Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie

Autor(en): **Künzle, Pius**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **8 (1961)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761454

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Pius Künzle OP

Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie [1]

Angesichts der Vielfalt der Themen, die im Traktat über die letzten Dinge zusammengefaßt sind, besonders aber weil heute sozusagen jedes dieser Themen einer als dringlich erachteten Neuüberprüfung unterzogen wird, ist es notwendig, vorerst genau zu erklären, wie der Titel dieser Antrittsvorlesung zu verstehen ist.

In den Handbüchern ist es üblich geworden, den Traktat de novissimis in zwei Teile zu unterscheiden. Der erste behandelt die letzten Dinge des einzelnen Menschen : Tod, Einzelgericht, Himmel, Fegfeuer, Hölle. Der zweite Teil hingegen gilt den letzten Dingen des gesamten Menschengeschlechtes : Die Wiederkunft oder Parusie Christi, die Auferstehung des Fleisches, das Weltgericht und die Vollendung aller Dinge. Damit wären die Themen der Eschatologie wenigstens stichwortartig in Erinnerung gerufen.

Was ist nun gemeint mit der *modernen* Eschatologie ? Man könnte darunter die neuen Fragestellungen verstehen, die heute bezüglich all der genannten Themen bezogen werden, sei es unter Anregung der modernen Philosophie, oder auch im Bemühen, dem gewandelten physikalischen Weltbild Rechnung zu tragen, oder im Bestreben, neue Möglichkeiten für das Gespräch mit Andersgläubigen zu finden. Es ist unmöglich, im Rahmen eines solchen Vortrages, auch nur eine gedrängte Lagebesprechung vorzunehmen. Ich will mich auch nicht mit einem bestimmten der genannten Spezialthemen befassen, sondern eine übergeordnete, grundsätzliche Frage aufgreifen.

Die neuzeitliche Exegese und Bibeltheologie haben zur Erkenntnis geführt, genauer gesagt *zurück*geführt, daß die im AT verheißene Gottes-

[1] Antrittsvorlesung, gehalten am 26. Oktober 1960 an der Universität Freiburg.

herrschaft der Endzeit mit der Auferstehung Christi angehoben hat. Es scheint mir zweckmäßig, kurz den Exegeten R. Schnackenburg das Wesentliche hierüber sagen zu lassen : « Die Christusgemeinde dagegen (nämlich im Unterschied zu Israel) weiß sich auf Grund ihres Glaubens an Jesus den Messias als schon in der Heilszeit stehend, als schon jenseits der Schwelle zum eschatologischen Heil, wenn sich dieses auch noch nicht kosmisch-universal enthüllt hat. Von der prophetischen Verkündigung her gesehen, erfüllen sich die eschatologischen Verheißungen bereits, und setzt die Erfüllung doch wieder neue Verheißungen aus sich heraus. Die Eschatologie differenziert sich in eschatologische Gegenwart und Zukunft. (Darum nennt die neuere Theologie auch schon das gegenwärtige Heilsgeschehen 'eschatologisch', wärend man früher damit nur das zukünftige meinte ; ...) Doch ist es nur ein einziges eschatologisches Geschehen ; das gegenwärtige ist eine gewisse Vorausnahme des kommenden, das zukünftige die Manifestation und volle Realisierung des gegenwärtigen. Das heißt nicht, daß die eschatologische Zukunft nichts Neues brächte ; die Auferstehung des Fleisches im Glanz der Doxa, das Weltgericht mit der Scheidung der Guten und Bösen, die kosmische Basileia Gottes sind wirklich neue Ereignisse, vollendete Taten Gottes ; aber sie sind durch das Werk schon angelegt, herbeigerufen und unaufhaltsam auf uns zukommend, so wie Christus selbst seit der Auferstehung als Erhöhter existiert und sich bei der Parusie nur als solcher offenbaren wird (vgl. Kol 3, 1-4). Diese *grundsätzliche Einheitlichkeit* der neutestamentlichen Eschatologie zu sehen ist theologisch sehr wichtig, weil nur so die Neigung gebannt werden kann, die Endereignisse an den Rand des Glaubensbewußtseins zu schieben und sie ihrer drängenden Verbindlichkeit für die Gegenwart zu berauben ; in Wirklichkeit ist die christliche Existenz von den Eschata her bestimmt, sind wir 'auf Hoffnung hin gerettet' (Röm 8, 24) und muß der Christ die jetzige Welt in eschatologischer Haltung bestehen. » [2]

