

Michael Schmaus

Thomas von Aquin

Zu seinem 700. Todestag

Am 7. März dieses Jahres vollenden sich sieben Saecula, seit Thomas von Aquin auf dem Weg zum Konzil von Lyon im Zisterzienserkloster Fossanova gestorben ist. Im gleichen Jahr ist auch der Franziskanertheologe Bonaventura auf der Reise zum gleichen Konzil heimgegangen. Die Zeitgenossen hatten den Eindruck, daß ein Theologe und ein Ordensmann von ungewöhnlich hohem Rang dahingeschieden ist.

Zahlreiche theologische Institutionen des Inlands und des Auslands, vor allem natürlich der Dominikanerorden, dem Thomas etwa 30 Jahre seines kurzen Lebens angehörte, gedenken des Todesjahrs mit Kongressen, Vorträgen, Zeitschriftenaufsätzen, mit Besinnung auf das philosophische und theologische Erbe dieses Großen und auf seine Bedeutung für unsere heutige Problematik.

Die Rückschau lohnt sich bei diesem universalen und tiefen Denker des 13. Jahrhunderts in besonderer Weise, da er sowohl der katholischen, ja der christlichen Theologie überhaupt als auch kirchlichen Lehraussagen das Gepräge seiner Wissenschaft gegeben hat, so sehr wie wohl kein anderer Theologe. Zu seiner Zeit war Thomas allerdings wie jedes Genie nicht unumstritten. Auf der einen Seite rühmten seine Kollegen und Schüler die Klarheit, die systematische Kraft und das Fortschrittliche, das damals Moderne seiner Philosophie und vor allem seiner Theologie. Es wurde hervorgehoben, daß er neue Probleme behandle, daß er den durch die damalige Gegenwart aufgeworfenen Fragen nachgehe und ein einheitliches Ganzes geschaffen habe.

Auf der anderen Seite jedoch hatte er gerade um dessentwillen, was die einen an ihm rühmten, schwere Vorwürfe geerntet, und zwar sowohl von seiten seiner wissenschaftlichen Kollegen als auch von seiten kirchlicher Amtsträger. Was seine Kollegen im theologischen Lehramt betrifft, so mußte er sowohl die Widerstände überwinden, welche die Weltkleriker an der Pariser Universität dem Eindringen der Ordenskleriker entgegensetzten, als auch mit den Anhängern der bisherigen, auf Augustinus fußenden philosophisch-theologischen Überlieferung die Auseinandersetzung auf breitem Feld führen. Im Hinblick auf die sehr bald einsetzenden kirchlichen Empfehlungen seiner Lehre ist es reizvoll, sich zu erinnern, daß am 7. März Bischof Stephan Tempier von Paris eine Reihe von Thesen verurteilte, die zwar zum großen Teil ihre Stoßrichtung gegen den averroistisch denkenden Siger von Brabant hatten, aber auch einige prinzipielle Lehren des Thomas trafen. Auch der Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, der dem gleichen Orden angehörte wie Thomas, wies am 18. März 1277

einen der wichtigsten Lehrpunkte im System des Thomas zurück, nämlich seine These von der Einheit der Lebensform im Menschen. Kilwardbys unmittelbarer Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, John Peckham, erneuerte am 29. Oktober 1284 und am 30. April 1286 das Verwerfungsurteil seines Vorgängers. Gegen die Angriffe aus den verschiedenen theologischen und kirchlichen Kreisen entstand eine große Zahl von Verteidigungsschriften im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts.

Die wissenschaftliche und kirchenamtliche Fehde wurde beendet durch die Heiligsprechung, welche im Jahr 1323, nicht ganz 50 Jahre nach dem Tod, erfolgte. Schon vorher (1309) hatte der Dominikanerorden die Lehre seines großen Sohns empfohlen. Auf dem Konzil von Trient erwies sich die Theologie des Thomas von Aquin von besonderer Einflußkraft, wenn sie auch nicht die ausschließliche Basis für die Konzilsentscheidungen war. In den Jahrhunderten nach dem Konzil erlangte Thomas mehr und mehr geradezu normative Bedeutung für die Theologie. In der Enzyklika „Aeterni Patris“ Leos XIII. (1879) erhielt seine Lehre kirchenamtliche Sanktion. Im kirchlichen Rechtsbuch, das seit Pfingsten 1918 Rechtskraft für die lateinische Kirche besitzt, wird folgendes festgelegt: „Die Professoren der Philosophie und Theologie sollen sich bei ihren Forschungen und Vorlesungen streng an die Methode, die Lehre und die Grundsätze des heiligen Thomas halten“ (Kanon 1366 § 2). Pius XI. erklärte Thomas als den *Doctor communis*.

Diese kirchlichen Anweisungen führten seit Ende des vorigen Jahrhunderts zu intensiven historischen Studien. Dabei wurden naturgemäß in die Forschung nicht nur die Werke des Thomas von Aquin, sondern auch die der übrigen Lehrer des Mittelalters einbezogen. Es begann eine äußerst lebhafteste Durcharbeitung der gedruckten und der ungedruckten philosophischen und theologischen Literatur des ganzen Mittelalters. Dabei traten immer deutlicher andere große Denker in das helle Licht der Geschichte und stellten sich konkurrierend neben Thomas von Aquin. Dies gilt z. B. von Albertus Magnus, Bonaventura, Johannes Duns Scotus. Dieser Situation hat das Zweite Vatikanische Konzil Rechnung getragen, wenn es in bezug auf die philosophische Priesterausbildung den Namen des Thomas nicht mehr nennt, sondern nur allgemein von einem „immerwährend gültigen philosophischen Erbe“ spricht. In bezug auf die Theologie wird nur noch für die dogmatische Theologie gefordert, daß sie sich „Thoma Magistro“ um ihre Erkenntnisse bemühen soll.

In der nachkonziliaren Zeit hat sich im Zusammenhang mit der Existenztheologie und der exegetischen Forschung eine vielfältige Kritik gegen das spekulative System des Thomas von Aquin erhoben. Zugleich jedoch begann der Versuch, die von der heutigen theologischen Problematik aufgeworfenen Fragen an Thomas von Aquin zu richten, um über sieben Jahrhunderte hinweg Antworten von ihm zu vernehmen. Hierbei wird er in hohem Maß nach jenen Implikationen interpretiert, die man zwischen seinen Zeilen lesen zu können glaubt. Auch auf seiten der protestantischen Theologie ist ein überraschendes und lebhaftes Interesse für Thomas erwacht. Man könnte mit einigen Forschern geradezu sagen: Wie die Katholiken allem Anschein nach heute

Luther nicht einfach den Protestanten überlassen wollen, so wollen die Protestanten Thomas nicht allein den Katholiken überlassen. Wenn man die wachsenden Bemühungen um ein neues Thomasverständnis hervorhebt, darf man nicht verschweigen, daß Thomas stark abzuheben ist von dem „Thomismus“, welcher sich im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hat. Dieser wird in nicht wenigen seiner Erscheinungen kritisiert als die mechanische und sterile Übernahme und Weitergabe von Methoden und Thesen des Thomas von Aquin. Der Klarheit halber hat man sich heute mit Recht angewöhnt, zwischen thomasisch (thomanisch) und thomistisch zu unterscheiden.

