

## Tod und Theodizee. Ansätze zu einer Theologie der Trauer bei Thomas von Aquin

*Von Richard Schenk OP, Hannover*

### *I. Die Wechselbeziehung von Trauer und Hoffnung*

Wie das Denken unseres Jahrhunderts insgesamt von den Erfahrungen der beiden Weltkriege maßgeblich geprägt ist, so steht auch die Theodizeefrage im Schatten des Todes, ja des Massenmordes. Die Art solchen Sterbens scheint die Vorstellung vom »guten Tod« grundsätzlich in Frage zu stellen, sei es im Sinn des darauf »vorbereiteten« Menschen, sei es im Sinn eines gottgefälligen Opfers oder eines Bestandteils der Vorsehung. Auch wenn der »Schlußstrich« unter solchen Gedanken nicht so endgültig sein muß wie oft gemeint, so ist doch die Abneigung gegen billige Theodizeelösungen nicht nur psychologisch verständlich, sondern systematisch berechtigt und für die Sachfrage selbst vorteilhaft. Es ließe sich sogar allgemein zeigen, daß der »Fortschritt« in der Geschichte der Theodizeefrage von Anfang an nicht so sehr in neuen Lösungsvorschlägen bestand, als vielmehr in der Überwindung unzureichender Antworten, ohne dabei die Voraussetzungen zu verlieren, welche die Frage selbst sinnvoll und unausweichlich machen<sup>1</sup>.

Die Voraussetzungen der Theodizeefrage sind im weitesten Sinne zweierlei; sie betreffen das Gottesbild sowie das Verständnis von Mensch und Welt. Nur solange Gott personal, gerecht, gütig, allmächtig usw. gedacht wird, läßt sich die »Klage« gegen ihn (wie auch die »Wehklage« vor ihm) aufrechterhalten. Ihn wegen mangelnder »Schuldfähigkeit« bzw. Kompetenz vorzeitig aus der Anklage zu entlassen, führt zwar zur Entspannung des Theodizeeproblems, stellt aber weniger eine Lösung als vielmehr den Verlust der Frage dar. Doch nicht nur Gott wird mit der Theodizeefrage angeklagt; auch der Mensch selbst wird in Frage gestellt. Ist der Mensch überhaupt jener Verschonung vor dem Leid würdig, die er einzuklagen versucht? Kraft welcher Würde muß die normal gewordene Gewalt gegen Menschen als Ungerechtigkeit und Verstoß gegen eine Normativität erscheinen? Die Theodizee ist also stets

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Schenk: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentalen Auslegung der thomanischen Anthropologie (FthS 135), Freiburg et al. 1989, besonders Kap. 2 und 3, 105–442.

auch Anthropodizee, die Verteidigung menschlicher Hoffnung vor der Verzweiflung, ein Zuspruch zur menschlichen Würde gegen die Neigung zum Zynismus, der aus der Erfahrung von Leiden, Tod und Ungerechtigkeit hervorzugehen droht.

In der Zusammengehörigkeit von Theodizee und Anthropodizee liegt auch der Grund, warum es kein Frevel ist, angesichts der berechtigten Trauer unseres Jahrhunderts über sich selbst auch bei mittelalterlichen Todestheologien nach Orientierung zu suchen. Zwar meint man zu wissen, dort sei nur Trost gespendet worden, während man heute untröstlich sei und auch untröstlich zu sein habe. Es wird sich aber herausstellen, daß es damals – zumal bei Thomas von Aquin – auch um die Begründung und Rechtfertigung der Trauer ging, während andererseits es auch heute eine oft übersehene Verschränkung von Trauer und Hoffnung gibt: eine Hoffnung, die zur ersehnten Überwindung der Trauer diese selbst voraussetzt, sowie eine Trauer, die nur bei Vermeidung der prinzipiellen Hoffnungslosigkeit und der Indifferenz gegenüber dem Schicksal des Individuums ausgehalten werden kann. Gegenüber leichtfertig tröstlichen Lösungen der Theodizeefrage, aber auch gegenüber zynischen Auflösungen derselben gilt es, in einem noch zu bestimmenden Sinn »Trauer zu spenden«, also zu einer Trauer zu befähigen, welche der bleibende Grund und bisweilen auch die kostbare Frucht der Hoffnung sein kann.

