

ERICH NAAB · EICHSTÄTT

Erfahrung der Gnade – Gnade der Erfahrung

*Die Sendung des Sohnes und ihre erfahrungsmäßige Kenntnis
nach Thomas von Aquin*

Thomas von Aquin kommt am Ende seiner Trinitätslehre in der *Summa Theologiae* auf eine weitreichende erfahrungsmäßige Kenntnis zu sprechen. Der ewige Sohn werde in der Gnade dem Menschen gesandt, wenn er von diesem erfahren werde.¹ Dabei hält Thomas fest, daß in der Sendung einer göttlichen Person, die in Ewigkeit aus ihrem Ursprung hervorgeht und in einer neuen Existenzweise im begnadeten Menschen zu sein beginnt, dem Menschen nicht nur geschaffene Gnade geschenkt werde, sondern auch die göttliche Person selbst.² In welchem Sinne kann jenes absolut übernatürliche Geheimnis, das zu erkennen die Vernunft nicht hinreicht, der Erfahrung zugänglich sein? Sie ist doch an die Sinne gebunden, ereignet sich im Ablauf der Zeit, wenn die vielen im Gedächtnis bewahrten Daten in ein erfahrungsmäßiges Wissen sich überführen, das mit Hilfe des Vergleichs Schlüsse auf Ähnliches zuläßt. Und wie könnte die Erfahrung der eigenen Geistigkeit und ihrer Vollzüge auch die Sendung des Sohnes umfassen, wenn diese nicht zum Wesen menschlicher Geistigkeit gehört, sondern ohne Notwendigkeit in der Gnade dem Menschen zukommt? Und sollte der sich selbst Erfahrende der Gegenwart des aus sich ausgehenden dreifaltigen göttlichen Lebens innerwerden können, so wird er das Verhältnis zur sichtbaren Sendung des Sohnes, den Gott sandte, als die Zeit erfüllt war, der von der Frau geboren und dem Gesetz unterstellt war (vgl. Gal 4,4), anfragen müssen.

Da die Sendung dem göttlichen Leben gewiß nichts hinzufügt noch nimmt, muß sie von ihrem Ankommen her betrachtet werden. Im Begnadeten ist Gott wie das Erkannte im Erkennenden, das Geliebte im Liebenden: Das ist die neue Verwirklichung, die Gnade des Menschen, in der er Gott berührt, der in seinem dreifaltigen Leben im Menschen

ist: *tamen Persona mittitur et datur*. Für den Menschen bedeutet das eine Angleichung, eine *assimilatio* oder *conformatio* an das Erkannte und Geliebte. Durch Erkenntnis und Liebe nimmt er an göttlicher Wirklichkeit teil. Auf die Hl. Schrift gestützt, hatte sich vor allem unter dem Einfluß Augustins die Einsicht entwickelt, daß die Vollzüge des menschlichen Geistes als solche schon Einheit und Dreiheit Gottes abbilden, was in der Begnadung überbietend vervollkommnet wird. Die Hl. Schrift hatte mit diesen Vollzügen geradezu die Teilnahme am Göttlichen markiert, etwa in dem johanneischen: Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast (Joh 17,3), oder jenem: Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8). Im Erkennen und Lieben wird Gott erreicht. Das Wort und die Liebe sind die Namen für die absolut göttliche, vom ursprungslosen Ursprung, vom Vater ewig ausgehende Wirklichkeit; die Personen gehen in der Weise des Erkennens und Liebens aus. Angleichung geschieht im gnadenhaft neuen Erkennen und Lieben.

Im ad 2 der STh I 43, 5 argumentiert Thomas nun so: Durch das Geschenk der Liebe geschieht eine Angleichung an den Geist. Die Sendung des Geistes wird in der menschlichen, übernatürlichen Liebe bemerkt. Ebenso wird die Sendung des Sohnes aufgrund einer Vervollkommnung des Intellektes bemerkt, der dem göttlichen Wort angeglichen wird. Ein Merkmal des göttlichen Wortes nennt Thomas ausdrücklich: Es ist das Wort, das die Liebe haucht. Ein anderes ist darin eingeschlossen: Es ist das Wort, das die Liebe haucht, indem es sich ganz auf seinen Ursprung bezieht; denn darin gründet seine Sendung. Wenn die Vervollkommnung des Intellektes diese Qualität aufweist, wird die Sendung des Sohnes bemerkt.

Der Intellekt wird durch die in ihm vorgehende Veränderung Träger neuer Beziehungen. Er bricht geradezu aus in die Liebe. Das dürfte in dem *ab alio esse* begründet sein. Weil er sich dem alles entspringen lassenden Ursprung verdankt weiß, der sich vorbehaltlos ausdrückt, kann er gar nicht bei sich bleiben, sondern bezieht sich seinerseits auch – und zwar in seiner Beziehung auf den Ursprung – auf alles, was in diesem begründet ist.

