

# Der Grundsatz „*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*“.

Eine ideengeschichtliche Interpretation.

Von Erich Przywara S. J.

Im Mittelpunkt des Denkens des hl. Thomas und wohl der klassischen Scholastik überhaupt steht der bekannte, im Titel genannte Grundsatz über das Verhältnis von Natur und Übernatur. (Er gehört sachlich zu Thomas, wenngleich er sich nicht wörtlich bei ihm findet; vgl. De ver. q. 14 a. 10 ad 9; S. th. 1 q. 1 a. 8 ad 2; q. 2 a. 2 ad 1.)

Der Grundsatz hat eine doppelte Form: Eine Form, die für die Seinsordnung, und eine, die für die Bewußtseinsordnung gilt. In der Seinsordnung ist es der Satz: *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*. In der Bewußtseinsordnung entspricht dem der Satz: *Fides non destruit, sed supponit et perficit rationem*.

1. Die Bedeutung dieses Satzes tritt zunächst einmal hervor, wenn wir den geschichtlichen Hintergrund eines christlichen Seins- und Denksystems betrachten, von dem aus er verstanden werden muß.

Wenn wir die *Offenbarungsurkunden* aufschlagen, sehen wir im Neuen Testament im Mittelpunkt die Gnade bzw. den Glauben. Die Seinsordnung erscheint als eine Ordnung die sich zwischen der Erbsünde des ersten Adam und der Erlösung durch den zweiten Adam begibt; sie besagt, daß wir wie Christus Gott zum Vater haben, daß wir wie er teilhaben an dem Gesalbsein durch den Heiligen Geist. Die entsprechende Bewußtseinshaltung ist der Glaube. Natur (Welt) und Vernunft erscheinen demgegenüber fast nur als das zu Überwindende. Und diese Zentralität des Übernatürlich-Christlichen in Seins- und Bewußtseinsordnung ist so groß, daß sie der Reformation den Anlaß bieten konnte, die Welt und das Denken der Offenbarung der Welt und dem Denken der Scholastik entgegensetzen. Eines der Hauptschlagworte bei Luther ist ja der Gegensatz des Evangeliums gegenüber dem reinen Sein und Denken, konkreter der Gegensatz der Welt des Evangeliums zur Welt des hl. Thomas (obwohl er ihn kaum gekannt hat).

Vergleichen wir damit die Art und Weise, wie bei den *griechischen Kirchenvätern* Seinsordnung und Denkordnung erscheinen, dann sehen wir, wie bei ihnen die Geheimnisse der Gnadenwelt in einen geordneten Kosmos eingebaut sind. Die Möglichkeit dieser Zusammenschau von natürlicher und übernatürlicher Ordnung beruht darauf, daß die Grundkate-

gorien der Offenbarung und des platonischen Denkens sich berühren. Eine Grundkategorie der Offenbarung ist die Teilnahme an Gott, an seinem Leben und seiner innersten Gesinnung. Der Gedanke der Teilnahme ist aber ebenso der zentrale Ausdruck platonischer Philosophie. So erklärt es sich innerlich, daß im Denken der griechischen Väter die Offenbarungswelt gleichsam unmittelbar wird zu einer Seins- und Denkwelt, die wie eine Seins- und Denkwelt von Philosophie erscheint. Der Seinsordnung nach erscheint ein geschlossener Kosmos, der freilich als solcher nur durch seinen innerlichen Zusammenhang mit dem Geheimnis des dreipersönlichen Lebens ermöglicht ist; dieses wird gleichsam in seinem Ausgang in die Welt zum Grundprinzip von Welt und Sein überhaupt. Bewußtseinhaft entspricht dem — wie es die alexandrinische Schule bietet —, daß wir zum eigentlich richtigen Denken und Schauen nur auf dem Weg des Glaubens kommen: vom credere zum intelligere zum videre.