Der Handbüchertheologie wird nun genau vorgeworfen, jene grundsätzliche Einheitlichkeit der neutestamentlichen Eschatologie nicht zu sehen und von der eschatologischen Haltung nichts verspüren zu lassen. P. Y. Congar, der in seinen « Bulletins de théologie » in der Revue des sciences philosophiques et théologiques wiederholt dieses Thema aufgreift, formuliert diese Kritik einmal wie folgt : « Die Eschatologie wird

[2] R. SCHNACKENBURG : Eschatologie, in : Lexikon f. Theol. u. Kirche III, Freiburg i. Br. 1959, 1089.

im theologischen Denken wieder zu dem, was sie in der Schrift und bei den Kirchenvätern ist : der Wesenssinn der Geschichte, das, was das ganze Geheimnis der Kirche erhellt, ein Ferment in der ganzen gegenwärtigen Ordnung, welche erst in ihrer Mündung voll verständlich wird ... Dieser Sinn für das Eschatologische ist das, was der Ekklesiologie, wie sie seit dem 16. Jh. ausgebaut wurde, am meisten gefehlt hat. Ohne Sensorium für das Eschatologische sah man in den 'Letzten Dingen' weniger das Ziel und die Vollendung der Gesamtordnung als eine Anhäufung von 'Sachen', die sich irgendwo hinter dem Vorhang des Todes vorfinden und die man auf ähnliche Weise studieren kann wie irdische 'Sachen' ... Man fragt : Quid sit ignis purgatorius ? Utrum visio Dei sit per speciem ?, so wie man sich in der Physik die Frage nach dem Wesen des Feuers stellt oder in der Erkenntnistheorie die nach dem Erkennen durch eine species. Kurz, man trieb eine Art Physik der Letzten Dinge. Auf diesen Typus lassen sich die meisten eschatologischen Traktate unserer Lehrbücher zurückführen. » [3]

Damit stehen wir nun bei den präzisen Fragen, die uns hier beschäftigen : 1. Zu welchem Typus von Eschatologie ist die des hl. Thomas zu rechnen ? Sind die letzten Dinge bei ihm lediglich « Sachen », die am Schluß noch an die Reihe kommen sollen, oder hat er auch die übrigen Wahrheiten in ihrem Bezug zu den Eschata gesehen ? 2. Gibt er sich Rechenschaft, daß die Endzeit bereits angebrochen ist ?

Bevor wir diese Fragen beantworten, möchte ich Ihnen noch kurz sagen, warum mir so viel daran liegt. Bekanntlich wird heute eifrig Kritik an der scholastischen Theologie geübt, sodaß ein Theologiestudent den Eindruck gewinnen könnte, es sei trotz der anhaltenden Empfehlung der Kirche verkehrt, nach der Methode und den Grundsätzen des Aquinaten Theologie zu dozieren, wie es hier in Freiburg tatsächlich geschieht. Doch muß man genau hinsehen, auf welche Scholastik die Kritik zutrifft. Sie ist in vielen Fällen vollauf gerechtfertigt, wenn sie den Handbüchern gilt. Nicht nur sind diese immer wieder reformbedürftig, sondern die Theologie selber ist zu einem guten Teil gerade deshalb so reformbedürftig, weil sie zu sehr Handbüchertheologie geworden ist. Aber auch die Werke der spätern Ausleger des hl. Thomas haben unvergleichlich stärker gealtert, als die Werke des Meisters. Gewiß finden sich

[3] Y. Congar : Bulletin de théologie dogmatique, RSPT 33 (1949) 463. Diese Rüge wurde im obigen Wortlaut einem weiteren Leserkreis deutscher Zunge bekannt gemacht durch H. U. v. Balthasar : Eschatologie, in : Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1958², S. 407, Anm. 7.