Wie durch die Verähnlichung der Liebe sich in der übernatürlichen Liebe zwischen Menschen deren Ziel und Bedingung, die Gottesliebe, realisiert, so findet in menschlicher, irdischer Erkenntnis die Erkenntnis des Ganzen – die Gotteserkenntnis – beginnenden Ausdruck. Ich meine das nicht nur im Sinne der fünf Wege, die die Notwendigkeit anzeigen, nach der dem Bedingten das Unbedingte, dem Bewegten das unbewegt Bewegende etc. vorausgeht: Das versteht sich nur als das konsequenteste Zuendegehen des natürlichen Erkenntnisweges. Wer das Absolute er-

reicht als eine notwendigerweise anzunehmende Bedingung, um sich selbst zu verstehen, als den entzogenen Grund alles Begründeten, besitzt wohl andere Einsicht als jene, die nicht nur in höchster Anspannung vor das ihr entzogene Ziel reicht, sondern um die vollkommen selbstlose Eröffnung, um das Sich-selbst-Aussagen jenes absoluten Geheimnisses weiß, ja mehr noch: Diese neue Einsicht, der begnadete Intellekt, der kein schauendes Wissen, aber doch Erkenntnis im Glauben ist und zumindest konjunktural um seine eigene Wirklichkeit weiß, bemerkt nicht nur – in der Distanz des Gegenüber – die Selbstaussage, er beobachtet nicht das Hervorgehen des Wortes, sondern nimmt es an.

Der durch dieses Wort geprägte Mensch sieht die ihm zugängliche, begründete Wirklichkeit neu und einschlußweise auch umfassender, und er begegnet ihr auch in neuer Weise. Die Liebe bricht hervor. *Intellectus* und *amor* lassen sich in der Gnade kaum mehr trennen. Und doch wahrht das vorliegende ad 2 streng das Abbildungsverhältnis: Die Bestimmung – *instructio* – des Intellektes geht dem Affekt der Liebe so voraus wie die ewige Zeugung der Hauchung. Wie der Logos die Liebe haucht und darin sein eigenes Wesen ganz vollzieht, so ist auch die Erkenntnis aufgrund seiner Sendung erst identifiziert, wenn sie sich in die Liebe überführt. Beide sind untrennbar und doch unterschieden. Mit dem Bemerkten dieser unumkehrbaren Zuordnung geht das ad 2 entschieden über das *corpus articuli* I 43, 5³ und, wie gezeigt wird, auch einige vorgehende Parallelstellen im Sentenzenkommentar hinaus.

Thomas weist darauf hin, daß die neue Qualifizierung des menschlichen Intellektes nicht aus sich heraus kommt. Es ist eine Instruktion; sie kommt von außen und wird durch das Hören vermittelt. In seinem Kommentar zur herangezogenen Johannesstelle: Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen (Joh 6,45), setzt Thomas geradezu hart darauf, daß diese Belehrung des Intellektes, in der sich Gnade ereignet, von Gott selbst, nicht von Aposteln oder Propheten kommt. Was wir von einem Menschen gelehrt werden, ist aus Gott, der innerlich lehrt.⁴ Um das Verhältnis »vom Menschen« – »aus Gott« zu verdeutlichen, wird Thomas auf die Unterscheidung von »Hören« und »Sehen« aufmerksam machen: Während im Sehen unmittelbar und offen erkannt wird, wird die Erkenntnis durch das Hören vermittelt durch den, der sieht. So empfangen auch wir die Erkenntnis, die wir über den Vater haben, vom Sohn, der sieht.⁵

Wenn dieser Hinweis des Thomas herangezogen werden kann, ist zumindest deutlich, daß die Erkenntnis, die der hat, zu dem der Sohn kommt, nicht so ist wie die des Sohnes. Wer vom Vater hört, schaut ihn nicht unmittelbar und offen, sondern weiß um ihn durch den, der sieht. Es bleibt um so drängender die Frage, wie das *verbum incarnatum* und

der *magister interior*, wie äußere und innere Sendung des Wortes zueinander stehen.

Unser Text sieht mit der *experimentalis quaedam notitia* jenes Erfassen bezeichnet, in dem die Sendung des Sohnes ihren geschöpflichen Ausdruck findet, also das innerliche Ankommen des göttlichen Wortes im Menschen, das diesen umprägt: Es ist Erkennen der Wahrheit, Affekt der Liebe und Nachahmung im Werk – um noch einmal auf den herangezogenen Johanneskommentar zu verweisen.⁶ Die passive Annahme des göttlichen Wortes setzt sich in die eigene Tätigkeit um: Die eigene Erkenntnis geht über sich hinaus auf den Grund und fließt in die neue, und doch einzig selbstverständliche Liebe ein. Doch wird diese neue Qualifikation des Intellektes nicht als Folge gnadenhafter Zustände oder verdienstlicher Werke verstanden, ist nicht die Erfahrung des eigenen, nur in der Gnade möglichen und erklärbaren Tuns, sondern umgekehrt: Es ist eine Erkenntnis, die sich umsetzt in den Affekt der Liebe. Und weil dieser Ausdruck wesentlich zu ihr gehört, wird diese Kenntnis *perceptio* oder *experimentalis* genannt. Weiterhin fügt Thomas hinzu, das sei im eigentlichen Sinne Weisheit, ein Wissen, auf dessen Geschmack man gekommen ist; es ist auch ein Wissen, das aus der Gegenwart des göttlichen Wortes kommt.

