

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

12. Jahrgang

1961

Heft 2

Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin

Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung

Von P. Ulrich Horst OP, München

An der rastlosen und höchst erfolgreichen Erforschung der Hochscholastik haben nicht alle Gebiete in gleicher Weise Anteil gehabt, so harrt insbesondere, trotz ausgezeichneter Vorstudien, immer noch ein Thema der monographischen Bearbeitung: Thomas und die Geschichte. Das liegt wohl nicht in erster Linie daran, daß der Gegenstand in sich unergiebig wäre, sondern z. T. an einer Reihe von Vorurteilen, die immer noch das Feld beherrschen, und sich etwa mit den Worten eines bekannten Gelehrten wiedergeben lassen, der schreibt: »Er [Thomas] sah nur die Überzeitlichkeit der Wahrheit . . . Er ist förmlich der überzeitliche Mensch, der keine Geschichte braucht.«¹⁾ Und weiter spricht er sogar von einer »Enthistorisierung« der Kirche, die Thomas eingeleitet habe.²⁾ Nun ist das nicht nur die Meinung eines Einzelnen, sondern zugleich symptomatisch für eine Deutung des Aquinaten, der sowohl seine wissenschaftlichen Gegner wie seine bewußten Anhänger, etwa die Kommentatoren aus alter und neuer Zeit, bepflichten; der Schlüssel für ihre Thomasinterpretation wäre wahrscheinlich der berühmte Satz Cajetans: »Sanctus Thomas semper loquitur formaliter«, allerdings ohne die Einschränkung Chenus, daß »Cajetan uns mit seinem formaliter nur das eine Gesicht des heiligen Thomas gezeigt hat.«³⁾ Wäre nämlich diese Einschränkung nicht zu machen – und viele Argumente sprechen zunächst uneingeschränkt dagegen –, brauchte man erst gar nicht unser Thema zu behandeln, es bliebe dann höchstens übrig, die Gründe für ein solch »enthistorisiertes Denken« zu suchen. Aber abgesehen davon, daß man Thomas, sollte jene Aussage im strengen Sinne zu nehmen sein, eher einen griechischen Weisen als einen christlichen Theologen nennen müßte, sprechen auch einige bemerkenswerte Tatsachen

¹⁾ A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954, S. 281. ²⁾ aaO S. 395.

³⁾ M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz-Heidelberg, 1960, S. 160.

gegen eine solche Deutung, die hier allerdings nur andeutungsweise vorgebracht werden können. Sie werden zeigen, daß Thomas nun doch nicht so unhistorisch gedacht haben kann.

In literarkritischen Fragen hat er zweifellos eine für seine Zeit ungewöhnlich glückliche Hand gehabt. Die Schrift »De infantia Salvatoris« erkannte Thomas als apokryph⁴⁾, das dem hl. Augustinus zugeschriebene Buch »De ecclesiasticis dogmatibus« hat er richtig Gennadius zugeteilt⁵⁾. Für das pseudoaugustinische Werk »De spiritu et anima« vermutete er einen Zisterzienser als Verfasser, tatsächlich ist es Alcher von Clairvaux⁶⁾. Ähnlich erging es der Schrift »De mirabilibus sacrae Scripturae«, deren pseudoaugustinischen Charakter er erkannte⁷⁾. Mit Hinweis auf die Verschiedenheit des Stils fand er, daß das Buch »De unitate et uno« nicht von Boethius verfaßt sein konnte⁸⁾.

Die größte kritische Leistung des hl. Thomas dürfte jedoch die durch Vergleich der verschiedenen Lehren gewonnene Erkenntnis sein, daß der »Liber de causis« unmöglich von Aristoteles sein könne⁹⁾. Zwar waren schon früher Zweifel an seiner Authentizität aufgekommen, aber es ist doch das Verdienst des Aquinaten, daß er als erster mit Argumenten, die auch einem modernen Historiker zur Ehre gereichen würden, seine Unechtheit nachwies.

Geschichtlichen Sinn verrät auch seine wissenschaftliche Methode; durch Textvergleich versucht er dem ursprünglichen Wortlaut näher zu kommen, dazu bedient er sich verschiedener Übersetzungen und orientiert sich gelegentlich am griechischen Original¹⁰⁾.

Die Voraussetzung dafür ist eine gründliche Kenntnis der gesamten damals bekannten Überlieferung; Thomas hat sie in ungewöhnlichem Maße besessen. Ob er darin von irgendeinem seiner Zeitgenossen übertroffen wurde, erscheint mehr als fraglich¹¹⁾.

Noch bemerkenswerter ist indes seine Interpretationsmethode, die auf einen wachen historischen Sinn schließen läßt, ihr geht es vor allem darum, die »intentio auctoris« aufzuspüren, »die über die dialektische Auswertung grundsätzlich den Vorrang hat«¹²⁾. Aus dem Kontext, aus Parallelen, aus der literarischen Gattung und den systematischen Zusammenhängen sucht er diese zu finden. Intentio Dionysii est dicere . . . (De Ver. 3,1 ad 6); hoc non est secundum intentionem Augustini . . . (S th 79,7 ad 1) uö.¹³⁾

Noch wichtiger scheint uns zu sein, daß Thomas als erster in seinem Jahrhundert die Akten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon in großem Umfang benutzt, ja sie vielleicht überhaupt entdeckt hat, als er daran ging, seiner Christologie eine

⁴⁾ S th III 36,4 ad 3; 43,3 ad 1 u. obj. 1. ⁵⁾ Quodl. XII, 10.

⁶⁾ Quaestio de spiritual. creaturis a 3 ad 6. Dicendum quod liber iste De spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. ⁷⁾ S th III 45,3 ad 2.

⁸⁾ M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 1949, S. 49.

⁹⁾ *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954, S. 1 ff.

¹⁰⁾ Vgl. etwa den Index des Johanneskommentars unter »Critica textualis«, ed. Marietti, Turin 1952, S. 495.

¹¹⁾ Gut sind die patristischen Quellen untersucht. Vgl. den Überblick *Saint Thomas et les Pères*, in: *Dict. de théol. cath.* 15,1 Sp. 738–761 (G. Geenen), ders., *De opvatting en de houding van den b. Thomas van Aquino bij het gebruiken der bronnen zijner theologie*, in: *Bijdragen* 4 (1941) 112–147; 224–254. – I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931, bes. S. 324 ff. ¹²⁾ Chenu, aaO, S. 171.

¹³⁾ Vgl. L. Baur, *Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquin*, Beiträge, Suppl. II, Münster 1935, S. 688–709.

gesichertere dogmatische Grundlage zu verschaffen. Von den Akten des II. Konstantinopolitanischen Konzils wissen wir sogar mit Sicherheit, daß Thomas sie auf Grund systematischer Nachforschungen gefunden hat¹⁴).