auch bei ihm manche zeitbedingte Elemente. Insbesondere ist das aus einem überholten physikalischen Weltbild stammende Anschauungsmaterial verfallen. Daß hier nach Revision gerufen wird, kann niemanden wundern. Man kann sich höchstens fragen, wieso bei Thomas und seinen Zeitgenossen immer gerade nur das gesehen wird, während die gleichen Kritiker die Vätertheologie, trotzdem sie in diesem Punkt genau so überholt ist, nicht genug preisen können. Selbstverständlich mag ich den Kirchenvätern diese größere Nachsicht von Herzen gönnen. Dennoch möchte ich nun anhand der gestellten Fragen gleichsam an einem Testfall zeigen, daß es immer noch sinnvoll ist, Thomas selber zum Führer durch die Gottesgelehrsamkeit zu wählen.

II.

Wie wir bereits sahen, ist es zum Verständnis der Eschatologie wie für das christliche Leben überhaupt grundlegend, daß das neue Zeitalter, dasjenige der Endzeit mit ihren wirklichen Heilsgütern seit der Auferstehung Christi angebrochen ist. Thomas stellt in III, 53, 2 die Frage: « War es angebracht, daß Christus am dritten Tag wieder auferstand ? » Auf eine derartige Frage erwartet man kaum eine epochemachende Antwort. Doch kann es von Nachteil sein, hier einfach weiterzublättern. Es heißt nämlich am Schluß des corpus : « Auch wird dadurch angedeutet, daß mit der Auferstehung Christi die dritte Weltzeit begann. Denn die erste war vor dem Gesetz, die zweite unter dem Gesetz, die dritte unter der Gnade. – Auch begann mit der Auferstehung Christi der dritte Zustand der Heiligen. Denn der erste bestand unter den Vorbildern des Gesetzes, der zweite in der Wahrheit des Glaubens, der dritte wird sein in der Ewigkeit der Verklärung, die Christus *durch Seine Auferstehung einleitete.* » Das ist genau jener Kardinalpunkt, zu dem die Bibeltheologie *zurück*geführt hat : Die Endzeit ist angebrochen. [4]

Diese Erkenntnis findet bei Thomas ihren Niederschlag in der *Gnadenlehre*. Ohne sie wäre ein wichtiger Aspekt der Gnade nicht verständ-

[4] Vgl. THOMAS v. AQ. : in Epist. ad Hebr. 9, 26, lect. 5 : « ... ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. » – « ... non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem. » Angeführt bei M.-D. CHENU : La théologie au douzième siècle (Etudes de philos. médiévale XLV) Paris 1957, S. 76 Anm. 3.

lich. Von der Gnade lehrt nämlich Thomas, daß sie numerisch ein und dieselbe sei während der irdischen Pilgerschaft und in der letzten Vollendung in der Glorie : « Wie nämlich die Liebe des Pilgerstandes nicht aufgehoben wird, sondern im (ewigen) Vaterlande vermehrt fortdauert ..., so wird die Gnade, da sie in ihrem Wesen keine Unvollkommenheit einschließt, durch ihre Vermehrung zur Glorie. Die Vollendung der Natur durch die Gnade ist im Pilgerstand und im ewigen Vaterland nicht verschieden auf Grund einer verschiedenen, die Vervollkommnung gewährenden Form, sondern auf Grund des verschiedenen Maßes der Vollkommenheit. » [5] Dementsprechend kann Thomas auch sagen, die Gnade sei nichts anderes als ein gewisser Beginn der Glorie in uns [6]. Da aber das Leben der Gnade dasselbe ist, wie das Reich Gottes, von dem die Schrift sagt, es sei *in* uns (Luk 17, 21), trifft der Doctor communis wieder exakt das, was in der heutigen Bibeltheologie so stark betont wird, nämlich die polare Spannung des Reiches Gottes, das zugleich da ist und noch aussteht. Daher stellt sich denn auch bei der Behandlung der Tugenden stets die Frage, ob die betreffende Tugend « in patria », in der ewigen Heimat fortbestehe. Die Gnade, die jetzt gegeben ist, kann aber nur darum zugleich das Samenkorn der ewigen Herrlichkeit sein, weil schon jetzt die Letztzeit angebrochen ist.

