieses Wissen ruft den Christen auf, sich mit allen Kräften einzurichten und sich auszustrecken nach dem Preis, der ihm versprochen ist für treue

17.1-4 und demütige Nachfolge (vgl. Bergpredigt, bes. die acht Seligpreisungen). Wie sehr bei Paulus die Hoffnung auf die zweite und endgültige Ankunft des Herrn Denken und Leben beherrscht hat, zeigt nicht nur sein eindringliches Mahnen, sich eines heiligen Lebens zu befleißigen, „um untadelig zu stehen in Heiligkeit vor Gott, unserem Vater, bei der Ankunft unseres Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen“ (1 Thess 3,13; vgl. 5,23), sondern vor allem seine eigene, sehnsüchtige Erwartung des „Tages des Herrn“, welche Anlaß der irrigen Auffassung gab, der Apostel habe sich in der Annahme eines allzu verfrühten Zeitpunktes der Parusie getäuscht. Wie immer man die betreffenden Bibelstellen interpretieren mag, für den einzelnen Christen ist diese Erdenzeit zu kurz, um die Parusie zu Lebzeiten erwarten zu können. Der Tag des Herrn kommt für jeden „wie ein Dieb in der Nacht“ (1 Thess 4,13, Eph 2,12). Die Hoffnung ist dem Christen das Zeichen „der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“, welcher der Apostel, das Vergangene und Vergängliche vergessend, nachjagt als dem Siegespreis einer im Ausharren verlebten Zeit (Phil 3,12 ff.)

Die theologische Interpretation

Das ist in großen Zügen der biblische Hintergrund, von dem aus die nüchterne Erklärung des 1. Artikels aufgenommen werden muß: die übernatürliche Hoffnung ist eine echte Tugend. Als Tugend kann nur jene sittliche Kraft bezeichnet werden, die das anzustrebende Objekt, wie es von der sittlichen Norm vorgestellt wird, auch tatsächlich verwirklicht oder erreicht. Sittliche Norm ist im natürlichen Bereich die Vernunft, im übernatürlichen Gott. Wenn die menschliche Vernunft ein zukünftiges, nur schwer erreichbares Ziel als erstrebenswert darstellt, dann ist noch lange nicht ausgemacht, daß dieses Ziel auch erreicht wird. Die natürliche Hoffnung ist, weil sie sich auf die schwachen Kräfte des Menschen stützt, unfähig, die Gewißheit zu bieten, daß das von der Vernunft vorgestellte Ziel erreicht wird (I-II 62,3 Zu 2). Im übernatürlichen Bereich ist Gott die Norm aller sittlichen Bewertungen oder Einschätzungen. Er hat uns als Ziel die Glückseligkeit in ihm angegeben. Und er hat uns zugleich seine eigene Hilfe im Streben nach die-

sem Ziel angeboten. In der Hoffnung vertrauen wir auf seine uns versprochene Hilfe. Auf diese Weise entsprechen sich Objekt und Norm des Hoffens. Die übernatürliche Hoffnung erfüllt somit die Bedingungen einer echten Tugend. Sie hat Gott zum Objekt und nimmt die göttliche Allmacht und Güte zur Norm ihres Tuns.

Gewiß, die Hoffnung erstrebt Zukünftiges und damit etwas ungewiß Scheinendes und Dunkles, gerade das, was sich dem menschlichen Zugriff und der menschlichen Tat entzieht. Denn „eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung“ (Röm 8,24). Thomas (I-II 67,4) hat diese Unvollkommenheit der Hoffnung mit scharfem Griffel gezeichnet. Und doch ist sie Tugend im vollen Sinn, weil sie dieses Dunkle und Schleierhafte durchstößt, indem sie selbst Gottes Arm ergreift, indem sie das Maß aller Dinge sich zum Maß macht, Gott, dessen Allmacht sie an sich zieht, als sei sie ihr natureigenes Werkzeug im Kampf um die Erringung des Zukünftigen und Schweren. So steht sie nicht außerhalb des Lebens, sondern mitten in ihm, da sie die Macht des Allwissenden zum Begleiter hat, dem alles Zeitliche, auch das Zukünftige, schlichte Gegenwart ist. Darum auch wird sie, die sonst im rein menschlichen Leben trotz des Guten, das sie vielleicht stiftet, allzu schwächlich ist, im Leben mit Gott zur wahrhaftigen Tüchtigkeit, zum mächtigen, hochstrebenden Können, das allen Mächten der Erde die Stirne zu bieten vermag, wie der Psalmist aus eben dieser Kraft beteuert: „Darum fürchten wir uns nicht, wengleich die Erde wiche und die Berge wankten im Herzen des Meeres. Mögen seine Wasser toben und schäumen, mögen von seinem Ungestüm die Berge erbeben, Jahwe der Heerscharen ist mit uns. Eine Burg für uns ist der Gott Jakobs“ (Ps 46 (45),3 f., 8; vgl. 121 (120),2).

Doch nicht in selbstmächtigem Auf-Gott-Vertrauen steht der Hoffnung diese ethische Wertung als Tugend zu. So wäre sie wie die göttliche Hoffnung bei *Platon* nur psychische Zwangsvorstellung oder autosuggestive Beruhigung, die in einem Hoffen auf Gott gegen alle dunklen Aussichten sich durchzusetzen sucht. Sie ist nur Tugend als *Gotteswerk* sowohl ihrem objektiven wie auch ihrem subjektiven Gehalt nach, d.h. Gott selbst muß sich als Objekt ihr leihen und zugleich die stre-

17.1-4 bende und aufrichtende Kraft zur Bewegung geben. Die göttliche Hilfe wird dem Menschen als gegenständlicher Grund der Hoffnung dargeboten in den verschiedenen Versprechen Gottes, Beistand zu leisten, in seinen unzähligen Ermunterungen zum zuversichtlichen Gebet. Diese Hilfe ist mit untrüglicher Gewähr dem Menschen zugesprochen und sozusagen im voraus bewiesen im Leben und Beispiel Christi. Im subjektiven Bereich ist unsere Hoffnung als Tugend sichergestellt durch die aufrichtende und helfende Gnade Gottes, der nicht nur verspricht und aufmuntert zu frohem Hoffen, sondern selbst Hoffnung spendet, so daß er der Gott der Hoffnung ist, nicht nur um seines Versprechens willen, oder weil wir auf ihn hoffen und ihm vertrauen, sondern auch, indem er als Heilmacher unseren Geist mit der Gnade zur Hoffnung bereichert, wie es im Wunsch des Apostels ausgesprochen ist: „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit ihr überreich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes“ (Röm 15,13). Dieser doppelte Grund unseres Hoffens, der im Gegenständlichen verankerte – die göttliche Zusicherung der allmächtigen Hilfe – und in lebendigem Aufschwung des hoffenden Menschen sich auswirkende – der gnadenhafte Antrieb zur Hoffnung selbst – ist treffend ausgesprochen in dem Pauluswort: „Gott selbst ist es, der uns geliebt und uns ewige Tröstungen und gute Hoffnung in Gnade geschenkt hat“ (2 Thess 2,16).

Christus in der göttlichen Hoffnung

Es mag überraschen, daß Thomas in seiner Moral nur selten von Christus als dem Vermittler der Gnade spricht. So auch hier im Traktat der Hoffnung. Hierbei ist zu bedenken, daß Thomas seine Moraltheologie ganz systematisch aufbaut. Die übernatürliche Moral unterscheidet sich von der natürlichen wesentlich durch das neue Objekt, nämlich Gott der Offenbarung. Auf diese Unterscheidung legt Thomas größten Wert. Christus nimmt als Mensch die Stellung eines Vermittlers ein. Er ist Vermittler der heiligmachenden und bewegenden Gnade und durch sein Wort und sein Beispiel zugleich auch Vermittler göttlichen Denkens und göttlicher Entscheidungen. Thomas

kommt auf diese Vermittlerstellung Christi in seiner Christologie (3. Teil der theologischen Summe) zu sprechen. Formell, rein systematisch bedarf es zur Darstellung des übernatürlichen Charakters der Tugend nicht des Hinweises auf die Vermittlerdienste Christi. Vom Gesichtspunkt der Verkündigung aus wird allerdings das Christologische in der Moral vordringlich. Die psychologische Einführung ins Glaubensleben geht über Christus. Die theologische Summe will aber grundsätzlich ein systematischer, nicht verkündigungstheologischer Traktat sein. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Systematik eine abstrakte, das Bildhafte entbehrende Darstellung ist. Das theologische Studium sollte in zwei Schritten vor sich gehen: unter Voraussetzung der Exegese, Dogmen- und Theologiegeschichte zunächst systematisch, erst dann verkündigungstheologisch. Man findet die Elemente der Verkündigung in den Schriftkommentaren des hl. Thomas.

Im Unterschied zur natürlichen Ordnung, in der Sehnsucht und Erwartung zu leicht die Erkenntnisfähigkeit des Verstandes verdunkeln, steht die übernatürliche Hoffnung auf erkenntnistäufig festem Grund, nämlich dem des Glaubens. Dieser Glaube besitzt in der Menschwerdung des Gottessohnes, seinem Tod und seiner Auferstehung die stärksten Beweise dafür, daß Gott ernstlich gesonnen ist, seine Allmacht und Güte an uns wirksam werden zu lassen. Es ist darum nur folgerichtig, wenn im Neuen Testament, im Bunde der Gnade, die Hoffnung zu neuer, lebendigerer Frische und Festigkeit anwuchs, als der Bund des Gesetzes sie gekannt und geübt hatte. In Christus sind, wie Paulus (2 Kor 1,20) sagt, alle Verheißungen Gottes, so viele es deren gibt, zur Erfüllung gebracht worden. Durch nichts hätte Gott, so erklärt *Augustinus* (*De Trinitate* 13,10, PL 42,1024), den Erweis seiner Liebe, dessen unsere Hoffnung so notwendig bedurfte, eindringlicher und überzeugender erbringen können als dadurch, daß er seinen Sohn in der Menschwerdung in die Welt sandte. In langmütigem Zusehen hatte Gott die Sünden der Menschen hingehen lassen, daß es vielleicht scheinen mochte, als vergäße er die Welt. Doch hat er in der „Jetztzeit“ in seinem Sohn sich als „gerecht“ erwiesen (Röm 3,25), so daß wir nun die sichere Zuversicht hegen dürfen auf

17. 1-4 eine endgültige Bereinigung aller Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit im Hinblick auf ein besseres, göttliches Jenseits; denn „wird der, der seines eingeborenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns dahingegeben hat, uns mit ihm nicht auch alles andere schenken?“ (Röm 8,32). „Wenn wir, obschon wir Feinde waren, durch den Tod seines Sohnes mit Gott versöhnt wurden, wieviel mehr werden wir, die Versöhnten, durch sein Leben gerettet werden“ (Röm 5,10). In Christus wird gerade das, was dem Menschen den Lebensoptimismus zu rauben pflegt – Leiden und Trübsal –, zur Gewähr und Stütze sicherster, reinsten und geistigster Lebensbejahung, nicht nur um des inneren Trostes willen, der, wie Paulus (2 Kor 1,5) beteuert, in demselben reichlichen Maß dem Christen zuteil wird, wie er am Leiden Christi teilhat, sondern noch mehr um der sicheren Aussicht willen, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten gegenüber der künftigen Herrlichkeit, die an uns wird offenbar werden (Röm 8,18). So wird der Christ Tag für Tag um Jesu willen in den Tod gegeben, damit sich auch Jesu Leben an seinem Leibe kundtue (2 Kor 4,10 f.). In der paulinischen Theologie steht das menschliche Leiden in engster Verbundenheit mit der Hoffnung und dem Vertrauen auf Gott, wie Paulus von sich selbst erwähnt. Seine Bedrängnis in Asien, die „über die Maßen“ seine Kräfte beschwerte und ihn nahezu am Leben verzweifeln ließ, bezweckte nach Gottes Absicht nur das eine, daß er mit um so frischerem Wagemut seine Hoffnungen auf den setzte, der die Toten auferweckt (2 Kor 1,8 f.). Daß Gott, treu seinem Versprechen, in Wahrheit die Toten auferwecken wird, hat er bewiesen durch die Erweckung seines Sohnes, so daß wir nach dem Wort des Apostels Petrus (1 Petr 1,3 f.) „durch die Auferstehung Christi zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren sind, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das für uns im Himmel bewahrt ist“. Darum konnte Paulus nichts sehnlicher wünschen, als die Kraft der Auferstehung Christi kennenzulernen, zugleich allerdings auch „die Gemeinschaft seiner Leiden“, um ihm im Tode ähnlich zu werden und so zur Auferstehung von den Toten zu gelangen (Phil 3,10 f.). Zu solcher Gewalt schwillt diese Hoffnung an, daß sie bereits Siegesstimmung zu erzeugen imstande ist, weil unsere Mühen

nicht umsonst sind im Herrn (1 Kor 15,57 f.), ja weil wir bereits die Auferstehung in der Wurzel unseres Seins vorwegnehmend erleben: „Gott aber, der reich ist im Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat, uns, obschon wir Tote waren durch unsere Fehltritte, zusammen mit Christus lebendig gemacht. Durch Gnade seid ihr gerettet, und in Christus hat er euch miterweckt und miteingesetzt im Himmel“ (Eph 2,4-6). Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre der Mensch, der auf ihn hofft, der beklagenswerteste unter allen Menschen (1 Kor 15,19). „Nun aber ist Christus von den Toten auferstanden“ (1 Kor 15,20), und zwar nicht nur, um als einzelner für sich den Tod zu bezwingen, sondern um als „der Erstling der Entschlafenen“ die unabsehbare Reihe derer einzuleiten, die, auf ihn hoffend, ins Leben eingehen.

Darum erhält im Neuen Testament die Hoffnung auf Gott, den rettenden und erbarmenden Allmächtigen, eine unerdenkliche Vertiefung in ihrer neuen, christlichen Motivierung, so wie der Glaube an Gott, den offenbarenden, in Christus, dem Licht der Welt, für uns menschlich faßbare Helle erhalten hat. Im Grund dient so das Vertrauen, das der Christ auf den Heilbringer, den „Erstling unter den Auferstandenen“, setzt, nur wieder der Hoffnung auf Gott selbst, so daß unsere Hoffnung trotz des Menschlichen, das durch die Vermittlung der menschlichen Natur des Gottessohnes – und noch mehr der Heiligen, denen wir uns ebenfalls anvertrauen (Art. 4) – in unsere Hoffnung eingedrungen zu sein scheint, göttlicher wird, soweit man in den Dingen, die Gott selbst angehen, von einer Steigerung sprechen darf. Damit wurde auch der Wert der übernatürlichen Hoffnung als Kraft aus Gott und als göttliche Tugend gesteigert.

Hand in Hand mit diesem Greifbarwerden des eigentlichen Beweggrundes der übernatürlichen Hoffnung geht eine gewisse fühlbare Stärkung des göttlichen Gnadenantriebes zu lebendiger Hoffnung auf Gott um Christi willen, wie auch Christus in seiner Abschiedsrede nicht nur die Ermunterung zum Vertrauen und Ausharren in Hoffnung bis zu seiner Wiederkunft gegeben, sondern zugleich auch den Geist versprochen hat, der solche Hoffnung in Überfülle schafft und erhält.

2. Der Gegenstand der übernatürlichen Hoffnung

Nichts Geringeres als Gott selbst erwartet der Mensch kraft dieser Tugend der Hoffnung. Darüber ein Wort zu verlieren, möchte wie leeres Gerede über eine Selbstverständlichkeit erscheinen. Doch ist diese schlichte Feststellung bei weitem nicht so einleuchtend, wie sie sich ausnimmt. Wenigstens büdet sie dem Christen eine Menge von Schwierigkeiten auf, die ihn sowohl im praktischen Leben wie im theoretischen Erkennen plagten.

Praktisch ist es nämlich entsagungsvoll für den Menschen, sein hoffendes Streben auf die letzte und höchste, erst im Jenseits sich klärende und enthüllende Glückseligkeit auszurichten. In diesem Pilgerleben, solange er das göttliche Gut nicht in entschleierter Klarheit als *das* Gut der Güter erkennt, schweift er allzu leicht ab zu den zahllosen Teilgütern hin, die ihn locken. Dabei braucht man gar nicht an sittlich Unerlaubtes zu denken. Es genügt, sich der vielen gottgeschaffenen Dinge zu erinnern, deren Genuß an sich gut und der menschlichen Natur entsprechend ist, an all das, was uns das Leben hier erhält oder erleichtert. Zur unerbittlichen und gründlichen Umstellung zum Jenseitigen bedurfte es der nachdrücklichen Mahnung: „Suchet zuerst das Reich Gottes!“ und der Belehrung, daß vor der Bitte um das tägliche Brot jene um Erfüllung des Willens Gottes steht. Der wesentliche Sinn irdischen Daseins ist für den Christen der Heimgang zum Vater. Wie der bedrohende Tod alle Existenz durchdringt, so beherrscht der Gang in die ewige Heimat das Denken und Sehnen des Christen. Nicht als ob der Christ nicht auch einen Auftrag für diese Erde zu erfüllen hätte. Dazu ist er ja zu *allen Geschöpfen* (Mk 16,15) gesandt, ihnen die Botschaft zu bringen, das Reich Gottes sei nahe und alles, was bisher – auch die geistlose und leblose Natur – nach Erlösung seufzte und in Schmerzen lag (Röm 8,22), dürfe der Erlösung gewiß sein. Doch zielt auch dieser Ruf wie derjenige, der an den Christen selbst ergangen ist, auf das Endgültige und Dauerhafte nach diesem Leben, auf die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes bei seiner Wiederkunft, auf die neue Schöpfung,

die erstehen soll, wenn alle Welt beim Gericht das Antlitz Gottes schauen wird. Bis in die letzten Abgründe dieser Erde hinab erhält daher der Ruf des Vorläufers: „Bereitet den Weg des Herrn!“ Was immer der Mensch an Schönem und Gutem ausdenken vermag, ist nur Beigabe des Reiches Gottes, steht zurück vor der Erstberufung zum Vater im Himmel. Nur in diesem Zusammenklang dürfen die verschiedenen Ermunterungen Jesu zu jeglichem Bitten verstanden werden. Wer sie aus diesem Zusammenhang löst, reißt sie los von dem, der sie gesprochen hat, dessen Berufung ebenfalls keine andere war, als das ewige Heil zu bringen. „Um was immer ihr mich bittet in meinem Namen, das werde ich tun“ (Jo 14,14). Was immer ihr erbittet, ihr meine Jünger, die ihr eines Sinnes mit mir seid, die ihr mit denselben Gefühlen und Wünschen diese Zeitlichkeit durchwandert, die ihr wollt, was ich will im Gehorsam zum Vater, das werde ich euch geben.⁴ Bekräftigt wird diese dem menschlichen Verlangen auferlegte Bescheidung durch den Zusatz: „in meinem Namen“, was nach gefestigter Schrifterklärung soviel bedeutet wie: „In meiner Person, d.h. in der innigsten Gemeinschaft mit Jesus, die den Betenden so völlig vor Gott mit ihm eins erscheinen läßt, als bete Jesus selbst“.⁵ Jede andere Schrifterklärung, die sich von diesem Grundgedanken der christlichen Ethik – daß die Frucht eines in sittlicher Heiligkeit verbrachten Lebens erst drüben gepflückt werden kann – entfernt, wird niemals den Sinn der Schriftstellen, die vom „Bitten um was immer“ sprechen, zu deuten imstande sein. Die Verdrießlichkeit, die manche enttäuschte Beter erfaßt, hat ihren Grund im Mißverstehen der Worte Jesu. Es wäre anmaßend und beschränkt zugleich, eine andere Hoffnung auf Christus zu setzen als die, für die er selbst um unsertwillen gelebt hat und gestorben ist: „Der Name Jesus ist die wahre Hoffnung, denn in ihm ist Heil. Darum ist jener glücklich, der von ihm nicht Zeitliches erwartet, sondern das ewige Heil, auf das sein Name deutet“ (Thomas, Komm. in Ps 39). Daß aber bei dieser

⁴ A. F. Utz, *Bittet, und ihr werdet empfangen*, Freiburg i.Br. 1940.

⁵ Fr. Tillmann, *Das Johannesevangelium*, Bonn 1931, 265. Vgl. A.F. Utz, *Gebet, Vorsehung, Wunder*. In: *Zeitschr. f. Ascese u. Mystik* 18 (1943) 114.

17.1-4 demütigen Einordnung in die grundsätzliche Zielsetzung nach dem Ewigen die vielen kleinen und auch kleinsten zeitlichen Anliegen nicht erdrosselt werden, ist durch das Gebet des Herrn und seine Ermahnung zum Bitten „um was immer“ genügend belegt und kann nur von überspanntem Mystizismus gelegnet werden (vgl. Catechismus rom., P.4, c.13, n.9).

Nicht weniger bedeutungsvoll und schwierig ist dieser Kerngedanke der christlichen Hoffnung für die *theoretische Explikation*. Wenn man sagt, das Erhoffte sei das ewige Leben drüben in Gott, dann ist noch nicht abgeklärt, ob nun Gott selbst, wie er in sich lebt, ohne Rückbeziehung auf das hoffende Subjekt oder im Gegenteil ausschließlich die Befriedigung und Beglückung des Hoffenden gemeint sei, oder schließlich, gemäß der zwischen diesen beiden Theorien stehenden Ansicht, Gott in seiner unendlichen Gutheit, insofern damit noch mitbezeichnet ist, daß er als Gegenstand der ewigen Beseeligung das Sein des Menschen endgültig befriedet und beglückt. Die Frage hat nämlich die Bedeutung, daß damit entschieden wird, inwieweit die Hoffnung sich „theologische“, d.h. „göttliche“, Tugend nennen darf. Denn es gilt als theologisch sicher, daß die Beseeligung als subjektives Erlebnis des Seligen in die Welt der geschaffenen Dinge fällt.

Die Ansicht, die einzig das subjektive Moment der Beseeligung herausnimmt, krankt daran, daß sie die wesentliche Objektbezogenheit jeglichen menschlichen Tuns übersieht.

Andererseits muß die Theorie, die einzig das göttliche Sein als das Was der übernatürlichen Hoffnung bezeichnen möchte, bedenken, daß der Hoffende es gerade darauf absieht, für sich selbst etwas zu erreichen, zum Unterschied vom Liebenden, dessen Bewegung über sich selbst hinweg auf das Glück des Freundes um seiner selbst willen geht.

Nach Thomas (Art. 6 Zu 3) ist die Frage dahin entschieden, daß diese beiden Extreme, die göttliche Gutheit in sich und das eigene subjektive Glück, bei aller Unterscheidung doch in eins zusammengefügt gehören, da einerseits die Hoffnung ohne den Blick nach selbst zu erlebender Befriedigung nicht denkbar ist, andererseits die Erlangung und der Genuß des Guten eben wiederum vom Gegenständlichen her bestimmt sind und auch nur

in dieser Zielrichtung Bestand haben (I-II 11,3 Zu 3), so daß es erstlich Gott selbst ist, den der Hoffende als gegenständliches Ziel hat, doch nicht in abstrakter Zielsetzung, sondern unter dem Gesichtspunkt, daß er und kein anderer das unüberbietbare Glück und den ewigen Frieden dem bringt, der hoffend auf ihn harret.

Allerdings sind mit dieser Lösung, die trotz der im göttlichen Selbst verankerten Strebung doch dem Subjekt einen beträchtlichen Teil überläßt, alle Geister heraufbeschworen, die nicht damit einverstanden sind, daß man den Unendlichen in ein, wie sie sagen, „egoistisches Tagelöhnerstreben“ einspanne. Vor allem aber sind es die Verfechter des kategorischen Imperativs und der idealisierten materialen Werte der Wertlehre, die nicht nur die religiöse Eudaimonie, sondern überhaupt jegliches Glücksstreben als wertwidrig aus der Ethik bannen. Damit steht, gerade um des Was der christlichen Hoffnung willen, deren Tugendwert wieder von neuem in Frage, so sehr er vielleicht gesichert sein möchte vom Gesichtspunkt aus, daß die Hoffnung Bemühen um ein Gut aus der Kraft Gottes ist.

Zunächst sei, einen späteren Gedanken vorwegnehmend, nur kurz darauf hingewiesen, daß die Hoffnung mit dem Glückseligkeitsstreben nicht zu verwechseln ist: Dieses ist zwar ihre Grundbedingung und Voraussetzung, macht jedoch nicht ihr Wesen selbst aus. Immerhin lebt die Hoffnung als das wagemutig, über alle Härten und Hemmnisse hinweg ins Große hineinstrebende Sich-verlassen auf Gottes Hilfe im Umkreis des Glücksstrebens, dem sie die Mittel zur Stillung der Sehnsucht anreicht.

Die Ansicht aber, daß diese Eudaimonie, das Für-sich-Sorgen, in eine unverfälschte Ethik sowenig hineinpasse wie der Egoismus in den Altruismus, kann nur aus grundsätzlichem Mißverstehen der dem sittlichen Guten innewohnenden Wertfülle entspringen. Wer das Gute um des Guten willen tut, wie es von der „reinen“ Ethik gefordert ist, arbeitet zugleich an der eigenen Vervollkommnung, an der Entfaltung seiner eigenen Natur. Soll aber dieses Wachstum, welches dem Menschen im sittlich Guten zu eigen wird, nicht zugleich Eudaimonie sein, wie es Vollendung ist? Für *Aristoteles* war dieser Gedanke eine

17.1-4 Selbstverständlichkeit. Nicht anders aber sucht auch die christliche Ethik die Vollendung, eine Vollendung, die der Vollkommenheit des höchsten Gutes, des Vaters im Himmel, gleichkommt (Mt 5,48), eine Vollendung zugleich der eigenen Natur, allerdings der Natur, die, mit einem neuen Sein belehnt und über das natürliche Leben hinaus belebt, mit dem Geist Gottes durchgeistigt worden ist. Diese Natur soll in die unabsehbare Höhe des Guten selbst hinaufgeführt werden, dessen nämlich, der als einziger diesen Namen verdient (vgl. Mk 10,18). Dieses Gut ist wie jedes Gut Vollendung und Glück, wie jegliche Natur sich freut und beglückt ist, wenn sie, zur Reife gelangt, Frucht bringt. Die Eudaimonie aus der Ethik ausschließen, hieße, dem Guten die ihm wesentlich innewohnende Kraft der Selbstmitteilung beschränken. Darum verbirgt die christliche Ethik in keiner Weise ihre Auffassung von der engen Verkettung der Hoffnung mit der Eudaimonie. Sie bindet die beiden auf denkbar engste Weise zusammen, wenn sie sagt, daß die Hoffnung sich ganz auf den Hoffenden zurückbeziehe und nur aus der Kraft der Liebe über sich hinaus auch dem Nächsten das ewige Gut (und in Hinordnung zu diesem auch das zeitliche) zu erhoffen imstande sei (Art. 3).

Auch wird keineswegs, weil die Christen nun dieses Gut im jenseitigen Leben finden, der Schauplatz der ethischen Werte nach draußen – in die Gefilde, die den Menschen im Grunde nichts angehen – verlegt und etwa damit die sittliche Kraft vergeudet und von den wahren Werten abgelenkt, wie *Nicolai Hartmann* meint (Ethik, 1929, 738). Das Reich Gottes erfüllt sich in seiner Vollendung gewiß erst im Jenseits. Die paulinischen, wie überhaupt christlichen Gedanken sollen, um sie vor der rationalistischen Ethik zu rechtfertigen, nicht abgeschwächt werden. Allerdings flieht der Christ in gewissem Sinn diese Welt. Er flieht aber nicht die ethischen Werte dieser Welt. Und das transzendente Ziel, zu dem er sich mit angespannten Kräften um jeden Preis, auch unter Verzicht auf ein erfahrbares Glücksempfinden, hinbemüht, ist kein frei schwebendes Gebilde, entrückt von allem Menschlichen. „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lk 17,21). Die natürliche Wertwelt ist für dieses Reich offen. Der Christ nimmt diese Offenheit wahr und ver-

edelt das Natürliche so weit über die menschliche Natur hinaus, daß niemals ein geschaffenes Sein aus sich diese Werthöhe erreichen könnte, auch unter den besten Bedingungen nicht. In diesem Sinn ist das Ziel des Christen transzendent.

So wenig aber das sittlich Gute an sich, ebenso wenig schließt dieses höchste sittlich Gute die Eudaimonie aus. Darum gebührt der Glückseligkeit genau so gut ein Platz in der christlichen Wertordnung wie dem Guten selbst, das nämlich nicht nur vollendet, sondern auch glücklich macht, nicht nur gebietet, sondern auch belohnt. So versteht sich, daß das kirchliche Lehramt gegen die jansenistischen Irrtümer die gute Tat um der Belohnung und Beseligung willen als gut und lobenswert in Schutz genommen (Dz-S 2310, 2313) und gegen *F. Fénelons* Quietismus deren sittlich unantastbaren Wert auch für den vollkommensten und sittlich reifsten Menschen verteidigt hat (Dz-S 2351 f., 2355 ff., 2361).