Leben und Werk

In diesem Gedenkaufsatz sollen zunächst einige Angaben über das Leben und die Werke des Thomas gemacht und dann charakteristische Inhalte der thomasischen Doktrin vorgestellt werden. Thomas ist wahrscheinlich 1225 auf dem väterlichen Schloß von Roccasicca bei Neapel als Sohn des Grafen Landulphus von Aquino geboren. Gegen heftigen Widerstand seiner Familie trat er 1244 in den etwa drei Jahrzehnte zuvor gegründeten Dominikanerorden ein. Er studierte in Paris und Köln, wo er Schüler Alberts des Großen war. Von 1252 an hielt er in Paris Vorlesungen über die Schrift. Im Jahr 1256 erhielt er die Lehrbefugnis, wurde aber erst auf Eingreifen des Papstes als Magister anerkannt. Von 1260 an lehrte er an der päpstlichen Kurie sowie an verschiedenen italienischen Ordenshochschulen. Im Jahr 1269 kehrte er an die Universität nach Paris zurück. Nach Ostern 1272 verließ er die von heftigen Streitigkeiten heimgesuchte Universität Paris, um wieder in Italien zu dozieren und ein Studium generale in Neapel zu organisieren. Neben der akademischen Lehrtätigkeit ging eine ausgebreitete Wirksamkeit als Prediger und eine folgenreiche wissenschaftsorganisatorische Leistung einher.

Thomas von Aquin hat in den 22 Jahren seiner akademischen Wirksamkeit ein außerordentlich reiches und vielfältiges Schrifttum hervorgebracht. Fast alle seine Werke stehen in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit. Wir besitzen von ihm zahlreiche Kommentare zur Heiligen Schrift, Kommentare zu Pseudo-Dionysius, jenem anonymen, neuplatonisch orientierten christlichen Theologen um 500, der sich mit dem Namen des Paulusbegleiters schmückte und dadurch eine außerordentliche Autorität im Mittelalter gewann, ferner zu theologischen Schriften des Boethius, vor allem aber zu fast allen Werken des Aristoteles. Die Kommentare zu den aristotelischen Schriften zeichnen sich dadurch aus, daß sie Satz für Satz auslegen und sich nicht, wie dies noch Albert der Große getan hat, mit Paraphrasen begnügen. Thomas von Aquin hat viele Disputationen über Spezialfragen gehalten und ediert. Es seien besonders genannt: *De Veritate*, *De Potentia*, *De Immortalitate animae*, *De Unione Verbi incarnati*. Dazu gesellen sich zahlreiche kleinere Schriften (*Opuscula*) zu philosophischen und theologischen Zeitproblemen.

Seine Hauptwerke sind systematischer Art. Zunächst kommt ein Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzensammlung, d. h. der Sammlung von Texten aus der Heiligen Schrift und aus den Kirchenvätern nach einer bestimmten systematischen Ordnung aus der Feder des Petrus Lombardus in Betracht. Solche Kommentierungen mußte jeder theologische Hochschullehrer vornehmen. Ferner ist zu nennen das Werk *Contra gentiles*, eine Auseinandersetzung mit den Ungläubigen, vor allem mit der arabischen Philosophie und Religiosität. Das wichtigste Werk ist die bekannte *Summa theologiae*. Sie besteht aus drei Teilen. Der erste ist um 1267, der zweite mit seinen zwei Bänden etwa zwischen 1269 und 1272, der dritte 1272/73 entstanden. Das Werk blieb unvollendet. Es bricht in der Behandlung des Bußsakraments ab. An vierter und letzter Stelle sei das katechismusartig geschriebene *Compendium theologiae* erwähnt.

Theologie und Philosophie

Thomas wirkte als akademischer Lehrer, als Forscher und als Prediger in einer philosophisch und theologisch außerordentlich bewegten Zeit. Er wurde mit Fragen konfrontiert, die nicht nur da und dort eine Ergänzung oder eine Korrektur bisheriger Positionen, sondern einen Umbau bzw. einen Neubau erforderten. Dem 13. Jahrhundert sind aus der antiken Philosophie nicht nur wie früheren Jahrhunderten platonische und neuplatonische Ideen und Ideenzusammenhänge, sondern auch arabische und jüdische Systeme zugeflossen. Entscheidend wurde für Thomas das Bekanntwerden sämtlicher Schriften des Platoschülers Aristoteles, der ganz andere Wege ging als sein dem philosophisch-religiösen Idealismus dienender Lehrer. Dazu kamen für die Theologen des 13. Jahrhunderts die theologischen Ausarbeitungen aus der lateinischen und griechischen Väterzeit sowie jene aus dem 12. Jahrhundert. Man braucht nur an die Namen Augustinus, Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Abaelard, Hugo v. St. Viktor, Richard v. St. Viktor zu denken. Thomas hat dieses riesige Erbe aufgenommen, kritisch gesichtet, durchdrungen, in ein Ganzes verarbeitet und schöpferisch weiterentwickelt. Er empfand es als besonderes Anliegen, aus der Vergangenheit, namentlich aus der griechischen vorchristlichen und christlichen Vorzeit, zuverlässige Texte bzw. Übersetzungen zu erhalten. Er bemühte sich auch um den Wortlaut von Lehrentscheidungen aus dem kirchlichen Altertum. Die Philosophie betrachtete er als eine willkommene Helferin der Theologie. Er optierte für die aristotelische Philosophie.

Seine Hauptleistung war gerade die von seinem Lehrer Albert dem Großen, einem universalen Gelehrten, dem Leibniz des 13. Jahrhunderts, in Angriff genommene, aber nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführte Einarbeitung des aristotelischen Denkens in die Theologie. Veranlassung dazu war ihm wohl seine eigene Neigung und die geistige Lage seiner Zeit. Im 13. Jahrhundert stieg das Bürgertum zu immer größerem Einfluß empor. Es bildete sich ein neues Kultur- und Weltverständnis. Im Unterschied zu den platonisch oder neuplatonisch orientierten Theologen der voraus-

gehenden Jahrhunderte erkannte Thomas in der realistischen Philosophie des Aristoteles ein geeignetes Medium für die Interpretation des Glaubens. Er unternahm damit ein risikoreiches Werk. Der Glaube stützt sich, wie er sagt, auf die Schrift als sein Fundament. Die Schrift jedoch geht nicht in philosophischer, sondern in geschichtlicher Weise vor. Sie berichtet, was Gott getan hat, macht aber im allgemeinen keine oder wenige Aussagen darüber, was Gott ist. Die Philosophie hingegen betont das Allgemeine und das Überzeitliche, das immer Geltende. So muß man an Thomas die schicksalsschwere Frage richten, ob sich die Zeugnisse der Heiligen Schrift über das in einzelnen geschichtlichen Vorgängen vollzogene Heilshandeln Gottes in allgemein gültige Aussagen, das heißt, ob sich Geschichte in Ontologie bzw. Metaphysik umsetzen läßt, ob dadurch nicht die in der Heiligen Schrift bezeugte Selbstmitteilung Gottes in Philosophie umgewandelt und dadurch sich selbst entfremdet wird.