Beachtlich sind auch seine dogmengeschichtlichen Kenntnisse in der Gnadenlehre, so gelang es ihm z.B. durch Vergleich der verschiedenen Häresien, die Pelagianer von den Semipelagianern zu unterscheiden¹⁵). Wahrscheinlich läßt sich diese Liste noch vermehren, aber das beigebrachte Material dürfte für unseren Zweck genügen.

Gewiß, das alles ist für einen mittelalterlichen Theologen überraschend, aber noch tiefer in das Problem führt ein Text des Prooemiums der Schrift *Contra errores Graecorum*, aus dem ganz offensichtlich ein großes Verständnis für das langsame Werden der Theologie und der Dogmen spricht.

»Quod autem aliqua in dictis Sanctorum inveniuntur, quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasione dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, majori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim vitandam. Unde, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.«

Allerdings wird man diese Aussagen nicht überfordern dürfen, sie bezeugen zwar einen ausgesprochenen Sinn für geschichtliche Entwicklung und enthalten in ihrem Kern sogar schon eine historische Methodenlehre, aber dennoch ist damit noch keineswegs bewiesen, daß Thomas seine Theologie als Ganzes historisch konzipiert hätte. Die angeführten Beispiele, vor allem der Text aus *Contra errores Graecorum*, zeigen, daß der Aquinate durchaus Verständnis für das allmähliche Wachsen des Glaubensgutes gehabt hat und in gewissem Sinne sogar das Bewußtsein für die Begrenztheit aller menschlichen Aussagen über Gott, insofern erweist sich die Meinung, er sei ein absolut überzeitlicher Denker gewesen als unbegründet, aber über die Rolle der Geschichte in seinem System ist noch nicht viel ausgesagt.

Neben den Vorwurf, Thomas verkenne das Wesen und die Bedeutung des Geschichtlichen, ist nun neuerdings ein anderer, weit schwerwiegenderer, hinzugekommen, nämlich die Behauptung, die thomatische Theologie sei nicht einmal christologisch bestimmt. Dieser Einwand ist deshalb so ernst zu nehmen, weil man mit guten Gründen sagen kann, daß Christus der eigentliche und alles bestimmende Gegenstand christlicher Theologie ist. Der genannte Vorwurf richtete

¹⁴) G. Geenen, *En marge du Concile de Chalcédoine*. Les textes du Quatrième Concile dans l'oeuvre de Saint Thomas, in: *Angelicum* 29 (1952) 43–59.

¹⁵) H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944.

sich zunächst gegen die thomatische Moraltheologie; selbst wenn man Thomist ist, wird man sich eines gewissen Unbehagens nicht erwehren können angesichts der Tatsache, daß in der Sittenlehre des hl. Thomas der Name Christi so gut wie nie fällt, und das Unbehagen wird zu einem Schock, wenn man bei näherem Zusehen feststellt, daß scheinbar jeder christologische Bezug in ihr fehlt, da ja die Christologie, man wäre versucht zu sagen: als Appendix, erst nach der IIa Pars steht. So konnte sogar der Vorwurf erhoben werden, die wenigen christologischen Anspielungen seien nur »durch Zufall aus der Feder des hl. Thomas geflossen«¹⁶⁾. Hätten wir eine christliche Sittenlehre oder eine Theologie überhaupt zu entwerfen, müßte man, so scheint es, die Zuordnung der einzelnen Teile der Summa anders vornehmen.

Das ist also das Dilemma: Hat Thomas eine Moral – und wir dürfen sogleich hinzufügen eine Gotteslehre und Anthropologie – unabhängig von Christus entwickelt, also eine aristotelisierende Moral- und Gottesphilosophie mit ein paar Schriftzitate garniert, oder ist das nur Schein? Stimmt die eben vorgebrachten Einwände, täte man auch in diesem Fall besser, unser Thema erst gar nicht zu behandeln. Was im Ansatz falsch konzipiert ist, kann nie zu annehmbaren Ergebnissen führen. Es scheint, daß sich diese Fragen, veranlaßt durch stärkere Berücksichtigung der biblischen und historischen Theologie, mehr und mehr zu einer »Crux Thomistarum« der Neuzeit entwickeln.

Bevor nun die in den letzten Jahren vorgeschlagenen Lösungsversuche im einzelnen diskutiert werden, sei ein kurzer Blick auf die folgenreichsten theologischen Systeme der Frühscholastik geworfen, er wird einiges zur Klärung der Begriffe, auch im Hinblick auf Thomas, beitragen. Für Hugo von St. Viktor gibt es Geschichte im eigentlichen Sinne nur im Rahmen der Offenbarung, weil sie allein die Tatsache und das Ziel der Entwicklung dem Menschen einsichtig zu machen vermag. Aus ihr ergibt sich schon die erste große Einteilung, wonach alles, was zwischen Gott und der Welt geschieht, zweifach ist: das *opus conditionis* und das *opus restorationis*. Das ist jedoch nur die große Klammer für ein noch mehr ins einzelne gehendes Schema, in dem die verschiedenen Etappen der fortschreitenden Offenbarung ihren Ausdruck finden. Vom natürlichen Gesetz verläuft sie linear über das geschriebene Gesetz des Alten Bundes bis zur Ankunft Christi und darüber hinaus bis zum Ende der Welt. Wie die Schöpfung in sechs Tagen geschah, so auch die Erlösung, sie vollendet sich in sechs Zeitaltern. Mittelpunkt von Schöpfung und Heilsgeschichte, gleichsam der Ruhepunkt, auf den alles zugeordnet ist und von dem alle Zeit Maß und Sinn erhält, ist die Menschwerdung Christi. Man wird also sagen können, daß der Aufbau der Theologie Hugos dem heilsökonomischen Ablauf der Hl. Schrift ziemlich weitgehend entspricht¹⁷⁾.

Abaelard dagegen ordnet sein Lehrgebäude grundsätzlich anders, er gibt das biblische Ordnungsprinzip auf und setzt an seine Stelle ein logisches, das sich am besten in dem bekannten Satz ausdrückt: »Tria sunt, ut arbitrator, in quibus humanae salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum«¹⁸⁾. In unsere Terminologie übersetzt hieße das: Dogmatik, Moral- und Sakramententheologie. Das historisch-biblische Schema ist damit endgültig aufgegeben. Neben diesen

¹⁶⁾ Vgl. die Problemstellung bei A. van Kol, *Christus' plaats in S. Thomas moraal-systeem*, Roermond-Maaseik 1947.

¹⁷⁾ Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1958, S. 62–84.

