

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang
– November 2025 –

Hütter, Reinhard: *Bound for Beatitude*. A Thomistic Study in Eschatology and Ethics. – Washington, DC: The Catholic University of America Press 2019. 504 S., geb. \$ 65,00 ISBN: 978-0-8132-3630-8

Als sich Erasmus von Rotterdam 1496 erneut in Paris mit dem festen Entschluss niederlässt, den Doktorgrad der Theol. zu erwerben, trifft er in der Sorbonne ein scholastisches Lehrklima an, das ihm nicht nur wenig anregend, sondern mit seiner starren Systematik, dem autoritären Moralismus, einer sterilen Logik und einer aufgeblähten Terminologie symptomatisch für einen Niedergang theol. Denkens erscheint.¹ Man mag diese 500 Jahre alte Erfahrung des großen Humanisten als subjektiv abtun. Sie weist allerdings (im Verbund mit ähnlichen zeitgenössischen Zeugnissen) auf inhärente – nennen wir sie einmal didaktische oder methodische – Probleme der Scholastik und damit auch des Thomismus hin, die bereits bei dessen Wiederauflage sichtbar wurden. Das vorliegende Werk tut das Seinige, selbst bei der mittlerweile vierten Neuauflage des Thomismus diesen Eindruck unverwässert zu halten. Der Vf. gilt aufgrund seiner Detailkenntnis des thomistischen Werks wohl zurecht als einer der herausragenden Vertreter eben jener Bewegung, die der Untertitel klar und stolz benennt. Wer also von diesem Buch etwas anderes als eine thomistische Studie erwartet, gibt sich einer unbegründeten Illusion hin. Wäre sie nur für einen Kreis von Fachgelehrten und thomistischen *Illuminati* verfasst gewesen, würde dem Rezensenten als Außenstehendem kein Urteil zustehen, das nicht – wie die auf Amazon veröffentlichten Rezensionen – mit geradezu devoter Hochachtung das Füllhorn der Anerkennung ausgösse.

Doch macht der Vf. gleich zu Beginn seine Ansprüche klar: „This study is not an antiquarian exercise in the thought of a medieval thinker, but an exercise of *ressourcement* in the philosophical and theological wisdom of one of the most profound theologians of the Catholic Church” (1). Wir haben es also nicht etwa mit einer ideengeschichtlichen Exegese des *beatitudo*-Konzeptes des Hl. Thomas von Aquin zu tun, sondern mit dessen „presentation, interpretation and defense“ (2), die zunächst einer Verarmung heutiger Theol. hinsichtlich einer „gesunden“ (*sound*) teleologischen Grundorientierung begegnen soll. Hierzu brauche es eine Wiederentdeckung der Metaphysik als privilegiertes theol. Instrument, die Thomas in seinem hochrelevanten Entwurf von *beatitudo* bereithält, der von seinem Tugendmodell ergänzt wird und zwar in einer Art und Weise, die auch im und für das 21. Jh. eine bestechende Überzeugungskraft und Relevanz besitze.

Aus diesen wenigen konzeptionellen Erläuterungen des Vf. lässt sich ohne Mühe eine apologetische und fast schon restaurative Tendenz herauslesen, die der theol. Moderne und Postmoderne mehr als nur kritisch-distanziert gegenübertritt. Ich werde auf diesen „kritischen Dialog“

¹ Leon HALKIN: *Erasmus von Rotterdam*, Zürich 1992, 33.

mit jenen Entwürfen noch eingehen, die sich lt. Vf. durch ihr standhaftes Beharren auf eine alles normierende A-Teleologie und einen unkritischen Immanentismus auszeichneten.

Das gesamte Werk ist trotz der thematischen Klammer nicht aus einem Guss, sondern eine sicherlich sehr gelungen aneinandergefügte Sammlung von zuvor herausgegebenen Einzelstudien, -vorträgen und -aufsätzen, datierend zwischen 2011 und 2016 (xi–xii).