Neben der Gnade gibt es noch ein anderes nicht mit der Natur gegebenes, sondern von außen her kommendes Prinzip sittlichen Handelns : das Gesetz. Auch es ist in seiner Beziehung zur Glückseligkeit gesehen. Die Erreichung des Endzieles ist der Zweck des Gesetzes. Das letzte Ziel ist das erste Prinzip des Handelns. Darum zielt das Gesetz, indem es auf das richtige Handeln abzielt, auf die Erreichung der Glückseligkeit ab [7]. Das gilt vom Gesetz ganz allgemein, und so selbstverständlich vom Dekalog. Wo Thomas speziell über das Gesetz des Alten Bundes spricht, betont er, daß es auf Christus hin gegeben wurde [8]. Die Einheitlichkeit der Heilsgeschichte, die den Modernen mit Recht viel gilt, ist auch dem Aquinaten ein sehr geläufiger Gedanke.

Besonders charakteristisch ist aber für die Moraltheologie des hl. Thomas, daß das Leben des Christen als eine Rückkehr zu Gott, von dem er ausgegangen ist, aufgefaßt wird. Die Glückseligkeit, die vom Gesetz bezweckt, in der Gnade bereits keimhaft grundgelegt ist, aber deren Voll-

[5] Thomas v. Aq. : De ver., q. 27, a. 5 ad 6 ; vgl. I-II, q. 111, a. 3 ad 2.
[6] II-II, q. 24, a. 3 ad 2.
[7] I-II, q. 90, a. 2.
[8] I-II, q. 98, a. 2.

endung zu den letzten Dingen gehört, steht daher am Anfang der ganzen Moral. Damit erhält der Satz vom letzten Ziel als erstem Prinzip des Handelns die Bedeutung eines architektonischen Grundrisses, nicht nur den eines einleitenden Paragraphen.

Vielleicht möchte jemand einwenden, Thomas könnte von Aristoteles angeregt worden sein, seiner Moraltheologie diese klare Ausrichtung auf die ewige Seligkeit zu geben, denn schließlich sei die Bezogenheit des Willens auf sein Objekt eine so urtümliche Gegebenheit, daß auch Aristoteles, ohne von unserer Eschatologie etwas zu wissen, eine teleologische Ethik schuf. Mit nichten. Aristoteles spricht am Anfang seiner Ethik nur vom Zielcharakter des Guten. Erst am Schluß, im 10. Buche, handelt er über die Glückseligkeit, die der Mensch und Philosoph erreichen kann. Ferner, wenn selbst die Bezogenheit des Willens auf sein Objekt eine urtümliche Gegebenheit ist, sodaß auch die übernatürliche Ordnung an diese Gegebenheit anknüpft, so gibt es doch im Konkreten nur das eine letzte Ziel der übernatürlichen Vereinigung mit Gott. Die Glückseligkeit, die bei Thomas am Anfang der Moraltheologie dem menschlichen Handeln als Ziel gesetzt wird, besteht im Schauen und Genießen des dreifaltigen Gottes. Wohl hat Thomas sich nicht gescheut, treffliche Gedankengänge des Philosophen zu verwerten. Jedoch wäre es lächerlich anzunehmen, er hätte erst der Nikomachischen Ethik bedurft, um auf den eschatologischen Charakter der Botschaft vom Reiche Gottes aufmerksam zu werden [9]. Und weil er sich der Bedeutung der Eschatologie für das christliche Leben bewußt ist, reserviert er nicht sämtliche Themen *de novissimis* für den Abschluß der Summa, sondern stellt schon im Traktat über die Eigenschaften Gottes die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, nach der Möglichkeit der Gottesschau [10], um dann das ganze christliche Streben auf dieses Ziel auszurichten. Deshalb wird er auch die schwere Sünde als eine solche Abkehr von Gott bezeichnen, bei der sich der Sünder etwas anderes als Gott faktisch zum letzten, zum hier und jetzt höchst erstrebenswerten Ziele setzt [11]. So wird dann auch der Sinn oder die Sinnlosigkeit eines menschlichen Lebens davon abhängen, ob es ausmündet oder nicht ausmündet in die endgültige Vereinigung mit Gott.

