Thomas von Aquin - ökumenisches Erbe

Autor(en): **Kühn, Ulrich**

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): **21 (1974)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760465

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

Ulrich Kühn

Thomas von Aquin – ökumenisches Erbe*

I

Friedrich Nietzsche sagt im Vorwort seiner zweiten «Unzeitgemäßen Betrachtung» «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»: «Gewiß, wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmuthlosen Bedürfnisse und Nöte herabsehen. Das heißt, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That ... Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es giebt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet ...» (Kröner 2, 127 f.) Thomas von Aquin, zu dessen Gedenken wir versammelt sind, meint Ähnliches, wenn er sich einmal über den Sinn äußert, den ein Studium früherer Denker haben könnte: «Das Studium der Philosophie ist nicht zu dem Zwecke da zu erfahren, was Menschen gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält» (De caelo et mundo 1,22). Damit sind Gefahr und Chance dieses Thomas-Gedenkens angedeutet. Wir gedenken seiner nicht deshalb, weil wir als gebildete moderne Menschen natürlich auch großen Persönlichkeiten der fernen Vergangenheit unsere Anerkennung nicht versagen wollen, sondern wir tun es in der Meinung, Thomas könnte uns im 20. Jahrhundert etwas bedeuten, könnte uns Hilfe sein bei der Frage, «wie die Wahrheit der Dinge sich verhält».

* Vortrag, gehalten am 16. Mai 1974 in der Aula der Universität Freiburg / Schweiz, anläßlich der akademischen Thomas-Feier (1274–1974).

Es ist schon nahezu selbstverständlich, daß dies heute auch ein evangelischer Theologe sagt, und es dürfte kaum noch Verwunderung erregen, daß die evangelische Theologie sich dem Gedenken der katholischen Theologie und ihrem Bemühen um dieses gewaltige Erbe anschließt, ja daß sie Thomas gemeinsam mit der katholischen Theologie in das Licht ökumenischer Bemühungen und Hoffnungen rückt. Beides wäre noch vor 50 Jahren schwer vorstellbar gewesen. Man hat hier und da sogar fast den Eindruck, als seien gegenwärtig evangelische Theologen von Thomas ganz besonders fasziniert, wie umgekehrt die Bemühung der katholischen Theologie um Martin Luther uns Evangelische, die wir bereits als Konfirmanden Luthers Kleinen Katechismus gelernt haben, nur beschämen kann. Offenbar haben wir an den theologischen Vätern der jeweils anderen Kirche das entdeckt, was für uns hilfreich und weiterführend ist. Auf diese Weise erschloß sich geradezu eine neue Dimension des ökumenischen Dialogs: Thomas und Luther – und zwar jeweils von der Gegenseite herangezogen – sind zu Gesprächspartnern geworden, die den im 16. Jahrhundert so nicht zustandegekommenen Austausch über das Evangelium heute nachholen und damit unsere eigene ökumenische Sache verhandeln. Stephanus Pfürtners Schrift: «Thomas und Luther im Gespräch» von 1961 hat hier wegweisende Bedeutung gehabt. Sie hat zum ersten Mal überzeugend dargelegt, daß konfessionelle Streitfragen sich überraschend entschärfen, wenn durch sachgemäße Interpretation der scheinbar gegensätzlichen Begrifflichkeit und Diktion bei Thomas und Luther plötzlich die gemeinsame Sache sichtbar wird, die beide – je auf ihre Weise – zum Ausdruck bringen wollten.