* * *

Im folgenden möchte ich, im Vergleich mit parallelen Ausführungen des Thomas in seinem Frühwerk, dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die Entwicklung der interessierenden Aussagen in STh I 45, 5 ad 2 etwas verfolgen. Es bleibt zu prüfen, wie sie sich abheben von jenem erfahrungsmäßigen, konjekturalen Wissen, das den eigenen Besitz der Gnade zum Inhalt hat. Thomas hat auch auf dieses erfahrungsmäßige Wissen um die eigene Gnade in der *Summa* hingewiesen⁷:

Ohne spezielles Privileg könne kein Mensch über den Besitz der Gnade gewiß sein; denn Gewißheit setzt Urteilsfähigkeit, setzt die Kenntnis des Prinzips, hier also des Grundes der Gnade voraus. Denn nur das kennen wir wirklich, dessen Ursache wir kennen. Das Prinzip der Gnade aber ist Gott; nichts Geschaffenes kann sie wirklich hervorbringen – auch wenn es dazu instrumental in Dienst genommen werden kann. Insistiert wird auf der Übernatürlichkeit der Gnade wegen der Transzendenz des durch sie erreichten Gottes. Die Wirklichkeit dieser Ausspannung prägt auch die Gotteserkenntnis. Gott, zu dem hin die Wege führen, der alles bedingt, er, der das einzig Notwendige ist, bleibt eben deswegen anders als das, was wir kennen, bleibt uns unbekannt. Solange Ursprung und Ziel der Gnade unbekannt sind, solange wissen wir auch

nichts über Gottes gnadenhafte Gegenwart in uns mit Gewißheit. Aber wer sich an Gott freut, ein reines Gewissen hat u. dgl., nimmt Zeichen und Folgen der Gnade wahr. Nur mittels einer Konjektur, der Wahrscheinlichkeit eines mutmaßlichen Schlusses, kann er zur Kenntnis gelangen, Gnade zu haben. Die Wahrnehmung dieser sinnlich bemerkbaren Zeichen, die die Fähigkeit ihres Trägers überborden, kann Thomas eine Erfahrung nennen. Es ist die Erfahrung nur einer Folge, nicht die Erfahrung der Gnade selbst oder gar des Geheimnisses des göttlichen Lebens in sich selbst. Ihr Inhalt ist nicht Gott, in dem der Mensch seine Erfüllung findet, nicht der Inhalt des Glaubens, der am Beginn der Gnade steht, sondern die neue Wirklichkeit des Menschen.

Dieses Konzept der Gnadenerfahrung liegt auch der Erfahrung im Kontext der Sendung im Sentenzenkommentar zu Grunde: So fragt Thomas in In 1 Sent. d. 14 q. 2 a. 2, ob der zeitliche Hervorgang des Geistes bei allen Gnadengaben oder nur der im eigentlichen Sinne heiligen Gnade bemerkt werden könne. Er verweist im Einwand 3 auf die augustinische Vorgabe zum Verständnis der Sendung: *mitti est cognosci quod ab alio sit.*⁸ Durch einen nicht formierten, einen toten Glauben könne jemand doch auch ohne die eigentliche Gnade (*gratum faciens*) erkennen, daß der Hl. Geist von einem anderen sei. Thomas entgegnet, nicht bei jeder Kenntnis könne man schon von Sendung sprechen, es genüge hierfür allein jene, die von einer der gesandten Person zugeschriebenen (appropriierten) Gabe genommen wird. Durch diese Gabe werde in uns eine Verbindung zu Gott bewirkt, und zwar nach der Art und Weise, die dieser Person zu eigen ist, so etwa durch die Liebe, wenn der Hl. Geist gegeben wird. Aus diesem Grund sei solche Kenntnis quasi-experimental.

