

Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart

von Simon Peng-Keller

Wie andere theologische Streitfragen, die im 16. Jahrhundert die Konfessionen entzweiten, entwickelt sich die Auseinandersetzung um den Fiduzialglauben und die Heilsgewissheit nur zum Teil aus den Diskussionslagen der Schultheologie. Zwar bildete die Frage nach der Möglichkeit persönlicher Heilsgewissheit auch eine *quaestio disputata* zwischen den verschiedenen scholastischen Schulen. Doch die von Luther im Anschluss an exegetische und rechtfertigungstheologische Einsichten vorgenommene Bestimmung des Glaubens als heilsgewisses Vertrauen verweist auf andere Quellen zurück. Ansätze dazu finden sich bereits in den Apophthegmata Patrum und der spirituellen Literatur des Mittelalters. Von Abba Johannes dem Perser wird der folgende Ausspruch überliefert: „Ich habe das Vertrauen, das obere Jerusalem zu erben, wie es beschrieben ist (Gal 4,16). Denn getreu ist der, der es verspricht, warum soll ich also misstrauen? Ich bin gastfreundlich gewesen wie Abraham, sanftmütig wie Moses, heilig wie Aaron, geduldig wie Job, demütig wie David, ein Einsiedler wie Johannes, trauernd wie Jeremias, ein Lehrer wie Paulus, treu wie Petrus, weise wie Salomon. Ich habe das Vertrauen wie der Schächer, dass der, der mir soviel geschenkt hat, nach Maßgabe seiner Güte mir auch das Königreich gewähren wird.“¹ Und Gertrud von Helfta bezeichnet Christus als „mein großes Vertrauen“.² Sie hört als Geliebte Gottes den göttlichen Gesandten zu ihr sprechen: „Das eine Auge meiner Auserwählten, womit sie mein Herz verwundet [Hld 4,9], ist ein zuversichtliches Vertrauen [*secura confidentia*]. Sie muss glauben, dass ich wahrhaft die Macht, die Weisheit und den Willen habe, ihr in allem treu zur Seite zu stehen. Dieses Vertrau-

¹ Apophthegmata Patrum, Weisung der Väter. Übers. v. B. Miller, Trier³1986, 144 (Nr. 419).

² Gertrud von Helfta, *Exercitia spiritualia/Geistliche Übungen*, hg. v. S. Ringler, Elberfeld²2006, 122 (4,349f.): „sed tu mea fiducia magna“. In Ps 22[21],10 und 71[70],5 des Psalterium iuxta Hebraeos wird Gott als „fiducia mea“ bezeichnet; in Ps 65[64],6 als „confidentia omnium finium terrae et maris longinqui“. Vgl. auch Augustinus, *Confessiones* 1,20,31: „gratia tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea“.

en [*confidentia*] tut meiner Liebe eine solche Gewalt an, dass ich mich ihr niemals entziehen kann.“³

Der folgende Versuch, die mittelalterlichen Grundlagen der späteren Kontroverse um die *fiducia* zu erkunden, konzentriert sich auf zwei Schlüsselgestalten der christlichen Theologie- und Spiritualitätsgeschichte: Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Während die schultheologische Synthese des Thomas die antireformatorischen Aussagen des Tridentinums maßgeblich bestimmen sollte, bereiten die Schriften Eckharts Luthers reformatorische Wende vor. Mit Blick auf Johannes Tauler, Ignatius von Loyola und Teresa von Avila gehe ich im dritten Teil diesen spiritualitätstheologischen Konvergenzen nach, die quer zu den kontroverstheologischen Divergenzen der Reformationszeit verlaufen. Besonders dem von Eckhart beeinflussten Predigtwerk Taulers, dem Luther maßgebliche Einsichten verdankte, kommt dabei eine Schlüsselstellung zu.

1. Thomas von Aquin

Im Hinblick auf die zu diskutierende Sachfrage kann sich der vorliegende Beitrag nicht auf die Stellen beschränken, an denen Thomas von Aquin ausdrücklich von *fiducia* spricht. Angesichts der Zurückhaltung, mit der Thomas den Terminus im Zusammenhang des Gottesverhältnisses braucht, ist nach verwandten Begriffen Ausschau zu halten, mit denen er das bezeichnet, was wir aus heutiger Perspektive als Gottvertrauen benennen würden. Dabei können drei Thematisierungsfelder unterschieden werden: Ausdrücklich reflektiert Thomas auf die *fiducia* im Zusammenhang der Großgesinntheit und der Hoffnung (1.1). Das Vertrauen kommt auch dort ins Spiel, wo Thomas von der *caritas* als Freundschafts-*caritas* zu Gott spricht (1.2). An dritter Stelle soll schließlich diejenige thomatische Lehre ins Auge gefasst werden, die Luther als ‚Fabel des Thomas‘⁴ bezeichnen wird und die die tridentinische Kritik am lutherischen ‚Fiduzialglauben‘ maßgeblich bestimmen wird: seine Antwort auf die Frage nach der Heilsgewissheit (1.3).⁵

³ Legatus divinae pietatis III,7 (kritische Ausg.: Gertrude d’Helfta, *Œuvres spirituelles*, t. III: Le Héraut [Livre III], Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Doyère, Paris 1968 [Sources Chrétiennes Nr. 143], hier: 30; Übers. v. J. Weißbrot: Gertrud die Große, *Gesandter der göttlichen Liebe*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 124).

⁴ WA.BR 2,458,29ff. Zum Kontext vgl. Gerhard Henning, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart 1966.

⁵ Nur am Rande nachgehen kann ich der sachlichen Nähe zwischen Vertrauen und der Tugend der *devotio*, die Thomas in seiner *Summa theologiae* II–II q. 82 ausführlich thematisiert.

1.1 Die *fiducia* als Vollzugsform christlichen Lebens

Die hochmittelalterliche Reflexion auf die *fiducia* ist bestimmt durch Petrus Lombardus, der Vertrauen als Moment der Hoffnung interpretiert. In seinem Sentenzenbuch heißt es prägnant: „Est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur.“⁶ Bei Thomas selbst taucht der Begriff vornehmlich in tugendethischem Zusammenhang auf, wobei auch er die besondere Nähe zur Hoffnung herausstellt. Die *Summa theologiae* behandelt die *fiducia* im Kontext der Tugenden des Gemeinschaftslebens. In einem gesonderten Artikel widmet Thomas sich hier der Frage, ob sie zur Großgesinntheit (*magnanimitas*) gehöre.⁷ Bei dieser Gelegenheit artikuliert er genauer, was er unter *fiducia* versteht. Die Etymologie weist nach Thomas in eine falsche Richtung: Sprachlich scheine das Wort zwar von *fides* zu kommen, sachlich gehöre es jedoch zur Hoffnung. Die hauptsächliche Bedeutung von *fiducia* liege darin, dass jemand Hoffnung fasse, „weil er den Worten eines Hilfe Versprechenden glaubt.“⁸ Als Nebenbedeutung wird der Fall erwähnt, dass jemand nicht aufgrund eines gegebenen Wortes, sondern aufgrund von Selbst- oder Fremdbeobachtung vertraut. Das sei beispielsweise dann der Fall, wo jemand aufgrund seiner Gesundheit darauf vertraue, noch lange zu leben, oder er darauf vertraue, dass eine bestimmte Person, die er als Freund und als mächtig betrachtet, ihn unterstützen werde.

Thomas unterscheidet die solcherart umschriebene *fiducia* sowohl von der theologalen Tugend der Hoffnung als auch von der sittlichen Tugend der Großgesinntheit – nicht ohne sie beiden zu-

⁶ 2 Sent d26 c1, zit. nach: Michael Basse, *Certitudo spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre*, Göttingen 1993, 14.

⁷ *Summa theologiae* II-II 129,6. Ich zitiere aus der Deutschen Thomas-Ausgabe (DThA), Graz/Köln/Wien 1933ff. und führe in der Klammer jeweils die Bandnummer und die Seitenzahl an.

⁸ *Summa theologiae* II-II 129,6 c (DThA 21, 118). Vgl. auch Thomas von Aquin, *De Veritate* 14,8: „Daß aber der Glaube Tugend ist, kann er nicht aus der eigenen Evidenz der Dinge haben; denn er richtet sich auf das Verhüllte. Daß ihm [dem Glauben] eben dieses [Tugendhaftigkeit] zu eigen ist, muß daher kommen, daß er sich auf ein Zeugnis stützt, in dem unfehlbar Wahrheit vorgefunden wird. Wie aber das geschaffene Sein, so weit es in sich selbst ist und nicht im ungeschaffenen Sein gründet, eitel und fehlbar ist, so ist auch alle geschaffene Wahrheit fehlbar, es sei denn, sie wird durch die ungeschaffene Wahrheit ins rechte Maß gebracht. Und deshalb würde die Zustimmung zum Zeugnis weder eines Menschen noch eines Engels unfehlbar zur Wahrheit führen, wenn man in ihnen nicht das Zeugnis des sich kundtuenden Gottes im Auge hat“ (zit. nach: Stephan Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*, Heidelberg 1961, 67f.).

gleich als Moment einzuschreiben. Zur Großgesinntheit, so führt Thomas aus, gehört nämlich auch eine gute Portion Vertrauen bzw. die feste Zuversicht, die dem Vertrauen entspringt. Die Zuordnung zur Hoffnung bleibt auf der anderen Seite auffällig unbestimmt. Thomas beschreibt in seiner Antwort und in der Widerlegung eines von ihm selbst aufgeworfenen Einwands die *fiducia* als „eine gewisse Kraft der Hoffnung“ (*quoddam robur spei*).

Die Art und Weise, in der Thomas die biblische Rede von *fiducia* und *spes* mit der aristotelischen Großgesinntheit, der *megalopsychia*, zusammendenkt, ist komplexer, als es die spätere Kontroverse vermuten lässt. Thomas interpretiert das Vertrauen als Vollzugsdimension der Hoffnung. Der Hoffende vertraut (*innitur*⁹) seinem „eigentlichen Motiv nach nicht auf die schon zu eigene Gnade, sondern auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit. Durch sie vermag auch derjenige, der die Gnade nicht hat, diese zu erhalten, um so zum ewigen Leben zu gelangen. Der Allmacht Gottes aber und seines Erbarmens ist jeder gewiss, der Glauben hat.“¹⁰ ‚Großgesinnt‘ zu glauben, bedeutet gerade nicht, auf sich selbst zu bauen, sondern sich darauf zu verlassen, dass Gott in seiner Barmherzigkeit und Allmacht einem Großes anvertraut und ermöglicht. Die spezifische Großgesinntheit der Glaubenden, ihre *parrhesia*, erwächst aus der Größe der Gaben Gottes: „Die Großgesinntheit bewirkt [...], daß der Mensch sich großer Dinge für würdig hält im Hinblick auf die Gaben, die er von Gott besitzt.“¹¹ Dass Thomas die aristotelische Sicht des großgesinnten Selbstvertrauens nicht einfach übernimmt, sondern an einem entscheidenden Punkt modifiziert, zeigt sich in seiner Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-stoischen Einwand, auf andere vertrauen zu müssen, sei kein Zeichen von Großgesinntheit, sondern ein Eingeständnis von Schwäche. Denn nach Aristoteles zeichnet sich der *megalopsyches* dadurch aus, keines anderen zu bedürfen.¹² Demgegenüber betont Thomas, dass diese Aussage ‚nach menschlichem Maß‘ verstanden werden müsse: Jeder bedürfe sowohl der

⁹ *Innitur* wird von Thomas mehrfach i. S. von ‚sein Vertrauen setzen auf‘ gebraucht, vgl. z. B. Summa theologiae II–II,1,3 zu 1. Die verbale Form lässt den Vollzugscharakter des Vertrauens deutlicher hervortreten als die substantivische Rede von der *fiducia*.

¹⁰ Vgl. Summa theologiae II–II 18,4 zu 2 (Übers.: Pfürtner, ebd. 54). J. Groner übersetzt *fides* an dieser Stelle mit ‚Vertrauen‘: „Der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit jedoch ist jeder, der Vertrauen hat, gewiß“ (vgl. Thomas von Aquin, Die Hoffnung. Theologische Summe II–II, Fragen 17–22. Übers. v. J. F. Groner. Freiburg i. Br. 1988, 36).

¹¹ Summa theologiae II–II 129,3 zu 4 (DThA 21, 107).

¹² Vgl. Nikomachische Ethik 4,8.

göttlichen als auch der menschlichen Hilfe. Der Mensch sei ein soziales Wesen, das sich nicht selbst genüge.¹³

Thomas räumt abschließend ein, dass es sich bei der von ihm aufgeworfenen Frage nach dem richtigen Verständnis der *fiducia* auch um ein terminologisches Problem handle. Cicero betrachte sie nur deshalb als eigenständige Tugend, weil er sie mit der *magnanimitas* gleichsetze. Anders als Albert der Große scheint Thomas zu übersehen, dass Cicero in diesem Zusammenhang nicht von *fiducia* spricht, sondern einen Neologismus bildet, um die aristotelische *megalopsychia* zu übersetzen: *fidentia*. Möglicherweise hielt Cicero den Begriff der *fiducia*, der in erster Linie für soziales Vertrauen verwendet wurde, für ungeeignet, um das dem Großgesinnten eigene *Selbstvertrauen* zu umschreiben. Ohne diese terminologische Nuance zu beachten, übernimmt Thomas von Cicero die Bestimmung des Vertrauens als feste Meinung (*opinio vehemens*). Der Großgesinnte vertraut auf seine Kräfte, weil er davon *überzeugt* ist, ein bestimmtes Ziel erreichen zu können.