Thomas von Aquin ist ökumenisches Erbe aber noch in einem direkteren Sinn. Wenn wir Thomas als den klassischen Theologen der katholischen Kirche bezeichnen, so ist das richtig, es ist bis ins Kirchenrecht hinein verbrieft; und dennoch ist es nicht die ganze Wahrheit. Denn Thomas wirkte drei Jahrhunderte vor der abendländischen Glaubensspaltung und gehört damit *von vornherein* – und nicht erst, wie etwa Luther für die katholische Theologie, *durch ökumenische Zuwendung* – dieser abendländischen Christenheit insgesamt. Ob es im evangelischen Bereich gern gehört wird oder nicht: Thomas ist ein Glied unserer eigenen Geschichte ebenso wie derjenigen der katholischen Theologie und Kirche. Luther und Calvin standen durchaus nicht weniger als viele Väter des Trienter Konzils in der von ihm herkommenden Tradition. Freilich hatte die evangelische Theologie seit jeher gewisse Schwie-

rigkeiten mit der Bewältigung ihrer vorreformatorischen Vergangenheit. Das lag nicht nur daran, daß Luther alles andere war als ein Thomas-Kenner und daß er nicht eben sehr qualifizierte Urteile über ihn abgegeben hat. «Thomas est loquacissimus» – Thomas ist ein Schwätzer -; man schämt sich fast, an ein solches Diktum Luthers erinnert zu werden. Die Schwierigkeit liegt vor allem darin begründet, daß sich die Reformation insgesamt als Bruch mit der Theologie vor ihr verstand und daß sie sich gegen die mittelalterliche theologische Tradition auf die Schrift verwiesen sah. Für evangelisches Durchschnittsbewußtsein hatte das zur Folge, daß weithin – einmal abgesehen vom Urchristentum – von der Kirchengeschichte ernsthaft erst ab 16. Jahrhundert Kenntnis genommen wurde (wobei z. B. auch die große Wertschätzung der dogmatischen Tradition der Alten Kirche durch die Reformation deutlich in den Hintergrund des Bewußtseins trat). Noch heute spürt man bis in die theologische Ausbildung hinein im evangelischen Bereich, daß zum Mittelalter und seinen Problemstellungen nur schwer ein echter Zugang zu finden ist. Gewisse Verdikte, etwa die Behauptung der Schädlichkeit jeglicher Metaphysik (vor allem ein Erbe I. Kants), haben hier ein Übriges getan.

Nun ist man aber in der evangelischen Theologie in zunehmendem Maße zu der Einsicht gelangt, daß schon allein die Fragestellungen, von denen her die Reformation dachte, ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund nicht verleugnen können. Ist Luther nicht gerade mit seinem Hauptanliegen, der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden, noch ganz dem zu Ende gehenden Mittelalter verhaftet?

Ferner ist fraglich geworden, ob das nachkantische Metaphysikverbot sich wirklich zu Recht auf die Reformation berufen kann. Mindestens das ontologische *Problem*, dem sich die klassische und die mittelalterliche Metaphysik zu stellen suchte – in der nichtthomistischen Philosophie etwa seit N. Hartmann und dem späteren Heidegger wieder salonfähig -, hat sich in der evangelischen Theologie, wie z. B. P. Tillichs Werk zeigt, als unabweisbar erwiesen. Und Tillich weiß sich Luther in erheblichem Maße verpflichtet.

In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, sich klarzumachen, daß die Forschung uns in den letzten Jahrzehnten ein ganz neues Thomas-Bild beschert hat. Es seien nur die Namen des Franzosen Marie-Dominique Chenu und des Deutschen Josef Pieper genannt. Es ist z. B. jetzt deutlicher als früher, daß Thomas nicht in erster Linie und vor allem Philosoph, sondern wesentlich Theologe war und Philo-

sophie ausschließlich aus theologischem Interesse trieb. Dieses neue Thomas-Bild hat im Grunde erst die Möglichkeit zu jenem Dialog mit Luther geschaffen. Und es macht es leichter, in Thomas einen Menschen und einen Denker zu entdecken, der als Gesprächspartner in unserer geistigen, theologischen und kirchlichen Situation geradezu überraschend aktuell ist.

So könnte das Thomas-Gedenken 1974 dazu helfen, auch für evangelisches Bewußtsein Thomas als entscheidenden Faktor der eigenen Herkunftsgeschichte (und damit also der gemeinsamen Herkunftsgeschichte der abendländischen Christenheit) stärker sichtbar werden zu lassen.