[9] Will man unbedingt eine Anregung durch ein systematisches Werk annehmen, so wäre auf AUGUSTIN, Vorwort zum *Gottesstaat* (PL 41, col. 13) oder auch auf *De doctrina christiana*, I, c. 3-5 (PL 34, col. 20 f.) zu verweisen.

[10] I, q. 12.

[11] I-II, q. 72, a. 5.

Noch ein ganz kurzes Wort zum zweiten Teil der Moraltheologie, worin die Akte, die den Menschen zu seinem letzten Ziele führen, in ihrer konkreten Bestimmtheit behandelt werden. Das Ordnungsgefüge dieser ganzen, umfangreichen Betrachtung bilden die Tugenden. Es ist längst schon darauf hingewiesen worden, um wieviel tiefer diese Betrachtung gegenüber jener der neueren Handbücher ist, welche dieses ganze Stoffgebiet nach den Geboten einteilen. Ein Akt ist eben nicht allein dadurch schon sittlich, daß er mit der äußern Norm des Gesetzes übereinstimmt ; wesentlich ist, daß er aus freier Entscheidung heraus auf das Gute hinzielt. Nun sind es gerade die Tugenden, und wenn wir vom übernatürlichen Ziel des Menschen reden, die eingegossenen Tugenden, die das freie menschliche Handeln instand setzen, unter dem Antrieb der Beistandsgnade sittlich vollkommene, zum letzten Ziele führende Akte zu verwirklichen. Nun eine Frage : Wäre neben dieser ausschlaggebenden Erklärung für die Organisation der II-IIae nicht noch ein anderer Gesichtspunkt erlaubt, der den ersten in nichts einschränkt ? Es wäre zu überlegen, ob diese Moraltheologie nicht eben dadurch, daß sie die Tugenden und nicht das mosaische Gesetz zum Ordnungsprinzip nimmt, besser der Situation der nicht mehr ausschließlich zu erwartenden, sondern der bereits angebrochenen Endzeit entspricht ? Was jedoch außer allem Zweifel steht, ist die Tatsache, daß die spezifische Tugend der eschatologischen Haltung, nämlich die Hoffnung, in der Summa des hl. Thomas den ihr zukommenden Platz behauptet, während jener neuere Typ von Moraltheologie gerade auch deswegen wieder reformbedürftig wurde, weil die Hoffnung aus ihrem Aschenbrödeldasein befreit werden mußte.

Nun aber genug der Einfälle in Gebiete, die gemäß der heutigen Aufteilung der Theologie in Moral und Dogmatik unter anderer Hoheit stehen. Ich konnte sie mir nur erlauben, weil nach Thomas die Theologie trotzdem die eine, ganze Wissenschaft bleibt.

Im dritten Teil der Summa sind wie auf ein großartiges Triptychon drei Traktate verteilt. Zuerst die Lehre über Jesus Christus, den Gottmenschen, und sein Erlösungswerk. Daran anschließend die Sakramente, durch welche das vom Erlöser gewirkte Heil fortan den Menschen zugeeignet wird, und schließlich die Vollendung und vollkommene Auswirkung des Erlösungswerkes im Traktat der Letzten Dinge. Dieser letzte Traktat ist bekanntlich nicht mehr von Thomas selber ausgeführt worden. Das Supplement, das möglicherweise Reginald von Piperno der unvollendeten Summa anfügte, ist eine der Summa angepaßte Anordnung der einschlägigen Ausführung des Aquinaten im 4. Buch des Sentenzen-

kommentars. Wir wissen also nicht, welche Gestalt Thomas selber diesem Traktat gegeben hätte. Aber er scheidet für unseren Zweck sowieso aus, denn wir wollen ja wissen, ob bei Thomas durchgängig das Bewußtsein, um die letzten Dinge sich kundtut, also auch außerhalb des eigentlichen Eschatologietraktates, den heutige Theologiereformer so ungern am Ende der ganzen Glaubenslehre sehen. Sie möchten, daß er Zentrum der ganzen Theologie in dem Sinne werde, daß er zum Ordnungsprinzip des ganzen Stoffes erhoben würde. Die Verknüpfung der Christologie mit dem Endziel des menschlichen Lebens ist schon im Prolog zu I, q. 2 gezeigt. Doch könnte eingewendet werden, dieser Zusammenhang erkläre sich aus der Stellungnahme des hl. Thomas zur Frage nach dem Motiv der Menschwerdung.