Die Sehnsucht nach Glück und Belohnung, die der Hoffnung als Grundlage dient, wird zudem in dem von der Liebe getragenen Gnadenleben dem Guten um des Guten willen dienstbar gemacht und untergeordnet, ohne daß damit die Liebe die der Hoffnung eigenen Aufgaben übernehme. Sollte der Freund Gottes das überragend hohe Versprechen Gottes, ihn in endgültiger Vereinigung ins eigene ewige Glück hineinzuholen, in stolzem Eigenwillen zurückweisen dürfen, weil ein solches Angebot seinem guten Willen nicht zu entsprechen scheint, wo doch *der* Gute gerade die freudige Annahme und Hoffnung von ihm erwartet und verlangt? Es entspricht auch voll und ganz der Psychologie der Freundschaft, daß der Freund seine größte und sicherste Hoffnung um der Freundesliebe willen auf den Freund setzt (vgl. Art. 8). Christus ist als Erlöser und Vollender zugleich auch die „Verheißung des Lebens“ geworden (2 Tim 1,1). Darum sind wir Christen, die wir in Gnade und Liebe mit ihm verbunden sind, auch „Miterben, Mitglieder und Teilhaber an der Verheißung in Christus Jesus“ (Eph 3,5). Auf ihn zu hoffen ist also mindestens im selben Maß um der sittlichen Vollendung willen gefordert wie ihn zu lieben. Nur so werden wir zum Preis der Herrlichkeit Gottes dienen, „die wir zuvor unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben“ (Eph 1,12).

17.1-4 Das kirchliche Lehramt hat die Reinheit und Unbescholtenheit der christlichen Hoffnung auf ewiges Glück noch schärfer verteidigt, indem es die christliche Hoffnung auch noch in jenem Menschen als möglich und sittlich einwandfrei lehrt, der sich von der Liebe Gottes losgelöst hat, sich also zum (christlich verstandenen) kategorischen Imperativ, das Gute zu tun um des Guten willen, nicht mehr erhebt (Dz-S 2457), ein Gedanke, der sowohl der lutherischen wie noch mehr der rationalistischen autonomen Ethik fremd ist.

Dabei ist die Hoffnung eines sündigen Menschen allerdings nicht das dreiste Sich-auf-Gott-Verlassen auch unter Mißachtung seiner alles Geschaffene überragenden Gutheit, um derentwillen ein jeder in letztem Beweggrund zu leben hat, sondern das Vertrauen auf Gottes erbarmende Allmacht, von ihr doch noch zu einem seligen Ende geführt zu werden, nachdem vorher wiederum ein Gnadenerweis Gottes dem sündigen Willen den das Böse überwindenden Antrieb zur Bekehrung zum Guten um des Guten willen geschenkt hat (vgl. 18,4 Zu 3). So erhält auch hier der selbstische Drang nach dem Glück in der Hoffnung des Sünders seine ausschlaggebende Bewertung vom Guten an sich, dem das Glücksstreben dient und von dem es in seiner ethischen Gestalt abhängt.

II. Die Hoffnung im Leben mit Gott - Die Hoffnung als göttliche Tugend (Art. 5-8)

17.5-8 Jede menschliche Tätigkeit hat ein doppelgeschichtetes Objekt, dasjenige, auf *was* sich die Tätigkeit richtet, also das Materiale (Philosophie und Theologie sprechen vom *objectum quod*), und den bestimmten im Objekt selbst beschlossenen Gesichtspunkt, unter dem das Was, das Materiale, erfaßt wird (Philosophie und Theologie sprechen vom *objectum quo*). Dieses Wodurch ist nicht etwa identisch mit dem Motiv, das den Menschen zum Tätigwerden drängt, vielmehr gehört es zum Objekt selbst. Das Erkennen richtet sich z. B. auf das Was unter dem Gesichtspunkt seiner Erkennbarkeit. Dieser muß natürlich ein Erkenntnisvermögen entsprechen, doch ist dieses nicht mit

der Erkennbarkeit des Was zu verwechseln. Das Was muß sich selbst als erkennbar darbieten, um vom Erkenntnisvermögen erkannt zu werden. 17. 5-8

Die göttliche Hoffnung hat nun unter beiden objektiven Bedingungen Gott zum Objekt, näherhin ihn selbst als das höchste Gut und seine erbarmende und helfende Allmacht als Mittel zur Erreichung dieses Gutes. Unter diesem doppelten Betracht ist die christliche Hoffnung als göttliche oder, wie die Theologie sagt, als theologische Tugend zu bezeichnen. Damit wird in einem nüchternen wissenschaftlichen Begriff von fern die unendliche Sinnfülle angedeutet, die weiter nicht beschrieben, nur mystisch erlebt werden kann. Die christliche Hoffnung rückt um dieser Göttlichkeit willen in die Reihe der wenigen sittlichen Kräfte, denen der Aufschwung aus dem Endlichen ins Unendliche, aus der Zeit ins Ewige gestattet ist. Während sonst die Tugend, vorab die der natürlichen Ethik, durch das goldene Maß und die edle Mitte, das vernunftbetonte „nicht zuviel“ und „nicht zu wenig“ Wert- und Sinnfülle empfängt, ist das sittliche Leben, das sich im Raum der drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, abspielt, gerade das im hoch ethischen Sinn verstandene „Maß-lose“, die Hyperbel des „Über alle Maßen“ (Art. 5 Zu 2). Das Unersättliche, das „Niesich-Genügen“, immer noch tiefer Sich-hineinversenken ins göttlich Abgründige ist der christlichen Hoffnung ebenso eigen wie dem Glauben und der Liebe. Trotz der Ferne und des Fremdseins, das zur göttlichen Hoffnung als der Tugend des Noch-nicht gehört, verbindet sie sich mit Gott, indem sie seinen allmächtigen Arm ergreift, um sich vom Zeitlichen zu lösen und sich mit dem unwandelbaren Gut zu vereinen. Die Hoffnung „hängt“ Gott „an“, sagt Thomas (Art. 6). Er bezeichnet damit sinnvoll die innig mystische Bewegung des hoffenden Christen aus der Schwachheit und dem Zerfall zur unzerstörbaren Kraft Gottes.

In dieser gotthaften Bewegung der Hoffnung schließt sich der Ring, der Glaube und Liebe hier auf Erden zusammenschließt. Aus dem Glauben aufsteigend, der nicht sieht, sucht sie das einstige Sehen und die Vereinigung und schafft so die Lebensmöglichkeit für die Liebe; denn niemals würde der Mensch sich mit

17. 5-8 dem fernen Gott in Liebe vereinen können, wenn er nicht die hoffende Aussicht hätte, ihn einstens vollends zu besitzen (I-II 62,4). Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei sind es, welche die Höhe, Breite und Tiefe des christlichen Ethos ausmachen. Unter diesen dreien ist die Liebe die Überragende, denn sie vergeht nie, sie bleibt (vgl. 1 Kor 13), auch wenn die beiden andern der Schau und dem Besitz gewichen sind. So mag im Prozeß des Werdens die Hoffnung vor der Liebe stehen, im Wert des Seins fällt sie weit von ihr ab, da sie der Vollendung durch den Besitz weichen muß, während die Liebe – auch schon hier auf Erden – von sich aus wesentlich schon am Ziel ist, d.h. Einheit mit Gott besagt. So sehr die Liebe in der Dynamik des gotthaften Lebens hier auf Erden mit dem Glauben und der Hoffnung verbunden ist, so ist sie doch im Innern ihres Wesens nicht von deren Unvollendetheit berührt. Sie bedarf nur eines übernatürlichen Erkennens (im Glauben) und der sicheren Erwartung vollendeter Wirklichkeit (in der Hoffnung). Allerdings sind Glaube und Hoffnung als solche inniger miteinander verwachsen, genauer gesagt: die Hoffnung ist im Glauben verwurzelt, indem sie von diesem als „Erbanlage“ und Wesensmerkmal das Unfertige in Form des Noch-nicht übernimmt, denn, wie schon unter Berufung auf Paulus bemerkt, ist eine Hoffnung, die sieht, keine Hoffnung. „Glaube und Hoffnung haben die Bewandnis des Fundamentes oder der Stütze (für die Liebe) aufgrund dessen, was in ihnen an Vollkommenheit ist, d.h. vom Gesichtspunkt aus, daß der Glaube der Ersten Wahrheit, die Hoffnung aber der erhabensten Hoheit anhängt, nicht aber aufgrund dessen, was in ihnen an Unvollkommenem ist, sofern der Glaube sich auf das bezieht, was dem Auge sich nicht offen darbietet, und die Hoffnung auf das, was man nicht besitzt. Darum wird im Stand der vollendeten Seligkeit, wenn die Liebe, die ihrem Wesen nach in sich nichts Unvollkommenes beschließt, ihrer Vollendung zugeführt wird, an die Stelle des Glaubens ein vollkommeneres Fundament treten, nämlich die offene Schau, und an die Stelle der Hoffnung eine vollkommener Stütze, nämlich die volle Besitznahme“ (De spe 4 Zu 14).

Im übrigen empfangen Glaube und Hoffnung ihren Teil in reichlichem Maß auch von der Liebe, nicht nur, daß sie durch

jene erst dem ewigen Leben in Gott wirksam zu dienen imstande sind, sondern auch, indem sie, soweit es ihre Wesenheit zuläßt, durch sie von allzu Menschlichem gereinigt werden und so teilnehmen an der Innigkeit des Freundesverhältnisses, das dem Glaubenden das geglaubte Wahre und dem Hoffenden das erhoffte Gute in erfahrbare Berührung bringt (I-II 62,4 Zu 3). Bezüglich der Hoffnung ist dies treffend bei Paulus ausgedrückt, wenn es in Kol 1,27 heißt, daß Christus in uns – und er ist in uns aufgrund des durch die Liebe belebten Glaubens – die Hoffnung sei auf die Herrlichkeit. Unter dem Impuls der Liebe Christi jagt der Christ im Bewußtsein, „es noch nicht erfaßt zu haben“, mit dem Aufgebot aller Kräfte dem noch ausstehenden Ziel nach, „dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“ (Phil 3,12.14).

Andererseits verteidigt das kirchliche Lehramt die Trennbarkeit der drei Tugenden in dem Sinn, daß der Glaube ohne Hoffnung und Liebe, die Hoffnung mit dem Glauben ohne Liebe Bestand haben bei aller Einheit, in welcher sie diese drei sieht und in der diese sich auch wirklich zu einem einheitlich geformten gotthaften Leben des im Vergänglichen stehenden Kämpfers Christi zusammenfinden. Der Glaube ist nach katholischer Lehre ein intellektueller Akt, zwar nicht der Einsicht, aber doch der Zusage an die Wahrheit. Die Erkenntnis geht allem Streben voran, also auch der Hoffnung, erst recht der Liebe (vgl. unten Fr. 20, Art. 2), sosehr sie durch die Liebe eine neue Qualität erwirbt, nämlich gelebte Wahrheitserkenntnis zu sein, wie dies besonders in der mystischen Erkenntnis der Fall ist. In der Konstitution „Unigenitus Dei Filius“ (8.9.1713) gegen den Jansenisten *Paschasius Quesnel* hat *Clemens XI.* die Auffassung, daß es keine Hoffnung ohne Gottesliebe gebe, als Irrtum verworfen (Dz 2457). Wie Thomas (Art. 8, Antw. und Zu 2) erklärt, bedarf die Hoffnung nicht des vollendeten Strebens nach dem Guten um des Guten willen, sie hat darum Bestand auch ohne die göttliche Freundesliebe (*Caritas*). Sie begnügt sich mit einer, wenn auch übernatürlichen, Begierdeliebe, dem Sehnen, das der Befriedigung des eigenen Glücksbedürfnisses dient.

Diese Lehre ist ein Kernstück und zugleich ein charakteristisches Merkmal katholischer Spiritualität. Das geistliche Leben

17. 5-8 entwickelt sich stufenweise. Jede Stufe hat ihre eigene Vollkommenheit. Die unteren Stufen dürfen daher nicht als schlecht bezeichnet werden, weil sie die Wertfülle der höheren noch nicht erreicht haben. Auch das Unvollkommene ist Gott noch angenehm und von ihm gewünscht, wenn es sich nur um den Fortschritt müht. Der Anfänger im Glaubensleben muß sich damit zufrieden geben, daß er noch Anfänger ist. Auch ihm steht die starke Hilfe Gottes zur Seite. Gerade die Christen, die aus Skrupulosität und welchem Grund auch immer zu einem Perfektionismus neigen und so mutlos und verwirrt werden, sollten ihre „Mittelmäßigkeit“ und Unvollkommenheit gelassen ertragen und sie dem empfehlen, der auch den zum Vertrauen ermuntert, der noch nicht zur vollkommenen Liebe aufgestiegen ist.

Die Theologen haben erhebliche Schwierigkeiten in der Erklärung des Verlangens nach der Seligkeit, das der theologischen Hoffnung vorausgehen muß. Thomas hat in I-II 40,1 Begierde und Hoffnung scharf auseinandergehalten. Die Begierde, d.h. das Streben nach einem Gut, in welchem man sein Glück zu finden vermeint, geht der Hoffnung voraus. Ohne das Wohlgefallen an einem Gut und damit ohne die Sehnsucht nach ihm ist Hoffnung nicht möglich. Die Hoffnung ist, wie schon gesagt, das seelische Sich-Hochrecken nach einem nur schwer erreichbaren *begehrten* Gut. Dieses vom Geist des Wagnisses stimulierte Sich-Aufrichten erfordert eine eigene Kraft, eben die Hoffnung, die, wie ebenfalls dargestellt, im übernatürlichen Bereich eine göttliche Tugend ist. Wie steht es nun mit dem Begehren nach Gott, ohne das die Hoffnung nicht möglich wäre? Irgendeine Sehnsucht oder ein Verlangen nach der im christlichen Sinn verstandenen ewigen Seligkeit in Gott ist Bedingung der Hoffnung. Genügt da nicht der allgemein natürliche Trieb (bei den Scholastikern „*desiderium naturale*“ genannt) nach einem endgültig befriedenden Gut, das man in Gott sucht, wie es *Plato* angenommen hat? Einige Scholastiker meinten, ein solcher natürlicher Trieb nach dem absoluten Gut könne als Grundlage der Hoffnung ausreichen. Doch ist das Objekt der christlichen Hoffnung unermesslich mehr als das des natürlichen Strebens nach Gott. Der überwiegende Teil der

Scholastiker forderte darum ein übernatürliches Verlangen nach dem ewigen Glück in Gott. Damit standen sie vor der Frage, ob sie zu den drei göttlichen Tugenden noch eine weitere hinzudenken sollten. Doch hätte eine solche Annahme der gesamten Tradition widersprochen. Thomas hat sich zu dieser Frage nur beiläufig geäußert. Man kann seine Meinung aus *De veritate* 14,2 Zu 10 entnehmen. In dem betreffenden Artikel bespricht er die Definition des Glaubens. Im zehnten Einwand, auf den Thomas antworten muß, wird erklärt, die Definition des Glaubens dürfe kein Element enthalten, das zum Affekt- oder Strebevermögen gehöre, denn der Glaube sei wesentlich eine Erkenntnis, aus diesem Grund könne Hebr 11,1 keine Definition des Glaubens sein, weil darin von der Hoffnung die Rede sei, diese aber gehöre wesentlich zum Strebevermögen. Thomas weist nun in seiner Antwort darauf hin, daß es im christlichen Glauben eine zweifache Beziehung zum Wollen gebe. Die göttliche Tugend des Glaubens sei auf die Liebe Gottes ausgerichtet, von der sie ihre Vollkommenheit erhalte. Ferner stehe bereits am Anfang des Glaubensaktes ein Wollen, weil der Wille den Intellekt zur Bejahung der Glaubenswahrheit bewegen müsse. Dieses Wollen sei weder ein Akt der Liebe, noch der Hoffnung, vielmehr „das Begehren eines versprochenen Gutes“, also gerade das, was auch zur Hoffnung vorausgesetzt wird. Es liegt demnach bereits im Glaubensakt ein Stück Begehren. Dieses Begehren ist natürlich nur mit Hilfe der Gnade möglich. Die natürliche Veranlagung, das sog. „*desiderium naturale*“, Gott zu suchen, reicht nicht aus. Es muß durch die Gnade überhöht werden. Und eben diese helfende Gnade ist am Anfang des Glaubensprozesses tätig. Der Glaube ist nicht einfach die intellektuelle Annahme einer Formel, sondern ein aus innerer Entscheidung getroffenes Zeugnis der Unterwerfung der Vernunft unter den offenbarenden Gott. Er erfäßt allerdings erst dann den ganzen Menschen, wenn die Gottesliebe ihn durchformt.⁶

⁶ Vgl. hierzu die Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffes bei *H. Schlier*, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg im Br. 1978, 216 ff.

17.5-8 Daß nur ein von der Gnade unterstütztes Begehren nach der Seligkeit und nicht einfach das naturale desiderium Grundlage der Hoffnung sein kann, erhellt auch aus dem Objekt der Hoffnung als eines *schwer* erreichbaren Gutes. Dieses Schwer (arduuum) in der Erreichbarkeit des Hoffnungsobjekts äußert sich in der Forderung, geduldig und mit Energie auszuharren in einer Erwartung, die nur im Glauben an die menschlich unfaßbare Treue Gottes durchgehalten werden kann. „Hoffen, Warten und Geduld gehören zusammen. Echtes Hoffen und Harren wirkt und weist sich in Geduld aus (vgl. Röm 12,12; 15,4; 1 Thess. 1,3)“.⁷ Ein solches krafterfülltes Harren wird zwar unmittelbar durch die Gnade der Hoffnung selbst geleistet. Die Grundlage dazu aber kann nicht ein natürliches Begehren nach dem Schöpfer bieten, sondern nur ein gnadenhaftes Begehren, das dem Glauben an die Verheißungen Christi entspricht.

⁷ Der Römerbrief, Kommentar von *Heinrich Schlier*, Freiburg i.Br. 1977, 267.

DIE SEELISCHEN GRUNDLAGEN
DER HOFFNUNG
(Fr. 18)

I. Der Wille als Subjekt der Hoffnung
(Art. 1)

Die Tugendlehre des hl. Thomas ist nicht eine reine Wertlehre wie die der Wertethik (*M. Scheler, N. Hartmann*). Thomas sieht die Tugenden in der seelischen Umwelt. Demgemäß werden die übernatürlichen Tugenden als unterstützende und überhöhende Kräfte der natürlichen Tugenden betrachtet. Es kann darum nicht befremden, daß sich Thomas bemüht, eine vertiefte Erkenntnis der unter der Gnade sich vollziehenden seelischen Tätigkeiten aus der Analogie der Natur zu schöpfen. Er geht hierbei behutsam vor, um nicht aus der Wesensgestalt des natürlichen Prozesses direkt den übernatürlichen zu erschließen. Um diesen Analogieschluß vornehmen zu können, muß zunächst nachgewiesen werden, daß der übernatürliche Begriffsgehalt in Wahrheit den der Natur aufnimmt, und zweitens ist die Ungleichheit des Verhältnisses, die in jede Analogie verwoben ist, aufzudecken. Der Prozeß des Gnadenlebens nimmt oft andere Wege als der des natürlichen sittlichen Bemühens.

Schon nach dem natürlichen Sprachgebrauch kann Hoffnung nicht einfach die intellektuelle Überzeugung eines guten Ausgangs der Dinge sein.⁸ Denn gerade da, wo die verstandhaften Beweise versagen, wo die Zukunft trotz einiger Wahrscheinlichkeitsgründe sich im Dunkeln verbirgt, hofft der Mensch, vertraut er auf jene Momente, die einem Gelingen die Wege bereiten. Gerade wegen der Schwäche der intellektuellen Gründe haben die meisten Stoiker die Hoffnung verachtet.

⁸ Zur Psychologie der natürlichen und übernatürlichen Hoffnung vgl. die gründliche Arbeit von *Coelestin Zimara*, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn 1933; zur natürlichen Hoffnung den Kommentar von *Bernhard Ziermann* in Bd. 10 der Deutschen Thomasausgabe, Heidelberg-Graz 1955; *Josef Pieper*, *Über die Hoffnung*, München 1949 (6. Aufl.).

18.1 Denn im intellektuellen Bereich kann die Erwartung eines guten Ausgangs der Ereignisse nur eine von vielen Meinungen sein über reichlich Zufälliges, das sich dem Auge entzieht und, wie *Seneca* bemerkt, nur Furcht gebiert, von der sich der Weise frei macht, indem er die Berechnung des Zukünftigen aufgibt und sich der Gegenwart hingibt, eine Beurteilung, die auch der Existenzphilosophie eigen ist.

Schreitet man hingegen über das Intellektuelle hinaus und wagt man den Schritt ins Zukünftige mit strebender und verlanger Kraft, mittels der man an der Zukunft selbst baut, dann erst gewinnt die Hoffnung das Erfreuende und Erfrischende, von dem ihr Sprachgebrauch spricht. Hoffnung ist mehr als nur dunkle Meinung über Kommendes und Werdendes. Sie ist auch mehr als nur eine dem verstandhaften Berechnen aufgezwungene Meinung über Zukünftiges. So wäre sie unnatürlich und ethisch haltlos. Wie sollte man „weiß“ nennen, was „schwarz“ oder zumindest in der Farbe noch ungeklärt ist? Wie sollte man eine Sicherheit vortäuschen, die niemals möglich ist? Hoffnung gibt es nur bei intellektueller Unentschiedenheit oder doch bloßer Wahrscheinlichkeit. Vom natürlichen Denken aus erscheint es in der Tat wie ein zwar anerkennenswertes, aber doch blindes Wagnis, wenn einer sich hoffend nach dem unsichtbar Fernen ausstreckt. Im Grunde identifiziert sich die natürliche Hoffnung mit dem Wagemut, etwas zu versuchen, was im Bereich der Möglichkeiten liegt. Diese Erfahrungstatsache zeigt deutlich, daß die Hoffnung zum Strebevermögen gehört. Dort ist sie beheimatet, mag auch der Umkreis, in dem sie lebt, weitgehend vom Verstand bestimmt sein.

Wie immer es sich mit der natürlichen Hoffnung verhalten mag, die übernatürliche, christliche Hoffnung gehört auf jeden Fall nicht in den Verstand. Sie ist kein Glaube. Denn gerade das, was der Hoffende gern wissen, nicht nur erhoffen möchte, sein jenseitiges Geschick, ist seinem, auch dem gläubigen Auge vorenthalten. Der Glaube spricht zwar auch vom endzeitlichen Geschehen und den letzten Dingen. Er versichert dem Gläubigen, daß er – wie alle Menschen – erlöst sei und darum auf Jesus Christus vertrauen dürfe als auf den Erlöser der Welt. Ja, er verspricht ihm sogar die Gnade Christi, sofern er vom allgemeinen,

umfassenden Heilswillen Gottes spricht, der niemanden ausschließt und jedem gutgesinnt ist, der sich nicht dem Heiligen Geist widersetzt. Und doch nur, um daraus Hoffnung zu *schöpfen*. Alles, wovon der Glaube verheißungsvoll kündigt, *gebiert* wohl Hoffnung, ist aber als Geglaubtes noch nicht der konkret umschriebene Gegenstand der Hoffnung. Gemäß katholischem Glaubensverständnis ist die Ansicht nicht annehmbar, daß im Glauben der Gläubige „das im Evangelium verkündigte Gnadenheil als eine ihm persönlich zugehörnde, für ihn persönlich bestimmte Gabe Gottes, deren er sich von ganzem Herzen getröstet und freut“, erkenne.⁹ Eine solche Interpretation fußt im Grunde auf der Meinung, die Erlösertat Christi gelte nur jenen, die gläubig die Überzeugung in sich nähren, Christus sei gerade für sie, die so Glaubenden, in den Tod gegangen. Die Gewißheit des Heils und des Gnadenstandes kann unmöglich „das wesentlichste Merkmal des Glaubens und die unmittelbarste Wirkung, welche derselbe im Bewußtsein des Erwählten hervorbringt“, sein. Denn von all dem berichtet der Glaube nichts. Wenn allerdings der Begriff des Glaubens mit dem in eins gesetzt wird, was wir Hoffnung nennen, dann mögen wir uns dem Gedanken der reformatorischen Theologie nähern, daß Glauben ein in der Seele genährtes Überzeugtsein des eigenen Heiles sei. Dann aber wäre die katholische Denkweise über Begriff und Wesen des christlichen Glaubens völlig verlassen. Gemäß katholischer Auffassung ist der Glaube ein, wenn auch sittliches, so doch intellektuelles Geschehen, das immer noch in jener Allgemeinheit verbleibt, in der wir über den einzelnen Menschen als solchen nichts erfahren. Zwar heißt es in der Schrift, Gott wolle, daß alle Menschen selig werden (1 Tim 2,4). Daran glaubt auch jeder Katholik und ist darum der intellektuellen, glaubensmäßigen Überzeugung, daß Gott auch ihn, den konkreten Menschen selig machen wolle. Und doch kann ihn dabei noch die Angst befallen, ob er nun tatsächlich das Heil erlange, ob er ausharre bis zur ungewissen Stunde, die ihn abberuft.

⁹ H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer, Neukirchen/Kr. Moers 1958, 410.

18.1 Allerdings wird das, was Gott will, unfehlbar eintreten. Es scheint demnach doch aus dem reinen Glauben dem Gläubigen der Trost zu kommen, daß er trotz aller Mängel, Versuchungen und Heimsuchungen ins Leben eingehen werde, wie es ihm ebenfalls glaubensmäßig klar ist, daß der Tod Christi alle, auch ihn, erlöst hat. Wir sind damit bei der verwickelten Frage, die man als Problem der Prädestination bezeichnet, dem Thomas in I 23 nachgegangen ist.

Aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes ist es, wie Thomas sagt, nicht ausgemacht, daß alle unwiderruflich und mit unweigerlicher Bestimmtheit zum ewigen Ziel gelangen, sondern nur, daß sie aufgrund dieses Wollens dorthin gelangen *können*, da ihnen ausreichender Gnadenbeistand gewährt wird, der ihnen jede Möglichkeit einer Entschuldigung nimmt. So weiß also der Gläubige, daß auch ihm genügend Gnadenmittel in die Seele gelegt werden, das Heil zu wirken. Und doch reicht diese Glaubensgewißheit nicht bis zur intellektuellen Überzeugung, daß er auch wirklich mit jener nicht mehr zu überbietenden Sicherheit, in welcher Gott alle seine Ratschlüsse durchzuführen imstande ist, am Ende bestehen wird. Da bleibt dem Gläubigen nichts anderes, als über den Intellekt hinaus den Willen dem Allmächtigen anheimzugeben, nicht um sich einem unvermeidlichen Geschick zu ergeben, sondern um mit seiner Hilfe das Heil tapfer und entschlossen, auf Gott vertrauend und hoffend, anzustreben. Darum kann, von der Wesensform des Glaubens und seines Gegenstandes her beurteilt, die christliche Hoffnung von keiner anderen Seelenkraft geleistet werden als vom Willen.

Im übrigen weist auch der Gegenstand der Hoffnung auf keine andere Seelenkraft als auf den Willen. Streng genommen ist nicht, was sein wird, sondern was wünschenswert ist, was das Streben lockt und antreibt, kurz das Gut, Gegenstand der Hoffnung. Dabei ist es nicht das Gute, das bereits beglückt, sondern erst beglücken wird, wenn man es besitzt, also das in ferner Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit winkende Gut. Darum ist auch Hoffnung nicht gleich Liebe, in dem Sinn, wie man von der einenden Liebe spricht. Eine gewisse verlangende Liebe allerdings (von Thomas „Begierdeliebe“ genannt), wie sie

sich in jedem Wunsch und Begehrt ausspricht, begleitet oder inspiriert immer die Hoffnung. Sie bildet, wie schon gesagt, das Erdreich, in dem die Hoffnung wurzelt. Allein darum kann Hoffnung sich durch Verzweiflung verdrängen lassen. Doch darf das ferne Gut nicht nur locken, es muß auch aufrufen zu tatkräftigem Auslangen nach ihm. Es muß „erreichbar“ sein, wie die Scholastik sagt. Andererseits ist es als hochgestecktes Ziel nichts Alltägliches und leicht zu Bewältigendes. Sonst wäre wiederum Verzweiflung ausgeschlossen als Widerspruch zur seelischen Haltung der Hoffnung. Der Gegenstand der Hoffnung kann daher, wie wiederum die Scholastik sagt, nur etwas „steil Überraschendes“ und schwer Ergreifbares sein, nach dem die Seele sich hochrecken muß mit kraftgeladener Entschiedenheit.¹⁰ 18.1

Zu diesen Kennzeichen, welche die Hoffnung als seelisches Phänomen von allen anderen unterscheidet, gesellt sich im übernatürlichen Geschehen, in der christlichen Hoffnung, noch ein weiteres, das die schwere Erreichbarkeit (*arduū*) des Gegenstandes noch enger faßt, nämlich die Notwendigkeit fremder, der göttlichen Hilfe. Die Scholastiker haben, die Analyse des Gegenstandes der Hoffnung auf die Spitze treibend, darüber gestritten, ob die schwere Erreichbarkeit des Gegenstandes mit der Notwendigkeit der göttlichen Hilfe identisch sei oder nicht. An sich ist das Schwer-erreichbar-sein des Hoffnungsgutes auch denkbar, wo der Mensch mit angespannten eigenen Kräften sich selbst helfen kann, wie das der Begriff der natürlichen Hoffnung beweist. Wo immer die Seele, zur Erfüllung ihres Wünschens und Sehnsens sich aufreckend, Hemmungen und Schwierigkeiten zu überwinden hat, kann man mit Fug dem Gegenstand die Eigenart des Überraschenden oder Schwer-Erreichbaren zuerkennen, ohne daß dabei schon an fremde Dienstleistung gedacht zu werden braucht. Es mag daher ein wirklicher Unterschied zwischen der schweren Erreichbarkeit und der Notwendigkeit fremder Hilfeleistung vorhanden sein. Doch treffen sich in der göttlichen Hoffnung diese beiden in *einer* Wirklichkeit, insofern das eine Gut, das ewige Bei-Gott-

¹⁰ Vgl. hierzu Fußn. 3 und die liter. Hinweise bei C. Zimara, *op.cit.*, 79 ff.