Dieses Gedenken ist also mehr als ein Stück mittelalterlicher Historiographie, wenn es in jenem doppelten Sinne der ökumenischen Bedeutung seines Werkes gebührende Aufmerksamkeit zuwendet, wenn Thomas von uns als gemeinsames ökumenisches Erbe in Anspruch genommen wird. Ich möchte nun an zwei Aussagen aus dem Werke des Thomas zu verdeutlichen versuchen, was solche Inanspruchnahme konkret heißen könnte.

II

Thomas war in betontem Maße ein Theologe der Schöpfung. Er hat den Mut besessen, die gesamte Weltwirklichkeit für Gott zu reklamieren und Gott aus der Welt erkennen zu lehren. Natürlich ist das auf christlichem Boden niemals bestritten worden. Aber in der neuplatonisch-augustinischen Tradition, durch das frühe Mittelalter hindurch bis hin zu Thomas, überwiegt doch der Gedanke, daß das Erlösungshandeln Gottes eine Erlösung *von* der Welt ist. Die Welt ist Schatten und Zeichen des Ewigen, das allein Wert und Gültigkeit hat. Für Thomas hat demgegenüber die Entdeckung des Aristoteles in seinen metaphysischen und naturphilosophischen Schriften zu einer ganz neuen Konzeption geführt. Oder *mußte* Thomas auf Aristoteles stoßen, um dem Neuen, das sich anbahnte, sachgemäß Ausdruck zu verleihen? Jedenfalls ist die Wiederentdeckung des Aristoteles im 13. Jahrhundert eine der bemerkenswertesten Konstellationen der Geistesgeschichte. Sie erfolgte in dem Augenblick, in dem der abendländische Geist an die Schwelle der Neuzeit gekommen war, jener Neuzeit, auf deren Programm die Hinwendung zu Welt und Natur, die Verlagerung des Interesses vom

Himmel zur Erde, von der Ewigkeit zur Zeit stand. Genau diese Wende wird durch den Übergang von der platonisch-neuplatonischen zur aristotelischen Metaphysik gekennzeichnet. Aristotelische Metaphysik – das bedeutet philosophisch: die Welt ist nicht nur Schatten des Ewigen, allein Wesentlichen, sondern die Welt ist selbst das Wesentliche, in ihr sind die letzten Werte selbst zu finden. Davon war Thomas fasziniert – aber so, daß ihm Aristoteles zum Mittel wurde, den Glauben der Christenheit an Gott den Schöpfer neu zu formulieren. Die Welt ist ihm wesentlich, weil in ihr das Werk des Schöpfers vorliegt, der sich in ihr gleichsam konkret und greifbar gemacht hat, der sie gut gemacht hat, der sich selbst auch in ihr zu erkennen gibt. «Gott ist das erste Urbild aller Dinge» sagt Thomas. Wie ein Künstler bringt Gott die Dinge auf Grund von Urbildern hervor, die in seiner Weisheit enthalten und sachlich nichts anderes als sein Wesen selbst sind. Gott strebt nämlich danach, sein eigenes Gutsein den Geschöpfen mitzuteilen (S. th. I, 44, 3 c. und 4 c.). Aus dieser Überzeugung heraus trieb Thomas Metaphysik, Metaphysik lehrte den Theologen Thomas, den Glauben an die Welt als Schöpfung Gottes konkret zu denken. «Es ist nicht der 'ritterliche' Mensch, der die symbolische Entwirklichung der sinnlichen Welt unerträglich findet, sondern es ist der *Theologe* Thomas, der sich für die Weltwirklichkeit entscheidet, wie sie im Werke des Aristoteles zutage tritt ... Thomas erkennt in der Welthaltung des Aristoteles, in der Bejahung des Konkreten und der sinnlichen Weltwirklichkeit etwas ganz und gar Eigenes und Zugehöriges wieder, etwas von Uranfang Christliches, nämlich ... das Element der christlichen Schöpfungsbejahung» (J. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin, 1958, S. 73 f.).