Ein vorzüglicher Prüfstein für den Blick auf die Eschata wird hingegen *die Lehre von den Sakramenten* sein. Die Sakramente sind die werkzeuglichen Ursachen, durch die uns das von Christus bewirkte Heil zugeleitet wird. Sie bewirken jene Gnade, von der wir gesehen haben, daß sie als eine Gabe, die jetzt schon Wirklichkeit ist, doch wieder nur Anfangsstadium, Angeld der fürs Jenseits zu erhoffenden Herrlichkeit ist. Müssen dann nicht auch die Sakramente selber eschatologisch geprägt sein ?

Bereits zu Beginn seiner Abhandlung, wo der Aquinate die Sakramente als Zeichen definiert und fragt, ob sie Zeichen nur *einer* Sache seien, führt er aus : « Sakrament heißt eigentlich das, was angeordnet ist, um unsere Heiligung zu bezeichnen. In dieser kann man dreierlei ins Auge fassen : die Ursache unserer Heiligung selbst, nämlich das Leiden Christi ; das Wesen unserer Heiligung, das in der Gnade besteht und in den Tugenden ; und das letzte Ziel unserer Heiligung : das ewige Leben. Alle diese Dinge werden durch die Sakramente bezeichnet. Darum ist das Sakrament sowohl ein erinnerndes Zeichen dessen, was vorhergegangen ist, nämlich des Leidens Christi ; als auch ein hinweisendes dessen, was in uns durch Christi Leiden gewirkt wird, nämlich der Gnade ; wie auch ein vorausdeutendes Zeichen, nämlich ein Voranzeigen der künftigen Herrlichkeit [12]. » In q. 73 a. 4 wendet er das Gesagte auf die Eucharistie an : « ... Eine dritte Bezeichnung hat dieses Sakrament im Hinblick auf das Zukünftige, sofern es nämlich den Genuß Gottes im Vaterland vorausbezeichnet. Und insofern heißt es Wegzehrung. Denn diese ist uns der Weg, auf dem wir dorthin gelangen. Aus dem gleichen Grunde heißt es Eucharistie, d. h. 'gute Gnade', weil 'die Gnade Gottes

[12] III, q. 60, a. 3 ; vgl. IV Sent., d. 8, q. 1 a. 1 Sol. 3.

das ewige Leben' ist (Röm 6, 23) ... » Sie kennen auch alle die schöne Antiphon des Fronleichnamsoffiziums « O sacrum » : « O heiliges Gastmahl, in welchem Christus genossen, das Andenken Seines Leidens gefeiert, der Geist mit Gnade erfüllt und uns ein Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit gegeben wird. »

Bezüglich der Taufe macht er sich die Worte des Ps.-Dionysius zu eigen : « Zum Aufstieg in die himmlische Ruhe lenkt sie unseren Weg » und wiederholt bei dieser Gelegenheit, daß « die himmlische Herrlichkeit das allgemeine Endziel der Sakramente » sei [13].

Das weiß Thomas sogar am unauslöschlichen Merkmal, am Charakter, den drei Sakramente der Seele einprägen, nachzuweisen. Ein Einwand gegen die Fortdauer des Charakters im jenseitigen Leben argumentiert so : der Charakter wird im andern Leben nicht bleiben, da sein Zweck darin liegt, den Menschen auf den äußern Kult Gottes hinzuordnen. Dieser Kult wird aber dort nicht mehr sein, also hat auch der Charakter keinen Daseinsgrund mehr. Auf diesen Einwand antwortet Thomas : « Obwohl nach diesem Leben der äußere Kult nicht bleibt, so bleibt doch das Ziel dieses Kultes. Deshalb bleibt auch der sakramentale Charakter nach diesem Leben, und zwar in den Guten zu ihrer Verherrlichung und in den Bösen zu ihrer Schande .... » [14] Auf einen ähnlichen Einwand gab er als Baccalaureus sententiarum folgende Antwort : « Durch den Charakter wird der Mensch instand gesetzt, zur Gemeinschaft der Gläubigen zu zählen und an den hierarchischen Handlungen teilzuhaben. Der kirchlichen folgt aber die himmlische Hierarchie. Somit wird der Charakter im Himmel zur Gemeinschaft der Gläubigen in der triumphierenden Kirche und zur Teilhabe an den Handlungen der himmlischen Hierarchie befähigen. » [15] Ob wir also das Sakrament als Zeichen (*sacramentum*) betrachten, oder seine Wirkung (*res*) ins Auge fassen, oder schließlich den Charakter (*res et sacramentum*), immer ist es wie das Gottesreich selber etwas, das erst in Zukunft und im Jenseits seine volle Virtualität erkennen läßt.