Dass Thomas durch seine Rezeption des aristotelischen Tugendkonzepts die bisherige christliche Tugendlehre, die sich um die Demut konzentrierte, überschreitet, ist vielfach bemerkt worden. Nach Thomas stehen Gottvertrauen und Selbstvertrauen in keinem Gegensatz, sofern letzteres dem ersteren untergeordnet bleibt¹⁴ und jemand nicht nach der Tugend strebt oder sich auf sein eigenes Wissen abstützt¹⁵, ohne auf die göttliche Hilfe zu vertrauen.¹⁶ Ein Beispiel für beides – für das ungeordnete Selbstvertrauen und für die gottgemäße Großgesinntheit – ist der Apostel Petrus. Manifestiert sich in der Verleugnung des Petrus ein Missverhältnis zwischen Selbst- und Gottvertrauen, so findet er, so interpretiert Thomas im Anschluss an Johannes Chrysostomus, gerade durch seinen Verrat zu einem größeren Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit.¹⁷

¹³ Summa theologiae II-II 129,6 zu 1. Es fragt sich allerdings, ob die thomasische Korrektur der aristotelischen Sicht genügend weit geht. So heißt es am Ende dieses Abschnitts, es gehöre „zum Hervorragenden eines Menschen, dass er andere zur Verfügung hat, die ihm helfen können. Insofern er jedoch selbst etwas vermag, gehört zur Großgesinntheit das Vertrauen [*fiducia*], dass er [der Großgesinnte] zu sich selbst hat.“

¹⁴ Summa theologiae II-II 128,1 zu 2.

¹⁵ Vgl. Summa theologiae II-II 82,3 zu 3 (Übers: Groner [s. Anm. 10], 164): „Wissenschaft und anderes, was Größe ausmacht, führt den Menschen dazu, sich auf sich selber zu verlassen und sich daher nicht gänzlich Gott zu übergeben. Daher kommt es, dass solches gelegentlich die Ergebung hindert und bei einfachen Leuten und Frauen die Ergebung überströmen läßt, die alle Überheblichkeit unterdrückt. Stellt der Mensch jedoch jedoch Wissenschaft und jede andere Vollkommenheit völlig unter Gott, dann wird dadurch die Ergebung gestärkt.“

¹⁶ Summa theologiae II-II 130,1 zu 3.

Sowohl die tugendethische Fokussierung der *fiducia* auf das *Selbstvertrauen* als auch ihre Interpretation als *Moment* der Hoffnung dürfte dazu beigetragen haben, dass für thomistisch geschulte Ohren die reformatorische Rede vom Glauben als *fiducia* merkwürdig klingen musste. Es erklärt zudem, weshalb der Terminus im Glaubens- und Liebestraktat der Summa nicht auftaucht¹⁸ und auch im Traktat über die Hoffnung nur selten gebraucht wird. Umso bedeutsamer ist es, dass im dritten Teil der Summa mit *fiducia* an einigen Stellen das Gottesverhältnis Jesu charakterisiert wird. So beantwortet Thomas die Frage, weshalb Christus nicht als Einsiedler lebte, sondern die Gemeinschaft der Menschen suchte, mit einem Hinweis auf die Bedeutung des Vertrauens. Es sei nötig gewesen, dass Christus in Vertrautheit (*familiariter*) mit den Menschen verkehrte, um in ihnen das Vertrauen zu ihm wecken zu können (*ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi*).¹⁹ Auf die vertrauenserweckende Heilsökonomie Gottes verweist Thomas auch in der daran anschließenden Quaestio, die sich mit dem Problem der Versuchung Jesu beschäftigt. Thomas sieht auch hier Gottes Bemühen am Werk, das Vertrauen des Menschen zu gewinnen. Christus wollte sich versuchen lassen, „um uns Vertrauen auf Seine Barmherzigkeit einzuflößen.“²⁰

1.2 Vertrauen im Kontext der Gottesfreundschaft

Um die *Beziehung* des Menschen zu Gott als eine vertrauensvolle zu thematisieren und den Glauben an Gott als *Vertrauensakt* zu beschreiben, greift Thomas, ähnlich wie seine eingangs zitierte Zeitgenossin Gertrud von Helfta, mit Vorliebe auf das Vokabular des *amor amicitiae* zurück. Die Gottesfreundschaft wird hier zum Leitmodell der christlichen *caritas*.²¹ Der Sache nach sind zwei Seiten zu unterscheiden: Zum einen beinhaltet Gottvertrauen im Kontext der Freundschaftsliebe die Bereitschaft zur unbedingten Selbsthingabe (a.). Zum anderen bedeutet Vertrauen in diesem Zusammenhang auch, furchtlos mit seinen Anliegen vor Gott und die Menschen zu treten, was dem biblischen Begriff der *parrhesia* entspricht (b.). Um diese beiden Aspekte präzise herausarbeiten

¹⁷ Summa theologiae III 89,3 zu 3. Hinter *fiducia* steht im griechischen Original *parrhesia*, vgl. In Ioan. hom. 88 (PG 480B).

¹⁸ Abgesehen von einem beiläufigen Einwand: II-II 3,1 arg. 1.

¹⁹ Summa theologiae III 40,1 Antwort.

²⁰ Summa theologiae III 41,1 Antwort (mit Verweis auf Hebr 4,15; DThA 27, 156).

²¹ Vgl. Thomas von Aquin, De Caritate, 11 zu 6 (Übers.: O.H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Mainz ³1995, 66f.).

zu können, ist es hilfreich, neben der *Summa* auch das *Compendium theologiae*, den Kommentar zum Hebräerbrief und einige Predigten zu betrachten.

(a.) Um Gottvertrauen als religiöse Selbstübereignung zu bezeichnen, spricht Thomas meist nicht von *fiducia*, sondern gebraucht andere Termini. So heißt es beispielsweise im Zusammenhang der Tugend der *devotio*, es gehöre zur Liebe zu Gott, „dass sich der Mensch Gott übergibt (*tradat seipsum*), indem er Ihm in geistigem Einswerden anhängt (*adhaerendo*).“²² Damit ist ein religiöser Vollzug beschrieben, der in einem eminenten Sinne als Vertrauensakt bezeichnet werden kann. Gott zu lieben, bedeutet nach Thomas, auf ihn zu bauen und sich ihm vertrauensvoll zu überlassen.²³ Der Mensch soll sich nicht auf sich verlassen, sondern sich Gott anheimgeben (*non in se existat, sed Deo se subdat*).²⁴

Nach dem *Compendium theologiae* setzt das sich im Gebet und in konkreten Taten äußernde Vertrauen den Glauben an Gottes Allmacht und Barmherzigkeit voraus. Nur wer glaubt, dass Gott die Macht hat, den Menschen zu retten, und gewillt ist, dies auch zu tun, kann sich ihm anvertrauen. Damit beinhaltet das Vertrauen nach Thomas, wie oben erwähnt, neben einem voluntativen Moment auch eine bestimmte *opinio*. Daraus ergibt sich eine Verknüpfung zwischen *fiducia* und der von Thomas kognitiv profilierten *fides*. Sie zeigt sich nach Thomas auch ex negativo: Wer etwa meint, das menschliche Leben liege dem göttlichen Wirkbereich fern, kann schwerlich auf Gottes Vorsehung vertrauen. Im Blick auf die Verheißung des Evangeliums sollen die Betenden jedes Misstrauen (*diffidentia*) aus ihrem Herzen entfernen. Denn es sei zu bedenken, dass Gott ihnen nicht allein nahe komme, sondern sogar in ihnen wohne: „Und um darauf hinzuweisen, wenden wir uns beim Gebet gegen Osten, wo sich der Himmel erhebt. Dadurch wird bei den Heiligen auch die Hoffnung und das Vertrauen zu beten vermehrt, nicht nur wegen der göttlichen Nähe, sondern auch wegen der Würde, die sie von Gott erlangten, der sie durch Christus zu Himmeln machte“.²⁵

(b.) Wie schon gesehen, sieht Thomas das Gottvertrauen, das im Gebet zum Ausdruck kommt und das sich in der Hingabe an Gott konkretisiert, in einer engen Beziehung zur theologalen Tu-

²² *Summa theologiae* II-II 82,2 zu 1.

²³ *Summa theologiae* II-II 82,3 Antwort.

²⁴ *Summa theologiae* II-II 82,4 Antwort.

²⁵ *Compendium theologiae* II,6 (zit. nach der Übers. v. H. L. Fäh: Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae*, Grundriß der Glaubenslehre, hg. v. R. Tannhof. Heidelberg 1963, 489f.).

gend der Hoffnung. Während aber die *fiducia* in der *Summa theologiae* der Hoffnung als *robur spei* eingeschrieben wird, differenziert Thomas in seinem Kommentar zu Hebr 2,13 (*Ego ero fidens in ipso*) deutlich zwischen Hoffnung und Vertrauen. Bemerkenswerterweise zitiert Thomas das Gottvertrauen Christi als paradigmatischen Fall, um zwischen *fiducia* und *spes* zu unterscheiden. Da Jesus nach klassischer Lehre schon *in statu viae* an der Glückseligkeit teil hatte, musste er diese nicht mehr erhoffen. Dennoch musste er auf seinem Weg, wie alle Glaubenden, auf Gottes Hilfe vertrauen.²⁶ Am Beispiel Christi wird deutlich, was Gottvertrauen und theologale Hoffnung unterscheidet. Während Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit ausgerichtet sei, beziehe sich das Vertrauen auf Gottes Beistand und Hilfe *in statu viae*. Damit verbindet sich ein zweiter Unterschied: Während die *spes* oft ein Moment von Furcht beinhalte, zeichne sich die *fiducia* dadurch aus, dass sie *firma et sine timore* sei.²⁷

Wenn Thomas den Unterschied zwischen Hoffnung und Vertrauen an der Beobachtung festmacht, dass letzterer die Furcht fehle, so klingt darin ein scholastisch-mystisches Motiv an, das er auf seine Weise aufnimmt und transformiert.²⁸ Seit Abaelard²⁹ und Bernhard von Clairvaux unterscheidet die mittelalterliche Theologie zwischen einer unvollkommenen ‚knechtischen‘ Form der Gottesliebe, die mit Furcht und Lohnerwartung verbunden ist, und der reifen Form der Freundesliebe, die Gott allein um

²⁶ Super Epistolam Pauli ad Hebraeos lectura, lectio 3, Nr. 134 (in: Thomas von Aquin, Super Epistolas S. Pauli Lectura, Vol. II, cura R. Cai, Turin/Rom. 1953, 366): „Dicendum, quod aliud est spes, aliud fiducia; nam spes est expectatio futurae beatitudinis, et haec non fuit in Christo, quia ab instanti suae conceptionis beatus fuit; fiducia autem est expectatio cuiuscumque auxilii; et secundum hoc fuit in Christo fiducia, in quantum secundum humanam naturam, expectabat a patre auxilium in passione.“

²⁷ Super Hebr 2, lectio 3 (Nr. 133; ebd. 366).

²⁸ Anders als in seinem Kommentar zum Hebräerbrief betont Thomas in seiner *Summa theologiae*, dass sich auch in einem von Vertrauen und Liebe geprägten Gottesverhältnis noch ein Moment von Furcht findet, ein *timor castus*, Gott verlieren zu können. Thomas interpretiert ihn als die Gabe der Gottesfurcht, vgl.: II-II 19.9. Petrus Lombardus, Sent. 1 III,4 hatte vier Formen der (Gottes-)Furcht unterschieden: „sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicalem“ (zit. nach U. Horst, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin, Berlin 2001, 156). Horst resümiert die thomasi-sche Position folgendermaßen: „Wir fürchten nicht, daß uns das, was wir durch göttliche Hilfe zu erlangen hoffen, versagt werde, wohl aber sind wir besorgt, wir könnten uns diesem Beistand entziehen. [...] Wir sollen nicht vor Gott als dem, der uns bedroht, Angst haben, sondern von der Möglichkeit, unserer Verantwortung ihm gegenüber nicht gerecht zu werden“ (ebd. 163f.).

²⁹ Vgl. M. Perkams, Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard, Münster 2001, 126f.

Gottes willen liebt. Den Gedanken eines freundschaftlichen und furchtlosen Verkehrs mit Gott entfaltet Thomas besonders in seiner Gebetstheologie. Im Anschluss an die neutestamentliche und altkirchliche Rede von der *parrhesia* interpretiert er im *Compendium* das Vaterunser als Ausdruck eines solchen freundschaftlich-familiären Vertrauens.³⁰ Bereits in der Anrede Gottes als Vater äußere sich das Vertrauen der Betenden (*orantium fiduciae*). Im *Sermo Petite et accipietis*³¹ wird der Gedanke einer solchen *parrhesia* präzisiert: Wer sein Gebet vertrauensvoll an Gott richtet, dem antwortet dieser mit *curialitas*: mit der Freigiebigkeit eines Königs gegenüber den Mitgliedern seines Hofes.