Gleich zu Beginn seiner Einführung beleuchtet der Vf. die biblischen, theol. und philos. Konturen des Glücksbegriffes (3–6). Interessant ist hier die Reihenfolge, die auf seine theol. Hermeneutik hinweist, die er als einzige wahrheits- und wirklichkeitsrelevant betrachtet, so dass von hier aus die immanente Zielrichtung der Untersuchung quasi feststeht. In einem zweiten kurzen Abschnitt (6–8) verwirft er das anthropozentrische Fehlverständnis der Glücksforschung, das sich lediglich auf sensuale Lust und Bedürfnisbefriedigung kapriziere, was sich auch in einigen theol. Modellen widerspiegle, die Gott als Garanten eines umfassenden Wellness-Erlebnisses begriffen (*Prosperity Gospel*). Es kommt ihm erst gar nicht in den Sinn, den empirischen und damit nicht-transzendenten Ansatz der Glücksforschung zu würdigen („the notion of happiness that happiness studies presuppose is philosophically problematic and theologically erroneous“, 8). Am Ende stellt er einen Gegensatz zwischen konsumistischem Glückverständnis und der thomistisch verstandenen *beatitudo* auf, die sich essentialistisch von der idealen und vollkommenen *beatitudo divina* her bestimmt. Die unterschiedlichen Prämissen beider Positionen (wenn man sie denn überhaupt in dieser Schärfe etablieren wollte) werden geflissentlich übersehen bzw. im Fall der säkularen Hermeneutik herabgewürdigt. Übrig bleibt eine mehr oder minder reflexionsfreie Präsentation der thomasischen Positionen, die akkurat und in allen Verästelungen wortgetreu wiedergegeben werden. Somit stellt das erste Kap. die Grundlinien dieser Konzeption vor, die wie schon gesagt bei der göttlichen *beatitudo* ansetzt und die menschliche Teilhabe daran beschreibt (8–15), bevor die Einheit des letzten Ziels (15–16), seine Material- und Formalursachen (16–17) und schließlich seine subjektive Bestimmung als seligmachende Anschauung Gottes (*visio beatifica*) aufgezeigt werden (18–19), die auch das Ziel des Weges zur vollkommenen Glückseligkeit darstellt. Dieser Weg sei einzig gangbar mithilfe der göttlichen Tugenden, die immer auch gnadenvermittelt sind.

Den Rest des einführenden Kap.s (23–49) bildet eine Exegese von STh I–II qq. 1–5, wo die *beatitudo*, d. h. das menschliche Glück, dessen Vollendung sowie die Bedingungen dazu vom Aquinaten systematisch behandelt werden. An den Schluss dieser Paraphrase setzt sich der Vf. mit unterschiedlichen heutigen Gegenpositionen auseinander (50–65), die von der protestantisch-theol. Seite her eine Glücksfähigkeit des Menschen aufgrund seiner Sündenverfallenheit grundsätzlich ausschließen oder philos. eine atheistische Position einnehmen, der der Vf. (allen Ernstes!) mit der These des Aquinaten begegnen will, die Gottesverleugnung ändere ja nichts an der ontologischen Ausrichtung der menschlichen Natur auf das (ewige) Glück hin. Auch hier kommt es dem Vf. nicht in den Sinn zuzugestehen, dass seine Argumentation auf einer *petitio principii* beruht.