¹⁸⁾ *Introductio* I. I, 1, PL 178, 981 C. Zur Herkunft dieser Dreiteilung s. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au douzième siècle*, Bruxelles-Paris 1948, S. 161.

beiden Systemen finden sich Versuche, die wir Mischformen nennen möchten, weil sie beiden Gesichtspunkten gerecht werden wollen. Es sind vor allem die *Summa Sententiarum*, die *Sententiae divinitatis* und bis zu einem gewissen Grade auch Robert von Melun, der sonst zwar meist Hugo folgt, in der Trinitätslehre aber mehr einer essentiell-logischen Betrachtungsweise das Wort redet. Sie werden aus zwei Quellen gespeist und sind sich offenbar der Vorzüge beider Methoden bewußt, scheinen aber den geschichtlichen Rahmen besonders zu berücksichtigen, wodurch sie von Abaelard abrücken¹⁹⁾. Die Sentenzen des Lombarden sind, das sei eigens vermerkt, entgegen dem Anschein eindeutig der hugonischen Konzeption zuzurechnen²⁰⁾.

Doch nun zurück zu Thomas! Ihm waren gewiß die Resultate der fröhscholastischen Systemversuche bekannt, das beweist z.B. seine Vertrautheit mit der Theologie Hugos, aber zu welchem von diesen hat er sich bekannt? Abgesehen vom Sentenzenkommentar, in dem er einem bereits vorliegenden heilsgeschichtlich orientierten Schema zwangsläufig folgen mußte, obschon er es in ähnlicher Weise wie in der *Summa* zu modifizieren versucht²¹⁾, kann man aufs Ganze gesehen sagen, daß er nicht in der Nachfolge des großen Viktoriners steht. Es scheint eher – und darauf ist öfter hingewiesen worden –, daß Abaelard bei ihm eine Neuauflage erlebt hat. Oder sollten es gar die von uns so genannten Mischformen gewesen sein, die ihm bewußt oder unbewußt als Ideal vorgeschwebt haben?

Seit M.-D. Chenu neuerartiger Deutung des Planes der *Summa* ist nun die Diskussion in ihr entscheidendes Stadium eingetreten, es beginnen sich bereits Lösungen abzuzeichnen, obschon man von einem Konsens noch ziemlich weit entfernt ist²²⁾.

Chenus These ist kurz folgende: Thomas nimmt, indem er das wissenschaftliche System des Aristoteles aufgibt, seine Zuflucht zu dem platonischen Schema vom Ausgang (Emanation) und von der Rückkehr (reditus). Die Theologie als Wissenschaft von Gott untersucht demgemäß alle Probleme in Bezug zu Gott, sei es im exitus (emanatio), sei es im reditus. Jedes Ding wird von dieser obersten Ursächlichkeit her eingeordnet, erkannt und beurteilt. Zugleich ist, so meint Chenu, dieses Schema der Geschichte geöffnet, insofern die kontingenten historischen Ereignisse sich in die Grundbewegung von Ausgang und Rückkehr einordnen. Der Plan der *Summa* und ihre innere Bewegung stellt sich so dar: Ia Pars: Ausgang, Gott ist der Ursprung aller Dinge; IIa Pars: die Rückkehr, Gott ist Ziel der vernunftbegabten Schöpfung; und weil sich diese Rückkehr durch Christus, den Gottmenschen, vollzieht, untersucht eine IIIa Pars die christlichen Bedingungen dieser Rückkehr. Oder mit den Worten des hl. Thomas:

»Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes: 1^o tractabimus de Deo; 2^o de motu rationalis creaturae in Deum; 3^o de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum«²³⁾.

¹⁹⁾ Vgl. H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle*, in: *Ephem. Theol. Lovan.* 34 (1958) 277–329, bes. S. 299 ff.

²⁰⁾ H. Cloes, aaO, S. 291 ff. ²¹⁾ I Sent d 2 div.text.

²²⁾ M.-D. Chenu, *Le plan de la Somme théologique de Saint Thomas*, in: *Rev.Thom.* 47 (1939) 93–107, erweitert in: *Das Werk d. hl. Thomas*, S. 343 ff.

²³⁾ S th I 2 prol.

Schon im Sentenzenkommentar hat sich der Aquinate zu dieser Gliederung seines theologischen Systems entschlossen, obschon er rein äußerlich aus Pietät dem Sentenzenmeister gefolgt ist; später, als ihn nichts mehr zu einer solchen Rücksichtnahme zwang, hat er sein neuartiges Ordnungsprinzip konsequent angewandt.

Heilsgeschichte und ordo disciplinae durchdringen sich gegenseitig unter der Leitung des Glaubens, der allem seinen Ort zuweist und es damit verstehbar macht. »Das Objekt der Theologie ist tatsächlich . . . und erstlich nicht jenes Heilsgeschehen, in dem der Mensch faktisch durch Christus Glauben und Gnade empfängt, sondern Gott selbst in seiner Wirklichkeit. Alles im Laufe der Geschichte Hervorgebrachte, das Werk der Schöpfung und der Neuschöpfung . . . werden formell sub ratione Dei behandelt und beurteilt«²⁴). »Omnia pertractantur in hac doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem«²⁵). In der Tat scheint uns dieses »sub ratione Dei« als alles umgreifendes Prinzip der Schlüssel zum Verständnis der thomasischen Konzeption zu sein, gleichsam die Achse, die sich durch die ganze Summa hindurchzieht. Es dürfte wohl den Ausschlag gegeben haben, warum Thomas, obwohl ihm die Vorzüge eines streng heilsgeschichtlichen Denkens sicher bekannt waren, sich letzten Endes doch gegen Hugo entschied. Jedes Denken, das gleichsam von Gott aus denkt, muß notwendig gewisse rein geschichtliche Schemata – als Aufbauprinzipien eines Systems – aufgeben und sich in diesem Sinne tatsächlich »enthistorisieren«. Nach Chenu ist damit die eigentliche Zäsur der Summa zwischen der IIa und der IIIa Pars zu setzen, sie bedeutet nämlich den Übergang von den Wesensaussagen und notwendigen Ordnungen »zu den geschöpflichen Verwirklichungen, vom Gebiet der Strukturen zur konkreten Geschichte der Gaben Gottes«²⁶). Gerade damit aber lehnt Thomas auch wiederum das starre Schema der neuplatonischen Emanationslehre ab: das menschengewordene Gotteswort, anders als der Logos Plotins, ist Objekt der Geschichte. Die Wissenschaft vom Notwendigen und die Ehrfurcht vor den freien Fügungen Gottes haben eine Synthese gefunden, die in der IIIa Pars geglückt ist. Soweit in gedrängter Form die Ansicht Chenus.