Eine Art von Gegenbewegung dazu ist dann die Welt, wie sie sich beim *hl. Augustinus* darstellt. Bei ihm erneuert sich die Art und Weise, wie die Welt in der neutestamentlichen Offenbarung erscheint. Wir haben nicht einen geschlossenen Kosmos vor uns, sondern die bleibende Gegenübersetzung von *civitas diaboli* und *civitas Dei*. Schärfer gesagt: Die Welt fällt wieder in die Antinomistik auseinander. Folgerichtig erscheint nicht, wie bei den griechischen Vätern, ein ausharmonisiertes In-eins von Gott und Welt, sondern als die letzte Lösung, als das letzte Prinzip erscheint immer wieder der *Deus inscrutabilis*, die *iustitia inscrutabilis*, die *misericordia inscrutabilis*. Nicht ein inneres Gefüge der Welt ist die letzte Antwort, sondern das unbegreifliche Geheimnis Gottes und seines Heilswillens. Dieser Wille steht hinter dem Gegenüber von Erbsünde und Erlösung, von *civitas diaboli* und *civitas Dei*. Und während bei den griechischen Kirchenvätern Natur, Welt, Zeit wie unmittelbar durchklärt und verklärt erscheinen, gleichsam als ein Hier- und Jetztsein der Übernatur, einer Übernatur, die geradezu ganz Natur geworden ist, haben wir bei Augustinus wieder die letzte Gegenübersetzung; das Natürliche verschwimmt fast ganz mit der Erbsünde. Natur an sich gibt sich hier unmittelbar fast ganz wie die konkrete Natur, wie sie in Adam zum Aufstand gegen Gott geworden ist. Sein zu wollen wie Gott, das entspricht dem Aufstand der Natur. Wissen zu wollen wie Gott, das entspricht dem Aufstand der Ratio.

Von dieser ganzen Perspektive aus haben wir den Hintergrund des genannten scholastischen Grundsatzes. Es ist nun

die Frage zu stellen, wie dieser Satz eigentlich aufzufassen ist.

2. Wenn wir ihn zunächst einmal so nehmen, wie er liegt, dann scheint er von der einen Seite aus den Vorwurf der reformatorischen Theologie zu bestätigen, wie er auch heute bis in die modernsten Kontroversen hinein formuliert wird: Das katholische Denken sei ein ontologistisches Denken, während das reformatorische Denken eigentlich Denken der Offenbarung, existent religiöses Denken sei, d. h. ein Denken in den konkreten religiösen Kategorien, die nun einmal die Kategorien des Geheimnisses zwischen Erbsünde und Erlösung sind. In der Tat, wenn wir die Mittelsätze auslassen, so hat der Satz zu seinem letzten Wort die Natur bzw. Ratio: gratia perficit naturam, fides perficit rationem. Die mindestens tatsächliche, wenn auch vielleicht nicht wesenhafte Tendenz der Gnade scheint nur dahin zu gehen, der Vervollkommnung der Natur zu dienen. Entsprechend scheint der Sinn des Glaubens zu sein, eine vollkommene Vernunft zu schaffen, wobei „Glauben“ im weiteren Sinn als innere Gläubigkeit, als gläubiges übernatürliches Denken zu verstehen ist, also als eine Haltung, die durch den ganzen Menschen hindurchgeht.

Diese Interpretation hat, wenn wir das Ganze des Werkes des *hl. Thomas* betrachten, ohne Frage eine gewisse Berechtigung. Nehmen wir nur zwei Punkte heraus: Die Art und Weise, wie Thomas grundlegend das Entscheidende des Corpus seiner Artikel darlegt, beruht immer wieder darauf, daß er die ganze Spannweite zwischen dem niedersten Sein der rein materiellen Dinge und der höchsten Teilnahme an Gott in einer fast geradlinigen Stufenfolge aufbaut: Im Gebiet des Materiellen ist es so und so; im Gebiet des Pflanzhaften entsprechend so, im Sensitiven so, im Rationalen so, im Übernatürlich-Christlichen so. — Aber nicht nur das. Im Grunde genommen geht sein Denken darauf hinaus, die Geheimnisse der Gnadenwelt irgendwie in die Kategorien der Natur zu fassen. Methodisch zeigt sich das darin, daß er etwa fragt, ob das Wesen der Gnade Substanz oder Akzidens sei. So werden überall an die Welt der Offenbarung Fragen gestellt, die von philosophischen Seinskategorien bestimmt sind. In bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist der schärfste Ausdruck dessen, worum es hier geht, die vielumstrittene Lehre des *hl. Thomas* (in der *Summa contra gentiles*) vom Naturstreben zur Anschauung Gottes, das zur innersten Natur des geschaffenen Geistes zu gehören scheint. Die ganze Haltung des Glaubens und die Vollendung des Glaubens in der Schau erscheinen dann als die innerliche Vollendung der vernunftbegabten Na-

tur. Nach dieser Seite hin würde der Satz also auf ein Höchstmaß der Einbegreifung der Offenbarungsordnung in die natürlichen Seinskategorien zielen, auf ein Höchstmaß der Überführung des Glaubensgeheimnisses in ein ganz und gar verstandenes, gewissermaßen rationalisiertes Geheimnis.

