

## Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin

Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch

Von Otto H. P e s c h OP, München

Die Diskussion um den Aufbauplan der thomanischen *Summa Theologiae* (= STh) und seinen theologischen Sinn<sup>1</sup>) zeigt noch keinerlei Ermüdungserscheinungen. Wer etwa nach der großen und verwirrend ins Detail gehenden Arbeit von G. L a f o n t<sup>2</sup>) das Problem des STh-Aufbaus für unlösbarer denn je zu halten geneigt war, und wer nach dem wenig später in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz von U. H o r s t<sup>3</sup>) glauben mochte, die Diskussion sei in das Stadium der Sammelberichte mit nur noch zögernden Stellungnahmen eingetreten, sieht sich durch Untersuchungen aus den letzten Jahren eines besseren belehrt. Die bedeutendste, scharfsichtigste und in ihrem Ertrag wohl unüberholbare scheint uns der Abschnitt über den Plan der STh in der jüngst erschienenen Habilitationsschrift von Max Seckler zur Frage geschichtstheologischen Denkens bei Thomas von Aquin<sup>4</sup>).

Im Einklang mit der Mehrzahl der Thomasinterpreten geht S. davon aus, daß die STh nach dem formalisierten Egreß-Regreß-Schema aufgebaut ist<sup>5</sup>). Der damit entworfene *ordo disciplinae* hat den großen Vorzug, nicht nur einen bequemen Rahmen für die Disposition des theologischen Stoffes abzugeben, sondern die Struktur der Sache der Theologie selbst, den *ordo rerum* zum Ausdruck bringen<sup>6</sup>). Denn die Dinge selbst nehmen ihren »Ausgang« von Gott und »kehren«

<sup>1</sup>) Die Diskussion wurde eingeleitet durch den 1939 erschienenen Aufsatz von M. D. C h e n u, *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas*. RThom 47, 1939, 93–107. Abgesehen von A. v a n K o o l, *Christus' plaats in S. Thomas' moraalstelsel*. Roermond 1947, kam die Diskussion aber erst richtig in Gang nach Erscheinen der großen *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* von M.-D. C h e n u. Paris 1950 (dtisch. unter dem Titel *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Graz-Heidelberg 1960), in die dieser seinen früheren Aufsatz mit kleinen Änderungen aufnimmt (frz. 255–276; dtisch. 336–365).

<sup>2</sup>) G. L a f o n t, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Brügge 1961.

<sup>3</sup>) U. H o r s t, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*. *Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*. MThZ 12, 1961, 97–111.

<sup>4</sup>) M. S e c k l e r, *Das Heil in der Geschichte*. *Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München, Kösel, 1964, 8<sup>o</sup>, 268 S. – Ln. DM 28,–. S. 33–47: *Der Plan der theologischen Summe*. S. referiert ausführlich den Stand der Diskussion. Etwa gleichzeitig mit S.s Untersuchung und daher von ihm nicht mehr berücksichtigt erschienen: Y. C o n g a r, *La foi et la théologie*. Paris 1963; A. P a t f o o r t, *L'unité de la 1<sup>a</sup> Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin*. RSPTh 47, 1963, 513–544; G. M a r t e l e t, *Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der »Tertia«*. In: *Gott in Welt* (Festschrift für K. Rahner), hrsg. von J. B. M e t z u. a., Freiburg-Basel-Wien 1964, Bd. II, 3–42. Außerdem U. K ü h n, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. Berlin 1964 (Lizenzausg. für die Bundesrepublik in Göttingen soeben erschienen): S. 30–43 wird der Stand der Diskussion umfassend referiert und kritisch Stellung bezogen (auf den Bahnen C h e n u s).

<sup>5</sup>) Die Tatsache, daß die Gezweigung *exitus-reditus* als Schema des theologischen Aufrisses nur im Sentenzenkommentar (= SK) vorkommt (I d. 2: div. text.), aber in den methodologischen Prologen der STh (nicht in der STh überhaupt) nicht mehr aufgegriffen wird, ist für die Sache weniger wichtig, als sie in der Diskussion zuweilen (etwa bei H a y e n) genommen wird. Ob man nämlich (mit C h e n u) auf *exitus* und *reditus* rekurriert oder sich an *processus creaturarum a Deo* und *motus rationalis creaturae in Deum* (I 2 proem) oder einfach an *principium et finis* (I 1,3 ad 1) hält oder gar (mit L a f o n t) die Gegenüberstellung von *exemplar* und *imago* in I–II prol betont, an der Problemlage und an den im folgenden zu entfaltenden Lösungsversuch ändert das, vom terminologischen Kolorit abgesehen, nichts.

<sup>6</sup>) So wörtlich im SK: 1 Sent. prol.; vgl. I d. 2: div. text.

zu ihm als ihrem Ziel »zurück«. Eben darin aber zeigt sich der *ordo rerum* zugleich als *geschichtliche* Verfaßtheit der Dinge, denn was auch immer über *exitus* und *reditus* zu sagen sein mag, auf jeden Fall eröffnen sie einen geschichtlichen, in der Zeit sich vollziehenden Weg des Geschöpfes von Gott zu Gott. Der Plan der STh ist somit nicht nur »offen« für Heilsgeschichte, er ist durch sich selbst die Interpretation ihrer Grundstruktur. Die wissenschaftstheoretischen Erfordernisse decken sich mit der geschichtlichen Struktur der Sache. »Gehen nach Auskunft der Bibel alle Dinge aus der Hand Gottes hervor und kehren nach seinem Heilsplan und Heilswerk wieder zu dem zurück, der Alpha und Omega ist, so betrachtet auch der Theologe gemäß den Erfordernissen seiner Wissenschaft die Wirklichkeit in ihrem Bezug auf Gott, insofern dieser Ursprung und Ziel der Dinge ist . . . Auf eine überraschende Weise kommen hier Ursprung und Ziel der *Geschichte*, Quelle und Vollendung des *Seins*, erste und letzte Ursache des *Verstehens* in eine enge Entsprechung, so daß die Theologie nicht nur zur »Wissenschaft« der Heilsgeschichte werden kann, sondern die *Heilsgeschichte selbst den theologischen Grundentwurf in sich trägt*. Nicht der Theologe bringt also nach Thomas Ordnung in das Gewirr der Heilsereignisse, sondern die Heilsordnung strukturiert die Theologie« (35).

In detaillierter Auseinandersetzung mit der Literatur, vor allem mit Chenu, Schillebeeckx, Hayen, Persson, Congar arbeitet S. nun heraus, daß dieses Aufbauschema, weil es die Formel einer *Geschichte* darstellt, nicht gestattet, *ungeschichtlich* gefaßte »Strukturen«, eine »abstrakt« betrachtete »Wahrheit Gottes« (I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars) einer »konkreten Geschichte« der Gaben Gottes in Christus gegenüberzustellen; daß es aber als Geschichtsformel auch in I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars immer schon die *eine, konkrete* Heilsgeschichte beschreibt, wobei der Zäsur zwischen dem »theologischen« und dem »christologischen« Stoff nur der Sinn einer formalen Strukturerrhellung, nicht der der Unterscheidung einer zweifachen realen Geschichte, der die I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars einerseits und die III<sup>a</sup> Pars andererseits entsprächen, zukommen kann; daß es aber auch als Formel für die eine, konkrete Heilsgeschichte ebensowenig wie andere sich als Alternative anbietende Schemata (etwa die Dreiheit Natur-Gnade-Christus; oder die dreifache Immanenz Gottes in den Geschöpfen) in einen linearen Realentwurf der Heilsgeschichte, sozusagen in eine Historiosophie minimalsten Inhaltes transponiert werden darf, die dann mit Recht gegenüber den heilsgeschichtlichen Aufzissen der Zeitgenossen des Aquinaten als äußerst verarmt empfunden würde. Das Egreiß-Regreiß-Schema muß streng als umfassender *Strukturentwurf*, nicht als Darstellung eines chronologischen *Verlaufs* interpretiert werden. »Im Grunde rühren diese Differenzen der Auslegung daher, daß nicht genügend unterschieden wird zwischen der Struktur allen Geschehens, das immer kontingent ist, für das die Formel des Aquinaten aber das Prinzip der Intelligibilität liefert, und dem tatsächlichen Sich-Ereignen des Geschehens, das diese Formel nicht erzwingt, sowie dem Ablauf des Geschehens . . ., für dessen rationale Rekonstruktion diese Formel keine Hilfe bietet. Das Verhältnis der Abhängigkeit vom doppelten Prinzip des Anfangs und Endes wie auch die ontologische Auskehr des Geschehens aus dem entlassenden Ursprung des »Anfangs« in den empfangenden Ursprung des »Zieles« hinein darf nicht transponiert werden in einen chronologischen und heilsgeschichtlich linearen Realentwurf, so wenig wie die Gottesbeweise des Aquinaten aus der Kontingenz der Dinge auf einen zeitlichen Anfang der Welt schließen« (43 f.<sup>7</sup>).