## II. Die Trauerproblematik vor dem Gedächtnis des Todes Christi

Die Hochscholastik war bekanntlich um das menschliche, näherhin das noch nicht vollendete Wissen Christi zunehmend bemüht<sup>2</sup>. Wie in den Fragen des nicht-göttlichen Willens Christi galt das Interesse insbesondere der *passio Christi*. Nicht zuletzt in diesem Kontext finden sich in den Schriften des Thomas von Aquin Ansätze zu einer Theologie der Trauer. Die Fragen nach Ort und Sinn der Trauer verbinden aber stets christologische und anthropologische Momente, nämlich am Vorbild Jesu wie auch am allgemeinen Menschenbild, Bilder, die sich gegenseitig bedingen und beleuchten. Die Wahl dieses mittelalterlichen Autors ist umso weniger willkürlich, als feststeht, daß Thomas' Denken auf diesem Gebiet neuartig genug war, um damals länger anhaltende Kontroversen auszulösen, die vordergründig den Leichnam Christi im Grab, grundsätzlicher das einheitliche Wesen und Wirken des Menschen angesichts des Todes betrafen.

Was Christus angeht, so widmet Thomas der Trauer Christi vor dem Tod seine besondere Aufmerksamkeit. Das wird u. a. in seinem Johanneskommentar deutlich, wo er jene Stellen hervorhebt, an denen Christus als im Inneren »aufgewühlt« beschrieben wird<sup>3</sup>; das Evangelium verwendet hier das *Verbum tarasso*, wie das Meer beim Sturm aufgewühlt ist. Thomas legt diese »*turbatio*« primär als Trauer (»*tristitia*«) aus, welche in vielfacher Weise angebracht war: aus ontologischen, moralischen,

<sup>2</sup> Vgl. Ph. Kaiser: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie (Eichstätter Studien, NF XIV), Regensburg 1981, 133–177.

<sup>3</sup> Joh 11, 33; 12, 27; 13, 21; 14, 1.27; zum folgenden vgl. Schenk, a. a. O., besonders Kap. 4, 443–516.

christologischen, soteriologischen und paränetischen Gründen. In bezug auf den Tod des Freundes Lazarus entstammen Jesu Zorn, Entrüstung und Aufgewühltheit seiner Trauer; diese ist wiederum das Ergebnis eines Vernunfturteils und gerechter Pietät. Jesus erkennt mit seiner Trauer die Wirklichkeit des Todes (der ontologische Grund). Weil Jesus erkennt, was der Tod seinem Freund bedeutet, empfindet er Trauer. Daß diese Trauer aus der Pietät folgt, die als eine Art der Gerechtigkeit in persönlichen Beziehungen gilt, besagt: Jesus hat seinem Freund diese Trauer in einem gewissen Sinn geschuldet (der moralische Grund). Die Trauer soll als *turbatio* auch von der Wirklichkeit, der Eigenständigkeit und der wahren Menschlichkeit der Seele Christi Zeugnis geben (der christologische Grund). Ferner soll sie uns als Zeichen der Solidarität in der Not trösten (der soteriologische Grund). »Sonst hätte jemand sagen können: ›Herr, Du kannst gut und abgesichert über den Tod diskutieren und philosophieren, da Du außerhalb menschlicher Trauer lebst und von dem Tod nicht im Inneren aufgewühlt wirst.‹ Um diesen Einwand auszuschließen, wollte Jesus im Inneren aufgewühlt werden«<sup>4</sup>. Mit seiner Trauer wollte uns Christus schließlich auch ein Beispiel christlicher Trauer geben, welche Indifferenz und Maßlosigkeit gleichermaßen vermeidet: »Christus trauert und beherrscht sich zugleich, um uns zu lehren, welches Verhalten in traurigen Anliegen zu haben ist; denn die Stoiker haben behauptet, daß kein Mensch von echter Weisheit traurig sein könne. Es würde aber äußerst unmenschlich erscheinen, würde einer nicht trauern über den Tod des anderen... Der Herr hingegen wollte gerade deswegen trauern, um dir zu zeigen, daß auch du zu gegebener Zeit trauern sollst – im Widerspruch zur Stoa«<sup>5</sup>.