Diese Interpretation, die E. Gilson veranlaßt hat, Chenu »zu den tiefsten Interpretationen des hl. Thomas zu zählen«²⁷), ist schon bald in höchst bemerkenswerter Weise modifiziert worden und zwar in Richtung auf eine stärkere Betonung des christologischen Elements der Summa. A. Hayen wies darauf hin, daß die Worte exitus und reditus mit Ausnahme des Sentenzenkommentars in keinem der Prologe der Werke des hl. Thomas vorkommen²⁸), darum müsse man schon Chenus These mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehen. Seine eigene Lösung besteht nun darin, daß er in der I und IIa Pars eine »abstrakte Theologie« sieht, die in der »konkreten« der IIIa Pars ihre notwendige Ergänzung findet²⁹). Hayen fand auch, daß sich Thomas noch einmal deutlich über den Aufbau seiner Theologie ausspricht und zwar anläßlich seines Kommentars zum Johannesevangelium, der, das ist besonders wichtig, nach Abfassung der I und IIa Pars und etwa gleichzeitig mit der IIIa Pars, wahrscheinlich noch in Paris 1269–1272 vor der Übersied-

²⁴) Chenu, aaO, S. 348. ²⁵) S th I 1,7.

²⁶) Chenu, aaO, S. 357. ²⁷) Bulletin Thomiste 8 (1951) S. 9f.

²⁸) *Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt 1953, S. 79ff. Vgl. auch A. Lexicon of St. Thomas Aquinas by R.-J. Deferrari and M. J. Barry, Baltimore 1948–1949.

²⁹) aaO S. 81f.

lung nach Neapel entstanden ist³⁰). Dieser Kommentar, so meint Hayen, erklärt auf das nachdrücklichste den Plan der Summa und bringt beachtliche Korrekturen an der These Chenu an³¹).

Thomas gliedert so:

Patet ergo ordo istius Evangelii ex verbis praemissis. Primo enim insinuat nobis Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, in prima parte, cum dicit: In principio erat Verbum.

In secunda vero parte insinuat quomodo omnis terra est plena maiestate eius, cum dicit: Omnia per ipsum facta sunt.

In tertia parte manifestat quomodo ea quae sub ipso erant, replebant templum. (Prol. super Evang. S. Ioannis, ed. Marietti nr. 10). Sollte nun sicher sein, daß diese Dreiteilung genau der Summa entspricht, dann hätten wir eine höchst interessante Deutung von Thomas selbst, deren Folgerungen auch noch nicht von Hayen in genügendem Maße gezogen worden sind. Dieser Theologe, der sich vor allem darum bemüht, das christologische Moment herauszustellen, hat ebenfalls übersehen, daß für Thomas der »Dominus sedens super solium excelsum et elevatum Christus est«, Christus steht also auch über der Ia Pars.

Überraschend ist schließlich der Bezug der einzelnen Wissenschaften zu Christus.

Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine. Sie wird christologisch erklärt: Fuit etiam contemplatio eius perfecta, (quia) contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae . . . Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus et quomodo omnia per ipsum facta sunt, sed etiam quod per ipsum sanctificamur. (nr. 8)

Plenitudinem autem scientiae naturalis, quae res a Deo procedentes considerat. Auch sie wird auf Christus bezogen: Quia ergo Ioannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini Verbi et essentiae est, cum dicit: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, statim virtutem ipsius Verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: Omnia per ipsum facta sunt. (nr. 7)

Altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica (nr. 9). Altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei . . . Quia ergo Ioannes trascendit quicquid creatum est . . . manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit; et ideo Vidi Dominum – und dieser Dominus ist Christus. nr. 2)

Wir hätten also das erstaunliche Ergebnis, daß alle Wissenschaften von Christus aus zu sehen sind und auf ihn bezogen werden müssen. Diese Folgerung wird besonders eindrucksvoll durch einen Text illustriert, in dem Thomas die dreisprachige Kreuzinschrift so deutet: (nr. 24/22)

Per hebraeam (linguam) significatur quod Christus dominari debebat theologiae philosophiae, quae significatur per hebraeam, quia Iudaeis est tradita divinarum rerum cognitio; per graecam vero philosophiae naturali et philosophicae: nam Graeci erga naturalium speculationem insudaverunt; per latinam vero philo-

³⁰) P. Glorieux, *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, in: Rech. de Théol. anc. et méd. 17 (1950) 237–266, bes. S. 244 ff.

³¹) A. Hayen, *La structure de la Somme théologique et Jésus*, in: Sciences ecclésiastiques 12 (1960) 59–82, wo er auch auf einen Aufsatz von R. Guindon, *La théologie de saint Thomas dans le raisonnement du »Prologue de saint Jean*, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1959, S. 5–23 hinweist, der mir leider nicht zugänglich war.

sophiae practicae, quia apud Romanos viguit scientia moralis: ut sic in captivitate redigantur omnes intellectus in obsequium Christi. (2 Kor 10,5)

Man würde wohl gewiß nicht ohne weiteres einen solchen Text bei Thomas vermuten, Tatsache ist, daß er kaum je in der Literatur auftaucht. Er wird aber deutlich machen, daß der Aquinate sehr wohl die Zentralstellung Christi in seiner Theologie vor Augen gehabt hat und zwar auch an Stellen, wo er ihn nicht ausdrücklich erwähnt. Aus welchen Gründen allerdings Christus etwa in der IIa Pars so im Verborgenen bleibt, ist ein Problem für sich, das auch Hayen nicht immer mit der wünschenswerten Deutlichkeit ausspricht, und dem auch die moderne Thomasdeutung keineswegs die gebührende Beachtung geschenkt hat.

Zur Kritik an Hayens These ist noch folgendes zu bemerken: So begrüßenswert seine Bemühung ist, auf den Aufbau der Summa vom Johanneskommentar her Licht zu werfen, wird man dennoch einwenden können, daß zwischen beiden eine notwendige Verbindung nicht bestehen muß. Es wäre immerhin denkbar, daß Thomas, der literarischen Eigenart der Schrifterklärung entsprechend, zwei verschiedene Wege beschritten hat, von denen der eine nicht ohne weiteres zur Deutung des anderen herangezogen werden kann. Man wird Hayen jedoch gern zugeben, daß der Nachweis, es handele sich bei der Summa um eine ganz andere Art von Theologie als in diesem Schriftkommentar, nur sehr schwer zu führen sein dürfte, da ja doch Thomas als erster diesen Widerspruch hätte spüren müssen³²⁾.

Zieht man aus den Texten und aus dem Interpretationsversuch von Hayen die Folgerungen, so dürfte sich als diskutierbare Hypothese vielleicht dieses sagen lassen: Ia und IIa Pars sind die abstrakte Darlegung dessen, was ab aeterno ist. In diesen beiden Teilen wird demnach behandelt, was jeder Geschichte immer schon vorausliegt und sie letzten Endes auch begründet und ermöglicht, im letzten Teil, was unserer freien Zustimmung zugänglich ist und deshalb erst Geschichte werden kann. In eine solche Sicht fügt sich der *ordo disciplinae* ein, von dem der Prolog der Summa spricht, und zugleich auch eine von daher zu verstehende Heilsökonomie, die im unveränderlichen Wesen Gottes ihren tiefsten ontologischen Grund hat, aus dem eine der drei Personen in der Zeit herausgetreten ist, so daß damit für Gott und die Menschheit Geschichte im eigentlichen Sinne begann. So darf man mit den notwendigen Vorbehalten sagen, daß Thomas der großartigste Vertreter der in der Frühscholastik herausgearbeiteten Mischformen gewesen ist, freilich mit anderem Ziel und anderen Mitteln.