Ist bis hierhin im wesentlichen die These Chenu's in vertiefter Form neu gerechtfertigt, so meldet S. Bedenken an gegen dessen Würdigung des thomanischen »Konvenienzargumentes«, das bekanntlich die Gedankenführung in der III<sup>a</sup> Pars in besonderem Ausmaß charakterisiert. Wenn Chenu die Methode des Konvenienzgrundes als den Versuch deutet, Geschichte in eine organisierte Wissenschaft zu übertragen, wenn auch um den Preis eines defizienten Erkenntnismodus, dann unterstellt er Thomas (auf dessen Weise) das Verfahren etwa eines Bonaventura und erliegt damit am Ende doch noch der Verwechslung von Struktur und Verlauf, die im Ansatz seiner Interpretation nicht impliziert ist. Aber Thomas kennt keinen *ordo rerum gestarum*, sondern – als einziges »historiosophisches« Element – einen *ordo temporum*, den er aber aposteriorisch der Schrift selber entnimmt. Im übrigen ist ihm die Bibel kein Handbuch der Geschichtslogik. Was die Konvenienzargumente anlangt, so ist der grundsätzliche Unterschied zu beachten etwa zwischen den innergeschichtlich gesuchten »Gründen« für den rechten Zeitpunkt der Inkarnation<sup>8</sup>) – hier handelt es sich in der Tat um einen defizienten Erkenntnismodus, der es nicht bis zur Erkenntnis von Notwendigkeit bringt –, und den Konvenienzgründen z. B. für die Inkarnation selber: Es entspricht dem Wesen des höchsten Gutes, sich auf unüberbietbare Weise mitzuteilen; es ist höchst angemessen, daß das Unsichtbare Gottes sich im Sichtbaren zeigt<sup>9</sup>). »Auch hier liegen »Kon-

<sup>7</sup>) Voll verständlich werden diese Sätze S.s erst im Kontext des vorausgehenden Abschnittes über die thomanische Geschichtsformel (26–32), die S. wie folgt fixiert: »Von Gott durch die Welt und durch Christus zu Gott«.

<sup>8</sup>) III 1, 5. 6.

<sup>9</sup>) III 1, 1 c. und *sed contra*. Ähnlich etwa die Überlegungen zur »Konvenienz« der Schöpfung, der Vielfalt der Geschöpfe, der Inkarnation gerade des Sohnes, der Sakramente usw.: vgl. I 44, 4; 47, 1. 2; III 3, 8; 61, 1–4.

venienzgründe vor; auch hier ist die metaphysische Nicht-Notwendigkeit der Inkarnation als geschichtliches Ereignis gewahrt, – aber mit der ›Angemessenheit‹ ist nicht ein defizienter Erkenntnismodus ausgesagt, sondern das logisch notwendige Apriori freien geschichtlichen Geschehens. Wesensstrukturen nötigen nicht zum Handeln, aber wo gehandelt wird, geschieht dies in Entsprechung zu ihnen. Gott mußte die Welt nicht schaffen, aber da er sie schuf, schuf er sie nach seinem Bild und Gleichnis. Hier aber wird durch Thomas die Wesensstruktur durch Rekurs auf die genannte zweifache Angemessenheit . . . bestimmt: das Wesen Gottes als Selbstmitteilung; das Wesen der geschichtlichen Selbstmitteilung *per visibilia*« (45 f.).

Mit diesem Hinweis auf *strukturelle*, also *notwendige* und nicht nur konkret-kontingente Aussagen an zentraler Stelle auch noch in der III<sup>a</sup> Pars kommt S. zum Gesamtergebnis seiner Analyse des Planes der STh: »Im theologischen Entwurf des Aquinaten mischen sich abstrakte und konkrete, notwendige und kontingente, strukturelle und faktische Elemente einer der Sache ›angemessenen‹, das heißt *sinnvollen* heiligen Geschichte, die erkennend nachvollzogen wird, aber diese Elemente lassen sich nicht so scheiden, daß man sie auf die verschiedenen Bücher dieses Werkes aufteilen könnte. Vielmehr durchdringen sie sich wie die Struktur das Ereignis und der Sinn das Geschehen. Das Egreß-Regreß-Schema aber, der Bauplan der theologischen Summe, spiegelt das fundamentalste Gesetz allen Seins wider, das auch . . . für das trinitarische Leben Gottes gilt: Auskehr und vermittelte Rückkehr. – Das theologische Konvenienzargument und der architektonische Plan der Summe kommen darin überein, daß konkrete Aussagen über den Geschichtsverlauf . . . innerhalb des allgemein gültigen Strukturgesetzes angesiedelt werden. Das Egreß-Regreß-Schema kehrt in der Verbindung dieser beiden Elemente in vielen Konkretionen und Variationen wieder. Es bezeichnet nichts anderes als die durchgängig sich gleichbleibende Struktur des Geschehens, oder, wie wir nun sagen können: der theologische Entwurf des Aquinaten basiert auf einer Formel, die offen ist für Geschichte und die deshalb Aussagen über sinnvolle Geschichte ermöglicht. Als Entwurf eines Horizontes ist sie ebenso Quelle geschichtlichen Verstehens wie Ordnung theologischen Wissens; sie bestimmt den *ordo disciplinae*, weil sie zuvor den *ordo rerum* bestimmt hat« (46 f.).

Die Thesen S.s scheinen uns nicht zu entkräften. Unter fachmediävistischem Aspekt, also unabhängig vom Blick auf die Probleme heutiger Geschichtstheologie vermerken wir in seiner Darstellung zunächst drei in der Diskussion noch nicht aufgetauchte Beobachtungen:

a) den Hinweis, daß das Egreß-Regreß-Schema nicht nur für Heilsgeschichte »offen« ist, sondern sie als solche zur Sprache bringt und zum Prinzip und Schlüssel des *ordo disciplinae* macht – im Sentenzenkommentar ausdrücklich formuliert durch die Bindung des *ordo disciplinae* an den *ordo rerum*;

b) die Unterscheidung zwischen den beiden Gestalten des Konvenienzargumentes sowie deren Sinn, Funktion und Tragweite;

c) der betonte Hinweis auf die Unmöglichkeit, den Plan der STh auf irgendeine Weise, mit oder ohne Egreß-Regreß-Schema, in einen linearen Realentwurf des tatsächlichen Verlaufs der Heilsgeschichte zu transponieren: Nie ist die durchgängige Wirksamkeit des Egreß-Regreß-Schemas *innerhalb aller* Teile der STh sowie dessen Überlagerung durch eine ganze Reihe anderer Einteilungsschemata (Natur-Gnade, Vernunft-Offenbarung, Wissenschaft-Geschichte, zyklische und lineare Entwürfe, Struktur und Verlauf des Geschehens, Kontingenz der Geschichte und Absolutheit der Glaubenserkenntnis<sup>10</sup>) schärfer herausgestellt worden als hier. Nirgends kann daher die Präsenz von Elementen der späteren Teile in den früheren, insbesondere der III<sup>a</sup> in der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars weniger als unvermeidlicher »Vorgriff« oder gar als systematische Panne und Inkonsequenz empfunden werden als auf dem Boden der Deutung S.s. Dahinter wird die Diskussion nicht mehr zurück können.