Die paränetische Ablehnung stoischer Indifferenz gegenüber dem Tod wird von Thomas wiederholt hervorgehoben. Zur Unterstützung zieht Thomas weitverbreitete Ansichten seiner Zeit heran. Das antistoische Vorbild zeigt sich auch darin, daß der menschliche Wille Christi in seiner ersten, direkten und vernünftigen Natürlichkeit die gottgewollte Aufgabe hat, den Tod auch dann nicht gutheißen zu können, wenn er bereit ist, ihn hinzunehmen als Teil des göttlichen Planes. Ähnlich wie die göttliche *voluntas antecedens* die Voraussetzung seiner *voluntas consequens* bleibt, setzt jede nur hinnehmende Akzeptanz des Menschen die vernunftgemäße Natürlichkeit des primär Gewollten voraus. Nicht erst die *voluntas ut ratio* (der Wille angesichts weiterer Überlegungen, den man vielleicht besser *voluntas ex rationibus secundariis* genannt hätte), sondern schon die *voluntas ut natura* sei vernunftgemäß<sup>6</sup>. Gottgemäß handelt der menschliche Wille nicht, wenn er dasselbe will, was Gott bzw. das Universum will, sondern wenn er das will, was Gott will, daß er als Teil des Ganzen wollen soll. Thomas vergleicht den direkten Willen Jesu hier mit dem Verwandten eines zum Tod verurteilten Verbrechers: »Wollte ein König einen Dieb zum Wohl des Landes erhängen, wollte aber zugleich irgend ein Blutsverwandter wegen seiner privaten Liebe ihn nicht erhängt haben, so wird das kein Wider-

<sup>4</sup> In Jo 12, 27 (Marietti, nr. 1653); vgl. Sth III 15, 6–9; 18, 3, 6; 46, 6.

<sup>5</sup> In Jo 11, 33 (Marietti, nr. 1535).

<sup>6</sup> Vgl. Tomas Alvira: *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona 1985.

spruch des Willens sein, es sei denn, der Wille zum privaten Guten gehe so weit, das Gemeinwohl tatsächlich verhindern zu wollen, um das private Gut zu retten«<sup>7</sup>. Erst dieses vorbildliche, grundsätzliche Nicht-Wollen des Todes ermöglicht unter Umständen die indirekte, qualifizierte Akzeptanz des Todes infolge weiterer Überlegungen. Wie wenig der Tod selbst etwas ist, das direkt gewollt werden soll, zeigen auch die Überlegungen des Thomas zur Deutung des Todes Jesu als Genugtuung. Der Vorzug der Satisfaktionslehre bestehe gerade in ihrer Theozentrik, weil der Tod von sich aus nie zum Heil führen könnte: »Der Tod Christi bewirkt unser Heil kraft der verbundenen Göttlichkeit, nicht aber aus dem bloßen Wesen des Todes«<sup>8</sup>. Selbst wenn der Leichnam Christi dank der Gegenwart seiner Gottheit im Gegensatz zum Normalfall noch sein eigen zu nennen gewesen sei<sup>9</sup>, konnte die Auferstehung nur aus göttlicher Kraft erfolgen<sup>10</sup>. Der Heilsbeitrag des Todes Jesu besteht in seiner Liebe, nicht in seinen Schmerzen, so daß er nur jene Leiden auf sich nahm, die mit der Liebe verträglich sind: »non satisfactio... nisi ex caritate«<sup>11</sup>.