Die fragliche Kenntnis ist etwas wie die Erfahrung einer geschaffenen Wirkung, die aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit einer bestimmten göttlichen Person zugeschrieben wird. Nicht die *cognitio* wird mit einer Person in Verbindung gebracht, sondern eine Gabe wird erfahren und einer Person zugeschrieben. In Erfahrung geschaffener Gabe wird erkannt, daß eine Person gesandt wurde. Diese quasi-experimentale Kenntnis entspricht demnach dem konjekturalen Wissen um die eigene Begnadung. Allerdings arbeitet Thomas in der d. 14 heraus, daß der zeitliche Effekt, den wir erfahren, im ewigen Hervorgang begründet ist. Er gesteht unumwunden zu, daß im zeitlichen Hervorgang der ewige eingeschlossen ist.⁹ Soll diese erfahrungsmäßige Kenntnis auf eine göttliche Person bezogen werden, so muß zuvor um die Person als diejenige gewußt werden, die in appropriativer Weise die übernatürliche Gnade begründet sowie deren Wirkungen, durch die sich die Fähigkeiten der Natur prinzipiell übersteigen. Es muß also vom Ausdruck der Gnade auf

dessen Grundlage und von diesem Habitus auf die Personen geschlossen werden. Ziel dieser Erkenntnis sind die gesandten Personen, denen die Gabe begründeterweise zugeschrieben wird. Ihr Ziel kann also der Sohn genauso wie der Hl. Geist, ja auch beide zusammen sein. Die Verbindung mit Gott geschieht durch die erkannte Gabe. Thomas nennt nur das *donum appropriatum amoris*; worin die Sendung des Sohnes erkannt werde, bleibt offen. Erkenntnis ist allein durch ihr Objekt qualifiziert, sie erscheint als äußerliches Mittel, das in einer Gabe eine Verbindung mit Gott bemerkt. Über die Erkenntnis selbst wird im Unterschied zu STh I 43, 5 keine Angleichung an eine Person ausgesagt.

Die Problematik einer bloßen Zuschreibung fordert Präzisierungen heraus, denn was einer Person zugeschrieben wird, ist eigentlich von den göttlichen Personen gemeinsam gewirkt. In 1 Sent. d. 15 q. 2 fragt daher weiterführend, ob die Sendung nicht allen Personen gemeinsam zukomme. Hierbei kommt Thomas noch zweimal auf den Augustinussatz: *mitti est cognosci quod ab alio sit*, zu sprechen. Einwand 2 versteht den Satz so, daß die Person sich durch die Sendung manifestiere. Der Effekt aber manifestiere doch als etwas Verursachtes die ganze Trinität als seinen Grund. Diese Argumentation hat weder die Gegenwart der Person noch das Verhältnis der Personen zueinander im Blick.

Die Erwiderung hält nun nochmals fest, daß eine bestimmte Wirkung mehr der einen als der anderen Person zugeschrieben werden könne. Vertiefend aber kommt ein Hinweis hinzu, wonach mit der Beschränkung auf geschaffene Gnade die Wirklichkeit der Sendung nicht ganz umfaßt ist. Es werde über das geschaffene Geschenk hinaus in der Sendung auch die Autorität – der Einfluß, der Ursprung – eines Prinzips hinsichtlich des Gesandten gesetzt.¹⁰ Damit wird Ernst gemacht, daß im zeitlichen Hervorgang der ewige wesentlich eingeschlossen ist. Somit wird Augustins Satz enger gedeutet: In der Sendung werde erkannt, daß die Person von einer anderen sei, und sich nicht nur selbst manifestiere.

Um die nächste Verwendung des Augustinuszitates zu verstehen, darf daran erinnert werden, daß die geschaffene Gabe, der Effekt, um den es bislang ging, im strikten Sinn übernatürlich ist. Wie die Gnade nicht zum Seinsbestand der Natur gehört, so kann sie von dorthier auch nicht ohne weiteres erkannt und in ihren Beziehungen zum sich in ihr gnädig gewährenden Gott bestimmt werden. M.a.W.: Im Erkennen der Sendung artikuliert sich selbst schon eine übernatürliche Gabe. Diese Gabe appropriiert sich dem Sohn, dem Wort und der Weisheit des Vaters. Demnach käme die Sendung nicht allen Personen, aber auch nicht dem Geist, sondern nur dem Sohn zu. Denn gesandt werden, heißt erkannt werden ..., argumentiert der schon im »Sed contra« untergebrachte Einwand.¹¹ Auch hier wird die *cognitio* als Appropriation bedacht.

Die Erwiderung verläßt diesen Ansatz nicht. Der Zuschreibung eignet etwas Offenes. Erkenntnis bezieht sich auf den Sohn, welche Erkenntnis auch immer man nimmt. Die Zuschreibung ist möglich, auch wenn die Erkenntnis sich auf ein Übel richtet oder in schlimmer Absicht gebraucht wird. Die Gnade spielt keinerlei Rolle. Denn zwischen menschlicher Erkenntnis und dem vom ewigen Vater hervorgehenden Wort gibt es ein Abbildungsverhältnis. Das Bild der Trinität im menschlichen Geist konnte die Sünde zwar verschatten, aber nicht zerstören. Doch bei der Sendung geht es um eine besondere Erkenntnis, die allein aus dem Geschenk der Gnade erwächst, das den Erkennenden selbst neu prägt. Darin wird nicht irgendetwas erkannt, sondern Gottes gnadenhafte Zuwendung, die Sendung der Personen also. Und sie erkennt diese nicht losgelöst von ihrer Verwirklichung, in der Abstraktheit etwa eines Lehrsatzes, sondern erfährt das sie ermöglichende Göttliche im eigenen Vollzug gegenwärtig.