Wenn wir Thomas als ökumenisches Erbe in den Blick bekommen wollen, dann liegt wohl an dieser Stelle einer der wesentlichen Bezugspunkte. Dabei ist das für uns Bedeutsame in diesem Zusammenhang freilich nicht wie für die Menschen des 13. Jahrhunderts die Bejahung der Welt als solche, wie sie bei Thomas durchbruchshaft sich erstmalig ankündigt. Der innerkirchliche Streit mit Thomas ging damals vor allem um die Frage, ob es legitim ist, so wie er zur Welt ja zu sagen. Unser Problem ist jedoch nicht, daß wir an zu starker Weltverachtung leiden. Im Gegenteil: die Bejahung der Welt ist uns neuzeitlichen Menschen so geläufig, daß wir uns dazu nicht noch zusätzlich ermuntern lassen müssen. Die positive Bewertung etwa von Leidenschaft und Sinnlichkeit ist ebenso selbstverständlich, wie (hoffentlich) der Auftrag, für soziale und politische Gerechtigkeit auf dieser Erde einzutreten.

Nein, was Thomas uns Heutigen zu sagen hat, liegt sozusagen in der entgegengesetzten Richtung. In unserer Welthingegebenheit, in unserer Säkularität droht uns Gott zu entgleiten, während die Welt für Thomas gerade ein Erweis der Gottheit Gottes ist. Vielleicht blicken wir mit einer gewissen Sehnsucht auf die in ihm verkörperte Möglichkeit, die Wirklichkeit Gottes und seiner Zuwendung und die Wirklichkeit der Welt zu einer großen Synthese zusammenzubinden, ehe beides auseinanderbricht – auf jene einmalige glückliche Situation der «Übergänglichkeit zwischen Antike und Neuzeit» (H. U. von Balthasar). Jedoch sind die Zeichen der Zeit zu ernst, als daß wir es bei purer Sehnsucht, bei nostalgischen Gefühlen belassen könnten. Vielmehr stellt sich uns denkenden Menschen doch ernsthaft die Frage, wie und wo wir eigentlich heute Gott zu denken haben. Bleibt er lediglich das Woher meiner Existenz – in Fortführung des kantischen moralischen Postulates, unter Absehung vom Weltbezug unseres Daseins? Wird er uns zu einer Chiffre lediglich für eine erhoffte Zukunft? Oder ist es nicht an der Zeit, die Welt, wie sie heute und hier ist, auf ihre Zugehörigkeit zu Gott zu befragen und so denkend an Gott zurückzugeben? Genau das aber wäre das Programm der thomanischen Metaphysik: ein Programm, das dem Thomas auch heute – und zwar im Namen des ursprünglichen Aristoteles *und* des neuzeitlichen Atheismus – bestritten wird. Sicher wird man die Metaphysik des Thomas im einzelnen nicht einfach wiederholen können; man wird sie hineinzunehmen haben in das Denken der Wirklichkeit als Geschichte, vielleicht wird man die von G. Ebeling nicht ganz mit Unrecht monierte «Situationsvergessenheit» korrigieren müssen. Auch wird man im Blick auf die Situation der Wirklichkeit ihr Zeugnis von Gott noch stärker unter der Kategorie der Fraglichkeit zu bedenken haben. Aber sollte uns Thomas nicht daran erinnern, daß wir auch und gerade auf dem Weg des Denkens einen unter uns grassierenden «Horizontalismus» kritisch anzugehen haben? Wir sollten uns von ihm angesichts unserer Weltwirklichkeit neuen *Mut zu Gott* machen lassen.