Allerdings sieht man angesichts dieser Interpretation Hayens nicht mehr klar, worin er sich von Chenu's These unterscheidet, und auch nicht, wie Christus Substanz der ganzen Summa ist, da Ia und IIa Pars doch nur in »abstracto« darlegen, was »ab aeterno« ist.

In seinem Artikel »La structure de la Somme théologique et Jésus« hat Hayen seine Ansicht in abgeänderter Form vorgelegt. Er untersucht neun Texte, in denen Thomas sich über den Aufbau seiner Theologie ausspricht, und gelangt zu dem Ergebnis, daß sie aufs Ganze gesehen nur von der Ia und IIIa Pars handeln, während die IIa Pars ohne Vorbild ist und ein absolutes *Novum* darstellt. Interessant ist ferner, daß er nunmehr die Dreiteilung des Prologs zum Johannesevangelium nicht mehr auf die drei Teile der Summa bezieht, sondern lediglich auf die Lehre von Gott, Schöpfung und Christologie. Die *Secunda*, so meint Hayen, trat völlig aus der Perspektive des hl. Thomas, als er seinen Kommentar verfaßte. Wie nach

³²⁾ A. Hayen, *La structure . . .* S. 68.

einer solchen Behauptung Christus Substanz der ganzen Summa sein soll, da doch die entscheidende *I*a Pars von den neun beigebrachten Parallelen her christologisch nicht zu deuten ist, kann damit u.E. nicht einsichtig gemacht werden. Wir sehen hierin die entscheidende Schwäche des Artikels von Hayen, die auch dadurch nicht wesentlich gemildert wird, daß er sich, um seine These dennoch zu retten, auf die Antrittsvorlesung des Aquinaten beruft, deren christologische Aussagen keineswegs ausreichen, die Grundlagen der Summa zu erläutern.

Neuerdings ist von dem schwedischen Gelehrten Per Eric Persson ein anderer Interpretationsversuch unternommen worden³³⁾. Er lehnt Chenu und Hayen ab, leugnet auch, daß Christus das Zentrum der Summa einnimmt³⁴⁾ und will das mit der Antinomie von griechischem und biblischem Denken erklären, ersteres besitzt für das Offenbarungsgeschehen keinen Sinn, weil dieses singuläre und kontingente Fakten zum Ziel hat. Die Griechen und in ihrem Gefolge auch Thomas suchen das Heil in der Erkenntnis, im Kausalzusammenhang des Notwendigen, das allein im strengen Sinn erkennbar ist. Perssons eigene Lösung besteht darin, daß er das Organisationsprinzip der Summa in der Kausalbeziehung des »ordo ad Deum« sieht, sie bestimmt auch den »ordo disciplinae«, von dem der Prolog spricht. Näherhin meint er, daß alle drei Teile der Summa vom Begriff der Ursächlichkeit zu erklären sind; die *I*a Pars beschreibt die Natur des einen und dreifaltigen Gottes, insofern er den »ultimus finis hominis« konstituiert. Die *II*a Pars präzisiert die Kausalbeziehung zwischen diesem finis und der Vervollkommnung des Menschen, die *III*a Pars schließlich beschreibt die konkrete Realisierung des Endziels, so wie es uns die Geschichte, die menschliche Natur Christi, vorstellt³⁵⁾. Wollte man diese Gedanken auf eine prägnante Formel bringen, so wäre nichts passender, als die Summa unter den Begriff der »gubernatio Dei« zu stellen. Persson meint, daß Thomas alle Elemente einer solchen Synthese der griechischen Philosophie entlehnt hat, der ratio und nicht der revelatio³⁶⁾. Man wird gern anerkennen, daß der schwedische Gelehrte mit großer Objektivität dem Aquinaten Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber man kann sich dennoch nicht von dem Eindruck befreien, daß er seiner Christologie nicht die gebührende Beachtung geschenkt hat. So gelangt es ihm auch nicht, die Stellen der *I* und *II*a Pars, die direkt von Christus sprechen, richtig zu deuten³⁷⁾.

Die schärfste und überzeugendste Kritik an Chenu und vorwegnehmend auch an Persson hat H. Schillebeeckx in seinem großangelegten Buch *De sacramentele heilseconomie* geübt³⁸⁾. Sie ist deshalb so wichtig, weil sie einige neue Gesichtspunkte in den Streit bringt und wahrscheinlich macht, daß sich eine umfassende Deutung in dieser Richtung bewegen muß. Sch. lehnt den »exitus-reditus« Kreislauf, der als »ordre nécessaire« zu sehen ist, scharf ab, da Schöpfung, Begnadigung und Sakramente alle auf der Linie der Heilsökonomie liegen. Für Gott ist stets der Schöpfungswille auch Begnadigungswille, schon in der Schöpfung beginnt ein geschichtliches Verhältnis zu seiner Kreatur. Damit verlagert sich das geschicht-

³³⁾ *Le plan de la Somme théologique et le rapport »Ratio-Revelatio«,* in: Rev. philos. de Louvain 56 (1958) 545–575. Dieser Artikel führt Gedanken weiter, die der Verfasser bereits in seinem Buch *Sacra Doctrina*, Lund 1957, geäußert hat. Vgl. dazu die Rezension von H. Martensen, in: Theolog. Revue 56 (1960) Sp. 25–27.

³⁴⁾ art. cit. S. 552. ³⁵⁾ aaO S. 570 f. ³⁶⁾ aaO S. 571.

³⁷⁾ Auch H. Martensen aaO macht ihm diesen Vorwurf: »Vor allem aber werden verschiedene Aspekte der thomistischen Christologie zu oberflächlich behandelt.« (Sp. 27)

³⁸⁾ Antwerpen 1952, bes. S. 1–18. Vgl. auch das in diesem Zusammenhang wegen seiner zahlreichen Hinweise auf Thomas wichtige Buch des gleichen Autors: *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960.

liche Element notwendig, es beherrscht nicht nur den letzten Teil der Summa, sondern schon, wenn auch auf andere Weise, den ersten.