Auch diese Erkenntnis ist eine Gabe. Sie werde, sagt die Antwort, nicht notwendigerweise dem Sohn zugeschrieben, sondern, wie die Liebe, bisweilen auch dem Hl. Geist. Das braucht nicht zu verwundern, denn der Geist ist das verbindende *donum* selbst. Seine siebenfältigen Gaben, auch die intellektualen der Weisheit und des Verstandes, des Rates wie der Gottesfurcht (vgl. Jes 11,1 ff.), sind mit der heiligenden Gnade (*gratum faciens*) verbunden. Daher ist jedem, der mit der Gnade auch das Geschenk der Liebe hat, diese übernatürliche Gabe des Intellectes zu eigen, wodurch er übernatürliche Wahrheit erkennt, um den rechten Willen auf sie zu richten. Ohne diese Gnade hat nach der ausdrücklichen Lehre des Thomas keiner das *donum intellectus*.¹²

Thomas bemerkt eine Grenze dieser Argumentation.¹³ Werden die kognitiven Fähigkeiten als *donum* betrachtet, manifestieren sie den Hl. Geist, der als Liebe das erste und eigentliche Geschenk ist. Doch Thomas zieht nicht die Konsequenz, daß nur der Geist gesandt werde. Sofern Erkenntnis ein Geschenk ist, beziehe sie sich auf den Geist, spezifisch als Erkenntnis aber manifestiere sie den Sohn. Damit fällt Thomas nicht in die Allgemeinheit und Weite der genannten Appropriationsauffassung zurück; der Bezug ist um so enger, als sich das kognitive *donum* von der Erkenntnis als solcher abhebt. Aber das Verhältnis von Genus und Spezies dürfte auch andeuten, daß erst im Umgriff der Sendung des Geistes die besondere Manifestation des Sohnes ihren Platz hat. Begründet so nicht die Sendung des Geistes die des Sohnes; werden die Ursprungsverhältnisse verdreht?¹⁴

Da hier aber nicht von notionalen Bezügen, sondern nur von den Zuschreibungen manifestierender Effekte gesprochen wird, macht es keine Probleme zu sagen, die Trinität oder der Hl. Geist sende den Sohn¹⁵,

denn ihnen kommt die Wirksamkeit zu bzw. wird zugeschrieben für das, aufgrund dessen der Gesandte gesandt heißt. Dem Geist wird jede Gabe zugeschrieben, weil er die erste aller Gaben schlechthin ist und – über diesen Abbildungsgedanken hinaus – weil es zum eigentümlichen Wesen der Liebe gehört, sich auf anderes, auf den Geliebten, hin zu beziehen. Dem Sohn wird nachgeordnet das spezifische Geschenk der Erkenntnis zugeordnet, weil er selbst als Wort vom Vater hervorgeht. Nur der eine Grund des exemplarursächlichen Verhältnisses begründet diese Zuschreibung.¹⁶

* * *

Nun fragt sich aber, ob die *Summa* hier wirklich eine Entwicklung in der Konzeption der Erfahrung der gesandten göttlichen Personen markiert. Das *Scriptum super Sententias* spricht zwar in einem weiteren und allgemeineren Sinn von der *cognitio experimentalis*, weil sie auf den Geist wie auf den Sohn bezogen werden kann, weil sie gar nicht die Person als solche erfährt, sondern nur irgendwelcher Gaben innewird. Demgegenüber wurde nach unserem ersten Verständnis der *Summa* in der experimentalen Kenntnis nicht die Gabe, sondern gerade der Sohn verinnerlicht. Nun aber sehen wir jenes letzte Argument, wonach die Gaben als solche dem Geist, bestimmte Gaben darüberhinaus auch noch in einer zweiten Hinsicht dem Sohn zugeschrieben werden, in STh I 43, 5 ad 1 unserem fraglichen ad 2 unmittelbar vorausgehen.

Eine Weiterentwicklung durch Zurückdrängung des Appropriationsgedankens dürfte das ad 3 bestätigen. Auch es ordnet die Sendung des Sohnes nicht in die des Geistes ein, es unterscheidet beide in ihrem göttlichen, in ihrem ungeschaffenen Grund, läßt sie zusammenkommen in der Gnade und unterscheidet sie wiederum in den Folgen der Gnade, in der *illuminatio intellectus* und in der *inflammatio affectus*. Die Erkenntnis ist keine Spezifizierung der Wirkung der Liebe bzw. des Affektes. Das ad 1 hatte noch jede Gabe der Liebe zugeordnet. Was Intellekt und Affekt als geschaffenen Grund zusammenhält, bezeichnet Thomas hier auch nicht mehr einfachhin als das *donum* der Gnade; er spricht von der *radix gratiae* auf Seiten des Empfängers. Sie ist nicht zuerst Wirkung des Geistes, sondern resultiert zusammen aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes. Sie kann keine andere Wirklichkeit sein als die *gratia gratum faciens*, die das Ankommen der göttlichen Personen bemerkt.