Ähnlich strukturiert ist auch sein Argument gegen eine existentialistische (w.: „*existential*“, er meint aber wohl hedonistische) Bestimmung des Glücks, die er wegen ihrer mangelnden transzendenten Dimension als „*simply meaningless*“ deklassiert und auf einen verdorbenen Willen zurückführt (60). Die letzte Gegenposition, die ein intellektualistisches Glücksverständnis als diskriminierend für alle geistig Herausgeforderten zurückweist, versucht er recht unsensibel aufzunehmen, indem er diese Defizienzen der Ursünde zuschreibt (63) und mit dem Trostpflaster ihrer Irrelevanz im Todesfall versieht. Auf gnadentheol. Seite werde durch Taufe und Eucharistieempfang

alles für den Weg zur *beatitudo* glattgebügelt – zumal schwer geistig Behinderte ohnehin keine Todsünden vollbringen könnten, befänden diese sich quasi in einer *pole position* als *viatores*. Sicherlich entspringt diese Argumentation der guten Absicht, die Lehre des Aquinaten als inklusiv darzustellen, jedoch scheint zumindest dem Rez. ein gewisser Zynismus unüberhörbar. Am Ende dieser Apologie steht dann die feste Überzeugung, der Glückseligkeitslehre des Thomas zum Triumph verholfen und der *Sacred Theology* mit dieser Lehre eine Waffe gegen den Modernismus in die Hand gegeben zu haben (65–71).

Damit dürften die Grundlinien des Argumentationsganges und dessen Implikationen zumindest ansatzweise deutlich geworden sein. Die nachfolgenden Kap., die die Hauptsubstanz des Buches ausmachen und wie gesagt aus vorherigen Veröffentlichungen stammen, beschäftigen sich mit der anthropologischen Finalität und somit dem natürlichen Streben des Menschen nach der Anschauung Gottes (Kap. 1 als Grundlage für die *Sacra Theologia*) den natürlichen Voraussetzungen für den Weg zur *beatitudo* (Kap. 2 nimmt damit die Moralität bzw. die sittliche Grundausstattung des Menschen in den Blick). Kap. 3 beleuchtet schließlich die soteriologische Dimension jener Grundausrichtung: In welcher Weise ist der getaufte Mensch, befreit von der Last der Ursünde, als Pilger auf dem Weg zur ewigen Glückseligkeit unterwegs? Hierzu spielt die gnadenhafte Tugendausstattung bzw. der Tugenderwerb eine entscheidende Rolle, so dass die nun folgenden Kap. den göttlichen Tugenden Glaube (Kap. 4) und Liebe (Kap. 5) gewidmet sind, gefolgt von der Gottesverehrung (*religio* – Kap. 6), der Standfestigkeit (*fortitudo* – Kap. 7) auf dem Weg zur *beatitudo* sowie der Keuschheit (*castitas* – Kap. 8), die hier merkwürdigerweise primär als Abwehr gegen die Gefahren der Pornografie eingeführt wird (330–333.347–349). Im letzten Kap. 9 stellt uns der Vf. die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als Modell einer idealen *beatitudo* vor. Wer nun meint, ans glückliche Ende dieses schwergewichtigen und nur mühsam lesbaren Werkes gelangt zu sein, wird noch mit dem nicht weniger üppigen Epilog belohnt, der die unterschiedlichen Formen der *beatitudo* detailliert und thomasgetreu beschreibt (387–445).

Im Aufbau des gesamten Werkes ist also eine klare Linie ersichtlich (71–72), die im Einzelnen allerdings dem/der Leser:in einen hohen Tugendeinsatz an *fortitudo* und *humilitas* abverlangt. Zumeist wird zunächst dem Duktus des Thomastextes (zumeist eine Quaestio aus der *Summa*) gefolgt, dann beschwört man die Irrwege und Gefahren der Moderne bzw. Postmoderne für die heutige Theol. und Anthropologie (sehr prägnant in 226–228, aber auch 153–155, wo es um den *anthropocentric turn* geht, der natürlich als falsche Selbstermächtigung des Subjekts aus tiefstem Herzen abgelehnt wird) und landet schließlich bei der Erkenntnis, dass die Lehre des Thomas zu den jeweiligen Punkten eine hilfreiche, eindeutige und weiterführende Richtigstellung sämtlicher Diskussionspunkte und Ansätze liefert, ohne auch nur die geringste kritische Rückfrage anzuerkennen oder zuzulassen. Genau so sei *sacra theologia* zu betreiben, nämlich von jener thomistischen Warte der Wahrheitserkenntnis aus (68–71, 96–98).