Den christologischen Kern der Summa sieht Sch. auch schon in der *beatitudo*, im Gegensatz etwa zu Persson, der in ihr ein Stück Metaphysik erkennen will, denn Christus wird eindeutig als »*via ad beatitudinem*« bezeichnet, seine Sakramente sind nicht ein Appendix, sondern notwendiges Mittel, um diesen Weg zum *finis* überhaupt beschreiten zu können. Die existentielle Einheit von Schöpfungs- und Gnadenordnung innerhalb des einen christlichen Lebens begründet den auf den ersten Blick so befremdlichen »*usus metaphysicae in theologia*«. Er läßt Thomas auch jeweils die natürlichen Komponenten betonen, aber der Eindruck, als besäßen sie absolute Eigenständigkeit, trägt. So trifft z.B. der oft erhobene Vorwurf, die thomastische Tugendlehre sei ein aristotelisierender Traktat, dem noch dazu, was sonst nicht der Fall ist, die biblische Garnierung fehle, deshalb nicht zu, weil, obwohl Thomas darüber nur wenige Worte macht, die natürlichen Tugenden gar keine Tugenden sind, sondern nur *dispositiones*, *verae virtutes* sind allein die übernatürlichen³⁹⁾. So sieht Sch. die Summa vielmehr nach Art einer Pyramide, deren Krönung die *IIIa Pars* ist. Es handelt sich nicht um drei in sich geschlossene Abteilungen: das Menschliche, das Übernatürliche und das christlich Sakramentale, sondern um Teilaspekte der einen christlichen Lebenswirklichkeit. In diese Sicht paßt genau der Satz: »*Quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda*«⁴⁰⁾. Eine andere Glückseligkeit als die durch Christus ist Thomas unbekannt.

Weiter macht Sch. eindringlich darauf aufmerksam, daß für den Aquinaten Schöpfungs- und Gnadenordnung nicht so auseinandergerissen sind, wie es in einer späteren Theologie selbstverständlich geworden ist, deshalb gehört die *IIIa Pars* zur *IIa*, weil beide zusammen, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, den einen »*motus rationalis creaturae in Deum*« betrachten. Die *IIa Pars* ist dabei gewissermaßen die natürliche Substruktur des sakramentalen Lebens. »*Venit autem Christus in mundum, ut per ipsum accessum habeamus ad Deum*«⁴¹⁾.

Neben diesen mehr synthetischen Versuchen, den Plan und die Struktur der Summa herauszufinden, hat kürzlich Y. M.-J. Congar die höchst interessante Arbeit unternommen, alle Einzelelemente einer Heilsökonomie bei Thomas zu sammeln, deren wesentliche Ergebnisse hier mitgeteilt seien⁴²⁾.

Dem Aquinaten gilt es als selbstverständlich, daß die Offenbarung verschiedene Etappen durchlaufen hat, sie ist zuerst durch die Propheten geschehen, dann durch Johannes den Täufer und schließlich in Christus, von dem sie an die Apostel und die Kirche übergang. Auch im Alten Bund sind Grade der Offenbarung zu unterscheiden, unvollkommen ist sie vor dem Gesetz in Abraham, in Isaak ist sie noch unvollkommener, aber unter Moses erreicht sie bereits einen vorläufigen Höhepunkt. Selbst im Neuen Testament ist sie nicht einheitlich, so war die *revelatio* am größten bei den Aposteln, weil sie Christus am nächsten standen. In der Folgezeit entfaltete sich das Glaubensgut allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, seine Substanz blieb aber stets die gleiche.

³⁹⁾ G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1958. Thomas kennt drei Stufen: 1. *dispositiones*, 2. *virtutes imperfectae*, 3. *virtutes perfectae*. Vgl. S th I-II 62, 2.

⁴⁰⁾ S th I-II 5, 7 ad 2. ⁴¹⁾ S th III 40, 1.

⁴²⁾ *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin* (Somme théologique), in: Festgabe J. Lortz, Bd. II, Baden-Baden 1958, S. 73-122.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite⁴³).

Oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus⁴⁴).

Das eigentliche Ziel der Offenbarung ist Christus: »Lex vetus a bono Deo data est qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus ordinabat homines ad Christum«⁴⁵). Diesen Gesetzen des Alten Bundes widmet Thomas in einem minutiösen und langen Traktat eine sorgfältige Betrachtung⁴⁶), er sucht den eigentlichen historischen Sinn der Gesetze, denn sie haben nicht bloß figürliche Bedeutung, sondern einen geschichtlichen Ort im Leben des israelitischen Volkes. Auch ein »Leben Jesu« bietet er, in dem die Hauptelemente der Geschichte Jesu berücksichtigt sind, aber – und diese Einschränkung ist wichtig – er behandelt sie nicht geschichtlich. Er fragt nach den Gründen, nach dem quare, dem quomodo und quid aus seiner Überzeugung heraus, daß hinter dem für das Auge zufälligen Ereignisablauf etwas Erkennbares und Absolutes liegt. So analysiert er z. B. auch das Wesen der Prophetie, ihre Eigenschaften, aber kein Versuch, die historische Rolle der Propheten zu zeigen⁴⁷).

Die Kirche nimmt eine Mittelstellung zwischen Synagoge und eschatologischem Gottesvolk ein, so werden auch die Tatsachen einer fortlaufenden Heilsentwicklung in einer merkwürdigen Dynamik gehalten, das eine verkündet und bereitet das andere vor, das Folgende offenbart, was dieses nur bildhaft darstellte und antizipiert in gewisser Weise die letzte Stufe, die nicht mehr umbra und imago sein wird.

(Lege veteri) etiam processu temporis in cordibus hominum debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per Incarnationem apponi usque ad tempus illud cum multorum caritas refrigeresceret, et tunc succedet per secundum adventum visio fidei, et status gloriae statui praesentis Ecclesiae. (III Sent d 1 q 1 a 4)

Lex nova media est inter Ecclesiam coelestem et statum veteris legis; et ideo aeterna bona quae in coelesti Ecclesia palam et copiose promittuntur; in veteri lege autem non promittebantur nisi sub quibusdam figuris. (III Sent d 40 q 1 a 1 sol. 1)

Triplex est hominum status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur. (S th I-II 106, 4 ad 1)

Im Alten Bund erhofften die Väter die himmlischen Güter und den Mittler, der sie zu ihnen führte, im Neuen erwarten wir nur noch die Seligkeit, da das Mittel, sie zu erreichen, uns schon in Christus gegeben ist.

In diese Sicht gehört auch ein Problem, das seit der Väterzeit überaus umstritten ist und selbst heute noch nicht eine alle befriedigende Lösung gefunden hat: die Frage nach den verschiedenen Schriftsinnen. Wie man weiß, verteidigt Thomas die Einheit des Literalsinns, nimmt aber dennoch die Existenz eines dreifachen

⁴³) S th II-II 1, 7. – Vgl. II-II 174, 6. ⁴⁴) S th II-II 1, 7 ad 3.

