

WILLIAM J. HOYE

## Die Vollendung des Menschen in Gott

Bereits bevor die Idee der Vollendung des Menschen näher untersucht wird, enthält sie zweierlei heilsame Implikationen: Zum einen weist sie die Vorstellung zurück, der Mensch könne schon im Hier und Jetzt ein bestmögliches Leben führen; zum anderen setzt sie die Möglichkeit der Vollendung, nämlich das Verlangen danach voraus. Vollendung ist Glück, das in der Erfüllung von Verlangen besteht. Alle Bestrebungen im Leben münden in das umfassende Streben nach vollendetem Glück. Die Tragik des Lebens besteht hingegen darin, dass man ein Teilglück für das umfassende Ziel hält und diesem nachläuft. Sieht man ein, wie Thomas von Aquin ausführlich und dezidiert nachzuweisen versucht, dass „es unmöglich ist, in diesem Leben wahres Glück zu erlangen“<sup>1</sup>, dann eröffnet sich der Blick für Religion. Jede Verabsolutierung einer Wahrheit wird mithin relativiert. Das Verlangen nach Wahrheit erweist sich als unerschöpflich.

### 1. UNVOLLENDETES GLÜCK

#### *Moral ist nicht das Glück*

Wird ein Teilglück für das Glück schlechthin erachtet, wird es zu einer Versuchung. Als Beispiel nenne ich zunächst die Moral. Die Vollendung in Gott darf nicht mit der Vollendung der Tugend verwechselt werden. Für die aristotelische Ethik besteht das bestmögliche Glück vor allem in der Verwirklichung der Tugend. Für die christliche Auffassung hingegen ist Tugend ein Mittel zum Glück, aber nicht das Glück selbst. Ein gutes Gewissen verschafft zwar ein Glücksgefühl, aber wir wollen noch mehr. Der gute Mensch ist nicht der vollendete Mensch – und nicht der glückliche. Natürlich sind Werte wie Ehre, Reichtum, Gesundheit usw. nicht das vollendete Glück, obwohl sie

<sup>1</sup> Summa theologiae I-II, q. 5, a. 3 c.

erstrebenswerte Werte repräsentieren. Wird die Ethik von der Religion entkoppelt, wie in der postchristlichen Gesellschaft, wird Moral geradezu zum Feind der Religion, denn ihre Überzeugungskraft macht blind für Höheres.

*Der christliche Glaube ist nicht das Glück*

Aber auch der christliche Glaube – so gewagt das klingen mag – ist nicht die Lösung zum Streben nach vollendetem Glück. Es bedarf der unbeirrbar Klarheit des Intellektes eines Thomas von Aquin, um auf die Idee zu kommen, sich überhaupt die Frage zu stellen, ob der Glaube schon das Glück selbst sei.<sup>2</sup> Diese vielleicht befremdende Frage beantwortet Thomas eindeutig mit Nein. Im Gegenteil: „Da das Glück das letzte Ziel ist, wird durch es das natürliche Verlangen gestillt. Die Glaubenserkenntnis aber stillt das Verlangen nicht, sondern entzündet es eher“<sup>3</sup>, konstatiert er. Schließlich will der Glaube sich überflüssig machen. Er ist nicht das Glück, aber er ist der Wegweiser dahin. Der Glaube fungiert nicht so sehr wie eine Stütze, sondern eher wie ein Stachel. Er zeitigt Unzufriedenheit.

Der Glaube macht gewissermaßen Gott präsent, aber verdeutlicht auch seine Entfernung. Wie Thomas wiederholt feststellt:

Durch die Glaubenserkenntnis wird eine Glaubenssache dem Verstand nicht vollkommen vergegenwärtigt, denn der Glaube handelt von Abwesendem, nicht von Gegenwärtigem.<sup>4</sup>

Zum Glauben gehört, dass der Geglaubte nicht gesehen wird (*non visum*).<sup>5</sup> Er gibt Orientierung, aber er ist mitnichten die Vollendung. Vielmehr verspricht er die Vollendung und bereitet den Gläubigen darauf vor.

Der christliche Glaube hält die Unfähigkeit wach, gänzlich glücklich zu sein. Solange der Glaube besteht, das heißt bis zum Tode, ist es dem Gläubigen bewusst, dass er nicht restlos glücklich ist, dass er unterwegs dahin ist. Was aber noch wichtiger ist: In einer solchen Sehnsucht reift die Fähigkeit, glücklich gemacht zu werden. Glaube selbst macht nicht glücklich, aber um in der Wirklichkeit glücklich zu werden, ist er unverzichtbar.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Summa contra gentiles* III 40.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 6, ad 2.

*Die Liebe ist nicht die Vollendung*

Viele Menschen meinen, die Liebe sei das Glück. Das Gebot der Liebe steht zwar vor allen anderen Geboten, aber auch sie ist nicht die glückliche Vollendung. Diese zunächst verwunderliche, aber wohl durchdachte These hat Thomas ebenfalls gelehrt:

Auch das Lieben kann nicht das letzte Ziel sein. Denn man liebt das Gute nicht nur, wenn man es hat, sondern auch, wenn man es nicht hat, denn aus Liebe sucht man das, was man nicht hat, mit Sehnsucht: und wenn auch die Liebe zu dem, was man hat, vollkommener ist, so ist dies darin begründet, dass man das geliebte Gute hat. Das Gute, also das Ziel, zu haben, ist also etwas anderes, als es zu lieben, denn Lieben vor dem Haben ist unvollkommen, Lieben mit dem Haben dagegen vollkommen.<sup>6</sup>

Mit anderen Worten: Liebe ist ein Streben und findet im Willen statt. Das Glück selbst ist die Gegenwart des Geliebten, und dies findet zuerst in der Vernunft statt. Darauf reagiert dann der Wille, in dem Freude stattfindet.

Daher ist die Liebe auch eine Quelle des Leids. ‚Leiden mögen‘ ist eine zutreffende Artikulation der Liebe. Liebe und Leid sind nicht so weit voneinander entfernt, wie man vielleicht denken könnte; aber das weiß der tief Liebende allzu gut. Thomas von Aquin konstatiert: „Aus der Liebe erwächst Freude wie Traurigkeit.“<sup>7</sup>

Will man das Glück von der Liebe her definieren, so muss man sagen: Glück sei erfüllte Liebe. Leid ist hingegen unerfüllte Liebe. Ohne Liebe in irgendeiner Form gäbe es weder Leid noch Freude.

*Freude ist nicht das Wesen der Vollendung*

Eine verbreitete Überzeugung hält Freude für das in allem erstrebte Glück. Freude ist aber nicht das Ziel aller Ziele. Wohl kommt sie zusammen mit dem letzten Ziel vor, ist aber selbst nicht identisch mit Glück, wenngleich sie allumfassend ist und als Selbstzweck keine Rechtfertigung braucht. Der entscheidende Fehler in diesem Zusammenhang liegt in der Annahme, bei der Frage nach dem Glück handele es sich um eine subjektive Einstellung. In Wirklichkeit ist Glück aber nicht ein Gefühl.

<sup>6</sup> Summa contra gentiles III 26.

<sup>7</sup> Summa theologiae II-II, q. 28, a. 1 c.

Menschliches Bewusstsein wurzelt in der Wirklichkeit und lebt von dem Kontakt mit ihr. Wonach wir eigentlich streben, was uns glücklich machen kann, ist Wirklichkeit, und nicht ein subjektives Gefühl. Alle bedeutsamen Freuden sind Freuden an der Wirklichkeit. Die Freude der Liebe hängt zum Beispiel von der wirklich existierenden geliebten Person ab; ohne sie wäre die Freude leer. Die ersehnte Einswerdung gelingt aber nie vollkommen – ich meine die bewusste Einswerdung. Reflexion verwandelt jede Erfahrung – sei es Leid oder Freude – in Unzufriedenheit. Das fundamentale menschliche Verlangen weist auf Ewigkeit hin.

Doch alle Lust will Ewigkeit –,  
– will tiefe, tiefe Ewigkeit!<sup>8</sup>

Man freut sich in Wirklichkeit nicht dann am meisten, wenn man nichts als Freude sucht. Aristoteles argumentiert, dass wir gewisse Lebensvollzüge auch dann anstreben würden, wenn sie uns keine Freude bereiteten, zum Beispiel Sehen, Erkennen, Erinnerung, Charakter: „Es würde auch keiner zu leben wünschen, wenn er sein Leben lang nur den Verstand eines Kindes hätte, sich nach Kräften freute über das, worüber sich die Kinder freuen.“<sup>9</sup> Welcher Verliebte, der darunter leidet, würde auf die Erkenntnis des Geliebten verzichten wollen, um nicht mehr zu leiden? Würde er die Person lieber restlos vergessen, als ob sie nie gewesen war? Wie Augustinus sagt: „Es gibt niemanden, der nicht lieber gesunden Sinnes Schmerz erleiden möchte als sich im Wahnsinn freuen.“<sup>10</sup>

Wir wollen nicht in einer Illusion, einer Traumrealität leben. Wir wollen Wahrheit, das heißt Kontakt mit der Wirklichkeit. Man kann es so formulieren: Freude lebt von Intentionalität, das heißt von dem Bezug zum Gegenstand. Ist der Gegenstand das letzte Ziel, so ist die Freude eine Begleiterin des letzten Zieles, aber nicht das Ziel selbst.<sup>11</sup>

### *Das Ideal der Zufriedenheit im Widerspruch zur Vollendung*

Vielleicht ist das Ideal der Zufriedenheit die stärkste Kraft gegen die Vollendung des Menschen in Gott. Verbreitet ist die Überzeugung, dass

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, Kap. 70, 3.

<sup>9</sup> Nikomachische Ethik X 2, 1174a.

<sup>10</sup> De civitate Dei XI 27.

<sup>11</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa contra gentiles III 26.

man zwar nicht das vollendete Glück, aber zumindest das bescheidene Glück der Zufriedenheit anstreben kann. Man macht das Bestmögliche aus einem Leben ohne Transzendenz. Der Versuch, Zufriedenheit durch Bescheidenheit zu erreichen, verkennt aber die natürliche Dynamik des Lebens, obwohl das Zufriedenheitsideal eine Überzeugungskraft besitzt. Trotz der bekannten Argumente kann ein Mensch schließlich nicht mit Zufriedenheit zufrieden sein. Gegen diese Überzeugung des Verstandes strebt nämlich nicht nur das Christentum, sondern zuallererst die menschliche Natur.

Nun mag das Ideal der Zufriedenheit echte Philosophie sein, Theologie jedoch kann sich mit ihr nicht zufriedengeben. Das bescheidene, realistische Glück der Zufriedenheit ist nicht so überzeugend wie es zunächst einmal erscheint. Der Ausdruck ‚Zufriedenheit mit sich selbst‘ klingt zwar positiv, aber wendet man das Wort in ‚Selbstzufriedenheit‘, wird es meist mit einer negativen Konnotation belegt. Begriffe wie ‚Selbstgefälligkeit‘, ‚Bequemlichkeit‘ drücken dies noch deutlicher aus, ohne dass dabei die Bedeutung völlig anders geworden ist.

Natürlich gibt es Arten der Unzufriedenheit, die nicht gutzuheißen sind. Mir geht es jedoch jetzt um eine Art Unzufriedenheit, die den absolut unumgänglichen Weg zu echtem Glück darstellt. Zweifelsohne gibt es gute Arten der Zufriedenheit, zum Beispiel die Tugend der Demut. Zu nennen wäre auch eine richtig verstandene Gelassenheit, welche der Lebensentwicklung zugrundeliegt. Es geht mir jetzt nicht um Zufriedenheit solcher Art, sondern um Zufriedenheit als Ideal der Lebensführung überhaupt gesehen.