Zuvor wurde die Trauer als Wurzel und Wesen des Mitleidens bestimmt. Die Trauer sei »die innere Bestimmung des Mitleidens seitens des Mitleidenden«<sup>12</sup>, da das Mitleid selber definiert wird als »die Trauer um das fremde Übel, wo dieses nun als eigenes Übel betrachtet wird«<sup>13</sup>. In Jesu Trauer über den eigenen Tod, den Tod des Lazarus und der Jünger wird uns also ein Vorbild christlicher Tugend und eine Warnung gegen stoische Selbstentfremdung gegeben. Weil diese qualifizierte Trauer (»tristitia aliqua laudabilis«<sup>14</sup>) die vernunftgemäße Reaktion und die adäquate Einsicht in das Wesen des Todes ist (»quaedam turbatio ex spiritu, ex ratione procedens, quae laudabilis est«<sup>15</sup>), kann sie auch ein Ausdruck der Eigenwirklichkeit des Willens Christi und seiner vollen Menschlichkeit sein: »Dieses Aufgewühltsein Jesu war naturgemäß; denn wie die Seele naturgemäß die Vereinigung mit dem Leib liebt, so wird die Seele ebenfalls naturgemäß der Trennung vom Leib entfliehen wollen«<sup>16</sup>.

### III. Die Todesproblematik im anthropologischen Kontext

Mit diesem zuletzt genannten Gedanken ist die anthropologische Begründung der Trauer schon angezeigt. Während nur wenige der christologischen Gedanken für sich genommen thomanisches Sondergut darstellen, so gewinnen sie doch im

<sup>7</sup> Sth III 18, 6 co.

<sup>8</sup> Sth III 50, 6 ad 1: »Mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitae, et non ex sola ratione mortis«.

<sup>9</sup> Sth III 50, bes. 4 und 5.

<sup>10</sup> Sth III 53, 4: »Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo«.

<sup>11</sup> Vgl. Sth III 14, 1–4.

<sup>12</sup> Sth II–II 30, 2.

<sup>13</sup> Sth I–II 35, 8 co.

<sup>14</sup> Sth III 46, 6.

<sup>15</sup> In Jo 14, 1 (Marietti, nr. 1850).

<sup>16</sup> In Jo 13, 21 (Marietti, nr. 1798).

Rahmen seiner spezifischen Formlehre einen eigenen Kontext. Stärker als die meisten seiner Zeitgenossen unterstreicht Thomas die leibseelische Einheit des Menschen. Weil der menschliche Geist zur niedrigsten, schwächsten Art geistigen Wesens gehört, braucht er den Leib, um zur eigenen, relativen Vollkommenheit zu gelangen; nur deshalb existiert der menschliche Geist als »Seele«, als Beseelung eines leiblichen Ganzen<sup>17</sup>. Die Verleiblichung der Seele ist eine Konsequenz der wesentlichen Defizienz menschlicher Geistigkeit gegenüber höheren Geistformen, obwohl es zur Verschönerung des Kosmos beiträgt, ja zu dessen Vollkommenheit gehört, daß es diese eigene Art verleiblichter Geistigkeit am Schnittpunkt der einfach leiblichen und einfach geistigen Welten gibt<sup>18</sup>.

Mit programmatischer Ausführlichkeit zeigt Thomas, wie die leibseelische Spannung für die geistige Vollendung des Menschen in bezug auf Erkenntnis, Freiheit und Gesellschaftlichkeit notwendig ist. Die menschliche Erkenntnis ist eine, die weder allein aus Selbstbesitz und Selbstreflexion noch aus dem passiven Empfangen sinnlicher Daten gegeben, sondern erst im spontanen Überstieg über das sinnlich Rezipierte entworfen wird. Die menschliche Freiheit ist weder eine unveränderliche Selbstfestlegung in bezug auf das höchste Gut noch eine unendlich revidierbare Abfolge von Situationen und Neigungen, sondern die erst zu leistende Transparentmachung disponibler Güter auf Dimensionen einer für menschliche Erfüllung unüberholbaren Notwendigkeit hin. Nicht nur zeigt sich der Mensch damit weniger souverän als höhere Arten vorstellbarer Geistwesen. Die Bedürftigkeit des Mangelwesens Mensch ist auch im bestimmten Sinn größer als die der schlichten Tiere, da er radikaler auf andere Mitglieder seiner Spezies verwiesen ist in bezug auf materielle – und geistige – Güter. Dennoch ist der Mensch infolge dieser spezifischen Endlichkeit auch einer ausgezeichneten Gesellschaftlichkeit und Freundschaft fähig<sup>19</sup>. Die Spannungseinheit, die sich in der leibseelischen Konstitution des Menschen zeigt, spiegelt sich in all seinen Tätigkeiten wider.