Es läßt sich kaum leugnen, daß eine solche Gefahr besteht. Thomas ist ihr jedoch nicht erlegen. Dies sieht man unter anderem an folgenden Gegebenheiten. Er läßt die durch die Schrift bezeugten Ereignisse der göttlichen Selbstmitteilung nicht nur nicht aus. Er betont sie vielmehr ständig; man braucht nur im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* nachzulesen, was er über Jesus Christus sagt. Erst recht tritt dies im dritten Teil der *Summa* in Erscheinung, wenn er das ganze Leben Jesu Christi in seiner die Schöpfung vollendenden und rettenden Funktion darstellt. Das thomasische theologische Schrifttum ist von Schriftzitaten durchwoben. Es wäre eine oberflächliche Beurteilung, wenn man diese nicht als tragenden Grund, sondern nur als schmückenden Zierat verstünde. Es ist kein Zufall, daß Thomas durch seine ganze Lehrtätigkeit hindurch ständig Vorlesungen über die Heilige Schrift hielt und Kommentare hierüber veröffentlichte. Das Schriftinteresse lag übrigens auch im Zug der Zeit. Das 13. Jahrhundert ist wie durch eine neue Hinwendung zur Welt so auch durch eine intensive Hinwendung zur Heiligen Schrift geprägt. Ausdruck dessen sind ja gerade die zwei im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden, der Orden der Dominikaner und der Orden der Franziskaner.

Im strengen Sinn konnte sich Thomas in der Theologie allerdings nicht auf die Anführung und Reflexion der Heilsergebnisse beschränken. Es wäre eine allzu reduzierte Existenztheologie geworden, wenn er nur gefragt hätte, was geschehen ist. Gerade das Schriftzeugnis zwang ihn zu der Analyse dessen, was mit dem Wort „Gott“, mit dem Wort „Mensch“, mit dem Wort „Welt“, was mit den Ausdrücken „schaffen“, „Bild“, „Gleichnis“, „Gnade“ usw. gemeint ist. Das heißt: Um die von der Schrift mitgeteilten Heilshandlungen Gottes zu verstehen, mußte Thomas die Strukturen des Seins, des ungeschaffenen und des geschaffenen, zu deuten versuchen. Hierzu versprach er sich von der aristotelischen Philosophie wertvolle, wenn auch nicht unentbehrliche Hilfen. Er verwendete z. B. für den biblisch bezeugten Vorgang der Rechtfertigung den aristotelischen Begriff der „Bewegung“ von einem Zustand in einen anderen. Daß er hierbei nicht einseitig vorging, sieht man an der auch von ihm vorgenommenen Verwertung platonischer bzw. neuplatonischer Gedankengänge, wo ihm dies der Theologie von

Nutzen zu sein schien. So verwendet er in weittragender Weise die Idee von der Teilnahme (Partizipation) alles nichtgöttlichen Seins an dem göttlichen. Auch die neuplatonische Vorstellung von dem Ausgang und der Rückkehr von und zu dem absolut Einen und das Bild von der darin liegenden Kreisbewegung sowie die Idee von der überströmenden Güte Gottes verraten neuplatonische Beeinflussung.

Unsere Überlegungen haben schon gezeigt, daß es Thomas erstlich um Theologie, das heißt um die methodisch durchgeführte Reflexion über den Glauben geht, nicht um Philosophie. Darüber darf auch die Breite des Raums nicht hinwegtäuschen, den seine philosophischen Werke einnehmen. Er bemühte sich um philosophische Einsichten mit Rücksicht auf die Theologie bzw. auf den Glauben. Man kann daher eine Darstellung der Philosophie des heiligen Thomas nur mit Vorsicht und Vorbehalt schreiben. Seine Philosophie ist immer auf Theologie hin offen, wenn er sich im Philosophieren auch immer streng von der Sache der Philosophie leiten läßt. Er war überzeugt, daß eine bessere Philosophie eine bessere Theologie ermöglicht. Hierfür sprechen die Artikel der ersten Frage (Quaestio) des ersten Teils der Theologischen Summe.

Wenn Thomas primär als Theologe verstanden wird, so darf dies nicht auf eine bestimmte theologische Disziplin beschränkt werden. Er war Universaltheologe. In der heutigen Terminologie muß man ihn als Exegeten, als Fundamentaltheologen, als Moraltheologen und als dogmatischen Theologen bezeichnen. Auch das Kirchenrecht war ihm nicht fremd, wie die mehrfachen Zitate aus dem Corpus juris canonici zeigen. Die Theologie war in jener Zeit noch nicht zu den einzelnen Disziplinen aufgegliedert, was im Lauf ihrer Geschichte dazu führte, daß der einzelne Theologe jeweils nur eine Parzelle bebaut und sich hütet, in den Nachbargarten zu gehen oder zu schauen, weil er damit seine Zuständigkeit verletzen oder seine Selbständigkeit gefährden könnte. In jener Zeit stellte die Theologie noch eine Einheit dar, zu der sich die Einzeldisziplinen zusammenfanden, von der diese auch als je spezifische Reflexionsweisen über den Glauben genährt wurden.

Es ist selbstverständlich nicht möglich, in diesem Beitrag auch nur die wichtigsten Probleme, die Thomas behandelt hat, zu erörtern. Es können jedoch drei Einzelfragen herausgegriffen werden, aus denen sich ein Einblick in das Ganze gewinnen läßt. Es sind die Fragen nach dem Gott-Welt-Verhältnis, nach der natürlichen Sittlichkeit und nach dem heilsgeschichtlichen Aspekt.

Gott und Welt

Was das Gott-Welt-Verhältnis betrifft, so wird von Thomas von Aquin jedes Seiende, das nicht Gott selbst ist, als von Gott geschaffen bezeichnet. Der Charakter des Geschaffenseins durchläuft das Nichtgöttliche in allen seinen Existenzphasen, von dem Existenzbeginn bis zur Existenzvollendung. Für das Verständnis dessen, was Thomas mit dem Wort Schöpfung meint, ist es wichtig, seine Unterscheidung von Sein

und Seiendem ins Auge zu fassen. Ein Ding existiert dadurch, daß das Sein einem Wesen, z. B. dem Wesen dieses Menschen, aktuelle Existenz verleiht. Das Sein ist als Akt zu verstehen. Mit dieser Vorstellung geht Thomas über Aristoteles hinaus. Sie ist ein Kernpunkt seiner Philosophie. Das Sein existiert nicht als solches, sondern immer nur als Akt des existierenden Wesens. Weil sich das Sein mit unzähligen Wesenheiten verbinden kann, ist es allgemein, ja unendlich. Es darf jedoch nicht verwechselt werden mit Gott. Gott unterscheidet sich von jedem geschaffenen Sein dadurch, daß das Sein nicht zur göttlichen Wesenheit hinzukommt und dieser die Existenz verleiht, sondern daß das Sein selber seiend ist. Gott ist, wie Thomas sagt, das selbstbestehende Sein. Er verleiht jedoch jedem Nichtgöttlichen das Sein.