Eine noch schärfere Trennung zieht das Christentum, mit seinem jenseitigen, unvorstellbaren Glücksideal. „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrun-gen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“<sup>12</sup> Von Augustinus stammt der von Christen als Wesensbestimmung der menschlichen Situation schlechthin unzählige Male wiederholte Satz: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht, O Gott, in Dir.“<sup>13</sup> Zwischen dem Ideal der Zufriedenheit und dem Christentum besteht eine Inkompatibilität. Nach der christlichen Auffassung ist der Mensch der Pilger, unterwegs in der Fremde, solange er lebt, vorangetrieben durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Jeder Mensch stellt einen Anspruch auf Absolutheit und Heil. Karl Rahner geht von Erfahrungen aus,

<sup>12</sup> 1 Kor 2,9.

<sup>13</sup> AUGUSTINUS, Confessiones I 1.

die der Mensch immer und unausweichlich und noch unter dem Modus des Protestes gegen sie macht und die in der vordergründigen Unmittelbarkeit ihrer ‚Gegenstände‘, durch die sie vermittelt werden, den Anspruch der Absolutheit (auf schlechthinnige Erfüllung, auf Heil) nicht erfüllen, den der Mensch dennoch ihnen gegenüber unausweichlich erhebt.<sup>14</sup>

In der Verhaltensweise, die mit den Begriffen Glaube, Hoffnung und Liebe gekennzeichnet wird, besteht im Wesentlichen die Struktur der subjektiven christlichen Einstellung. Keine dieser ‚Einstellungen‘ ist aber das Glück. Tiefer als Zufriedenheit liegt die spezifische Gelassenheit, die die Christen charakterisiert. Darauf ruht eben das Streben nach Glück, aber nicht das erreichte Glück, welches Zufriedenheit heißt. Der sichere Stand, den der Mensch erlangen kann, heißt eben Glaube. Hoffnung, nicht: Erfüllung, ist das Wesensmerkmal eines solchen festen Stehens in der Geschichte.

Es ist eine spezifisch theologische Einsicht, dass alles in dieser Welt ambivalent ist. Das ruhige Glück, also Zufriedenheit, entpuppt sich aus dieser Perspektive geradezu als eine Versuchung. Sich mit einem partiellen Glück abzufinden bedeutet nicht nüchterne Weisheit, sondern Rückfall, Verleugnung der eigenen Natur. So gesehen, stellt das Lebensideal der Zufriedenheit eine Bedrohung für das Glück dar.

Auch das Phänomen des Mitleids vermag die Zufriedenheit aufzubrechen. Wahrscheinlich wird die Zufriedenheit aber durch nichts eindeutiger gesprengt als durch das Leid. Großes Leid zerstäubt die Vorstellung, unser Besitz sei unser eigen und dies, das heißt unser eigenes Leben, sei genug für uns. Wirklichkeitserfahrungen dieser Art zerteilen die Zufriedenheit beinahe gewaltsam und öffnen uns zur Wirklichkeit. Eine scharfsinnige Analyse solchen Einbruchs der Wirklichkeit bietet eine Analyse von Robert Spaemann:

Vor allem muss der Zufriedene sich sichern gegen den Einbruch der Wirklichkeit des Anderen, gegen die Erschütterung durch Liebe und Mitleid, aber auch gegen die Erschütterung durch große Kunst. Zufriedenheit als Ersatz von Glück lebt davon, dass das Andere ihr nicht wirklich geworden ist. Wo dies nämlich geschieht, kann man nicht zur Zufriedenheit zurück, man kann es nicht einmal wollen. Glück als Erfüllung reißt das Subjekt auf einen unendlichen Weg, der unter Bedingungen der Endlichkeit vom Schmerz des Ungenügens untrennbar ist. Die Antinomie von Zufriedenheit und Seligkeit ist daher unaufhebbar.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 208.

<sup>15</sup> Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 91f.

Eine Trennung, eine Entzweiung, eine Entfremdung bleibt im menschlichen Leben, in der Geschichte unaufgehoben. Unser Erleben und das reflektierende Selbstbewusstsein dieses Erlebens charakterisieren den menschlichen Lebensvollzug. Wir kommen nie zur Deckung mit uns selbst.

Vollendetes Glück erfordert die Aufhebung dieser Entzweiung, das heißt, es verlangt die eindeutige Unmittelbarkeit zur Wirklichkeit – allerdings nicht auf Kosten der Reflexion. Ich will bei meinem Glück dabei sein. Ich will mein Glück auch bewusst erleben. (Das Ich und die Wirklichkeit sind reziprok.) Aber das bringt mit sich, dass ich mich selbst dabei betrachte – also wiederum Abstand von mir selbst nehme, Trennung, Entzweiung, Unzufriedenheit.

Die menschliche Natur weiß instinktiv, worin ihre Glückseligkeit besteht, oder zumindest die Richtung dahin. Zurecht widerstrebt sie der Bedrohung durch das Zufriedenheitsideal. Auch die christliche Verkündigung der Vollendung in Gott läuft der verabsolutierten Zufriedenheit im zeitlichen Leben entgegen.

#### *Das unerschöpfliche Verlangen*

Vollendetes Glück gibt es nur in der Gegenwart – oder in der Ewigkeit, in der alle Zeitmomente Gegenwart sind. Glücksmomente der Vergangenheit und Glückserwartungen der Zukunft sind Glück nur in der Gegenwart, das heißt in Form entweder von Erinnerung oder von Erwartung – wobei durchaus mehr Freude aus der Erwartung oder der Erinnerung als aus der tatsächlichen Gegenwart entstehen kann. Die Gegenwart hat jedoch keine wahrnehmbare Dauer; sie liegt gewissermaßen außerhalb des Flusses der Zeit. Wenn Faust ausruft: „Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, du bist so schön!“<sup>16</sup>, äußert er einen Schmerz – paradoxerweise einen seligen, ja rettenden Schmerz. Darin bringt er die sich selbst erkennende Unfähigkeit, glücklich zu sein, zum Ausdruck, die dennoch zugleich die zuversichtliche Hoffnung ist.

Es kann die Spur von meinen Erdetagen  
Nicht in Äonen untergehn. –  
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> J. W. V. GOETHE, Faust. Der Tragödie Erster Teil, „Studierzimmer“.

<sup>17</sup> DERS., Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, Fünfter Akt, „Großer Vorhof des Palasts“.

Der Augenblick öffnet das Auge für das hohe Glück. Just in der Weise eines Vorgefühls verkörpert es das höchste Glück, bleibt dennoch nur ein Vorgefühl.

Dieser Zusammenhang ist typisch für die Situation, in der der Mensch sich generell befindet. Es gibt zwar Glücksmomente, aber diese tragen schließlich eine schmerzhaft-sehnsüchtige Sehnsucht in sich. „Das Schöne“, wie Goethe in Münster einmal erkannte, „ist nicht sowohl leistend als versprechend.“<sup>18</sup> Schönheit ist eine gleichsam gewaltsame Herausforderung. Platon spricht von einem „göttlichen Wahnsinn“<sup>19</sup>. Besonders die erotische Liebe kennt allzu gut den seligen, heiligen Sehnsuchtschmerz. Platon vergleicht ihn sogar mit dem Biss der Natter, der den Hingerissenen außer sich treibt.

Die Gegenwart des Glücks ereignet sich in einer Schau, in einer Wahrnehmung. Es ist sicherlich kein Zufall, dass das Christentum das ewige Leben der Glückseligkeit als eine Schau charakterisiert. Das zweckfreie Betrachten ist der Ort des Glücks. Ewiges Leben ist Erkenntnis, und zwar diejenige Art von Erkenntnis, die Erleben genannt wird. Mephisto drückt die paradoxe Struktur der Glücksschau aus, wenn er zu den Engeln ruft:

Mit jedem Blick aufs neue schöner schön.  
O nähert euch, o gönnt mir einen Blick!<sup>20</sup>

Vielleicht das Schönste für uns ist die Wahrnehmung des liebenden Blicks einer geliebten Person. Zum Augen-Blick gehört, zumindest im Bewusstsein des Betrachters, eine ewige Freude:

Doch möchte' ich euch nur einmal lächeln sehn;  
Das wäre mir ein ewiges Entzücken.  
Ich meine so, wie wenn Verliebte blicken,  
Ein kleiner Zug am Mund, so ist's gethan.<sup>21</sup>

Die Wahrnehmung von Schönheit kann die Form einer Gewalt annehmen – allerdings einer schönen, mit der wir einverstanden sind. Man kann von ihr hingerissen, angetan, überwältigt, entzückt werden. Der Geliebte kann anziehend, hinreißend schön wirken. „Schön wie die Morgenröte und schrecklich wie eine waffenstarrende Heerschar.“<sup>22</sup> Man erleidet das Schöne gleichsam passiv. Der Verliebte ist gewisser-

<sup>18</sup> Kampagne in Frankreich, Abschnitt „Münster“ (November 1792).

<sup>19</sup> Phaidros 249d–250c.

<sup>20</sup> GOETHE, Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, Fünfter Akt, „Großer Vorhof des Palasts“.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> U. ECO, Der Name der Rose, übersetzt v. B. Kroeber, München 1982, 317.



maßen verklaut, er kann nicht anders. Dennoch ist die Erschütterung, die ihm widerfährt, zugleich befreiend, ja beflügelnd.

Trotz der Gewalt entspricht uns der Vorgang. Die durch die Schönheit hervorgerufenen Fähigkeiten steckten doch schon immer in uns. Wir werden überwältigt, aber doch nicht vergewaltigt. Wenn die Augen gezwungenermaßen aufgerissen werden, erleben wir das nicht als eine Vergewaltigung. Die Schönheit öffnet uns, macht uns empfänglicher für Wirklichkeit. (Auf ganz andere Weise tut das allerdings auch das Leid.) Solche Gewalt gehört zu den Mitteln der Pädagogik der Wirklichkeit, die uns im Laufe des Lebens erzieht. Sie bedarf keiner Rechtfertigung. Sie ist zwecklos, unbegründet, und dennoch überzeugend und fraglos sinnvoll.

Um wirklich glücklich zu sein, muss unsere Verhaltensweise gegenüber der Wirklichkeit reifen. Es beinhaltet ein Zurechtrücken der Aufmerksamkeit. Die Wirklichkeit wird nicht nur aus der zweckgebundenen Sicht der Praxis gesehen. Sie dient nicht nur als Stoff oder Feld meiner Wirkung; ich stehe der Wirklichkeit gegenüber nicht nur als Macher, als Techniker, als Arbeiter, der die Wirklichkeit als Material seiner Gestaltungskräfte, als das Feld der moralischen Praxis betrachtet. Zweifelsohne ist es gut, die Welt zu gestalten, zu verbessern, zu vermenschlichen, human zu machen. Aber das praxisbezogene Streben verharrt im Horizont menschlicher Zwecke. Erst in der ruhenden Betrachtung des kontemplativen Lebens, in der die Schönheit in ihrer eigentlichen und wesentlichen Form erscheint<sup>23</sup>, wird der Horizont des Menschen selbst aufgebrochen.