Freilich bleibt hier sofort noch das andere zu bedenken, das J. Pieper «das negative Element in der Theologie des Thomas» genannt hat. Auch nach Thomas wäre alles verdorben, wenn gewissermaßen in einem Direktschlußverfahren Gott aus der Weltwirklichkeit abgeleitet würde. Thomas weiß um die absolute Andersartigkeit Gottes der Welt gegenüber. Darüber dürfen uns auch die sogenannten «Gottesbeweise» nicht hinwegtäuschen. Sie sind für Thomas *nicht* der Weg, auf dem er allererst

zu Gott findet. Sondern Thomas kennt Gott als Glaubender, er kennt ihn als den, der die Welt liebend in Händen hält, und von diesem Wissen aus weist er sozusagen nachträglich auf, daß sich in der Weltwirklichkeit sichere Spuren für Gott finden lassen. Bei alledem gilt dann aber jener mehrfach wiederkehrende Satz: «Wir wissen von Gott nicht, was er ist, sondern vielmehr, was er nicht ist.» Das ist die Sicherung gegen ein allzu simples Verfahren in der Gotteserkenntnis. Es verbietet jeglichen Versuch einer Definition Gottes, es verweist das Denken ins Geheimnis, auch und gerade dort, wo die Wirklichkeit der Welt, die vor Augen ist, ihre dunklen Seiten zeigt, jene Seiten, die Thomas als «Mangel an Sein» (und somit ja auch als Infragestellung von Sinn) zu begreifen sucht. Dennoch ist das, *was* wir (wenn auch per negationem) über Gott sagen können, welthafte Aussage über ihn und Ausweis dessen, daß er – als Geheimnis – anwesend und nicht abwesend ist.

Diese theologische Weltsicht des Thomas hat ihre Entsprechung in seinem Lebensvollzug. Chenu hat ihn mit der Formel charakterisiert: «Bruch mit der Welt und Gegenwart in ihr». Jene Spannungseinheit von Gott als dem Anderen und der Welt als dem Ort seiner Gegenwart und Erscheinung spiegelt sich wider in der Spannungseinheit von Kontemplation und höchster Aktion in der Welt. Der Dominikaner Thomas lebte eine kontemplative Existenz, von der wiederum sein ganzes Werk Zeuge ist – bis hin zu den die Moraltheologie krönenden Quaestionen der Summa theologiae über den Ordensstand. Aber er lebte sie mitten in der Welt, nicht in der klösterlichen Abgeschiedenheit einer Benediktinerabtei. Er war gegenwärtig vor allem in den Auseinandersetzungen an der Universität, wo das christliche Mittelalter durchaus nicht unangefochten blieb, sondern sich erhebliche Anfragen vonseiten arabischer Gelehrter gefallen lassen mußte. Thomas' Wirken und Denken war hier apologetisch und missionarisch herausgefordert, wie man sich das als Nachgeborener kaum mehr klarzumachen in der Lage ist. Aber all das geschah tatsächlich aus dem Wurzelgrund der Kontemplation. Weder Aktion noch strenges systematisches Denken standen ihr entgegen, aber ohne sie wäre es eben nicht diese Aktion und dieses Denken gewesen. Man fragt sich an dieser Stelle, ob *unser* missionarisches und gesellschaftskritisches Wirken genügend Deckung hat durch jenen kontemplativen Bezug, durch jenen «vertikal» zu nennenden Grund, der allein tiefstes Engagement für die Welt mit letzter Freiheit der Welt gegenüber zu koppeln vermag. Vielleicht ist die Situation der Kirche, wo sie keine Privilegien hat und wo sie definitiv in die Minderheitensituation

geführt ist, besonders geeignet, diese Anfrage vernehmen zu lassen, so wie ja z. B. die Kraft der orthodoxen Kirchen in besonderem Maße aus der dort gelebten Kontemplation kommt. «Bruch mit der Welt und Gegenwart in ihr» – das könnte so etwas wie die Weltformel ebenso wie die Existenzformel des Thomas sein und eine Spannungseinheit markieren, die uns seine ökumenisch-theologische Aktualität in der gegenwärtigen Stunde aufzeigt und darüber hinaus zur allgemeinen geistigen Orientierung in der gegenwärtigen Situation verhelfen kann.