Wenn wir in diese Interpretation dann die Worte „non destruit, sed supponit“ eintragen, so sagen diese Worte in Verbindung mit dem „perficit“, daß *Gnade bzw. Glaube gleichsam als ein Mittleres zwischen natura imperfecta und natura perfecta* bzw. zwischen ratio imperfecta und ratio perfecta erscheinen. Weil die Gnade auf die perfecta natura bzw. der Glaube auf die perfecta ratio geht, darum sind Natur und Vernunft immer vorausgesetzt, und die Gnade und der Glaube ist das dazwischen Eintretende, wenn die unvollkommene Stufe der Natur bzw. der Vernunft zu einer vollkommenen Stufe erhoben werden soll. Die Gnade scheint restlos der Natur, der Glaube restlos der Ratio zu dienen. Wir haben dann eine Seinsordnung, in der das gesamte Gnadengeheimnis in das Naturgeheimnis eingeht und untergeht, und eine Denkordnung, in der das obsequium fidei, die Hingabe des Glaubens und das Durchdrungensein vom Glauben restlos in eine reine Rationalität eingeht und untergeht.

Folgerichtig wäre dann auch das *Verhältnis von Theologie und Philosophie* so zu fassen, daß eine gewisse Philosophie vorausgesetzt wird, diese unvollkommene Stufe der Philosophie aber durch die Geheimnisse der Theologie durchklärt und vollendet wird, um dann in eine Art verklärter Philosophie überzugehen. Diese Form scheint auch dem zu entsprechen, wie etwa konkret eine spekulative Theologie sich darstellt: gleichsam als ein Drittes. Der ganze innere Aufbau von Philosophie und Theologie wäre dann so zu denken, daß zuerst eine philosophia imperfecta da ist, die als solche die Tendenz hat, von einer Theologie geklärt zu werden. So ergäbe sich als zweite Stufe eine positive Theologie der Offenbarung. Diese aber hätte nur dann einen vollkommenen Sinn, wenn sie wieder in eine philosophische, spekulative Ebene überführt würde. In diesem Sinn würde entsprechend dem allgemeinen Grundsatz über Gnade und Natur bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Philosophie der Satz gelten: *Theologia supponit et perficit philosophiam.*

Das ist ohne Frage ein Aspekt, unter dem dieser Grundsatz des hl. Thomas interpretierbar ist, und der ohne Frage auch bestimmten Beständen in seiner ganzen Denkart und in der Art und Weise, wie diese vorbildlich geworden ist, entspricht.

3. Es gibt aber beim hl. Thomas bestimmte Momente, die auf

etwas anderes hinweisen. Das liegt zunächst einmal in dem Wörtlein „non destruit“ enthalten, das wir bis jetzt nicht beachtet haben. Dieses Wörtlein deutet in dem „non“ selber an, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft ein „destruere“ fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt. Wenn aber von irgendeinem Seins- oder Denkbestand her eine Zerstörung der Natur als äußerste Möglichkeit droht, dann ist zum mindesten ausgesagt, daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft jetzt nicht das Verhältnis einer geradlinigen Weiterführung besteht, sondern daß hier ein tieferes Geheimnis waltet. Im Hintergrund des „non destruit“ erscheint, wenn auch schattenhaft, das, was die Offenbarung positiv ausdrückt: qui perdit, salvat. Die scheinbare Entgegensetzung zwischen Gnade und konkreter Natur, zwischen Glaube und Ratio bedeutet, so besagt dann dieser Satz weiter, keinen endgültigen Tod der Natur bzw. der Ratio, sondern ihr Sinn ist: per mortem in vitam, durch den Tod hindurch in das Leben.