Mit dieser Kennzeichnung scheint sich Thomas weit von jenem Gottesbild zu entfernen, das uns in der Heiligen Schrift, wenigstens in der hebräischen Bibel des Alten Testaments und in den meisten Büchern des Neuen Testaments begegnet. Thomas entfremdet sich jedoch mit seinem Vorgehen der Heiligen Schrift nicht, soweit es um deren Sache geht. Er hat offenbar die Überzeugung, daß das, was die Heilige Schrift bezeugt, das Wie, die Bilder und die Sprache ihres Zeugnisses übersteigt, daß sich das Wie ändern läßt, ohne daß die Sache pervertiert oder auch nur geändert zu werden braucht. Er reflektiert zwar nirgends über diese Zusammenhänge. Sie liegen aber offenbar seinem Vorgehen als hintergründige, nicht ausgesprochene Überzeugung zugrunde.

Im übrigen konnte sich Thomas auf einen schon innerhalb der Heiligen Schrift liegenden Vorgang berufen, der für die ganze Theologie eine kaum überschätzbare Bedeutung hat, nämlich auf die Septuaginta, die im dritten und zweiten vordchristlichen Jahrhundert entstandene griechische Übersetzung der hebräischen Vorlage. Diese hat die Stelle Exodus 3,14, an der Gott die Frage beantwortet, wer er sei, mit dem Satz wiedergegeben: „Ich bin der Seiende“. Darin drückt sich zweifellos philosophisch-griechisches Denken aus. Wie wir (vor allem durch M. Buber) wissen, ist der unmittelbare Sinn des Worts: Ich bin da. Gemeint ist, daß Jahwe immer treu mit dem von ihm erwählten Volk durch die Zeiten geht, helfend und rettend. Thomas ist überzeugt, daß die von ihm entwickelten Gottesbeweise zu dem gleichen Ergebnis führen, das sich in dem Wort ausspricht: Ich bin der Seiende. Die Gottesbeweise entpuppen sich in seiner Gedankenführung als Vernunftzeugnisse für die Richtigkeit dessen, was die Heilige Schrift des Alten Testaments von Gott sagt.

Man darf für die Beurteilung der thomasischen Überlegung nicht übersehen, daß Thomas die ontologische Aussage über Gott aufs engste mit geschichtlichen Beobachtungen verbindet. Im 8. Artikel der Quaestio 13 des 1. Teils der Summa theologiae geht er der Frage nach, ob der Name „Gott“ sich eignet, um das absolute Sein zu bezeichnen. Er beginnt die Antwort mit der Feststellung, daß das, woher ein Name genommen wird, nicht immer dasselbe ist wie das, was man mit dem Namen ausdrücken will. Wie wir, so sagt er, das Wesen eines Dings aus seinen Eigentümlichkeiten oder Tätigkeiten erkennen, so benennen wir es auch bisweilen nach einer seiner Tätigkeiten oder Eigentümlichkeiten. Gott nun ist uns nicht in seinem eigenen Wesen bekannt, sondern wird

uns erst aus seinen Tätigkeiten und Wirkungen bekannt. Wir können ihn auch nur hiernach benennen. Der Name „Gott“ ist daher, wie er meint, ein Tätigkeitsname, denn er ist hergenommen von der allumfassenden Vorsehung. Alle nämlich, die von Gott reden, wollen mit diesem Ausdruck jenes Wesen bezeichnen, das die allumfassende Vorsehung ausübt.

Thomas gelangt zu der vom Glauben umgriffenen Vernunftkenntnis vom Dasein und vom Wesen Gottes, indem er seinen Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung der Welt nimmt. Die geistige Seele des Menschen ist, wie Thomas mit Aristoteles meint, eine unbeschriebene Tafel. Thomas lehnt die These von angeborenen Ideen, also auch den Anselmischen Gottesbeweis, entschieden ab. Aus der Beobachtung der Sinnenwelt gewinnt der Intellekt in seiner aktiven Funktion aus den Sinnenbildern das Intelligible, das heißt das geistig Einsehbare. In seiner einsehenden Funktion nimmt der Intellekt das geistige Wesen der Dinge in sich auf. So ist die geistige Tätigkeit des Menschen in allen ihren Bereichen, auch in der Gotteserkenntnis, durch Leibliches bedingt. Es ist ein einziger Weg, der von der Sinneserfahrung bis zur Gotteserkenntnis reicht.

Dabei bleibt Gott in seinem Gottsein für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis. Er ist zwar das Urprinzip alles Nichtgöttlichen. Dieses ist seinem Urprinzip ähnlich, aber in höherem Maß unähnlich. Das Sein, das Gott ist, und das Sein der Geschöpfe sind durch die Brücke der Analogie miteinander verbunden und zugleich voneinander geschieden. Mit Augustinus und mit dem späteren Nikolaus von Kues erklärt Thomas von Aquin, daß wir Gott mehr durch Nichtwissen als durch Wissen erkennen. Ja, es bedeutet für ihn einen wichtigen Fortschritt in jeder Gotteserkenntnis, in der Verneinung dessen, was Gott nicht zukommt, voranzuschreiten. Die Möglichkeiten, dem Gottesgeheimnis nahezukommen, sieht Thomas von Aquin in einem durch Pseudo-Dionysius proklamierten Dreischritt. Danach werden alle Aussagen von Gott in folgender Dialektik gemacht: „Erstens bejahend, so daß wir sagen können: Gott ist weise; das muß man nämlich von ihm aussagen, weil in ihm das Urbild der von ihm ausströmenden Weisheit ist. Da aber die Weisheit nicht so in Gott ist, wie wir sie verstehen und in unseren Worten meinen, kann sie mit Recht verneint werden, so daß auch der Satz gilt: Gott ist nicht weise. Da nun wiederum die Weisheit Gott nicht abgesprochen werden kann, er vielmehr über alle geschaffene Weisheit hinaus weise ist, müssen wir sagen: Gott ist überweise“ (De potentia 7,5 zu 2).

Wenn Thomas Gott das selbstbestehende Sein nennt, so ist damit das Sein als selbstbestehender Akt gemeint. Gott ist als immer wirkender Akt dem Geschöpf gegenwärtig. Thomas hat eine durch und durch dynamische Weltvorstellung, denn Gott wirkt gemäß der thomasischen Vorstellung immer in den von ihm geschaffenen Dingen. Die Bewegung, die Gott in den Geschöpfen hervorruft, ist nicht ein ihnen von außen auferlegter Zwang. Denn die Geschöpfe sind selbst teleologisch ausgerichtet. Zu ihrem Wesen gehört die Hinordnung auf ein Ziel. Sie streben einem Ziel entgegen. Das Ziel ist das Gute im allgemeinen. So verbinden sich die Selbstbewegung der Geschöpfe und ihre Bewegung durch Gott zur Einheit, nicht äußerlich, sondern innerlich.

Gott wirkt die Bewegung der Geschöpfe. Er konkretisiert dabei das Gut im allgemeinen, das die Geschöpfe anstreben, als sein eigenes Selbst. Denn er ist das universale, selbstbestehende, personhafte Gut. Er selbst ist das Ziel der Geschöpfe.