So erstaunlich es ist, einem solchen restaurativen Ansatz nach dem Untergang des Neo-neo-Thomismus in den 1960er Jahren zu begegnen, so frustrierend erscheint auch der Umgang mit den Gegenpositionen, die so gut wie nie explizit wiedergegeben oder in Zitaten belegt werden – trotz der Beteuerung, es handle sich hier um einen kritischen Dialog mit dem Ziel eines thomistischen *ressourcements* (wie auch immer man dies genau übersetzen müsste). Der Vf. beruft sich geradezu penetrant auf deklassierende -Ismen, die er mit einigen wenigen Namensbannern (Thomas Hobbes, Ludwig A. Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant – z. B. 56) versieht und deren Position mit

eigenen Worten kumulativ, undifferenziert und subjektiv gefärbt wiedergibt, um sie schließlich im Glanz des thomasischen Lichtes als substanz- und haltlos zu entlarven (Beispiele: 10, 66–68, 109, 125, 144–149, 201, 226–229, 327) – und in den Fußnoten die (thomistischen) Gegenentwürfe vorzustellen (z. B. 198, Fn. 11). Als für unsere Zeit wegweisende, herausragende Theologen stellt er seiner Leserschaft z. B. einen Matthias Joseph Scheeben (1835–1888; vgl. 212–217), John Henry Newman (1801–1890; vgl. 290–291) oder den Thomasexegeten Joseph Pieper (1904–1997; vgl. 130–131) vor. Dabei offenbart der Vf. ohne Zweifel seine intime und umfassende Kenntnis des thomasischen Werks, das er allerdings nur an wenigen Stellen (319) in seiner Entwicklungsdimension differenziert betrachtet, sondern in den meisten Fällen als kohärentes Lehrgebäude begreift.

Ein wesentlicher konzeptioneller Eckpunkt des gesamten Argumentationsgebäudes besteht darin, die Finalität des menschlichen Daseins auf Gott hin zu erweisen und in das Zentrum theol. Betrachtung zu stellen (71). Damit verbunden ist eine Hinwendung zur Naturteleologie, die wiederum das Fundament für einen kognitivistischen und auch deontologischen ethischen Ansatz darstellt: Dort, wo der Mensch aus der Natur bestimmter Gegebenheiten und Abläufe Finalitäten herauslesen kann, ist er von deren Schöpfungsanlage her auf diese hin verpflichtet. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass der Vf. in ethischer Hinsicht sehr viel Mühe darauf verwendet, die Einsichtsfähigkeit des Menschen in diese feststehenden Finalitäten aus dem Werk des Aquinaten herauszustellen (131). In Abgrenzung zu einem kantianischen Konzept sittlicher Autonomie begreift der Vf. den praktischen Intellekt als naturhaftes Organ sittlicher Einsicht (in den Schöpferwillen) und wendet sich ausdrücklich gegen eine Trennung von praktischem und theoretischem Intellekt (die Thomas in *De Ver* 16 a. 1 allerdings klar vornimmt).

Diese Position reicht mit ihren Konsequenzen in das Herz der Gewissenslehre hinein: Der Vf. ist bemüht, selbst den geringsten Verdacht zu zerstreuen, die *conscientia* bei Thomas könne im Sinne eines Anthropozentrismus als Instrument souveräner sittlicher Entscheidungen missverstanden werden (152–154). Um dies zu befestigen, verwendet er eine zumeist aus *De Ver* 16 stammende Darstellung der *synderesis*, die das „Urgewissen“ (*primordial conscience* – bei Thomas: natürlicher Habitus der ersten praktischen Prinzipien) zu einem naturhaft habituellen Erkenntnisvermögen der (und nicht nur der ersten) Prinzipien des Naturrechts werden lassen, die das eigentlich urteilende Gewissen von jedweder Fremdbestimmung abhalten. „For this very reason, an objective teleological ethics grounded in the primordial conscience and in the natural inclinations remains untouched by the false binary of heteronomy and autonomy, the direct result of the anthropocentric turn that haunts most modern moral philosophy.“ (162)