⁴⁵) S th I-II 98, 2. ⁴⁶) S th I-II 98–108. ⁴⁷) S th II-II 171–174.

geistlichen Sinns an, den allegorischen, den moralischen und den anagogischen, auch wenn für die theologische Argumentation nur der Literalsinn von Bedeutung ist, die übrigen enthalten nichts, was nicht schon in ihm ausgedrückt wäre⁴⁸). Diese Auffassung gründet sich nach Congar in der inneren Verkettung beider Testamente und der eschatologischen Zeit, die untereinander sich wie drei Etappen verhalten, die im jeweiligen Verhältnis von unvollkommen und vollkommen stehen⁴⁹). Es gibt nur einen historischen Schriftsinn, aber der Alte Bund hat gegenüber dem Neuen dieselbe Funktion des Vorherverkündigens wie der Neue in Bezug auf die eschatologische Zeit. Israel als ganzes ist darum prophetisch und figurativ für Christus, es deutet, so sagt Thomas mit Augustinus, auf Christus hin und darum müssen die Psalmen und Propheten christologisch gedeutet werden. In diesem Zusammenhang ist die Stellung des Aquinaten zu Joachim von Fiore interessant, die Vorausdeutung des Neuen Testaments durch das Alte, so meint er gegen Joachim, ist nicht im Sinne einer Hindeutung des Einzelnen auf das Einzelne zu verstehen, sondern im Sinne einer Hindeutung des Ganzen auf Christus, »in dem alle Vorbilder des Alten Bundes erfüllt sind, in ihm ist er erfüllt und zwar in ihm allein«⁵⁰).

Wie Augustinus legt auch Thomas Nachdruck auf die Kontinuität zwischen altem und neuem Gesetz, beide sind nicht spezifisch verschieden, da es sich nur um zwei Stände derselben Bewegung zu Gott handelt, sie unterscheiden sich wie unvollkommen und vollkommen, wie Kind und Erwachsener, in ihnen herrscht wesentlich der gleiche Glaube, weil die alten Väter in Wahrheit bereits zum Neuen Bund gehörten. Die Kirche gab es ebenfalls zu beiden Zeiten, ja Thomas geht sogar so weit, daß er die Synagoge »Braut Christi« nennt⁵¹). Aber daraus könnte der schwerwiegende Einwand erhoben werden, daß eine solche Sicht die Zeit völlig entleert, die Menschwerdung hätte dann nicht mehr die einschneidende Bedeutung, die ihr zukommt. Dennoch sind die Verschiedenheiten nicht zu übersehen. Das alte Gesetz ordnete auf irdische Güter, das neue auf die Gottesherrschaft, das alte betraf nur die äußeren Handlungen, das neue auch die inneren, in ihm herrscht die Liebe und nicht mehr die Strafe. Im Gegensatz zu den bloßen Moral- und Kultvorschriften leben wir im Glauben und in der Gnade, die Gesetze sind nur zweitrangig. Die schönste Gabe der neuen Ordnung ist der Hl. Geist selbst, er macht uns seinsmäßig zu Gliedern Christi und dadurch ist das Wesen des Neuen Bundes nicht mehr ein geschriebener Text, auch kein Evangelium, noch viel weniger das Kirchenrecht, sondern eine lebendige und verinnerlichte Wirklichkeit⁵²).

Auch die Wirksamkeit der Sakramente ist verschieden, indem Thomas in der Menschheit Jesu die eigentliche Kausalität erblickt, folgt notwendig ein klarer Unterschied zu den Heilmitteln des Alten Bundes, diese sind nur »signa protestantia fidei, per quam salvabantur«, jene eine Verlängerung der Inkarnation, wodurch sie den Menschen in einen realen Kontakt mit der Quelle aller Gnaden

⁴⁸) S th I 1, 10 u. 10 ad 1.

⁴⁹) Vgl. J. Gribomont, *Le lien des deux testaments selon la théologie de Saint Thomas*, in: Eph. Theol. Lovan. 22 (1946) 70–89.

⁵⁰) IV Sent d 43 a 3 q 2 u. sol. 2.

⁵¹) IV Sent d 27 q 3 a 1 ad 3. Vgl. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: Abhandlungen über Theologie u. Kirche. Festschrift f. K. Adam, hg. von M. Reding, Düsseldorf 1952, S. 79–108, bes. S. 91 ff.

⁵²) S th I–II 106, 1 ad 1. – Vgl. A. Hoffmann, *Die Gnade der Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin*, in: Div. Thom. (Fr) 29 (1951) 167–187.

bringen⁵³). Hierin ist er über Augustinus hinausgegangen, der eine physische Kausalität Christi noch nicht angenommen hat und darum auch nicht den entscheidenden Unterschied herausarbeiten konnte⁵⁴).

Das seit Hugo von St. Viktor bekannte Schema »creatio-redemptio-renovatio« taucht bei Thomas ebenfalls auf, diese drei Etappen muß der Mensch durchlaufen, um zu seiner endgültigen Vollendung zu gelangen⁵⁵). Zu bemerken ist aber noch, daß das eschatologische Denken, im Gegensatz etwa zur Franziskanerschule, keinen sehr breiten Raum einnimmt.

Mit diesem Überblick sind die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung Congars mitgeteilt. Man wird in der Tat überrascht sein, in welchem Umfang die von der Tradition, insbesondere Augustins und der Frühscholastik, ausgearbeiteten heilsökonomischen Elemente in dem Werk des hl. Thomas wiederkehren. Sie bezeugen, worauf eingangs hingewiesen wurde, daß er durchaus Verständnis für geschichtliches Werden und den schrittweisen Verlauf der Offenbarung hatte, aber man wird zugleich zugeben, daß Thomas aus diesen heilsökonomischen Elementen keine Synthese geschaffen hat, sein eigentliches Ordnungsprinzip liegt anderswo.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die heilsgeschichtlichen Aspekte der thomasischen Trinitätslehre. Thomas beginnt seine Summa mit der Lehre »De Deo uno«, in der über die Existenz Gottes und seine Eigenschaften gehandelt wird, darauf beginnt ab Qu 27 ziemlich unvermittelt der Traktat »De Deo trino«. Gerade diese seither als klassisch geltende Einteilung ist neuerdings angegriffen worden mit dem Hinweis, daß sie der Heilsgeschichte nicht gerecht werde, zumal ein entschiedener Bruch mit der bisherigen Tradition vorliege, denn noch Petrus Lombardus subsumierte die allgemeine Gotteslehre in einer Trinitätslehre. Thomas teile als erster aus noch nicht geklärten Gründen diese Einheit auf⁵⁶. Man könnte jedoch gegen einen solchen Einwand die Frage erheben, ob diese Einteilung nicht doch dem historischen Offenbarungsablauf entspricht, da Gott sich zunächst als *einer* enthüllt hat. Tatsächlich steht im Hintergrund der so philosophisch aussehenden Gotteslehre des hl. Thomas ein so folgenschwerer Offenbarungssatz wie Exodus 3, 13, wo Gott von sich sagt: »Ich bin der ich bin.« Es ließe sich leicht zeigen, daß dieses Wort ein wesentliches Fundament der thomasischen Gotteslehre geworden ist⁵⁷). Auf Einzelheiten der Trinitätslehre brauchen wir an diesem Ort nicht einzugehen, es gilt als ausgemacht, daß Thomas bis Qu 42 einschließlich die Trinität rein in sich betrachtet; ausgehend von der durch die Offenbarung mitgeteilten Existenz von drei Personen in einer Wesenheit entwickelt er, inspiriert durch Augustinus und geschärft durch aristotelische Begriffe, eine innertrinitarische Theologie ohne Bezug auf eine etwaige heilsgeschichtliche Funktion einzelner Personen. Es ist, wenn man so sagen darf, eine Spekulation, die Gott so betrachten möchte, wie er sich selbst sieht, unter vollkommener Absehung einer historischen Erscheinung dieser Trinität.