Es gibt dabei keine Konkurrenz zwischen dem geschöpflichen Tun und dem göttlichen Tun. Vielmehr wird ein und dasselbe Handeln von Gott und von dem handelnden Geschöpf hervorgebracht. Beide Wirkprinzipien sind unmittelbar an der Wirkung beteiligt, aber jedes auf andere Weise. Würde Gott allein wirken, so würde den Dingen die Würde und die Vollkommenheit des Ursacheseins entzogen werden. Denn es ist eine größere Vollkommenheit des Geschöpfs, wenn es nicht nur in sich gut ist, sondern auch für andere der Grund des Gutseins ist. Darum lenkt Gott die Dinge so, daß er geschaffene Ursachen für die Lenkung anderer Geschöpfe einsetzt. So entsteht ein Gefüge von Ursachen und Wirkungen. Die Ordnung des Weltalls schließt sowohl die von Gott vollzogene schöpferische Erhaltung der von ihm hervorgebrachten Wesen als auch deren Bewegung in sich.

Nach diesen beiden Gesichtspunkten, nach dem statischen und nach dem dynamischen, findet sich Ordnung unter den Geschöpfen. Die untergeordneten Ursachen erhalten gerade durch die Bewegung von seiten Gottes ihr Eigentun. Wie er den natürlichen Ursachen, indem er sie bewegt, nicht wegnimmt, daß ihre Tätigkeiten natürliche sind, so nimmt er es auch den willentlichen Ursachen nicht weg, wenn er sie bewegt. Sie bleiben vielmehr willentliche Handlungen, ja er bewirkt geradezu, daß sie dies sind. In Teil 1, Fr. 83, 1,3 erklärt Thomas: „Die freie Entscheidung ist Ursache der Selbstbewegung. Denn durch die freie Entscheidung bewegt der Mensch sich selbst zum Handeln. Zur Freiheit gehört aber nicht notwendig, daß das, was frei ist, erst die Ursache seiner selbst sei, wie es auch dazu, daß etwas Ursache eines anderen sei, nicht erforderlich ist, daß es dessen erste Ursache sei. Gott ist also die erste Ursache, die sowohl die natürlichen als auch die willentlichen Ursachen bewegt. Er wirkt in jedem einzelnen gemäß der Eigentümlichkeit desselben.“

Das Ineinander von übergeordneter und untergeordneter Kausalität (*causa prima* – *causa secunda*) schließt eine gefährliche Versuchung in sich, die Versuchung nämlich, einen der beiden Pole auszulassen. Wenn dies geschieht, entsteht entweder eine atheistische Welt (über die Station des „Deismus“) oder ein weltfreier, spiritualistischer Theismus (philosophischer Idealismus).

Gerade in diesen Ausführungen sieht man Aristoteles dem Theologen über die Schulter blicken, zugleich aber die entscheidenden Korrekturen des letzteren. Wenn man nach den aristotelischen Grundprinzipien bei Thomas fragt, dann sind es die Theorien von Potenz und Akt, von Materie und Form, vor allem aber ist es die Lehre von der Finalität der Welt als ganzer und in ihren Teilen. Thomas fügt jedoch dieser letzten These hinzu, daß Gott die der Welt von ihm eingeschaffene, zu ihrem Wesen gehörende Zielstrebigkeit nach dem Guten und nach der Ordnung weiterführt zu dem Guten, das er selbst als subsistierendes Sein ist. Darin liegt kein Widerspruch. Die Welt wird nicht sich selbst entfremdet. Sie kommt vielmehr durch den göttlichen Impuls erst ganz

zu sich selbst. Wer ein bloß innerweltliches Ziel der Welt proklamiert, vergißt nach Thomas in geistiger Kurzatmigkeit, daß sie Schöpfung ist, d. h. von Gott kommt und auf Gott hingeordnet ist. Sie erreicht das von ihr angestrebte immanente Ziel nur, wenn sie zwar dieses verfolgt, aber zugleich mehr will als dieses. Nur in der Selbstübersteigerung wird sie sie selbst. In spezifischer Weise gilt dies vom Menschen. Anderenfalls bleibt sie auch in ihrem innerweltlichen Leben Bruchstück. Gott führt in diesem Vorgang die Welt nicht nur über das, was sie selbst kann, hinaus, er begleitet sie vielmehr, sie über sich selbst erhöhend, immerfort mit seinen Impulsen.

In dieser Sicht erhebt sich ein schweres Problem, das Problem des Übels und vor allem das Problem der Sünde. Ist Gott, dessen Wirken sich nichts und niemand entziehen kann, verantwortlich für das Übel, ist er verantwortlich für die Sünde? Thomas geht dieser Doppelfrage mit großer Aufmerksamkeit und Intensität nach. Was das Übel, das Leid, betrifft, so meint er, daß es jeweils im Dienst des Guten steht, daß es insbesondere auf dem Weg zur letzten Vollendung unvermeidlich ist. Das Problem der Sünde sucht er durch eine Unterscheidung zu lösen. Das Seinshafte an einer sündigen Tat ist nach ihm von Gott bewirkt. Das Schuldhafte, das er dem Seinshafte folgen läßt, ist vom Menschen gewirkt. Das Verhältnis Gottes zu dem vom Menschen gewirkten Schuldhaften an dem von Gott gewirkten Seinshafte bezeichnet er als göttliche Zulassung. Die Einführung dieses Begriffs zeigt, daß Thomas auf eine Lösung verzichtet, ja daß er eine befriedigende Lösung für unerreichbar hält.

Natürliche Sittlichkeit

Wir wenden uns einer anderen für Thomas und seine Lehre von der Herkunft des Menschen von Gott und seine Hinordnung auf ihn grundlegenden und daher für sein Denken charakteristischen Problematik zu, nämlich der Frage nach der „natürlichen“ Sittlichkeit. Thomas behandelt sie im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* (und selbstverständlich auch in anderen seiner Werke). Für das Verständnis dessen, was Thomas zu der ebenso schwierigen wie differenzierten Problematik sagt, muß man beachten, daß er im Prolog zu dem zweiten Teil der *Summa theologiae* bemerkt, er wolle in diesem Teil über den Menschen als *Imago Gottes* sprechen. Im ersten Teil habe er Gott als „exemplar“, als Urbild interpretiert. Nun schreite er weiter zu dem Menschen als „*imago*“. Die Absicht des Thomas, die *Imago Dei* zu interpretieren, führt ihn zu zahlreichen Strukturanalysen. Alles, was er hierbei, weithin mit Hilfe des Aristoteles, zutage fördert, steht unter dem Vorzeichen der Theologie. Daß der Mensch Bild Gottes ist, ist Inhalt des Glaubens. So steht alles, was Thomas hierüber sagt, unter dem Vorzeichen des Glaubens. Um das Geglaubte in seiner Tragweite richtig zu erfassen, muß der Frage nachgegangen werden, was der Mensch sei, wie er handelt, wie er verhält, wie er wieder dem rechten Ziel zugeordnet wird, welche Möglichkeiten in ihm liegen, welche Möglichkeiten ihm Gott schenkt, ja wie Gott selbst im Menschen und

durch den Menschen, der sein Ebenbild ist, handelt. In diesem Zusammenhang muß man die natürliche Sittlichkeit, von der Thomas spricht, sehen und beurteilen.