Unterschiedlich fällt auch die Antwort auf die Frage aus, was denn der erleuchtete Intellekt auf Erden, in der Gnade, nicht in der Glorie, erfahrungsgemäß erkennt. Im ersten Konzept war die Antwort deutlich: das reine Gewissen, die Freude an Gott etc. Aber nun sind all die Wir-

kungen der Liebe, die den Affekt betreffen, nicht mehr eigentlich der Inhalt der vorausgehenden Erfahrung. Hat die christliche Erfahrung noch einen Inhalt? Es läßt sich leichter sagen, was der Inhalt nicht ist: Es ist nicht die Einsicht, die der ewige Sohn hat bzw. ist; die Erkenntnis in der Gnade bleibt eine Folge. Es ist auch keine Einsicht, in der die göttliche Wirklichkeit in einer Evidenz geschaut würde, die das Glauben überflüssig macht; es ist eine *instructio*, die nicht selber schaut. Und gewiß hat Thomas seine Ausführungen nicht so verstanden, daß Christus, der »uns den Weg der Wahrheit in sich selbst gezeigt hat«¹⁷, überflüssiger oder auch nur beliebiger Weise im Fleisch erschien.

Der Inhalt dieser Erfahrung ist wohl auch nicht das Bewußtwerden der eigenen Bezüge und Bedingungen des Intellektes, die Erfahrung des Intellektes, der zu Ende denkt, zum ersten, lebendigen, sich eröffnenden Grund und Ziel, die Erfahrung des Intellektes, der sich umsetzt in die Liebe. Denn so wäre die intellektuale Dimension der Begnadung zu einer höheren Stufe der Selbstreflexion – nicht erhöht, sondern verflüchtigt. Damit ist nicht bestritten, daß ein erleuchteter Intellekt auch sich selbst besser verstehen könne; aber seine Begnadung besteht nicht im Bezug auf sich selber.

Inhalte – Plural – dieser Erfahrung werden nicht mitgeteilt. Die Verähnlichung mit dem Sohn ist der eine Inhalt. Aber das ist kein Gegenstand unter anderen, der irgendwie ergänzt werden könnte, weil es Angleichung an den einen Logos ist, in dem alles gesagt ist. In geschöpflicher Weise wird – die Möglichkeiten, die der Mensch aus sich heraus hat, übersteigend – sein Bezug zum Vater, sein Ausbrechenlassen der Liebe auch mitvollzogen. Nicht weil Erkenntnis sich so besser verstünde, sondern weil sie sich der göttlichen Wahrheit angleicht, kann das Erschaffene und Bedingte in sich auch Erfüllung realisieren, und zwar in einer Ähnlichkeit zu dem Logos, aus dem die Wirklichkeit alles Geschaffenen kommt und durch den sie zu ihrer Vollendung geführt wird. Das ist nicht eine bewußte neue Reflexion des Geistes von sich selbst, nicht eine abprüfbare Gescheitheit oder gründliche Kenntnisse von vielerlei, sondern eine *scientia sapida*, ein Wissen, das es verkostet, nicht auf sich zu schauen, sondern auf den anderen, von dem es sich verdankt weiß, zuletzt auf jenen ersten Ursprung selbst, den unbekannt, sich offenbarenden Gott, und auf den Nächsten, dem es hilft. Darin wird vielleicht die konzeptionelle Entwicklung in der *notitia experimentalis* zwischen *Scriptum* und *Summa* am deutlichsten: Dort wurde nach der Erfahrung des Besitzes der eigenen Gnade gefragt (eine Frage, die auch die *Summa* noch kennt), hier wird nach der Erfahrung der dreifaltigen Wirklichkeit in der Angleichung an den Sohn gefragt; oder sagen wir: nach deren Nachvollzug in der eigenen Existenz. Aus Besitz wird Voll-

zug, das Geschenk realisiert sich im Erwerb, sein Gehalt verähnlicht sich den Beschenkten.¹⁸ Ein inneres Verständnis der Aussagen des Glaubens über das Geheimnis Gottes wird ermöglicht, soweit Gott personal anwesend und der Begnadete in dieses Geheimnis eingeformt ist. In der Taufe wird er geistig wiedergeboren, Christus, dem Mensch gewordenen, inkorporiert; in diesem aber sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (vgl. Kol 2,3); die von ihm empfangene Salbung lehrt (vgl. 1 Joh 2,27). Von ihm fließt die Erkenntnis der Wahrheit und der Instinkt der Gnade über.¹⁹