Wir wollen mit dem Inhalt des Glücks eins sein, aber zum Glück gehört unabdingbar das Bewusstsein. Wir wollen uns dessen bewusst sein, dass wir glücklich sind. Reflexion bedeutet aber sowohl Einheit als auch Trennung. Denn Selbstbetrachtung impliziert einen Abstand zwischen Betrachter und Betrachtetem. Selbst in dem scheinbar einfachen Wort ‚ich‘ lässt sich diese Unterscheidung vollziehen. Jedes Glück wird durch Reflexion, auf die wir auf keinen Fall verzichten wollen, gleichsam unterminiert und in ein spezifisches Leid verwandelt; wir erleben nicht in Wahrheit, wonach wir verlangen. Im Fundament des Glücks selbst liegt Leid. Leid ist demzufolge ein letztlich unumgänglicher Grundzug menschlichen Lebens – selbst im Fall einer Glückserfahrung.

Das Wissen von der Vorläufigkeit unterminiert jedes erlebte Teilglück, denn Glück setzt Beständigkeit voraus („Verweile doch!“). Man

<sup>23</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

kann nicht übersehen, dass Krankheit, Unglücksfälle möglich sind, der Tod notwendig eintreten wird. Schon in der Vorstellung zeitigt der gefürchtete Tod Leid. Hunger, Unbequemlichkeit, Enttäuschung, geistige Unruhe, Sünde, Unkenntnis, Unsicherheit, Traurigkeit prägen unser Leben. „In diesem Leben“, stellt Thomas fest, „kann Glück nicht jedes Übel ausschließen.“<sup>24</sup>

Menschliches Leben ist ein Werden, und zwar dessen, der man immer war. Diese Entwicklung im Laufe eines Lebens bedarf der Erziehung. Warum ist das Leben überhaupt ein Weg, ein Lauf? Offenbar gibt es Zugänge zum Glück, die Zeit und Lebenserfahrung brauchen. Man muss beispielsweise ziemlich lange gelebt haben, um sich an der Schönheit der eigenen Enkelkinder zu freuen. Gesundheit schätzt man erst nach einigen konkreten widrigen Lebenserfahrungen. Das Verlangen ist eigentlich eher ein Ziehen. Durch Schönheit und Leid wird man im Rahmen der Möglichkeiten seiner Natur erzogen.

Ein missglücktes Leben bedeutet nicht, dass man gegen das Glück oder einem falschen Glück entgegenläuft, sondern vielmehr einem Teilglück. Die Irrwege des Lebens verkennen, was der eigenen Natur voll entspricht. Die menschliche Natur weiß, wenn auch undeutlich, worin ihre Glückseligkeit besteht. Der römische Staatsmann aus vornehmer Familie Boethius (480–524 n. Chr.) hat in seiner berühmten Schrift *Trost der Philosophie* kurz vor seiner grausamen Hinrichtung folgende Beobachtung gemacht:

Auch ihr, irdische Geschöpfe, träumt, wenn auch unter einem dürftigen Abbild, von eurem Ursprung, und mögt ihr auch dieses wahre Ziel der Glückseligkeit durchaus nicht erkennen, so ahnt ihr es doch irgendwie in euren Gedanken. Die Absicht eurer Natur führt euch dorthin und zum wahren Guten, und nur der vielgestaltige Irrtum lenkt euch davon ab.<sup>25</sup>

Die Verführungen sind subtil. Sie nehmen bekanntlich Formen an wie Ansehen, Reichtum, Ehre, Macht, Ruhm, Lust, Vergnügen, Gesundheit, körperliche Schönheit usw. Diese werden im Glück umfasst, gemäß der klassischen Glücksdefinition des Boethius:

<sup>24</sup> Ebd. I-II, q. 5, a. 3 c.

<sup>25</sup> *Trost der Philosophie*, hg. v. K. Flasch, München 2005 (Buch III, Prosa).

Es ist also klar, dass die Glückseligkeit ein Zustand ist, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist. Diesen [...] suchen alle Sterblichen zu erreichen, aber auf verschiedenen Pfaden. Denn dem Geiste der Menschen ist von Natur die Begierde nach dem wahren Guten eingepflanzt, doch der missleitete Irrtum verführt sie zum Falschen.<sup>26</sup>

Die Irrtümer entstehen, genau gesehen, aus einer Aufteilung des Glückstrebens. Josef Pieper analysiert die *conditio humana* wie folgt:

Wir erfahren, [...] indem wir Schönheit auf die rechte Weise aufnehmen, nicht so sehr Stillung, Befriedigung und Genuss, als vielmehr die Hervorufung einer Erwartung; wir werden verwiesen auf etwas Nicht-schon-Anwesendes. Wer sich die Begegnung mit Schönheit auf die gemäße Weise widerfahren lässt, wird nicht einer Erfüllung ansichtig und teilhaftig, sondern eines Versprechens – das möglicherweise im Raum dieser leibhaftigen Existenz überhaupt nicht eingelöst werden kann.<sup>27</sup>

In der Struktur des menschlichen Daseins in der Welt liegt Leid tiefer als die Erfahrung des Glücks, aber das Streben nach Glück liegt wiederum noch tiefer und trägt sowohl Leid wie auch Glückserfahrungen in sich. Ironischerweise ist Glück die größte Ursache des Leidens. Das hat Thomas von Aquin zutreffend herausgestellt:

Je mehr etwas begehrt und geliebt ist, desto mehr Schmerz oder Trauer bereitet sein Verlust. Die Glückseligkeit aber wird am meisten begehrt und geliebt. Also zieht ihr Verlust am meisten Trauer nach sich. Sollte aber die letzte Glückseligkeit in diesem Leben sein, so würde sie sicher verloren, wenigstens im Tode. Und es ist nicht gewiss, ob sie bis zum Tode dauern würde, denn in diesem Leben können jedem Menschen Krankheiten zustoßen, durch die er völlig an der Ausübung der Tugend gehindert wird, wie Wahnsinn oder andere solche Leiden, durch die der Gebrauch der Vernunft behindert wird. Immer also wird eine solche Glückseligkeit von Natur aus Trauer in sich haben. Eine vollkommene Glückseligkeit also wird es nicht geben.<sup>28</sup>

Genau das hat bereits vor vielen Jahrhunderten Boethius gesehen. Daher kann Leid gut sein, denn es erweckt Widerwillen. Und dieser ist die Kehrseite der Liebe, das heißt, der Widerwille ist Liebe zum Ge-

<sup>26</sup> Ebd. Weiter heißt es dort: „Und doch liegt der Grund auf der Hand. Was nämlich einfach und von Natur ungeteilt ist, das trennt der menschliche Irrtum und führt es vom Wahren und Vollkommenen hinüber zum Falschen und Unvollkommenen. Oder glaubst du, dass etwas, dem nichts mangelt, der Macht entbehre?“

<sup>27</sup> J. PIEPER, „Göttlicher Wahnsinn“. Eine Platon-Interpretation, Ostfildern b. Stuttgart 1989, 37f.

<sup>28</sup> Summa contra gentiles III 48.

genteil des Leides. Boethius hat vor anderthalb Millennien die ironische Beobachtung gemacht, dass Leid eventuell sogar sinnvoller sein kann als Freude:

Seltsam ist freilich, was ich zu sagen trachte, und deshalb kann ich meine Meinung kaum mit Worten entwickeln. Ich glaube nämlich, dass den Menschen ein widriges Geschick mehr als ein günstiges nützt. Dieses lügt nämlich immer unter dem Scheine der Glückseligkeit, während es zu schmeicheln scheint; jenes ist immer wahr, da es in seiner Veränderung seine Unstetheit zeigt; dieses täuscht, jenes belehrt. Dieses bindet die Seelen der Genießenden mit dem Scheine lügnerischer Güter, jenes löst sie durch die Einsicht in die Gebrechlichkeit jener Glückseligkeit. Daher siehst du dieses windig, fließend, immer seiner selbst unkundig, jenes nüchtern, gerüstet und klug gerade durch Übung in der Widerwärtigkeit. Endlich zieht das Günstige durch Schmeicheln vom Pfade des wahren Guten ab, das Widrige dagegen zieht meistens mit seinen Widerhaken zu den wahren Gütern zurück.<sup>29</sup>

Faust wird dementsprechend nicht aufgrund etwa seiner Leistung, sondern aufgrund seiner Sehnsucht gerettet:

Gerettet ist das edle Glied  
Der Geisterwelt vom Bösen,  
Wer immer strebend sich bemüht,  
Den können wir erlösen.<sup>30</sup>

Gerade in der unerfüllten Sehnsucht liegt die Gottfähigkeit. Die Unfähigkeit in dieser Welt, glücklich zu sein, ist gerade die Fähigkeit, wirklich glücklich zu werden. Es verweist darauf hin und zwingt ins Bewusstsein, dass zum einen das Leben einen endgültigen Sinn hat und dass wir zum anderen diesen in der Zeit nicht verwirklichen können.

Vollendung wird bestimmt durch die vielseitigen Verlangen, die das menschliche Leben kennzeichnen. Darin liegt die Fähigkeit zum Glück, und somit Vollendung. Sonst könnte man vielleicht von Verbesserung, aber nicht von Vollendung sprechen.

<sup>29</sup> Trost der Philosophie, 57 (Buch III, Prosa).

<sup>30</sup> J. W. v. GOETHE, Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, Fünfter Akt, „Bergschluchten“.

## 2. DIE VOLLENDUNG ALS ERKENNTNIS DER WAHRHEIT

### *Bewusstsein als erhöhte Realität und Quelle der Enttäuschung*

Das Christentum lehrt, dass die vollendetste Tätigkeit ein Akt der Erkenntnis ist.<sup>31</sup> Und die höchste Vollendung der Erkenntnis wiederum ist die Erkenntnis der Wahrheit.<sup>32</sup> Diese Einsicht ist für uns heute kaum verständlich. Wir müssen lernen, zu sehen, was unsere Natur eigentlich schon weiß.

Was hat mehr Wirklichkeit: Der Schmerz oder der Schnitt am Finger? Die Liebe oder das Liebesgeschenk? Das Erlebnis oder was in den Nerven geschieht? Die Erinnerung an eine geliebte Person oder die körperliche Anwesenheit der Person? Viktor Frankl beschreibt ein beeindruckendes Erlebnis, das er im Konzentrationslager während des Zweiten Weltkriegs gemacht hat:

Während wir kilometerweit dahinstolpern, im Schnee waten oder auf vereisten Stellen ausgleiten, immer wieder einander stützend, uns gegenseitig hochreißend und vorwärtsschleppend, fällt kein Wort mehr, aber wir wissen in dieser Stunde: jeder von uns denkt jetzt nur an seine Frau. Von Zeit zu Zeit schau ich zum Himmel hinaus, wo die Sterne verblassen, oder dort hinüber, wo hinter einer düsteren Wolkenwand das Morgenrot beginnt. Aber mein Geist ist jetzt erfüllt von der Gestalt, die er in jener unheimlich regen Phantasie festhält, die ich früher, im normalen Leben, nie gekannt hatte. Ich führe Gespräche mit meiner Frau. Ich höre sie antworten, ich sehe sie lächeln, ich sehe ihren fordernden und ermutigenden Blick, und – leibhaftig oder nicht – ihr Blick leuchtet jetzt mehr als die Sonne, die soeben aufgeht. Da durchzuckt mich ein Gedanke: Das erstemal in meinem Leben erfahre ich die Wahrheit dessen, was so viele Denker als der Weisheit letzten Schluß aus ihrem Leben herausgestellt und was so viele Dichter besungen haben; die Wahrheit, dass Liebe irgendwie das Letzte und das Höchste ist, zu dem sich menschliches Dasein aufzuschwingen vermag. Ich erfasse jetzt den Sinn des Letzten und Äußersten, was menschliches Dichten und Denken und – Glauben auszusagen hat: die Erlösung durch die Liebe und in der Liebe! Ich erfasse, daß der Mensch, wenn ihm nichts mehr bleibt auf dieser Welt, selig werden kann – und sei es auch nur für Augenblicke –, im Innersten hingegeben an das Bild des geliebten Menschen. In der denkbar tristesten äußeren Situation, in eine Lage hineingestellt, in der er sich nicht verwirklichen kann durch ein Leisten, in einer Situation, in der seine einzige Leistung in einem rechten Leiden – in einem aufrechten Leiden bestehen kann, in solcher Situation vermag der Mensch,

<sup>31</sup> Joh 17,3.