1.3 Heilsgewissheit zwischen Gnadengewissheit und Gewissheit der Hoffnung

Zu der Frage, ob sich Glaubende ihres Heils gewiss sein können, finden sich im Werk des Aquinaten unterschiedliche Ansätze zu einer Antwort. Während sich die reformatorische Kritik und die katholische Verteidigung über Jahrhunderte auf die thomasische Stellungnahme zur Frage nach der *Gnadengewissheit* konzentrierte, weist die Thomasforschung seit einigen Jahrzehnten darauf hin, dass Thomas zwischen unterschiedlichen Formen von religiöser Gewissheit differenziert und neben der Gnaden- und *Glaubensgewissheit* auch eine *Hoffnungsgewissheit* kennt, die der lutherischen Lehre von der Heilsgewissheit in manchem nahe kommt. Betrachten wir den Gehalt, den diese unterschiedlichen Formen religiöser Gewissheit im thomasischen Denken haben, im Einzelnen.

1.3.1 Glaubens- und Gnadengewissheit

Nach Thomas „gehört es zum Wesen des Glaubens, dass der Mensch Gewissheit besitzt [*sit certus*] über das, was er glaubt.“³² Die Gewissheit des Glaubens unterscheidet sich in zweifacher Hinsicht von der Gewissheit, die auf dem Wege der Vernunft zu erreichen ist: Insofern gewisser ist, was eine zuverlässigere Begründung hat und der Glaube sich auf die göttliche Wahrheit

³⁰ *Compendium theologiae* II,6.

³¹ Es ist umstritten, ob dieser *Sermo* Thomas zugeschrieben werden darf. Louis J. Bataillon zählt ihn nicht zu den authentischen Schriften des Thomas (*Les sermons attribués à Saint Thomas: Questions d'authenticité*, in: A. Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin/New York 1988, 325–341, hier 340f.). Anders hingegen Jean-Pierre Torrell. *La pratique pastorale d'un théologien du XIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur*, in: *Revue Thomiste* 82 (1982), 213–245, hier: 241.

³² *Summa theologiae* I-II 112,5 zu 2.

stützt, ist er gewisser als das, was sich durch menschliche Forschung erkennen lässt. Im Blick auf das menschliche Erkenntnisvermögen hingegen ist der Glaube weniger gewiss, weil das „was des Glaubens ist, über den Verstand des Menschen hinausgeht.“³³ Die Gewissheit des Glaubens gründet nach Thomas nicht im menschlichen, sondern im göttlichen Erkenntnisvermögen, an dem der Mensch im Hören auf Gottes Wort, auf das *testimonium Dei loquentis*³⁴, partizipiert.³⁵ Durch den Glauben kann der Mensch mit Gewissheit erkennen, dass Gott allmächtig ist, sich der Menschen erbarmt und sie zum Heil führt.³⁶

Da menschliches Erkennen nur über ewige und allgemeine Wahrheiten gewiss werden kann, die Antwort des Einzelnen auf Gottes Heilsangebot jedoch eine partikuläre Wirklichkeit darstellt, bleibt die Gewissheit darüber, wieweit man selbst von der Gnade durchdrungen ist, hinter der Gewissheit des Glaubens zurück. Hinsichtlich der Frage, ob der Mensch wissen (*scire*) könne, dass er die Gnade besitze, sind nach Thomas drei Aspekte zu unterscheiden.³⁷ Zum einen offenbare es Gott einigen Menschen auf besondere Weise, dass sie in der Gnade stehen. Thomas nennt als Beispiel die Audition, von der Paulus in 2 Kor 12,9 spricht. Die diesen Menschen gewährte „Freude der Sicherheit“ (*securitatis gaudium*) lasse sie vertrauensvoller und tapferer (*confidentius et fortius*) wirken und leiden. Abgesehen von solchen besonderen Offenbarungen könne man, so betont Thomas auf der anderen Seite, nicht mit Gewissheit erkennen, ob Gott in einem wohne.³⁸ In einem dritten Schritt wird diese Ungewissheit allerdings wieder relativiert. Man könne nämlich aufgrund von Zeichen bzw. bestimmten Erfahrungen vermutungsweise (*coniecturaliter*) erkennen, ob man die Gnade besitze. Thomas nennt drei mögliche Anzeichen: die Freude an Gott, die Verachtung weltlicher Dinge und das Bewusstsein, nicht in der Todsünde zu stehen.

Hinsichtlich des letzten Punkts akzentuierte die katholische Tradition im Anschluss an Cajetan den vermutungsweisen Charakter eines solchen Wissens um den eigenen Gnadenstand.³⁹ Aus

³³ Summa theologiae II-II 4,8 Antwort.

³⁴ De Veritate 14,8.

³⁵ Summa theologiae II-II 4,8 zu 2 und 3.

³⁶ Vgl. Summa theologiae II-II 18,4 zu 2: „De omnipotentia autem Dei et ejus misericordia certus est quicumque fidem habet.“

³⁷ Summa theologiae I-II 112,5 Antwort.

³⁸ Thomas verweist auf Hiob 9,11 und 36,26 sowie 1 Kor 4,3f.

³⁹ Vgl. den Kommentar von Th.-A. Deman aus dem Jahre 1955 (DThA 14, 391): „Eine besondere göttliche Offenbarung ausgenommen, gibt es bei niemandem Gewissheit über die eigene Gnade.“

heutiger Sicht stellt sich diesbezüglich eine doppelte Frage: Handelt es sich zum einen nicht um eine verengte Sicht des konkreten Glaubensvollzugs, wenn man die konjunktivische Gnadengewissheit abstrakt für sich betrachtet? Partizipiert sie nicht an der Gewissheit des Glaubens und der Hoffnung? Denn schließlich werden ja die genannten Zeichen von Glaubenden im Licht ihres Glaubens wahrgenommen.⁴⁰ Zum anderen fragt sich, ob die von Thomas an erster Stelle genannte charismatische Gnadengewissheit tatsächlich nur als seltener Ausnahmefall einzustufen ist. Es ist kaum zu bestreiten, dass Thomas eine durch besondere Offenbarung vermittelte Gnadengewissheit als Sonderfall betrachtet. Die Formulierung, dass Gott diese Gnade „bisweilen einigen durch besonderes Vorrecht“ zuteil werden lasse, lässt allerdings vieles offen. Es ist auffällig, dass Thomas bei zwei der drei in diesem Zusammenhang zitierten Schriftworten (nämlich 1 Kor 2,12 und Gen 22,12) deutliche Mühe bekundet, den charismatischen Ausnahmefall vom Normalfall abzugrenzen. Nicht nur im Blick auf diese beiden Schriftstellen, sondern auch in sachlicher Hinsicht ist es schwierig, zwischen einer besonderen charismatischen und einer allgemein-konjunktivischen Gnadengewissheit zu unterscheiden.

An dieser Stelle dürfte es für die Interpretations- und Sachfrage klärend sein, eine Perspektivendifferenz einzubringen. Wenn Thomas die Gnadengewissheit des gewöhnlichen Christen als konjunktivisch beschreibt, spricht er nicht aus der Vollzugsperspektive, sondern aus einer theoretisierenden Reflexionsperspektive. Eine konjunktivische Gewissheit wäre aus der Sicht des Glaubensvollzugs ein hölzernes Eisen. Wer es nur für möglich hält, dass ihn Gottes Gnade erreicht hat, ist sich dessen gerade nicht gewiss. Es ist aber ernstzunehmen, dass Thomas trotz der Verborgenheit von Gottes Wirken und der bleibenden Selbstverborgenheit, die der Mensch *in statu viae* zu tragen hat, auch im Blick auf den christlichen Normalfall von *Gewissheit* spricht. Auch wenn das Erfahrungswissen, von Gottes Geist erfüllt zu sein, seines Erachtens nicht der Gewissheit des Glaubens, mit der sie einhergeht, gleichkommt, so gibt Thomas ihr gleichwohl einiges Gewicht. Wie er in seinen gleich näher zu betrachtenden Ausführungen zur Hoffnungsgewissheit deutlich macht, kann und soll man sich zwar nicht

⁴⁰ Vgl. Basse, *Certitudo spei* (s. Anm. 6), 72 verweist auf die Analogie zur sakramentalen Vermittlung des Glaubens: „Der zeichenhaften Erkenntnis, die als eine mögliche Form der Vergewisserung des Gnadenbesitzes verstanden wird, kommt [...] auch eine zentrale Funktion innerhalb des Themas der Glaubensgewißheit zu, insofern Glaube auf bestimmte beglaubigende Zeichen angewiesen ist.“

auf solche Erfahrungen verlassen. Dies bedeutete eine Selbstüberschätzung. Doch kann man sie als bestärkende Hinweise wahrnehmen, dass man auf dem geistlichen Weg voranschreitet.

1.3.2 Hoffnungsgewissheit

Geht es in der Gewissheit des Glaubens um das *Überzeugtsein*, dass das im Licht des Glaubens Erkannte wahr und verlässlich ist, so besteht die Gewissheit der Hoffnung nach Thomas in der *Zuversicht*, mit Gottes Hilfe *zum ewigen Heil zu gelangen*. Die scholastische Diskussion konzentrierte sich seit Petrus Lombardus auf die Frage, wie diese Gewissheit genauerhin zu beschreiben und wie ihr Verhältnis zur Gewissheit des Glaubens zu bestimmen sei. Wenn die paulinische Paränese wahr ist und man sich mit größter Entschiedenheit, mit Furcht und Zittern um das Heil zu bemühen hat (Phil 2,12), dann hatte jede Antwort zwei Wirklichkeiten zu berücksichtigen: Gottes Allmacht und Barmherzigkeit auf der einen Seite und die Unbeständigkeit des menschlichen Willens auf der anderen. Thomas bringt – als Einwand! – den sich hier aufdrängenden Gedankengang folgendermaßen auf den Punkt: „Die Hoffnung geht aus Gnade und Verdienst hervor [...]. Doch in diesem Leben können wir nicht mit Sicherheit wissen, ob wir uns im Zustand der Gnade befinden. Also verleiht die Hoffnung den Erdenpilgern keine Gewißheit.“⁴¹ Wo Scheitern möglich bleibt, kann es keine Gewissheit geben.⁴² Gandulf von Bologna (gest. nach 1185) und Peter von Poitiers (gest. 1205) versuchten das Problem durch das Postulat einer konditionalen Hoffnungsgewissheit zu lösen.⁴³ „Gewißheit war hier an die Bedingung geknüpft, daran zu glauben, im ‚Stand der Liebe‘ zu sterben. Hoffnungsgewißheit ist so an das Tätigwerden der Liebe gebunden.“⁴⁴ Die allgemein empfundene Schwäche dieses Konzept einer konditionalen Hoffnungsgewissheit, das der Theozentrik christlicher Hoffnung kaum ge-

⁴¹ Summa theologiae II–II 18,4 Einw. 2 (Übers: Groner [s. Anm. 10], 35).

⁴² Summa theologiae II–II 18,4 Einw. 3.

⁴³ Nach Artur F. Utz, Thomas von Aquin. Die Hoffnung, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 150 lag die „Versuchung, auf die Annahme einer bedingten Heilsgewißheit der Hoffnung zu verfallen, [...] nahe, weil man die Gewißheit der christlichen Hoffnung in einem konstatierenden Urteil suchte, wie es im Glauben gegeben ist.“

⁴⁴ Basse, Certitudo spei (s. Anm. 6), 15. Vgl. die Aussage von Gandulf von Bologna (3 Sent. § 148): „Spes enim dicitur fiducia futurorum bonorum, id est beatitudinis aeternae, si in bono vitam finiverint, proveniens ex praecedentibus meritis“ (zit. bei Basse ebd.). Bereits Albert der Große kritisierte das Konzept einer solchen bedingten Gewissheit, indem er die Eigenart der Hoffnungsgewissheit deutlicher herausarbeitete und die „Gnade nicht als innere Qualität des hoffenden Subjektes versteht, sondern sie als Eigentum Gottes bestimmt“ (ebd. 21f.).

recht zu werden vermag,⁴⁵ führt im 13. Jahrhundert zu einer Reihe von Klärungsversuchen, auf die Thomas zurückgreifen kann. Sein eigener Lösungsvorschlag besteht darin, zum einen zwischen der dem Intellekt zuzuordnenden Gewissheit des Glaubens und der voluntativen *certitudo inclinationis* der Hoffnung zu unterscheiden und zum anderen letztere im Rahmen seines Ordo-Denkens als *certitudo ordinis* zu charakterisieren.