Zuerst ist zu betonen, daß der Mensch am meisten dann *Imago Dei* ist, wenn er sich Gott zuwendet. Die Ebenbildlichkeit des Menschen hat dynamisches Gepräge. Thomas bewegt sich mit dieser These in der von den Kirchenvätern, namentlich von Augustinus, kommenden Überlieferung. Nur der auf Gott hin handelnde Mensch bzw. nur der Gott liebende Mensch ist im vollen Sinn Ebenbild Gottes. Thomas konnte eine solche These auch bei seinen unmittelbaren Vorgängern und bei seinen Zeitgenossen lesen.

Der Mensch strebt von Natur aus nach der Seligkeit. Diese findet er im Guten. Er strebt nach dem Guten. Dabei hat er das Gute im allgemeinen im Sinn. Durch die Offenbarung erfährt er, wie das Gute, nach dem er sich sehnt, wie die Seligkeit, nach der er strebt, konkret zu verstehen ist. Es ist die Liebesgemeinschaft mit Gott, dem personhaften Guten. Der Weg dahin ist die Erfüllung der Ansprüche Gottes.

Thomas ist der Überzeugung, daß alle Menschen aufgrund ihres menschlichen Wesens eine Hinneigung zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes in sich tragen, wenngleich sie infolge ihrer Sündhaftigkeit diese Hinneigung aus den Kräften ihres natürlichen Wesens nicht realisieren oder nicht zu realisieren vermögen und daher das natürliche, dem menschlichen Wesen innewohnende Sittengesetz auf dem Weg durch die Geschichte nicht nur viele Verbesserungen, sondern auch verhängnisvolle Entartungen bis zur Perversion seiner Vorschriften erfahren hat.

Bedeutsam ist die Art und Weise, wie Thomas den Inhalt des natürlichen, das heißt mit dem Menschsein selbst gegebenen Sittengesetzes versteht. Die Antwort hierauf gibt auch Auskunft über Gott: sie zeigt und muß zeigen, wie Gott den Menschen will. Thomas unterscheidet verschiedene Stufen oder Grade des natürlichen Sittengesetzes. Es umfaßt oberste Prinzipien, welche keinem vernunftbegabten Menschen, der im Besitz seiner geistigen Kräfte ist, entgehen können, und daraus sich ergebende Schlußfolgerungen, die zwar, wie Thomas sich ausdrückt, nach ihrer objektiven Geltung evident sind, aber dem Menschen infolge seiner durch die Sünde geschwächten oder irregeleiteten Vernunft unbekannt bleiben. Je näher eine Schlußfolgerung den obersten Prinzipien steht, um so einleuchtender ist sie, um so geringer ist daher die Gefahr, daß der Mensch infolge seiner sittlichen Verderbnis keine Kenntnis davon gewinnt. Das oberste Prinzip des natürlichen Sittengesetzes sieht er darin, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist. Schon an dieser Wurzel der sittlichen Erkenntnis setzt die Skepsis ein. Es fragt sich nämlich, was als gut, was als böse zu bezeichnen ist. Thomas erwidert darauf, gut sei, was alle anstreben. Diese Antwort setzt eine bestimmte gesellschaftliche Situation voraus. Sie scheint auch nicht dem im Prolog zum zweiten Teil der *Summa* ausgesprochenen Ziel zu entsprechen, daß der Mensch als *Imago Gottes* besprochen werden soll. Danach ist gut offensichtlich nur, was Gott gemäß ist. So konzentriert sich die Frage, was gut und was böse sei, zu der Frage, was Gott sei. Dies führt zu einer christologischen Antwort. Denn was Gott ist, erfährt man, wie Thomas im zweiten Teil der theologischen Summe sagt, in Christus.

Überraschend ist, was Thomas über die Einzelheiten des natürlichen Sittengesetzes sagt. Er sieht diese nicht in einer zusammenhanglosen Vereinzelung, sondern in einer wurzelhaften Einheit. Diese Wurzel ist ihm das Doppelgebot der Liebe, das Gebot nämlich der Gottesliebe und der Selbstliebe. Offensichtlich ist für ihn dieses Doppelgebot ein allgemeines Lebensgesetz, welches an sich auch ohne spezifische göttliche Offenbarung erkennbar ist. Er ist davon überzeugt, daß dieses Doppelgebot der menschlichen Vernunft aufgrund der ihm eigenen Geltungskraft und Impulsmächtigkeit aus sich selbst einleuchtet, sei es, wie er sich ausdrückt, durch die menschliche Natur, das heißt durch die menschliche Vernunft, sei es durch den Glauben. Diese letzte Unterscheidung gewinnt ihren Sinn, wenn man beachtet, daß nach Thomas entsprechend der ganzen, namentlich von Augustinus sich herleitenden Tradition das Liebesgebot zwar zum Bereich des natürlichen Sittengesetzes gehört, ja dessen Grundlage ist, daß aber die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch die Sünde verwundet wurde und der durch die Sünde geschwächte menschliche Wille nicht imstande ist, das ihm Natürliche zu tun, wenn nicht die läuternde und antreibende und den Menschen zugleich über sich selbst hinausführende Gnade geschenkt wird. Die Texte würden wohl überfordert, wenn man sie dahin interpretieren wollte, daß der Mensch durch den Glauben von der Pflicht zur Gottesliebe, durch die Vernunft von der Pflicht zur Nächstenliebe erfährt. Eine solche Aufteilung nach Bereichen läßt sich aus den Texten nicht gewinnen. Es handelt sich vielmehr um Stufen der Erkenntnis hinsichtlich eines und desselben Gebots (*Summa theologiae* 1,2, Fr. 94).

In diesem Zusammenhang tritt noch eine grundlegende These des Thomas in Erscheinung. Er sagt nämlich, das Liebesgebot sei die Grundlage des Dekalogs (Frage 100). Der ganze Dekalog gehöre aber dem Bereich des natürlichen Sittengesetzes an. Dies bedeutet: Für den Vollzug des menschlichen Lebens in individueller und sozialer Hinsicht ist die Befolgung des Dekalogs und seines Grundgehalts, nämlich des Doppelgebots der Liebe, auf das alle seine Einzelvorschriften zurückgehen, unerläßlich. Der Dekalog ist gewissermaßen die konkrete Darstellung des Liebesgebots. Der Mensch kann auf keine andere Weise als Ebenbild Gottes, das aber heißt im Licht des Glaubens: als Mensch, leben.

Die zwei Teile des Doppelgebots sind nach Thomas untrennbar. Die Herauslösung des einen von ihnen aus dem einheitlichen Ganzen zu einer selbständigen Größe würde das Ganze zerstören. Christus hat das im Lauf der Geschichte vielfältig entstellte natürliche Sittengesetz wieder zu seinem ursprünglichen Sinn zurückgeführt, zur vollen Entfaltung gebracht, seine Erfüllung durch die Sendung des Heiligen Geistes ermöglicht und inhaltlich nur „ganz wenig“ hinzugefügt. So wachsen die zwei Teile des Doppelgebots im Licht des Neuen Testaments aus einem einheitlichen Grund hervor: aus dem im Menschen wirkenden, von Christus gesandten Heiligen Geist. Die unsichtbare Gnade des Heiligen Geistes ist, wie er betont, die Hauptsache (Frage 106).