Dennoch scheint S.s Darstellung einer Ergänzung fähig, ihrer gar zu bedürfen. Wenn nämlich S.s Urteil, zusammengefaßt, dahin lautet, daß das Egreß-Regreß-Schema zwar der Bauplan der STh ist, aber, weil es keinen linearen Realentwurf der Heilsgeschichte, vielmehr deren vielfältig variierte Strukturformel abgibt, nicht einfach als Schlüssel für die Abfolge der drei Bücher der STh angesehen werden kann, dann entsteht eigentlich die Frage, die die Überschrift des Abschnittes enthält (und nach deren erfolgreicher bzw. erfolgloser Beantwortung die anderen Autoren von S. durchaus beurteilt werden), noch einmal von neuem, die Frage nämlich: Welches Prinzip leitet die in der STh vorliegende Stoffverteilung auf die drei Bücher und welchen *theologischen* Sinn hat eventuell diese Aufteilung? Die Weiterführung der Analysen S.s durch den Versuch einer Antwort auf diese Frage ist der Sinn der folgenden Ausführungen<sup>11</sup>).

Für die Zäsur zwischen I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars wird man im wesentlichen bei der Zuordnung der

<sup>10</sup>) Vgl. bei Seckler, a. a. O. 42.

<sup>11</sup>) Einer Besprechung des gesamten Werkes von S. sei damit nicht vorgegriffen. Wir gestehen aber ohne Umschweife, daß wir S.s Buch für eine der bedeutendsten Thomasarbeiten der Gegenwart halten.

ersteren zum *exitus* und der letzteren zum *reditus* bleiben können, unter der Voraussetzung allerdings, daß der *exitus* nicht mit dem »natürlichen« Bereich, der *reditus* nicht mit dem der Gnade gleichgesetzt wird<sup>12</sup>); ferner – und vor allem –, daß *exitus* und *reditus* nicht als zwei chronologische Phasen der konkreten Heilsgeschichte, sondern als die jeden Augenblick der Geschichte strukturierende Spannung zwischen Ursprung und Ziel, dementsprechend im Plan der STh als die beiden thematisch unterscheidbaren, aber nie trennbaren Gesichtspunkte des Ursprungs- und Zielbezuges gefaßt werden, unter denen die *eine* Heilsgeschichte betrachtet werden muß. In diesem Sinne dürfte S. einer Korrespondenz von *exitus* und *reditus* zu den beiden ersten Büchern der STh zustimmen. Man wird hier freilich die von P a t f o r t<sup>13</sup>) vorgebrachten Einschränkungen akzeptieren müssen (die auf einer anderen Ebene übrigens S.s Ergebnisse bestätigen), wonach die Scheidelinie zwischen I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars nicht eigentlich zwischen *exitus* und *reditus* verläuft – das wird ausgeschlossen durch die Behandlung des *reditus* (bzw. der *aversio*) der Engel und einer Reihe von Problemen, die den *reditus* des Menschen betreffen, z. B. Urstand, Weltregierung Gottes und überhaupt die mehrfache ausdrückliche Verknüpfung von Wirkursächlichkeit und Finalität schon in der I<sup>a</sup> Pars. Sie verläuft vielmehr zwischen der Gesamtheit der den Aspekt des *exitus* überschreitenden Voraussetzungen des menschlichen freien *reditus* und der thematischen Abhandlung des *reditus* selber<sup>14</sup>).

Diese Einschränkungen haben aber keinen Einfluß auf die für die Diskussion nach wie vor entscheidende Frage nach der theologischen Bedeutung und Tragweite der *Zäsur zwischen I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars einerseits und III<sup>a</sup> Pars andererseits*. Die Frage ist nur zu lösen, wenn man genau beachtet, welche Aussagen aus dem Themenkreis der III<sup>a</sup> Pars in I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars nicht vorweggenommen werden und welche *dergestalt vorweggenommen werden, daß ohne sie die Gedankenfolge der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars nicht in Gang käme oder im Entscheidenden unvollständig bliebe*<sup>15</sup>). Zu den letzteren Aussagen gehören folgende:

a) Am Beginn der theologischen Synthese wird Christus ausdrücklich eingeführt als der »Weg«, auf dem der *reditus* der Kreatur verläuft<sup>16</sup>) – das ist die deutliche Anweisung, bei der Lektüre der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars den Inhalt der III<sup>a</sup> Pars stets mitzudenken.

b) Die Abhandlung über Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen redet von der sichtbaren Sendung des Sohnes und von der Gründung der Kirche durch die sichtbare Sendung des Geistes<sup>17</sup>).

c) Erst durch die eschatologische Begegnung mit Christus wird der Mensch die Vorzüge des Urstandes wiedererlangen<sup>18</sup>).

d) Die Leugnung der Erbsünde muß den Glauben an die Erlösung in Christus unsinnig machen<sup>19</sup>).

e) Christus ist das Ziel des Alten Gesetzes<sup>20</sup>).

f) Christus ist Urheber und Lehrer des Neuen Gesetzes<sup>21</sup>).

g) Christus ist Grund der Rechtfertigung des Sünders<sup>22</sup>).

h) Der Glaube an die Inkarnation ist heilsnotwendig für alle Menschen aller Zeiten<sup>23</sup>).

i) Schon Adam und ebenso die Frommen des Alten Bundes haben an Christus geglaubt, nicht nur implizit, sondern explizit<sup>24</sup>).

k) Die durch Christus eröffnete Heilszeit ist die Zeit der Kirche und als solche die letzte Zeit vor dem Weltgericht<sup>25</sup>).

Die I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars hat demnach bereits das Heil nicht nur allgemein, sondern in seiner *christ-*

<sup>12</sup>) Das verbietet sich durch die vielfältigen Elemente der Heilslehre in der I<sup>a</sup> Pars (vgl. etwa die qq. 23; 24; 43; 62; 95; 100) ebenso wie durch die breite Erörterung der »natürlichen« Substrukturen des menschlichen Handelns in der II<sup>a</sup> Pars.

<sup>13</sup>) A. a. O., bes. 514–530.

<sup>14</sup>) Charakteristisch ist hier das Proömium zu I 84, das die Behandlung der Erkenntnisakte des Menschen einleitet, die Willens- und sittlichen Akte aber – die doch nicht weniger als die Erkenntnisakte aus Gottes schöpferischem Einfluß hervorgehen – auf die II<sup>a</sup> Pars verweist. P. hätte vorteilhaft auch noch auf I–II prol hinweisen können, wonach »übrigbleibt« (*restat*), vom Menschen zu handeln, sofern *et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*.

<sup>15</sup>) Der einschränkende Zusatz ist wichtig wegen solcher »Vorgriffe«, die nur der Illustration dienen und ohne Schaden für die Stringenz des Gedankens wegbleiben könnten. Man denke vor allem an die typologischen Deutungen vieler alttestamentlicher Details auf das irdische Leben Jesu im Traktat über das Alte Gesetz (I–II 98–105).

<sup>16</sup>) I 2 prooem; vgl. III prol.

<sup>17</sup>) I 43, 7.

<sup>18</sup>) I 97, 1 ad 3; vgl. mit III 14, 4 ad 1.

<sup>19</sup>) I–II 81, 3 c.