Die Gewissheit der Hoffnung partizipiert an derjenigen des Glaubens, insofern die Hoffnung durch den Glauben auf ihr Ziel hin ausgerichtet und in Bewegung gesetzt wird.⁴⁶ Im Unterschied zur Gewissheit des Glaubens, die sich auf ein Feststehendes bezieht, besteht die Gewissheit der Hoffnung in einer Zielsicherheit, nämlich in der Zuversicht, an das im Licht des Glaubens erkannte Ziel zu kommen. Arthur Utz verdeutlicht dies in seinem Kommentar zu dieser Stelle mit einem doppelten Vergleich: „Wie der Läufer, der durch die Rennbahn eilt, sich zwar noch nicht am Ziel weiß und doch aus der gespannten Kraft seiner Sehnen mit natürlicher Sicherheit und spürbarer Gewißheit sich ihm entgegenbewegt, so zieht es den Hoffenden nach dem Endziel dieses Lebens.“ Noch treffender sei es, „an die Situation [zu] denken, in der ein Kind sich auf dem Arm seiner Mutter befindet. Das Kind soll nicht mißtrauisch oder ängstlich fragen ‚falle ich?‘ oder ‚lässt du mich nicht fallen?‘, sondern sich vertrauensvoll an die Mutter anschmiegen in der Gewißheit, dass sie kräftig und auch sorgsam genug ist, dass es nicht falle. Die Gewißheit des Kindes erfolgt also aus dem Vertrauen in das Können und Wohlwollen seiner Mutter.“⁴⁷ Thomas selbst verweist auf die Zielsicherheit von natürlichen Bewegungen, von sittlichem Streben und handwerklichem Tun.⁴⁸ Trotz dieser Vergleiche verortet Thomas den Grund der Hoffnung nicht im Glaubenden selbst und seinen aktuellen oder künftigen Verdiensten, sondern im Ziel, das er anstrebt: „Die Hoffnung stützt sich nicht in erster Linie auf die bereits geschenkte Gnade, sondern auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit, durch die jemand – auch wenn er die Gnade noch nicht hat – in deren Besitz gelangen kann. Der Allmacht Gottes und seiner

⁴⁵ Vgl. das *Sed contra* in *Summa theologiae* II-II 18,4 (Übers: Groner [s. Anm. 8], 35): „DAGEGEN steht, daß ‚die Hoffnung die sichere Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit ist‘, wie der Sentenzenmeister sagt [...]. Dies ergibt sich aus dem Wort 2 Tim 1,12: ‚Ich weiß, auf wen ich meinen Glauben gesetzt habe, und bin gewiß, er ist mächtig, das mir Anvertraute zu bewahren.“

⁴⁶ *Summa theologiae* II-II 18,4 Antwort: „Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi conosciiva.“

⁴⁷ Utz (s. Anm. 43), 154f.

⁴⁸ *Summa theologiae* II-II 18,4 Antwort.

Barmherzigkeit jedoch ist jeder, der Vertrauen hat, gewiß.⁴⁹

Der Grenzgedanke, dass auch jemand, der noch nicht von der Gnade erfüllt ist, sich mit uneingeschränkter Gewissheit auf Gottes Allmacht und Barmherzigkeit verlassen kann, relativiert die Frage nach dem aktuellen Gnadenstand und zentriert den Blick des Fragenden auf Gottes Heilswirken. Bemerkenswert ist, dass das thomatische Konzept der Hoffnungsgewissheit trotz seiner Einbettung in ein sapientiales Ordo-Denken von der Vollzugsperspektive derer ausgeht, die sich von der vom Glauben geweckten Hoffnung bestimmen lassen. Anders als bei der Frage nach der Gnadengewissheit fragt Thomas hier nicht aus der Vollzugsperspektive heraus, sondern in sie hinein. Denn die Gewissheit der theologalen Hoffnung tritt nur dort auf, wo jemand sich, von sich wegschauend, auf das *testimonium Dei loquentis* verlässt und sich der Barmherzigkeit, Weisheit und Allmacht Gottes anvertraut. Wer hingegen mit Verweis auf die menschliche Schwachheit bezweifelt, dass die „Hoffnung den auf Erden Weilenden Gewissheit verschafft“,⁵⁰ der nimmt eine Außenperspektive ein, die dieses gottesgeschenkte Vertrauen nicht nachzuvollziehen vermag.

2. Meister Eckhart: Getriuwenne, zuoversiht, sicherheit

Seit der Ausdifferenzierung zwischen monastischer und scholastischer Theologie im 12. Jahrhundert entwickelt sich die abendländische Theologie auf zwei Geleisen, die zwar miteinander interagieren, aber nur punktuell zusammenfinden. Interessanterweise sind es in den drei Jahrhunderten, die den großen Synthesen des 13. Jahrhunderts folgen, gerade diese seltenen Schnittpunkte zwischen Scholastik und Mystik an denen theologiegeschichtlich Neues entsteht. Weder bei Meister Eckhart, noch bei Nikolaus von Kues oder Martin Luther lässt sich feinsäuberlich zwischen geistlichen und theologischen oder philosophischen Schriften unterscheiden. Der indirekte Einfluss, den die kreative Synthese Eckharts, vermittelt durch Taulers Predigten, auf Luther ausgeübt hat, legt es nahe, im Folgenden das Hauptaugenmerk auf sie zu le-

⁴⁹ Summa theologiae II-II 18,4 zu 3 (Übers: Groner [s. Anm. 8], 36). Etwas tendenziös ist die These von Basse, *Certitudo spei* (s. Anm. 6), 85, dass damit die „soteriologische Funktion der *gratia habitualis* [...] so nicht nur bestätigt, sondern noch verstärkt“ werde, da „auch derjenige, der diese Gnade nicht besitzt, [...] auf Grund der göttlichen Allmacht und Barmherzigkeit in Besitz der habituellen Gnade kommen [kann], um so zum ewigen Leben zu gelangen.“

⁵⁰ Summa theologiae II-II 18,4 Arg. 3.

gen. Die Nähe zu Luther verbirgt sich hinter einer großen inhaltlichen und sprachlichen Differenz. Im Unterschied zu Luther tritt bei ihm die biblisch zentrale Metaphorik von Gericht und Rechtfertigung ganz zurück.⁵¹ Eckharts Rede vom Gottvertrauen fehlt der kontrastive Hintergrund der Gerichtspredigt, die die Verkündigung seiner Zeit dominiert. Es dürfte nicht zuletzt diese sprachliche und thematische Verschiebung sein, die seinen Schriften eine scheinbar zeitlose Frische geben.

2.1 Die Reden der Unterweisung

Die ausführlichste Thematisierung des Gottvertrauens im vielgestaltigen Gesamtwerk Eckharts findet sich in seinen *Reden der Unterweisung*.⁵² Dass dieses zwischen 1294 und 1298 in Erfurt entstandene Frühwerk in komprimierter und zugänglicher Form bereits die meisten Gedanken enthält, die das Gesamtwerk bestimmen werden, darüber ist sich die jüngere Eckhartforschung einig.⁵³ Man kann deshalb davon ausgehen, dass Eckhart auch im Hinblick auf die *fiducia* hier erstmals zur Sprache bringt, was ihn weiter beschäftigen wird. Die theologiegeschichtliche Bedeutung der *Reden* besteht nicht zuletzt darin, dass es sich hier um die früheste theologische Stellungnahme zur Auseinandersetzung um die *fiducia* in deutscher Sprache handeln dürfte. Sie findet sich besonders in zwei Kapiteln, die im Kontext einer Auseinandersetzung mit der gängigen Bußpraxis stehen. Eckhart erinnert seine Zuhörer an den Ursprung christlicher Existenz: „[D]aß der getreue [*getriuwe*], liebende Gott den Menschen aus einem sündigen Leben in ein göttliches gebracht, einen Feind zum Freund gemacht hat, was mehr ist, als eine neue Erde zu erschaffen.“⁵⁴ Die (Vergegenwärtigung der) Treue und der Liebe Gottes, so führt Eckhart weiter aus, weckt im Menschen von allein Liebe, Vertrauen und Vertrautheit [*heimlicheit*]⁵⁵: „Das wäre einer der stärksten Antriebe, der den Menschen ganz in Gott ver-

⁵¹ Es wäre genauer zu untersuchen, ob Eckhart die Rechtfertigungslehre ‚ontologisiert‘ hat. Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, München ³1971, 224 spricht mit Blick auf Eckhart von einer „mystifizierten Justifikationslehre“.

⁵² Ich verwende folgende Siglen: *RdU* für *Reden der Unterweisung*; *LB* für *Liber Benedictus*. Die Seitenangaben beziehen sich auf die folgende Ausgabe: Meister Eckhart, *Werke II, Texte und Übers. v. J. Quint u. a., hg. u. kommentiert v. N. Largier*, Frankfurt a. M. 1993.

⁵³ Vgl. Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin 2005.

⁵⁴ *RdU* 12.

⁵⁵ Vgl. 12, 375: „Sieh doch: Wer war unserem Herr je lieber und vertrauter [*heimlicher*] als die Apostel?“

setzen würde, und man sollte sich wundern, wie sehr es den Menschen in starker, großer Liebe entzünden müßte derart, daß er sich seiner selbst völlig entäußerte.“⁵⁶

In diesem Zusammenhang fällt auch ein Wort, das dreißig Jahre später in modifizierter Form in der Bulle *In agro dominico* auftaucht, mit der Papst Johannes XXII. einige Aussagen Eckharts als häretisch und andere als missverständlich und übelklingend brandmarkt:⁵⁷

„Ja, wer recht in den Willen Gottes versetzt wäre, der sollte nicht wollen, daß die Sünde, in die er gefallen, nicht geschehen wäre. Freilich nicht im Hinblick darauf, daß sie gegen Gott gerichtet war, sondern, sofern du dadurch zu größerer Liebe gebunden und du dadurch erniedrigt und gedemütigt bist [...]. Du sollst aber Gott darin recht vertrauen [*getriuwen*], daß er dir's nicht hat widerfahren lassen, ohne dein Bestes daraus ziehen zu wollen. Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz von ihnen abkehrt, dann tut der getreue [*getriuwe*] Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre [...] er könnte mit einem solchen Menschen alle Vertraulichkeit [*heimlichkeit*] haben, die er je mit einer Kreatur unterhielt.“⁵⁸

Entsprechend konzipiert Eckhart im folgenden Kapitel, das der Kontritionslehre gewidmet ist, die wahre Reue auch nicht als leidvolle Selbstzerknirschung, sondern als entschiedene Abkehr und Erhebung zu Gott: „Und darin erhebt er [der Mensch] sich zu großem Vertrauen [*getriuwen*] auf Gott und gewinnt eine große Sicherheit.“⁵⁹ Den Gehalt dieser beiden Schlüsselwörter, Vertrauen und Sicherheit, entfaltet Eckhart in den beiden folgenden Kapiteln. In Kapitel 14 heißt es:

„Wahre und vollkommene Liebe soll man daran erkennen, ob man große Hoffnung und Zuversicht zu Gott hat; denn es gibt nichts, woran man besser erkennen kann, ob man ganze Liebe habe, als Vertrauen [*getriuwenne*]. Denn wenn einer den ande-

⁵⁶ RdU 12, 373.

⁵⁷ DH 965 (= Art. 15 der Bulle). Vgl. dazu: Tiziana Suárez-Nani, Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze, in: H. Stirnimann/R. Imbach (Hg.), *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Freiburg/Schweiz 1992, 31–96, hier: 72–74.

⁵⁸ RdU 12, 373.

⁵⁹ RdU 13, 375. Vgl. dazu M. Matsuda, *Eckharts Auseinandersetzung mit der thomasischen Kontritionslehre in den ‚Reden der Unterweisung‘*, in: A. Speer/L. Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin 2005, 178–186.

ren innig und vollkommen liebt, so schafft das Vertrauen [*triuwe*], denn alles, worauf man bei Gott zu vertrauen wagt [*tar getriuwen*], das findet man wahrhaft in ihm und tausendmal mehr. Und wie ein Mensch Gott nie zu sehr liebhaben kann, so könnte ihm auch nie ein Mensch zuviel vertrauen. Alles, was man sonst auch tun mag, ist nicht so förderlich wie großes Vertrauen [*getriuwen*] zu Gott. Bei allen, die je große Zuversicht zu ihm gewannen, unterließ er es nie, große Dinge mit ihnen zu wirken. An allen diesen Menschen hat er ganz deutlich gemacht, daß dieses Vertrauen aus der Liebe kommt; denn die Liebe hat nicht nur Vertrauen [*getriuwen*], sondern sie besitzt auch ein wahres Wissen und eine zweifelsfreie Sicherheit.“⁶⁰

Getriuwen(ne) wird von Eckhart zunächst ohne nähere Unterscheidung dem Wortfeld von ‚Hoffnung‘ und ‚Zuversicht‘ zugeordnet und als Manifestationsform der Liebe zu Gott gekennzeichnet. Bei näherer Betrachtung scheinen sich Zuversicht und Vertrauen darin zu unterscheiden, dass das Vertrauen stärker dem Willen zugeordnet wird. Mit Vertrauen kann auch ein Akt, ein Wagen [*tar getriuwen*] sowie ein Modus des Lebens⁶¹ bezeichnet werden.