⁵³) Th. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg 1940.

⁵⁴) G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, in: Augustinus Magister II, Paris 1954, S. 805–815.

⁵⁵) S th I 73, 1 u. ad 1.

⁵⁶) K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 110f. Tatsächlich ist Thomas nicht der erste, der diese Teilung vorgenommen hat, schon Petrus von Poitiers war ihm darin vorangegangen.

⁵⁷) E. Gilson, *Maimonides und die Philosophie des Exodus*, in: Thomas v. Aquin gestern und heute, S. 96–103.

K. Rahner sieht den ahistorischen Charakter der Trinitätslehre besonders in der seit Augustinus als sicher geltenden Aussage, daß jede der drei göttlichen Personen, wenn es Gott nur frei gewollt hätte, Mensch hätte werden können, so daß »die Menschwerdung gerade dieser bestimmten Person über die innergöttliche Eigentümlichkeit gerade dieser Person nichts aussage«⁵⁸). Wenn er die herkömmliche Schultheologie meint, die praktisch nur danach fragt, was es bedeutet, daß Gott Mensch wurde, nicht aber, was es im besonderen heißt, daß der Logos im Unterschied zu den beiden anderen Personen Mensch wurde, so ist ihm Recht zu geben, aber eben dieser Vorwurf paßt auf Thomas nicht. Gewiß, auch er glaubt mit Augustinus, daß theologisch vertretbar sei, alle Personen hätten Mensch werden können, aber das ist wohl kaum mehr als eine logische Widerspruchslosigkeit. In Wahrheit meint er, es sei »convenientissimum«, daß der Sohn inkarniert ist. Wenn man weiß, wie selten Thomas mit dem Superlativ umgeht, darf gesagt werden, daß seine Argumente praktisch auf eine Notwendigkeit hinauslaufen, er sieht sie in der Beziehung der zweiten Person zur Schöpfung, obschon er theoretisch die Möglichkeit für die beiden anderen Personen annimmt. »Ipsius personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, id est conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae«⁵⁹).

Man würde der Trinitätslehre des Aquinaten, die wir bis Qu 42 als rein essentiell gekennzeichnet haben, nicht gerecht werden, wollte man die Qu 43 »De missione divinarum personarum« ausklammern. Sie zeigt, in welcher Beziehung die Dreifaltigkeit zum erlösten Menschen steht. Neben den zeitlosen innertrinitarischen Hervorgängen gibt es die zeitliche Missio, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt für den konkreten Menschen aktuell wird⁶⁰). Sinn dieser Sendung ist, daß die göttliche Person auf neue Weise im Geschöpf zu existieren beginnt. Es ist zwar wahr, daß die ganze Dreifaltigkeit in der Seele wohnt, aber das Gesendetwerden kommt, als Entsprechung zu den innergöttlichen Hervorgängen, nur dem Sohn und dem Geist zu⁶¹). Beide werden aber auf verschiedene Weise gesendet, der Geist als donum, um die Seele der dritten Person ähnlich zu machen. Der Sohn als Verbum spirans amorem hat das Ziel, nicht nur den Intellekt zu vervollkommen, sondern diesen zu einem Liebesakt zu bewegen⁶²). Hatte es in der allgemeinen Trinitätslehre so ausgesehen, als ob Thomas die innertrinitarischen Vorgänge ohne jede Rücksicht auf den Menschen dargestellt hätte, so wandelt sich hier das Bild. Was in der Dreifaltigkeit von Ewigkeit vor sich geht, wesentlich zeitlos ist, gewinnt in der Geschichte, bei der Begnadigung der Seele, historische Gestalt, indem uns die göttlichen Personen nach Art ihrer innertrinitarischen Eigenschaften gegenwärtig werden. Berücksichtigt man dabei noch, daß Thomas später (I 93) von den praktischen Folgerungen seiner Trinitätslehre spricht, insofern der Mensch, der nach dem Bild des dreifaltigen Gottes erschaffen ist, in seinem Leben sich zu mühen hat, ein getreues Abbild Gottes zu sein⁶³), so wird man nicht mehr behaupten dürfen, er hätte das Heilsgeschichtliche völlig übersehen.

Es wäre jedoch einseitig, wollte man sich das Heilswirken der Trinität als allein auf die menschliche Seele gerichtet denken. Es ist eine christliche Grundwahrheit, daß wir des Heils nur in der Kirche und durch sie teilhaftig werden; in ihr als dem

⁵⁸) aaO S. 106. ⁵⁹) S th III 3,8. ⁶⁰) S th I 43,2.

⁶¹) S th 43,5. ⁶²) S th I 43,5 ad 2.

⁶³) Vgl. A. Stolz, Deutsche Thomasausgabe, Bd. 3, S. 517.

mystischen Leib findet die *Missio temporalis* ihren schönsten Ausdruck. An der Gnade Christi haben wir durch seinen Hl. Geist Anteil, indem er Wirkprinzip der kirchlichen Einheit ist, durch die die Gnade in uns übergeht⁶⁴). Die Vielzahl der Texte, in denen Thomas diese Lehre vorträgt, ist erstaunlich, sie zeigen deutlich, daß der Aquinate die Beziehung der Trinität zur geschichtlichen Wirklichkeit gesehen hat⁶⁵).

⁶⁴) Vgl. F. Malmberg, *Ein Leib – Ein Geist*, Freiburg 1960, S. 199 ff.

⁶⁵) Man findet die Texte bei E. Vauthier, *Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Eglise d'après Saint Thomas*, in: *Mélanges de science rel.* 5 (1948) 175–196; 6 (1949) 57–80 und bei F. Malmberg, aaO, S. 208 f.