Da die Leiblichkeit eine Verwirklichung der Seele selbst und deren eigene Äußerlichkeit ist, muß der Tod einen Verlust nicht nur an irgendwelcher Vollkommenheit, sondern an eigener Wirklichkeit der Seele bedeuten. Der Leib hat kein eigenes Sein außerhalb der Seele, aber auch umgekehrt: Die Seele ist ohne die Entfaltung dieser ihr wesentlichen Seinsdimension sowohl in ihren Tätigkeiten als auch in ihrem eigenen Wesen reduziert<sup>20</sup>. Ohne die leibseelische Einheit ist die Person, der Mensch,

<sup>17</sup> Vgl. etwa Sth I 76, 5.

<sup>18</sup> Vgl. K. Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966; Ders.: Wer ist das eigentlich – der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin, in: Trierer Theologische Zeitschrift 84 (1975) 73–84, 129–143. Bei seiner Rezeption des neuplatonischen Ordogedankens betont Thomas die Zeitlichkeit der verleiblichten Seelentätigkeiten mehr als im proklischen Vorbild. Die Seele beginne bei der Beraubung ihrer Leiblichkeit ein *aevum*, das insofern unter dem Niveau der zeitlichen Seinsstufe liegt, als es weniger von erfüllten Möglichkeiten (wie das höher gestufte *aevum*) oder prinzipiell erfüllbaren Möglichkeiten (wie die Zeit) geprägt ist.

<sup>19</sup> Vgl. De regno I 1 ff.; In Pol I 4; In Eth I 1, 55 ff.

<sup>20</sup> Vgl. J. B. Lotz: »Magis anima continet corpus... quam e converso« (Sth I, q. 76, a. 3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für katholische Theologie 110 (1988) 300–309.

das Seiende dieser Art nicht mehr im vollen Sinn des Wortes gegeben<sup>21</sup>, obwohl für Thomas ein ontisch reduziertes Überleben des menschlichen Teilprinzips Seele als eine evident zu machende Vernunftwahrheit gilt. Über den Bewußtseinszustand bzw. die Bewußtseinszustände der leibberaubten Seelen äußert sich Thomas nur zurückhaltend. Weil sie direkter auf uns verborgene Wege der Freiheit Gottes angewiesen sind, muß ihr Schicksal keineswegs einheitlich sein. Thomas möchte aber als das Prinzipielle feststellen: die leibberaubte Seele kann – zwar nicht aus eigener Kraft, aber infolge besonderer Gnade – Gott schon begegnen, kann von ihm getröstet oder gerichtet werden; Gott kann ihr sich oder anderes offenbaren. Doch diese »Seligkeit«, selbst wo sie eintritt, bleibt eine vorläufige, eine unvollständige, solange die leibseelische Einheit Mensch noch nicht durch die Auferstehung wiederhergestellt wird. Die Seligkeit des sogenannten »Zwischenzustandes« ist daher in Verbindung mit den Seligpreisungen eines dialektisch verstandenen Glücks zu sehen; vollendete Seligkeit – letztes Glück – ist sie noch nicht. Die Seele bleibt auf die ihr einmalige Leiblichkeit bezogen, von der sie ihre eigene Identität und Individualität nach wie vor besitzt. Die Seele des Verstorbenen verlangt notwendigerweise nach dieser ihr wesentlichen und einmaligen Leiblichkeit, ohne die sie unvollendet bleibt<sup>22</sup>. Die leibberaubte Seele ist daher weniger Bild Gottes als der volle Mensch noch im Pilgerstand. Dieses gilt selbst für die leibberaubten Seelen der Heiligen vor der allgemeinen Auferstehung. Die Seele des hl. Petrus ist nicht der hl. Petrus selbst, wird aber von uns noch schlicht »heiliger Petrus« genannt kraft der Erinnerung an die volle Menschheit, die er hatte, als er noch lebte, und in Antizipation seiner Auferstehung<sup>23</sup>. In diesem Sinn muß der Tod als der tiefste Grund zur Trauer gelten, als das Extremste, was einem Menschen passieren kann: die Verletzung nicht irgendeiner Eigenschaft, sondern die Beschneidung des eigenen Wesens.