Unterschieden wird das Vertrauen auch von dem, was mit ihm einhergeht: Wissen und Gewissheit bzw. Sicherheit.⁶² Dabei geht es, wie Eckhart im folgenden Kapitel ausführt, nicht um irgendeine Gewissheit, sondern um die *sicherheit des ewigen lebens*, also um die Heilsgewissheit. Wie Thomas unterscheidet Eckhart zwischen einer außerordentlichen, seltenen Form dieser Gewissheit, die durch eine besondere Erleuchtung geschenkt wird, und der allgemein zugänglichen Weise, die er als ungleich besser, nützlicher und trugsicherer bezeichnet. Sie werde allen Menschen, die in der beschriebenen Weise zur Liebe zu Gott gefunden haben, oft zuteil. Dies komme daher,

„daß der Mensch aus Liebe und vertraulichem Umgang [*heimlichkeit*], den er mit seinem Gott hat, ihm so völlig vertraut und seiner so sicher ist, daß er nicht zweifeln könne, [...] denn die Liebe kann nicht mißtrauen [*missetriuwen*], sie erwartet ver-

⁶⁰ RdU 14, 377.

⁶¹ Vgl. RdU 23, 427/9: „Soll man jemand einen Rock zuschneiden, so muß man ihn nach seinem Maß machen [...]. So auch gibt Gott einem jeglichen das Allerbeste nach dem, wie er erkennt, daß es das ihm Gemäßteste ist. Fürwahr, wer ihm darin ganz vertraut, der empfängt und besitzt im Geringsten ebensoviel wie im Allergrößten.“

⁶² Quint übersetzt *sicherheit* (mhd.) sowohl mit ‚Sicherheit‘ als auch mit ‚Gewissheit‘.

trauend nur Gutes. [...] Denn, so sehr du ihm auch zugetan sein magst, des sei gewiß, daß er dir über die Maßen mehr und stärker zugetan ist und dir ungleich mehr vertraut. Denn er ist die Treue selber, des soll man bei ihm gewiß sein und sind auch alle die gewiß, die ihn lieben.“⁶³

Wer Gott liebt, der kann ihm nicht misstrauen. Gott lieben heißt, sich von seinem Vertrauen umfassen lassen. Das menschliche Gottvertrauen wurzelt in Gottes Vertrauen in den Menschen. Die Liebe zu Gott entsteht dadurch, dass Gott den Menschen mit seiner verlässlichen Liebe und unerschütterlichen Treue vertraut werden lässt.

Was aber, wenn sich die geglaubte Nähe Gottes der Erfahrung entzieht? Eckharts Konzept des Gottvertrauens hängt nicht an einer unmittelbar *erlebten* familiaritas mit Gott. Zwar betont Eckhart, dass man diese Gewissheit in allen Kräften der Seele empfinde. Doch manifestiert sich aus seiner Sicht gerade im Fehlen eines erlebten Rückhalts der unbedingte Charakter eines solchen Vertrauens.⁶⁴ Auch wenn sich alle Kreaturen von ihm lossagten und Gott selbst sich versagte, gälte: Wer Gott liebt, würde ihm deswegen nicht misstrauen. Die *resignatio ad inferum*, der Verzicht auf die Nähe zu Gott aus reiner Liebe zu Gott und seinen Geschöpfen, ist der kreuzestheologische Grenz- und Kerngedanke von Eckharts Liebes- und Gelassenheitskonzeption, an den nicht nur Tauler, sondern auch Luther anknüpfen wird.

2.2 Predigt 62: Glauben und Vertrauen

Fragt Eckhart in den *Reden der Unterweisung* nach der Rolle des Gottvertrauens im Kontext der Bußpraxis, so thematisiert er in der Predigt 62 das Verhältnis zwischen Glauben und Vertrauen. Er führt es ein in Gestalt der augustinischen Unterscheidung zwischen *credere in Deum* und *credere Deo*: „Es ist etwas Höheres, daß man *an* Gott glaubt, als daß man Gott glaubt. Man glaubt wohl einem Menschen, wenn man ihm fünf Schillinge leiht, daß er sie zurückzahle, und glaubt doch [deshalb noch] nicht an den Menschen.“⁶⁵ Eckhart konstatiert, dass das Glauben an Gott und das Gott Glauben auseinanderfallen können: „Manche sagen, sie

⁶³ RdU 15, 379.

⁶⁴ Vgl. RdU 19.

⁶⁵ Zit. nach: Meister Eckhart, Werke I, Texte und Übers. v. J. Quint u. a., hg. u. kommentiert v. N. Largier, Frankfurt a. M. 1993, 654–661, hier: 655.

glauben an Gott, glauben aber Gott nicht.“⁶⁶ Wenn es stimmt, dass das Glauben an Gott höher steht, d. h. fundamentaler ist, als das Gott Glauben, dann ist dies Ausdruck einer existentiellen Inkonsistenz oder eines versteckten Unglaubens: „Es gibt manche <Leute>, die, wenn es ihnen innerlich und äußerlich gut geht, Gott loben und ihm wohl vertrauen, wie denn etliche sagen: ‚Ich habe zehn Malter Korn und ebenso viel Wein in diesem Jahre; ich vertraue fest auf Gott!‘ – ‚Ganz recht‘, sage ich, ‚du hast volles Vertrauen – zu dem Korn und dem Wein!‘“⁶⁷

Ob jemand auf Gott vertraut, zeigt sich nach Eckhart in der Bedrängnis. Sich in der Stunde der Not auf Gott zu verlassen, sei aber nichts, was „der Mensch sich in den Kopf“ setzen oder „mit Unge-stüm“ erreichen könne. Vielmehr solle man „sich von Gott darin beraten lassen und sich demütig unter ihn beugen und in sanftem Vertrauen [*senftmüetiger getriuwunge*] alles von ihm hinnehmen“.⁶⁸ In der vertrauensvollen Orientierung an Gott erübrige sich denn auch ein ängstliches Zurückblicken auf sich selbst. Eckhart illustriert dieses vertrauensvolle Ausgerichtet-Bleiben am Beispiel eines Malers, der nicht beim ersten Pinselstrich schon an alle weiteren denken dürfe. In den *Reden der Unterweisung* hatte er betont, dass Gott „ein Gott der Gegenwart“ sei, der den Menschen so nehme, wie er ihn gerade finde.⁶⁹ In der Predigt 62 zieht er daraus die Konsequenz, dass der Mensch seine Aufmerksamkeit ganz auf diesen gegenwärtigen Gott ausrichten soll, ohne sich um alles Weitere zu kümmern. Denn wollte „jemand in eine Stadt gehen und [...] überlegen, wie er den ersten Schritt täte, so würde [...] nichts daraus. Darum soll man der ersten folgen und so voranschreiten; dann kommt man dahin, wohin man soll“.⁷⁰

2.3 Das Zurücktreten des Themas im Spätwerk

Angesichts des Gewichts, das Eckhart in seinen *Reden der Unterweisung* dem Gottvertrauen beimisst, erstaunt es, dass er in späteren Schriften nur noch beiläufig darauf zu sprechen kommt. Dass er von seinen diesbezüglichen Ansichten im Laufe seines Lebens abgerückt ist, scheint mir unwahrscheinlich zu sein. Im *Liber Benedictus*, das dem Spätwerk zuzuordnen ist, argumentiert er diesbezüglich nicht anders als in den frühen Erfurter Reden.⁷¹ Das Zu-

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 657/9.

⁶⁸ Ebd. 659.

⁶⁹ RdU 12, 373.

⁷⁰ Predigt 62, 661.

rücktreten des Themas dürfte mit dem von der jüngeren Forschung herausgearbeiteten Sachverhalt zusammenhängen, dass Eckhart in seinem Spätwerk oft einen Redegestus einnimmt, der sich von der „Poetik der Instruktion“ der Reden der Unterweisung deutlich unterscheidet.⁷² Nach Burkhard Hasebrink referiert Eckhart in seinen deutschen Predigten der Strassburger und Kölner Zeit „nicht auf die Wahrheit, sondern begreift sich als aus ihr sprechend, indem er das Verhältnis der Wahrheit zum Wahren als Anwesenheit versteht.“⁷³ Die Heilsgewissheit transformiert sich auf diese Weise vom *Thema* zum *Wie* der Rede. Die ermutigende Paränese wird abgelöst durch eine ‚inzitative Rede‘.⁷⁴ Anstelle des Appells tritt ein Sprechen aus dem eschatologischen Präsens, das die Hörer und Hörerinnen zu einem Perspektivenwechsel herausfordert, um sich in eins mit Gottes Wirken wahrzunehmen. So heißt es zum Beispiel in der Predigt *Ave, gratia plena*:

„Es kam mir der Gedanke – es ist etliche Jahre her –, ob ich wohl einmal gefragt werden würde, woher jeder Grashalm dem anderen so ungleich sei [...]. Da sprach ich: Woher alle Grashalme einander so gleichen, das ist noch verwunderlicher. Ein Meister⁷⁵ sagte: Daß alle Grashalme so ungleich sind, das kommt vom Überfluß der Güte Gottes, die er im Überfluß in alle Kreaturen gießt, auf daß seine Herrlichkeit um so mehr offenbart werde. Ich aber sagte damals: Es ist erstaunlicher, woher alle Grashalme so gleich sind, und sagte: So wie alle Engel in der ersten Lauterkeit ein Engel sind, ganz Eins, so auch sind alle Grashalme in der ersten Lauterkeit Eins, und alle Dinge

⁷¹ Vgl. LB 2, 251: „Ein guter Mensch soll darin Gott vertrauen, ihm glauben und gewiß sein und ihn als so gut kennen, daß es Gott und seiner Güte und Liebe unmöglich ist zuzulassen, daß dem Menschen irgendein Leiden oder Leid zustoße, ohne daß er entweder dem Menschen größeres Leid dadurch verhüten oder ihn auch auf Erden schon stärker trösten oder etwas Besseres davon und daraus machen wolle, worin Gottes Ehre umfassender und stärker in Erscheinung träte. [...] Darum wünschte Sankt Paulus, daß er um Gottes willen und um des Willen Gottes und um der Ehre Gottes willen von Gott geschieden wäre.“

⁷² Vgl. Burkhard Hasebrink, *Sich erbilden. Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in der ‚Rede der unterscheidung‘* Meister Eckharts, in: A. Speer/L. Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin 2005, 122–136, hier: 135.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. Burkhard Hasebrink, *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen 1992, 265: „Die Predigt wird zum Modell eines kommunikativen Handelns, das Elemente informativer, appellativer, persuasiver und verheißender Rede zum Zwecke integriert, der Heilserwartung des Rezipienten ein Orientierungs- und Deutungsangebot zur Verfügung zu stellen, das ihn selbst in seinem Innersten als Sohn Gottes identifiziert.“

⁷⁵ Gemeint ist wohl Thomas von Aquin, der in seiner *Summa Theologiae* I 47,1 c. die Ansicht vertritt, dass sich in der Vielfalt der Kreaturen die Güte Gottes offenbare.

sind da Eins. [...] Der Mensch soll Gott nicht fürchten, denn, wer ihn fürchtet, der flieht ihn. Diese Furcht ist eine schädliche Furcht. Das aber ist rechte Furcht, wenn man fürchtet, daß man Gott verliere. Der Mensch soll ihn nicht fürchten, er soll ihn lieben, denn Gott liebt den Menschen mit seiner ganzen höchsten Vollkommenheit. [...] Hätten wir die göttliche Liebe, so schmeckte uns Gott und alle Werke, die Gott je wirkte, und wir empfangen alle Dinge von Gott und wirkten alle dieselben Werke, die er wirkt. In dieser Gleichheit sind wir alle ein einiger Sohn.“⁷⁶

Um Gottvertrauen und Heilsgewissheit zu erwecken, wählt Eckhart nicht den Imperativ, sondern den Indikativ. Die selbstbewusste Relativierung scholastischer Lehrmeinungen, die souveräne Wahl ungewöhnlicher Bilder für Gottes Heilswirken und die pointierte Ich-Rede machen deutlich: Da spricht jemand *aus* Heilsgewissheit und nicht nur von ihr. Durch den Wechsel zwischen Anrede und Wir-Rede bezieht er seine Hörerinnen⁷⁷ in dieses Gottvertrauen, in diese Heilszuversicht ein. Gott fürchten und fliehen zu wollen, ist Unsinn. Kommt er, dessen Sein unbedingte Liebe ist, doch dem Menschen von überall entgegen und wirkt in ihm unablässig neues Leben. Anstelle des Imperativs, aus dieser Heilswirklichkeit die lebenspraktisch angemessenen Konsequenzen zu ziehen, steht bei Eckhart ein Konditional in der inklusiven Wir-Form: Würden wir dem trauen, was Gott uns schenkte, so wirkten wir Gottes Werke. Der abschließende Indikativ beschreibt auch dies als bereits erfüllt. Eckharts heilsgewisse Anrede verbindet im Blick auf seine Adressatinnen Zutrauen und Zumutung: Wer sie hört, wird hineingenommen in ein Wortereignis, in dem sich die Gottesgeburt vollzieht und das zur radikalen Selbstgabe herausfordert.

⁷⁶ Predigt 22 (bei Quint: Predigt 23; Largier I, 261/263).

⁷⁷ Eckharts primäre Adressatinnen sind die Benediktinerinnen des Klosters zu den Heiligen Makkabäern in Köln.