Hier ergibt sich nun die weitere Frage: Was ist diese Natur, und was ist diese Ratio beim hl. Thomas? Diese *Natur* und diese *Ratio* kann ein *Dreifaches* sein. Sie kann zunächst Natur und Ratio sein, wie sie in einer sogenannten reinen Philosophie verstanden werden: Eine *vortheologische* oder *atheologische* Natur bzw. Ratio. Sie in dieser Form allein beim hl. Thomas zu nehmen, wird nicht möglich sein, weil man sonst gerade mit der Interpretation des Naturstrebens zur Gotteschau in Schwierigkeiten kommt. Dieser Begriff der reinen Natur und der reinen Ratio hebt sich geschichtlich erst in den Kämpfen um den Bañezianismus und den Jansenismus ab. — Beim hl. Thomas wird also Natur und Ratio *konkret* genommen, als die Natur und die Ratio, wie sie tatsächlich geschichtlich gegeben sind. Was in der Schöpfung wirklich geschaffen ist, das ist Natur und Ratio zunächst einmal im Stand der übernatürlichen Erhöhung; durch die Schuld Adams ist diese Natur und diese Ratio dann in den Stand der Erbsünde gekommen, im Geheimnis Christi schließlich in den Stand der Erlösung überführt. In dieser Auffassung von „Natur“ und „Ratio“ erscheinen diese in ihrer Gegenüberstellung gegen Gnade und Glaube vor allem als die *erbsündige Natur und Ratio*, und das „non destruit“ besagt dann: Auch diese werden durch die Einwirkung der Erlösung nicht zerstört, sondern eigentlich vollendet. Das ist der zweite Sinn von Natur und Ratio. — Ein dritter Sinn, der positiv zu Thomas gehört, ist der Begriff des *Ordo universi*, der im Mittelpunkt seines Denkens steht. Auf ihn wird in Seins- und Denkkordnung eigentlich alles zurückgeführt. Von diesem *Ordo universi* aus zitiert Tho-

mas an den entscheidenden Stellen gerade Ps.-Dionysius Areopagita, d. h. den, in dem der übernatürliche Kosmos der griechischen Kirchenväter am stärksten sich ausprägt. Was liegt hier zugrunde? Natur wie Ratio besagen die *verklärte Natur* bzw. Ratio d. h. Natur und Ratio erscheinen hier als Seins- und Denkordnung des antizipierten neuen Himmels und der antizipierten neuen Erde, die vom Geheimnis der Erlösung ganz und gar durchdrungen sind.

Von hier aus legt sich dann eine Interpretation des hl. Thomas nahe, die den Ton auf Gnade und Glaube legt, und das Wörtlein „perficit“ von dem „non destruit“ her deutet: Die *Gnade* löscht die Natur bzw. der Glaube löscht die Vernunft nicht aus, sondern wird zu einer *neuen lebendigen Form der Natur* bzw. der Vernunft. Letztlich besagt das: Das Geschöpf erscheint nicht als vollkommene Natur in sich selbst, sondern als etwas, was man mit einem etwas ungewöhnlichen Ausdruck als existentes Gnadenwesen bezeichnen könnte. Durch Gnade und Glaube werden Natur und Vernunft die geschöpfliche Erscheinung des dreipersönlichen Lebens im Geheimnis Christi. Das Hindurchgehen der erbsündigen Natur und Vernunft durch den Tod bedeuten den Übergang in den verklärten Zustand von Natur und Vernunft. Der *Ordo universi*, von dem Thomas spricht, ist dann im Sinn der Hierarchie des Ps.-Dionysius Areopagita die unmittelbare Teilnahme zwischen der hierarchischen Ordnung im Reiche Gottes und der hierarchischen Ordnung auf Erden.

Das *Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie* ist dann eigentlich ein umgekehrtes: Philosophie ist selber eine angehende Theologie. Sie ist im Grunde genommen die äußerste Form der *potentia oboedientialis* zum Geheimnis des Übernatürlichen hin, und wird vom Geheimnis des Übernatürlichen innerlich erfüllt. Das Verhältnis von *philosophia imperfecta*, *theologia* und *philosophia perfecta*, wie es sich uns in der ersten Interpretation darstellte, können wir beibehalten, aber wir müssen es ganz anders deuten. Die *philosophia imperfecta* ist vielmehr eine *theologia imperfecta*, denn das Grundgeheimnis ist jetzt das Geheimnis, das sich im übernatürlichen Raum begibt. So ist Philosophie als wahre Philosophie nur möglich im Maximum der *participatio Dei ipsius*, der Teilnahme an der Wahrheit Gottes; wenn sie sich in sich selbst verschließt, wird sie *philosophia mendax*. Infolgedessen ist Philosophie im Grunde genommen eine wachsende Erscheinung von Theologie. Vom Widerstand einer *philosophia mendax* zum Überwundenwerden in die *philosophia participans* und dann hinein in eine Philosophie, in der das Geheimnis der Theologie unmittelbar erscheint.