Da sich das Gottesreich, obwohl schon da, doch noch immer im Kommen befindet, weil es sich nur schrittweise verwirklicht, kommt auch der Christ nur schrittweise in den Genuß der Heilsgüter. Geduld und Hoffnung sind daher wesentliche Erfordernisse eschatologischer Haltung. Auch diese Wahrheiten hat Thomas keineswegs vergessen, als er

[13] III, q. 66, a. 1 ad 1 ; vgl. IV Sent., d. 3, a. 1 Sol. 3, fine.
[14] III, q. 63, a. 5 ad 3.
[15] IV Sent., d. 4, q. 1 a. 3 Sol. 4 ad 2.

über die Wirkungen der Sakramente schrieb. So hat zwar die Taufe « die Kraft, die Strafleiden des gegenwärtigen Lebens hinwegzunehmen. Sie nimmt sie jedoch im gegenwärtigen Leben noch nicht hinweg. Erst bei der Auferstehung werden sie in der Kraft der Taufe von den Gerechten hinweggenommen werden, wenn 'dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht' (1 Kor 15, 54) ». Und dies, wie er weiter ausführt, aus drei Gründen : Damit sich an den Gliedern nachvollziehe, was am Haupte geschehen ist. Zweitens zur Schulung im geistlichen Leben. Und drittens, « damit die Menschen nicht aus Verlangen nach der Leidenslosigkeit des gegenwärtigen Lebens, sondern aus Verlangen nach der Herrlichkeit des ewigen Lebens zur Taufe hinzuträten. » [16] Ebenso bezüglich des hochheiligen Altarssakramentes : « Wie das Leiden Christi, aus dessen Kraft dieses Sakrament wirkt, zwar hinreichende Ursache der Herrlichkeit ist, jedoch nicht so, daß wir durch es sofort in die Herrlichkeit eingeführt würden, – ist es doch nötig, daß wir zuvor zugleich mitleiden, um nachher zugleich verherrlicht zu werden (Röm 8, 17) ; so führt uns dieses Sakrament nicht sogleich in die Herrlichkeit ein, sondern gibt uns die Kraft, zur Herrlichkeit zu gelangen. Darum heißt es Wegzehrung. Als dessen Vorbild liest man 1 Kg 19, 8 : Elias 'aß und trank und wanderte in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berge Gottes Horeb'. » [17]

Thomas vergißt auch nicht, daß die heilende Wirkung der Erlösungsgeheimnisse, die uns durch die Sakramente einem jeden individuell zugeteilt wird, sich auch auf den Leib erstreckt [18]. Schon zu Beginn seiner Laufbahn lehrte er, daß die Taufe kraft des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt wirke und den Getauften dem leidenden, auferstehenden und zum Himmel fahrenden Christus gleichförmig mache. Die Auferstehung unseres Leibes erklärt er im Kommentar zum 1. Korintherbrief als eine Wirkung, die im Sakrament nicht enthalten, aber angedeutet ist [19]. Sie tritt dann ein, wann es von Gott bestimmt ist [20].