2.4 Vertrauen oder Sicherheit?

Nach einer Beobachtung von Christine Büchner betont die Grundmetaphorik, die Eckhart prägt und variiert, Ruhe und Unverbrüchlichkeit.⁷⁸ Der Mensch gründet in seiner Abgründigkeit in Gottes Grund. Die Metapher von der Gottesgeburt dynamisiert diese Verwurzelung in Gott. Menschliches Leben heißt nach Eckharts Gebrauch dieser Metapher: zu jeder Zeit in Gott zu sein und aus Gott zu werden. Ruhe und Offenheit vermittelt auch die Rede von einem ‚grundlosen Grund‘.⁷⁹ Sie assoziiert einen Grund, der keine Grenze setzt, eine Geborgenheit, die nicht einengt. Eckharts ständig neu variiertes Versuchsmodell, menschliches Dasein in einer dynamischen Einheit mit Gottes Sein zu denken, lässt seine Adressaten den fernen Gott nahekomen – als Wirklichkeit, die ihr Leben gründet und erfüllt.

Eckharts Einheitsdenken kommt an manchen Stellen einer Einheitsmetaphysik nahe. Wird hier nicht die Praxis der *fiducia* durch eine theoretisch zu gewinnende *securitas* ersetzt? Büchner vermerkt mit Blick auf die Rezipientenperspektive eine mögliche Ambivalenz. Der Gedanke einer letzten Einheit könne „je nachdem, wie man Einheit versteht, einerseits großes Vertrauen in Gott begründen, der alles Bruchstückhafte und Zerteilte hält und eint [...]. Der Einheitsgedanke kann aber andererseits Angst hervorrufen, wenn er nämlich die Assoziation auslöst, der einzelne werde aufgelöst, quasi verschluckt von einer riesenhaften, alles vereinheitlichenden und letztlich jede Geschichtlichkeit nivellierenden Größe.“⁸⁰ Als hermeneutische Regel schlägt Büchner vor, Eckharts Einheitsdenken vor johanneischem Hintergrund zu lesen und die Tendenz zur Apersonalisierung als positive Entkategorialisierung zu deuten: „Gott als Unbestimmtheit, Allgemeinheit, stille Wüste kann nicht die Personalität und Beziehung, deren Ermöglichungsgrund er ist, auslöschen oder absorbieren, sondern führt sie zu ihrem Wesen. Dieses Wesen liegt nach Eckhart nicht im Festhalten, sondern ganz im Geben des Selbst [...]: Alles, was dem Vater gehört, gehört dem Sohn.“⁸¹ In ontologischer Sprache bringt Eckhart Gottes Verlässlichkeit und Güte als unbegrenzte Seins-Gabe zur Sprache, als Wirklich-

⁷⁸ Christine Büchner, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, Stuttgart 2007, 32.

⁷⁹ Vgl. Predigt 42 (Largier I, 456f.).

⁸⁰ Büchner (s. Anm. 78), 21.

⁸¹ Ebd. 36.

keit, der der Mensch – anders als aller begrenzten Wirklichkeit – „absolut vertrauen kann“.⁸²

3. Praxis des Gottvertrauens

Eckharts neue Weise, christliches Leben in Gottes Gegenwart zu thematisieren, zielte auf eine Transformation religiöser Praxis. Seine Predigten führten den Zuhörern vor Augen, was es bedeuten könnte, sich auf Gott zu verlassen. Die innovativen Impulse, die Eckharts Werk auszeichnen, kommen in der lutherischen Reformation ebenso zur Auswirkung wie in der katholischen Reform. Die wichtigste Brücke zur Reformationszeit findet sich, wie seit langem bekannt, im Predigtwerk Johannes Taulers. Das Corpus dieser mystischen Predigten, das in der von Luther benutzten Ausgabe auch drei von Eckhart selber enthält,⁸³ wirkt auf das Denken des jungen Wittenberger Theologieprofessors ein und gibt seiner reformatorischen Wende einen mystisch-theologischen Untergrund. Indirekt, nämlich vermittelt über die *Devotio moderna* und deren Rezeption durch García Jiménez de Cisneros,⁸⁴ stehen auch Ignatius von Loyola und Teresa von Avila in der Fernwirkung, die die Mystik des 14. Jahrhunderts auf die folgenden Jahrhunderte ausübt. Ihrer praktisch orientierten Bekräftigung der *fiducia*, die im Kontext der katholischen Reform steht, sind die letzten beiden Abschnitte dieses Beitrags gewidmet.

⁸² Vgl. ebd. 108f.: „Das Bemühen um ein Begreifen Gottes hat nicht den Zweck in sich selbst, sondern es hilft dem Menschen zu verstehen, daß er (anders als allen kategorialen Größen) dieser Wirklichkeit absolut vertrauen kann. [...] Es kann ihn dazu bringen, zu verwirklichen, was der Grund seines Daseins ist, weil er darauf vertraut, mit allen Geschöpfen in ein Einander-nicht-mehr-Fremdsein, wie es Gott in seinem Innersten ist, geführt zu werden.“

⁸³ Vgl. Alois M. Haas, „Theologia deutsch“, Meister Eckhart und Martin Luther, in: Ders., *Gott leiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, 286–294, hier: 290.

⁸⁴ Ignatius ist der *Devotio moderna* spätestens 1522 während seines Aufenthalts in der von Cisneros geprägten Benediktinerabtei Montserrat begegnet und liest seit seiner Zeit in Manresa (1522/23) täglich in der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen. Vgl. Simon Huber, *Verwandlung als Ziel pastoralen Handelns. García Jiménez de Cisneros' ‚Schule des geistlichen Lebens‘ im Licht der Charakterlehre Erich Fromms*, Luzern 2000, 85: „Ignatius atmete und lebte im und aus dem Geist der *Devotio moderna*, die er auf Montserrat antraf. Auf diesem Hintergrund gewinnt Ignatius' Aufenthalt auf Montserrat ein neues Gewicht und darf nicht als unbedeutende Durchgangsstation abgetan werden.“

3.1 Johannes Tauler: Mystagogik des Gottvertrauens

Das Predigtwerk Taulers steht, was die Frage nach dem rechten Gottvertrauen angeht, sprachlich näher bei den *Reden der Unterweisung* als bei den deutschen Predigten Eckharts. Tauler entfaltet das Thema mit dem ihm eigenen mystagogischen Sinn fürs Psychologische und Praktische. Die Anfechtung des Glaubens im Entzug geistlichen Trostes führt er wie Eckhart und die ältere geistliche Tradition auf die göttliche Heilspädagogik zurück, die den Menschen in der Erfahrung seines Elends und seiner kreatürlichen Schwäche dazu hinführen möchte, sich ganz Gott anzuvertrauen. Dass in solcher Bedrängnis dem Menschen die weite Welt zu eng wird, hat nach Tauler seinen Grund auch darin, dass „er Gott noch kein uneingeschränktes Vertrauen entgegenbringt.“ Tauler ermahnt einen solchen Menschen zu Geduld und Gelassenheit: „Halte dich daran: vertraue auf Gott; er wird dich ohne Zweifel erlösen.“⁸⁵ Der im oberrheinischen Gebiet tätige Dominikaner belässt es jedoch nicht mit solch allgemeinem Zuspruch. In der in einem Dominikanerinnen-Kloster gehaltenen Predigt *Revela Domino viam tuam* gibt er konkrete Anweisungen, wie sich das vorbehaltlose Vertrauen in Gott durch geistliche Praxis einüben lässt. Tauler weist die Schwestern an, sich abends zeitig zur Ruhe zu legen, um dann nach Mitternacht umso frischer an dem nächtlichen Chorgebet teilnehmen zu können. Danach sollen sie in stillem Gebet im Chorraum verweilen, oder sich, wenn sie sich zu müde fühlen, in ihrer Zelle bequem hinlegen, um sich ganz in sich versenken zu können. Begründung: Die Ruhe des Körpers wirkt sich förderlich auf die Ruhe des Geistes aus. Dann folgt die Anleitung zu einem inneren Gebet, das ganz auf eine vertrauende Übergabe an Gott hinführt:

„Einmal in Ruhe soll dann der Mensch diesen Vers (zur Betrachtung) vornehmen: ‚Offenbare dem Herrn deinen Weg, und hoffe auf ihn; er wird es schon (gut) machen.‘ [...] welche Gnade oder Tugend, oder was sonst du begehrt, sollst du (ihm als) deinem einzigen liebsten Freund offen sagen und darlegen, alle deine Bekümmernis und deine Fehler ihm klagen und ihm unbesorgt vertrauen [*sicher getrüwen*]. ‚Er wird es schon gut machen.‘ Glaub ihm allein! Beteten zwei Menschen zu unserem Herrn, der eine um etwas Großes, dessen Verwirklichung unmöglich erschiene, und vertraute gänzlich [*getrúwete des gantzlichen*] unserem

⁸⁵ Predigt Nr. 38. Ich benütze die folgende Ausgabe: Johannes Tauler, Predigten. Übers. u. hg. v. G. Hofmann, Einsiedeln ³1987, hier: 285.

Herrn, der andere um eine kleine, unbedeutende Sache, (jedoch) ohne Gott völlig und gänzlich zu vertrauen; der, welcher um die große Sache bäte, deren Verwirklichung unmöglich schiene, würde dank seines großen Vertrauens [*getrúwende*] besser und viel eher erhört werden als der andere mit seiner kleinen Angelegenheit. ‚Dem, der glaubt‘, sagt Christus, ‚sind alle Dinge möglich.‘ ‚Glaubt‘, das heißt: ‚vertraut Gott‘. Er wird es schon gut machen. Gott und der Prophet lügen nicht. Vertraue auf ihn! Wie ihn niemand zuviel lieben kann, so kann ihm auch niemand zuviel trauen. [...] Willst du deine Sünden ausgelöscht sehen und Gnade empfangen, traue ihm allein in vollem Vertrauen, ohne (jedoch dabei) verkehrt leben zu wollen.“⁸⁶

Taulers Mystagogik, die auch die leibliche Entspannung zu nützen weiß, weist die Dominikanerschwestern an, sich Gott in einer Atmosphäre vertraulicher Freundschaft zuzuwenden, ihm die Gedanken und Sorgen zu eröffnen und vertrauensvoll zu übereignen. Alles liegt am ‚vollen‘, d. h. uneingeschränkten Vertrauen, wobei Tauler bei seinem Gedankenexperiment Jak 1,6 vor Augen zu haben scheint. Die ausdrückliche Gleichsetzung von Glauben und Vertrauen ist auffällig. Offenkundig war eine solche nicht ohne weiteres selbstverständlich. Anderthalb Jahrhunderte vor Luthers reformatorischer Wende wird *getrúwen* zum Interpretament für ‚glauben‘. Bei aller mystagogischer Kultivierung der durch das göttliche Wort geweckten Affektivität beschränkt sich das von Tauler beschriebene Vertrauen nicht auf ein schönes Gefühl, das einem auch auf einem harten Klosterbett zuteilwerden kann. Vielmehr handelt es sich dabei um etwas, was man aktiv vollziehen und insofern tun kann und soll.

3.2 Ignatius von Loyola: Berufungsgewissheit und Vertrauensexperimente

Im autobiographischen *Bericht des Pilgers*, den er wenige Jahre vor seinem Tod auf Bitten seiner Gefährten diktiert, gibt Ignatius von Loyola einen Einblick in seinen Weg zu einem Gottvertrauen, das sich nach einer Phase intensiver Skrupel als außerordentlich stabil erweisen sollte. Die entscheidende Weichenstellung ereignet sich in den Monaten, die Iñigo, der auf dem Krankenbett bekehrte basische Edelmann, vom 25. März 1522 bis zum Februar 1523 in Manresa verbringt. Die anfängliche Zuversicht des Neubekehrten wird

⁸⁶ Predigt Nr. 80 (Übers.: Hofmann ebd. 611f.).

in dieser Zeit hart angefochten, schließlich aber durch mystische Erfahrungen neu bekräftigt. Das Bußsakrament, das für Ignatius' geistliche Entwicklung eine ebenso zentrale Stelle einnimmt wie bei Luther, spielt eine doppelte Rolle. Es weckt, bevor es zum Ort der Befreiung aus dem Zirkel der Selbstsorge wird, zunächst das Verlangen nach perfekter Reue. Getrieben durch exzessive Selbsterforschung und ein undifferenziertes Sündenverständnis verfängt sich der Konvertit, der seine üble Vergangenheit in einer dreitägigen Generalbeichte in aller Ausführlichkeit durchgearbeitet hatte, in einen suizidalen Buß- und Beichtzwang. Der Gehorsam gegenüber dem Beichtvater führt Ignatius schließlich aus seiner tödlichen Selbstbezogenheit heraus. In letzter Verzweiflung hatte sich Ignatius vorgenommen, solange nicht mehr zu essen, bis Gott ihm die ersehnte Seelenruhe geben würde. Als er nach einer Woche seinem Beichtvater davon erzählt, gebietet ihm dieser, sein Fastenexperiment abubrechen – und die Skrupel verschwinden.⁸⁷

Die Bedeutung, die Ignatius später der Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und den Todsünden beimisst,⁸⁸ dürfte mit dieser Beichterfahrung zu tun haben. Da die lässlichen Sünden nicht beichtpflichtig sind, entlastet diese Differenzierung vor einer überbordenden Beichtpraxis und öffnet den Raum für persönlich angepassten Formen der Umkehr und der Seelsorge. Auch die Heilsoversicht des Ignatius hängt mit dieser Unterscheidung zusammen. Während die Todsünde von der lebendigen Beziehung zu Gott trennt, gilt dies für die lässlichen Sünden nicht. Glaubende, die nicht in Todsünde leben, dürften deshalb bezüglich ihres Heils zuversichtlich sein. Doch lässt sich im konkreten Fall genau bestimmen, ob jemand ‚in Todsünde‘ lebt oder nicht? Ignatius, der von konkreten Tatsünden ausgeht, ist überzeugt davon – was ihm große Zuversicht verleiht. Als er einmal in Seenot gerät und sich auf seinen Tod vorbereitet, kann „er keine Furcht wegen seiner Sünden haben noch davor, verdammt zu werden.“⁸⁹ Und gegen Ende seines Lebens bekennt er Luis Gonçalves da Câmara, „er habe viele Sünden gegen unseren Herrn getan, seit er begonnen habe, ihm zu die-

⁸⁷ Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers Nr. 25. Ich verwende die folgenden Ausgaben: Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, hg. v. I. Iparraguirre, Madrid 1963; Ignatius von Loyola, *Deutsche Werkausgabe*, Bd. II: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Übersetzung durch P. Knauer, Würzburg 1998. Diese Erfahrung macht es verständlich, dass Ignatius die Unterscheidung zwischen den Todsünden, die die Gemeinschaft mit Gott zerstören, und den lässlichen Sünden, die den Stand der Gnade nicht grundsätzlich in Frage stellen, besonders gewichtet. Vgl. Bericht des Pilgers Nr. 68–70.