Die Frage, um die es hier geht, wäre also von dieser zweiten Interpretation aus die Frage zwischen einer natürlichen Interpretation von Natur und Vernunft und einer übernatürlichen Interpretation von Natur und Vernunft.

4. Nun müssen wir aber eine dritte Frage stellen: Kennt Thomas keine christliche Interpretation? Wo bleibt in dieser zweiten Interpretation der Ort Christi? Haben wir bei Thomas in Seinsordnung und Denkordnung die Mittelpunktstellung Christi wie sie etwa im Kolosserbrief und in der Beziehung von Johannesevangelium und Weisheitsbüchern des Alten Testamentes erscheint? Gilt bei ihm, daß Christus als der Logos erscheint, von dem in Seinsordnung wie Denkordnung alles abhängt; daß in Christus alles Bestand hat; daß wir in Christus erst richtig denken? Noch schärfer: Wenn auch das Geheimnis Christi beim hl. Thomas erschiene, erscheint bei ihm das Geheimnis Christi als des Gekreuzigten?

Die Antwort, die wir darauf vom hl. Thomas empfangen können, ist nicht ganz einfach. Zunächst wird man einmal sagen müssen, daß diese scheinbar rein übernatürliche, von Christus noch abstrahierende Ordnung, von der wir in der zweiten Interpretation sprachen, als übernatürliche Ordnung sich tatsächlich nicht unterscheidet von der christlichen Ordnung. Denn die Übernatürlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde ist eben das Sinnziel des Geheimnisses Christi. Insofern ist *in der zweiten Interpretation das Christliche selbst enthalten*. Das Geheimnis Christi ist in sich selbst das Geheimnis des zweiten Adam. — Gnade und Glaube werden so freilich allein als gratia bzw. fides *gloriae* genommen. Von hier aus hätte die Reformation recht, wenn sie gegen eine theologia gloriae eine reformatorische theologia crucis setzt, gegen eine unzulässige, unberechtigte Vorwegnahme des status gloriae die Betonung des status crucis.

Ist das aber die *letzte Antwort*, die wir vom hl. Thomas empfangen? In einem gewissen Sinne — ja! In einem gewissen Sinne müssen wir sagen, daß er das Christliche vorwiegend in dieser seiner Endstufe als neuen Himmel und neue Erde sieht. Wenn wir das mit den zwei ersten Interpretationen zusammenbringen, werden wir zu sagen haben, daß *das Eigentliche* seiner Seins- und Denkordnung sich *zwischen diesen beiden Interpretationen* begibt. Sein Kosmos wie seine Rationalität erscheinen auf der einen Seite wie ein reiner Kosmos und eine reine Rationalität, und auf der anderen Seite doch als der Kosmos und die Rationalität des neuen Himmels und der neuen Erde. Und das ist in der Art und Weise, wie das Denken des hl. Thomas vorangeht, darin grundgelegt, daß Aristoteles und Ps.-Dionysius Areopagita die sind, die er in der

ganzen Welt seiner Seins- und Denkkordnung zueinander bewegt. Die übliche Formel, daß er zwischen Aristotelismus und Platonismus bzw. Aristotelismus und Augustinismus eine Art Synthese sei, kann man schärfer ausdrücken, wenn wir wieder Ps.-Dionysius Areopagita nennen, weil er dessen mystische Theologie genau so für seine Grundkategorien benutzt wie das aristotelische Denken.