Aber bei aller Erleuchtung, bei allem Verschmecken bleibt auch gültig, was Thomas im schon herangezogenen Kommentar zur Johannesstelle so formuliert hat: *Omnis autem creatura participat quidem aliquam similitudinem Dei, se in infinitum distantem a similitudine suae naturae et ideo nulla creatura potest ipsum cognoscere perfecte et totaliter, prout est in sua natura. Filius autem, qui perfecte totam naturam Patris accepit per aeternam generationem, ideo totaliter videt et comprehendit.*²⁰

* * *

Die Verinnerlichung dieses Erfahrungsverständnisses läuft bemerkenswert parallel zur neuen Konzeption des Einflusses, den Thomas für die Menschheit Christi auf unsere Begnadung aussagt. Während er in seinem Jugendwerk an einer verdienstlichen Kausalität festhielt, vertritt er später auch eine instrumentale Wirkursächlichkeit.²¹ Während zuerst Christus mit seiner Menschheit verdient, daß Gott den Geist gibt und die Gnade erschafft, und die Menschen aber nur zum Empfang disponiert, werden in der neu entwickelten Auffassung die eigenen Fähigkeiten und Handlungen des belebten und mit der göttlichen Person verbundenen Organums in Dienst genommen, in dieser Abhängigkeit selbst Gnade zu bewirken. Diese wird nicht mehr als gänzlich Neues, sondern nur als Umgestaltung, als neues Akzidens betrachtet. Christi menschlichem Erkennen und Wollen, seinem Leiden und Tun, kommt diese Wirksamkeit zu, da er in der Zeit seine personale Beziehung als Sohn zum Vater vollzieht. Der sichtbar gesandte Sohn wird so in der Tat Urheber menschlicher Heiligung.

Exklusiv gefaßt, könnte aber die Schwierigkeit auftreten, daß eine effiziente Kausalität nur an die Wirkungen, nie und nimmer an das ungeschaffene Moment in der unsichtbaren Sendung heranreicht. Thomas achtet genau darauf, daß die instrumentale Ursächlichkeit die meritorische nicht ersetzt, sondern die enger verstandene Verbindung der Menschheit mit der Gottheit auch den meritorischen Einfluß vertieft.²² Damit wird nicht nur die geschaffene, sondern auch die ungeschaffene

Gnade in der Gegenwart der Personen aufgrund der unmittelbaren Sendung an das Heilswirken Christi geknüpft.

Die Selbstgewährung Gottes in der Gnade bleibt bezogen und abhängig von der sichtbaren Sendung des Sohnes. Seine Gegenwart und die Gegenwart seines am Kreuz ausgegossenen Geistes, der *idem numero in omnibus*²³, als ein und derselbe die Kirche erfüllt, verhindern, daß erfahrungsmäßige Kenntnis in prinzipiellem Widerspruch zur verbindlichen Lehre und nicht als Verinnerlichung der durch diese zur Sprache kommenden Sache verstanden werden kann. Da die Angleichung an den Sohn so konkret in der Verähnlichung mit dem geschieht, der unsere Menschennatur angenommen hat, um durch sie, uns erlösend, Wahrheit und Gnade zu geben, wird auch der Erfahrung, welche die Sendung des Sohnes annimmt, deren Signatur durch das Kreuz zu eigen: In dem wir uns in die zukommende Wahrheit Gottes hineinbegeben, beginnt eine Vollendung im Zusammenbrechen menschlicher Sicherheiten. Glaubenserfahrung hat durchaus den Charakter einer Kreuzeserfahrung.

Auf eine weitere, hiermit zusammenhängende Entwicklung thomanischer Theologie kann hingewiesen werden: Der Thomas der *Summa* kennt bei allem vollendetem menschlichen Wissen auch ein Erfahrungswissen Christi, das erworben ist und wächst. Daß Christus Erfahrung macht, teilt er mit Menschen. Aber in ganz eigener Weise kann er als der göttlich-menschliche Lehrer dieses Erfahrungswissen in seinem Amt für unsere Erlösung gebrauchen. In Christi Erfahrung, vor allem im Erlernen des Gehorsams durch Leiden (vgl. Hebr 5,8), zeitigt sich sein Sohnesverhältnis zum Vater aus.²⁴ Weil sein erworbenes Wissen einzig diaphan ist auf Gottes Weisheit, kann in dieser Form uns Gottes Offenbarung mitgeteilt, von uns aber auch in einer entsprechenden Weise tradiert werden. Wenn sein Wissen und darin er selbst in unserem Glauben angenommen, dieser Glaube durch Einsicht erworben und im Denken vollzogen und somit weiter zu unserer Erfahrung wird, setzt sich seine Überlieferung auch in der Lehre des Glaubens fort.