18.1 Sein, solche gesteigerten Anforderungen an den setzt, der nach ihm verlangt, daß er dieses Tun nur wagen kann, wenn er, sich auf die göttliche Allmacht stützend, hoffend danach greift.

Der auf „steiler“ Höhe sich befindende Gegenstand der Hoffnung und die entsprechende Hochgereehtigkeit des Hoffenden bringen die Tugend der Hoffnung in unmittelbare Nachbarschaft zu Starkmut, Tapferkeit, Hochgemutheit oder Hochherzigkeit.¹¹ In der Tat wird sie um ihrer frohen Jugendlichkeit willen, die in dieser Eigenart der Hoffnung wirksam ist, von *Wilhelm von Auxerre* (gest. zwischen 1231 und 1237) mit Recht als „Wagemut des Geistes“ bezeichnet.¹² Der Hoffnung steht der Ruhm des männlich Starkmütigen zu, es überstrahlt sie der Glanz des Hochgemuten, dem das Große und Hohe anzustreben ausgesuchte Freude ist. Gerade darum ist die Hoffnung nicht – wenigstens nicht die des Christen – bloße „Gefühlerscheinung“ oder Lust, die man aus dem Verlangen nach einem noch fernen Gut empfindet (*Christian Wolff*)¹³ oder gemäß dem Aufklärungsphilosophen *Ernst Platner* (1744–1818) „Vergnügen in der vorhersehenden Erwartung eines Gutes“.¹⁴

Die christliche Hoffnung zählt zu den höchsten, nämlich göttlichen Tugenden. Als solche überbietet sie die Werthöhe der sittlichen Kräfte, die man gewöhnlich als Starkmut, Tapferkeit, Hochgemutheit oder Hochherzigkeit bezeichnet (Thomas spricht in 17,5 Zu 4 von der Hochgemutheit oder Hochherzigkeit). Denn sie bedeutet nicht nur Beherrschung aller jener Stimmungen und gefühlsartigen Empfindungen, die sonst bei Gefahr allzuleicht in Furcht und Bangigkeit überschlagen, sondern herrscht in den höchsten Regionen des Geistes, indem sie die geistige Strebekraft des Menschen, den Willen, lenkt und hochreißt zum Schönsten, was es zu erdenken gibt. Im Unter-

¹¹ Über die Beziehung des Vertrauens zu Hochgemutheit und Starkmut vgl. II-II 129,6.

¹² *Wilhelm von Auxerre*, Summa aurea in lib. Sent., lib. 3, tract.3 q.1; s. C. Zimara, op.cit., 154.

¹³ Chr. Wolff, Psychologia empirica, Frankfurt 1732, § 796; s. C. Zimara, op.cit., 64.

¹⁴ E. Platner, Philosophische Aphorismen II, Leipzig 1782, § 882; s. C. Zimara, op.cit., 65.

schied zu Starkmut oder Tapferkeit, die unter der Leitung eines höheren Wollens die Gefahren aufsucht, um sie zu meistern, erwählt der Hoffende nicht die Gefahr, sondern das hohe, überragende („steile“) Gut selbst zum Gegenstand. Sie ist darum Wagemut in einem noch viel geistigeren und edleren Sinn, wagend nicht im Hinblick einer Gefährdung des Seins, sondern in ihrem seelischen Schwung und der überströmenden Lebensfrische, in welcher sie, selbst als sittliches Wollen, unmittelbar das reinste, unanfechtbarste, über alle Gefährdung erhabene Gut anstrebt. Im besonderen verdient sie den Namen des „Starkmutes“ (Tapferkeit) als die sittliche Kraft, die jeglichen christlichen Starkmut zeugt und nährt, vorab den frohen Optimismus, daß das größte Unternehmen, nämlich das des Lebens selbst, gewonnen ist, da in der Hoffnung das Ziel und der Preis bereits in greifbare Nähe gerückt werden. Darum ist sie auch das geistige Prinzip aller sittlichen Kräfte des ganzheitlichen Menschen, die in den verwickeltesten Lebenslagen und erdrückendsten Schicksalen die Probe zu bestehen helfen. „Die Hoffnung gibt das Streben nach Gott hin, nicht nur als auf ein hochragendes, noch zu erreichendes Gut, sondern auch, insofern aus ihm in allen anderen schwierigen Werken Hilfe kommt, handle es sich nun darum, Gutes für sich zu gewinnen oder Böses abzuhalten. Wer darum Hoffnung hat, hofft, Gott zu erreichen, und hofft, durch ihn alles Notwendige, so schwer es auch sei, zu überwinden. Darum ist die Hoffnung im Menschen der Quell alles Tuns, das auf das überragende Gut sich richtet“ (3 Sent. 26,2,2 Zu 2). Den grundsätzlichen Unterschied und auch Zusammenhang zwischen göttlicher und sogenannter „sittlicher Tugend“ drückt die Scholastik dadurch aus, daß sie sagt, die göttliche Tugend (also auch die Hoffnung) habe unmittelbar das letzte Ziel zum Gegenstand, die sittliche (auch die übernatürlich sittliche) Tugend dagegen die Mittel zu diesem (vgl. 3 Sent. 27,2,4, qa 1 Zu 2).

Die Lehre vom Willen als dem Subjekt der Hoffnung bietet für das geistliche Leben einen wichtigen Hinweis. Wenn der Christ seine Heilsgewißheit intellektuell zu fassen versucht, bewegt er sich bereits außerhalb der Hoffnung. Auf diese Weise kann er die Ruhe und Ausgeglichenheit, die ihm einzig die

- 18.1 Hoffnung gewähren kann, nicht gewinnen. Die Sorge um das zukünftige Heil wird er nur los, wenn er im Gedanken an die ihm zugesicherte allmächtige und gütige Hilfe Gottes wagemutig hofft, indem er sein Heil in die Hand Gottes legt, wo es besser aufgehoben ist als in seinem grübelnden Verstand.

II. Wer kann auf Gott hoffen?

(Art. 2 u. 3)

- 18.2 An sich kümmert es den Christen, der hoffend nach dem ewigen Leben strebt, wenig, wie sich drüben sein weiteres Hoffen und Vertrauen gestalten werde, wenn er nur sein Ziel und damit die Erfüllung seines Hoffens erlangt. Jedoch bietet die vielleicht spitzfindig und neugierig anmutende scholastische Frage über das Daß und das Wie der Fortdauer der Hoffnung einen neuen Tiefblick in das Wesen der christlichen Hoffnung, vorab eine gründlichere Erkenntnis ihres psychisch-moralischen Umkreises.

Wie sehr die christliche Hoffnung im ewigen Heil ihre wesentliche Erfüllung sieht, bestätigt sich wiederum hier (Art. 2), wo Thomas sagt, diese Tugend schwinde vollständig, sobald der Mensch ins selige Leben eintrete, ähnlich wie unser Leib seine Wesensgestalt als Komponente der menschlichen Natur verliert, wenn die Seele sich von ihm trennt. Der Selige mag noch so hochragende und an sich schwer erreichbare Güter im Vertrauen auf Gott erwarten wie die Wiedervereinigung mit dem Leib, seine Hoffnung ist nicht mehr diejenige, die sie war, als der Hoffende der Heimat entgegenpilgerte. Im übrigen verliert auch das Höchste und Beste, was der Selige vielleicht noch von Gott erwartet, die Eigenheit des nur schwer Erreichbaren.¹⁵ Von einer göttlichen oder theologischen Tugend der Hoffnung kann man jedoch nicht mehr sprechen, weil das erste, wesensgemäße Objekt der Tugend der Hoffnung bereits erreicht ist.

¹⁵ Vgl. *J. M. Ramírez OP, De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, Freiburg/Schw. 1940, 30 ff. (Sonderdruck aus *Divus Thomas (F) 1940*).

Nicht anders verhält es sich mit den Erwartungen, die Christus, als unser gerechter Fürsprecher beim Vater für uns eintretend, auch im Himmel bittend kundtut (vgl. 1 Jo 2,1; Hebr 7,25; Röm 8,35 f.). Auch die Hoffnung, die Christus auf Erden bewies, als er das Los des Pilgers und Fremdlings mit den Menschen teilte, war nicht die Tugend der Hoffnung. Sowohl die Erwartung seiner Verherrlichung wie auch jene, die er in seinen Bitten zum Vater für die Seinen vortrug, waren nicht eines Wesens mit der der Glaubenden. Christus als Mensch konnte keinen Glauben haben, da er die Wesenheit Gottes und in ihr alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige schaute. Im Hinblick darauf, daß zur Vollkommenheit seiner menschlichen Natur nichts fehlte, gab es keinen Mangel, der durch die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung hätte ausgefüllt werden müssen. Man kann darum in Christus nur von Akten der sicheren Erwartung sprechen, sowohl was sein Leben auf Erden wie das im Himmel betrifft. In abgeschwächtem Sinn mag man dies Hoffnung nennen (vgl. Theolog. Summe III 7,4). Thomas sagt, man spreche besser von festem Vertrauen: „Etwas anderes ist Hoffnung und etwas anderes Vertrauen; denn die Hoffnung ist Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit. Diese aber gab es in Christus nicht, da er bereits in seiner Empfängnis die Seligkeit besaß. Vertrauen dagegen ist Erwartung aufgrund irgendwelcher Hilfe, und in dieser Weise war in Christus Vertrauen, insofern er gemäß seiner menschlichen Natur Hilfe vom Vater im Leiden erwartete“ (Komment. zu Hebr 2,13, c. 2, lectio 3).

Gleiches gilt von den Seligen im Himmel. Man könnte zwar meinen, die Seligen müßten immerhin befürchten, daß Gott ihnen die Seligkeit nehmen könnte, wie er sie ihnen geschenkt hat. Sollten Sie darum nicht vertrauensvoll auf Gott hoffen und im Gebet ihn bitten, er möge ihnen die Beseligung auch weiterhin erhalten? Die Einsicht in die Wesenheit der ewigen Seligkeit hilft jedoch über diese Schwierigkeit hinweg. Es gehört zum Wesen der Beseligung im Himmel, daß der Selige um die Endgültigkeit seines beglückenden Zustandes weiß, wie es im Wesen der Ewigkeit liegt, daß sie entweder in ihrer unteilbaren Ganzheit oder gar nicht erfaßt wird. Die Wiedervereinigung mit dem Leib am Tag der Auferstehung bedeutet für den Seligen

18.2 im Grund keinen Zuwachs an Seligkeit, sondern nur das Überfließen des schon gewonnenen Glückes in den leiblichen Teil der menschlichen Natur, wie es ähnlich Gott kein Mehr an Glück einbrachte, als er die Welt schuf (I 4,2). Gewiß, wir werden die ganzheitliche Erfüllung aller unserer Anlagen des Seins und Tuns, auch jener unserer leiblichen Existenz erwarten müssen bis zur Auferstehung von den Toten. Doch gilt auch hier das Wort des Philosophen von Stagyra (Phys. II 5): „Wo nur wenig fehlt, scheint überhaupt nichts zu mangeln.“ Die Heimholung des Leibes in das gotthafte Glück der Seele kann für den Seligen nicht mehr jenes schwer zu erringende und durch mannigfach möglichen Rückfall in die Sünde gefährdete Gut sein, wie sie im Auge dessen erscheint und es auch ist, der die Probe noch nicht bestanden und alle Gefährdung noch nicht überwunden hat. Darum genügt zum Verlangen und zur Erwartung dieser letzten „Unze“ ewigen Glücks – wie überhaupt zu allem Hoffen des Seligen, sei es für ihn selbst oder für andere – die Liebe zum Spender alles Guten, der jedem Geist mit dem Licht der Gottschauung zugleich auch die alle natürliche Einsicht überbietende sichere Aussicht auf die Verklärung des Leibes und entsprechend auch auf die Befriedung allen Wünschens gibt.

18.3 In einem ganz anderen, gerade entgegengesetzten Sinn ist der Verdammte ohne Hoffnung (Art. 3). Er ist der Hoffnungslose, der nicht besitzt und auch mit der Evidenz, die der Ewigkeit eigen ist, niemals zu besitzen die Aussicht hat. In diesem Bewußtsein sammelt sich die ungeheure Last der ewigen Verdammung im Unterschied zur Strafe des Läuterungsortes, wo bei aller Unerfülltheit doch endgültiger Heimgang ins ewige Leben zugesichert ist. Darum sagt Thomas mit Recht, dem Zustand der endgültigen Verdammung widerspreche die Hoffnung noch weit mehr als der Besitz des Glaubens (Art. 3 Zu 2).

So nimmt die feste Gewißheit des unverlierbaren Besitzes beim Seligen und die gegenteilige Gewißheit, niemals in den Besitz des Erwünschten gelangen zu können, beim Verdammten der Hoffnung die intellektuelle Grundlage. Dieser Gedanke ist es auch, der durch die beiden vielleicht allzufern liegenden Fragen über das Daß und das Wie des Hoffens im Jenseits beim

Seligen und Verdammten dem Theologen besonders nahegeht und nicht nur ihm, sondern jedem, der auf dem Weg nach drüben sich abmüht, da er nicht *weiß*, ob er zu denen gehört, die ins Leben eingehen werden, andererseits aber auch nicht in Verzweiflung zu jenen zählen darf, denen keine Verheißung mehr gelassen ist. In gewissem Sinn steht daher, rein äußerlich und gleichsam mathematisch betrachtet, der strebende Christ mitten zwischen diesen beiden Möglichkeiten. In streng realer Sicht allerdings steht er nicht in der Mitte, denn das wäre Unentschiedenheit und Ratlosigkeit, es wäre das eines Christen unwürdige und von Gott verurteilte „Weder-Noch“. Denn der Christ hat tatsächlich Hoffnung. Er entfernt sich damit grundsätzlich von dem, der keine hat, dem die verheißungsvolle Aussicht nach dem Jenseits noch nicht voll eröffnet ist wie beim „Heiden“, oder völlig ausgeschlossen wurde wie beim Verdammten.

Es mag vielleicht auffallen, daß Thomas in diesen Problemkreis keinen eigenen Artikel einfügt mit der Frage, ob auch der Sünder Hoffnung haben könne. Doch davon war bereits in 17,8 die Rede. Zur Hoffnung ist nur die „unvollkommene“, die sogenannte Begierdeliebe notwendig, die auch der Sünder haben kann. Die Hoffnung aus Begierdeliebe soll Wegbereiterin zur Freundesliebe sein, dem deutlichen Zeichen des Gnadenstandes. Der hoffende Sünder erwartet von Gott die vollendete Bekehrung zu ihm. Darf daher der Sünder ebenso wie der Freund Gottes gewiß sein hinsichtlich des glücklichen Ausganges seines Lebens? Mit dieser Frage befinden wir uns im Mittelpunkt aller Fragen über die christliche Hoffnung: die Gewißheit der Hoffnung, die Heilsgewißheit.

III. Die Gewißheit der Hoffnung (Art. 4)¹⁶

1. Das Problem

18.4 Wert oder Unwert der christlichen Hoffnung entscheidet sich nach der Tatsache und dem Grad der Gewißheit, die der Jenseiterwartung des Christen zukommt. Verleiht die christliche Hoffnung keine Gewißheit über das zukünftige Heil, dann ist sie nichtiger als die natürliche Hoffnung, die, wengleich täuschend und trügerisch, immerhin auf einer einigermaßen abschätzbaren Wahrscheinlichkeit aufruht. Sie wäre, was man ihr dann und wann vorwirft, eine leere Suggestion, mittels derer der Christ sich über diese bedrängte Zeitlichkeit mit geschlossenen Augen hinwegzuhelfen versucht, feige Vogelstraußpolitik den realen Tatsachen des Lebens gegenüber.

Es muß irgendwie ein kausaler Zusammenhang bestehen zwischen Hoffnung und ewigem Heil, wenn tatsächliche Erfüllung und Hoffnung nicht auseinanderfallen sollen. Der natürliche Optimismus, mit dem wir sonst im Leben die Schwierigkeiten meistern, kann diese Ursächlichkeit für sich nicht in Anspruch nehmen, da der Verlauf der Dinge weitgehend von selbst abrollt, ob man nun hofft oder nicht hofft. Man könnte höchstens von einem durch den inneren Schaffensmut, den die natürliche Hoffnung suggestiv weckt, vermittelten Erfolg reden. Jedoch ist auf der übernatürlichen Ebene eine solche rein natürliche Kausalität ausgeschlossen. Soll nun hier der hoffende Christ wirklich, gerade weil er hofft, sein Heil erlangen? Selbstverständlich hat er über sein Hoffen hinaus auch die sittlichen Kräfte zu entschiedenem Heilswirken einzusetzen. Doch muß die Hoffnung irgendwie direkt auf das Heil bezogen sein, d.h. eine Gewißheit dafür bieten, soll ihre Wirkung sich nicht in narrotischer Suggestion erschöpfen. Eben das ist das Problem, das

¹⁶ Vgl. den sowohl historisch wie systematisch bis ins feinste durchgearbeiteten Beitrag zu diesem Thema von *J. M. Ramírez OP*, *De certitudine spei christianae*, Salamanca 1939 (Sonderdruck aus *Ciencia Tomista* 1938). – *W. M. Conlon OP*, *The certitude of hope*. In: *The Thomist* 10, Baltimore 1947, 75-119, 226-252. – Zum Thema vgl. auch *A. Stakemeier*, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, Heidelberg 1947.

seit der Reformation die Geister aufwühlend bewegt und in verschiedene Lager spaltet.

Sehr oft wird die Frage nach der Gewißheit unserer hoffenden Jenseitserwartung mit der nach der Gewißheit der Auserwählung und dazu noch mit der nach der Gewißheit des eigenen Gnadenstandes zusammengefaßt, als ob es sich einzig um das Problem der Heilsgewißheit handle. Diese drei Fragen sind voneinander sehr verschieden. Die eine ist die eigentliche Frage der Hoffnung: Darf der Hoffende gewiß sein, glücklich ins Jenseits einzugehen, wobei vorausgesetzt ist, daß er diese Hoffnung aufrecht hält bis zum letzten Augenblick seines hiesigen Lebens? Es gilt in jedem Augenblick des Lebens die Mahnung des Apostels: „Wer glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle“ (1 Kor 10,12). Was also kann die Hoffnung im Hinblick auf die Hinfälligkeit des menschlichen Willens leisten? Die reformatorische Auslegung der Rechtfertigung, daß der Mensch als Sünder einzig durch den Glauben an Christus im Gericht Gottes freigesprochen wird, hat naturgemäß hier einen leichteren Weg zur Lösung dieser Frage als die katholische Theologie, die an der Lehre vom Gericht, das nach den Werken vergilt, festhält. Mit der Rechtfertigungslehre haben wir uns hier nicht speziell zu befassen. Sie dringt nur insofern in die Problematik der Gewißheit der Hoffnung ein, als es sich um die Hoffnung des Sünders oder um die Möglichkeit des Rückfalls in die Sünde handelt, durch welche die Erfüllung der Hoffnung dahinfiele.

Die andere Frage: Kann der Hoffende aufgrund des Vertrauens auf die gütige Allmacht Gottes in sich das Bewußtsein nähren, auserwählt zu sein, so daß er mit Bestimmtheit an das gute Ende kommen wird? Die Prädestination ist, wie Thomas (I 23,1 u. 2, III 24,1) ausführt, die göttliche Vorherbestimmung im Hinblick auf die Begnadung und Verherrlichung des Menschen. Sie ist also Ursache der Begnadung und der ewigen Glückseligkeit des Menschen, nicht jedoch Ursache der Sünde (I 23,3 Zu 2). Sie schließt zugleich die Fürbitten der Heiligen und das gute Tun, somit auch die Hoffnung des Menschen mit ein (I 23,8). Es handelt sich also bei der Lehre über die Prädestination vordringlich um die Erkenntnis, daß Gott der Urheber alles Guten ist, auch der guten Werke, die der Mensch im Hinblick auf sein ewi-

18.4 ges Heil vollbringt. Es fragt sich nun, ob der Mensch aufgrund seiner guten Werke oder vielleicht sogar nur aufgrund der Hoffnung seiner Vorherbestimmung gewiß sein könne. Thomas verneint ausdrücklich diese Meinung. Nur eine besondere Offenbarung könne diese Gewißheit vermitteln (I 23,1 Zu 4). Im gleichen Sinn äußert sich das Trienter Konzil (1547) in seiner VI. Sitzung (Dz-S 1540). Das Wissen um die Prädestination würde ein Wissen um ein Faktum, nämlich die tatsächliche Auserwählung bedeuten. Die Hoffnung verleiht ein solches Wissen nicht. Zwar hat sie ihre eigene Gewißheit, wovon noch die Rede sein wird. Diese Gewißheit bezieht sich aber, vom Hoffenden aus gesehen, auf etwas Zukünftiges. Man kann auch nicht sagen, der Hoffende hoffe, prädestiniert zu sein. Wenn der Hoffende schließlich aufgrund seiner Hoffnung zur ewigen Seligkeit gelangen wird, dann bestätigt sich allerdings, daß er prädestiniert war. Aber daraus kann man nicht schließen, daß der Hoffende Gewißheit seiner Prädestination hätte oder gehabt hätte. *Calvin* hatte angenommen, daß der Glaube – in seinem Verständnis der Fiduzialglaube, d.h. der vom Vertrauen getragene Glaube, der ohne Werke die Rechtfertigung bewirke – zugleich die Erwählungsgewißheit mit sich bringe.

Die dritte Frage, ob der gläubig Hoffende seiner Rechtfertigung vor Gott, also seines *Gnadenstandes* gewiß sein könne, gehört, streng genommen, nicht in den hier besprochenen Fragekreis, da, wie schon wiederholt gesagt, die christliche Hoffnung auf das zukünftige, erst nach dem Tod zu gewinnende ewige Glück ausgerichtet ist. Thomas (I-II 112,5) hat das Wissen um den Gnadenstand nur für den Fall einer speziellen Offenbarung anerkannt. Nun sprechen allerdings die Reformatoren nicht von dem Wissen, das Thomas meint. Es handelt sich bei ihnen mehr um ein Vertrauen, aus dem der Christ eine innerlich erfahrbare Gewißheit gewinnt. Die Heilsgewißheit wird als eine Seite des wahren Glaubens verstanden, der mit dem Vertrauen zusammenfällt. In diesem Sinn drückte sich *Luther* 1518 in seinem Gespräch mit Kardinal *Cajetan* aus: „Niemand kann gerechtfertigt werden außer durch den Glauben, und zwar so, daß es notwendig ist, daß er mit festem Glauben glaubt, er werde gerechtfertigt, und auf keine Weise zwei-

felt, daß er die Gnade empfängt. Denn wenn er zweifelt und ungewiß ist, dann wird er schon nicht mehr gerechtfertigt, sondern speit die Gnade aus“.¹⁷ Doch sieht *Luther* auch die Möglichkeit eines Schwächeeinbruches in einen solchen Glauben: „Die Christen aber fühlen wohl die Schwachheit des Glaubens und werden versucht durch Verzweiflung wegen des Gefühls der Sünde. Weil aber nichts verderblicher ist für die Sicherheit, mußt du dich aufrichten, wenn du des Glaubens Schwachheit fühlst“.¹⁸ Zur Unterstützung der aus dem Glauben selbst stammenden Gewißheit erkennt *Luther* eine Anzahl von nachgeordneten Zeichen der Rechtfertigung: „Gerne hören von Christus, lehren, danksagen, loben, ihn bekennen, auch unter Einsatz von Dingen und des Lebens, ferner der Berufung gemäß nach Kräften seine Pflicht tun im Glauben, in Freude usw., nicht Vergnügen finden an den Sünden, nicht in einen fremden Beruf eindringen, sondern dem eigenen Beruf dienen, den armen Bruder unterstützen, den Traurigen trösten usw. Durch solche Zeichen werden wir durch Erfahrung (a posteriori) gewiß und fest gemacht, daß wir in der Gnade sind. Auch die Unfrommen haben diese Zeichen, aber nicht rein“.¹⁹ Auch Thomas kennt diese letztgenannte Art der Gewißheit bezüglich des Gnadensandes, allerdings sei dies nur eine „konjekturale“ Erkenntnis, die aus verschiedenen Tatsachen des eigenen religiösen Lebens

¹⁷ WA 2,13: *Neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non iustificatur, sed evomit gratiam.* – Zum historischen Rahmen, in dem das Gespräch *Luthers* mit Kardinal Cajetan geführt wurde, vgl. *J. F. Groner OP*, Kardinal Cajetan, Eine Gestalt aus der Reformationszeit, Fribourg-Louvain 1939, 15 ff.

¹⁸ WA 25,331: *Christiani autem et sentiunt infirmitatem fidei et tentantur desperatione ob sensum peccati. Quia autem nihil est pestilentius securitate (? securitati), erigere te debes, cum fidei infirmitatem sentis.* Der Ablativ „securitate“ ist völlig sinnwidrig. Es muß offenbar dafür der Dativ stehen, wie in der Klammer angegeben. In diesem Sinn wurde im Text übersetzt.

¹⁹ WA 40/1,577: *Externa vero signa, ut supra dixi, sunt: Libenter audire de Christo, docere, gratias agere, laudare, confiteri eum, cum dispendio etiam rerum et vitae, Deinde secundum vocationem pro virili facere officium in fide, gaudio etc, non delectari peccatis, non irrumpere in alienam vocationem, sed propriae servire, Adiuvere fratrem egentem, consolari tristem etc. Satis signis certi reddimur et confirmamur a posteriori nos esse in gratia. Habent et impii ista signa, sed non pure.*

18.4 gewonnen werde. Objekt dieser Art der Erkenntnis vom eigenen Heil sind Freude an göttlichen Dingen, Verachtung weltlicher Freuden, Gebetseifer, Drang zum öfteren Empfang der Sakramente, vor allem der Eucharistie, Flucht vor der Sünde, Verehrung der Helferinnen der Christen, kurz alles, was den sittlichen Kräftekosmos des Begnadeten sichtbar macht, ihn zwar nicht mit Evidenz, doch immerhin annähernd (konjunktural) auf dem Grund der Seele erschließen läßt. Denn an den Früchten erkennt man den Baum. Auch bezeugt es der Geist Gottes, wie Paulus (Röm 8,16) sagt, daß wir Kinder Gottes sind. In keinem Fall aber kann man von einer Glaubensgewißheit sprechen, wie das Trienter Konzil bestätigt (Dz-S 1533).

Das Bewußtsein der eigenen Schwäche ist aber kein Argument gegen das Gebot, daß der Christ „die festeste Hoffnung auf die Hilfe Gottes setzen muß“ (Trienter Konzil, Dz-S 1541). Daß zum Leben des Christen die Furcht vor einem möglichen Abfall gehört, erklärt sich daraus, daß wir nur „zur Hoffnung auf die Verherrlichung und nicht bereits zur Verherrlichung selbst wiedergeboren wurden“ (Dz-S 1541).

Gewißheit der Hoffnung zum ewigen Leben und Furcht schließen sich nicht aus, denn jede hat ihr eigenes Objekt. Daß die beiden ineinander verwoben sind, macht die Frage nach der Gewißheit der Hoffnung beinahe erdrückend schwer. Der Christ ist aufgerufen, sein Heil „mit Furcht und Zittern“ zu wirken (Phil 2,12).