Aber einschlußweise liegt noch eine *andere Antwort* darin. Diese Antwort hat ihren Angelpunkt wieder in dem Wort „non destruit“. Die Gnade und der Glaube Christi ist gewiß die Gnade und der Glaube Christi des Gekreuzigten, aber das *Geheimnis des Kreuzes* ist in seinem letzten, innersten Sinn *Schöpfung*. So verkündet es das Wort des Galaterbriefes. „In Christus Jesus gilt nicht Jude oder Heide, sondern neue Kreatur“, in Christus-Jesus, der doch gerade im Galaterbrief betont der gekreuzigte Herr ist. Dazu gehört dann eine Interpretation der Stelle des hl. Paulus (2 Kor 4,6): „Gott, der aus der Finsternis Licht rief, ist aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi.“ Die Finsternis des Kreuzesgeheimnisses ist die Finsternis Gottes selbst; und diese Finsternis ist Licht geworden. Mit dem Lichtwerden am Schöpfungsmorgen beginnt der erste Himmel und die erste Erde, die Seins- und Denkkordnung der Natur und der Ratio. Entsprechend ist das Grundgeheimnis des Kreuzes dann, daß in der Finsternis des Kreuzes Gott entspringt als das Licht des neuen Himmels und der neuen Erde. Einschlußweise liegt hier also eine bestimmte Interpretation des Geheimnisses des Kreuzes selbst zugrunde. Das scheinbare Schweigen des hl. Thomas über eine theologia crucis ist im Grunde kein Schweigen, sondern eine Aussage, und zwar eine Aussage über den letzten Sinn des Geheimnisses des Kreuzes. Dieser ist nicht die Finsternis, wie auch nicht der Schöpfung letztes Geheimnis die Finsternis ist, sondern: daß im Kreuz das Licht aufgehe, das Gott selber ist. In unserer ganzen Interpretation von Gnade und Glaube ist es also nicht so, daß Menschwerdung und Kreuz Christi gegenüber einem allgemein Übernatürlichen zumindest zurückträten, sondern das Geheimnis der Menschwerdung und des Kreuzes wird gerade in seinen letzten Sinn interpretiert. Das ganze übernatürlich-christliche Geheimnis wird vom hl. Thomas theologisch, nicht anthropologisch oder kosmologisch gefaßt; d. h., es wird nicht vom kreatürlichen Zustand des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes her gesehen, sondern vom Deo omnia in omnibus her. Der Sinn der Menschwerdung geht auf die Offenbarung der Größe Gottes, der Sinn der Kreuzigung Christi auf das Höchstmaß der Offenbarung der Größe Gottes. So mündet auch nach dem hl. Thomas die ge-

samte Heilsordnung in das „ut sit Deus omnia in omnibus“.

5. Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo wir den Streit zwischen den verschiedenen Interpretationen schlichten können; am besten geschieht dies von dem Hymnus „Adoro te“ her, der dem hl. Thomas zugeschrieben wird.

Auf der einen Seite geht die Richtung der *übernatürlichen Interpretation* auf ein Höchstmaß des *Offenbar-Seins Gottes*, so sehr, daß hierin die Natur bzw. die Vernunft sich fast als eine reine Erscheinung Gottes im Sein wie im Bewußtsein darstellen — wie es geschichtlich in der alexandrinischen Schule gegeben ist.

Auf der anderen Seite steht unsere *erste Interpretation*, die auf die *natura perfecta* und *ratio perfecta* ging. Diese Richtung unterstreicht das, was das „*latens Deitas*“ besagt. Gott ist offenbar geworden in seiner Schöpfung, noch mehr in der Erlösung, sehbar, hörbar im Geheimnis Christi; und doch mündet dieses Offenbar-Sein in das Geheimnis des Schöpfers, der sich nach außen fast nur im Gesetz der Schöpfung gibt. Es ist der Schöpfer, der sich ganz in das Geheimnis der Schöpfung selber begibt. So ist die Betonung der *natura perfecta* bzw. der *ratio perfecta* die Interpretation, wie sie der antiochenischen Schule entspricht, für die Gnade und Glaube als Hilfen zu einer seinshaft vollkommenen Natur und einer intellektuell-ethisch vollkommenen Rationalität erscheinen. Darin liegt eine bestimmte Sicht des Geheimnisses der Menschwerdung: Gott geht so sehr in die Region der Kreatur und des Menschen ein, daß er fast in dieser Region untergeht und jetzt nur als ein strahlend-vollkommener Mensch erscheint, als die vollkommene Natur, die vollkommene Rationalität.

Nehmen wir das *Verhältnis der beiden Interpretationen* zueinander in dieser Form, dann bekommen wir eine bestimmte letzte Methode, eine Methode im Sinn eines Rhythmus: Die Methode eines solchen völligen Erfülltseins vom offenbaren Deus omnia in omnibus (in Gnade und Glaube), das dann doch gleichsam reift in das „Adoro te“ gegenüber der „*latens Deitas*“: die übernatürlich christliche ebrietas Sancti Spiritus, die reift in die sobrietas, in die Nüchternheit des Stehens in der Seinsordnung und Denkordnung des Geschöpflichen: Das „Adoro te“ als Anbetung gegenüber dem Geheimnis Gottes, das sich in die Natur und Rationalität hinein in diesem Ausmaß verliert.

Und von hier her haben wir vielleicht die Grundlegung dafür, warum gerade der hl. Thomas als der beispielgebende katholische Philosoph und Theologe erscheinen mag.