<sup>20</sup>) Vgl. etwa I–II 91, 5 ad 2; 98, 1–6; 99, 6 c.; 101, 2–4.

<sup>21</sup>) I–II 106–108; vgl. die Stellen in Anm. 20.

<sup>22</sup>) I–II 113, 4 ad 3; vgl. 112, 1 ad 1. ad 2.

<sup>23</sup>) II–II 2, 7. 8.

<sup>24</sup>) II–II 2, 7 c.; vgl. I–II 98, 2 ad 4. Das Gleiche gilt für die Engel: I 57, 5 ad 1.

<sup>25</sup>) Vgl. I–II 112, 1 ad 1. ad 2; 106, 4; 108, 2; auch 111, 4. Vgl. dazu S e c k l e r, a. a. O. 217–260.

lichen und gar kirchlichen Konkretisierung im Blick – mit Einschluß der Sündenvergebung. Was bleibt der III<sup>a</sup> Pars als ihr Thema vorbehalten? Es sieht so aus: nur noch die *Details* der durch Christus eröffneten inkarnatorischen, sakramentalen, kirchlichen Heilsordnung. Diese Stoffzu- teilung sinnvoll zu erklären genügte dann eine didaktisch-pädagogische Begründung – wie man überhaupt in der Diskussion um den STh-Plan das didaktische Moment (*secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*: I prol) nicht unterschätzen sollte. Allein es scheint, daß es hier doch nicht nur um eine quantitative Entfaltung des Details geht, daß vielmehr darin auch ein *qualitativ* neues Moment ins Zentrum rückt: *das Kreuz*. Kreuz und Todesleiden Christi treten in den christologischen »Vorgriffen« der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars, soweit sie methodologisch bedeutsam sind, in seltsamer Weise zurück, und zwar gerade auch an solchen Stellen, wo man das Gegenteil erwartet<sup>26)</sup>. Man müßte demnach sagen: Christus ist in I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars im Blick als Zentrum der Heilsgeschichte, als kosmischer und eschatologischer Vollender, aber nicht als Erlöser und Versöhner. *Die soteriologische Dimension des Christusgeheimnisses scheint das Eigengut der III<sup>a</sup> Pars zu sein und daher die Zäsur zwischen I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars zu markieren*<sup>27)</sup>.

Dieser Überlegung wird man sofort entgegenhalten, daß auch in der II<sup>a</sup> Pars schon vom Sühnopfer Christi und seinem Erlöseramt die Rede ist, nämlich in der Lehre vom Alten Gesetz, das einerseits der Sünde überführt, andererseits – vor allem durch das Kultgesetz – den Glauben an den Mittler weckt und durch den vom Kultgesetz geregelten Opferkult das Opfer Christi Vorbildet<sup>28)</sup>. Dieser Hinweis ist sachlich unbestreitbar. Er gerät aber in ein merkwürdiges Zwielicht, wenn man den genannten Sachverhalt im Rahmen der Gesamtbewegung des Traktates über das Gesetz und der II<sup>a</sup> Pars überhaupt betrachtet. Dort nämlich nimmt er sich aus wie der unvermeidliche Hinweis auf eine Störung des Ganzen, die nicht sein müßte, aber leider eingetreten ist und darum nicht übergangen werden darf. Nach Thomas nämlich<sup>29)</sup> enthält das alttestamentliche Moralgesetz inhaltlich in vollem Umfang, was zum Leben in der Gotteseinheit gehört. Die Gottes- und Nächstenliebe ist die Spitze des Alten Gesetzes – ohne jede Prärogative des Neuen. Inhaltlich deckt sich das Alte Moralgesetz mit dem natürlichen Gesetz, so daß es auch gültig *war*, bevor Gott durch Moses das geschichtliche, geschriebene Gesetz gab, und gültig *wäre*, wenn Gott das nie getan hätte. Auch und gerade im Urstand wußte der Mensch um das allumfassende Gebot der Gottes- und Nächstenliebe – er wußte es auch damals schon aus dem eingegossenen Glauben, der freilich keines geschriebenen Wortes Gottes bedurfte; und er hat es aufgrund des Geschenkes der Urstandsgnade vollkommen erfüllt. Erst die Sünde hat das dem Menschen ins Herz geschriebene Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und damit das ganze natürliche Gesetz verdunkelt – so bedurfte es eines positiv-geschichtlichen Gesetzes Gottes, durch das dem Menschen in Erinnerung gerufen wurde, was er eigentlich von Natur aus wissen müßte. Die Sünde hat dem Menschen aber auch die Kraft geraubt, das Moralgesetz zu halten: Das Gesetz *lehrt* nur noch die Gerechtigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott, es *schenkt* sie nicht mehr. So kommt es, daß das Alte Moralgesetz »tötet«: Es macht dem Menschen seine Ohnmacht, das Gesetz zu halten, und damit seine Sünde bewußt und verstrickt ihn immer tiefer in sie. Doch – und das ist die Pointe der thomanischen Lehre – *muß* es nicht zu dieser Todeswirkung des Gesetzes kommen, ja es *soll* nach Gottes Willen gar nicht dazu kommen. Denn Gott hat für Abhilfe gesorgt im Kultgesetz und im politischen Gesetz des Alten Bundes. Durch dessen Verweischarakter – besonders durch den des Kultgesetzes und durch

<sup>26)</sup> Natürlich wird nicht selten in den verschiedensten Zusammenhängen auf Leiden und Tod Christi verwiesen – vor allem in der Detailbehandlung der Moral in der II–II. Aber es geschieht jeweils entweder zur bloßen Illustration (im Sinne von Anm. 15), oder es steht im Zusammenhang mit dem Wort von der Sünde und von der Zeit des Alten Gesetzes, aus der das Opfer Christi erlöst – wovon sogleich die Rede sein soll. Dieser schon beim flüchtigen Lesen auffallende Befund läßt sich nachprüfen, wenn man bei R. J. De Ferrari-M. I. Barry, *A complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Baltimore 1956, die unter den Stichworten *Christus, crux, redemptio (redimere, redemptor)* aus I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars gesammelten Stellen nachschlägt. Es findet sich keine, aus der belegt werden könnte, daß das *Kreuz* Christi ebenso zentral im Blickpunkt der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars steht, wie Christus als *Gottmensch*. Charakteristische Gegenprobe: Man erwartet vergeblich einen Hinweis auf das Erlösungswerk Christi in Stellen wie I 48, 2 ad 3; I–II 113, 2 c, 4 ad 3 (allgemeiner Hinweis auf das *mysterium Christi*, aber nicht auf seinen Sühnetod!).

<sup>27)</sup> Vgl. sogleich die Fragen und Aussagen in III 1, 1 ff. Auch die Sakramente werden erst jetzt thematisch an die *passio Christi* gebunden. Vgl. etwa III 60, 3 c.; 61, 1 ad 3; 62, 5 c. 6 c.; 64, 1 ad 2. 3 c. 7 c. u. a. mit I–II 112, 1 ad 1. ad 2.

<sup>28)</sup> Vgl. I–II 101, 4 ad 1–2; 102, 3 c. ad 1–2. ad 5. ad 8. ad 12–13. 4 ad 5–6. 5 ad 2. ad 5–9. 6 ad 4–5; 103, 2 c. 3 ad 2. ad 4. 4 c. ad 1. In auffälliger Weise spricht Thomas aber auch hier nur in unmittelbarem Zusammenhang mit den alttestamentlichen Opfergesetzen vom Todesleiden Christi, während er sonst den »neutraleren« Ausdruck *mysterium Christi* bevorzugt.