Soll es wirklich keine Gnadenkraft geben, die dem Christen aus dieser bangen Unsicherheit seines Heils heraushilft? Muß er sein eigenes Urteil über sich selbst mit einer gewissen Belanglosigkeit betrachten im Hinblick auf das richterliche Urteil Gottes, der nach seinem eigenen Maßstab entscheidet, jedenfalls sich nicht von einer vermeintlichen Heilsgewißheit des Gläubigen beeinflussen läßt? Es ist da keiner in einer besseren Lage als Paulus: „Ich richte nicht einmal mich selbst. Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt. Aber damit werde ich noch nicht gerechtfertigt. Der mich richtet, ist der Herr“ (1 Kor 4,3). Gott allein ist der Spender des ewigen Lebens, wie er allein es verheißt hat und einen jeden erwählt nach eigenem Ermessen. Wer aber kennt die Zahl derer, die nach Gottes Willen tatsächlich

erwählt sind? Diese seelische Not erlebend und zugleich um das Versprechen Christi wissend, daß, wer an ihn glaube, selig werde, haben die Reformatoren von der durch den vertrauensvollen Glauben bewirkten Heilsgewißheit, der Gewißheit der Auserwählung und der Gewißheit der Rechtfertigung gesprochen. Die katholische Theologie ist unter Führung des kirchlichen Lehramtes einen anderen Weg gegangen, und zwar aus einem doppelten Grund: 1. weil die Rechtfertigung aus Glaube ohne Werke dem Glaubensverständnis der Schrift und der Überlieferung widerspricht, 2. der Glaube wesentlich Annahme der geoffenbarten Heilswahrheiten ist. Diese sind in Schrift und Tradition enthalten und von Christus dem kirchlichen Lehramt zur Darstellung und Interpretation anvertraut. Die gläubige Annahme dieses Lehrinhaltes ist Voraussetzung für die durch die Gnade der Hoffnung bewirkte Heilsgewißheit des einzelnen Gläubigen. Glaube und Hoffnung können also nicht vermischt werden, wengleich sie im konkreten Gnaden Erlebnis gemeinsam wirksam und als Einheit empfunden werden.

2. Die Heilsgewißheit, ein dogmatisches Lehrstück

Wie bereits erwähnt, hat das Trienter Konzil erklärt, daß *alle* die festeste Hoffnung auf Gottes Hilfe setzen müssen (Dz-S 1541). Das Konzil geht einig mit der reformatorischen Überzeugung, daß „kein Gottesfürchtiger an Gottes Barmherzigkeit, am Verdienst Christi und an der Kraft und Wirksamkeit der Sakramente zweifeln darf“ (Dz-S 1534), es wendet sich nur gegen den Schluß, daß der Christ „mit der Gewißheit des Glaubens, dem nichts Unwahres unterlaufen kann, weiß, daß er die Gnade Gottes erlangt hat“ (Dz-S 1534). Aus dem Glauben steht fest: „Gott verläßt niemals mit seiner Gnade die einmal Begnadeten, wenn er nicht selbst vorher von ihnen verlassen wird“ (Dz-S 1537). Trotz Erschwernis und Bangigkeit, die stets das Los des Pilgerlebens bleiben, läßt die Schrift nicht ab, den Menschen aufzurichten zur Hoffnung, daß er gerade aus ihr das Heil wirke. „Wer sich auf den Herrn verläßt, wird gestärkt“ (Spr 28,25), „er wird beschützt“ (Spr 29,25). „Wohl dem, der auf

18.4 Gott vertraut“ (Spr 16,20), denn „wer hat je auf den Herrn vertraut und ward zuschanden?“ (Sir 2,11). Jeremias preist den Menschen selig, „der auf den Herrn vertraut und dessen Zuversicht der Herr“ (17,7). Er vergleicht ihn mit dem Baum, der, ans Wasser gepflanzt, am Bach verwurzelt, keine Hitze fürchtet, immer grünend, unaufhörlich Frucht bringend, auch vor den dürrer Jahren nicht bangt (17,8). Und kein anderer als Paulus, der Prediger des Fürchtens und Zitterns, hat gesagt, daß „wir durch die Hoffnung gerettet worden sind“ (Röm 8,24), denn „Hoffnung läßt nicht zuschanden werden“ (Röm 5,5). Er ist auch der unerschütterlichen Zuversicht, daß wir, die wir, obschon einst durch die Sünde Gottes Feinde, durch den Tod des Sohnes mit ihm versöhnt wurden, erst recht durch sein Leben gerettet werden (Röm 5,10). Er nährt in sich sogar die frohe Überzeugung, daß „es nichts Verdammungswürdiges an denen gibt, die in Christus leben“ (Röm 8,1).

3. Die Gewißheit der Hoffnung ist nicht die des Glaubens

Nach all dem muß es doch Heilsgewißheit geben. Gemäß dem kirchlichen Lehramt ist die Gewißheit der Hoffnung aber nicht die Gewißheit des Glaubens. Hierin liegt der fundamentale Unterschied zur These der Reformatoren. Um zu verstehen, warum die katholische Theologie auf diesen Unterschied so grundsätzlichen Wert legt, muß man sich des soeben angeführten Anliegens der Kirche erinnern. Die katholische Kirche betrachtet sich als die Verwalterin des Offenbarungsgutes. Der Glaube ist darum nicht zunächst der Glaube des einzelnen, sondern der Kirche, die ihrerseits eine echte, strukturierte Institution Christi ist. Eine solche Institution ist aber nicht denkbar ohne oberste, ihr immanente Autorität, im Fall der geoffenbarten Wahrheit: eine Lehrautorität. Da der Glaube in seinem Wesen die gehorsame Annahme der geoffenbarten, unter der Autorität der Kirche gehüteten Wahrheit ist, muß er dem Intellekt zugeschrieben werden, wie immer diese Annahme vom Willen stimuliert sein mag. Die Hoffnung und mit ihr das Vertrauen gehören ganz dem Willen zu. Thomas fand für die psychologische Erklärung dieser klaren Unterscheidung zwischen

Intellekt und Willen die Grundlagen bei *Aristoteles*. Es wäre aber falsch zu behaupten, die Kirche verdanke die Unterscheidung zwischen Glaube und Hoffnung diesem heidnischen Griechen. Die aristotelische Psychologie war für die Theologie eine willkommene rationale Stütze, mehr nicht.

Daß in der Praxis des geistlichen Lebens der Glaube eng mit dem Vertrauen zusammengeht, ist eine andere Frage. Die Reformatoren haben ihre Lehre vom Fiduzialglauben der Praxis entnommen im Hinblick auf den existentiellen Menschen, der aus der Not der Ungewißheit einen Weg zur Heilsgewißheit sucht. Diesen findet er natürlich nur aus Glauben *und* Hoffen. Es gibt keine übernatürliche Hoffnung ohne Glauben. Das hat die katholische Kirche durch alle Jahrhunderte gelehrt. Der Glaube aber, auf den sich die Hoffnung stützt, ist darum nicht identisch mit der Hoffnung. Bei den Reformatoren, besonders bei *Calvin*, wird der rechtfertigende Fiduzialglaube nicht im Sinn einer allgemeinen Definition des Glaubens als solchen verstanden, sondern als ein aus der lebendigen Tiefe der christlichen Seele hervorgehender konkreter Akt totaler Zusage an das Heilswerk Christi, so daß er real mit der Rechtfertigung des Menschen ohne Bezug zu den Werken zusammenfällt. Es ist Gott, der alles im konkreten glaubenden Menschen tut. So sehr sympathisch sich die Verschmelzung von Glaube und Vertrauen im Hinblick auf das innere, erfahrbare Erleben ausnimmt, so hält sie vor einer sorgfältigen Analyse nicht stand unter der Voraussetzung, daß man das Glaubensobjekt als lehrbare, sogar durch eine entsprechende Autorität vermittelbare Wahrheit begreift. Das allerdings ist im reformatorischen Glaubensverständnis nicht mehr beschlossen.

Der Christ wird über sein persönliches Heil in konkreter Form nicht belehrt durch den Glauben. Offenbarung und Verheißung, die durch den Glauben an das Ohr des Christen dringen, sind zwar direkt an alle einzelnen gerichtet: „Euch“ ist der Erlöser geboren. Und allen – also auch allen einzelnen –, die ihn aufnehmen, gibt er Macht, Kinder Gottes zu werden und so das Heil zu wirken. Dennoch kann der Christ, indem er den Glauben zu seiner eigenen Überzeugung macht, nicht schon daraus die Gewißheit gewinnen, er sei in Gnaden angenommen und

- 18.4 werde ins ewige Leben eingehen. Wer aus ganzer Seele glaubt, d.h. wer gläubig das Wort der Offenbarung in seinem Leben verwirklicht, wird gewiß selig. Wer aber sagt ihm, daß er bis zum Ende seines Lebens aus dem Glauben leben werde, ja daß er überhaupt schon glaube?

Wir glauben an die geoffenbarte Wahrheit und sind von ihr überzeugt. Doch entzieht sich dieser Überzeugung völlig die Reflexion über Psychologie und Moralität unseres Glaubens selbst, sofern es eben um unseren, nicht um den Glauben überhaupt geht. Dem Gläubigen von heute, der, dem Zug der modernen Geistesrichtung folgend, sich in kritisch zerlegender Betrachtung über das eigene Seelenleben gefällt, dürfte dieser Gedanke, daß das übernatürliche Leben nur in fester Umklammerung des Objekts gedeiht, eine Erlösung sein aus den seelischen Verwicklungen und krankhaften Hemmungen, aus dem Verdacht, der nicht in persönlicher Erfahrung zu sichernde Glaube sei ein bloßes „Als-Ob“. Wir wissen nicht um unseren eigenen Glauben, sondern wir erfahren ihn, *indem* wir glauben. Thomas kannte die in sich gekehrte Reflexion über das eigene Gnadenleben nicht, weil er ganz in das Objekt versunken war. Wie sehr sich diese direkt auf das Objekt bezogene Seelenhaltung auswirkt, verrät Thomas im letzten Artikel des moraltheologischen Teiles der theologischen Summe (II-II 189,10). Er stellt dort die Frage, ob es lobenswert sei, ohne vieles Ratsuchen und lange Überlegung in einen religiösen Orden einzutreten. Abgesehen von Hindernissen, die bereits erkennbar sind (körperliche Schwäche, Verpflichtungen weltlicher Art), sei zu bedenken, daß ein solcher Entschluß nicht im Vertrauen auf die eigenen Kräfte, sondern auf die Kraft Gottes gefaßt werde. Und diesbezüglich gebe es keine durch irgendwelches Ratsuchen und Reflektieren zu beseitigenden Zweifel.

4. Die der Hoffnung wesenseigene Gewißheit

Die christliche Hoffnung muß ihre, dem Glauben nachgeordnete, eigene und wesensgemäße Gewißheit haben. Darüber lassen die Belege aus der Schrift und dem kirchlichen Lehramt, die hier nur zu einem verschwindenden Bruchteil erwähnt wurden,

keinen Zweifel. Der Theologe sieht diese Gewißheit schon im allgemeinen Charakter der Tugend, welcher der christlichen Hoffnung zukommt, begründet. Es gehört nämlich zum Wesen jeder Tugend, daß sie eine unverrückbare Zielrichtung zum eigenen Objekt hin einnimmt, sonst wäre sie nicht Tugend. Denn darin verwirklicht sie ihre Wesensfunktion, daß sie eine aus den vielen Möglichkeiten, die in der menschlichen Wirkkraft liegen, steigernd konzentriert, d.h. daß sie das Vermögen auf eines der vielen Objekte, die sonst das Können zerstreuen und verzetteln, wie auf einen Punkt sammelt. Aus diesem Grund erklärt *Augustinus*, man könne die Tugend nicht missbrauchen (De lib. arb. II 18; ML 32,1267). Wie jede Tugend ihr Objekt hat und ihre diesem entsprechende Wesenheit, so ist sie naturnotwendig auch mit eigener Gewißheit, d.h. Treffsicherheit begabt.²⁰

Es ist auch nicht ersichtlich, warum man gerade der Tugend der Hoffnung die Gewißheit absprechen sollte, da ihr eigener Gegenstand im besonderen eine solche fordert und verleiht. Die *erbarmende Allmacht* Gottes, auf die sie sich stützt, kann keineswegs eines Mangels oder Versagens bezichtigt werden. „Die Vorsehung täuscht sich in ihren Anordnungen nicht“ (Kirchengebet am 9. Sonntag im Jahreskreis), sondern „handelt in allem mit unfehlbarer Bestimmtheit“ (De malo 6 Zu 3). Von einem Ende bis zum andern erstreckt sich die Weisheit Gottes voll Kraft, „sie durchwaltet das All aufs beste“ (Weish 8,1). Der in wiederholten Verheißungen den Menschen aufrichtet zu frischer, mutiger Hoffnung, ist ebenso „mächtig, zu tun, was immer er versprochen hat“ (Röm 4,21). Er besitzt Kraft genug, das uns hinterlegte Gut sicherzustellen bis zum Tage der Erfüllung (2 Tim 1,12). Auch ist er nicht weniger *treu* in seinen Verheißungen. Um alles Zaudern und alle Ungewißheit zu zerstreuen, hat der Urheber unserer Hoffnung versichert, daß er seine Schafe kenne – und sie ihn –, und daß niemand sie seiner Hand entreißen werde (Jo 10,27-29). Furcht ist zwar möglich, aber nicht Verzagen. In der Hoffnung „haben wir gleichsam einen Anker für unsere Seele, der sicher ist und fest und hinein-

²⁰ Vgl. A. F. Utz, Kommentar zu Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg-Leipzig 1940, 536.

- 18.4 reicht in das Innere hinter dem Vorhang, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, Hoherpriester geworden nach der Ordnung des Melchisedech“ (Hebr 6,19 f.). Wie dem Glauben, so kann entsprechend auch der Hoffnung keine Täuschung unterlaufen, „denn man hofft nicht, das ewige Leben aus eigener Kraft zu erlangen – das wäre Vermessenheit –, sondern mit Hilfe der Gnade, in der er (der Hoffende), sofern er durchhält, gänzlich unfehlbar das Leben erlangen wird“ (II-II 1,3 Zu 1).

Vom Menschen her und in zweiter Ordnung wird dieses Gewicht, mit dem die christliche Hoffnung aus der Kraft Gottes in die undurchsichtigen Tiefen des jenseitigen Lebens lotet, noch verstärkt durch die sittlichen Leistungen des Christen in der Nachfolge Christi. Jedes gute Werk, getan um Gottes willen, versichert als ein Erweis der Gnade Gottes dem Hoffenden von neuem, daß derjenige, der das Werk der Heiligung begonnen, nämlich Gott, es auch zu vollenden gewillt ist (vgl. Phil 1,6). Allerdings liegt darin noch nicht das Argument, daß der Christ dieses gute Ende auch tatsächlich erreichen wird. Und doch darf er, allerdings wiederum durch das Vertrauen auf die selbst durch alle verschuldeten und unverschuldeten Irrungen des Menschen mit sicherem Geschick und erbarmender Güte hindurchführende Hand Gottes, in sich die berechtigte hoffnungsreiche Überzeugung festigen, daß Gott ihm, dem strebend sich Mühenden, die Gnade nicht entziehen wird, zumal er in seinem Leben und noch mehr im Grund der eigenen Seele oft genug das erbarmend besorgte Walten Gottes geradezu zu spüren vermag.

Doch darf diese Art von Gewißheit, die wir aus unserem eigenen durch die Gnade Gottes gestützten Mühen um die christliche Vollkommenheit gewinnen, nicht mit der der Hoffnung eigentümlichen Gewißheit verwechselt werden. Es handelt sich nämlich, wie gesagt, nur um eine konjekturale Gewißheit, also um einen erkennnistmäßigen Schluß aus gnadenhafter Erfahrung. Die Gewißheit der Hoffnung aber ist keine Gewißheit der Erkenntnis. Diese wäre viel zu schwach. Die Gewißheit der Hoffnung liegt im Streben (vgl. weiter unten).

5. Die theologischen Versuche zur Erklärung der Heilsgewißheit aus Hoffnung

18. 4

Welcher Art nun im besonderen die Gewißheit der Hoffnung sei, wie ihr Verhältnis zum Glauben und zum endgültigen Ausgang, darum geht zutiefst das Fragen und Disputieren der Theologen. Die Hauptgruppen der Lösungsversuche bedürfen kurzer Erwähnung.

a) Etwas zu einfach ist der Lösungsversuch des Kanonisten *Gandulfus von Bologna* (gest. nach 1185). Er schreibt der Hoffnung eine bloß bedingte Gewißheit zu in dem Sinn, daß jeder, der hofft und auf Gott vertraut, unweigerlich zum ewigen Leben gelangen wird, wenn er in der Gnade aus diesem Leben scheidet. Mit dieser Selbstverständlichkeit sind, so scheint es, alle Gegner zum Schweigen gebracht. Allerdings ist damit auch die Hoffnung mitgetroffen und in ihrem eigenen Wert vernichtet. Nicht anders dachte der wohl unter dem Einfluß *Abälards* stehende *Petrus von Poitiers* (gest. 1205). Er vergleicht die Hoffnung mit dem Glauben dessen, der zum Tisch des Herrn geht, um die Eucharistie zu empfangen. Dem Gläubigen stehe an sich die reale Gegenwart Jesu Christi unter der Gestalt des Brotes unwiderleglich fest, jedoch unter der Gestalt *dieses* Brotes, das ihm ein Priester gerade reicht, nur bedingt, nämlich unter der angenommenen Voraussetzung, daß der Priester mit ernsthaftem Willen, die Wandlung zu vollziehen, die Konsekrationsworte über das Brot gesprochen habe. So könne auch kein Hoffender, meint der Lehrmeister der Domschule von Paris, über das eigene Heil *schlechthin* gewiß sein, sondern nur im *allgemeinen*, insofern jeder, der ausharrt bis zum Ende, gekrönt werde. Eine solche allgemeine Gewißheit gewinnen wir aber aus dem Glauben. Sie ist erkenntnismäßiger Natur, kann darum als der Hoffnung eigene Gewißheit nicht in Frage kommen.

b) Der genannten These sehr verwandt, mit ihr im Grunde identisch, ist der bis in unsere Tage vertretene Lösungsversuch, der sich auf die Unterscheidung zwischen der Gewißheit vonseiten des Objekts und jener vonseiten des Subjekts beruft. In Anbetracht der göttlichen Allmacht, auf die sich der Hoffende als auf sein erstes Objekt stützt, sei dem Christen untrügliche

18.4 Gewähr des ewigen Heils geschenkt. Und doch bange sein Herz, wenn er auf sich selbst, seine Hinfälligkeit und unstete Gesinnung schaue, die zu seinem Pilgerdasein zu gehören scheint. Darum auch, so folgern diese Theologen – zu denen nicht gerade die unbedeutendsten gehören (z.B. der Tiroler Moralist *P. Laymann SJ*, der Thomasinterpret *R. Billuart OP*, der im vorigen Jahrhundert vielgelesene *G. Perrone*, *C. Mazzella SJ*, *A. Lehmkuhl SJ*, *H. Noldin SJ*, *A. Tanqueray*, *H.B. Merckelbach OP* und *Fr. Tillmann*²¹) – , könne der Hoffnung nur bedingte Gewißheit zukommen.

c) Ganz eigen, aber von ihrer Ausgangsposition folgerichtig, ist die jansenistische Deutung von *J.B. Fourquevaulx* und *C. Rotigni*. Danach steuert die Hoffnung derer, die nach göttlicher Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit auserwählt sind, mit unbedingter Gewißheit dem ewigen Leben zu, während die Hoffnung der übrigen im Grund gar keine Hoffnung aus Gnade ist, sondern nur eine trügerische Reflexion über das eigene Heil.

d) Wo liegt nun die Wahrheit bzgl. der Gewißheit der Hoffnung? Im folgenden sei im Anschluß an *J. Ramírez* eine Klärung des Problems geboten, die der Ansicht des hl. Thomas am nächsten liegt.

Zu allererst ist *der Begriff der Gewißheit* abzuklären, wie er für die christliche Hoffnung zutrifft. Eine dreifache Gewißheit spielt in dem Problem mit, die des Erkennens, des Strebens und des tatsächlichen Vollendens.

Die erkenntnismäßige Gewißheit gründet auf dem schauenden Einblick in etwas Wirkliches oder der glaubenden Annahme von etwas Wirklichem, so wie es ist oder doch sein wird. Sie ist eine theoretische Gewißheit „über“ etwas, die Vergewisserung, daß etwas in bestimmter Weise sich verhält oder verhalten wird. Auf sie weist auch das deutsche Wort „Gewißheit“ zuerst, denn gewiß ist, was als feststehend *gewußt* wird, wie ähnlich im Lateinischen das Ajektiv *certus* (sicher, gewiß) vom Verbum *cernere* (sehen) kommt. Weil das lateinische Wort *certus* im intellektuellen Bereich beheimatet ist, hat das Tridenti-

²¹ Vgl. die Quellenangaben bei *J. M. Ramírez OP*, a. a. O., 25 ff. – *Fr. Tillmann*, Handbuch der kath. Sittenlehre IV, 1, Düsseldorf 1935, 132.

num nicht von *spes certissima*, sondern von *spes firmissima* 18.4 gesprochen.

Auch das Streben besitzt eine Art Gewißheit, natürlich entsprechend dem eigenen Wesen abgewandelt. Das Strebevermögen ist nicht die Kraft, die im eigentlichen Sinn „besitzt“. Sich hinbewegend erstrebt oder schafft das Strebevermögen etwas. Aber es besitzt nicht im strengen und vollendeten Sinn, da die Aneignung nur einem Vermögen zusteht, das den Gegenstand in sich hinein Holt und ihn sich einverwandelt. Dieses Vermögen ist der Intellekt. Das Erkannte ist im Intellekt, wie Thomas sagt, allerdings nicht gemäß seiner existenten Natur, sondern gemäß der Erkennbarkeit seiner Wesensform (I 14,5 Zu 2; 57,1 Zu 2; 76, 2 Zu 4; 85,2 Zu 1). Der Wille vermag selbst in seiner höchsten Betätigung, in der Liebe, dieses Besitzergreifen des Objekts nicht zu realisieren. Der Wille kann überhaupt nicht existieren in einem Wesen, das keinen Intellekt hat (I-II 1,2 Zu 3; 6,2 Zu 1). Zum „Ergreifen“ (apprehendere) bedarf der Wille des Intellekts. Allerdings sagt Thomas, daß die Vereinigung mit dem Objekt der *Liebe* zugehört im Gegensatz zur Hoffnung, die nur streben kann (II-II 17,3). Aber das vermag sie nur, weil der Intellekt das Objekt ergreift. Aus diesem Grund erklärt Thomas, die ewige Seligkeit bestehe in der Anschauung Gottes (I-II 3,8).

Entsprechend dem verschiedenen Verhältnis zum Objekt ist auch das, was wir in der Erkenntnis Gewißheit nennen, im Wollen und Streben anders geartet. Während das Erkennen das sichere Bewußtsein des Habens und Besitzens des Objekts bewirkt, besteht die Gewißheit der Strebekraft (insofern man sie rein von der Strebekraft aus versteht und von der daraus sich ergebenden erkenntnismäßigen Überzeugung absieht) in der vollendeten und untrüglichen Ausrichtung auf das Objekt, das Gute oder das Ziel. Sie ist demnach nichts anderes als die feste, geradlinige Zielrichtung, die Gewißheit „hin“ zu etwas. Diese ist wiederum doppelt, zunächst als rein hinstrebende, dann als schaffende oder verwirklichende Zielrichtung. Im Grunde handelt es sich um artmäßig die gleiche Gewißheit. Die beiden (die strebende und die verwirklichende) stehen auf der gleichen Linie und sind in gleicher Weise von der erkenntnismäßigen

- 18.4 Gewißheit unterschieden. Insofern sollte man eigentlich nur von zwei Arten der Gewißheit sprechen, der des Erkennens und der des Strebens. Andererseits sind die beiden Gewißheiten des Strebevermögens unter sich doch verschieden, weil die erste gekennzeichnet ist durch das „unterwegs“, sie sich darum auch auf die Hilfe eines anderen stützen kann, während die schaffende oder verwirklichende Gewißheit sich einzig aus der Kraft (im übernatürlichen Bereich: der gnadenhaften Kraft) des Strebevermögens ergibt. Man kann daher in geradliniger Aufzählung von drei Arten der Gewißheit sprechen, der des Erkennens, der der strebenden Hinordnung und der des Vollbringens.²²

Welche von den drei Arten der Gewißheit oder Sicherheit ist der Hoffnung eigen? Um diese Frage zu beantworten, muß man den Akt der Hoffnung isoliert ins Auge fassen, ihn also aus seinem lebendigen Zusammenhang, in dem er mit dem Glauben und der Liebe steht, herauslösen. Erst in der Folge kann man ihn in seinem religiösen Umfeld betrachten, indem man nach dem Einfluß des Glaubens auf die Hoffnung und andererseits nach dem Einfluß der Hoffnung auf den Glauben oder auf das religiöse Bewußtsein im allgemeinen fragt.

Die Gewißheit der Hoffnung kann nicht die des Erkennens sein. Sonst müßten wir uns ein untrügliches, bewußtes Urteil über unser ewiges Heil bilden können. Ein solches aber reicht nicht weiter als der allgemeine Glaubenssatz, daß alle Menschen zur Seligkeit berufen sind und daß tatsächlich jeder auch dorthin gelangt, *wenn* er aushält bis zum Ende. Wenn die Hoffnung darüberhinaus keine weitere Gewißheit, nämlich die meines persönlichen ewigen Heils brächte, wäre sie wertlos und nichtig. Die Versuchung, auf die Annahme einer bedingten Heilsgewißheit der Hoffnung zu verfallen, lag nur nahe, weil man die Gewißheit der christlichen Hoffnung in einem konstatierenden Urteil suchte, wie es im Glauben gegeben ist. Wenn man die

²² Man kann auch beim Erkennen in einem gewissem Sinn von einem Streben, Schaffen und Vollenden sprechen. Das Erkenntnisvermögen hat sein eigenes Objekt, auf das es hingeordnet ist. Es schafft etwas, nicht zwar indem es wie im Idealismus *Descartes'* das Objekt hervorbringt, aber immerhin in dem Sinn, daß es sein Objekt aus der Wirklichkeit „entgegennimmt“.

Heilsgewißheit im Bereich des Urteils und damit des Glaubens ansiedelt, dann scheint es folgerichtiger zu sein, mit den Reformatoren im Glauben selbst den Beweis des eigenen persönlichen Heils zu sehen, denn ein Leben mit dem allmächtigen und allbarmherzigen Gott, der alle Menschen zum ewigen Heil berufen hat, ist undenkbar ohne individuell-persönliche Heilsgewißheit. Eine hypothetische Heilsgewißheit kann den Gläubenden nicht befriedigen.

Oder bewirkt die Hoffnung vielleicht jene (die dritte) Gewißheit, die jeder im eigenen Erleben trägt, da er das Heil, dem er zustrebt, bereits unzweifelhaft in sich verwirklicht findet? Dann aber müßte sich mit der Hoffnung unzertrennlich die Gnade der Beharrlichkeit verbinden, ja, beide müßten im Wesen eines sein. Es wäre demnach ausgeschlossen, daß einer, der je gehofft hat, verlorenginge. Damit stünden wir auf dem jansenistischen Feld, auf dem es nur Hoffnung mit Erfolg und gutem Ausgang oder keine Hoffnung gibt. Dagegen aber spricht eindeutig die Offenbarungswahrheit, daß *jeder* aus dem Liebeserweis Gottes, den er uns in seinem gekreuzigten Sohn leibhaftig vor Augen gestellt hat, Trost und sichere Hoffnung schöpfen darf und soll. Oder ist man etwa ohne weiteres berechtigt, den guten Willen oder Vorsatz eines Menschen in Frage zu stellen, weil er später doch vom Guten abgeirrt ist? Zwar wird man sehr oft aus dem treulosen Gebaren eines Menschen den Rückschluß ziehen dürfen, daß es ihm mit seinen Versprechen und Beteuerungen nicht so ernst gemeint war, wie er vorgab. Doch weiß jeder zur Genüge aus dem eigenen Leben, daß Schwäche und Versuchung auch den besten menschlichen Willen zu lähmen imstande sind. So kann einer sehr wohl jetzt hoffen und nachher nicht mehr, jetzt um der Hoffnung willen alles daran setzen und nachher in der entsagungsvollen Nachfolge Christi schwach werden. Viele haben schon gehofft und sind vielleicht nicht ans Ziel gekommen. Darum aber war ihre Hoffnung nicht minder gewiß als die der Vorherbestimmten, denen alle Güter bereitet werden, die ihnen zu einem wirklichen, endgültigen Sieg über diese Zeitlichkeit verhelfen.

Allerdings fiele die Hoffnung dessen dahin, der bereits wüßte, daß er niemals zur Anschauung Gottes gelangen würde.