ANMERKUNGEN

1 STh I 43, 5 ad 2: Die Seele wird durch die Gnade Gott gleichgestaltet. Damit also eine göttliche Person durch die Gnade zu jemandem gesandt werde, ist es nötig, daß durch eine Gnadengabe eine Angleichung erfolgt zwischen ihr und jener göttlichen Person, die gesandt wird. Weil nun der Heilige Geist die LIEBE ist, wird die Seele durch die Gabe der Liebe dem Heiligen Geist gleichgestaltet; deshalb wird die Sendung des Heiligen Geistes entsprechend der Gabe der Liebe genommen. Der Sohn aber ist das WORT, nicht irgendwelches, sondern jenes, das die LIEBE haucht; deshalb sagt Augustinus: *Das Wort, das wir*

jetzt darlegen wollen, ist eine mit Liebe verbundene Erkenntnis [De Trin. IX 10: CCL 50, 307]. Also wird der Sohn nicht aufgrund jedweder Vollkommenheit des Verstandes gesandt, sondern nur auf Grund einer solchen Unterweisung des Verstandes, kraft derer dieser in die Bewegung der Liebe hervorbricht, wie es Joh 6,45 heißt: *Jeder, der vom Vater hört und gelernt hat, kommt zu Mir*; und im Psalm (38[39],4): *In meiner Betrachtung glüht ein Feuer auf*. Daher sagt Augustinus bezeichnend, daß der Sohn gesandt wird, *wenn er von einem erkannt und erfaßt wird* [De Trin. IV 20: CCL 50, 198]; das Erfassen bezeichnet nämlich eine gewisse erfahrungsmäßige Erkenntnis. Und *sie* heißt im eigentlichen Sinne *Weisheit*, gleichsam ein *Wissen, das schmeckt*; Sir 6,23: *Die Weisheit der Lehre ist so wie ihr Name* (DThA 3, 1939, S. 326).

2 Vgl. STh I 43, 3: *tamen ipsa Persona divina datur*.

3 STh I 43, 5 resp.: Da es sowohl dem Sohne wie dem Heiligen Geiste zukommt, einerseits durch die Gnade einzuwohnen, andererseits von einem anderen zu sein, deshalb kommt es einem jeden der beiden zu, unsichtbar gesandt zu werden (DThA 3, S. 325).

4 In Joh. 6 lect. V, V n. 944: So also sind alle, die in der Kirche sind, gelehrt, nicht von Aposteln, nicht von Propheten, sondern von Gott selbst. Und, nach Augustinus, ist eben das, was wir von einem Menschen gelehrt werden, aus Gott, der innerlich lehrt. Mt 23,10: *Einer ist euer Lehrer, Christus*. Denn Einsicht, die vor allem notwendig ist zur Lehre, ist uns von Gott.

5 Vgl. ebd. n. 948.

6 Vgl. ebd. n. 946, wobei sich die Nachahmung nur auf das *verbum incarnatum* beziehen kann.

7 Vgl. STh I–II 112, 5.

8 Vgl. De Trin. IV 20: *mitti est filio cognosci quod ab illo sit* (CCL 50, 199, 100f.).

9 In 1 Sent. d. 14 q. 1 a. 2 ad 5.

10 In 1 Sent. d. 15 q. 2 ad 2: *in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam ... ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi*.

11 In 1 Sent. d. 15 q. 2 arg. 5: Sed contra.

12 Vgl. STh II–II 8, 4 und 5.

13 In 1 Sent. d. 15 q. 2 ad 6.

14 Vgl. STh I 43, 5 ad 1.

15 Vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 3 a. 2.

16 Vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 4 a. 1 ad 2.

17 Vgl. STh III prol.

18 Vgl. In Hebr. 12 lect. IV, II [zu Hebr 12,22]: Dort wird die erfahrende Schau (*visio experimentalis*) des Friedens sein, weil nichts verwirren wird, weder innerlich noch äußerlich.

19 Vgl. STh III 69, 5.

20 In Joh. 6 lect. V, V n. 947.

21 Vgl. etwa In 3 Sent. d. 16 q. 1 a. 3 mit STh III 8, 1 ad 1.

22 Vgl. STh III 8, 1 ad 1: denn Seine Menschheit war ein Werkzeug Seiner Gottheit, und so waren auch Seine menschlichen Handlungen aus der Kraft Seiner Gottheit für uns heilbringend, denn sie erzeugten durch ihre Verdienstlichkeit wie auch durch einen gewissen wirksamen Einfluß die Gnade in uns (DThA 25, 1934, S. 216). – Vgl. E. Naab, Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi, in: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V* (Studi Tomistici 44). Vatikanstadt 1991, S. 304–317.

23 Vgl. In 3 Sent. d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1; QD de Ver. 29, 4; In Joh. 1 lect. X, I n. 202.

24 Vgl. E. Naab, Sich schenkendes Wissen: Überlegungen zum Wissen Christi des Hauptes im Anschluß an Thomas von Aquin, in: A. Franz (Hrsg.), *Glauben Wissen Handeln* (FS Ph. Kaiser). Würzburg 1994, S. 105–124. – Zur Sendung an Christus als Mensch vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 und STh III 7, 13 resp.