<sup>32</sup> 1 Tim 2,4.

im liebenden Schauen, in der Kontemplation des geistigen Bildes, das er vom geliebten Menschen in sich trägt, sich zu erfüllen. Das erstmal in meinem Leben bin ich imstande zu begreifen, was gemeint ist, wenn gesagt wird: die Engel sind selig im endlos liebenden Schauen einer unendlichen Herrlichkeit ...<sup>33</sup>

Man muss lernen, dass Bewusstsein mehr Wirklichkeit hat als die empirische Welt. Bewusstsein ist nicht einfach das Abbild der Realität. Es ist erhöhte Realität.

Offensichtlich sind wir unvollendete Wesen. Wir sind weder was wir sein könnten noch was wir sein sollten. Der Maßstab liegt in uns selbst, das heißt in unserer Natur. Sie stellt eine Dynamik dar, die immer wieder vereitelt wird. In der unterschiedlichsten Weise streben wir alle nach Wirklichkeit und Verwirklichung. Nichts ist uns wichtiger. Menschen können nicht anders als nach Vollendung und Glück zu streben.

Dieses Verlangen zielt nicht direkt auf Gott; es verkörpert nicht eine Offenheit, die Gott entspricht, sondern zielt auf Vollendung, und diese lässt sich nur in Gott erreichen. Dies ist nicht eine Gotteserfahrung. Gott ist nicht der Horizont des Bewusstseins.

Wir leben in unzählbar vielen Weisen und sind uns bewusst, dass wir leben. Reflexion intensiviert das Leben und unterminiert es zugleich; sie hebt das Leben gleichsam ins Licht und setzt uns zugleich über das erfahrene Leben. Wir betrachten uns selbst und sind uns dabei unseres Ungenügens bewusst, was impliziert, dass mehr in unserem Bewusstsein vorhanden ist, als was wir gegenwärtig erfahren. Alles, was im Lichte der Reflexion erhöht wird, wird relativiert. Alle Erfahrungen werden somit ambivalent. Selbst wenn sie erfüllend erscheinen, öffnen sie dennoch eine Perspektive auf noch größere Erfüllung. Enttäuschung liegt tiefer im menschlichen Leben als Freude oder Leid.

Beim Streben des Menschen ist es wichtig, zwischen dem Akt des Wollens und dem Objekt des Wollens zu unterscheiden. Was ich will, ist nicht das Wollen, sondern das Objekt. Wollen ist nicht leer; es will immer etwas. Dieses Streben kann in der zeitlichen Realität keine endgültige Erfüllung finden und es kann nicht ausgelöscht werden. Wir sind unfähig, Erfüllung nicht zu wollen.

Das Leben läuft als die Bewusstwerdung verschiedener Realitäten; sie wollen wir und dennoch werden wir jedenfalls durch Selbstreflexion, die sie transzendiert, enttäuscht. Dass es sich nicht um eine Projektion handelt, dürfte dadurch klar sein, dass wir den Inhalt der gesuchten Erfüllung nicht nennen können. Existenz ist der Name für

<sup>33</sup> V. E. FRANKL, ... trotzdem Ja zum Leben sagen, München 1982, 65.

alles, was wir erstreben, aber sie hat keinen Inhalt, das heißt, sie sagt nicht, was wir erstreben.

Selbstreflexion besteht, genau gesehen, in der begleitenden Wahrnehmung der Existenz des Gegenstands – mag es die Existenz eines Objekts oder die Existenz der Wahrnehmung oder die Existenz des wahrnehmenden Ich sein. Mit der Wahrnehmung der Existenz lässt sich alles, was ich kenne, bezeichnen und umfassen. Reflexion, wie es hier gemeint ist, ist nicht ein nachträglicher Akt, als würde ich mit einem Akt den Akt meiner Wahrnehmung wahrnehmen. Mein Sehen des Baumes und meines Bewusstseins dieses Sehen ist in diesem Sinne ein einziger Akt – eigentlich der geistige Akt schlechthin.

Außerdem ist es nicht so, dass ich Sein nur in der Gegenwart kenne. Sie ist wie ein allgemeiner Begriff. Sie transzendiert die Zeit. Selbstreflexion liegt tiefer im Menschen als die Zeit. Dies impliziert eine bestimmte Offenheit, nämlich eine Offenheit auf ewige Unendlichkeit. Wie Thomas feststellte:

Der Mensch strebt von Natur aus danach, immerwährend zu bleiben. Das geht daraus hervor, dass es das Sein ist, was von allem erstrebt wird. Der Mensch aber erfasst durch seinen Verstand das Sein nicht nur im Jetzt, wie die Tiere, sondern schlechthin. Der Mensch erreicht also das Immerwährendsein hinsichtlich der Seele, durch die er das Sein schlechthin und hinsichtlich jeder Zeit.<sup>34</sup>

Solche Reflexion mündet in Enttäuschung. Denn Enttäuschung entsteht, weil wir Ansprüche stellen, die in der Zeit nicht restlos erfüllbar sind.

Solche Enttäuschung ist sinnvoll. Offensichtlich ist die Welt nicht einfachhin sinnlos. Wo würden wir sonst die Idee des Sinns gefunden haben, wenn die Welt keinen Sinn hätte? Wenn sie sinnlos wäre, könnten wir gar nicht entdeckt haben, dass sie keinen Sinn hat.

#### *Das letzte und umfassende Ziel des Lebens*

Kann das menschliche Leben ein teleologisches Ganzes bilden, so dass es ein Ziel aller Ziele gibt? Münden alle Verlangen in ein Gesamtverlangen? Umfasst unsere Natur alles, was wir erstreben? Bildet unser Leben eine Einheit, oder laufen unsere Bestrebungen in divergierenden Richtungen, bis sie erst mit dem Tod abgeschnitten werden? Ist

<sup>34</sup> Summa contra gentiles II 79.

mein Ich nur ein Name für verschiedene Aktivitäten? Gibt es mit anderen Worten einen Sinn des Lebens? Die Verlangen sind zwar vielseitig und dennoch bilden sie eine Einheit, die mit dem Begriff Glück bezeichnet wird. Die Einheit macht sich darin deutlich, dass bei allen Verlangen immer ich selbst es bin, der sie trägt. Und alle diese Verlangen zielen auf Wirklichkeit. Darin besteht der Sinn des Lebens. Es mag sein, dass das uns konkret nicht viel sagt, aber mehr brauchen wir jetzt nicht. Die beschränkten Wirklichkeitsweisen, mit denen ich jetzt zu tun habe, genügen; jetzt müssen wir nicht die Wirklichkeit selbst begreifen. Während wir in der Welt leben, sollen wir unsere Aufmerksamkeit der Welt widmen. Gott ist nicht zeitliches, sondern ewiges Leben. Mein Leben bildet eine Einheit aufgrund des Verlangens. Solange man lebt, sind nicht alle abgeschlossen. Aber diese Offenheit bezieht sich dennoch immer auf Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist nie erschöpft. Das Leben ist eine Bewegung, ein Lebenslauf; nicht ein Gemälde, sondern eine Geschichte. Die erstrebte Wirklichkeit ist aber nicht ein Inhalt, sondern die Verwirklichung von Inhalten.

Alle meine Tätigkeiten werden von meinem Ich getragen. Ich sehe, ich laufe, ich liebe, ich denke usw., sogar ‚ich habe geschlafen‘. Außerdem haben alle mit Wirklichkeit zu tun. Zwischen meiner Natur und der Wirklichkeit besteht eine Korrelation, eine Reziprozität. Wenn es so wäre, dass unsere Ziele endlos weiter entstünden, gäbe es gar keine Motivation für irgendein Streben.

Das Ich ist aber nicht gleichsam ein Kern der Person. Und natürlich nicht der Steuermann. Es ist nicht wie der Dirigent des Orchesters, sondern eher wie das Orchester selbst. Es ist vergleichbar mit einem Netzwerk oder einem Energiefeld, eher mit der Musik, die das Orchester macht, denn es handelt sich nicht um einen Tatbestand, sondern um ein Geschehen. Mein Ich und meine Tätigkeiten sind nicht voneinander getrennt. Das Ich entsteht in Form der Reflexion, das heißt in Form der Verwirklichung von etwas anderem. Es vollzieht sich an anderen Tätigkeiten. Es gibt kein Verb, das ausschließlich dem Ich zukommt. Infolgedessen würde es keinen Sinn machen, von der Vollendung des Ichs bzw. der Seele als des Akts der Urwirklichkeit der Person zu sprechen.

#### *Emergenz in Gott*

Wirklichkeit kommt offensichtlich in verschiedenen Formen und Ebenen vor. Der Baum, den ich jetzt sehe, existiert nun auch in meinem Bewusstsein, und zwar als geistiges Wesen. Etwas kann wirklicher wer-



den. Etwas Materielles kann geistig werden. Etwas, das ich mir vorstelle, kann wirklicher werden, wenn ich es faktisch sehe. Die Vollendung des Menschen stellt eine noch wirklichere Form von Wirklichkeit da, wie die, die ich jetzt kenne. Es ist wie das Original im Vergleich zur Kopie. Ewiges Leben ist nicht gut konzipiert, wenn es als Preis verstanden wird. Emergieren ins ewige Leben bedeutet eine Erhöhung in eine höhere Form der Wirklichkeit, aber immer noch meine Wirklichkeit.

Es ist nicht so, als wäre Wirklichkeit statisch; sie verändert sich und entwickelt sich. Wirklichkeit geschieht. Sie ist nicht einfach eine Sammlung von Wirklichkeiten. Sie ähnelt eher einem Energiefeld. Sie ist dynamisch. Neue Wirklichkeiten können im Licht der Wirklichkeit entstehen. Wenn sie eine Wirklichkeit sind, dann sind sie mehr als die Summe der Elemente, aus denen sie entstanden ist.

Die Wirklichkeit einer Melodie, zum Beispiel, repräsentiert mehr als eine Sammlung von Noten. Ein Wort ist mehr als eine Sammlung von Buchstaben. ‚Hdnu‘ ist nicht ein Wort, während ‚Hund‘ eines ist. Außerdem ist ‚Hund‘ wiederum auch mehr als ein Wort, es ist ein Begriff, es enthält Bedeutung, ist also ein geistiges Wesen. Weiterhin ist ein Satz mehr als die Worte, aus denen er besteht. Bei einem Satz kommt die Qualität hinzu, wahr oder falsch sein zu können, was natürlich mehr ist als die Summe der Buchstaben des Satzes. Aus Buchstaben emergiert Bedeutung, aus Begriffen Wahrheit. Aus Materie emergiert Leben; aus Lebewesen, bewusstes Leben; aus bewusstem Leben, ewiges Leben – was gleichsam die Bedeutung menschlichen Lebens darstellt, wie der Begriff die Bedeutung eines Wortes.