18.4 Das Nicht-Wissen um den tatsächlichen Ausgang gehört, wie schon gesagt, zum psychischen Umkreis der christlichen, ja der Hoffnung überhaupt. Es steht ihr nicht zu, zu wissen, wie sich der Ausgang gestaltet, ob glücklich oder unglücklich. Solang der Christ sich irgendwelche Aussichten machen kann, den Heilsweg glücklich zu vollenden – und das kann und muß jeder um der Verheißungen willen, die an alle ergangen sind –, muß er auf Gott seine Hoffnung bauen. Hier auf Erden steht uns allen die ewige Seligkeit offen, wenngleich sie nach ewiger Vorherbestimmung nicht jedem beschert werden wird. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Doch bemühe man sich um die Unterscheidung zwischen dem, was in der Ursache verborgen und bereit liegt, und dem, was tatsächlich folgen wird. Jetzt, in diesem Augenblick, ist als zukünftig zu bezeichnen, „zu dessen Zustandekommen alle Ursachen in der Natur bereitgestellt sind, auch wenn es niemals zustandekommt“ (3 Sent. 26, expos. text.; vgl. I 14,13). Die Zukunft ist ein zeitlicher Begriff, gerechnet vom Jetzt, in dem man lebt. Was jetzt noch nicht in der Ursache beschlossen liegt, ist keine Zukunft, wenn es auch de facto eintreten würde. Diese Bedingung ist aber unwirklich, weil kein Sein ursachlos aus den Wolken fällt. Im Jetzt steht jedem Menschen die Gnade Christi bereit. Im Jetzt muß der Mensch sich dieser Gnade anheimgeben. Er muß darum hoffen. Und er darf in dieser Hoffnung auch gewiß sein, nicht etwa deshalb, weil in ihr selbst bereits die Rechtfertigung läge, sondern weil er sich offen hält gegenüber der Gnade endgültiger Bekehrung. Die Ursache des ewigen Heils ist demnach gegeben. Aber die Nutzung dieser Ursache muß zum Dauerzustand werden. Doch darüber kann niemand ein definitives *Urteil* abgeben. Und dennoch steht diesbezüglich die Gewißheit zurecht: die Hoffnung auf Gottes Allmacht und Güte, die keine Grenzen kennen.

Die der christlichen Hoffnung eigene Gewißheit wird erst deutlich sichtbar, wenn man sie von ihrer ursächlichen Wirkkraft her betrachtet. Von da aus aber kommt für sie einzig die Gewißheit kraftvollen Strebens in Frage. Diese Gewißheit der Hoffnung ist absolut, nicht bloß bedingt. Um sie zu erkennen, muß man sein Auge endgültig vom tatsächlichen Ausgang

abwenden und einmal nur auf die Ursächlichkeit schauen, auf die Kraft zum ewigen Leben, die der christlichen Hoffnung als göttlicher Tugend wesentlich eigen ist. Ihrem ganzen Wesen nach ruht die christliche Hoffnung auf der allmächtigen Hilfe Gottes auf, auch und gerade als subjektives Geschehen, als vom einzelnen Christen vollzogenes gnadenhaftes Tun, trotz aller menschlichen Hinfälligkeit und Schwäche, die auch den Hoffenden noch plagen. Diese allmächtige Hilfe lenkt den Hoffenden auf die ewige, noch ausstehende Seligkeit, so daß nicht einsichtig ist, aus welchem, vielleicht verborgenen Winkel der Hoffnung noch eine Unsicherheit kommen sollte. Der Verlust der Gewißheit kann nur von anderer Seite her kommen: vom Erlahmen der sittlichen Anstrengung und vor allem der Hoffnung selbst. Die Hoffnung ist die einzige Kraft, die mit übermenschlichem Schwung nach dem seligen Leben drüben strebt, aber sie muß durchgehalten werden, und sie darf sich nicht der Gottesliebe verschließen. Der Hoffende darf darum keine Vorbehalte machen hinsichtlich der gänzlichen Bekehrung zu Christus. Er muß zumindest das Vertrauen auf die göttliche Allmacht, die aus Steinen Kinder Abrahams zu machen vermag, einschließen, daß sie über alle menschlichen Schwächen hinweg den Willen auf den Weg des Heils führe und ihn darin beharrlich festige. Der Sünder braucht zu dieser Hoffnung noch nicht die totale Hinwendung zu Christus bereits verwirklicht zu haben. Aber die Hoffnung muß zumindest frei sein vom Vorbehalt, die Sünde nicht meiden zu wollen, vielmehr muß sie als Erwartung der ewigen Seligkeit zugleich das Vertrauen auf Gottes Hilfe in der Überwindung aller Sündhaftigkeit zum Ausdruck bringen. Die Hoffnung steht also im Zeichen des noch zu leistenden persönlichen Einsatzes in der Nachfolge Christi, in der Einhaltung seiner Gebote.

Sie gibt zu diesem Einsatz zugleich den sittlichen Ansporn, wie auch das Gebot zur Hoffnung von Gott ergänzt wurde durch die Aufforderung zu sittlich gutem Tun: „*Hoffe* auf Gott und *tue* das Gute“ (Ps 37 (36),3). Die Hoffnung ist darum auch Kraft zur Beharrlichkeit im Guten. Aber die Beharrlichkeit ist nicht der Grund persönlicher Heilsgewißheit. Wir wissen zwar aus dem Glauben, daß der Beharrliche ans Ziel gelangen wird.

18.4 Aber daraus erwächst noch keine Heilsgewißheit. Heilsgewißheit ist nur mit der Hoffnung gegeben. Von ihr aus gesehen, ist trotz des augenblicklichen sündigen Zustandes des Hoffenden, solange sie gegen allen Kleinmut sorgfältig gepflegt und zäh durchgehalten wird, das Heil wirklich möglich und gewiß. Was will aber der Pilger mehr, als daß er das Vertrauen haben darf, es stehe ihm alles zu Gebote, was ihn sicher zum Ziel führen kann? Und zwar gerade ihm persönlich, nicht nur im allgemeinen, insofern er ein Glied der Menschheit ist, an die im gesamten die Frohbotschaft der Erlösung erging, sondern ihm als diesem individuellen Menschen mit seinem freien gebrechlichen Willen, mit seinen Versuchungen und Kämpfen, mit allen seinen Schicksalsschlägen, die auf ihn einstürzen und ihm den Zugang zum Leben zu verriegeln drohen. Er ist sich *seines* Heils gewiß, nicht zwar vorausschauend oder glaubend, sondern strebend, sich ausstreckend und mit der Kraft Gottes dahin bewegend. Wie der Läufer, der durch die Rennbahn eilt, sich zwar noch nicht am Ziel weiß und doch aus der gespannten Kraft seiner Sehnen mit naturhafter Sicherheit und spürbarer Gewißheit sich ihm entgegenbewegt, so zieht es den Hoffenden nach dem Endziel dieses Lebens.

Und wenn der heute Hoffende doch endgültig verloren ginge, was hat dann versagt? Diese Frage führt, wie wiederholt gesagt, bereits aus dem Bereich der Hoffnung hinaus. Sie bewegt sich außerhalb des Strebens, sie bezieht sich auf ein Faktum, das man allzu gern neugierig in einem erkenntnismäßigen Urteil vorwegnehmen möchte. Solange der sündige Mensch ohne Vorbehalt, d.h. im Sinn dessen hofft, der uns zum Vertrauen auf seine Barmherzigkeit und Allmacht ermuntert hat, solange ist seine Bekehrungsgnade und damit sein Heil sicher. Eingeschlossen in dieser vorbehaltlosen Hoffnung ist naturgemäß der Wille, die Gnade der Bekehrung mit allen ihren Forderungen anzunehmen.

Um diesem schwierigen und verwickelten Gedankengang zu folgen, muß man sich streng an die isolierte Betrachtung der Hoffnung halten und sich frei machen von intellektuellem Vorwitz über etwas, was unserem Erkennen vorenthalten ist. Man würde vielleicht die Gewißheit und Sicherheit des Strebens, die

der Hoffnung eignet, besser einfach Zielsicherheit, Geradlinigkeit, Zielbestimmtheit nennen, um auch den leisesten Verdacht einer erkenntnismäßigen Sicherheit oder Gewißheit zu bannen.

Will man diese der Hoffnung eigene Gewißheit bildlich darstellen, so könnte man an den Läufer, worauf bereits hingewiesen wurde, oder noch besser an die Situation denken, in der ein Kind sich auf dem Arm seiner Mutter befindet. Das Kind soll nicht mißtrauisch oder ängstlich fragen „falle ich?“ oder „läßt du mich nicht fallen?“, sondern sich vertrauensvoll an die Mutter anschmiegen in der Gewißheit, daß sie kräftig und auch sorgsam genug ist, daß es nicht falle. Die Gewißheit des Kindes erfolgt also aus dem Vertrauen in das Können und Wohlwollen seiner Mutter. Das ist die vertrauensvolle Verhaltensweise, die der gute Hirt von jedem seiner Herde erwartet.

Wie dargestellt, liegt die Heilsgewißheit in der Hoffnung selbst beschlossen. Man kann ebenso sagen, die Hoffnung sei die Ursache des ewigen Heils. Allerdings darf man diese Formulierung nicht im pelagianischen Sinn verstehen. Der Pelagianismus (5. Jahrh.) lehrte unter Führung seines Hauptvertreters *Pelagius* und nachher durch dessen Schüler *Caelestius* und andere, daß der Mensch Gottes Gebote mit eigenen Kräften erfüllen und sein ewiges Heil durch Wirken im Glauben erwerben könne, die Gnade sei nur zur Erleichterung notwendig. Der Pelagianismus formulierte das Prinzip, daß Gott demjenigen, der tut, was an ihm liegt, die Gnade nicht verwehren würde. Das „was an ihm liegt“ wurde verstanden als natürliche Anstrengung, durch welche die Gnade herbeigezogen würde. *Augustinus* wie auch *Hieronymus* waren die erbittertsten zeitgenössischen Bekämpfer des Pelagianismus. Das pelagianische Prinzip durchzog die theologische Diskussion durch die folgenden Jahrhunderte. Im Thomismus wurde es umformuliert: Dem Menschen, der mit der helfenden Gnade tut, was an ihm liegt, versagt Gott die endgültige Gnade (*gratia finalis*) nicht.

Die Hoffnung als Ursache des ewigen Heils muß darum verstanden werden als durch die helfende Gnade hervorgebrachte übernatürliche Hoffnung. Hierbei ist aber in Erinnerung zu rufen, daß diese Gewinnung des ewigen Heils als „zukünftiges“ im Hinblick auf den Akt der Hoffnung verstanden werden muß

18.4 gemäß der Definition: „Das, was jetzt ist, war deswegen, bevor es war, zukünftig, weil es in einer Ursache enthalten war, um zu entstehen“ (I 16,7 Zu 3), oder: Das Zukünftige ist das, was jetzt in seiner Ursache enthalten ist. Angewandt auf die Hoffnung: Das zukünftige Heil besteht nur im Einschluß in den Akt der Hoffnung. Solange der Mensch hofft, steht das zukünftige Heil fest. Die Tatsache also, daß der Mensch mit der helfenden Gnade hofft, vermittelt ihm die Heilsgewißheit.

Nun wird man allerdings, etwa im Sinn der Reformatoren, fragen, woher denn der Hoffende wisse, daß er wirklich aus Gnade hoffe. Damit stehen wir erneut vor der Frage der Gewißheit des Gnadenstandes oder der Gnadenmitteilung. Doch diese Frage darf sich der Hoffende nicht stellen. Über die Gnadenhaftigkeit seiner Hoffnung kann und darf er keine vorwitzige Überlegung anstellen. Diese wäre bereits ein mißtrauisches intellektuelles Grübeln über den Gnadenstand. Auch der Läufer überlegt sich unterwegs nicht, ob er tatsächlich den Preis erringen werde, sondern wird alles daran setzen, mit der Hoffnung auf den Siegespreis seine gespannten Anstrengungen lebendig zu erhalten. Wider alle durch natürliche Reflexionen erschütterbare Hoffnung müssen wir hoffen und dürfen uns in dieser Hoffnung unseres Heils *hoffend* gewiß sein. Das ist die im Akt der Hoffnung gnadenhaft erlebte (nicht gewußte) Heilsgewißheit.

Wenn man die von der katholischen Lehre betonte Unterscheidung von Glaube und Hoffnung annimmt, die ganze Frage der Heilsgewißheit also nicht auf seiten des Glaubens, sondern der Hoffnung diskutiert, dann nähert man sich der reformatorischen Definition. Man muß aber dann den Terminus „Glaube“ im folgenden Satz mit „Hoffnung“ ersetzen: „Diese Gewißheit ist nicht etwas neben dem Glauben, für ihn und vor ihm oder aus ihm und nach ihm, nicht die Voraussetzung für seine Entstehung, nicht eine Bedingung seines Bestandes, nicht ein Lohn für seine Leistung und eine Zugabe zu seinem Gewinne. Sie ist das Kennzeichen an ihm, daß er wirklich und voll Glaube sei“.²³ Die Hoffnung selbst ist nach katholischem Verständnis

²³ Martin Kähler, *Die Heilsgewißheit*, Berlin 1912, 24.

ihrem Wesen gemäß Heilsgewißheit. Diese besteht nicht neben der Hoffnung, ist nicht das Produkt einer nachfolgenden Überlegung, sondern die Hoffnung selbst. Sie ist aber nicht die Gewißheit des Glaubens als der unerschütterlichen Zustimmung zu der geoffenbarten Wahrheit.

6. Der Weg zur Heilsgewißheit aus Hoffnung - Die Heilsgewißheit aus Hoffnung im Gesamt des geistlichen Lebens

Wir haben bis jetzt die der Hoffnung eigene Gewißheit isoliert betrachtet, um ihre charakteristische und die ihrem Wesen eigene Kraft zu erkennen. Die Hoffnung befindet sich aber in einem reichhaltigen Umkreis von anderen Ursachen, die es in die ganzheitliche Betrachtung einzubeziehen gilt. Erst aus dieser Sicht gewinnen wir die Einsicht in den Komplex von religiösen Akten, mit denen die Hoffnung zusammen wirkt. Damit erkennen wir auch, wie der Christ seine Hoffnung pflegen muß und wie er Furcht und Angst mit fest verwurzelter Heilsgewißheit überwinden kann. Im Grund geht es um das religiöse Leben aus Hoffnung.

Das allgemeine Prinzip, nämlich das Wissen um die Verheißung, die an alle ergangen ist, stammt, wie gesagt, aus dem Glauben. Diesen gilt es als erste Ursache von Hoffnung zu pflegen. Der Christ tut gut daran, sich aufgrund cifriger Lesung der hl. Schrift, der kirchlichen Lehre und besonders der liturgischen Texte das Bild des barmherzigen Erlösers einzuprägen. Aus der Geschichte der Spiritualität können wir deutlich erkennen, wie sehr die geistlichen Anweisungen der Kirche mehr und mehr dieses vertrauenerweckende Bild des Erlösers den Gläubigen vorstellten. Der aufmerksame Betrachter dieser Entwicklung der geistlichen Unterweisung wird feststellen, daß der Gläubige etwa im Vergleich zum Mittelalter mehr auf das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes als auf harte asketische Übungen hingewiesen wird. Die Einführung des Festes des Allerheiligsten Herzens Jesu, des Symbols der Erlöserliebe, wie auch die Entfaltung der marianischen Dogmen geben davon beredtes Zeugnis. Die hl. Theresia von Lisieux wird im besondern als die

18.4 Heilige des Gottvertrauens vorgestellt. Der Gläubige, der nach christlicher Vollkommenheit strebt, ist in der modernen Zeit mehr als jener des Mittelalters im Gefolge der seelischen Reflexion auf das eigene Selbst von der Frage nach der Heilsgewißheit geplagt. Teilweise hängt dies mit der allgemein gesteigerten Nervosität zusammen. Teilweise spielt auch die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung eine Rolle. Typisch hierfür ist die mit Vorzug betriebene Beschäftigung mit erkenntniskritischen Fragen, d.h. mit Fragen über die Gewißheit unserer Erkenntnis. Der mittelalterliche Christ lebte noch in der Geborgenheit des Glaubens und seiner Kirche. Für ihn war die Realität des gnadenhaften Wirkens Gottes ebenso eine Selbstverständlichkeit wie die Realität seiner Umwelt. Der moderne Gläubige sucht die kontrollierbare Gewißheit seines Glaubens und Hoffens.

Um den Weg zurückzufinden zu der spontanen und unreflektierten Hingabe an die Hilfe des allmächtigen und gütigen Erlösergottes, ist dem modernen Menschen geraten, sich von dem krankhaften intellektuellen Grübeln über die Gewißheit seines ewigen Heils zu lösen und sich der Barmherzigkeit Gottes vertrauensvoll zu überlassen. Auf diese Weise gewinnt er wiederum die direkte Beziehung zu den Gnadenmitteln entsprechend dem Rat des Apostels Paulus: „Sorgt euch um nichts, sondern laßt in all euren Bitten und Beten eure Wünsche mit Dank vor Gott kundwerden“ (Phil 4,6). Die seelische Not um den Ausgang aller Dinge wird einzig siegreich überwunden durch ein stetig gesteigertes Vertrauen auf ihn, der alles vermag, durch ein Hoffen gegen alle Hoffnung (Röm 4,18). Der Hoffende tut gut daran, sich ganz dem zu überlassen, der ihn mehr liebt, als er sich selbst je lieben kann.

In dieser Weise wird der Glaube an die allgemeine, allen Menschen geltende Erlösung durch die Hoffnung auf das eigene Heil zu einer lebendigen Einheit der Heilsgewißheit zusammengeschmolzen. Aus ihr erfährt (nicht beurteilt!) der Gläubige für seine Person seine Berufung durch Gott. Aus dieser Sicht ist vielleicht das Verständnis der Reformatoren hinsichtlich der Heilsgewißheit aus Glauben zu erklären. Allerdings darf man dabei, wie bereits betont, nicht im gleichen Sinn vom

Glauben sprechen, mit dem wir etwa an die Trinität und die Gottheit Christi und die allgemeine Erlösung durch Christus glauben.

Die gelebte Hoffnung wirkt sich auch auf unser Bittgebet aus. Christus hat uns versprochen, der Vater im Himmel werde alle unsere in seinem Namen vorgetragene Bitten erfüllen. Mit festem Glauben, sagte er, könnten wir Berge versetzen. Es läge nahe, hier an die gleiche Gewißheit zu denken, wie sie der göttlichen Hoffnung eigen ist.

Das ewige Heil ist in absoluter Weise allen in Aussicht gestellt worden. Wir sind darum in uneingeschränkter Weise verpflichtet, unsere Heilserwartung auf Gott zu setzen. Hier gibt es kein „wenn du willst“. Die der Hoffnung wesentliche Gewißheit bezieht sich auf unser ewiges Heil, das wir mit fester Hoffnung auf die Hilfe Gottes anstreben *müssen*. Alle anderen Anliegen aber stehen in Hinordnung zu diesem letzten Ziel. Da wir nicht wissen, was in Wirklichkeit im Rahmen dieser Ordnung liegt, können wir die vielen großen und kleinen Anliegen des diesseitigen Lebens nur bedingt vortragen. Vortragen sollen wir sie auf jeden Fall. Wir können auch gewiß sein, daß unsere Bitten erfüllt werden, sofern sie unserem Heil oder dem Heil derer, für die wir beten, dienen. Erschüttert aber diese Bedingung nicht das Versprechen Christi, daß wir bei starkem, unerschütterlichem Vertrauen keinen Mißerfolg in unseren Bitten haben würden? Nun ist gerade dieses Vertrauen, das Christus mit dem Ausdruck „Glauben“ an den betreffenden Schriftstellen meint, identisch mit der Hoffnung, die wir haben sollen. Diese aber hat, wie gesagt, als erstes Objekt das ewige Heil, alles andere nur in zweiter Ordnung. Wenn gewisse Heilige mit irrumsloser Gewißheit überzeugt waren, daß ihre Bitte erhört werden wird, hat dies – abgesehen von eventueller Privatoffenbarung – seinen Grund in der tiefen Verankerung des Heiligen im Willen Gottes, in der lebendigen Einordnung persönlichen Hoffens und Vertrauens in das ewige Heilswollen Gottes.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE GEISTESGABE DER FURCHT

(Fr. 19)

Die Hoffnung soll zwar gerade wegen ihrer Gewißheit Bangigkeit und Furcht zurückdrängen. Je fester die Hoffnung in der Seele verwurzelt ist, um so schwächer wird die Furcht, wir könnten das Heil verfehlen. Dennoch bleibt ein gewisses Maß an Furcht, nicht zwar um der Hoffnung selbst willen, sondern wegen ihres Standortes als Tugend des Pilgerdaseins. Das Pilgerdasein ist immer risikoreich, somit stets mit der Furcht verstrickt. Aus diesem Grund muß sich Thomas eingehend mit der Furcht befassen, um darzulegen, welche Art von Furcht mit der theologischen Tugend der Hoffnung verträglich ist.

Unter Voraussetzung dessen, was im allgemeinen über die psychische Gestalt der Furcht gesagt worden ist (I-II 41-44), beschreibt Thomas hier, weit ausholend, das gesamte Gebiet der Gottesfurcht, um so vergleichend und unterscheidend jene reine, göttliche Furcht vor dem Auge des Lesers erstehen zu lassen, die eine Mitgift der Kindschaft Gottes und im besonderen der Hoffnung des Gotteskindes ist.²⁴

1. Der Gott der Furcht (Art. 1)

- 19.1 Thomas spricht im ersten Artikel von Gott als Objekt der Furcht. Diese Thematik mag etwas überraschen. Denn Gottes Wesenheit hat, wenigstens im christlichen Verständnis, nichts Abstoßendes oder Furchterregendes an sich. Für das grundsätzliche Verhältnis von Furcht und Hoffnung bringt aber dieser Gedanke, daß bei aller Furcht, die man vor Gott empfinden mag, weil er Übles zu verhängen imstande ist (jedoch nicht selbst in sich hat!), die verehrende Bewunderung hinsichtlich seiner Gerechtigkeit zum Ausdruck, die mit der Sehnsucht nach ihm unvermindert Bestand haben kann. Damit bleibt auch der Hoffnung Raum genug, daß Gott bei all seiner Gerechtig-

²⁴ Zum Thema vgl. die historisch-spekulative Einzelforschung von G.M. Csertö *OP, De timore dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam*, Rom 1940.

keit den helfenden Arm nicht zurückziehe und treu zu seinen Verheißungen stehe. Die verinnerlichte Versenkung in Gottes strafende Gerechtigkeit verweist den hoffenden Christen noch mehr an die helfende Allmacht, um eher Liebe als Gerechtigkeit erfahren zu dürfen. Der „furchtbare“ Gott kann die Hingabe an den Gott der Liebe und Erbarmung nur bestärken, wenigstens in dem, der vom Geist Gottes beseelt ist. 19.1

2. Die Arten der Gottesfurcht (Art. 2-8)

19.2-8

Es liegt in der Natur eines jeden geschöpflichen Seins, vor dem Übel oder dem, der Übles verhängen kann, zurückzuschrecken, wie es andererseits Naturtrieb ist, das Gute und Bekömmliche herbeizuwünschen und danach zu streben. Diese Furcht, die triebhaft im Vorfeld der sittlichen Wertung lebt, steht aber hier außerhalb der Betrachtung (Art. 2 Zu 2), wenngleich das natürliche Empfinden der Furcht Grundlage des sittlich beherrschten Fürchtens ist. Es geht vielmehr um die Furcht, die aus dem religiös-sittlichen Wertgefühl geboren und von ihm verantwortet wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber kommen zunächst zwei Möglichkeiten in Frage: die Furcht, die von Gott weg-, und jene, die zu Gott hinführt. Die erste kann man nicht als Gottesfurcht bezeichnen, da sie feige Menschen- oder Weltfurcht ist, die um niederer Prestigesucht willen oder aus Sorge, irgendwelche materiellen Güter verlieren zu müssen, Gott den Dienst versagt (Art. 3). Solche Flucht vor Gott steht außerhalb unserer Erörterung, wo es letztlich darum geht, das Gottvertrauen und die Erwartung des ewigen Reiches in friedvollem Einklang zu sehen mit der Furcht vor Gott, die jeden Begnadeten hier auf Erden und im Wesen sogar noch im Jenseits bewegt.

In der Tat gibt es eine ideale Verbindung zwischen Gottesfurcht und christlicher Vollkommenheit, dann nämlich, wenn der Begnadete, in ehrfurchtsvollem Schauer vor Gott knieend, mit gestärktem Vertrauen sich ihm hingibt und siegesgewiß auf seine Hilfe baut und nur von der einen Sorge erfüllt ist, ihn in der Sünde verlieren zu können.

Allerdings hat der Christ einen weiten Weg zurückzulegen, bis er diesen vollkommenen Stand christlichen Fürchtens

19. 2-8 erreicht hat. Am Beginn seines religiösen Bemühens steht eine unvollkommene, darum aber nicht schlechte Verhaltensweise: die Erfüllung der Gebote Gottes aus Furcht vor dessen Strafge-
walt. Das ist die Furcht eines Knechtes, weswegen diese Art Furcht knechtliche Furcht genannt wird, die erst dann verwerflich ist, wenn sie mit knechtischer Gesinnung verbunden ist.²⁵

Um diese beiden Arten von Gottesfurcht (der Furcht vor der Sünde und der Furcht vor der Strafe) geht es hier, um die Erkenntnis ihres Wesens, ihrer sittlichen Bewertung und ihres Verhältnisses zueinander und zur christlichen Hoffnung.

Die Einteilung der Gottesfurcht in eine knechtliche und eine kindliche ist eine vollgültige Wesenseinteilung der religiösen Furcht, da man im Hinblick auf Gott nur zwei Übel zu erwarten oder zu fürchten hat, entweder die Strafe für die Sünde oder die Trennung von ihm in der Sünde. Eine andere Möglichkeit, abgesehen von einer Vermischung beider, worüber noch die Rede sein soll, gibt es nicht.

Auf der *knechtlichen* Furcht lastet wegen des Namens ein Fluch, der ihr eigentlich nicht gerecht wird, sofern man nur ihr Wesen und nicht die Mißbildung in Betracht zieht, die ihr der Sünder beibringt. Denn die Furcht vor der Strafe für ein Unrecht ist durchaus etwas Gutes und Naturgeborenes und nicht nur dem Knecht, sondern jedem eigen, der das eigene Wohlbefinden und Glück liebt. Und wer sollte dies nicht, da diese Liebe ein Stück seines Lebens ist? Solche Furcht kann darum durchaus ein Geschenk Gottes sein und eine bedeutende Rolle im Heilswerk spielen (Art. 4). Sie kann in Wahrheit der Anfang der Weisheit sein, in dem Sinn nämlich, daß sie von fern hinführt zur praktischen Erkenntnis, daß Gottes Gesetz eigentlich der Liebe würdig sei (Art. 7). Wer allerdings nur um der Strafe willen Gottes Gesetz erfüllt, wer den Willen zum Verbotenen und Gottwidrigen weiterhin festhält und pflegt, der fürchtet in der Art, wie Unfreie, Knechte und Sklaven es tun. Weil die Furcht vor der Strafe in ihrer augenfälligsten Erscheinungsform solche Knechtsgesinnung annehmen kann und öfters auch annimmt, gab man ihr diesen Namen, der aber im

²⁵ Vgl. hierzu ergänzend Anm. [12].

Grunde nicht der Furcht selbst gilt, sondern dem unfreien Wesen, das sie ausspricht, der sie beherrschenden Gesinnung. Solche Furcht ist allerdings böse und gottwidrig. Sie ist es aber nicht, wie Thomas (Art. 4) in scharfer Unterscheidung bemerkt, als Furcht vor der Strafe, sondern deswegen, weil sie unumwundene Äußerung einer niedrigen und gemeinen Seelenhaltung ist. Die Unterscheidung in Wesen und seelischen Untergrund dieser Furcht gibt zugleich die Antwort auf den Spiritualismus wie überhaupt jeden ethischen Pseudoidealismus, der da meint, vor dem Werturteil halte nur das ethische Hochziel stand, kraft dessen man das Gute um des Guten willen tut, nicht aber auch der Gedanke an Glück und Strafe. Gewiß, das Tun, das der Furcht vor Strafe entspringt, ist nicht das Ideal. Es ist aber deswegen nicht unwertig oder gar vom Bösen. Es wird böse einzig dann, wenn es jede höhere Motivation als mögliche oder noch zu erwerbende ausschließt. Trotz des weiten, wesenhaften Abstandes von der kindlichen Furcht bleibt die ethische Reinheit der Furcht vor der Strafe an sich unbescholten. Das Unvollkommene ist keine Entartung. Es ist eine Etappe zum Vollkommenen.

Hinter der Ablehnung der Furcht vor der Strafe steckt ein tieferer Irrtum, nämlich die Ansicht, die Ethik der Gebote sei überhaupt keine Ethik, sondern eine Mißbildung des sittlichen Wertgefühls. Wer die Gebote als heteronomes Moment in der Ethik betrachtet, hat sich weit vom christlichen Gedanken entfernt, demzufolge die Gebote ein Ausdruck des Willens Gottes sind, der nicht grundlose Willkür bedeutet, sondern selbst ein unendliches Gut darstellt, das anbetungswürdig ist wie Gottes Wesen selbst.