Heilsgeschichte

In der Perspektive des von Thomas von Aquin in seiner metaphysischen Struktur analysierten Schöpfungsvorgangs, von dem wir nur im Glauben, nicht in philosophischer Beweisführung Gewißheitserkenntnis haben, liegt das Problem der Heilsgeschichte. Gehört nach Thomas von Aquin die heilsgeschichtliche Sicht in den Schöpfungsglauben hinein? Oder überwuchert sie die metaphysischen Analysen?

Die Frage, ob Thomas von Aquin den heute in der Theologie zu hohen Ehren gekommenen Begriff der Heilsgeschichte aufnimmt, ja ob er überhaupt in seine Theologie hineinpaßt und welche Rolle er allenfalls spielt, ist im Gegensatz zu früheren Thomas-Interpretationen in der Forschung der letzten Jahre zu einem Lieblingsproblem geworden. Die Ansichten gehen von einer gewissen Zurückhaltung bis zum zuversichtlichen Optimismus.

Wenn man die Frage nüchtern angeht, wird man von vornherein annehmen, daß es in der weithin ontologisch erscheinenden Theologie des Aquinaten heilsgeschichtliche Elemente gibt. Keine Theologie kann davon absehen, daß es im Lauf der Geschichte die menschliche Sünde, also ein geschichtliches Unheilereignis, die Berufung verschiedener Menschen durch Gott, z. B. Noes, Abrahams gibt, daß Gott das zum Volk konstituierte Israel zum Bund mit sich berufen hat, daß sich also Israel in seinem Entstehen und in seinem Weiterleben unter der besonderen Leitung und Forderung, aber auch unter der Huld und Sorge Gottes wußte, daß das hiervon berichtende Alte Testament auf eine kommende Zeit mit größeren Heilsmöglichkeiten hinweist, daß diese in Jesus Christus ihre Verwirklichung gefunden haben und durch die Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt werden.

Die Menschwerdung des Gottessohns war die Aufgipfelung der Hervorbringung nichtgöttlichen Seins von seiten des selbstbestehenden, selbstbewußten und liebenden göttlichen Seins. Die Menschwerdung des ewigen Gottessohns diente nach Thomas der Überwindung der Sünde. Es würde allerdings der Gottesvorstellung des Thomas, zu der das Bild der absoluten göttlichen Einheit gehört, widersprechen, wenn man annähme, daß sich in Gott selbst ein Konklusionsvorgang vollzogen hat, etwa in der Ordnung: Zuerst Gottes Sicht der Sünde, sodann die Überlegung, wie sie bewältigt werden soll, und endlich der Beschluß, den Sohn in die sündig gewordene Menschheit zur Überwindung der Sünde zu senden. Man kann jedoch fragen, welches die Hauptaufgabe des menschengewordenen Gottessohns war, die Erlösung der Schöpfung oder deren Vollendung.

Auf den ersten Blick scheinen die thomasischen Texte das soteriologische, das Rettungs-Element in den Vordergrund zu stellen. Eine genauere Betrachtung der Texte zeigt jedoch, daß dies eine vordergründige Interpretation ist, die allerdings die theologische Diskussion der Neuzeit beherrscht. Wenn man den Artikel 1 der ersten Frage im dritten Teil der *Summa theologiae* liest, fällt die Antwort etwas differenzierter aus. Dort untersucht Thomas das Problem, ob es angemessen war, daß Gott Mensch wurde.

Hier ist zunächst von der soteriologischen Funktion nicht die Rede. Es wird geprüft, was von seiten Gottes gegenüber der Menschheit möglich und passend war. Thomas gibt in Verwendung einer bei Pseudo-Dionysius stehenden Gedankenführung die Antwort: „Einem jeden Ding ist das angemessen, was ihm aufgrund seiner Natur zukommt. So entspricht dem Menschen das schlußfolgernde Denken, denn es gehört zu seiner vernunftbegabten Natur. Gottes Natur aber ist die Güte. Darum ist alles, was dem Wesen des Guten entspricht, auch Gott entsprechend. Nun gehört es zum Wesen des Guten, sich anderen mitzuteilen (Pseudo-Dionysius Areopagita). Also kommt es dem höchsten Gut zu, sich auch im höchsten Maß dem Geschöpf mitzuteilen. Und dies wird dadurch vollkommen erreicht, daß Gott eine geschaffene Natur so mit sich vereinigt, daß eine Person entsteht aus diesen dreien: dem Wort, der Seele und dem Leib (Augustinus). Somit war es offensichtlich angemessen, daß Gott Mensch wurde.“

Die Geschichtlichkeit dieses Geschehens wird von Thomas unterstrichen, wenn er hinzufügt: Das Geheimnis der Menschwerdung hat sich nicht dadurch erfüllt, daß Gott seine Seinsweise irgendwie mit einer anderen vertauschte, die er nicht von Ewigkeit her besaß, sondern dadurch, daß er sich auf eine ganz neue, einzigartige Weise mit der Schöpfung vereinigt hat oder besser diese mit sich. Die Schöpfung aber ist ihrem Wesen nach veränderlich und braucht sich deshalb nicht immer gleich zu bleiben. Wie also das Geschaffene, wiewohl es vorher nicht war, ins Dasein gerufen wurde, so konnte es Gott füglich später auch geeint werden, obgleich es zuerst nicht mit ihm verbunden war. Von Natur aus kam es zwar dem Menschen nicht zu, mit Gott in der Einheit der Person verbunden zu werden. Denn dies ging über seine Würde hinaus. Wohl aber entsprach der unendlichen und alles überragenden Güte Gottes, daß er die geschichtliche menschliche Natur zu unserem Heil mit sich verband.

Es soll an dieser Stelle nicht der ontologische Inhalt des Vorgangs untersucht, sondern nur seine Faktizität festgestellt werden. Dabei soll auf einen Ausdruck am Ende des angeführten Textes die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Die Menschwerdung ist zwar die Aufgipfelung jenes göttlichen Tuns, in welchem sich Gott in seiner Güte am Beginn der Schöpfung verströmte. Dieses göttliche Tun hat jedoch, so sehr es in sich sinnvoll ist, seinen vollen Sinn nicht innerhalb seiner selbst. Es ist vielmehr teleologisch ausgerichtet. Thomas bewegt sich mit der These, daß die Menschwerdung zum menschlichen Heil erfolgte, ja daß die Heilsfinalität in ihren Sinn hineingehört und sie daher ohne eine solche Heilsfinalität zwar von Gott her sinnvoll wäre, für die Struktur der Schöpfung aber des Sinns entbehrte, auf den Wegen der Heiligen Schrift.