Die aus Aristoteles übernommene Aussage, der Tod sei das Schlimmste aller Übel (»quod finis terribilium est mors«), hat sich Thomas angeeignet. Er wurde nicht zuletzt deswegen drei Jahre nach seinem Tod von dem Bischof und der theologischen Fakultät von Paris gerügt<sup>24</sup>. Obwohl die These von der Geistform als einziger substantieller Form des Menschen in der Lehrverurteilung vom 7. März 1277 nicht be-

<sup>21</sup> Vgl. Sth I 29, 1 ad 5 »Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae neque nomen«; vgl. Sth I 75, 4 ad 2. Thomas vertritt damit die opinio communis seiner Zeit.

<sup>22</sup> Vgl. SCG IV 79: »Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur«; vgl. auch Comp. Theol. I 151.

<sup>23</sup> Vgl. Sth II–II 83, 11 obi. 5 et ad 5: »Anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orant quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant... Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam: sicut legitur Exod. 3: Ego sum Deus Abraham etc.«

<sup>24</sup> Vgl. R. Hissette: Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277, Löwen/Paris 1977, 304–307.

anstandet wurde, war sie Gegenstand der Verurteilung des Ägidius Romanus aus demselben Jahr. Von den 51 verworfenen Thesen des Augustinereremits gehen etwa 30 auf die Schriften seines Lehrers Thomas zurück, gegen die auch verhandelt wurde, bis eine Intervention der römischen Kurie den Prozeß unterbrach<sup>25</sup>. Die thomanische Lehre von der Einzigkeit der Form stand im Mittelpunkt der fast gleichzeitigen Zensur des Erzbischofs von Canterbury, des Dominikaners Robert Kilwardby, der im Einvernehmen mit den Oxforder Fakultäten der Philosophie und Theologie Lehrentscheidungen im Sinn der thomistischen These an der Universität Oxford verbot. Kilwardby verteidigte das Verbot in einem ausführlichen »offenen Brief«, in dem er anthropologische, ontologische und christologische Argumente gegen die thomistische Lehre formulierte<sup>26</sup>. Obwohl das Generalkapitel der Dominikaner im folgenden Jahr für eine Wende der englischen Dominikanertheologie zugunsten der thomistischen These sorgte, wurde das Lehrverbot durch Kilwardbys Nachfolger Johannes Pecham wiederholt und gegen zunehmende Opposition zunächst auch durchgesetzt. Die Debatte, die jahrzehntelang anhielt und die erste breite Thomasrezeption maßgeblich prägte, wird zusammenfassend »Korrektorienstreit« benannt, schrieben doch Thomasgegner und -verteidiger *correctoria* der jeweils anderen Seite<sup>27</sup>. Die Auseinandersetzungen waren aber nicht auf die Korrektorien beschränkt, und die Bedeutung der Kontroverse für die Rezeptionsgeschichte thomanischer Gedanken bzw. für die Entstehung entgegengesetzter Entwürfe überdauerte die intensive Phase der eigentlichen Debatte<sup>28</sup>. Im Gegensatz zu manch späterer Kontroverse über thomistische Thesen, etwa zur Immaculatafrage, haben wir es im Korrektorienstreit mit einer zeitgenössischen Reaktion zu tun, die einen programmatischen und als Neuerung empfundenen Kerngedanken des Thomas erkennen läßt.

#### IV. Die neuere Thomas-Rezeption

Im Licht der mittelalterlichen Kontroversen müßte Thomas' Absicht umso deutlicher erscheinen, in der Negativität des Todes die Notwendigkeit christlicher Trauer zu begründen und die damit verbundene Hoffnung zu rechtfertigen. Das heißt aber nicht, daß dieser Zusammenhang immer gebührend rezipiert wurde<sup>29</sup>. Eine nähere

<sup>25</sup> Vgl. Robert Wielockx: *Aegidii Romani Opera omnia*. III. 1. Edition et commentaire, Florenz 1985.