Das kirchliche Lehramt hat in vielen Entscheidungen sowohl durch positive Lehren wie auch durch Abwehr von Häresien die Furcht als sittlich gute und von der Gnade bewegte Motivation in Schutz genommen (vgl. Dz-S 1526, 1558, 2070, 2314 f., 2461-2467, 2625). Dazu trieb noch ein anderes als das rein ethische oder moraltheologische Anliegen. Es ging der Kirche um das Wesen des Bußsakramentes. Denn es ist dogmatisch formulierte Lehre, daß die Furcht vor der Strafe Gottes ein ausreichendes Motiv zum würdigen Empfang des Bußsakramentes

19.2-8 sei, so daß die Furcht vor der Rache Gottes für die Sünde ausreicht, um die Gnade der Buße zu empfangen, wengleich der Büßende sich noch nicht zur reinen Liebesreue aufzuschwingen vermag. Damit wird die Wirkkraft des Bußsakramentes als des Sakramentes der Versöhnung erst in ihrem ganzen Ausmaß deutlich. Würde sich die Wirkung dieses Sakramentes nur an die Liebesreue knüpfen, dann wäre es mehr Besiegelung einer schon erlangten Verzeihung als die Versöhnung selbst. Allerdings muß die Furcht vor Strafe begleitet sein von einer echten Reue über die Sünde. Die Reue aus Furcht (lateinisch „attritio“) ist darum eine Disposition zur Reue aus Liebe („contritio“), die mit der Gnade im Bußsakrament empfangen wird.

Um der wesenhaften Gutheit willen kann die Furcht vor der Strafe gar wohl mit der Gottesliebe zusammengehen, nicht nur in der Form, daß der Liebende um Gottes willen auch die Strafe fürchtet, wie er etwa im entgegengesetzten Sinn ebenfalls aus Gottesliebe seinen Körper pflegt oder sein persönliches Glück bejaht, sondern darüber hinaus im umgrenzten, in der Gottesliebe zwar nicht ausgesprochenen, aber von ihr nicht ausgeschlossenen Sinn der natürlichen Flucht vor allem Unheil (Art. 6). Solang der Christ in dieser Furcht seine liebende Hingabe an Gott nicht aufgibt und im Untergrund seines Wollens nicht am Bösen hängt, ist eine solche Furcht natur- und gottgewollt, sogar von Gott gnadenhaft stimulierte Flucht vor der Strafe, nicht aber niedere Gesinnung eines Knechts.

Allerdings ist sie nicht die vollendete Erfüllung des höchsten aller sittlichen Gebote, nämlich Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften. Sie steht aber darum nicht gegen die Liebe, so wenig wie die anderen ethischen Motive, die nicht mit der Gottesliebe identisch sind oder unmittelbar aus ihr gefolgert werden können. Solang das niedrigere Zielstreben – etwa die Flucht vor dem Übel – sich seiner Vorläufigkeit bewußt ist und dem endgültigen Ziel der Gottesliebe eingeordnet bleibt, ist es sittlich und religiös unanfechtbar. Der Geist Gottes selbst erregt im sündigen Menschen diese Furcht, um daran anknüpfend, den höheren und höchsten Affekt zu wecken, die heilige Liebe zu ihm.

Immerhin soll, von der Mahnung Christi „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48) aus betrachtet, die Begründung des sittlichen Handelns aus Furcht vor der Strafe nur ein Stadium auf dem Weg zum Vollalter Christi sein. Die anzustrebende Idealleistung bleibt das Handeln aus reiner Liebe, aus selbstvergessener Hingabe an den, der über alles, auch über unser Eigenwohl zu befinden hat. Darum kann auch die Furcht in diesem Hochstand sittlichen Wertempfindens nichts anderes sein als die bange Sorge, in hilfloser Schwäche den Vater im Himmel beleidigen zu können. Im Grund ist jeder Christ, in den die Liebe des Heiligen Geistes eingegossen ist, von solcher kindlicher Furcht beseelt. Doch kann sie sich mehr oder weniger geltend machen, d.h. es kann sich mit ihr im Anfangsstadium des aufsteigenden religiösen Lebens die Furcht vor der Strafe verbinden und praktisch vielleicht sogar in den Vordergrund treten. Darum sagte *Theresia von Avila*, sie hätte manchmal die Sünde nur meiden können im Gedanken an die Bestrafung durch Gott. Solche grundsätzlich zwar kindliche Furcht, welcher sich die, zwar auch vom Geist Gottes gezeugte, aber doch mehr natürliche Furcht vor der Strafe beigesellt, nannte die Scholastik „*Furcht der Anfänger im geistlichen Leben*“. Damit sind jene Gläubigen gemeint, die noch nicht im „Stand der Vollkommenheit“ sind. Im Traktat über die Liebe (II-II 24,9) kennzeichnet Thomas den Fortschritt im geistlichen Leben durch drei Stufen: die der Anfänger, der Fortschreitenden und der Vollkommenen (vgl. ebenso II-II 183,4). Die Furcht vor der Strafe kann aber nicht nur die Anfänger, sondern auch die Fortschreitenden befallen, wie das Beispiel der hl. *Theresia von Avila* zeigt.

In der Bezeichnung „Furcht der Anfänger“ kommt sowohl die Wesenheit als auch der Wertgehalt der gemischten Furcht im Vergleich zur reinen kindlichen Furcht treffend zum Ausdruck. Wie nämlich bei allem Wachstum das im Beginn Stehende grundsätzlich ein und desselben Wesens mit dem Vollenendet ist, so unterscheidet sich auch die Furcht des Anfängers im Wesen nicht von der reinen kindlichen Furcht (Art. 8). Und wie der Beginn zu etwas Gutem niemals böse oder schlecht sein kann, so wenig geht es an, die Furcht des Anfängers, die teil-

19.2-8 weise noch zur knechtlichen Furcht gehört, mit der niederen Art von knechtlicher Furcht in eins zu setzen und ethisch unwertig zu nennen. Und schließlich, wie der Beginn trotz seiner grundsätzlichen Gutheit eben doch unvollkommen ist im Vergleich zum Kommenden und werdenden in der Vollendung, ebenso ist auch die Furcht des Anfängers noch etwas Unvollkommenes, das langsam, in stetem Wachsen der Liebe gereinigt wird, bis einzig *die* Furcht noch lebt, die nur noch ein einziges Übel kennt, die Trennung von Gott. Zur Unterscheidung der Furcht des Anfängers als der einfachen Furcht vor Strafe und der Furcht vor Strafe aus knechtischer Gesinnung gebraucht die Scholastik die Ausdrücke „timor servilis“ und „timor serviliter servilis“.

Wird aber dieser Stand christlicher Vollkommenheit, wo nur die kindliche Furcht die Sorge des Erlösten ist, je erreicht? Diese Frage bleibt dem Biographen der Heiligen überlassen. Tatsache ist, daß auch die größten Heiligen, wie bezüglich der hl. *Theresia von Avila* gesagt, sich des Versuchers nicht erwehren konnten ohne die Erinnerung an die zürnende Strafandrohung Christi. Stets, auch im Vollalter Christi, behält für den Christen die Furcht vor der Strafe ihren inneren ethischen Wert und ihre moralische Bedeutung, wie ähnlich das hoffende Streben nach dem ewigen Heil niemals nur die Verhaltensweise des ethisch Primitiven ist, sondern auch und gerade auf dem Höhepunkt des christlichen Vollkommenheitslebens unvermindert eine unmeßbare sittliche Leistung darstellt. Darin allerdings steht die Furcht vor der Strafe weit hinter der Hoffnung, daß sie abnimmt mit dem Wachstum der Liebe, während die Hoffnung als göttliche Tugend wächst entsprechend der Entfaltung der Liebe. Aus eben diesem Grund bleibt die Furcht vor der Strafe nicht immer Wegbegleiterin der göttlichen Tugend der Hoffnung, wenngleich sie diese von fern unterstützt, indem sie den sündigen Menschen hin zu Gott und damit auch zum Vertrauen auf ihn wendet. Die Furcht, welche die Hoffnung bis auf die Höhe der Vollkommenheit geleitet, kann nur eine Furcht sein, die zugleich mit dem Wachstum der göttlichen Liebe mitgeht. Dies aber ist die kindliche Furcht, die auch als Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet wird.

3. Die Furcht Gottes als Gabe des Heiligen Geistes (Art. 9-12)

19.9-12

Für einen Menschen, der sich Gottes Kind nennen darf und es auch ist, kann es kein größeres Übel geben als die Trennung vom Vater im Himmel. Gerade dieses Übel aber, so scheint es, dürfte einem Gotteskind nicht drohen. Darum dürfte auch die Furcht vor solchem Übel keinen Raum in ihm finden. Und das aus der doppelt berechtigten Frage: Erstens, wie soll man ein Übel fürchten, das wie das der Sünde dem eigenen Willen entspringt? Zweitens, beseitigt die Hoffnung als unentwegtes Streben nach dem Jenseits nicht auch noch den Rest von furchtsamer Sorge?

Zur ersten Frage ist zu sagen, daß nach Thomas das, was von unserem Willen abhängt, niemals Gegenstand der Furcht sein kann. Darum gilt entsprechend: „Das Übel der Schuld hat als eigentliche Ursache den menschlichen Willen, weshalb es im eigentlichen Sinn nicht etwas zu Fürchtendes an sich hat“ (I-II 42,3). Doch hält es Thomas mit dem sicheren Empfinden eines jeden Christen, daß wir bei allem freien Willen stets der Gefahr vielfacher Versuchung ausgesetzt sind. „Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle!“ (1 Kor 10,12). Abgesehen davon, daß das christliche Ethos mit seinen Forderungen das Kräfteverhältnis des natürlich-menschlichen Willens weit übersteigt, liegt der Feind des Wahren und Guten mit ausgesuchter List und Tücke auf der Lauer, um den Gläubigen zu verderben (vgl. 1 Petr 5,8). Zwar ist durch die höheren Aufgaben, die sich aus dem christlichen Ethos ergeben, der menschliche Wille durch die Gnade mit unverhältnismäßig stärkeren seelischen Kräften begabt als das natürliche Können im Hinblick auf das natürliche Ethos. Die übernatürlichen Kräfte sind aber nicht so intensiv in erfahrbarer Nähe wie die natürlichen. Aber auch trotz dieser unmittelbar erfahrbaren Nähe der natürlichen Sittennormen zum menschlichen Willen empfindet der sich um die sittliche Vollkommenheit bemühende Mensch eine gewisse Furcht hinsichtlich seines eigenen Durchhaltevermögens, nicht zwar vor seinem freien Willen als solchem, sondern vor der Gewalt der Versuchungen, gegen die er sich noch nicht ausreichend trainiert haben mag. In

19.9-12 gleicher Weise erschrickt der Begnadete nicht vor dem freien Willen, sondern vor den Versuchungen, die seiner Schwäche drohen und ihn von der Gnade Gottes trennen können. Darum erwirkt die kindliche Furcht eine Stärkung der Hoffnung, nämlich das gesteigerte Vertrauen auf die göttliche Hilfe, die imstande ist, in sanfter und zugleich wirksamer Weise den menschlichen Willen im voraus zu bewegen.

Da die Trennung des Menschen von Gott nicht nur vom freien Willen des Menschen, sondern als Folge der Sünde auch von Gott selbst bewirkt wird, insofern nämlich die Gnade mit göttlichem Richterspruch dem entzogen wird, der in der Sünde ihre Existenzbedingungen zerstört hat, ist sie nicht nur Sünde, sondern auch Strafe (Art. 6). Damit aber, so scheint es, rückt die kindliche Furcht wieder in die Nähe der Furcht vor der Strafe.

Während jedoch die Furcht vor der Strafe, die sogenannte „knechtliche Furcht“, aus einem gewissen selbstischen Drang dem Verlust eines persönlichen Gutes zu entfliehen sucht, ist es der kindlichen Furcht nicht eigentlich um das Ich zu tun, sondern um das Du, dessen Gemeinschaft der Liebende um des Geliebten willen wünscht. Mag darum die Trennung von Gott eine noch so hohe Strafe sein, es ist eben doch nicht die Strafe, die Entziehung eines Genusses oder befriedenden Gutes, welche die kindliche Furcht in ihr sieht, sondern das als endgültig zu befürchtende Scheiden des göttlichen Freundes. In diesem Sinn erklärt Thomas (3 Sent 34,2,3, qa 1 Zu 2): „Obwohl der Freund sich über die Gegenwart seines Freundes freut, so sucht er doch seine Gegenwart nicht um der Freude, sondern um des Freundes willen. Im gleichen Sinn fürchtet er die Trennung nicht, insofern sie den Charakter der Strafe hat, sondern insofern sie Entfernung vom Geliebten bedeutet.“

Die andere Frage, wie denn die Furcht vor der Trennung von Gott mit der nicht zu erschütternden Hoffnung zusammengehen könne, greift von neuem die verwickelte Frage auf, ob nicht doch mit den vielen alten und modernen Theologen die Hoffnung, wenn auch nicht vom Objekt, so doch vom Subjekt her unsicher und zaghaft zu nennen sei, da wir bei allem Hoffen und Vertrauen fürchten müssen, im Kampf mit dem Fleisch, der

Welt und dem Widersacher Gottes zu unterliegen (vgl. Dz-S 19.9-12 1541).

Jedoch bewegt sich diese Furcht nicht auf dem Boden der Hoffnung, da der Christ bei aller Besorgnis nicht das Ausbleiben der göttlichen Hilfe, die ihm in der Hoffnung sichergestellt ist, befürchtet, sondern im Gegenteil davor bangt, aus Schwäche und vom Versucher verlockt, sich dem göttlichen Beistand entziehen zu können. Darum ist die kindliche Furcht, weit entfernt, die Hoffnung zu schwächen, gerade dazu ange- tan, den Hoffenden noch enger an die göttliche Allmacht zu ketten und so das Vertrauen stetig zu steigern. Außerdem bedeutet die kindliche Furcht nicht einfach eine unbestimmte Hilflosigkeit angesichts der eigenen Schwäche, sondern das erschütternde Erlebnis der persönlichen Unzulänglichkeit und Nichtigkeit im Hinblick auf eine ganz bestimmte Möglichkeit, nämlich die des Versagens und des Sturzes in dem Augenblick, da man das Vertrauen auf Gott aufgeben und die helfende Gnade stolz beiseite schieben könnte. Darum versichert das kirchliche Lehramt (Dz-S 1541), daß wir um unser Ausharren bangen müssen, weil unser Heil noch in ferner Zukunft liegt und uns noch ein harter Kampf beschieden ist, den wir nur mit der Hilfe Gottes (aber mit ihr bestimmt und gewiß) bestehen. Die kindliche Furcht bewirkt notwendig die positive Seelenhaltung der gestärkten Hoffnung und liebenden Hingabe an Gott, der einen jeden in die bereitgestellten Wohnungen zu geleiten vermag. So wahr es ist, daß die ernste Besorgnis um das ewige Heil sich mit der christlichen Hoffnung verbinden kann, so unzutreffend ist die Ansicht, daß deswegen die Hoffnung selbst – auch vonseiten des Subjekts – ungewiß würde.

Wie die Hoffnung durch die kindliche Furcht gestärkt wird, so empfängt die kindliche Furcht von der Hoffnung als Gegen- gabe Reinigung und Verklärung: „Die kindliche Furcht und die Hoffnung hängen wechselseitig zusammen und vervollkommen sich gegenseitig“ (Art. 9 Zu 1). Indem nämlich der Hoffende, getrieben von der reinen Besorgnis, sich vom helfenden Arm Gottes lösen zu können, ihn noch enger umfaßt, verscheucht er, wenigstens teilweise, rückwirkend diese Angst und läßt sie mehr und mehr zurücktreten vor der heiligen Furcht,

19.9-12 die man als „Ehr-furcht“ bezeichnet, dem Schauer vor der unendlichen Größe Gottes. Darin erst gelangt die kindliche Furcht zu ihrer Vollendung. Wenn schon zur Furcht, von Gott durch die Sünde getrennt werden zu können, eine große Liebe gehört, dann noch viel mehr zu dieser reinsten und heiligsten Furcht, dieser die Seele bis in ihre Tiefen erschütternden Ehrfurcht des Geschöpfes vor dem ungeschaffenen Wesen Gottes, „vor dessen Hoheit der Mensch in seiner Kleinheit zurückbebt“ (3 Sent. 34,2,3 qa 4, sol.).

Solch heilig verzückte Furcht, das Kennzeichen einer innigen Berührung mit Gott in unverrückbarer, vom eigenen Selbst gelöster Liebe, verbleibt auch und gerade dann noch, wenn der Mensch im Reich der seligen Geister, in der Gottschau sein Heil bereits unverlierbar besitzt und dieses Besitzes auch für alle Ewigkeit gewiß ist (Art. 11), denn ewig bleibt der unmeßbare Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer (Art. 11 Zu 3). Diese und keine andere Furcht zierte auch das Gnadenleben des Gottmenschen (III 7,6). Er konnte nicht sündigen und hatte darum auch keine Furcht vor einem Fall in die Sünde. Aber er war Mensch und als solcher nicht so groß wie der Vater, vor dem er in Ehrfurcht niederfiel, um ihn in heiligem Schauer anzubeten.

Die kindliche Furcht, die, wie gesagt, ihre vornehmlichste Auswirkung in dem von der Liebe vergeistigten Schauer vor der göttlichen Unendlichkeit findet, die aber auch in weiterer Folge – wenigstens beim irdischen, der Hinfälligkeit und Schwäche ausgesetzten Menschen – mit der ersten Besorgnis einer möglichen Trennung von Gott in der Sünde wesentlich verbunden ist, macht wie kaum ein anderer sittlicher Affekt den menschlichen Geist, vorab den begnadeten, dem in allem wirkenden Geist Gottes gegenüber gefügig und lenksam. Darum verdient sie mit Recht den Rang einer Gabe des Heiligen Geistes (Art. 9). Denn nichts anderes sind die Gaben des Heiligen Geistes als göttliche Gnadengeschenke, welche die gebundenen Kräfte der Seele entbinden, damit sie sich der unmittelbaren Führung Gottes willig ergeben (vgl. I-II 68,1).²⁶

²⁶ Zu den Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen s. Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, 630-651.

Angesichts dieser ehrenvollen Benennung der kindlichen Furcht als „Geistesgabe der Furcht“ fragt sich allerdings der Theologe, ob es nicht bei einem bloßen neuen Namen bleibt, den man einer bereits sonstwie benannten sittlichen Kraft um ihrer außergewöhnlichen Bedeutung im Reifeprozess des religiös-sittlichen Lebens willen zuteilt. In der Tat liegt die Annahme nahe, daß die göttliche Liebe die Funktion der kindlichen Furcht voll und ganz zu erfüllen vermag. Als die Tugend, die mit Gott engstens vereint, flieht sie wesensnotwendig die Trennung von ihm, wie jede sittliche Kraft in der Hinwendung zum Guten zugleich die Abwendung und damit die besorgte Flucht und Furcht vor dem gegensätzlichen Übel einschließt; denn wer nach einem Gut auslangt, entfernt sich in dem Maße vom entgegengesetzten Übel, als er sich seinem gewollten Gut nähert (vgl. Art. 6; I-II 113,5 Zu 1).

Diese Schwierigkeit würde wohl die Annahme einer Gabe der Furcht als unnötig beweisen, wenn nicht die reine Furcht vor der Trennung von Gott von einem übergeordneten sittlichen Vollzug beherrscht wäre, der keiner der sonst genannten Tugenden und Gaben zugeteilt werden kann, auch nicht der göttlichen Liebe, nämlich von der Ehrfurcht vor der erhabenen Göttlichkeit. Die Liebe bedeutet ihrem vorherrschenden Gehalt nach Einheit, Gemeinsamkeit, Zusammensein mit demjenigen, der uns sein Wesen in der Gnade mitgeteilt hat. Die Gabe der Furcht aber bewirkt in erster Linie die demütige Zurückhaltung und Anerkennung der Geschöpflichkeit.

Damit aber – und so führt der Gedanke zu weiterer Einsicht in diese Geistesgabe – ist diese Ehrfurcht die höchste Form der Demut: die Bescheidung des Geschöpfes vor dem Schöpfer. So wird sie zum Urquell der Demut überhaupt. Aus ihr strömt dem Christen die Kraft, auf jeglichem Gebiet, in allem Streben sich an die gottgesetzten Schranken zu halten und in sich das Bewußtsein zu nähren, daß ein ewiger Wille ihm das Sein gegeben und damit auch die Grenzen gesetzt hat im Können und in der Zielsetzung. Diese geistige Maßhaltung aber verdient das Lob, das Christus den „Armen im Geiste“ (Mt 5,3) zusprach, denen, die sich in Reichtum und Ehre auf dieser Welt zu beschränken wissen um des Reichtums und der Ehre bei Gott

19.9-12 willen (Art. 12). Nicht zwar als ob, wie Thomas (Art. 12 Zu 1) eigens bemerkt, der Verzicht in diesen Dingen an sich schon vollkommen wäre. Aber als von der geistgewirkten Weisheit und Wissenschaft bewirkte Tat, als praktische Folgerung der Erkenntnis, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll (Röm 8,18), bedeutet sie Vollkommenheit in der Nachfolge Christi. Denn dem, der das Kleine auf dieser Welt erwählt, ist das Große versprochen im Jenseits, und nicht nur dort, auch schon hier in dem überfließenden Maß der Gnade Christi, entsprechend der Verheißung: „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“, nicht nur drüben, sondern bereits hinieden im Besitz des Tröstergeistes.²⁷

Hier, auf der Höhe der Entwicklung der christlichen Furcht, mag man die grundsätzliche Ungerechtigkeit des Vorwurfes erkennen, die Kirche trage durch ihre Erziehung zur Furcht vor Sünde und Hölle die Schuld an der krankhaften Ängstlichkeit und Skrupulosität ihrer Gläubigen.²⁸

Solche Erscheinungen, die vielleicht in verstärktem Maß gerade bei Frommen feststellbar sind, sind Entartungen, die ihre verschiedenen, vor allem auch physischen und psychischen Ursachen haben. Sie sind aber keine notwendige Begleiterscheinung der christlichen Furcht, auch nicht jener vor der Sünde und Hölle.

Zudem ist die christliche Furcht vor der Strafe nur ein erzieherisches Durchgangsstadium, das von einer höheren und vollendeteren Form der Furcht abgelöst wird. Langsam und stetig soll sich diese Furcht umgestalten in die gereinigte und selbstlose Furcht vor der Sünde. Dabei aber ist Sünde nicht ein angsterregendes Phantom, das man vom äußerlichen Betrachtungsstandpunkt aus in ihr sehen möchte. In der religiösen Sicht des Begnadeten bedeutet sie vielmehr Trennung von dem, den er sein Alles nennt, eine Beleidigung des Vaters im Himmel, des

²⁷ Vgl. Kommentar in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, 654, 658.

²⁸ Fr. Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 201 ff. Im gleichen Sinn Viktor E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Wien 1947; *ders.*, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien 1956.

Freundes und Bruders Christus. Vollends ist diese heilige, aller 19. 9-12
Ängstlichkeit bare christliche Furcht emporgehoben in dem
von Schauer erschütterten Willen, Gott zu achten als den erha-
benen, alles Geschöpfliche hoch überragenden Schöpfer und
Herrn aller Dinge.

DRITTER ABSCHNITT

DIE SÜNDEN WIDER DIE HOFFNUNG

(Fr. 20 u. 21)

20

I. Die Verzweiflung (Fr. 20)

Der Sprachgebrauch kennt eine „verzweifelte Lage“ und meint damit das unausweichliche Schicksal, in das ein ehrlich und aufrecht strebender Mensch oft schuldlos geraten ist. In solch hoffnungsloser Lage befindet sich freilich der Hoffnungslose nicht, der an Gott verzweifelt. Zum ersten ist er nicht hoffnungslos geworden aus Schicksal, und zum zweiten ist ihm immer noch die freie Möglichkeit geblieben, sich aufzuraffen und den Weg zur Hoffnung – allerdings nur mit Gottes Gnade – zu bahnen. Die Verzweiflung ist in Wahrheit Sünde und Frevel, Auflehnung gegen Gott, der einem jeden die treue Verheißung geschenkt hat, daß er ihn zum ewigen Leben führen will. Sie ist, ganz streng unter dem ihrem Wesen eigenen Gesichtspunkt gesehen, Absage an die Gnade, die dem Menschen gerade in der konkreten Situation des Daseins das Heil sicherstellen soll.

Selbstverständlich ist hier einzig von der Verzweiflung als einem selbstverantworteten Akt die Rede, nicht etwa von einer rein physisch-psychischen Verfassung, welche die sittliche Entscheidung einschränkt.

Um das Wesen der Verzweiflung zu verstehen, tut man gut, sich all dessen zu erinnern, was über die Gewißheit der Hoffnung gesagt worden ist. Sonst läuft man Gefahr, die Verzweiflung in den Bereich zu verlagern, in dem der Unglaube sein Unwesen treibt. Die Verzweiflung kann nämlich sehr wohl zusammengehen mit der glaubensmäßigen Gewißheit, daß ein Erlöser lebt, der das Heil gebracht hat und auch noch weiter in allen wirkt, die guten Willens sind. Unbeschadet der Glaubensüberzeugung von den trostreichen Geheimnissen der Sündenvergebung kann nämlich jemand sein entschiedenes Auslangen nach göttlicher Hilfe und damit auch nach dem ewigen Preis aufgeben, weil er, aus welchen Gründen auch immer, nicht will.

Das allerdings möchte ein Kenner des sich im Verzweifelten abspielenden seelischen Vorganges abstreiten. Er meint, daß

der Mensch in der Verzweiflung den Auftrieb ins Göttliche und Jenseitige verliere, weil er eben nicht mehr *könne* angesichts der Aussichtslosigkeit aller Bemühungen, aus der Meinung, daß der Himmel verschlossen sei. Darum solle man nicht noch einen weiteren Stein auf das Elend eines Verzweifelten werfen, sondern ihn beklagen und bedauern, wie man einen ins Mißgeschick Geratenen bemitleidet.

In der Tat muß der Verzweiflung, von der hier die Rede ist (als einer selbstverantworteten Entscheidung), die subjektive Überzeugung von der Aussichtslosigkeit der Lage vorangehen, unter deren Druck der Mensch seinen seelischen Schwung notwendig verliert. Dies ist nur ein Einzelfall des allgemein geltenden Gesetzes menschlichen Wirkens, daß allem Wollen und Ablehnen eine entsprechende Erkenntnis vorangehen muß. Der Theologe zweifelt keineswegs daran, daß jede Sünde einen Mangel an Erkenntnis, also einen Irrtum zur wesentlichen Voraussetzung hat. Es fragt sich aber, ob dieser Irrtum nicht bereits in die Sünde hineinverstrickt ist und verantwortet werden muß. Doch bevor diese Frage näher erörtert wird, ist das Urteil, in dem der Mensch auf dem Weg zur Verzweiflung die Aussichtslosigkeit und Unabänderlichkeit seiner mißlichen Lage ausspricht, näher zu umschreiben und gegen das Urteil der Glaubensüberzeugung abzugrenzen.

Es soll nicht abgestritten werden, daß auch ein Christ an der Barmherzigkeit Gottes, an seinem allgemeinen Erlöserwillen zweifeln kann und daher auch am eigenen Heil tatsächlich irre wird. Doch ist eine solche verzweifelte Verfassung nichts anderes als die Folge einer anderen Sünde, nämlich des Unglaubens, vergleichbar einem Menschen, der sich die Augen verbindet und damit nicht nur sein Sehen und Erkennen, sondern sein ganzes Dasein gefährdet und aufs Spiel setzt.

Man kann aber auch zweifeln, ohne seinen Glauben aufzugeben, da sich der Glaube an den Heilswillen Gottes bei aller Anwendung auf den Einzelfall immer noch in der Ordnung des Allgemeinen hält, während die Hoffnung und dementsprechend auch die Verzweiflung sich mit der konkreten Lage befaßt (vgl. Komm. zu 18,4). Der Hoffende bedarf eines neuen, über den Glauben hinausgehenden, auf das eigene Ich in seiner

20 konkreten Situation bezogenen praktischen Urteils, aufgrund dessen er es gerade für sich als situationsgerecht erachtet, das Wagnis auf sich zu nehmen und sich der göttlichen Güte und Allmacht anzuvertrauen. Dementsprechend bedarf er auch einer neuen Erleuchtung und Einsprechung vonseiten Gottes, die ihm zuspricht, zu hoffen und zu vertrauen und den Mut nicht zu verlieren. Dieses praktische Urteil, das um des gerade das Jetzt erfassenden Gnadenanstoßes willen dem Menschen die Hoffnung als ein seinem Selbst im Jetzt geltendes und zu bejahendes Gut vorstellt, wird vollzogen durch die übernatürliche Klugheit oder doch wenigstens (wo diese fehlt, wie im noch gläubigen Sünder) in der Kraft der helfenden Gnade. In diesem Urteil erst zieht der Verstand die abschließende praktische Schlußfolgerung aus den immer noch allgemein bewahrten Glaubenssätzen des Sollens, vorab der Forderung, der Verheißung Gottes zu vertrauen und seiner Güte sich anzuvertrauen: Ich, so wie ich bin, mit meinen Sünden, den Gefährdungen und Anfechtungen meiner religiös-sittlichen Haltung und den möglichen Rückfällen, ich darf und soll vertrauen, daß Gott mir hilft, denn er ist mir gnädig, erbarmend, helfend jetzt in diesem Augenblick, in dieser seelischen Verfassung, im Durcheinander der Anfechtungen, unter der drückenden Last der Sünden.