Das Heil, das die Finalität der Menschwerdung Gottes ist, vollzieht sich zwar schon innerhalb des geschichtlichen Ablaufs, erreicht aber für den Menschen seine Vollendung erst in der liebenden Gottesschau. Da die teleologische, die auf ein letztes Ziel hinblickende Betrachtungsweise, und die Vorstellung, daß die Schöpfung, daß insbesondere die Menschheit als Ganzes und die einzelnen Menschen eine ihnen innewohnende Zielgerichtetheit realisieren, aristotelischer Herkunft sind, darf man wohl annehmen, daß in dieser Frage auch das aristotelische Denken Thomas bewegte. Er ist jedoch überzeugt,

daß die selige Gottesschau die Natur des Menschen überragt, da diese nie aus eigener Kraft zur Gottesschau gelangen kann (*Summa theologiae* 1, Fr. 9, a. 2 ad 3). In anderer Hinsicht ist jedoch nach ihm die Gottesschau dem Menschen natürlich, insofern die Geistseele von Natur aus der Gottesschau zugeordnet ist, da sie nach dem Bild Gottes erschaffen wurde. Thomas vertritt hier offensichtlich wie an vielen anderen Stellen seiner Werke, namentlich in der *Summa theologiae*, die These, daß Gott selbst den in der Natur des Menschen drängenden Tendenzen einen Anstoß und eine Qualifizierung gibt, welche den Menschen in den Stand setzen, das, wonach sich seine Natur ausstreckt, zu realisieren.

Wenn die Menschwerdung von vornherein soteriologisch ausgerichtet ist, zielt sie auf die Aneignung der Worte und des Tuns Christi durch den Menschen. Dies geschieht durch den Glauben (*Summa theologiae* 2, 2, Fr. 1). Er ist im Grund genommen eine Teilnahme an der Vernunft Gottes und drückt sich in seinem Inhalt in bestimmten Bekenntnisformen aus. In der Heiligen Schrift ist zwar der Inhalt des Glaubens bezeugt. Aber er ist hier nur zerstreut enthalten, in mannigfachen Bildern und Ausdrucksweisen und vielfach nur dunkel. Dies hat zur Folge, daß die Glaubenswahrheit aus der Heiligen Schrift herausgelöst und gesammelt werden muß, und zwar in einer langen Bemühung und Übung. Dazu können nicht alle gelangen, denen die Erkenntnis der Glaubenswahrheit vonnöten ist. Denn die meisten Menschen haben, da sie durch anderweitige Beschäftigungen in Anspruch genommen werden, keine Muße für das Studium.

So wurde es notwendig, daß aus den Sätzen der Heiligen Schrift etwas Greifbares zusammenfassend gesammelt wurde, um es allen zum Glauben vorzulegen. Dies aber ist nun eben nicht zur Heiligen Schrift hinzugetan, sondern ihr entnommen. In allen Bekenntnisformen wird nämlich dieselbe Glaubenswahrheit gelehrt. Wo aber Irrtümer auftauchen, muß über die Glaubenswahrheit eine sorgfältigere Unterrichtung vorgenommen werden. So wurde es notwendig, mehrere Glaubensformen auszugeben. Diese aber unterscheiden sich in nichts, außer daß in der einen vollständiger enthalten wird, was in der anderen einschlufweise enthalten ist, je nach den Bedürfnissen der Zeit. Das Glaubensbekenntnis wird in der Bekenntnisform von der Gesamtkirche, die vermöge des Glaubens eins ist, wie von einer Person vorgelegt.

Die Ergreifung Christi im Glauben zielt auf seine Person, auf sein Tun und auf sein Wort, vor allem aber auf seinen Tod und seine Auferstehung. Die Auferstehung gehört in das rettende Tun Jesu Christi hinein. In dem Glauben an den Vollender und den Retter Jesus Christus hält der Gläubige zuversichtliche Ausschau nach der Vollendung dessen, was innerhalb der Geschichte beginnt. Hierbei kann jeder wahrhaft Christus geeinigte Mensch aufgrund seiner liebenden Verbundenheit mit allen wirksam für andere erhoffen, was er für sich erhofft. Glaube, Liebe, Hoffnung schließen nach Thomas die einzelnen Menschen zu einer Menschheit zusammen, so daß das letzte Ziel der Liebesgemeinschaft mit Gott die ganze Menschheit und in ihr jeden einzelnen betrifft (*Summa theologiae* 2, 2, Fr. 17).

Die vorstehenden Gedankengänge des heiligen Thomas geben zwar keinen Anlaß, ihm eine heilsgeschichtliche Theologie nach Art des Hugo von St. Viktor und erst recht nicht nach Art der im 19. Jahrhundert entstandenen heilsgeschichtlichen Interpretation der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben. Seine Theologie enthält jedoch unter dem Zwang des Schriftzeugnisses vom Heilshandeln Gottes in der menschlichen Geschichte heilsgeschichtliche Elemente. Sie sind für den Ablauf der von Gott ausgehenden und zu ihm hinstrebenden und erst durch die Ankunft bei ihm sich vollendenden Geschichtsbewegung entscheidende Vorgänge.

Thomas vertritt auch die These, daß jedes einzelne Geschöpf aufgrund seines Geschöpfseins in seinem Wesen durch die Herkunft von und durch die Hinordnung auf Gott bestimmt ist, so daß nach ihm das neuplatonische Bild von dem Ausgang und von der Rückkehr auch jenseits der geschichtlichen Gesamtbewegung zu den Konstitutiven eines jeden Geschöpfes gehört. Wollte man jedoch den Begriff des realen, zielgerichteten geschichtlichen Ablaufs des Ganzen Thomas absprechen, so ergäbe sich eine ungerechtfertigte Reduktion seiner Interpretation der durch die Offenbarung bezeugten Zielgerichtetheit der Schöpfung, für deren Analyse ihm die aristotelische Teleologie Vernunfthilfe bietet.

Zum Abschluß sei betont, daß Thomas die Welt in ihrer Eigenwirklichkeit und Eigentätigkeit ernst nimmt, ohne dem Materialismus zu verfallen, daß er aber auch ihre Herkunft von Gott und ihre ständige Lenkung und Hinführung zu ihrem die eigenen Möglichkeiten übersteigenden, von ihren inneren Tendenzen jedoch angestrebten Ziel lehrt. In Jesus Christus hat das Zusammen von Göttlichem und Nichtgöttlichem die größte Intensität erfahren. Thomas kann auf die brennenden Fragen nach dem Sinn der Welt und des Menschen auch heute noch eine gültige Antwort geben. Ebenso ist er ein Helfer für das rechte Verständnis Gottes. Gott und Mensch, Himmel und Erde, Gegenwart und Zukunft gehören nach Thomas zusammen. Seine Theologie zeigt jedoch auch die Grenzen, die dem menschlichen Erkennen wesenhaft gesetzt sind, und daher in aller Zukunft nicht überschritten werden können, sondern in Hoffnung ertragen werden müssen. Seine Weltvorstellung ebenso wie seine Gottesinterpretation schließen Impulse zur Weiterarbeit in sich. Seine Methode eröffnet jenen Freiheitsraum, in welchem die Theologie sich ermächtigt glauben darf, das Überlieferte in immer neuen Formen, in neuen Zusammenhängen, in neuen Weltbezügen auszulegen. Dies impliziert eine Aufgabe, die in die Unendlichkeit weist.