Die Definition der Emergenz geht auf Aristoteles zurück. Um Emergenz zu erfassen, steigt er zutreffenderweise auf die ontologische Ebene und verwendet den Begriff Wirklichkeit (*energeia*):

Bei allem, was mehrere Teile hat und bei dem die Gesamtheit nicht wie ein Haufen ist, sondern das Ganze etwas ist neben den Teilen, gibt es eine Ursache dafür. [...] Was ist es also, was den Menschen zu Einem macht, und warum ist er Eines und nicht Vieles, etwa ‚Lebewesen‘ und ‚Zweifüßiges‘. [...] Ist, wie wir behaupten, das eine Materie, das andere Gestalt, und das eine der Möglichkeit nach, das andere der Wirklichkeit nach, so kann das, wonach hier gefragt wird, wohl nicht mehr als Problem gelten.<sup>35</sup>

Für Aristoteles ist Emergenz vergleichbar mit der Weise, wie Licht Farben verursacht. Es macht Möglichkeiten wirklich.<sup>36</sup> Die Wirklichkeit wirkt, und zwar auf eine ganz andere Weise als Naturgesetze.

<sup>35</sup> ARISTOTELES, Metaphysik VIII 6, 1045a6–29.

<sup>36</sup> Vgl. De anima III 5, 430a14–18.

Wenn ich meine Augen aufmache, sehe ich Wirklichkeit, ohne dass ich mehr tue, als mich empfänglich zu machen. Die Wirklichkeit wirkt auf mich.

Zugegeben, die Idee der Emergenz erklärt nicht einen Vorgang in konkreten Details, aber sie verdeutlicht, wie die Vollendung in Gott sich zum jetzigen Zustand grundsätzlich verhält. Sie ist eine neue Teilnahme an der Wirklichkeit. Auf alle denkbaren Fälle passt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Es ist dann nicht verwunderlich, wenn die Wirklichkeit selbst (das absolute Sein) wirkt. Wenn gleichsam aus nichts etwas wird, ist das Schöpfung (*creatio ex nihilo*).

Karl Rahner hat die Entstehung eines neugeborenen Menschen im Sinne einer Emergenz analysiert, so dass es nachvollziehbar wird, wieso die Eltern die volle Ursache ihres Kindes sind und Gott zugleich seine Ursache ist. Die Ursächlichkeit der Eltern bleibt ihre eigene Ursächlichkeit, während gerade diese von Gott verursacht wird. Die göttliche Ursächlichkeit des Seins beeinträchtigt die Ursächlichkeit der Eltern keineswegs, sondern verwirklicht diese. Dank der Kraft des Seins können die Eltern sich selbst transzendieren und wirklich Neues, gleichsam aus nichts, gebären.<sup>37</sup>

Wie aus physikalischem Licht Farben zu entstehen scheinen, so kann im Licht des absoluten Seins der Geist aus Materie entstehen. In Gott, gleichsam als Licht, entstehen geistbegabte Menschen. „Wenn Materie und Geist nicht einfach disparate Größen sind“, erklärt Rahner, „sondern Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist, dessen einziger Sinn die Ermöglichung wirklichen Geistes ist, dann ist eine Ent-

<sup>37</sup> K. RAHNER/P. OVERHAGE, Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br. 1961, 75f.: „Die werdend wirkende Selbstüberbietung geschieht dadurch, dass das absolute Sein Ursache und Grund dieser Selbstbewegung derart ist, dass diese diesen Grund als inneres Moment der Bewegung in sich selbst hat, und so wirklich Selbstüberbietung und nicht nur passives Überbotenwerden ist, und dennoch darum nicht Werden des absoluten Seins ist, weil dieses als inneres Moment der Selbstbewegung des sich selbst überbietenden Werdenden frei und unberührt gleichzeitig über ihm steht, unbewegt bewegend. Eben dadurch ergibt sich aber, dass die Bewegung nicht dort aufhört, Selbstbewegung zu sein, wo sie Selbstüberbietung wird, sondern dort zu ihrem eigenen Wesen kommt. Weil jede endliche Ursächlichkeit darum Ursächlichkeit kraft des innerlich-überlich waltenden Seins ist, und zwar immer und wesentlich, aber gerade so sie selbst ist, kann und muss dem endlichen Seienden in diesem Sinn (des innerlich Bewegtseins durch das Sein überhaupt) die Ursächlichkeit zugesprochen werden für dasjenige, was mehr ist als es selbst. Innerhalb dieser metaphysischen Voraussetzungen kann [...] unbefangen gesagt werden, dass ein endliches Seiendes mehr erwirken kann, als es ist.“

wicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff.<sup>38</sup> So kommt Rahner zur Schlussfolgerung, dass die Eltern im Zusammenwirken mit der inneren Kraft Gottes das Kind, auch dessen Seele, erschaffen.<sup>39</sup>

Die Vollendung des Menschen, das heißt das ewige Leben, kann als eine Form der ontologischen (seinshafte) Emergenz verstanden werden. Das ist keine innere Erklärung. Das Ergebnis ist nicht vom Anfang an gegeben. Ewiges Leben ist nicht in der jetzigen Form des Lebens verborgen, ebensowenig wie Geist in Tieren verborgen vorhanden wäre. Wie Augustinus gelehrt hat, ist es keine Berufung auf in der Natur seit dem Anfang vorliegende *rationes seminales*. Die Entstehung des Geistes wie auch die Entstehung des ewigen Lebens ist nicht möglich ohne das wirkende Sein selbst. Es ist nicht vorhersehbar. Es ist lediglich eine offene Möglichkeit; der theologische Begriff dafür ist ‚gehorsame Möglichkeit‘ (*potentia oboedientialis*). Sandra Mitchell beschreibt Emergenz in der Biologie wie folgt:

Emergenz bedeutet [...], dass die Wechselbeziehungen zwischen den Einzelteilen zu neuen Eigenschaften führen können, die keines der Einzelbestandteile besitzt, und dass diese Eigenschaften höherer Ordnung ihrerseits kausal wirksam werden können [...]. Wenn wir unsere Vorstellung von Kausalität so erweitern, dass sie auch die komplexen Wechselbeziehungen einschließt, die in biologischen Systemen häufig vorkommen, ergibt sich die Folgerung, dass Determinismus nicht mehr zu Vorhersagbarkeit führt.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ebd., 78. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* III 22.

<sup>39</sup> RAHNER/OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 78: „Ist aber das Wirken einer Kreatur grundsätzlich als eine Selbstüberbietung aufzufassen, derart, dass die Wirkung aus dem Wesen dieser wirkenden Kreatur nicht ableitbar ist und doch als von ihr gewirkt zu gelten hat, dann kann unter der Voraussetzung eines solchen allgemeinen Werde- und Wirkensbegriffs unbefangen gesagt werden, dass die Eltern Ursache des einen und ganzen Menschen sind, also auch seiner Seele, weil (wie gesagt: unter diesem Wirkensbegriff, der hier entwickelt wurde!) damit nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern positiv eingeschlossen ist, dass die Eltern die Ursache des Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihrem Wirken innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören. Und der Satz: Gott schafft die Seele des Menschen unmittelbar, bedeutet dann nicht eine Leugnung des Satzes, dass die Eltern den einen Menschen zeugen, sondern seine Präzisierung, dahin nämlich, dass diese Zeugung zu jener Art von geschöpflicher Wirkursächlichkeit gehört, in der das Wirkende die mit seinem Wesen gesetzten Grenzen wesentlich übersteigt in der Kraft der göttlichen Ursächlichkeit.“

<sup>40</sup> Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen, Frankfurt a. M. 2008, 47.

In der Theologie spricht man von Gnade. Damit wird impliziert, dass man die Entwicklung nicht rückwärts ableiten kann, wie der Reduktionismus sich vorstellt. Mitchell schreibt:

Meine Behauptung lautet: Die reduktionistische Annahme, man könne alle komplex zusammengesetzten Strukturen und Systeme ausschließlich durch Untersuchung der Eigenschaften ihrer einfachsten Bestandteile restlos erklären, lässt sich nicht aufrechterhalten.<sup>41</sup>

Die Idee der Emergenz geht über das Prinzip des Reduktionismus hinaus und ersetzt es.<sup>42</sup> Emergente Totalitäten unterscheiden sich qualitativ von ihren Elementen. Ein Satz, zum Beispiel, unterscheidet sich von einer Liste einzelner Wörter. Ein Hurrikan ist mehr als die einzelnen Regentropfen. Eine Ameisenkolonie ist ein anderes Beispiel. Die Königin ist nicht ein Monarch, der direkte Befehle an die einzelnen Ameisen erteilt. Statt einer hierarchischen Struktur ist jede Ameise autonom und selbst ein Ganzes. Jede reagiert auf bestimmte Stimuli gemäß ihrer Gene. Und dennoch besteht ein ‚soziologisches‘ Ganzes.

Emergenz ist nicht Magie, obwohl dabei gewissermaßen etwas aus nichts wird. Emergenz hat also zwei Quellen: die vorige Gestalt und ein Energiefeld wie Licht. Lege ich die deutsche Fahne ins physikalische Licht, emergieren Gold, Rot und Schwarz. Natürlich waren diese Farben auch vorher im Licht enthalten. Sie emergieren nicht aus nichts. Kommt ein Wahrnehmungsgegenstand unter das Licht des Bewusstseins, gibt es einen Begriff. Kommt ein Mensch unter das Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*), haben wir die Vollendung eines Menschen.

Es dient vielleicht als Analogie, wenn wir eine Form der Emergenz berücksichtigen, die jedem direkt vertraut ist, nämlich das Bewusstsein, in dem ein Gegenstand erscheint. Wenn ein physikalisches Objekt in meinem Bewusstsein erscheint, müsste diese Form der Emergenz jedem wundernehmen. Aus etwas Singulärem und Materiellem entsteht eine Entität, die universal ist und unabhängig vom ursprünglichen Objekt gedacht werden kann. Einerseits sehe ich wirklich den konkreten, materiellen Baum vor mir, während ich andererseits den Begriff des Baumes mit Holz, aber ohne wirkliches Holz, denken kann. Außerdem kann ich mehrere Bäume mir vorstellen. Ohne zu zählen, kann ich denken: zwei Bäume plus drei Bäume sind fünf Bäume; ich

<sup>41</sup> Ebd., 36.

<sup>42</sup> Vgl. auch P. W. ANDERSON, Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 92 (July 1995), in: Physics: The Opening to Complexity, June 26 und 27, 1994, at the National Academy of Sciences, in Irvine, California, 6653f.; DERS., Broken Symmetry and the Nature of the Hierarchical Structure of Science, in: Science 177 (1972) 393–396.

sehe den Baum also mathematisch. In einem einzigen Begriff kann ich zwei Bäume in der Realität sehen und erkennen, dass einer größer ist als ein anderer. Ich kann meinen Begriff Baum auf andere Gegenstände anwenden und feststellen, dass zum Beispiel das Auto vor mir kein Baum ist. Wir sprechen vom Licht des Bewusstseins. Das Licht des Bewusstseins ist bewusstes Sein. „Gott ist Licht“, heißt es in 1 Joh 1,5b. Und auch das Sein selbst wird ein Licht genannt. Das absolute Sein transzendiert das Sein des Bewusstseins und jede andere Seinsweise.