Dieses Urteil vollzieht sich selbstverständlich nicht in zergliedernder Reflexion, sondern in spontaner, fast triebhafter Bewegung. Und noch einleuchtender muß es sein, daß dieses abschließende, das Hoffen diktierende praktische Urteil als ein gnadenhaftes Geschehen sich allem menschlichen Zugriff in rationaler Überlegung wie ein unzugängliches Geheimnis entzieht. Und doch ist dieses Urteil wirklich vorhanden, da die Natur auch für die Übernatur einen anderen Prozeß des Handelns nicht zuläßt als den über das abschließende praktische Urteil.

Ein Irrtum in diesem Endurteil der praktischen Vernunft kann niemals den Glaubensgehalt und braucht nicht die Glaubensüberzeugung anzutasten, ebensowenig wie sonst in der Ethik eine Fehlentscheidung in der praktischen Beurteilung über Angemessenheit oder Nicht-Angemessenheit einer zu set-

zenden Handlung die durch das Urgewissen (synderesis) gewonnene Erkenntnis des sittlichen Apriori angreift. Der (zurechnungsfähige) Mörder verliert niemals, auch nicht im Augenblick der frevlerischen Tat, das allgemeine Urteil seiner praktischen Vernunft, daß Mord immer und überall als Böses zu meiden und unterlassen sei. Und doch kommt er unter Zugrundelegung anderer allgemeiner, zwar ebenfalls an sich richtiger, doch für den zum Verbrechen führenden Denkprozeß offener Maximen – wie etwa: der Besitz von Geld ist etwas Gutes, jedenfalls in sich nichts Böses – zum Entscheid, daß für ihn hier in diesem Augenblick die Tötung eines Mitmenschen ein Gut, nämlich als Mittel zum Gut des Geldbesitzes, darstelle. Der Irrtum, der das Verbrechen intellektuell als ein Gut „recht“-fertigen muß, betrifft nicht die allgemeinen sittlichen Ursätze, sondern das konkrete Urteil über das jetzt zu beginnende Tun. Der Mörder wird im besagten Fall sich vormachen, für ihn sei der Weg der Tötung der gangbarste zur Aneignung von Geld, und wird so zum praktischen Entscheid kommen, die Tötung sei für ihn ein Gut. Thomas hat sich in seinem Ethikkommentar (VII, lect. 3) mit dem logischen Prozeß, der zum sittlich schlechten Entscheid führt, näherhin auseinandergesetzt. Grundlage ist, daß niemand das Böse als solches wünschen kann, wie Thomas ausdrücklich (VIII, lect. 2) erklärt. Ein mehrfach gestuftes Urteil geht der Entscheidung für etwas Böses voran, damit es als etwas konkret Gutes erscheinen kann. Die oberen Prämissen müssen daher in ihrer Allgemeinheit immer gut sein. Erst in der letzten Konkretisierung wird aufgrund einer erworbenen und selbstverschuldeten Disposition das Böse als Gutes unterschoben. Die Sünde ist darum immer ein Irrtum, aber ein solcher, der durch eine willentlich verursachte Disposition herbeigeführt wurde.

Der psychische Vorgang der Sünde soll hier noch nicht weiter verfolgt werden. Worauf es momentan einzig ankommt, ist die Tatsache, daß man in konkreten Dingen irren kann, ohne sich notwendigerweise gegen die allgemeinen Wertforderungen zu stellen, daß man also unter Wahrung der allgemeinen Sollsätze und bei Treue zu den Glaubenssätzen doch in der konkreten Heilsfrage des eigenen Lebens versagen, sich schuldighaft

20 irren und in Verzweiflung geraten kann. Der Akt der Verzweiflung ist keine plötzliche Entscheidung. Sie ist lang vorbereitet durch verschuldete Müßigkeit und Lässigkeit im Gebetsleben, im Umgang mit der Gnade Gottes, im Vertrauen auf seine Güte.

So kann Thomas (Art. 1) sagen, die Verzweiflung sei Sünde, weil sie einer sündhaft irrigen Vernunft folge. Und sie ist Sünde wider die Hoffnung, nicht wider den Glauben. Es vermag demnach einer zu verzagen im Gedanken, er könne nicht ins Himmelreich eingehen, da ihm die wirksame Gnadenkraft fehle, dabei aber die Glaubensüberzeugung bewahren, daß das Wort Gottes vom allgemeinen göttlichen Heilswillen zu Recht bestehe (Art. 2). Wegen des Mangels an Hoffnung konzentriert der Gläubige seine Gedanken auf das abgrundtiefe Gnadengeheimnis, daß Gott trotz seines allgemeinen Heilswillens diesen auserwählen, jenen aber nicht auserwählen kann, statt über diese intellektuellen Reflexionen hinweg mutigen Vertrauens den Arm Gottes zu ergreifen und alles seiner Güte zu überlassen. Nur so kann er den Schwung gewinnen, der zur Heilsgewißheit aus Hoffnung notwendig ist.

Unter dem Gesichtspunkt der Beleidigung Gottes ist die Verzweiflung keine so schwerwiegende Sünde wie die Absage an den Glauben und an die Liebe Gottes (Art. 3). Betrachtet man aber das Übel, das aus dieser Sünde dem Menschen entsteht, dann ist sie als die „verhängnisvollste“ anzusehen, da durch sie den Leidenschaften alle Zügel freigegeben sind, so daß *Isidor* sprechen konnte: „Verzweifeln heißt in die Hölle hinabsteigen“ (vgl. Schluß von Art. 3).

Im 4. Artikel beschäftigt sich Thomas mit den Ursachen der Verzweiflung. Der Psychiater wird diesen Artikel vielleicht mit Kopfschütteln lesen, da Thomas eine rein moralische Analyse vornimmt, ohne den großen Bereich des seelischen Lebens entsprechend zu würdigen, in dem vieles geschieht, das sich jeder sittlichen Einflußnahme entzieht, dagegen das sittliche Leben stärkstens zu hemmen vermag. Jedoch ist die Analyse bei Thomas metaphysisch-theologisch, nicht empirisch psychologisch.

Ein ausschweifendes Leben zerstört, wie Thomas sagt, die Freude an geistigen und vor allem übernatürlichen Gütern. Thomas nennt diesen Mangel an Interesse für geistige Güter *acedia*. Der Begriff schillert so vielfältig, daß er geradezu unübersetzbar ist. *Josef Pieper* verzichtet darum in seiner Schrift „Über die Hoffnung“ auf eine Übersetzung und gebraucht immer das lateinische Wort. Der Begriff reicht vom Desinteresse, der Lauheit, der Unaufgelegtheit und der teilnahmslosen Gleichgültigkeit; über die müde Lässigkeit, die Sauremiene-stimmung, träge Traurigkeit, Resignation, geistliche Verdrossenheit und mißmutige Verzagtheit bis zum ausgesprochenen Widerwillen gegenüber geistiger Beschäftigung, vor allem gegenüber der Liebenswürdigkeit Gottes. Im strengen Sinn (als ausgesprochener Widerwillen gegen das höchste Gut) ist die *acedia* das der Gottesliebe entgegengesetzte Laster, dem Thomas ein eigenes Kapitel im Traktat über die Liebe widmet (II-II 35). Der Begriff der *acedia* wird aber, wie soeben erklärt, in vielfach weiterem Sinn verwandt. Um Thomas richtig zu verstehen, ist stets darauf zu achten, daß er die *acedia* immer auf dem Hintergrund der sittlichen Entscheidung sieht und sich darum nicht auf eine rein psychologische Betrachtung beschränkt. Thomas (II-II 25,3) kennt zwar eine Traurigkeit des reinen Gemütslebens, die nicht eigentlich als Sünde bezeichnet werden könne. Er spricht hierbei allerdings von einer läßlichen Sünde, da er darin irgendeine geringer zu bewertende moralische Verantwortlichkeit vermutet. Von einem pathologischen Depressionsleiden wußten die mittelalterlichen Theologen nichts. Sie waren geneigt, das Affektleben von einem idealen Bild der heilen Ordnung aus, wie es etwa im Paradiesesmenschen verwirklicht war, zu betrachten und in jedem Mangel an rationaler Beherrschung der Affekte ein Zeichen von Unordnung und darum eine läßliche Sünde zu sehen, während der heutige Psychologe, von der konkreten Erfahrung ausgehend, den einzelnen Menschen in seinem individuellen Werdegang zu begreifen und zu beurteilen sucht, dabei allerdings der Gefahr ausgesetzt sein kann, das Moralische, das unter Umständen in den psychischen Prozeß mitverwoben ist, zu unterschätzen.

20 Jedenfalls kann auf dem Boden träger Teilnahmslosigkeit und geistlicher Verdrossenheit gegenüber dem höchsten Gut keine Hoffnung auf das ewige Heil gedeihen. Bei dieser, der Hoffnung widerstrebenden *acedia* ist nicht etwa an das der Gottesliebe entgegenstehende Laster zu denken, weil die Hoffnung auch ohne die Gottesliebe bestehen kann. Da aber die Hoffnung, wie schon gesagt, zumindest ein Wohlgefallen am höchsten Gut voraussetzt, kann sie mit dem Desinteresse am ewigen Heil nicht zusammensein. Die durch eine verantwortete Lässigkeit im geistlichen Leben verursachte schwermütige Verzagt-heit und müde Traurigkeit, die das gläubige Auge von der Betrachtung der Erbarmung Gottes wegzieht, bildet bereits den Beginn der Sünde der Verzweiflung (Art. 4 Zu 3), die dann vollendet wird in der endgültigen Aufgabe jeglichen Widerstandes gegen die von der Erbarmung Gottes forttreibenden Mächte, sie wird zur frei gewollten Resignation. Empirisch allerdings wird man diese „frei gewollte“ Resignation, diese eigentliche Sünde, niemals ergründen. In das Bewußtsein des seelischen Erlebens, vor allem der Reflexion, steigt stets nur die *natürliche* Wirklichkeit, die unmittelbar erfahrbare und spürbare Nieder-geschlagenheit und Mutlosigkeit, nicht aber das übernatürliche Geschehen im Seelengrund. Der Theologe jedoch, der die vielfach ineinander verschlungenen seelischen Wirklichkeiten wie alle sittlichen Bewegungen von oben, von Gott und dessen sanfter Gnadenführung her beurteilt, weiß sehr wohl, daß ein Reden von schicksalhaft „notwendiger“ Verzweiflung eine Verkennung der göttlichen Wirksamkeit im Menschen ist.

Die gute „Stimmung“, d.h. der Schwung der Seele, der zur Hoffnung notwendig ist, muß täglich gepflegt werden. So wenig wie im bürgerlichen Beruf ist es im Hinblick auf die Erstberufung, der zum ewigen Leben, angängig, sich mit schlechter Laune und innerer Gedrücktheit zu entschuldigen. So begreifbar es ist, daß solche Resignation gegenüber geistlichen Dingen die Seele befallen kann, so ist sie doch nicht anders zu betrachten als jedwede Versuchung, die überwunden werden muß. Nicht zu Unrecht hat eine alte Überlieferung die geistliche Verdrossenheit zu den sieben Urlastern und sittlichen Grundübeln gezählt, aus denen wie aus vergifteten Quellen die alltäglichen

und auch weniger alltäglichen Sünden entstehen (II-II 35,4). 20
Die geistliche Verdrossenheit mag selbst nicht Sünde sein im Sinn einer bewußt gesetzten schlechten Tat. Sie bedeutet aber doch eine selbstverschuldete, zumindest nicht bekämpfte und darum ebenfalls zu verantwortende Traurigkeit und Schwermut, welche die frische Tat, vorab die hohe Leistung der auslangenden Hoffnung lähmt oder gar ertötet. Gegen diese seelische Krankheit ist als Heilmittel ein verinnerlichtes und vertieftes Betrachten der Geheimnisse des Glaubens angeraten, die von der nie ermüdenden Güte Gottes zu den Menschen sprechen (vgl. Art 4 Zu 3). Zur christlichen Ethik gehört es, daß der gläubige Mensch in sich die Freude pflegt, die Freude am Höchsten, an Gott, der sein ewiges Leben und seine Seligkeit hier und drüben ausmacht. Durch diese Freude werden ihm die anscheinend unverständlichen Härten und entsagungsvollen Aufgaben des christlichen Ethos leicht gemacht, denn „wenn der Mensch mit Freude erfüllt ist, erscheint ihm alles klar, ist er traurig, dann ist ihm alles finster“ (Thomas, Komment. zu Ps 17,16).

All das, was hier über die Sünde der Verzweiflung und die Disposition, aus der sie entsteht, gesagt wurde, gilt – dies sei nochmals deutlich wiederholt – nur für den moralischen, nicht also für den rein psychischen Bereich. Es war also nicht die Rede von der Verdrossenheit, die aus einer rein psychischen Depression entsteht. Dagegen – gegen diese Krankheit im medizinischen Sinn – sind andere Mittel anzuwenden als nur Gebet, vielleicht sogar unter ausdrücklichem Absehen von jeder Beschäftigung mit religiösen Dingen.

II. Die Vermessenheit (Fr. 21)

21

Schon das natürliche Ethos kennt die Vermessenheit als die stolz überspannte Verwegenheit, das Maß der eigenen Kräfte in narrenhafter Selbstgefälligkeit zu überschätzen. *Aristoteles* spricht an mehreren Stellen seiner Nikomachischen Ethik (z.B. lib. 4, c. 7; 1123 b 9 u. 25) vom *chaunos*, der seine Würde überschätzt, aufgebläht, hoffärtig und töricht ist. Thomas latinisiert in seinem Ethikkommentar an jenen Stellen (lib. IV, lect. 8 u. 9) den Begriff in fälschlicher Weise mit *chaymus* und in der Theo-

- 21 logischen Summe (II-II 130,2 Sed contra) mit *chaunus* und übersetzt mit *fumosus* (beräuchert, eingeräuchert im Sinn von Rauch machend) und *ventosus* (voller Wind, im Sinn von viel Wind machend, eitel), wobei er erklärt, daß es sich bei diesem Begriff um den Vermessenen handle. Als Laster, das eine Übertreibung der Hochherzigkeit ist, wird die Vermessenheit eingehend in II-II 130 behandelt.

Thomas nimmt das natürliche Ethos unverkürzt in die christliche Ethik auf und stellt dann analog dazu den Katalog der übernatürlichen Tugenden zusammen, wobei er die nur in der Übernatur gegebenen Tugenden, wie die theologischen Tugenden, gesondert behandelt. Das eigentliche Laster der Vermessenheit ist sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ethik der sittlichen Tugend der Hochherzigkeit entgegengesetzt. Nun widerspricht aber die Vermessenheit auch einer theologischen Tugend, nämlich der Hoffnung. Diese Vermessenheit ist anderer Art als das Laster der Vermessenheit im Wirkbereich der Hochherzigkeit. Es handelt sich hier nicht mehr um eine Überschätzung der eigenen Kräfte, sondern vielmehr um eine Überschätzung der Allmacht und Güte Gottes im Sinn einer egoistischen „Ausbeutung“ (Art. 1).

Zwar kennen die theologischen Tugenden nicht die „goldene Mitte“ wie die sittlichen (I-II 64,4). Man kann Gott nämlich nie genug Glauben schenken. Man kann ihn nie genug lieben und kann darum auch nie fest genug auf ihn vertrauen, um das hochgesteckte Ziel, das ohne Hilfe Gottes unerreichbare Gut zu erobern. Doch geht es nicht an, die göttliche Allmacht und Güte einfach in sich betrachtet und in ihrer Unendlichkeit eigenwillig für sich in Anspruch zu nehmen und eigenem Gutdünken dienstbar zu machen, etwa die ewige Seligkeit in einer Weise zu erwarten, die der göttlichen Ordnung widerspricht. Nach göttlichem Gnadengesetz wird nämlich die ewige Seligkeit als verdienter Lohn und Preis für vollbrachte sittliche Leistung zugeteilt. Ebenfalls kann die Wiedererlangung der Gnade nach der Sünde nur gewährt werden, nachdem Reue und Buße geleistet wurden. Es sündigt darum wider Gott, wer in seinem Hoffen diese Gesetze der Allmacht und Güte Gottes selbstmächtig unbeachtet läßt. Mag die Vermessenheit auch den Anschein

eines Überschwanges an Tugend erwecken, so ist sie in Wirklichkeit gerade das Gegenteil davon. Die geforderte Einordnung in die Ordnung Gottes bedeutet darum nicht eine Schmälerung der Heilsgewißheit aus Hoffnung. Die Ordnung Gottes ergibt sich aus dem Wesen Gottes selbst. Man kann von Gott nichts erwarten, was seiner Größe widerspricht. Die Hoffnung auf das ewige Heil geht nicht zusammen mit der Widerspenstigkeit gegen die erhabene Reinheit des göttlichen Wesens. Keiner kann als Sünder ins ewige Leben eingehen. Wohl aber kann und muß er hoffen, daß er mit Gottes Gnade die Sünde überwinde und sich, wenigstens im letzten Augenblick des Lebens, bekehre. Die Vermessenheit ist, vom Geschöpf aus beurteilt, eine lästerliche Entwürdigung göttlicher Güte und Allmacht (Art. 2 Zu 2).

Die Theologie nennt diese Sünde eine Sünde wider den Heiligen Geist, d.h. eine Widersetzlichkeit gegen das Gnadenwirken des Hl. Geistes, weil sie den guten Willen zum sittlichen Streben und damit zur Mithilfe an der eigenen Heiligung dem heiligenden Gott versagt oder sich unbußfertig der Gnadenmitteilung Gottes versperrt.

Auch von der Vermessenheit gilt wie von der Verzweiflung, daß sich mit ihr nicht notwendig eine Sünde wider den Glauben verbindet. Wie die Verzweiflung, so bezieht sich auch die Vermessenheit ihrem Eigenwesen nach zunächst auf die Belange des persönlichen Heils und der persönlichen Gnadengaben. Es ist also unrichtig zu sagen, es müsse der Vermessenheit ein dogmatischer Irrtum zugrundeliegen, etwa die Ansicht von der Entbehrlichkeit der göttlichen Gnade zum ewigen Heil oder von der absoluten Heilsgewißheit aus dem Glauben allein. Wäre dies der Fall, dann handelte es sich nach katholischem Verständnis um eine Sünde wider den Glauben, nicht wider die Hoffnung. Natürlich bedeutet der Verlust des Glaubens auch den der Hoffnung. Unbeschadet der Glaubensüberzeugung aber kann einer vermessenlich gegen die christliche Hoffnung fehlen, weil er nicht an der göttlichen Allmacht an sich, nicht an der göttlichen Güte überhaupt zweifelt, sondern eben an der Güte und Allmacht Gottes, wie sie für ihn persönlich zugemessen sind und auch zugewendet werden sollen. Der Irrtum, der

21 auch hier wie ähnlich bei der Verzweiflung wesensnotwendige Voraussetzung der Sünde ist, braucht daher nur die konkreten, persönlichen Heils- und Gnadenbedingungen zu betreffen, die dem Menschen nicht in Lehrsätzen des Glaubens, sondern in der bewegenden Kraft der Gnade innewerden. So hat Thomas (Art. 1) wohlabgewogen die Vermessenheit als eine Sünde bezeichnet, in welcher der Mensch „ein Gut als durch göttliche Macht und Erbarmung erreichbar *anstrebt*, das tatsächlich nicht erreichbar ist, so wie wenn jemand hoffte, ohne Buße Vergabung oder ohne Verdienst die Herrlichkeit zu erlangen.“

Dem modernen Menschen, der die Sünde mehr von der Psychologie als vom metaphysischen Inhalt her bewertet, könnte die Vermessenheit als eine größere Sünde erscheinen als die Verzweiflung, deren Charakter als schweres Vergehen gegen Gott ihm, wie gesagt, wegen einer vermeintlichen Schicksalhaftigkeit überhaupt fraglich erscheint. Gewiß wird die in jeder Sünde enthaltene Dreistigkeit des Geschöpfes wider den Schöpfer in der Vermessenheit auffallender sichtbar als in der Verzweiflung. Doch kann Thomas (Art. 2) mit Recht – in für ihn bezeichnender Weise – die Verzweiflung als die größere Sünde werten, da er – wie in jeglicher Bewertung des Sittlichen so auch hier –, vom Göttlichen herkommend, eine metaphysische, vom Objekt bestimmte Wertabwägung vornimmt. Die sündhafte, aus einer egoistischen Einstellung stammende „Überschätzung“ der göttlichen Erbarmung trägt nicht eine solche Unordnung in die Idee Gottes hinein wie die Verzweiflung. Denn gütiges Erbarmen liegt Gott näher als Bestrafen. Zum Strafenden wird Gott erst, nachdem der Mensch sich in der Sünde gegen ihn gewandt hat. Allerdings kann Gott auch erst dann zum Verzeihenden werden, nachdem der Mensch gesündigt hat. Jedoch reicht seine Langmut über die sittlichen Schwächen der Menschen weit hinaus, während seine Strafgerechtigkeit im Vollsinn des Begriffs, nämlich als rächende Gerechtigkeit (im Gegensatz zur erzieherischen und heilenden Gerechtigkeit), sich erst kundtut, nachdem das Geschöpf in endgültigem, unverbesserlichem und verstocktem Entscheid die göttliche Güte und Erbarmung mißachtet hat. Wie überraschend gut Gott ist und wie im edlen Sinn „maßlos“ darum die

Hoffnung auf ihn sein darf, ohne durch Vermessenheit zu sündigen, beleuchtet Thomas (Art. 2 Zu 3) deutlich mit der Erklärung, daß es noch keine Vermessenheit sei, wenn ein Mensch sündigt, dabei aber die Erwartung hegt, später nach aufrichtiger Buße und ernsthaft gutem Vorsatz die Gnade der Verzeihung zu erlangen. Es ist Gottes würdig, zu verzeihen, wo immer ein Wille zur Besserung Gnade erwartet, selbst wenn sich dieser „für einige Zeit“ in sündhaftem Begehrt gefallen sollte. So nah liegt gute Hoffnung der Vermessenheit. Von Gott Verzeihung erwarten bei zähem und verstocktem Festhalten an der Sünde und ohne sittliches Bemühen zum Guten hin, das erst heißt, vermessenlich auf Gottes Erbarmung sündigen. Viel weiter dagegen entfernt sich die Verzweiflung von der Hoffnung. Um so größer ist darum im Vergleich zur Vermessenheit ihre Bosheit.

Durch die Verwicklung und Verworrenheit des seelischen Geschehens hindurch erkennt Thomas das geheime Wirken der Gnade und das beinahe ebenso, nur im umgekehrten Sinn, dunkle Gegenwirken des Menschen und des Versuchers, der ihn in Verzweiflung und Vermessenheit führt. Dabei aber muß er das uns Modernen vielleicht unverständliche, jedoch einem metaphysisch abwägenden Geist durchaus selbstverständliche Werturteil abgeben, daß sich der Mensch durch Verzweiflung in schlimmerer Weise gegen Gott versündige als durch Vermessenheit. Daran hindert auch die Tatsache nichts, daß die Vermessenheit unmittelbar aus der eitelsten Sünde als ihrer Wurzel hervorgehen kann, aus dem Hochmut (Art. 4), während die Verzweiflung, wie gesagt, mehr einem menschlich verständlicheren Übel entspringt, der Unzucht und der mit der Schicksalhaftigkeit des Daseins scheinbar notwendig gegebenen Verdrossenheit und Mißstimmung (20,4).

VIERTER ABSCHNITT

22 DIE GEBOTE DER HOFFNUNG UND DER FURCHT (Fr. 22)

Thomas befolgt in allen Tugendtraktaten ein bestimmtes Schema: Die Tugend in sich, ihre verschiedenen Teile (sofern es solche bei der einzelnen Tugend gibt), die Sünden gegen die betreffende Tugend, die der Tugend entsprechende Gabe des Hl. Geistes, schließlich die Gebote hinsichtlich der Tugend und der Geistesgabe. So muß also auch hier der Traktat schließen mit der Frage nach den Geboten bezüglich Hoffnung und Furcht. An sich klingt diese Frage eigenartig, denn es entspricht dem Wesen der Hoffnung, nicht auf Befehl und Gesetz, sondern auf Verheißung und Versprechen zu antworten. Einen Affekt befehlend aufzutragen, der gelockt werden will, wäre Unsinn. Vor allem Gesetz muß die Hoffnung angeregt werden durch gütiges Zureden und In-Aussicht-Stellen des Lohnes, damit sie ihrerseits erst den Antrieb zur Beobachtung des Gesetzes und der Gebote leiste. Die Aufmunterung zu zuversichtlichem Hoffen mag mit der Bestimmung zur Unterordnung unter ein Gesetz zugleich oder ihr folgend ausgesprochen werden (vgl. das vierte Gebot Gottes), und doch hat diese Aufmunterung nicht die Eigenheit eines Gesetzes, sondern eben einer Verheißung, welche den Weg des Gesetzes in der Seele des Untergebenen erst bereiten soll. Die Hoffnung teilt ihre Eigenschaft der Wegbereitung zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz und Gebot mit dem Glauben (vgl. II-II 16,1). Erst nachdem der Geist des Menschen, durch Glauben und Hoffen angeregt, zur Beobachtung des Gesetzes bereit ist, ist es sinnvoll, noch eigens durch ein Gebot die ursprüngliche Hoffnung zu festigen und zu fördern. In diesem Sinn gelten die zur Hoffnung aufrufenden Imperative der Psalmen und der vielen anderen Schriftstellen (Art. 1), sofern dabei überhaupt an eigentliche Gebote gedacht werden könnte.

Ähnliches gilt auch von der Furcht vor der Strafe, die ebenfalls, allerdings nicht um eines ausgesetzten Gutes, sondern um eines der Nichtbefolgung angedrohten Übels willen,

psychische Voraussetzung für die Unterordnung unter ein 22
Gesetz ist (Art. 2).

Anders verhält es sich bei der kindlichen Furcht. Als die Seele des Menschen tief ergreifende Ehrfurcht vor dem Schöpfer stimuliert sie die Liebe zu allem, was Gott bestimmt und befiehlt (Art. 2). Darum gehören die kindliche Furcht und die Liebe Gottes an die erste Stelle aller göttlichen Gesetze. Im Grund betätigt sich in der Liebe und in der kindlichen Furcht bereits der wesentliche Gehorsam, so daß aus diesen sittlichen Haltungen als Quellen von selbst die bereitwillige Ausführung der Gebote folgt.

ABKÜRZUNGEN

- c. = caput
Dz-S = Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, editio XXXVI, Freiburg i.Br. 1976
E. = Einwand
Gl. = Glosse
MG = Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca
ML = Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina
PL = s. ML
QR = Ed. Quaracchi (Collegium S. Bonaventurae)
V. = Vers (Bibelvers), gewöhnlich werden auch die Kapitelnummern angegeben, z.B. 3,4 = 3. Kap., 4. Vers.

LITERATURVERZEICHNIS

- Althaus, P.**, Die Theologie Martin Luthers. 6. Aufl. Gütersloh 1983.
- Ballay, L.**, Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus, untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in psalmos 1-91. München 1964.
- Banks, J. S.**, Hope. In: Dictionary of the Bible. Edited by J. Hastings. Vol. II, 7th impression, Edinburgh 1906, 412-413.
- Bardtke, H.**, Hoffnung, I. Im AT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 3 (1959) Sp. 415-417.
- Bernard, Ch.-A.**, Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin. Paris 1961.
- Bloch, E.**, Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt 1959.
- Brunner, A.**, Hoffnung. In: Stimmen der Zeit 146 (1950) 401-411.
- Buchrucker**, Hoffnung. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog, 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck. Bd. 8, Leipzig 1900, 232-234.
- Bultmann, R. - Rengstorff, K. H.**, Elpis. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von G. Kittel. Bd. II, Stuttgart 1935, 515-531.

- Contributiones ad problema spei.** Academia Alfonsiana, Studia moralia 7. Romae 1969.
- Conzelmann, H.,** Hoffnung, II. Im NT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 3 (1959) Sp. 417-418.
- Couto, F. J.,** Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. München 1973.
- Csertö, G. M.,** De timore Dei juxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam. Romae 1940.
- Edmaier, A.,** Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie. Regensburg 1968.
- Engelhard, G.,** Erben des ewigen Lebens gemäß der Hoffnung (Tit 3,7). In: Liturgie und Mönchtum (Laacher Hefte) 8 (1951) 58-78.
- Engelhardt, P.,** Hoffnung II-VI. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl., Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 418-424.
- Fison, J. E.,** The christian hope. The presence and the Parousia. London 1954.
- Frankl, V. E.,** Die Psychotherapie in der Praxis. Wien 1947.
– Theorie und Therapie der Neurosen. Wien 1956.
- Garrigou-Lagrange, R.,** La confiance en Dieu. In: La Vie spirituelle 43 (1935) 225-236.
- Gillon, L. B.,** De augmento spei certae sub influxu donorum. In: Angelicum 16 (1939) 132-145.
– Certitude de notre espérance. In: Revue thomiste 45 (1939) 232-248.
- Grelot, P.,** Dans les angoisses. L'espérance. Enquête biblique. Paris 1983.
- Grentrup, Th.,** Hoffen und Vertrauen. Würzburg 1948.
- Groner, J. F.,** Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit. Fribourg-Louvain 1939.
- Grossouw, W.,** L'espérance dans le Nouveau Testament. In: Revue biblique 61 (1954) 508-532.
- Hägglund, B.,** Heilsgewißheit. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin 1985, 759-763.
- Harent, S.,** Espérance. In: Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 5, Paris 1913, Sp. 605-676.
- Hedinger, U.,** Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung. Zürich 1968.
- Heiler, F.,** Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. München 1923.
- Heim, K.,** Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911.
– Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. Berlin 1916.