III

Thomas war nicht nur Theologe der Schöpfung. Thomas war ebenso Theologe des Evangeliums, und beides ist bei ihm, wie es in guter Theologie nicht anders sein kann, engstens miteinander verknüpft und weist verwandte Strukturen auf. Thomas war Theologe des Evangeliums, weil das im Grunde die erste und eigentliche Aufgabe der Theologie ist: dem Evangelium als der guten Nachricht von Gottes erbarmender Zuwendung zur Welt nachzudenken. Und wenn wir nach Thomas als nach unserem ökumenischen Erbe fragen, dann haben wir uns wohl vor allem auch daran zu orientieren, was Thomas uns über das Evangelium zu sagen weiß.

Freilich müssen wir – ähnlich wie bei der Schöpfungsmetaphysik des Thomas – auch hier zunächst einmal so etwas wie eine Angstschwelle überschreiten. In der Überschrift der berühmten Quaestio 106 der Prima Secundae formuliert Thomas nämlich: «Vom Gesetz des Evangeliums, welches auch neues Gesetz heißt». Diese Ausdrucksweise hat Thomas aus der Tradition übernommen, und sie vererbte sich weiter – aber wir haben ein unmittelbares Verständnis für das Mißtrauen, das sie bei den Reformatoren wecken mußte. Auch uns wird es einigermaßen ungemütlich angesichts einer solchen, offensichtlich ins Gesetzliche abgleitenden Bezeichnung dessen, worum es eigentlich und zentral in unserem Glauben geht. Wenn wir näher hinblicken, merken wir freilich schnell, daß wir uns durch diese Terminologie nicht beirren lassen dürfen. Thomas meint mit «Gesetz» *nicht* eine schriftlich-verbale Verordnung. Er meint das so wenig, daß man sich geradezu fragen muß, ob das Evangelium für ihn noch als «Wort Gottes» begreifbar ist. Vielmehr meint Thomas mit «Gesetz» die in die Herzen der Menschen von Gott

gegebene verwandelnde Gnade des Heiligen Geistes, jene neumachende Kraft der Wiedergeburt, von der das Neue Testament sehr kräftig zu reden weiß. Ja, im Neuen Testament selbst, nämlich bei Paulus, wird in diesem Zusammenhang vom «Gesetz des Glaubens» und vom «Gesetz des Geistes» gesprochen. Ähnlich wie bei Thomas ist das Wort «Gesetz» hier eher in dem Sinne gebraucht, in dem wir von einem «Naturgesetz», also einer inneren Gesetzmäßigkeit sprechen.

Indem Thomas das Evangelium in diesem Sinne als eine den Menschen innerlich neuschaffende Gnadengabe begreift, werden wir wieder hineingeführt in den bereits beobachteten Spannungsraum von Innensein und Außensein im Verhältnis Gottes zu seinem Geschöpf. Es hat zunächst den Anschein, als werde die Gnadengabe des Evangeliums bei Thomas zu einer übernatürlichen anthropologischen Gegebenheit, zu etwas, was zwar in Gott seinen Ursprung hat, aber dann doch als Entität ganz in die Regie des Menschen übergeht. Ich habe noch als Student auf der Universität gelernt, daß es sich bei Thomas so verhält, und ich habe ebenso gelernt, daß man von einem genuinen biblischen Verständnis des Evangeliums her hier äußerst kritisch zu sein habe. Denn hier werde ja in einer vom Neuen Testament her unzulässigen Weise der Mensch zum Subjekt und Träger des Heils gemacht, mittels der ihm mitgeteilten Gabe könne er im Grunde sich selbst in den Himmel bringen – während doch in Wirklichkeit das Heil «außerhalb unser» allein in Gott und seinem vergebenden Wort zu suchen sei. Wird bei Thomas nicht das Evangelium zu einer raffinierten und verfeinerten Form von Selbst- und Werkgerechtigkeit, zu einem Mittel höchsten Zu-sich-selbst-Kommens des Menschen?