⁸⁸ Vgl. Bericht des Pilgers Nr. 68–70.

⁸⁹ Bericht des Pilgers Nr. 33 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 35).

nen, aber niemals habe er einer Todsünde zugestimmt. So wachse er immer in der Andacht, das heißt, in der Leichtigkeit, Gott zu finden, und jetzt mehr als in seinem ganzen Leben.“⁹⁰

Gegen eine falsch verstandene (Un-)Heilsgewissheit richtet sich Ignatius in der 15. Regel des Exerzitienbuchs zur kirchlichen Gesinnung:

„Wir dürfen nicht gewohnheitsmäßig viel von der Vorherbestimmung reden. Aber wenn man in irgendeiner Weise und zuweilen davon spräche, dann spreche man so, daß das einfache Volk nicht in irgendeinen Irrtum fällt, wie es manchmal zu geschehen pflegt, indem man sagt: ‚Ob ich heil oder verdammt sein soll, ist bereits bestimmt, und durch mein gutes oder schlechtes Handeln kann nichts anderes mehr sein.‘ Und daraufhin werden sie träge und lassen in den Werken nach, die zum Heil und geistlichen Gewinn ihrer Seelen führen.“⁹¹

Nach den Monaten, die er im Wechsel von Trost und Anfechtung in Manresa verbrachte, bricht Ignatius zu der seit langem geplanten Pilgerreise nach Jerusalem auf. In der Absicht, auf seinem Weg Gott allein zu vertrauen, meint er, auf alle Vorsorge und Unterstützung verzichten zu müssen. Sein von der Aussendungsrede Jesu und der franziskanischen Bettelarmut inspiriertes Vertrauensexperiment beschreibt er im Rückblick detailreich:

„Und so brach er zu Beginn des Jahres 1523 nach Barcelona auf, um auf ein Schiff zu gehen. Und obwohl sich ihm einige Gesellschaften anboten, wollte er nur allein gehen; denn seine ganze Sache war, Gott allein als Zuflucht zu haben. [...] Denn er wünschte drei Tugenden zu haben: Liebe und Glaube und Hoffnung. Und wenn er einen Gefährten hätte, würde er, wenn er Hunger hätte, von ihm Hilfe erhoffen; und wenn er fiele, dass er ihm aufzustehen helfe; und so würde er auch auf ihn vertrauen und aus diesen Gründen Zuneigung zu ihm haben; und dass er dieses Vertrauen und diese Zuneigung und Hoffnung allein auf Gott richten wolle.“⁹²

⁹⁰ Bericht des Pilgers Nr. 99 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 82).

⁹¹ Geistliche Übungen Nr. 367 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 266). Ignatius formuliert diese Regel unter dem Eindruck reformatorisch geprägter Predigt, wie sie ihm in Norditalien begegnete, vgl. G. Sans, Kriterien der kirchlichen Gesinnung bei Ignatius von Loyola, in: Geist und Leben 83 (2010), 445–458.

⁹² Bericht des Pilgers Nr. 35 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 36). An manchen Stellen gebraucht Ignatius Hoffnung und Vertrauen synonym, vgl. Bericht des Pilgers Nr. 44.

Um die Exklusivität seines Gottvertrauens auf die Probe zu stellen und es während seiner Pilgerreise einzuüben, verzichtet Ignatius – gegenläufig zu späteren Anweisungen an seine Gefährten – nicht nur auf Reisebegleitung, sondern auch auf Geld und Proviant. Als sich der Schiffseigner überreden lässt, ihn kostenlos mitzunehmen, sofern er ausreichend Zwieback für die eigene Verpflegung mitbringe, gerät der Pilger in neue Skrupel. Wäre es nicht Ausdruck fehlenden Gottvertrauens, sich Proviant für die Überreise zu besorgen? Erneut ist es der Gehorsam gegenüber einem zu Vernunft und Maß mahnenden Beichtvater, der den Pilger aus der Aporie seines Vertrauensperiments herausführt.

Trotz der leisen Selbstkritik, die der gereifte Ordensgründer an seinen von Übermaß und Überschwang geprägten geistlichen Anfängen übt, erzählt er im *Bericht des Pilgers* nicht ohne eine gewisse Genugtuung vom Gelingen seines Experimentes, sich auf seiner Jerusalemreise restlos auf Gott zu verlassen. Die Pläne des Pilgers werden zwar dauernd durchkreuzt. Doch was er sich ersehnte, das Wachsen in Liebe, Glaube und Hoffnung, wird ihm zuteil, nicht als Lohn für seine Mühen, sondern als Stärkung für noch kommende Prüfungen: „Und Gott gab ihm ein großes Vertrauen [*confianza*] ein, er werde die Anfeindungen und Beleidigungen, die man ihm antun würde, gut ertragen.“⁹³ Dieses Vertrauen prägt dann auch den weiteren Weg von Jerusalem nach Alcalá, Salamanca, Paris, Venedig und Rom – trotz vielfältiger Widernisse, die seinem Lebensrückblick etwas Abenteuerliches geben: Armut, Krankheit und Hunger, Schiffbruch und Verleumdung, mehrfache Gefangenschaft und sieben Inquisitionsprozesse. Nicht nur in dem, was er erzählt, sondern auch in der Art und Weise, wie er es erzählt, findet sich die Resonanz einer kaum zu erschütternden *Berufungs-* und *Sendungsgewissheit*. Wenn auch von *Heilsgewissheit* nicht direkt die Rede ist, so ist sie doch in der *Sendungsgewissheit* enthalten.⁹⁴ Am deutlichsten zeigt sich dies in der Vision von La Storta, in der sich Ignatius als Christus zugesellt wahrnimmt: „Und als er an einem Tag, einige Meilen, bevor er nach Rom gelangte, in einer Kirche war und betete, verspürte er eine solche Veränderung in seiner Seele und hat so klar gesehen, dass Gott Vater ihn zu Christus, seinem Sohn, stellte, dass ihm der Mut nicht ausreichen würde, daran zu zweifeln,

⁹³ Ebd. Nr. 71 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 61).

⁹⁴ Vgl. B. Hägglund, Art. Heilsgewißheit, in: TRE Bd. 14 (1985), 759–763, hier 762: „Wer berufen ist und an die Versöhnung Christi glaubt, hat auch keinen Anlaß, an der eigenen Erwählung zu zweifeln.“

dass vielmehr Gott Vater ihn zu seinem Sohn stellte.“⁹⁵ Es ist charakteristisch für Ignatius und seinen Wunsch, den ‚Seelen zu helfen‘, dass die Frage nach der Gnaden- oder Heilsgewissheit hinter der Berufungs- und Sendungsgewissheit verschwindet. Nach Überwindung der skrupulösen Selbsterforschung findet Ignatius zu einer zuversichtlich-vertrauensvollen Grundhaltung, die nach Ausweis der uns überlieferten Zeugnisse weder durch äußere Bedrängnis noch durch innere Zweifel angefochten wird.

Man könnte Ignatius als eine paradigmatische Verwirklichung der thomasischen Gnaden- und Hoffnungsgewissheit sehen. Ihn aufgrund seiner Visionen nur als Ausnahmefall zu behandeln, wäre jedoch ebenso naheliegend wie irreführend. Denn die Ignatius auf visionärem Wege zuteil gewordene Berufungs- und Sendungsgewissheit stellt nach dem Exerzitienbuch eine dringlich zu erstrebende Möglichkeit eines jeden Christen dar. Die drei Aspekte der thomasischen Gnadengewissheit entsprechen bemerkenswerter Weise weitgehend den sogenannten ‚drei Wahlzeiten‘ der Exerzitien. Dabei umfasst die erste Wahlzeit den seltenen Fall, dass jemand seine Berufung blitzartig durch eine besondere Offenbarung erkennt. Dies ereigne sich, wenn „die göttliche Kraft den Willen so antreibt, dass alles Zweifeln, ja auch die Fähigkeit zu zweifeln der Seele genommen ist, diesem Antrieb etwa nicht zu folgen, wie wir lesen, dass es dem seligen Paulus und Matthäus und einigen anderen geschehen ist, als Christus rief.“⁹⁶ Die zweite Wahlzeit, die der Gnadenerkenntnis anhand von gewissmachenden Zeichen entspricht, ist nach Ignatius der Normalfall: das Erkennen der eigenen Berufung mittels geistlicher Übungen und aufmerksamer Selbstwahrnehmung. Durch intensive Meditation und dem Achten auf Trost und Trostlosigkeit bildet sich allmählich eine durch geistliche Erfahrung gestützte Berufungs- und Sendungsgewissheit heraus.⁹⁷ Wem solche fühlbaren Anzeichen nicht gegeben werden, verweist Ignatius auf die dritte Wahlzeit. Er soll

⁹⁵ Ebd. Nr. 96 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 78).

⁹⁶ Geistliche Übungen Nr. 175 (Übers.: Knauer, s. Anm. 87, 177).

⁹⁷ Ebd. Nr. 176. Was Ignatius als ‚geistlichen Trost‘ beschreibt (vgl. Geistliche Übungen Nr. 316), entspricht weitgehend den die Gnade gewissmachenden Zeichen, die Luther aufzählt: „Gerne hören von Christus, lehren, danksagen, loben, ihn bekennen, auch mit Dransetzung von Dingen und des Lebens, ferner der Berufung gemäß nach Kräften seine Pflicht tun im Glauben, in der Freude [...], nicht Vergnügen finden an den Sünden, nicht in einen fremden Beruf eindringen, sondern dem eigenen Beruf dienen, den armen Bruder unterstützen, den Traurigen trösten [...]. Durch solche Zeichen werden wir nachträglich (a posteriori) gewiss und fest gemacht, daß wir in der Gnade sind. Auch die Unfrommen haben diese Zeichen, aber nicht rein“ (WA 40/1, 577 zit. nach: Hägglund ebd. [s. Anm. 94], 761).

erwägen, welche Lebensform ihn dem Ziel näherbringt, „zu dem er geschaffen ist – nämlich zur Ehre Gottes und seinem eigenen Heil.“⁹⁸ Die auf rationalem Wege zu gewinnende Berufungsgewissheit kommt auch in diesem Fall nicht ganz ohne affektive Grundierung aus. Immerhin verweist der Vulgatatext des Exerzitienbuchs auf die „Ruhe des Herzens“.⁹⁹

3.3 Teresa von Avila: Gottvertrauen als Gestalt der Gottesliebe

Auch andere Schlüsselfiguren der katholischen Reform, die sich im goldenen Zeitalter Spaniens formiert, äußern sich in differenzierter Weise zur Frage der Gnaden- und Heilsgewissheit. So hält der Franziskaner Francisco de Osuna gleich zu Beginn seines 1527 in Toledo veröffentlichten *Tercer Abecedario Espiritual* fest, „dass Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott in diesem Leben und Exil möglich sind. Sie ist nicht fern, sondern intimer und sicherer [*segura*] als diejenige, die zwischen Brüdern oder zwischen einer Mutter und ihrem Kind je existierte. Diese Freundschaft oder Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist nicht weniger bedeutsam oder gewisser [*certidumbre*], weil sie geistlich genannt wird. Ich spreche nicht von der göttlichen Erwählung oder dem Zweifel, den Sterbliche erfüllt, weil sie nicht wissen, ob sie im Stande der göttlichen Gnade stehen. [...] Denn ich beziehe mich auf die Gemeinschaft, die Menschen in ihrem Bemühen, in Gebet und Hingabe voranzuschreiten, suchen und finden. Diese Gemeinschaft ist gewisser [*tan cierta*] als alles Übrige in dieser Welt“.¹⁰⁰ Die programmatische Aussage des Francisco de Osuna ist spannungsreich. Der Theologe, der der schultheologischen Behandlung dieser Frage während seines Studiums in Alcalá begegnet sein dürfte, lässt es auf der einen Seite offen, ob Menschen bezüglich ihres Gnadenstandes sich ein sicheres Urteil bilden können. Auf der anderen Seite versichert er, dass für diejenigen, die in Gebet und Hingabe voranschreiten, nichts gewisser sei als die Gemeinschaft mit Gott. Offenkundig bemüht sich Osuna um einen theologischen Kompromiss, möglicherweise, um nicht in den Verdacht zu geraten, mit reformatorischen Ideen zu sympathisieren. Er tut es, ohne seine spiritualitätstheologische Antwort durch die scholastische abzuwerten, aber auch ohne letztere in Frage zu stellen. Modern ge-

⁹⁸ Geistliche Übungen, Nr. 177.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, hg. u. eingel. v. S. López Santidrián (*Místicos Franciscanos Españoles Bd. II*), Madrid 1998, 93 (1,1; eigene Übers.).

sprochen scheint Osuna zu unterscheiden zwischen unzureichendem theoretischem Wissen und existentieller Gewissheit sowie zwischen den Christen im Allgemeinen und denjenigen unter ihnen, die sich bemühen, in Gebet und Hingabe voranzuschreiten. Nur über letztere, nur zu ihnen möchte er sprechen. Damit sind seine Aussagen nicht nur vor dem Häresievorwurf geschützt. Es ist gegenüber der scholastischen Zugangsweise auch eine neue Perspektive gewonnen, über Heilsgewissheit und erfahrbarer Gottesgemeinschaft zu sprechen.