- Heppe, H.**, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. 2. Aufl. Neukirchen 1958.
- Heynck, V.**, *Attritio sufficiens*. Bemerkungen zu dem Buche von H. Dondaine OP „L'attrition suffisante“. In: Franziskanische Studien 31 (1949) 76–134.
- Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26. November 1546 über die Gnadengewißheit. In: Franziskanische Studien 31 (1949) 274–303, 350–395.
 - Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega O.F.M. an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes. In: Franziskanische Studien 33 (1951) 49–81.
 - Die Beurteilung der *conclusio theologica* bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils. In: Franziskanische Studien 34 (1952) 146–205.
 - Zur Kontroverse über die Gnadengewißheit auf dem Konzil von Trient. Ein bisher unbeachtetes Gutachten des Franziskanerkonventualen Jakobinus Malafossa. In: Franziskanische Studien 37 (1955) 1–17.
- Kähler, M.**, Die Heilsgewißheit. Biblische Zeitfragen, Serie 7, Heft 9/10. Berlin 1912.
- Kaulen, F.**, Hoffnung. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. 6, Freiburg i.Br. 1889, Sp. 148–151.
- Kerstiens, F.**, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz 1969.
- Köberle, A.**, Heilsgewißheit. In: Evangelisches Kirchen-Lexikon. Hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber. Bd. II, 2. Aufl., Göttingen 1962, Sp. 89–91.
- Kümmel, F.**, Hoffnung, I: Philosophisch. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, Berlin 1986, 480–484.
- Kurz, A.**, Die Heilsgewißheit bei Luther. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Darstellung. Gütersloh 1933.
- Laurentin, R.**, *Nouvelles dimensions de l'espérance*. Paris 1972.
- LeTilly, J.**, *L'espérance dans la vie chrétienne*. In: *La Vie spirituelle* 30 (1932) 123–135.
- Leytens, J.**, *Espérance et désintéressement. A propos de la théologie de Fénelon*. In: *Collectanea Mechliniensia* 43 (1958) 469–494.
- Link, H.-G.**, Hoffnung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1157–1166.
- Ljunggren, G.**, *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik*. Uppsala 1920, Göttingen 1921.
- Lorus, P.**, *La crise de la vertu d'espérance*. In: *Revue apologétique* 44 (1927) 279–305.

- Marsch, W.-D.** – Hrsg., Diskussion über die Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann. München 1967.
- Moltmann, J.**, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. 3. Aufl. München 1965.
- Nevent, E.**, La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel. In: *Divus Thomas (Placentiae)* 39 (1936) 97–112.
- Normandi, R.**, Saint Paul et l'espérance. In: *Revue de l'Université d'Ottawa* 17 (1947) 50–68.
- Occhialini, U.**, La speranza nelle „Enarrationes in psalmos“ di S. Agostino. Diss. theol. Pont. Univ. Lateranensis. Rom 1965.
- Paassen, W. J. M. van**, Provvidenza e speranza teologale. Fondamenti per una spiritualità terrestri. Diss. theol. Pont. Univ. S. Thomae. Rom 1967.
- Péguy, Ch.**, Das Mysterium der Hoffnung. Übertragen von O. v. Nostitz. Darmstadt 1952.
- Pesch, O. H.**, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967.
- Peters, A.**, Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift. Berlin 1962.
- Pförtner, S.**, Die Heilsgewißheit nach Luther und die Hoffnungsgewißheit nach Thomas von Aquin. In: *Catholica* 13 (1959) 182–199.
- Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961.
- Pieper, J.**, Über die Hoffnung. 4. Aufl. München 1949.
- Hoffnung und Geschichte. 5 Salzburger Vorlesungen. München 1967.
- Pinckaers, S.**, La nature vertueuse de l'espérance. In: *Revue thomiste* 58 (1958) 405–442, 623–644.
- Les origines de la définition de l'espérance dans les Sentences de Pierre Lombard. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955) 306–312.
- Pinomaa, L.**, Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers. Bearb. und hrsg. von H. Beintker. Göttingen 1964.
- Platner, E.**, Philosophische Aphorismen, II. Leipzig 1782.
- Ramírez, J. M.**, De certitudine spei christianae. Salamanca 1939.
- De spei christianae fideique divinae mutua dependentia. In: *Divus Thomas (Friburgensis)* 18 (1940) 83–156.
- La esencia de la esperanza cristiana. Madrid 1960.
- Ratzinger, J.**, La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne. Paris 1979.

- Renard, P.**, Espérance. In: Dictionnaire de la Bible. Hrsg. F. Vigou-
roux. Bd. II. Paris 1899, Sp. 1965–1966.
- Sanchez-Arjona Halcon, F.**, La certeza de la esperanza cristiana en los
teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un
diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma. Roma 1969.
- Sauter, G.**, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der
gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion.
Zürich 1965.
- Hoffnung, III: Dogmatisch-ethisch. In: Theologische Realenzyklo-
pädie, Bd. 15, Berlin 1986, 491–498.
- Schaeffler, R.**, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der
Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformato-
rischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt 1979.
- Schlier, H.**, Grundzüge einer paulinischen Theologie. Freiburg
i. Br. 1978.
- Der Römerbrief. Kommentar von H. Schlier. Freiburg i. Br. 1967.
- Schlinck, E.**, Hoffnung, III. Dogmatisch-ethisch. In: Die Religion in
Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 3 (1959) Sp. 418–420.
- Schott, E.**, Gewißheit. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart,
3. Aufl., Bd. 2 (1959) 1557–1563.
- Schwarz, R.**, Fides, spes und charitas beim jungen Luther, unter
besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin
1962.
- Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin 1968.
- Soler Pala, M.**, Existencialismo y esperanza en la teología de la
muerte. Diss. theol. Pont. Univ. S. Thomae. Rom 1972.
- Spicq, C.**, La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament.
Avignon 1932.
- Stakemeier, A.**, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit. Hei-
delberg 1947.
- Stakemeier, E.**, Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der
Gnade und der Ungnade. Bauzano 1935.
- Glaube und Rechtfertigung. Die Verhandlungen und Lehrbestim-
mungen des Trienter Konzils über Glauben als Anfang, Fundament
und Wurzel aller Rechtfertigung. Freiburg 1937.
- Heilsgewißheit. II: Als kontroverstheologisches Problem. In: Lexi-
kon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 5, Freiburg i. Br. 1960,
Sp. 158–160.
- Teixidor, A.**, De mente Si. Augustini circa timorem servilem. In: Gre-
gorianum 10 (1929) 501–536.
- Terstiege, A.**, Hoffen und Glauben. Eine biblisch-theologische Studie
über die Wechselbeziehungen zwischen Hoffen und Glauben in den

- Hauptbriefen des heiligen Paulus. Diss. theol. Pont. Univ. S. Thomae. Rom 1964.
- Thomson, J. S.**, The hope of the Gospel. Alexander Robertson Lectures delivered at the University of Glasgow, 1954. London 1955.
- Tillmann, F.**, Das Johannesevangelium. Bonn 1931.
- Handbuch der katholischen Sittenlehre, IV, 1. Düsseldorf 1935.
- Utz, A. F.**, Kommentar zu Band 11 der Deutschen Thomasausgabe: Grundlagen der menschlichen Handlung. Salzburg 1940.
- Bittet, und ihr werdet empfangen. Freiburg i. Br. 1940.
- Gebet, Vorsehung, Wunder. In: Zeitschrift für Aszese und Mystik 18 (1943) 111–115.
- Die ethische Wertung der christlichen Hoffnung. In: Zeitschrift für katholische Theologie 68 (1944) 28–39.
- Hoffnung zum ewigen Leben und Heilsgewißheit. In: Die Neue Ordnung 6 (1952) 205–210, 311–317.
- Vachon, L.-A.**, La vertu d'espérance et le péché de présomption. Leur nature et leur opposition mutuelle. Diss. theol. Angelicum. Rom 1958.
- Waffelaert, G. J.**, Analysis actus spei. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 4 (1890) 1–10, 201–216, 285–311.
- Weder, H.**, Hoffnung, II: Neues Testament. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, Berlin 1986, 484–491.
- Wilhelm von Auxerre**, Summa aurea in IV Sententiarum. Paris 1500.
- Wolff, Chr.**, Psychologia empirica. Frankfurt 1732.
- Woschitz, K. M.**, Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs. Wien 1979.
- Zeller, L.**, Hoffnung. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. des Kirchlichen Handlexikons, hrsg. v. M. Buchberger, Bd. V, Freiburg 1933, Sp. 94–95.
- Ziermann, B.**, Kommentar zu Band 10 der Deutschen Thomasausgabe: Die menschlichen Leidenschaften. Heidelberg 1955.
- Zimara, C.**, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. Paderborn 1933.

ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

- Acedia 179
 Affekte, moral Natur d 97
 Allmacht 36 145 152 153 159
 Armut im Geiste 171
 – Begriff 59 60
 – u Furcht 59-61
 Barmherzigkeit 36 38
 Begehren
 – Objekt d 42
 – zornmütiges 29
 – zweifaches 30
 Begierde u Hoffnung 122-123
 Begierdeliebe 128 135
 Bescheidenheit 61
 Bittgebet 17 21 101 113-114 159
 Bonum arduum 18 20 22 23 26 29
 30 31 32 61 69 72 97 98 106 122
 124 129 130 131
 Bußsakrament 100-101 163 164
 Dekalog 80 81
 Demut 171
 – u Furcht 53 55
 Ehebruch 45
 Ehrfurcht 42 43 88 170 171 187
 Eigenliebe u letztes Ziel 48 89
 Enthaltbarkeit 61
 Erkenntnis
 – u Gewißheit 35
 – u Hoffnung 96
 Erwartung 24 25 35
 Ethik
 – u Eudaimonie 115 116 117
 – u Gebote 163
 Eudaimonie u Ethik 115 116 117
 Fidualglaube 100 138 143
 Freiheit 44
 Früchte d Geistes 87
 Fürbitten 31
 Furcht 37-61
 – d Anfängers 39 40 41 43 51-52
 88 90 91 165 166
 – u Armut i Geiste 59-61
 – edle 39 41 48 49 50 54 58 59
 – ehrerbietige 57
 – u Eigenliebe 48
 – Einteilung d 39-41
 – i d ewigen Heimat 57
 – als Flucht vor e Übel 57 58
 – als Gabe d Hl Geistes 53-55
 160-173
 – Gebote bezügl d 80-82 186-
 187
 – u Glückseligkeit 91-92
 – der Gott d 160-161
 – Gottes 37-39 161-166 167-173
 – u Gottesliebe 41 52 55-57 88 89
 90 91
 – u Hoffnung 53 54 56 57 160
 – kindl 39 41 46-47 50 51-52 54
 56 57 61 81 82 88 90 91 162 165
 168 169 187
 – knechtl 39 40 41 43 44-45 46-
 47 49 52 53 54 56 57 75 81 88-
 89 90 91 162 168
 – u Liebe 43 55
 – menschl 40 41 88
 – Objekt d 38 46 54
 – u Stolz 53 55
 – vor Strafe 48 49 51-52 56 57 75
 88-89 90 162 163 164 172

- vor d Sünde 87
- vor Trennung 167 168 170
- u Übel 37-39
- u Vermessenheit 74-76 81 82
- u Versuchung 167 168
- u Weisheit 49-51
- weltl 39 40 41 42-43 88
- u Wille 167
- u zeitl Güter 61
- s a Ehrfurcht
- Furchtsamkeit 75
- Gaben d Hl Geistes
- Begriff 53
- Furcht als 160-173
- Furcht Gottes als 167-173
- u Gottesliebe 54
- u kindl Furcht 54
- u knechtl Furcht 53
- Gebot
- u Furcht 81 82
- u Versprechen 186
- Gebote
- Begriff 79
- Ethik d 163
- d Furcht 186-187
- d Hoffnung 78-80 186-187
- u Wille Gottes 163
- Gedächtnis 29
- Gerechtigkeit Gottes 184
- Gesetz
- Begriff 79
- u Verheißung 186
- Gewißheit
- Begriff 148
- u Erkenntnis 35
- erkenntnismäßige 148
- d Hoffnung 136-159
- d Hoffnung u d Glaubens 142-144
- die d Hoffnung wesenseigene 144-146
- u Hoffnung 35-36 98 106
- d Problem d 136-141
- d Strebens 149
- Verlust d 153
- u Verzweiflung 174
- zweifache 35
- Glaube
- Begriff 127
- als Erkenntnis 123
- als Glaube d Kirche 142
- u Gottesliebe 33 46 123
- u Hoffnung 25-26 86 119-121 126 127 141 142-144 183
- als intellektueller Akt 121
- Objekt d 18-19
- u Vermessenheit 183
- u Weisheit 50
- Wirkung d 24
- Glaubensgewißheit 128
- Glück 101 118 121
- u Vollendung 115 116 117
- Glückseligkeit 18 19 24 25 26 31 112
- Fortdauer d 34
- u Furcht 91-92
- als Gnadengeschenk 17
- u Hoffnung 17 17-19 69
- Ursachen d 21
- u Wille 33
- Gnade 6 15 17 35 36 155 156
- Gotteskraft z ewigen Leben 103-118
- Gottesliebe 17 24 26-28 32 46 47
- u ehrerbietige Furcht 57
- u Eigenliebe 48
- u Furcht 41 48 52 55-57 88 89 90 91
- u Gaben d Hl Geistes 54
- u Gebot 81 82
- u Glaube 33 123
- u Hoffnung 17 26-28 29 30 33
- u Hoffnung f andere 20
- u kindl Furcht 57
- u Knechthaftigkeit 44
- u knechtl Furcht 47-49 88

- als Tugend 86
- u Wille 29 30
- Wirkung d 25
- Gottesschau 31
- Großzügigkeit 72 73-74
- Gut
 - als Finalursache 21
 - höchstes 100
 - schwer erreichbares s Bonum arduum
 - der Tugend 16
 - unendliches 18
- Güter, zeitl u Furcht 61
- Habitus 17 42 45
- Heilige 20 21 34
- Heilsgewißheit 6 127 131 137 138 183
 - dogmat Lehrstück 141-142
 - aus Hoffnung 147-157 157-159
 - u Sünde 154
 - als Zielsicherheit 155
- Heilswille Gottes 178
- Hilfe 26
 - als Wirkursache 21
- Hochgemutheit 130
- Hochherzigkeit 22 23 130 182
- Hochmut 185
- Hoffnung 15-36
 - Akt d 30
 - u Allmacht Gottes 145 152 153 169
 - f andere 19-20 31
 - u Begierde 122-123
 - Begriff 95-100 125 126
 - in Christus 108-111 123
 - Definition 17
 - dogmatische Bedeutung 100-101
 - u endzeitl Weltgeschehen 96
 - u Erkenntnis 86
 - Fortdauer d 132-135
 - u Furcht 47 53 54 56 57 160 168 169
- Gebote bezügl d 78-80 186-187
- als geistiger Habitus 17
- u geistl Leben 157-159
- u Gewißheit 35-36 98 106 136-159
 - u Glaube 25-26 86 119-121 126 127 141 142-144 183
 - u Glückseligkeit 17 17-19 69
 - u Gnade 155 156
 - auf Gott 132-135
 - u Gottesliebe 17 26-28 29 30 33
 - göttl 103-159
 - als göttl Tugend 118-124 130
 - auf d Heiligen 20 21
 - u Heilsgewißheit 101
 - u Heilswirken Gottes 100
 - im humanist Atheismus 95
 - im individualmoralischen Bereich 96
 - innerwelt Sicht d 95
 - in sich 103-124
 - u Leiden 110
 - u Liebe 20 119-121 128
 - auf Menschen 20-21
 - natürl 97 103 106
 - Objekt d 16 18 20 24 26 69 72 98 119
 - seel Grundlagen d 125-159
 - i d Seligen 30-32 133 134
 - Sicherheit d 104
 - spirituelle Bedeutung d 100-101
 - i d Stoa 96
 - als Streben nach Gott 122
 - u Strebevermögen 97 123 126
 - Subjekt d 29-36 125-132
 - u Sünde 36 87 118 153
 - Sünden gg d 62-77 174-185
 - im Sünder 135
 - als Tugend 15-17 22-23 55 103-111 114
 - übernatürl 107 109 112-118

- Unterschied z d anderen theol Tugenden 24-25
- i d Verdammten 33-35
- aus Verdienst 17
- u Vermessenheit 72 74-76 185
- u Vernunft 97
- u Verzweiflung 82
- als Wagemut 131
- als Wagnis 98
- wahre 87
- u Wille 35 142
- Wille als Subjekt d 29-30 125-132
- Wirkung d 24-25
- u Zukunft 31 107
- Irrtum 177
- u Vermessenheit 183-184
- u Verzweiflung 175
- Jansenismus 117 121 148
- Keuschheit 61
- Klugheit 75
 - übernatürl 176
- Konzil v Trient
 - s Trienter Konzil
- Langmut 22 23
 - Gottes u Vermessenheit 184
- Leben, ewiges 101
- Lehramt, kirchl 141 142 163 169
- Leib, Verherrlichung d 32
- Leidenschaft 30
- Liebe
 - egoistische 44
 - u Furcht 43 55
 - u Hoffnung 20 119-121 128
 - vollkomm u unvollkomm 27
 - weltl 43
 - s a Gottesliebe
 - Nächstenliebe
- Maßhaltung 75
- Moral, übernatürl, Objekt d 108
- Nächstenliebe 32
- Nominalismus 85-86
- Norm 16
 - sittl 106
 - d Tuns 17
- Novatianer 65 66 92
- Objekt, Material- u Formal- 85-86
- Ordnung
 - Gottes u Vermessenheit 182-183
 - zweifache 27
- Pandora, Büchse d 96
- Parusie 95
- Pelagianismus 155
- Quietismus 117
- Rechtfertigung 63 100 137 138 139
- Reich Gottes 101
- Ruhmsucht u Vermessenheit 76-77
- Schläue 75
- Scholastik 128 166
- Scholastiker 122 123
- Seele, Verherrlichung d 32
- Selbstliebe u Vermessenheit 73
- Selige 30-32 35 132 133 134
- Seligkeit 133 134
- Skrupulosität 122
- Spiritualismus 163
- Staat 42 43
- Starkmut 22 130 131
- Stolz 53 55
- Strafe 38 40 41 42 43 44
 - Furcht vor 46 47 48 49 51 52
 - u knechtl Furcht 45 56
 - der Trennung 168
 - als Übel 45
 - u Wille 33 34
- Strebevermögen
 - Gewißheit d 149 150
 - u Hoffnung 97 123 126
 - u Vernunft 63 86
- Sünde
 - Begriff 62
 - Furcht vor d 87

- u Hoffnung 36 62-77 87 118
153 174-185
- Tapferkeit 75 130 131
- Tätigkeit, Objekt d 118-119
- Thomismus 155
- Torheit 75 77
- Trienter Konzil 6 138 140 141 148
- Tugend
 - Begriff 103 106 145
 - u Gabe d Hl Geistes 53
 - göttl u sittl, Unterschied 131
 - u Handeln 16
 - Hoffnung als göttl 118-124
 - Wesen d 16
- Tugenden
 - v d Gottesliebe „geformte“ u „nichtgeformte“ 86
 - v d Gottesliebe „überhöhte“ u „nichtüberhöhte“ 86
 - göttl 85 118-124
 - natürl 85 125
 - u Seligkeiten 87
 - sittl 85
 - theol 22 24 25 53 182
 - übernatürl 85
- Tugendmitte 22 23
 - u theol Tugenden 182
- Tugendtraktate, Schema d - b
Thomas 186
- Übel
 - Begriff 58
 - u Furcht 37-39
 - als Objekt d Furcht 40 46 54 55
57 58
 - der Schuld 46 167
 - als Strafe u als Schuld 38 39 40
 - als Strafe 45 46 49
 - der Trennung 167
- Unempfindlichkeit 75
- Unkeuschheit 98
- Unzucht 185
- Ursache, Erst- u Zweit- 21
- Urgewissen u prakt Vernunft 177
- Urteil, prakt 176 177
- Verdamnte 33-35
- Verdienst 15 17 33 35
- Verdrossenheit, geistl 68-70 98
179-181 185
- Verheißung u Gesetz 186
- Vermessenheit 22 71-77 181-187
 - u Allmacht Gottes 182
 - Begriff 72 74
 - u Furcht 74-76 81 82
 - u Gerechtigkeit Gottes 72
 - u Glaube 183
 - u Gottvertrauen 71-73
 - u Großzügigkeit 72
 - u Hoffnung 72 74-76 185
 - als Hoffnung ohne Maß 72 73
74
 - u Irrtum 183-184
 - u Ordnung Gottes 182-183
 - u Ruhmsucht 76-77
 - u Selbstliebe 73
 - u Selbstvertrauen 71-73 77
 - u sinnl Lust 76 77
 - als Sünde 71 72
 - u Verzweiflung 75 184
- Vernunft 23 35 43
 - u Hoffnung 97
 - als Maß d Tuns 16
 - prakt 176
 - rechte 16
 - u Streben 63
 - u Strebevermögen 86
- Versprechen u Gebot 186
- Verstand 29 30
- Versuchungen 167 168
- Vertrauen
 - u Allmacht 36
 - u Barmherzigkeit 36
- Vervollkommnung
 - d Seelenvermögen durch d
Gaben d Hl Geistes 54
 - d Strebevermögens durch d
sittl Tugenden 54

- Verwegenheit 75
- Verzweiflung 22 62-70 174-181
 - u Barmherzigkeit Gottes 64 72 73 77
 - Begriff 97
 - als Beleidigung Gottes 178
 - u Furcht vor Gott 64
 - u geistl Verdrossenheit 68-70
 - u Gewißheit d Hoffnung 174
 - u Glaube 174 175
 - u Gotteshafß 66 67
 - u Hoffnung 82
 - u Irrtum 175
 - u Rechtfertigungsgnade 63
 - u Strebekraft 65
 - u Sünde 62-64 66-68 178
 - u Unglaube 64-66 67
 - Ursachen d 178-180
 - u Vermessenheit 75 184
 - u Verzeihung 63 64 65 66
- Vollkommenheit, Stufen d 122
- Wagemut 126 131
- Weisheit
 - Begriff 50
 - u Furcht 49-51
 - u Glaube 50
 - u kindl Furcht 50
- Wille
 - u Furcht 167
 - als geistiges Begehren 30
 - u Glückseligkeit 33
 - u Gottesliebe 29 30
 - u Hoffnung 35 142
 - u Strafe 33 34
 - als Subjekt d Hoffnung 29-30 125-132
 - zu sündigen u Gaben d Hl Geistes 54
 - zu sündigen u Gottesliebe 54
 - u Versuchungen 167 168
- Willensfreiheit u Sünde 36
- Wirkursache, letzte 22
- Ziel
 - höchstes 86
 - letztes 21 48 88 89 101
- Zielsicherheit u Gewißheit aus Hoffnung 155
- Zukunft 31 32 34 107 138 152 155 156 169

NAMENVERZEICHNIS

- | | |
|---|--|
| <p>Abälard 147
 Althaus, P. 189
 Ambrosius 28 61 92
 Aristoteles 16 37 43 44 52 63 65 66
 69 75 85 97 99 103 115 134 143
 181
 Augustinus 15 19 27 28 29 31 33
 34 43 45 46 47 49 50 51 52 53 54
 55 56 58 59 60 62 64 68 71 75 78
 80 90 91 92 109 145 155 189
 191 192 193</p> <p>Babrius 96
 Ballay, L. 189
 Banks, J. S. 189
 Bardtke, J. S. 189
 Beintker, H. 192
 Bernard, Ch.-A. 189
 Billuart, R. 148
 Bizer, E. 127
 Bloch, E. 6 95 189 193
 Brunner, A. 189
 Brunotte, H. 191
 Buchberger, M. 194
 Buchrucker 189
 Bultmann, R. 189</p> <p>Caelestius 155
 Cajetan 138 139
 Calvin 138 143
 Clemens XI. 121
 Conlon, W. M. 136
 Constitutiones ... 190
 Conzelmann, H. 190
 Costacciaro, B. 191</p> | <p>Couto, F. J. 190
 Csertö, G. M. 160 190</p> <p>Descartes, R. 98 150
 Dionysius 59
 Dondaine, H. 191</p> <p>Edmaier, A. 190
 Engelhard, G. 190
 Engelhardt, P. 190</p> <p>Fénelon, F. 117 191
 Fison, J. E. 190
 Fourquevaux, J. B. 148
 Frankl, V. E. 172 190</p> <p>Gandulfus v Bologna 147
 Garrigou-Lagrange, R. 190
 Gillon, L. B. 190
 Glosse 18 25 26 27 31 44 68
 Gregor 16 20 24 34 44 53 58 68 69
 77
 Grelot, P. 190
 Grentrup, Th. 190
 Groner, J. F. 139 190
 Grossouw, W. 190</p> <p>Hägglund, B. 190
 Harent, S. 190
 Hartmann, N. 116 125
 Hastings, J. 189
 Hauck, A. 189
 Hedinger, U. 190
 Heidegger, M. 100
 Heiler, Fr. 172 190</p> |
|---|--|

- Heim, K. 190
 Heppe, H. 127 191
 Herzog, J.J. 189
 Hesiod 96
 Heynck, V. 191
 Hieronymus 61 155
 Hirsch 99
 Hobbes, Th. 99

 Isidor 68 178

 Joachim v Fiore 96
 Johannes Damaszenus 39 40
 Julian 75

 Kähler, M. 156 191
 Kant, I. 99
 Kaulen, F. 191
 Kerstiens, F. 191
 Kierkegaard, S. 99 100
 Kittel, G. 189
 Köberle, A. 191
 Kümmel, F. 191
 Kurz, A. 191

 Laurentin, R. 191
 Laymann, P. 148
 Lehmkuhl, A. 148
 LeTilly, J. 191
 Leytens, J. 191
 Link, H.-G. 191
 Ljunggren, G. 191
 Lorus, P. 191
 Luther, M. 6 138 139 189 191 192
 193

 Malafossa, J. 191
 Marsch, W.-D. 192
 Mazzella, C. 148
 Merckelbach, H.B. 148
 Moltmann, J. 96 192

 Nevent, E. 192
 Nietzsche, F. 99

 Noldin, H. 148
 Normandi, R. 192
 Nostiz, O. v. 192
 Novatian 92

 Occhialini, U. 192

 Paassen, W.J.M. van 192
 Péguy, Ch. 192
 Pelagius 155
 Perrone, G. 148
 Pesch, O.H. 192
 Peters, A. 192
 Petrus Lombardus 160 190 192
 Petrus v Poitiers 147
 Pfürtner, S. 192
 Pieper, J. 125 179 192
 Pinckaers, S. 192
 Pindar 103
 Pinomaa, L. 192
 Platner, E. 130 192
 Plato 103, 107, 122

 Quenel, P. 121

 Ramírez, J.M. 132 136 148 192
 Ratzinger, J. 192
 Renard, P. 193
 Rengstorf, K.H. 189
 Ritter, J. 191
 Rotigni, C. 148

 Sanchez-Arjona Halcon, F. 193
 Sauter, G. 193
 Schaeffler, R. 193
 Scheler, M. 125
 Schlechta 99
 Schlier, H. 123 124 193
 Schlinck, E. 193
 Schott, E. 193
 Schwarz, R. 193
 Seneca 96 126
 Sentenzenmeister 27 28 35 40 73

Soler Pala, M. 193
 Spicq, C. 193
 Spinoza, B. 99
 Stakemeier, A. 136 193
 Stakemeier, E. 193

 Tanquerey, A. 148
 Teilhard de Chardin, P. 6 95
 Teixidor, A. 193
 Terstiege, A. 193
 Theresia v Avila 165 166
 Theresia v Lisieux 157
 Thomas 6 86 87 88 89 90 91 95 97
 98 99 100 107 108 109 113 114
 119 121 122 123 125 128 130
 132 133 134 135 137 138 139
 142 144 149 160 163 165 167
 168 172 177 178 179 181 182
 184 185 186 189 190 192
 Thomson, J. S. 194
 Tillmann, Fr. 113 148 194

 Utz, A. F. 85 87 113 145 194

 Vachon, L.-A. 194
 Vega, A. de 191
 Vigouroux, F. 193

 Waffelaert, G. J. 194
 Weber, O. 191
 Weder, H 194
 Welte 191
 Wetzler 191
 Wilhelm v Auxerre 130 194
 Wolff, Chr. 130 194
 Woschitz, K. M. 194

 Zeller, L. 194
 Ziermann, B. 125, 194
 Zimara, C. 125 129 130 194