<sup>29)</sup> Die ausführliche Begründung der folgenden Thesen kann hier nicht gegeben werden. Sie findet sich in unserer Untersuchung über *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, die wir demnächst zu veröffentlichen hoffen (Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität München, approbiert 1965).

die Symbolik des durch ihn geregelten Gottesdienstes – soll und kann der Mensch auf den »Mittler« hingewiesen, soll er zum Glauben an ihn geführt werden. Gelingt das, dann hat der Mensch des Alten Bundes die Gnade und die Sündenvergebung, ja dann steht er nach dem ausdrücklichen Wort des Aquinaten nicht mehr im Alten, sondern im Neuen Bunde. Wenn es daher am Alten Moralgesetz zu Sünde und Tod kommt, so geschieht das nur *occasionaliter* – weil der Mensch das Gesetz zur Sünde mißbraucht, indem er es nämlich aus eigener Kraft zu erfüllen sucht, statt sich durch das Kultgesetz in die *fides Mediatoris* einweisen zu lassen, Gnade zu erlangen und so das Moralgesetz der Gottes- und Nächstenliebe wirklich erfüllen zu können. Kommt es also zur Todeswirkung des Gesetzes, dann ist das auch im Alten Bund schon Schuld des Menschen, nicht des Gesetzes.

Wir sagten, hier liege die Pointe. Daß es *überhaupt* ein Altes Gesetz mit seinem Hinweissinn auf das Sühnopfer des »Mittlers« gibt, ist etwas, was von Gott aus nicht sein sollte, nämlich Folge der Sünde. Von Gott aus ist Christus, *sit venia verbo*, »nur« das Amt des kosmischen und eschatologischen Vollenders zugewiesen. Aber selbst nachdem das Unheil geschehen ist und ein geschriebenes Gesetz Gottes nötig wurde, ist es Schuld des Menschen, wenn es an diesem Gesetz zum Tode kommt, denn er kann sehr wohl und soll sogar, wenn er bei der ersten Begegnung mit dem Gesetz seine Ohnmacht erfährt, im alttestamentlichen Kult die *fides Mediatoris* lernen, Gnade erlangen und unter das Neue Gesetz spontaner Liebe zu Gott treten. Es ist wie eine Bestätigung, wenn der Traktat über das Neue Gesetz auf das sühnende Todesleiden des Mittlers nur noch hinweist, wo aufgrund der Fragestellung das Neue zum Alten Gesetz in Beziehung und Vergleich gesetzt werden muß<sup>30)</sup>, und im übrigen um so entschiedener von der durch Christus gebrachten Gnade des Heiligen Geistes und der durch sie ermöglichten Gesetzeserfüllung aus der Spontaneität des neugeschaffenen Herzens redet.

Wir müssen all dem entnehmen, daß Thomas bemüht ist, bis ins inhaltliche Detail hinein in der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars die soteriologische Dimension des Geheimnisses Christi in den Hintergrund treten zu lassen und ihr heilsgeschichtlich – noch einmal: *sit venia verbo* – einen quasi-akzidentellen Akzent zu geben. Positiv ausgedrückt: Er arbeitet in der *einen, konkreten* und immer schon in ihrer *christlichen, inkarnatorischen, sakramentalen, ekklesialen* Qualität begriffenen Heilsgeschichte die nicht von der Sünde bedingten oder mitbedingten Strukturen heraus. Man könnte sagen: In der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars entwirft Thomas eine dezidiert anti-hamartiozentrische Heilslehre<sup>31)</sup>.

Diese Sachlage erklärt sich nun nicht mehr nur durch didaktische Erwägungen. Vielmehr muß gerade hinter der Tatsache, daß der thematische Einbezug des soteriologischen Momentes den Übergang zur III<sup>a</sup> Pars begründet, die theologische Originalität der thomanischen Konzeption im Plan der STH gesucht werden. Wie ist diese daher zu charakterisieren? Wenn wir im Auge behalten, daß Thomas die soteriologische Dimension des Geheimnisses Christi in I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars deshalb zurücktreten läßt, weil er die Heilsgeschichte soweit wie möglich unabhängig von der Sünde betrachten möchte, dann müssen wir sagen: *Der Plan der I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars zeichnet den Plan einer nicht-faktischen, gleichwohl christusbezogen gedachten Heilsgeschichte einer nicht-faktischen, nämlich sündelos verbleibenden Schöpfung und sucht die faktische Heilsgeschichte gedanklich darauf zu reduzieren.* Dieses Unternehmen ist nur scheinbar ein willkürlicher hypothetischer Ansatz. Was sich zunächst als Resultat einer methodischen Abstraktion darstellt, ist in Wahrheit die reale Dimension der Schöpfung, die auch die konkrete Faktizität des heilsgeschichtlichen Ablaufs umgreift. Nur darf hier »Schöpfung« nicht als rein metaphysisches Datum einer *productio in esse* (sc. *pure naturali*) gefaßt werden. Denn nicht nur ist der *reditus*, da der Mensch nach Thomas von Anfang an für ein ewiges Ziel gnadenhafter Gottesgemeinschaft bestimmt ist<sup>32)</sup>, niemals bloß »natürlich«, vielmehr muß hier laut I 2 prooem im Begriff der Schöpfung schon Christus als kosmischer und eschatologischer Vollender mitgedacht werden – denn schon die Engel sind über die Inkarnation belehrt worden, und Adam und Eva haben aus dem Geheimnis ihrer Ehe den Glauben an Christus und die Kirche geschöpft! In diesem Sinne muß man urteilen: *Der Plan von I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars formuliert die Grundbewegungsrichtung von Heilsgeschichte überhaupt, die stets eine christusbezogene Grundbewegungsrichtung ist, welchen besonderen konkreten Verlauf und Sinn sie auch sonst immer haben mag.* Wenn es auch gelänge, eine Formel und einen Plan zu finden, der alle Phasen und Momente der konkret-faktischen Heilsgeschichte aufzunehmen und in einer Art geschichtslogischen *ordo disciplinae* zu verstehen erlaubte, diese Grund-

<sup>30)</sup> I–II 106, 3; 107, 2; 108, 2 ad 3.

<sup>31)</sup> Im Licht der vorstehenden Analyse zeigt denn auch die Lehre von der Sünde an ihrem Ort in der II<sup>a</sup> Pars unverkennbar eine gewisse Abstraktheit: Die Hinweise auf die Erlösung in Christus sind ebenso zu beurteilen, wie die Hinweise auf das Sühnopfer im Traktat vom Alten Gesetz (vgl. etwa I–II 81, 3 c.; 85, 5 ad 2; 87, 7 ad 3; im gleichen Sinne II–II 2, 7 c. und manche andere Stelle); sieht man davon ab, dann scheint im übrigen die Sündenlehre an dieser Stelle aus Systemgründen zu erwachsen: Sünde und Laster als Gegenteil menschlicher Heilsakte und Tugenden.

<sup>32)</sup> Das ist gesichertes Ergebnis der Thomasforschung mehrerer Jahrzehnte. Es sei hier, *pars pro toto*, verwiesen auf M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Mainz 1961, bes. 197–220.

bewegung könnte niemals verdeckt werden: *processio a principio – motus in finem – per viam quae est Christus Mediator*. In diesem Sinne ist der Plan der STh schon in I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars heilsgeschichtlich und ist auf das in der III<sup>a</sup> Pars verhandelte *concretissimum* der konkreten Heilsgeschichte zugleich bezogen und gegen es indifferent.