Mit der Idee der Emergenz kann man auch ewiges Leben artikulieren. Immanuel Kant behauptet, dass die Seele nach dem Tod die Welt sehen wird, nicht wie sie erscheint, sondern wie sie wirklich ist. Er interpretiert die Trennung der Seele vom Leib als den Wechsel von sinnlicher Wahrnehmung zur geistigen Wahrnehmung. Diese bezeichnet Kant als „die andere Welt“. Die andere Welt ist demgemäß nicht ein Ort, sondern eine andere Wahrnehmung. Kant schreibt:

Wenn sich aber die Seele vom Körper trennt; so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt so anschauen, wie sie erscheint, sondern so wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung.<sup>43</sup>

Man bleibt nach Kant zwar in dieser Welt, hat aber eine geistige Anschauung von allem.<sup>44</sup> Wenn aus Materie körperliches Leben, wenn auch aus körperlichem Leben geistiges emergieren kann, müsste es im Prinzip möglich sein, dass aus geistigem Leben ewiges Leben emergiert. Die Vollendung des Menschen wird nicht *von* Gott gemacht als eine Art effiziente Ursache. Sie emergiert *in* Gott.

*Die Unerschöpflichkeit der Wahrnehmung der Wahrheit:  
Staunen bei der Vollendung*

Die menschliche Natur strebt nicht direkt nach Gott, aber nur in Gott findet das Streben seine Vollendung. In diesem Sinn ist Gott das letzte Ziel. Man begreift Gott nicht als Inhalt des Bewusstseins. Vielmehr staunt man über das absolute Geheimnis. Der alte Einwand, dass ewi-

<sup>43</sup> Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode, in: Ders., Vorlesungen über die Metaphysik, hg. v. K. H. L. Pöhlitz, Erfurt 1821, 233–261, hier 255.

<sup>44</sup> Ebd., 256.

ges Leben langweilig sein muss, denn man schaut immerfort dasselbe, ist mithin gegenstandslos.

Staunen kommt da vor, wo eine Wirkung als solche sichtbar, deren Ursache aber noch verborgen ist.<sup>45</sup> Demzufolge kann die Gottesschau nicht langweilig werden, weil das Staunen bleibt. „Nichts, das mit Bewunderung betrachtet wird, kann überdrüssig machen“, argumentiert Thomas<sup>46</sup>:

Denn solange es Bewunderung erregt, bewegt es das Verlangen. Die göttliche Substanz aber wird von jedem geschaffenen Verstand immer mit Bewunderung geschaut, denn kein geschaffener Verstand begreift sie. Also ist es unmöglich, dass die geistige Substanz dieser Schau überdrüssig wird.<sup>47</sup>

Die Vollendung ist nicht, wie wenn man ein geographisches Ziel erreicht; wer als Ziel den Berliner Hauptbahnhof hat, fährt nicht weiter, wenn er ihn erreicht hat. Aber natürlich sind nicht alle Ziele so. Wenn mein Ziel im Tanzen besteht, dann tanze ich natürlich weiter, nachdem ich es erreicht habe. So lässt sich erklären, wie es denkbar ist, dass das naturgegebene Verlangen erfüllt wird, während das individuell entwickelte Verlangen noch das Phänomen des Staunens zulässt.

Die Vollendung ist zwar demnach eine Art Gotteserkenntnis, wobei Gott dabei unbegreiflich bleibt. Die in der Welt vorhandene menschliche Schwäche wird im Jenseits beibehalten, zumal die Gnade sowie die Verherrlichung die Natur voraussetzt.

Die Herrlichkeit vollendet die Natur, zerstört sie aber nicht. Deshalb wird eine Unvollkommenheit, die zur Natur gehört, durch das Glorienlicht nicht behoben. [...] Von daher fehlt dem erschaffenen Intellekt die Möglichkeit des umfassenden Begriffs (*possibilitate comprehensionis*). Und demzufolge kann er auch nicht durch das Herrlichkeitslicht zum Begriff (*comprehensionem*) gebracht werden.<sup>48</sup>

#### *Die Schau der Wahrheit selbst*

Die Gebrochenheit all unserer Wahrheiten wird in der eschatologischen Vollendung überwunden und geheilt. Die Wahrheit selbst können wir natürlich nicht begreifen – der Begriff ist ein menschliches

<sup>45</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 105, a. 7 c; ebd. II-II, q. 180, a. 3, ad 3.

<sup>46</sup> *Summa contra gentiles* III 62.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> THOMAS VON AQUIN, In IV. Sent., d. 49, q. 2, a. 3, ad 8.

Werkzeug, womit wir Wahrheit erfassen, aber zugleich zerteilt er die Wahrheit. Die Unbegreiflichkeit kann ich jedoch begreifen, denn sie ist etwas Menschliches.

In allem Verlangen herrscht der ontologische Bruch. Ich erreiche Wahrheiten, also die Wirklichkeit, aber immer zerteilt, nie vollendet, und zwar als einen Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, die alle Realitäten kennzeichnet, einerlei ob sie selbst wirklich oder nur möglich sind. Auch Wirklichkeit werden von uns zugleich als Möglichkeiten wahrgenommen. Menschliche Wahrheiten werden in Form von Sätzen ausgedrückt, das heißt immer in zwei Teilen (Subjekt und Prädikat). Das Subjekt bezeichnet eine Möglichkeit und das Prädikat eine Verwirklichung dieser Möglichkeit. Nur die Wahrnehmung der Wahrheit selbst kann der menschlichen Sehnsucht nach Erfüllung entsprechen. Dies ist nur in Gott möglich, da Gott nicht *eine* Wahrheit, sondern *die* Wahrheit ist. Er ist deshalb die Wahrheit, weil er das Sein ist. Das Sein wird hier verstanden als pure Aktualität, das heißt Wirklichkeit ohne Möglichkeit.

Indem man Wirklichkeit berücksichtigt, kann man die Vollendung des Menschen artikulieren. „Dies ist das Einmalige des göttlichen Wesens“, betont Thomas, „dass es sich mit einem menschlichen Bewusstsein direkt vereinigen kann, da das Wesen Gottes seine Wirklichkeit (*esse*) ist – was auf keine andere Form zutrifft.“<sup>49</sup> Alles andere *hat* Wirklichkeit.

Die einzige Gotteserkenntnis, die dem Menschen ausreichend entsprechen kann, ist diejenige, die dadurch zustande kommt, dass die Wirklichkeit Gottes sich unmittelbar mit dem menschlichen Bewusstsein vereinigt, so dass Gott und Mensch „irgendwie im Bewusstseinsakt eins werden“<sup>50</sup>. An diesem Punkt setzt die intellektuelle Originalität des Thomas von Aquin an.<sup>51</sup>

Diese Vereinigung mit Gott als dem Sein selbst ist die Erkenntnis der Wahrheit:

<sup>49</sup> Compendium theologiae I, c. 9.

<sup>50</sup> DERS., De veritate, q. 8, a. 1.

<sup>51</sup> In der Thomasforschung hört man für gewöhnlich an dieser Stelle auf. Das ist bedauerlicherweise auch der Fall in der ungemein umfangreichen Studie von C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques et sa définition par Benoît XII*, Rom 1995, insbes. 115–208.

Weil nämlich die Vervollkommnung des Verstandes das Wahre (*verum*) ist, besteht innerhalb der Gattung des geistig Erkennbaren wohl dasjenige Erkennbare als Form allein, das die Wahrheit selbst (*veritas ipsa*) ist. Dies kommt allein Gott zu, denn weil das Wahre auf das Sein folgt, ist dasjenige allein seine Wahrheit (*sua veritas*), das sein Sein (*suum esse*) ist.<sup>52</sup>

Für Thomas ist Gott die Wahrheit, weil er das Sein ist. Im Vergleich dazu ist etwa für Rahner Erkennbarkeit identisch mit dem Sein. Nach Thomas hingegen gründet Erkennbarkeit nicht auf der Wahrheit der Dinge, sondern auf deren Sein: „Das Sein einer Realität, nicht deren Wahrheit, verursacht die Wahrheit des Verstandes.“<sup>53</sup>

Alles andere außer Gott existiert in der Weise einer Wirklichkeit, das heißt als etwas, dem Wirklichkeit zukommt. Das bedeutet, dass bei ihnen ihre *forma* immer von etwas getragen wird und in der Regel nicht allein vorkommt. Wie Thomas es erläutert:

Anderes selbständig bestehendes geistig Erkennbares also ist [...] ein Wahres (*verum*), aber nicht die Wahrheit, so wie es auch eine Wirklichkeit (*ens*) ist, nicht aber die Wirklichkeit selbst (*ipsum esse*). Es ist also offenbar, dass das göttliche Wesen zum geschaffenen Verstand in Beziehung gesetzt werden kann als geistiger Erkenntnisinhalt (*species intelligibilis*), durch das er erkennt.<sup>54</sup>

Auf diese Weise, also im bereits erschaffenen Bewusstsein, und nicht durch einen zweiten göttlichen Akt der Schöpfung, kann ein Mensch mit Gott ontologisch vereinigt werden, ohne dass der Mensch aufgelöst wird.

Zunächst kann man ausschließen, dass die Vereinigung mit Gott eine Vereinigung mit dem Wesen des Menschen wäre, zumal dies die Vernichtung des Menschen bedeuten würde oder die Entstehung eines neuen Wesens, das größer als Gott wäre.<sup>55</sup> Die Vollendung des Menschen ist die Vollendung der Wahrnehmung. Die Vollendung der Wahrnehmung ist wiederum die Wahrnehmung der Wahrheit.

Man muss die zwei Bedeutungen von *forma* genau beachten: nämlich als ontologischer Begriff (der zusammen mit Materie vorkommt) und als erkenntnistheoretischer Begriff (als Inhalt des Bewusstseins). Die Erkennbarkeit Gottes besteht nicht darin, dass er eine *forma* ist, sondern dass er die allgemeine Ursache von allem ist, was empfangen wird:

<sup>52</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* III 51.

<sup>53</sup> *Summa theologiae* I, q. 16, a. 1, ad 3. Vgl. DERS., *In I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.

<sup>54</sup> *Summa contra gentiles* III 51.

<sup>55</sup> Vgl. ebd.



Das göttliche Wesen ist nicht etwas Allgemeines im Sein, denn es ist von allen anderen Dingen distinkt, sondern nur im Verursachen. [...] Das durch sich subsistierende Sein ist die Ursache allen Seins, das in einen anderen aufgenommenen ist. Und aus diesem Grund ist das göttliche Wesen etwas Erkennbares, das den Geist bestimmen kann.<sup>56</sup>

Gott ist also nicht ein allgemeiner Begriff; er ist nicht etwa Seiendheit. Als reiner Akt (*actus purus*) der Wirklichkeit vermag Gott sich mit einem Bewusstsein zu vereinigen derart, dass er das Bewusstsein prägt.<sup>57</sup> In allen anderen möglichen Gegenständen, das heißt bei allen Wirklichkeiten, die aus Wirklichkeit und Möglichkeit bestehen, muss eine Vermittlung (*species*) stattfinden, die den Erkenntnisakt bestimmt und verwirklicht.<sup>58</sup> Bei jedem anderen Gegenstand außer Gott würde Erkenntnis *per essentiam* bedeuten, dass das Erkannte selbst in das Sein des Erkennenden schlechthin aufgeht, das heißt zu einem Akzidens des Subjekts werden würde. Die Bedingung der Möglichkeit der Gotteschau liegt eigentlich nicht in der göttlichen Wahrheit, sondern in der göttlichen Wirklichkeit. Anders ausgedrückt: Gott ist kein Bewusstseinsinhalt (*medium quo*) der ewigen Schau. Die Verbindung als *medium sub quo* genügt. Insofern hat Karl Rahner diesen Zustand („die höchste Aktualität der Erkenntnis“<sup>59</sup>) zutreffend ausgedrückt:

Die Gnade und die visio beatifica können also nur aufgefasst werden als die Ermöglichung und der Vollzug der radikal nahen Gegebenheit des heiligen Geheimnisses streng als eines solchen.<sup>60</sup>

Im endgültigen Zustand der Schau teilt Gott sich selbst unmittelbar mit, das heißt als „die endgültige Gültigkeit und absolute Nähe des bleibenden Geheimnisses“<sup>61</sup>.