<sup>26</sup> *Epistola ad Petrum de Conflato*, in: Fr. Pelster (ed.), *Fr. Kard. Ehrle: Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik (Storia e Letteratura 50)*, Roma 1970, 18–54.

<sup>27</sup> Vgl. F. J. Roensch: *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa 1964.

<sup>28</sup> Vgl. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen (BThThMA, NF 8)*, Münster 1988.

<sup>29</sup> Eine seltene Ausnahme zur Trauervergessenheit bietet F. J. Illhardt: *Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung*, Düsseldorf 1982; zu Thomas von Aquin vgl. 45–81. Obwohl Illhardt sich auf die *Sth* beschränkt und in Anlehnung an H. J. Siebert: *Freude und Trauer bei Thomas von Aquin. Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik (Diss.)*, Bonn 1973, vorwiegend die gelingende und mißlingende Gestaltung der Leidenschaft Traurigkeit behandelt, ohne besonders auf die Todesproblematik im allgemeinen (vgl. aber 72 ff.) oder die Todestrauer Christi einzugehen, stellt der Autor die Überlegungen des Thomas doch in den breiteren Kontext einer geistesgeschichtlich umfassenden Philosophie und Theologie der Trauer.

Schilderung auch nur der neueren Rezeptionsgeschichte würde den hier vorgesehenen Rahmen sprengen<sup>30</sup>, doch sei auf vier typische Modelle der Thomasauslegung hingewiesen.

Die ersten beiden verstehen sich als philosophische und gerade nicht-theologische Auslegungen. Weiter von der Intention des Thomas distanziert ist die erste Interpretation, Thomas hätte aus philosophischen Gründen den Tod als die völlige Zerstörung des Individuums ansehen müssen; er habe sich aber durch die theologische Überlieferung von einer postmortalen Existenz der getrennten Seele zu widersprüchlichen Äußerungen verführen lassen, welche die Konsequenz der philosophischen Gedanken aufgeben<sup>31</sup>. Insofern hier so etwas wie Auferstehung nicht völlig ausgeschlossen wird, wäre sie nur als Mirakel der völligen Neuschöpfung im Tode oder am Jüngsten Tag vorstellbar<sup>32</sup>. Nun gibt eine Thomas zugeschriebene Quaestio zu, daß infolge der Verbundenheit der Seele mit dem Leib »...non irrationabiliter de immortalitate ipsius dubitatur«<sup>33</sup>. Thomas gibt zu, daß die Gleichzeitigkeit von der Verwiesenheit der Seele auf den Leib bzw. der wesenhaften Verleiblichung der Seele auf der einen und der Transzendenz der Seele und ihrer Erkenntnis über die Verleiblichung hinaus auf der anderen Seite die Frage schwieriger mache, als wenn der Mensch rein sinnlich und leiblich wäre<sup>34</sup>. Daß Thomas aber doch bereit ist, sich auf dieses Problemniveau zu begeben, zeigt auch, wie programmatisch die Ausarbeitung der angesprochenen Spannungseinheit gemeint war. Diese Thematik ist nicht erst in den eschatologischen Überlegungen zu finden, sondern war schon in den bereits

<sup>30</sup> Vgl. L. Scheffczyk: »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, München 1989).

<sup>31</sup> Vgl. Kl. Bernath: *Anima Forma Corporis*. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969; B. Mojsisch: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance, in: *FZPT* 29 (1982) 341–359; und O. Pluta: Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Amsterdam 1986, besonders 16–19. Zur Kritik vgl. Schneider, a. a. O., und G. Greshake, in: *ThR* 82 (1986) 505 ff.