Nun merken wir bereits, daß schon solche Vorwürfe in unseren Ohren einigermaßen ambivalent klingen. Wäre es denn so schlimm und unchristlich, das Evangelium als eine Gabe Gottes zu verstehen, mittels derer der Mensch den Weg zu seinem wahren Selbst, zu seiner Identität mit sich und seinem wahren Wesen findet? Wenn das Neue Testament von der Wiedergeburt oder der Gotteskindschaft aus dem Geist Gottes spricht, dann wird man schlecht in Abrede stellen können, daß hier so etwas wie eine wahre Erfüllung von Gott gemeinten Menschseins gewährt wird. Es ist die traditionelle Gefahr der evangelischen Theologie, daß sie das Evangelium zu sehr «äußeres» Wort bleiben ließ, Wort der Vergebung, das nicht eo ipso auch innerlich zurechtbringendes und neumachendes Wort ist. Luther selbst wußte freilich sehr wohl um die durch das Evangelium zustandegebrachte Identität des

Menschen mit seinem eigentlichen Wesen, eine Identität, die vor allem in der neuen personalen Beziehung des Menschen zu Gott besteht. Aber eine «Geistvergessenheit» mußte sich die evangelische Theologie vor einiger Zeit doch vorwerfen lassen – nicht nur von den Sekten, die diesen Mangel gern für sich ausbeuten, sondern aus den eigenen theologischen Reihen. Und Thomas könnte hier ökumenisches Erbe in dem Sinne sein, daß er einem einseitigen «außen» oder «von außen» der Gnade das notwendig korrespondierende «innen» zur Seite stellt.

Umgekehrt ist es nun aber nicht so, daß Thomas *nur* um das «innen» der Gnade wüßte. Daß es die Gnade des Heiligen Geistes ist, besagt nicht nur ihre Herkunft von Gott, sondern auch dies, daß Gott in ihr ständig als der eigentlich den Menschen Haltende und Bewahrende am Werke ist. Und die Gnade wiederum bringt den Menschen hinein in eine Bewegung, die ihn ganz radikal von sich selbst wegführt, in die Bewegung von Glaube, Hoffnung und Liebe, in der er sich selbstvergessen an Gott und die Menschen hingibt. Erst wenn man die Gnade in diesem Kontext sieht, wird man dem gerecht, was Thomas mit der Rede vom Evangelium als dem «neuen Gesetz» meint. Das ist gewiß nicht einfach dasselbe wie das, was Luther oder die anderen Reformatoren gelehrt haben. Aber ein evangelischer Theologe wird darin eine legitime, ökumenisch bereichernde Formulierung dessen erkennen können, was die Schrift unter Evangelium und Heil versteht.

Es hat den Anschein, als wäre noch eine weitere Seite der Rede des Thomas vom Evangelium als dem Neuen Gesetz von erheblicher ökumenischer Bedeutung. An einer bedeutsamen Stelle bezeichnet Thomas es ausdrücklich als das «Gesetz der Freiheit» (S. th. I-II 108,1). Das heißt: es ist neues Gesetz in dem Sinne, daß gerade keine neuen Gesetzeskodizes aufgerichtet werden. Ausdrücklich geboten bzw. verboten ist lediglich, was die Gnade vermittelt (nämlich die Sakramente) und was notwendig zum «Gebrauch der Gnade» gehört bzw. zu ihr im eklatanten Widerspruch steht: Thomas nennt das Bekennen des Glaubens bzw. die Verleugnung des Glaubens. Alles andere ist «einem jeden nach dem Grade seiner Verantwortung überlassen». Für den mit lutherischer Theologie Bewanderten drängt sich die Erinnerung an die berühmte Auseinandersetzung um den «tertius usus legis», den Gebrauch des Gesetzes für die Christen, auf, und die Feststellungen des Thomas an diesem Punkte sind ähnlich befreiend wie das, was aus den lutherischen Auseinandersetzungen über «Gesetz und Freiheit» zu lernen ist. Wieso ist dieser Aspekt der Rede vom Evangelium als dem «neuen Gesetz»