#### *Die göttliche Ursächlichkeit: Das Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae)*

Von uns aus haben wir nicht das Vermögen, Wirklichkeit zu erkennen, die nicht prädikativ zerteilbar ist. Gott, der nicht Wirklichkeit

<sup>56</sup> THOMAS VON AQUIN, Quaestiones quodlibetales VII, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>57</sup> Vgl. DERS., De veritate, q. 8, a. 1 c.

<sup>58</sup> Vgl. DERS., Summa theologiae I, q. 12, a. 2, ad 3.

<sup>59</sup> Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln <sup>5</sup>1967, 51–99, hier 77.

<sup>60</sup> Ebd., 76f.

<sup>61</sup> Ebd., 58.

hat, sondern seine Wirklichkeit ist, ist derart, dass er unser Streben nach vollendeter Wahrheit erfüllen kann.

Die göttliche Ursächlichkeit der eschatologischen Vollendung als *medium sub quo* heißt Herrlichkeitslicht. Es aktualisiert, genau gesehen, das Licht des Bewusstseins. Der Gegenstand des Bewusstseins heißt *medium quo*. Die von Thomas häufig angeführte Formulierung aus dem Buch der Psalmen (36 [35], 10) bringt die Situation exakt zum Ausdruck: „In deinem Licht schauen sie das Licht.“ Denn „das göttliche Wesen ist gänzlich erkennbares Licht“<sup>62</sup>.

Was leistet dann das Herrlichkeitslicht? Gott ist ja zum einen bereits an sich absolut erkennbar. Zum anderen hat der Mensch schon von sich aus eine gewisse Beziehung zu Gott, sonst gäbe es nicht Religion und das Streben nach Gott. Allein: Der Mensch ist von sich aus nicht imstande, die Wahrheit selbst zu erkennen.<sup>63</sup> Das wirkende Glorienlicht ist der Kontakt mit der göttlichen Wahrheit im Bewusstsein. Wenn es sich um die Wirklichkeit Gottes handelt, ist jedes Medium außer dem *medium sub quo* eigentlich nicht einmal denkbar; das Licht, das die Erkenntnis ermöglicht, ist selbst das, was ‚erkannt‘ wird.

In welcher Weise wirkt das Herrlichkeitslicht? In der siebten *quaestio quodlibetalis* gelangt Thomas zu der Schlussfolgerung, dass es nicht mehr leisten muss, als zu ermöglichen, dass das natürliche Bewusstseinslicht, der sogenannte *intellectus agens*, auch im Jenseits wirkt. Mehr als dies ist ihm zufolge nicht nötig, um die Wesensschau Gottes zu verwirklichen. Eine Ähnlichkeit im Sinne eines *medium quo* schließt Thomas aus, da Gott selbst auf eine solche Weise nie vermittelt werden könnte:

Da alles, was in einem anderen empfangen wird, in der Weise des Empfangenden empfangen wird, ist es unmöglich, dass eine Ähnlichkeit des göttlichen Wesens in einem erschaffenen Bewusstsein empfangen wird, die es vollkommen in jeder ihm zukommenden Hinsicht repräsentiert. Würde also das göttliche Wesen durch eine solche Ähnlichkeit von uns gesehen, würden wir nicht das göttliche Wesen unmittelbar, sondern einen Schatten von ihm sehen.<sup>64</sup>

Thomas ist kategorisch: „Das erschaffene Bewusstsein wird durch das Herrlichkeitslicht aktualisiert, um das göttliche Wesen zu sehen; und dies genügt.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones quodlibetales* VII, q. 1, a. 1 c.

<sup>63</sup> Vgl. DERS., *Compendium theologiae* I 105.

<sup>64</sup> *Quaestiones quodlibetales* VII, q. 1, a. 1 c.

<sup>65</sup> Ebd., a. 1, ad 2.

Was ist also erforderlich? Thomas antwortet: Dass das Licht des *intellectus agens* „auch jetzt“ wirksam ist. „Es wird nur notwendig sein, um den Intellekt insofern zu vervollkommen, dass das Licht des wirkenden Intellekts auch jetzt in Kraft ist (*valet*).“<sup>66</sup> Weder ersetzt Gott den Inhalt der Erkenntnis (*species*) noch das Licht des menschlichen Bewusstseins. Das Glorienlicht verursacht die tatsächliche Verwirklichung des Bewusstseinslichts.

*Gott vereint sich mit dem menschlichen Bewusstsein,  
aber nicht als ein konkreter Inhalt (Karl Rahner)*

Man kann das Fragen ein wenig fortsetzen und die Berührungsstelle Gottes mit dem menschlichen Bewusstsein näher untersuchen, die *forma intelligibilis* genannt wird. Bereits nach dem Tod des Thomas setzte eine Interpretationstradition dieser Berührungsstelle an<sup>67</sup>, die bis in die heutige Zeit anhält. Sie nimmt an, dass nach Thomas Gott an die Stelle einer *species impressa* (bzw. manchmal einer *species expressa* bzw. auch *verbum* genannt) tritt. Ein angesehenener, einflussreicher Vertreter dieser Auffassung ist Karl Rahner, der gerade diese seine Thomasdeutung zum maßgeblichen Drehpunkt seiner eigenen Theologie gemacht hat.

Rahner war der Überzeugung, dass

die mittelalterliche Theologie in ihrer Ontologie der visio beatifica in eindeutig klarer Weise die Lehre entwickelt [habe], dass die Visio nur durch eine Selbstmitteilung des göttlichen Wesens streng als solchen an die Kreatur zustande kommen kann und diese ontologische Selbstmitteilung Gottes in der Weise einer *formalen* Kausalität die ontologische Voraussetzung jener Nähe und Unmittelbarkeit ist, welche der visio beatifica als einem bewussten Vorgang zukommt.<sup>68</sup>

Er spricht mit aller Deutlichkeit von dem „übernatürlichen Formalobjekt“, wobei unter einem Formalobjekt der Inhalt, das heißt der Gegenstand, einer Erkenntnis gemeint ist, und zwar gerade als Erkenntnisgegenstand betrachtet. In der Differenz zwischen effizienter und

<sup>66</sup> Ebd., a. 1 c. Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa contra gentiles III 53: *Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere.*

<sup>67</sup> Vgl. W. J. HOYE, Gotteserkenntnis *per essentiam* im 13. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (Hg.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin 1976, 269–284, hier 282–284.

<sup>68</sup> Über den Begriff des Geheimnisses, 90 (Hervorhebung im Original).

formaler Kausalität besteht für Rahner der wesentliche Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen:

[... A]lle streng übernatürlichen Wirklichkeiten, die wir kennen (hypostatische Union, Visio beatifica und [...] übernatürliche Begnadigung) kommen darin überein, daß in ihnen ein Verhältnis Gottes zu einem Geschöpf ausgesagt wird, das nicht das einer effizienten Ursächlichkeit ist (eines Ausder-Ursache-*Heraus*-stellens), das also unter das einer formalen Ursächlichkeit fallen muss (eines In-den-Grund [forma]-*Hinein*nehmens) [...].<sup>69</sup>

Welche Tragweite diese Ansicht für Rahners ganze Theologie hat, wird an Bemerkungen wie der folgenden ersichtlich:

In diesem Unterschied zwischen effizienter und quasiformaler Ursächlichkeit Gottes ist der wesentliche und radikale Unterschied zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eindeutig begründet. Es ist dies an sich auch leicht einzusehen [...]. Übernatürliche Wirklichkeit und Wirklichkeit durch eine Selbstmitteilung Gottes, die nicht effizienter, sondern quasiformaler Art ist, sind identische Begriffe.<sup>70</sup>

Auf Grund dieses Gedankens ist Rahner zu seiner bahnbrechenden Lehre über die Trinität, vor allem hinsichtlich der Unterscheidung zwischen der ‚ökonomischen‘ und der ‚immanenten‘ Trinität, gelangt.

Dementsprechend ist es keine Haarsplaterie oder Detailarbeit, wenn ich nun suggeriere, dass Thomas bei Rahners Deutung wesentlich missverstanden worden ist. Es stimmt nämlich nicht, dass „nach Thomas in der unmittelbaren Gottesschau das Wesen Gottes selbst die species (impressa) im geschaffenen Geist vertritt“<sup>71</sup>. In Wirklichkeit hat der Aquinate nicht gemeint, „Gottes Sein selber trete an die Stelle einer geschaffenen species des endlichen Geistes“<sup>72</sup>. Rahner nimmt an,

daß nach Thomas die seinsmäßige Anwesenheit Gottes als des absoluten Seins im Erkennen zur Schau Gottes genügt (unter Voraussetzung des *lumen gloriae*), so daß das absolute Sein Gottes selber species intelligibilis impressa für seine unmittelbare Erfassung ist<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 347–375, hier 357f.

<sup>70</sup> Über den Begriff des Geheimnisses, 91.

<sup>71</sup> DERS., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, 355.

<sup>72</sup> Ebd., 356.

<sup>73</sup> Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, zweite Aufl. überarbeitet u. ergänzt v. J. B. Metz, München 1957, 100.

Aber *species intelligibilis impressa* hat Thomas weder geschrieben noch gemeint. Nach Thomas selbst ist Gott als *forma intelligibilis* – genau gesehen steht *forma intellectus* – zu bezeichnen, nicht weil er wirklich als eine *species intelligibilis* fungiert oder an deren Stelle wirklich tritt, sondern weil und insofern seine Rolle hinsichtlich der Gotteserfahrung analog (*secundum proportionalitatem*) zur Funktion einer *forma* ist; er ist wie eine Form (*ut forma*) bzw. gleichsam eine Form (*quasi forma intellectus*).<sup>74</sup> ‚Quasiformal‘ ist nicht, wie Rahner es sieht, ein Hinweis auf die extraordinäre Art von Erkenntnisinhalt (etwa ‚transzendental‘). Der Begriff *forma* bezieht sich in diesem Kontext gar nicht auf das Erkenntnisprinzip, sondern auf das Seinsprinzip (in der Korrelation *forma/materia*). Das lehrt Thomas ausdrücklich an mehreren Stellen. Im *Sentenzenkommentar* erklärt er unzweideutig, dass es sich nur um einen Vergleich mit einer *forma intelligibilis* handelt: „Es darf nicht so verstanden werden, als wäre das göttliche Wesen eine wirkliche Form unseres Intellekts“, beteuert er, „sondern die Beziehung des göttlichen Wesens zu unserem Intellekt ist wie die Beziehung der Form zur Materie.“<sup>75</sup> Ferner findet sich in der Schrift *Über die Wahrheit* eine weiterreichende Darstellung derselben Lehre:

Es ist aber nicht notwendig, dass das göttliche Wesen selbst eine Form des Intellekts wird, sondern dass es sich zu diesem in der Weise einer Form verhält. Wie aus der Form, die ein Teil einer Realität ist, und der Materie eine existierende Realität hervorgebracht wird, so wird, wenn auch in anderer Weise, aus dem göttlichen Wesen und dem erschaffenen Intellekt eins im Erkennen, während der Intellekt begreift und das göttliche Wesen durch sich selbst begriffen wird.<sup>76</sup>

Wenn Thomas also in Bezug auf Gott von einer *forma intellectus* spricht, hat er nicht den Inhalt eines Bewusstseinsakts im Sinne, sondern die ontologische, seinsmäßige *forma*, die sich mit Materie vereinigt, wobei das Bewusstsein als die Materie gilt. Aber hier wiederum, wohlgemerkt, will Thomas nicht behaupten, dass Gott eine solche ontologische Form wirklich sei (denn dann wäre der Mensch aufgehoben), sondern lediglich dass er sich mit einer solchen Form vergleichen ließe.<sup>77</sup> Dass es keine Entsprechung geben kann zwischen dem Unendlichen und ei-

<sup>74</sup> *In visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi* (In IV. Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 8).