Damit will ich schließen. Diese kurze Untersuchung dürfte einwandfrei erwiesen haben, daß bei Thomas die letzten Dinge anders behandelt werden als in den Handbüchern. Zwar hat er geplant, auch in der Summa von den Eschata am Schluß zu sprechen. Dieser Ort kommt dem Trak-

[16] III, q. 69, a. 3.
[17] III, q. 79, a. 2 ad 1.
[18] III, q. 62, a. 5 ad 1 ; q. 79, a. 1 ad 3.
[19] In I Cor., c. 12 principio ; c. 15 principio.
[20] In I Cor., c. 15, lect. 2 ; in I Thessal., c. 4, lect. 2.

tat seit seinen Anfängen bei Petrus Lombardus zu. Und niemand kann leugnen, daß auch die Glaubensbekenntnisse die letzten Dinge am Schlusse erwähnen. Trotzdem sind aber bei Thomas die übrigen Wahrheiten des Glaubens und der Sittenlehre stets in ihrer Beziehung zu den letzten Dingen gesehen [21]. Jenen Kritikern der scholastischen Theologie hingegen, die zu verstehen geben möchten, seit den Kirchenvätern habe es überhaupt keine eschatologisch ausgerichtete Theologie mehr gegeben, wäre für einmal mehr mit dem Wort eines französischen Thomisten zu antworten : « Avant de juger saint Thomas de haut, il faudrait l'avoir vu de près. » Freilich ist nicht zu leugnen, daß in der langen Geschichte der thomistischen Schule längst nicht immer der ganze Ideenreichtum des Meisters beachtet worden ist. Es hat oft eines Anstoßes von außen bedurft, um dieses oder jenes Gedankengut, wiederum zu entdecken, das sich dann viel unstreitiger als echt thomistische These zu erkennen gab, denn manche andere, für die man sich geradezu ereifert hat. Ich denke beispielsweise an die Lehre vom mystischen Leib Christi, an die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi, an eine gewisse Gegenwart der Heilsmysterien in den Sakramenten, an den ekklesiologischen Bezug der Sakramente. Deshalb sollte das Thema des heutigen Abends nur als Testfall gelten. Er dürfte gezeigt haben, daß es immer noch sinnvoll ist, die Summa des hl. Thomas dem Theologieunterricht zugrunde zu legen. Nachdem nun nacheinander Vorschläge gemacht werden, das ganze Lehrgebäude der Theologie von Grund auf neu zu errichten, z. B. von der Christologie oder von der Auferstehung Christi her, oder auf dem Grundriß des *corpus Christi mysticum*, oder eben der Eschatologie, können wir ruhig abwarten, was sich daraus ergeben wird. Es ist eine ganz andere Frage, ob eine Kirche im Stile armseliger Imitationsgotik oder eine von schöpferischem Genie konzipierte Kathedrale einem Neubau weichen soll. Mit andern Worten : ein Handbuch ist schneller ersetzt als die Summa. Es kann sich sehr schnell wieder in anderer Hinsicht als unzureichend herausstellen. Andererseits erlaubt die weite Anlage der Kathedrale, neue Errungenschaften nachträglich noch einzubauen. So auch die Summa. Und es sollen neue Errungenschaften eingebaut werden.

[21] Die gleiche Feststellung machte auch Y. CONGAR : Le sens de l'« économie » salutaire dans la « théologie » de s. Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), in : Festgabe Joseph Lortz, Baden-Baden 1958, II, S. 73-112, besonders S. 104-109. Auf diesen gehaltvollen Beitrag sind wir erst nachträglich aufmerksam geworden.

Der Satz oder die Haltung: « Thomas hat alles gesagt » ist unthomistisch, weil dem Geiste des Meisters widersprechend. Er selbst würde alles Wertbeständige, das die neuere Bibel- und Vätertheologie dank ausreichender Instrumente erarbeitet hat, begrüßen. Doch findet sich unter all dem Neuen manches, das recht kritisch gesichtet werden muß, denn nicht alle Autoren überprüfen sorgfältig genug, ob ihre Aufstellungen sich mit allen kirchlich definierten Lehrpunkten vertragen. In dieser Treue zur Kirche müssen wir zu allererst den Doctor communis nachahmen. Dann werden wir am allerehesten das Ideal eines Schriftgelehrten erstreben, der « einem Hausvater gleich, aus seinem Schatze Neues und Altes hervorholt » (Mt 13, 52).