Von daher wird nun endgültig nicht nur die sachlich-faktische, durch ein genaues Bedenken der Quästion über die Prädestination Christi<sup>33)</sup> leicht zu erhebende, sondern auch die synthetisch-funktionale Bedeutung der Lehre von Christus in der thomanischen Theologie klar. Christus ist das konkrete »Wie« aller Heilsgeschichte. Christus ist darüber hinaus das *concretissimum* der faktischen Heilsgeschichte, die Gott als Antwort auf des Menschen Sünde gestaltet hat. Mit dem Eintritt in die III<sup>a</sup> Pars wechselt Thomas nicht über von den »notwendigen Strukturen« auf das Gebiet kontingent-freier Gaben Gottes, sondern von der Ebene der auf jeden Fall geschichtlichen, christlichen, ekklesialen, als Ganzes stets radikal kontingenten Grundbewegung des Menschen auf dem Wege zu Gott zur soteriologischen Dimension der faktischen Heilsgeschichte. Zeichen dieses Wechsels ist das »Konvenienzargument« im engeren Sinn des Wortes als Versuch, sich dem einzelnen, konkreten, aus der Grundstruktur in keiner Weise mehr ableitbaren Heilsfaktum denkerisch zu nähern. Die grundsätzlich nach dem Egrefß-Regrefß-Schema strukturierte STh hat damit architektonisch zwei große Abschnitte: 1) Die konkrete Heilsgeschichte in ihrer christlichen Grundstruktur (I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars); 2) die konkrete Heilsgeschichte in ihrem soteriologischen Sinn (III<sup>a</sup> Pars). Oder wir könnten den Plan der STh jetzt auch durch eine ergänzte Fassung der Formel ausdrücken, die nach Seckler<sup>34)</sup> die Geschichtsformel des Aquinaten überhaupt ist: Von Gott durch die Welt zu Gott in Christus – dem Gekreuzigten. Die Hinzufügung »dem Gekreuzigten« markiert den Übergang zur III<sup>a</sup> Pars und stellt genau die weiterführende Ergänzung dar, die wir S. hier – unter ausdrücklicher Zugrundelegung seiner eigenen Analyse – vorschlagen möchten.

Fragt man sich, ob angesichts mangelnder Thematisierung dieser Grundperspektive: »Schöpfung auf Christus hin – Erlösung durch Christus, von Schöpfung umgriffen« bei Thomas selbst unsere Analyse nicht auf schwachen Füßen steht, so ist zunächst mit S. <sup>35)</sup> allgemein hinzuweisen auf die »Art, wie Thomas seine zentralsten Einsichten stillschweigend in der Sache übt ...«. Es gibt überdies aber noch eine bemerkenswerte Gegenprobe<sup>36)</sup>. Selbst im thematisch soteriologischen Teil der STh, in der III<sup>a</sup> Pars, hält Thomas in bezeichnender Weise die Prävalenz der gekennzeichneten Schöpfungsperspektive durch. Denn eine genaue Analyse der thomanischen Aussagen zeigt, daß die entscheidende Wirkweise des Heilswerkes und auch des Todesleidens Christi, die alle anderen Wirkweisen (Verdienst, Genugtuung, Erlösung, Opfer) umgreift und trägt und allen Stationen des Heilswerkes, der Inkarnation, dem irdischen Leben, dem Todesleiden, der Auferstehung und noch dem Wirken des erhöhten Herrn zukommt, die Wirkweise des *instrumentum*, des Werkzeugs der Heilsliebe Gottes ist, der in allem Primat und Initiative zukommen<sup>37)</sup>. Auch hier bleibt also der Schöpfergott der eigentliche und letzte Akteur, Christus, der Gottmensch, ist und bleibt auch als *redemptor* der »Weg«, d. h. die Vermittlungsgestalt der »Heimkehr«, das Werkzeug, nicht weniger, aber auch nicht mehr! Das setzt sich fort in der Wirksamkeit der Sakramente und des kirchlichen Amtes, die als *instrumenta separata* die Wirksamkeit des *instrumentum coniunctum* gleichsam »verlängern«. Noch in der Eschatologie des aus den Texten des Frühwerkes zusammengestellten *Supplementum* ist die Schöpfungsperspektive bemerkbar: Der Akzent liegt nicht – wie etwa bei Luther – auf dem Ende der Sündenknedschaft und des Kampfes gegen das Fleisch, sondern auf dem Ende der Heilsgeschichte, das Gott herbeiführt, um alles in allem zu sein.

Die Bedeutung dieses Ansatzes bei der Perspektive des Schöpfergottes für das Verständnis der theologischen Synthese des hl. Thomas kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

a) Die am unmittelbarsten verständliche Folge ist die, daß die Schöpfungsperspektive *innerhalb* eines *konkret-heilsgeschichtlichen* Verstehenshorizontes zugleich einen *ordo disciplinae* ermöglicht und damit ohne Beeinträchtigung der Sache der Theologie den Erfordernissen einer theologischen »Wissenschaft« Rechnung trägt, so wie Thomas im Anschluß an Aristoteles dieses Wort verstehen mußte. Es kann darauf hier nicht näher eingegangen werden. Es genüge der Hinweis, daß Thomas in seiner gleichsam einen Schritt zurücktretenden Schau der Heilsgeschichte, sich die Möglichkeit verschafft, von dem ganzen Komplex der innergeschichtlich kontingenten Heilsfakten zunächst abzusehen, um nach echten »Notwendigkeiten«, nach allgemein gültigen Strukturen und unabweislichen Implikaten einer vermittelten geschichtlichen Bewegung von Gott zu Gott zu fragen

<sup>33)</sup> III 24.

<sup>34)</sup> *Das Heil in der Geschichte*, 26–32, bes. 29.

<sup>35)</sup> A. a. O. 47.

<sup>36)</sup> Auch für die folgenden Bemerkungen muß es hinsichtlich genauerer Belege beim Hinweis auf unsere größere Untersuchung (vgl. Anm. 29) sein Bewenden haben.

<sup>37)</sup> In diesem Sinne stimmen wir der Darstellung bei Martelet zu, a. a. O. 12–15. Wir akzeptieren jedoch nicht seine darauf gegründete Kritik an Thomas. Vgl. w. u.

bis hin zu den »Notwendigkeiten« konstituierter Naturen, die von hierher als Erscheinungsformen, als »naturierte« Konkretionen des geschichtlich handelnden Gottes in Christus zu stehen kommen – wofern er nur voraussetzt, daß Gott überhaupt, und zwar radikal frei und kontingent, eine Heilsgeschichte geschaffen hat.

b) Weiter ist durch diesen Ansatz gesichert, daß *Gott*, nicht *Christus* das Thema der Theologie ist und bleibt. Das den *ordo disciplinae* beherrschende *omnia sub ratione Dei*<sup>38)</sup> kann nicht wieder zu einer heilsgeschichtlichen Schau in Konkurrenz treten, weil die Heilsgeschichte in *jeder* möglichen Gestalt, also auch in der christlich-soteriologischen, grundsätzlich schon in das *sub ratione Dei* eingebracht ist, sofern hier Gott so gedacht wird, wie Thomas es tut, nämlich immer schon als der geschichtlich und durch Christus handelnde Schöpfergott<sup>39)</sup>.

c) In der Tat zeigt sich die Heilsgeschichte erst von hierher in ihrer letzten umgreifenden Einheit. Setzte man beim *Christus redemptor* an, versuchte man eine soteriologisch-christozentrische Organisation des theologischen Wissens, einen soteriologisch-christozentrischen *ordo disciplinae*, dann käme man über die Gezweigung von Schöpfung und Erlösung nie restlos hinaus. Der Ansatz müßte über die zu Ende gedachte Tatsache, daß auch die Schöpfung »nur« in Christus geschieht, wieder in eine Rückverankerung im Blick auf den Schöpfergott zurücklaufen, oder man müßte in restloser Konsequenz den Erlöser Christus mit den Prädikaten des Schöpfergottes ausstatten<sup>40)</sup>. Erst *sub ratione Dei* (sc. *Creatoris*) fallen Schöpfung und Erlösung nicht mehr auseinander – so sehr sie auch zu unterscheiden sind –, und es erscheint auch die faktische Heilsgeschichte mit ihren *concretissima* als Eines und Ganzes<sup>41)</sup>.