Teresa von Avila, die Osunas Werk in einem kritischen Moment ihrer Suchphase in die Hand bekommt,¹⁰¹ vermag den dadurch geschaffenen Freiraum gut zu nutzen. Auf dem Hintergrund ihrer besonderen mystischen Erfahrungen kann sie es umso problemloser, als auch die thomistische Schultheologie damit rechnete, dass Gott einem Menschen die Gnadengewissheit durch eine außerordentliche Offenbarung schenkte. Dass Teresa ihren eigenen Weg kontemplativen Betens jedoch nicht als Sonderweg verstand, sondern ihn für ihre Mitschwester und eine breitere Anhängerschaft zu erschließen suchte, steht dazu freilich in einer nicht unbenutzt gebliebenen Spannung. Anders als bei Ignatius führte Teresas eigener Weg zum Gottvertrauen nicht über eine sich schnell festigende Berufungsgewissheit, sondern über viele Umwege, Ängste und Selbstzweifel. Im Rückblick betrachtet Teresa dabei ein falsches Selbstvertrauen als besonders schwerwiegendes Hindernis: „Ich flehte den Herrn an, mir zu helfen; doch – wie mir heute vorkommt – lag mein Fehler wohl darin, daß ich mein Vertrauen nicht ganz auf Seine Majestät gesetzt und das zu mir nicht ganz verloren habe. Ich suchte nach Abhilfe, machte Anstrengungen, verstand aber wohl nicht, daß all das wenig nützt, wenn wir unser Vertrauen nicht ganz auf Gott setzen, nachdem wir es auf uns ganz und gar aufgegeben haben.“¹⁰² Das Problem sieht Teresa nicht darin, dass es ihr grundsätzlich an Gottvertrauen gefehlt hätte, sondern in ihrer Selbstverhaftung, die es ihr verunmöglichte, sich ganz Gott anzuvertrauen.¹⁰³ Die Lektüre der *Confessiones* Augustins und die Passionsmeditation schenken ihr in ihrer Zerris-

¹⁰¹ Vgl. Vida 4,7. Teresa bezeichnet Osunas Tercer Abecedario als ihren „Lehrmeister“. Ich zitiere die Vida nach der folgenden Übersetzung: Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens. Gesammelte Werke Bd. 1. Hg., übers. u. eingeleitet v. U. Dobhan u. E. Peeters, Freiburg i. Br. 2001 (die Seitenzahlen setze ich in Klammern).

¹⁰² Vida 8,12 (161f.). Ähnlich in Vida 9,8.

¹⁰³ Nach Vida 13,4 steht dem Gottvertrauen nicht das (falsche) Selbstvertrauen im Wege, sondern die Eigenliebe: „Daran bedrückt mich, daß wir so wenig Gottvertrauen und soviel Eigenliebe haben, daß uns diese Sorge beunruhigt.“

senheit Trost: „[W]enn ich seine [sc. Christi] Liebe, die er zu mir hatte, betrachtete, faßte ich wieder Mut, denn das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit habe ich nie verloren, das auf mich aber oft.“¹⁰⁴ Was Teresas Vertrauen zu Gott freisetzt und sie schließlich ihrer Selbstverstrickung enthebt, ist die Erfahrung, dass Gott ihr vertraut und ihr einen fruchtbaren Garten zur Pflege anvertraut hat.¹⁰⁵

Auch nach ihrer zweiten Umkehr, die Teresa die ersehnte Hingabe schenkt, droht sich das, was sie rückblickend als falsches Selbstvertrauen diagnostiziert, wieder neu einzuschleichen. Diesmal als Überschwang der Neubekehrten:

„Folgendermaßen ist die Täuschung, in die einen der Böse verwickelt: Sobald sich eine Seele Gott schon so nahe sieht und den Unterschied sieht, der zwischen den Gütern des Himmels und denen der Erde besteht, sowie die Liebe, die ihr der Herr erweist, erwächst ihr aus dieser Liebe Vertrauen und Gewißheit, daß sie von dem, was sie genießt, nicht mehr abfallen könne. Sie hat den Eindruck, deutlich den Lohn zu sehen, und daß es nicht mehr möglich sei, etwas, was sogar in diesem Leben so beseligend und süß ist, für etwas so Unzulängliches und Schmutziges, wie es (irdisches) Vergnügen ist, dranzugeben. Durch dieses Vertrauen läßt der Böse sie vergessen, daß sie sich nur wenig zutrauen sollte. Sie setzt sich, wie ich sage, Gefahren aus und beginnt in heiligem Eifer, ohne jedes Maß von der Frucht auszuteilen, im Glauben, daß sie für sich nichts mehr zu fürchten hat. Das geschieht nicht aus Überheblichkeit, denn die Seele erkennt gut, daß sie von sich aus nichts vermag, sondern aus übermäßig großem Gottvertrauen, da sie nicht beachtet, daß sie selbst noch nicht flügge ist. Sie kann zwar schon das Nest verlassen und Gott stößt sie sogar heraus, aber sie ist noch nicht imstande zu fliegen, weil ihre Tugenden noch nicht stark sind, und sie noch keine Erfahrung hat, um die Gefahren zu erkennen, noch um den Schaden weiß, den es bedeutet, sich auf sich zu verlassen.“¹⁰⁶

Wenn Teresa im Blick auf die Phase, die unmittelbar auf ihre Lebenswende folgte, einen durch falsches Selbstvertrauen irrefüh-

¹⁰⁴ Vida 9,7 (167f.). Als Grund ihres Gottvertrauens nennt Teresa nicht nur seine Barmherzigkeit, sondern gelegentlich auch seine Größe, vgl. Vida 19,3 (277): „Ich schreibe es zum Trost für schwache Seelen, wie die meine, damit sie nie verzweifeln oder aufhören, auf Gottes Größe zu vertrauen.“

¹⁰⁵ Vida 11,10.

¹⁰⁶ Vida 19,14 (285f.).

teten missionarischen Eifer konstatiert, so stellt sie nicht die Echtheit des Vertrauens und der Gewissheit in Frage, die ihr aus der neu gefundenen Liebe zu Gott erwachsen, sondern problematisiert die fehlende Einsicht in die eigenen Grenzen und das daraus entspringende Verhalten, das der geschenkten Gewissheit nur scheinbar entspricht. Trotz diesem selbstkritischen Rückblick plädiert Teresa wie Thomas und Ignatius für geistlichen Großmut. Sie ist der Meinung, dass es für die geistliche Entwicklung bedeutsam ist, „großes Vertrauen zu haben, denn viel ist daran gelegen, unsere Wünsche nicht klein zu halten, sondern es Gott zu glauben, daß wir, zwar nicht gleich, aber doch Schritt für Schritt mit seiner Hilfe dasselbe erreichen können, wie viele Heilige, wenn wir uns nur bemühen.“¹⁰⁷ Ein solch großmütiges Gottvertrauen steht nach Teresa im Widerspruch zu geistlichem Kleinmut und knechtischer Gottesfurcht und Heilangst, nicht aber zu einer geläuterten Form der Gottesfurcht. Es gehört nach Teresa zu den Echtheitszeichen geistlicher Erfahrung, bei „aller Demut und Furcht doch eine Gewißheit [zu haben], daß man gerettet wird. Er [Gott] vertreibt bald die knechtische Furcht der Seele und gibt ihr die viel mündigere vertrauensvolle¹⁰⁸ Gottesfurcht ein.“¹⁰⁹

Bei Balthasar Alvarez, dem thomistisch geschulten Jesuiten, der Teresa in dieser Zeit als Beichtvater begleitet und selbst von ihr geprägt wird, fließen die verschiedenen Traditionsströme, denen dieser Beitrag nachgegangen ist, zusammen. In seinem 1576 im Auftrag des Ordensgenerals verfassten Rechenschaftsbericht über seine kontemplative Weise des Betens beschreibt er eine Art zweite Bekehrung, die ihm eine große Gewissheit vermittelt: „Meine Fehler erschrecken mich nicht mehr so wie früher, statt mir Unmut zu verursachen, sind sie mir in gewisser Beziehung vielmehr ein Gegenstand der Freude, weil sie mich demütigen, mir aufdecken, was in mir ist, mir meine Ohnmacht vorhalten und mich so antreiben, mein Vertrauen auf Gott zu setzen. Sie scheinen mir gleichsam ebenso viele Fenster zu sein, durch welche das Licht eindringt und mir zeigt, dass unfreiwillige Fehler mich in der Vollkommenheit nicht aufhalten.“¹¹⁰ Sein Gebet bestünde deshalb darin, voll Ehrfurcht in Gottes Gegenwart zu verweilen und sich an ihr zu erfreuen. Als Unterstützung für diese Praxis verweist

¹⁰⁷ Vida 13,2 (203f.). Vgl. auch Vida 22,17.

¹⁰⁸ Aloysius Alkofer, *Das Leben der Heiligen Theresia von Jesu*, München/Kempten 1994, 149 übersetzt ‚fiel temor‘ mit „kindlicher Furcht“.

¹⁰⁹ Vida 15,14 (241f.). Vgl. ebd. 20,7.

¹¹⁰ Ludwig de Ponte, *Leben des P. Balthasar Alvarez*. Übers. v. G. Möller, Münster 1859, 93 (die Orthographie wurde angepasst, S.P.-K.).

Alvarez auf Thomas von Aquin, der im Liebestraktat der Summa (II-II 24,9 zu 3) schreibe, dass diejenigen, die sich bereits auf dem Wege der Vollkommenheit befinden, sich nicht mehr über ihre Sünden bekümmern, sondern noch mehr danach trachten, „sich Gott zu ergeben und über ihn sich zu freuen. [...] Obgleich es nämlich, sagt der hl. Thomas, ein Beweis der Liebe zu Gott ist, wen man gerne für Gott leide, so ist es doch noch ein größerer Beweis derselben, wenn man gerne an Gott im Gebete sich erfreut.“¹¹¹

Schluss

Die lutherisch-katholische Kontroverse um die *fiducia* erscheint in einem anderen Licht, wenn man sie vor spiritualitätstheologischem Hintergrund betrachtet. Ein solcher Zugang vermag nicht allein darauf aufmerksam zu machen, dass die lutherische Akzentuierung der *fiducia* in den deutschen Schriften Eckharts präformiert ist. Auch auf die tridentinischen Aussagen fällt ein neues Licht, wenn man sich den Stellenwert vergegenwärtigt, den die *fiducia* in der spirituellen Literatur der katholischen Reform einnimmt. Weder Ignatius noch Teresa von Avila empfinden in dieser Frage einen Gegensatz zwischen der thomistischen Scholtheologie, mit der sie teils direkt, teils indirekt in Kontakt sind, und der geistlichen Literatur, aus der sie schöpften. Dass sich in ihren Schriften die Frage nach der Heilsgewissheit hinter derjenigen nach der Berufungs- und Sendungsgewissheit verbirgt, könnte zwar durchaus antireformatorischer Polemik geschuldet sein. Es entspricht aber ebenso ihrer diesbezüglich parallel verlaufenden geistlichen Entwicklung, in der die Abkehr von der ängstlichen Frage nach dem eigenen Heil und die Zuwendung zu einer neuen Form des Apostolats den Wendepunkt darstellten.¹¹² Die neue Orientierung an dem, was sie als ihre Berufung und Sendung erkannten, welche die Frage nach der möglichen Gewissheit des eigenen Heils gleichzeitig relativiert und indirekt beantwortet, steht quer zu der konfessionellen Kontroverse um die *fiducia* – und weist über sie hinaus.

¹¹¹ Ebd. 94.

¹¹² Vgl. Teresa von Avila, Vida 32.