Leider äußert sich Thomas selbst an dieser Stelle in *De Ver* 16 a. 1 (und auch in STh I q. 79 a. 12) recht unspezifisch, indem er dem *habitus* der *synderesis* ausdrücklich nur eine Erkenntnis der ersten (quasi selbsteinsichtigen) Prinzipien des Handelns (Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen.) zugesteht, wobei bereits deren unmittelbare Schlussfolgerungen allein durch die ordnende Tätigkeit der *ratio practica* Geltung erlangen (STh q. 94 a. 5). Zudem existiert dieser *habitus naturalis primorum principiorum operabilium* nirgendwo anders als in der Seelenpotenz der *ratio* (STh I q. 79 a. 12 ad 3), ist also keinesfalls von ihr abgetrennt. Doch je nachdem, wie spezifisch man diesen *intellectus principiorum* in materiaethischer Hinsicht fasst, wird aus der *synderesis* eine unhintergehbare Erkenntnisquelle sittlicher Wahrheit, der sich der Wille anzupassen und den die *conscientia* in ein Handlungsurteil zu übertragen hat (165, 167 – entgegen den Äußerungen in *De Ver* 16 a. 1, in denen Thomas nur den Engeln eine praktische einfache und absolute Erkenntnis zugesteht). Damit wäre die

synderesis als untrügliche sittliche Erkenntnisbasis Referenzpunkt zur Revision sämtlicher irrender Gewissensurteile (168), die folglich in ihrer normativen Prämisse niemals entschuldbar sein können.

Ich will mich in diesem Punkt nicht in eine haarspalterische und komplizierte Diskussion mit dem Vf. über die rechte Thomasrezeption versteigen, sondern mit diesem Beispiel lediglich klarstellen, dass es auch in materialer Hinsicht durchaus Diskussionstoleranzen in der Interpretation der normativen Funktion der *ratio practica* gibt, die wiederum zu anderen Schlüssen hinsichtlich der bindenden Autorität des Gewissens führen (Grundtext: *De Ver* 17 a. 5, vom Vf. nicht berücksichtigt). Die Intention des Vf., der menschlichen *ratio* aus der eigenen Thomasinterpretation heraus einen möglichst geringen sittlichen Urteilsspielraum zuzugestehen, liegt jedoch klar auf der Hand und wendet sich gegen die aufklärerische Idee des *souvereign self* (169–171).

Wer sich ausschließlich mit den Positionen des Hl. Thomas zu Fragen der naturalen, gnadenhaft und durch die Tugenden unterstützten Zielbestimmung des Menschen und seinem Weg zur *beatitudo* beschäftigen möchte, ist sicherlich mit diesem Werk gut und umfassend bedient, wenn auch die parallele Lektüre der Originaltexte zuweilen eine systematische Hilfe sein kann. Der Vf. führt hochkompetent und zumeist auch stringent, jedoch in sperrigem Stil durch die Quellen, wohlgemerkt stets mit einem antiaufklärerischen, antimodernistischen Grundtenor, der so sehr an das 19. Jh. erinnert, dass es fast rührend retrospektiv anmutet.

Für einen aktuellen Beitrag zu einer m. E. nach zweifellos vorhandenen Relevanz der thomasischen Anthropologie, Ethik und Soteriologie in diversen aktuellen theol. Debatten taugt dieses Werk – milde ausgedrückt – weniger. Immerhin werden aber durch die Lektüre dieses Buchs jene Erlebnisse des Erasmus nach über 500 Jahren wieder aktualisiert und exzellent nachfühlbar gemacht.

Über den Autor:

Rudolf B. Hein, Dr., Professor für Moralthologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (rudolf.hein@pth-muenster.de)