<sup>75</sup> Ebd., a. 1, sol.

<sup>76</sup> THOMAS VON AQUIN, De veritate, q. 8, a. 1 c.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., a. 1, ad 5.

nem endlichen Geschöpf – wie gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis häufig eingewendet wird –, räumt Thomas freilich ein; es genügt ihm, festzustellen, dass es durchaus eine Entsprechung einer Entsprechung (*proportionalitas quae est similitudo proportionum*) geben kann.<sup>78</sup>

*In der Erkenntnisweise Gottes sehen die Menschen alles andere in Gott*

Gott ist nicht die Wirkursache des Glücks; er ist selber das Glück. Thomas von Aquin benutzt bezeichnenderweise nie den Ausdruck ‚glücklich machende Schau‘ (*visio beatifica*), sondern immer nur ‚glückliche Schau‘ (*visio beata*). (Auch Augustinus benutzt den Ausdruck *visio beatifica* nie.) Glück ist nicht ein Gefühl, das Gott bewirken könnte. Es ist Vereinigung mit der Wirklichkeit. In Gott ist das Glück und alles, was zum Glück gehört. Man wird nicht *von* Gott, sondern *in* Gott – durch Emergenz – vollendet.

Diejenigen, die Gott durch sein Wesen sehen, werden das, was sie im Wesen Gottes sehen, [...] durch das mit ihrem Bewusstsein vereinigte göttliche Wesen selbst sehen.<sup>79</sup>

Diese Art Erkenntnis ist es, die der Erkenntnisweise Gottes am meisten ähnelt, und zwar, genau gesehen, im Hinblick auf die genetische Struktur aller Erkenntnisinhalte. Mit dieser Ansicht schließt folgende Analyse ab:

Ein jedes Ding strebt nach Ähnlichkeit mit Gott als dem ihm eigenen Ziel. Das also, wodurch ein jedes Ding am meisten Gott verähnlicht wird, ist sein letztes Ziel. Das geistige Geschöpf aber wird Gott am meisten dadurch verähnlicht, dass es geistig (*intellectualis*) ist: denn es hat diese Ähnlichkeit den übrigen Geschöpfen voraus, und diese schließt alle anderen (Ähnlichkeiten) ein (*includit*). In der Gattung dieser Ähnlichkeit aber wird es Gott ähnlicher, insofern es aktuell erkennt, als insofern es habituell oder potentiell erkennt, denn Gott erkennt immer aktuell [...]. Darin, dass es aktuell erkennt, wird es Gott am ähnlichsten, insofern es Gott selbst erkennt: denn Gott selbst erkennt alles andere, insofern er sich erkennt.<sup>80</sup>

Die Ähnlichkeit mit Gott bezieht Thomas mithin nicht auf den Erkenntnis*inhalt*, sondern auf die Erkenntnis*weise*. So verstanden ist das göttliche Wesen zugleich der Gegenstand der seligen Erkenntnis (*quod videtur*) und die Art und Weise (*quo videtur*).

<sup>78</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, In IV. Sent., d. 49, q. 2, a. 1, ad 6.

<sup>79</sup> DERS., Summa theologiae I, q. 12, a. 9 c.

<sup>80</sup> DERS., Summa contra gentiles III 25. Vgl. DERS., De veritate, q. 8, a. 1 c.

Worauf es bei dieser Erkenntnisweise ankommt, ist gleichsam die Richtung der Entstehung der Erkenntnis. Während Menschen im jetzigen Zustand Wirklichkeiten erkennen und in diesen gewissermaßen die Wirklichkeit selbst, verhält es sich bei Gott genau umgekehrt: Er erkennt sein Wesen, die Wirklichkeit selbst (*ipsum esse*), und darin die Einzelwirklichkeiten. „Gemäß dieser (unmittelbaren) Schau aber werden wir Gott im höchsten Maße verähnlicht und haben an seiner Seligkeit teil“, lehrt Thomas und führt dann die Begründung an:

Denn Gott selbst erkennt durch sein Wesen seine Substanz, und darin besteht seine Glückseligkeit. [...] Am Tische Gottes also essen und trinken jene, die dieselbe Glückseligkeit genießen, in der Gott glücklich ist, [dann die Begründung:] da sie ihn auf jene Weise schauen, auf die er sich selbst schaut.<sup>81</sup>

Durch die Vermittlung des Bewusstseins, das die Ziele aller einzelnen Tätigkeiten auf das Endziel richtet, ist „das Endziel des gesamten Menschen samt all seiner Tätigkeiten und Verlangen die Erkenntnis des primären Wahren (*primum verum*), das Gott ist“<sup>82</sup>. Die auf Gott gerichtete Aufmerksamkeit lenkt also nicht ab von der Aufmerksamkeit etwa auf geliebte Menschen<sup>83</sup>, vielmehr werden diese intensiviert, wirklicher gemacht. Diejenigen Wahrheiten, die die jetzige, beschränkte Weise der Wirklichkeitserfassung darstellen, werden, sozusagen, in ihrer letzten Wahrheit gesehen. Diese der Vorstellungskraft unfassbare Erlebnisweise wird zum Ausdruck gebracht in der paradoxen Redewendung von der Schau der Wahrheit. In Gott begegnen wir geliebte Menschen nicht nur als ‚Formen‘ (wie in diesem Leben, das heißt mit der Differenz von Form und Existenz), sondern in ihrer wahren Wirklichkeit, so wie Gott sie kennt, ohne Teilung, ohne Distanz. Wir können uns zwar ein solches Erlebnis konkret nicht nachvollziehen und uns erst recht nicht vorstellen oder in Sätzen zum Ausdruck bringen, aber wir können feststellen, dass darin die Vollendung des Mensch in Gott bestehen muss.

Was in Gott konkret ‚gesehen‘ wird, hängt von dem jeweiligen Leben des einzelnen Menschen ab. Der Inhalt wird durch die Liebe bestimmt, wie Thomas erklärt:

<sup>81</sup> Summa contra gentiles III 51.

<sup>82</sup> Ebd., c. 25.

<sup>83</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, In IV. Sent., d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3, ad 4.

In der Anschauung Gottes wird der eine Gott klarer sehen als der andere. Nicht darum freilich, weil sich im einen eine vollkommenere Bildähnlichkeit Gottes fände als im anderen, da jenes Schauen nicht mittels einer Bildähnlichkeit zustande kommt; vielmehr dadurch, dass das Bewusstsein des einen Menschen eine größere Kraft bzw. Fähigkeit, Gott zu sehen, haben wird als das eines anderen. [...] Er nimmt aber mehr am Licht der Herrlichkeit teil, der mehr Liebe hat, denn, wo mehr Liebe ist, da ist mehr Verlangen, und das Verlangen ist es, das den Verlangenden bereit und fähig macht, das Ersehnte zu empfangen. So wird also der, welcher mehr Liebe hat, Gott vollkommener schauen und glückseliger sein.<sup>84</sup>

Seine Sehnsüchte nach Wirklichkeiten und deren Wirklichkeit bestimmen also den Menschen und seine Vollendung in Gott.

<sup>84</sup> Summa theologiae I, q. 12, a. 6 c.



## Literatur

- ANDERSON, PHILIP W., Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 92 (July 1995), in: Physics: The Opening to Complexity, June 26 und 27, 1994, at the National Academy of Sciences, in Irvine, California, 6653f.
- , Broken Symmetry and the Nature of the Hierarchical Structure of Science, in: Science 177 (1972) 393–396.
- ARISTOTELES, Metaphysik, übersetzt v. Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- , Nikomachische Ethik, Übersetzung u. Nachwort v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969.
- , Über die Seele. Griechisch-Deutsch, hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1995.
- AUGUSTINUS, Confessionvm libri XIII, hg. v. Luc Verheijen (Corpus Christianorum. Series Latina 27), Turnhout 1981.
- , De civitate Dei libri XXII, hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb (Corpus Christianorum. Series Latina 47/48), Turnhout 1955.
- BOETHIUS, Trost der Philosophie, hg. v. Kurt Flasch, München 2005.
- ECO, UMBERTO, Der Name der Rose, übersetzt v. Burkhart Kroeber, München 1982.
- FRANKL, VIKTOR E., ... trotzdem Ja zum Leben sagen, München 1982.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, Werke, Bd. 3: Faust. Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, hg. v. Erich Trunz (Hamburger Ausgabe), elfte neu bearbeitete Aufl. München 1981.
- , Goethes Kriegsfahrten. Kampagne [Campagne] in Frankreich. Belagerung von Mainz, Stuttgart u. a. 1917.
- HOYE, WILLIAM J., Gotteserkenntnis *per essentiam* im 13. Jahrhundert, in: Albert Zimmermann (Hg.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin 1976, 269–284.
- KANT, IMMANUEL, Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode, in: Vorlesungen über die Metaphysik, hg. v. Karl Heinrich Ludwig Pölit, Erfurt 1821, 233–261.
- MITCHELL, SANDRA, Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen, Frankfurt a. M 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, Werke, Erste Abtheilung, Bd. 6: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Leipzig 1901.
- PIEPER, JOSEF, „Göttlicher Wahnsinn“. Eine Platon-Interpretation, Ostfildern b. Stuttgart 1989.
- PLATON, Phaidros, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Ursula Wolf, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek b. Hamburg<sup>2</sup>2000, 539–609.
- RAHNER, KARL, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 347–375.
- , Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, zweite Aufl. überarbeitet u. ergänzt v. Johannes Baptist Metz, München 1957.

- , Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln <sup>5</sup>1967, 51–99.
- , Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976.
- /OVERHAGE, PAUL, Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br. 1961.
- SPAEMANN, ROBERT, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.
- THOMAS VON AQUIN, Compendium theologiae, in: Ders., Opera omnia, Bd. 3, hg. v. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 601–634.
- , De veritate, in: ebd., 1–186.
- , In quattuor libros Sententiarum, in: ebd., Bd. 1, 416–708.
- , Quaestiones quodlibetales, in: ebd., Bd. 3, 438–501.
- , Summa contra gentiles, in: ebd., Bd. 2, 1–152.
- , Summa theologiae, in: ebd., 184–926.
- TROTTMANN, CHRISTIAN, La vision béatifique des disputes scolastiques et sa définition par Benoît XII, Rom 1995.