d) Es versteht sich von selbst, daß im Licht dieser Überlegungen dem Schöpfungsgeheimnis bei Thomas ein ganz anderer theologischer Stellenwert zuerkannt werden muß, als es gemeinhin geschieht. Der Glaube an den Schöpfergott impliziert schlechthin alles. Wer den *Schöpfungsbegriff* des Aquinaten mit der Aussage umspannt und charakterisiert sieht, daß der zeitliche *Anfang* der Welt philosophisch nicht erweisbar, eine ewige Welt daher denkbar ist<sup>42)</sup>, läßt Wesentliches aus und erfährt nur die philosophische Seite der Sache, die freilich wichtig ist. Zum Vollgehalt des thomanischen Schöpfungsgeheimnisses muß aber nicht nur hinzugedacht werden, daß die Welt faktisch einen zeitlichen Anfang hatte, sondern daß der Schöpfungsakt Heilsgeschichte eröffnet und jederzeit neu eröffnet, in der Christus kraft seiner ewigen Prädestination Weg und Mittelpunkt ist. Die Schöpfung ist daher für Thomas das erste und umfassende Offenbarungswort Gottes, und wenn auch erst das geschichtliche Offenbarungsereignis dieses Urwort Gottes ganz zu übersetzen lehrt, so hat doch schon der Philosoph, der »staunend« (Aristoteles) dem Sein und der Wahrheit der Dinge nachspürt, es mit dem Wort Gottes zu tun<sup>43)</sup>. Erst auf dem Hintergrund dieses *Glaubensgeheimnisses* der Schöpfung werden immer wieder anstößige und doch zentrale Aussagen der thomanischen Theologie einleuchtend – es sei nur an den Optimismus des *desiderium naturale* und des *gratia non tollit naturam* erinnert.

e) Wenn die Tatsache, daß solchermaßen bei Thomas die Schöpfungsperspektive die beherrschende theologische Denkform überhaupt ist, die Frage weckt, wo denn dann der Ort sei für den ganzen Ernst nicht der Kontinuität, sondern der *Zäsur*, die das Christusereignis *auch* und *unabdingbar* bedeutet, der Ort für die Welt nicht nur des Kolosser-, sondern ebenso des Römerbriefes, so ist das eine Frage, die gewiß mit Nachdruck an Thomas gestellt werden muß. Dennoch glauben wir sagen zu können, daß Thomas der Gefahr, das Faktum der Sünde auszublenden, besser gewachsen ist, als manche christozentrisch-geschichtstheologischen Ansätze gegenwärtiger Theologie. Denn Thomas hat den Mut, früh genug haltzumachen und deutlich einzugestehen, daß der *ganze* Reichtum des Heilswerkes nach *all* seinen Dimensionen in keinem gedanklichem System einzufangen ist. Er hat in seiner Lehre vom Alten Gesetz zwar zu erkennen gegeben, was das eigentliche Anliegen seiner Darstellung ist. Aber er hat Sünde und Altes Gesetz doch an *dieser* Stelle behandelt, wo es das Anliegen stört und wo es keineswegs unter unabdingbarem Systemzwang hätte behandelt werden *müssen*<sup>44)</sup>. Das könnte eine Warnung sein gerade an die schönsten und fruchtbarsten Äußerungen heutigen geschichtstheologischen Denkens. Erst auf diesem Hintergrund wird die ganze Tiefe der Einsicht in die thomanische Theologie sichtbar, die sich in dem Vorschlag

<sup>38)</sup> I 1, 7 c.

<sup>39)</sup> Vgl. dazu die prägnanten Bemerkungen bei Chenu, *Das Werk*, 348; 363.

<sup>40)</sup> So geschieht es denn auch etwa in der konsequenten Christozentrik K. Barths, wo Christus sogar der Erwählende wird, was mit Recht als unschriftgemäß abgelehnt wird; vgl. Breuning in *ThZ* 68 (1959) 202–207.

<sup>41)</sup> In diesem, aber nur in diesem Sinne hat die These von Person ihre Wahrheit, nach der die zentrale Leitidee der STh die *gubernatio divina* sei.

<sup>42)</sup> I 46, 1.

<sup>43)</sup> Secklers ganzes Buch ist eine eindrucksvolle Illustration dieser Behauptung.

<sup>44)</sup> Eine Behandlung der Sünde und des Alten Gesetzes unmittelbar vor der Christologie wäre ja systematisch keineswegs unlogisch!



bezeugt, Thomas von Aquin nach Art der Namensverleihung im Karmeliterorden *Thomas a Creatore* zu nennen<sup>45)</sup>.

Überblicken wir die bisherigen Ausführungen aus der Distanz, so wird man zum heutigen Stand der Diskussion um den Plan der STh feststellen müssen: Was sich – bis heute wenigstens – durchgesetzt hat, ist die durch eine Reihe von Nuancierungen und Korrekturen verfeinerte und vertiefte These *Chenus*, mit der die Diskussion auch begonnen hat. Uns aber bleibt zum Beschluß ein kurzes Wort zu den Diskussionsbeiträgen, die *Seckler* nicht mehr berücksichtigen konnte<sup>46)</sup>.

*Congar* bekräftigt in seinem jüngsten Werk seine früher vorgetragenen Thesen. Es gilt daher auch hier, was *S.* in seiner Arbeit an kritischer Würdigung ausführt. Hier genüge der Hinweis, daß das von *C.* stark herausgestellte »monotheistische« (vgl. 134; 203) Anliegen, das Thomas das Recht zu einer gewissen christologischen Zurückhaltung gebe, in der Tat zu kritischen Rückfragen an Thomas führen müßte, wenn *C.* recht hätte: So einseitig »monotheistisch«, wie *C.* die thomianische Position wiedergibt, darf der christliche Theologe nicht mehr denken, auch nicht aus Sorge vor den alten christologischen Irrlehren, die Thomas in der Tat mehr gefürchtet hat, als uns heute noch verständlich ist. Wir vermögen aber *C.s* Darstellung uns nicht zu eigen zu machen. Unsere Überlegungen dürften gezeigt haben, warum<sup>47)</sup>.

Was uns in der Darstellung bei *Pattorf* unwiderlegbar scheint, wurde schon hervorgehoben. Wir akzeptieren vorbehaltlos, was *P.* zur literarischen und theologischen Einheit der *I<sup>a</sup>* Pars, zur Abgrenzung gegen die *II<sup>a</sup>* Pars, zum spekulativen Charakter der Theologie des menschlichen Heilshandelns sagt. Wir sind mit ihm gleicher Meinung, daß die *III<sup>a</sup>* Pars, soweit das Egreß-Regreß-Schema auch architektonische Funktion ausübt, dem *reditus* zugeordnet werden muß – eine Art *III<sup>a</sup>*–*II<sup>a</sup>*<sup>ac</sup>. Ebenso sind die Hinweise zu bedanken, daß der Übergang zur *III<sup>a</sup>* Pars nicht *schlechthin* durch das Stichwort »Kontingenz« charakterisiert werden kann, da auch *I<sup>a</sup>* und *II<sup>a</sup>* Pars nicht eine abstrakte Gottesmetaphysik, sondern die eine, konkrete, christliche Heilsgeschichte darbieten, die als ganze radikal kontingent ist und daher auch in der *I<sup>a</sup>* und *II<sup>a</sup>* Pars dazu zwingt, von der Kontingenz der Sendung der göttlichen Personen, der Schöpfung etc. zu reden, wohingegen auch in der *III<sup>a</sup>* Pars noch von »notwendigen« Strukturen die Rede ist<sup>48)</sup>. Schließlich muß bejaht werden, wenn *P.* die Nichtwidersprüchlichkeit einer anthropozentrischen Denkform und einer theozentrischen Darstellung der Inhalte feststellt, die es nicht verwunderlich macht, wenn die *I<sup>a</sup>* Pars dem Programm gemäß *De Deo* handeln soll, aber quantitativ überwiegend von den Geschöpfen redet und sogar den formellen Traktat *De Deo uno et trino* als »Voraussetzung« für die den ganzen übrigen Raum der STh ausfüllende Darstellung der menschlichen »Heimkehr« entfaltet<sup>49)</sup>. Unser einziger Einwand richtet sich dagegen, daß *P.* am Ende überraschenderweise – mit neuer Nuancierung und gewissen Einschränkungen – die *Congarsche* Zuordnung der drei Bücher der STh zu der dreifachen Präsenz Gottes in der Schöpfung übernimmt und sogar so weit geht, die *I<sup>a</sup>* Pars der (heilsgeschichtlich verstandenen!) Schöpfung, die *III<sup>a</sup>* Pars der Phase des Neuen Bundes und – von daher postuliert – die *II<sup>a</sup>* Pars *der Stufe des Bundes, wie sie vor dem Neuen Bund sein konnte*, zuzuordnen (536). Man könnte selbst dem noch mit gewissen Einschränkungen<sup>50)</sup> zustimmen, wenn *P.* diese Zuordnung nicht *chronologisch* verstünde und für sie in der Kürze und angeblichen inhaltlichen Insuffizienz des Traktates über das Neue Gesetz, der die Frage ausklammert (!), ob die Gnade des Heiligen Geistes *tatsächlich* gegeben werde, eine Gegenprobe erblickte. Hiergegen sind nicht nur alle Einwände *Secklers* gegen chronologische Zuordnungsbemühungen im Plan der STh ins Feld zu führen, hier wird einfach den Texten Gewalt angetan<sup>51)</sup>.