von ökumenischem Belang? Einfach deshalb, weil er doch wohl ein entscheidendes Licht auf den ganzen Bereich des Rechtes in der Kirche wirft, auf die Fragen der kirchlichen Strukturen, der Ämter, der Hierarchie. Es ist mir bewußt, welcher neuralgische Punkt hier angerührt ist. Aber es darf wohl einem evangelischen Theologen, der engagiert nach Thomas als ökumenischem Erbe fragt, nicht verwehrt sein, gerade an dieser Stelle Umschau zu halten. Und da fällt ihm auf, daß die Väter des 16. Jahrhunderts sich in erster Linie um das Verständnis des Evangeliums gestritten haben. Und er wird nicht in Abrede stellen wollen, daß ein Streit um das Evangelium immer ein notwendiger Streit ist. Heute hingegen sind wir ökumenisch so weit, daß wir uns im Verständnis des Evangeliums als Brüder anerkennen, daß wir gemeinsame Dokumente über die Eucharistie verfassen, daß wir ein «Neues Glaubensbuch» gemeinsam schreiben, damit zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens wagen und offensichtlich dem Glaubensempfinden der Christen beider Kirchen damit lebhaft entsprechen. Und dennoch sind wir getrennt: im Grunde wegen der Fragen um Amt und Hierarchie, also wegen verschiedener Ansichten über kirchliche Strukturen, ja im letzten Grunde wegen kirchenrechtlicher Fragen oder – tiefer – wegen des Stellenwertes des Rechtes in unserem Verständnis der Kirche. Zeigt sich hier, daß wir in dem, was Evangelium als Freiheit vom Gesetz heißt, uns einander doch noch nicht wirklich genähert haben? Das ist eine bedrückende Situation, und ich meine, gerade in dieser Situation wäre über Thomas als ökumenisches Erbe und über seine Aussagen zum neuen Gesetz der Freiheit nachzudenken. Thomas könnte uns hier neuen *Mut zur Freiheit* zusprechen.

Ist es zu kühn, Thomas in solcher Weise zum Gesprächspartner in unseren gegenwärtigen Sorgen und Anliegen zu machen? Ich glaube im Gegenteil: nur dann hat ein Jubiläum wie das diesjährige Thomas-Gedenken einen legitimen Sinn, wenn die ferne Vergangenheit uns gegenwärtig wird als Anfrage, Mahnung, Ermutigung und Trost. Denn wie sagte es Thomas selbst: «Das Studium der Philosophie ist nicht zu dem Zwecke da zu erfahren, was Menschen gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.» Und speziell auf unsere Begegnung mit Thomas im 20. Jahrhundert dürfte zutreffen, was Nietzsche in der bereits eingangs zitierten «Unzeitgemäßen Betrachtung» sagt: «Wodurch also nützt dem Gegenwärtigen die monumentalische Betrachtung

der Vergangenheit, die Beschäftigung mit dem Classischen und Seltnen früherer Zeiten? Er entnimmt daraus, daß das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal *möglich* war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird; er geht muthiger seinen Gang, denn jetzt ist der Zweifel, der ihn in schwächeren Stunden anfällt, ob er nicht vielleicht das Unmögliche wolle, aus dem Felde geschlagen.» (Kröner 2, 145 f.). Möge uns Thomas als ökumenisches Erbe auch und gerade in unseren ökumenischen Verlegenheiten ein Helfer sein, das unmöglich Erscheinende als möglich zu erkennen und als solches von Gott zu erbitten.