Kein Fortschritt für die Diskussion, eher ein Rückschritt scheint die Untersuchung von *Martellet*. Gegen den von ihm massiv belegten materialen Befund, wonach Thomas auf allen Gedankenstufen seiner Christologie – von der Explikation der hypostatischen Union über das christologische Formular *III 16*, die Lehre vom *instrumentum coniunctum*, das Priestertum Christi, sein Gebet bis hin zur Deutung seiner Taufe und Verklärung – die trinitarische Relevanz des Christusgeheimnisses abbildet, Christus mehr als Gott denn als Sohn akzentuiert und damit die Chance

<sup>45)</sup> G. K. Chesterton, *Der stumme Ochse (Der heilige Thomas von Aquin)*. Herderbücherei Bd. 75). 85; beifällig zitiert bei J. Pieper, *Über Thomas von Aquin* (Fischer-Bücherei Bd. 130), 26.

<sup>46)</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>47)</sup> Soweit gehen wir auch hier mit *Martellet* einig, a. a. O. 7 Anm. 16.

<sup>48)</sup> Eine Andeutung der Unterscheidung *S.s* zwischen den zwei Gestalten des Konvenienzargumentes!

<sup>49)</sup> *P.* stimmt an dieser Stelle, wie er ausdrücklich sagt, mit J. B. Metz überein: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München 1962.

<sup>50)</sup> *I 43* redet bereits von der sichtbaren Sendung des Sohnes und des Geistes. Die Gnadenlehre redet von den christlichen Sakramenten (*I–II 112, 1 ad 1. ad 2*) und von der Rechtfertigung des Sünders *per mysterium Christi* (*I–II 113, 4 ad 3*); u. a. m.

<sup>51)</sup> Das Neue Gesetz *ist* im genau richtigen Zeitpunkt gekommen und dauert nun bis zum Ende der Welt (*I–II 106, 3–4*). Es hat das Alte Gesetz erfüllt und abgelöst (*I–II 107, 2*). Thomas entfaltet den Gehalt der *Bergpredigt* (*I–II 108, 3*). Heißt dies das Neue Gesetz hypothetisch behandeln?

ungenutzt läßt, Christus als Offenbarer des dreieinigen Gottes herauszustellen, ist kein Einwand möglich. Wir stimmen auch zu, daß – neben der Sorge vor dem Arianismus – das Programm des *ordo disciplinae* seine Auswirkungen zeitigt, das zum Entwurf der Christologie und damit der Theologie der Heilsökonomie von der bereits vorgegebenen Gotteslehre her nötig. Wir teilen auch die Bedenken gegen die von Thomas ventilerten Möglichkeiten einer Inkarnation der anderen göttlichen Personen, oder der gleichen Person mehrmals, oder mehrerer Personen zugleich – wenngleich M. wohl zu wenig würdigt, daß damit nur die radikale Kontingenz der faktischen Inkarnation des Sohnes abgesichert werden soll. Einwände aber müssen gegen die auf diesen Befund gegründete Kritik an Thomas erhoben werden. M. hat Thomas aufgrund einer Fragestellung kritisiert, die dieser nicht absichtslos ausgelassen hat, in die er vielmehr bewußt nicht eingetreten ist. Wenn M. selbst zugibt, daß nach Thomas die *sacra doctrina* nicht den Erkenntnisweg darzustellen, sondern nachzuvollziehen hat, wie Gott selbst »es« weiß und daher bei der Gottes- und Trinitätslehre nicht nur ansetzen darf, sondern muß (9), und wenn er überdies zugibt, daß »systematische« Darstellung wesentlich eine Angelegenheit der Didaktik ist – man könnte fragen, ob *nur* das! – und nicht den *ordo* der Zustimmung wiedergeben muß (9 Anm. 25), dann darf man diese Systematik eben auch nicht auf den *ordo* der Zustimmung hin befragen und bei Fehlanzeige kritisieren. Jedenfalls nicht, bevor man nicht diese Systematik gerade auf ihren *eigenen* inneren theologischen Sinn befragt hat! Das aber geschieht bei M. keineswegs. Er setzt – unter ziemlich einseitiger Auswertung der Diskussion um die Christozentrik des STh-Planes – einfach als Tatsache voraus, daß die trinitarische »Theo«-logie bei Thomas die »Christo«-logie sich untergeordnet habe, ohne weiter nach der Richtigkeit dieses Urteils, geschweige denn nach den inneren Gründen des Sachverhaltes zu fragen. Wir meinen, daß sich M.s Kritik damit *a limine* selbst ins Unrecht setzt – so beherrigenswert ihr *sachliches* Anliegen sonst auch sein mag. Im übrigen scheint es angesichts heutiger Bemühungen um die innere Einheit von Gottes- und Heilslehre mindestens ungeschickt formuliert, wenn M. das Amt Christi, die Dreieinheit Gottes zu offenbaren (und die Forderung, das in der Christologie zur Geltung zu bringen), einfach wie ein *zweites* Amt Christi *neben* das des Mittlers der existentiellen Heimkehr des Menschen in die Gottesgemeinschaft stellt, auf das sich, wie M. genau sieht, die III<sup>a</sup> Pars konzentriert (bes. 9 f., 41 f.). Wenn es ein Problem der »trinitarischen Christologie« bei Thomas gibt, dann nicht im Sinne M.s, sondern gerade umgekehrt: als Frage nicht, ob Thomas Christus als Offenbarer eines (gleichsam isolierten) Trinitätsgeheimnisses würdige, sondern ob er im Trinitätsdogma die letzte, radikal aposteriorische, gnoseologische Aufgipfelung und zugleich Rückverankerung gerade des *Erlösungsgeheimnisses* sieht und genügend deutlich macht, daß er es nur im Licht *dieser* Sachlage wagt, beim gnoseologischen letzten Wort der Offenbarung als dem ersten Wort der theologischen Synthese einzusetzen. Hier scheinen uns die heutigen Bemühungen um eine »Aufwertung« der »ökonomischen« gegenüber der »immanenten Trinität« und die gegebenenfalls von daher angemeldete Kritik am thomanischen *Trinitätstraktat* – *nicht* am Christologietraktat! – ihre tiefe Berechtigung zu haben.