<sup>32</sup> Vgl. R. Heinzmann: Thomas von Aquin, in: *Klassiker der Philosophie* (1981) 198–213; und: Ders.: *Anima unica forma corporis*. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *PhJ* 93 (1986) 236–259; Ders.: *Philosophie des Mittelalters* (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart 1992, 214–216; sowie zum Hintergrund: Ders.: *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der früh-scholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA XL H 3), Münster 1965. Zur Kritik vgl. H. J. Weber: *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie* (Freib. theol. Stud. 91), Freiburg 1973, besonders 128 ff. und 134; sowie M. Schulze, *Leibhaft und unsterblich*. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin (*Studia Friburgensia*, N. F. 76), Fribourg 1992. Trotz einer gelegentlichen Offenheit für die Theorie einer »Auferstehung-im-Tode« unterscheidet sich diese erste Variante der Thomas-Interpretation insofern von den römisch-katholischen Spielarten jener Theorie, als dort der Beitrag der menschlichen Freiheitsgeschichte kategorialer (G. Greshake) oder transzendentaler (K. Rahner) Art zur Auferstehung bzw. zur Verinnerlichung der Leiblichkeit in einer Weise betont wird, die bei der extrinseztistischen Position dieser ersten Auslegungsform kaum denkbar wäre.

<sup>33</sup> Leonard A. Kennedy: A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul, in: *AHDL* 45 (1978) 205–223, hier aus dem corpus, 213. Der Text fährt fort: »...Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse.«

<sup>34</sup> Q. D. De anima XV co.

erwähnten anthropologischen, erkenntnis- und freiheitstheoretischen Ausführungen viel zu präsent, um noch eine »philosophische« Schicht ohne derartige Transzendenz konstatieren zu dürfen. Aus thomanischer Sicht wäre die Ganz-Tod-Theorie nur dann »konsequent«, wenn die Konsequenz auch zur Vereinfachung des gesamten Menschenbilds herangezogen wäre: statt der für eigenständig-individuelle Spontaneität offenen Erkenntnislehre<sup>35</sup> ein »Realismus« der Passivität, der kaum über die sinnliche Fremdbestimmung bloßer Annahme à la David Hume hinausginge; statt der an letztgültiger Vollendung orientierten Freiheitslehre die Reduzierung des Menschen auf seine Neigungen zu den Gütern augenblicklicher Situationen; statt der verpflichtenden Verantwortung in Freundschaft und Gesellschaft nur noch Bedürfnis und Vorteilnahme. Jene menschliche Würde müßte »konsequenter Weise« aus dem Blick verschwinden, die den unbedingten Einsatz für den Menschen erfordert. Die Hoffnung für und die Trauer um den Menschen wäre dann im Rahmen der thomanischen Anthropologie nicht mehr als eine Konsequenz des Menschen selbst, sondern allenfalls extrinsezistisch zu begründen. Das sind die Fragen, die Thomas mit jenem Menschenbild verbindet, das er (nicht ganz treffend) »averroistisch« nennt<sup>36</sup>.

Das gesehen zu haben, macht den Vorzug einer zweiten Interpretationsart aus<sup>37</sup>. Hier wird die »Unsterblichkeit« der Seele als strenge Konsequenz der philosophischen Anthropologie und Erkenntnislehre aufgefaßt. Das Wort vom »Krüppelwesen« der leibberaubten Seele ist vielleicht überzeichnet und ohne Rücksicht auf die Möglichkeiten göttlicher Freiheit gefaßt; es trifft aber auch etwas Richtiges. So hat z. B. Mary F. Rousseau<sup>38</sup> im Anschluß an Charles Pegis<sup>39</sup> die »natürliche« Ver-

<sup>35</sup> Vgl. Q. D. De anima II co.: »Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem.«

<sup>36</sup> So vor allem in De unitate intellectus, wo die Zusammengehörigkeit der anthropologischen mit den erkenntnis- und freiheitstheoretischen Thesen ausgearbeitet wird.

<sup>37</sup> Vgl. A. C. Pegis: »Soul and body are intelligible realities only within the context of the unity of the human composite. This composite controls not only the relations of soul and body but also the relations of immortality and death. Given the unity of man, we cannot simply identify immortality with the separation of the soul from the body, nor can we think of death as an event that takes place in physical nature. The result is certainly a mystery, not to say several mysteries. But it is, in St. Thomas's teaching at least, no more and no less a mystery than man himself« (Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the »Summa Contra Gentiles«, in: The Monist 58 [1974] 1–15, hier 15); und den zwischen der zweiten und dritten Interpretationsart zu situierenden N. A. Luyten: »Das Phänomen des Sterbens konfrontiert uns sozusagen in überdimensionierter Weise mit dem Paradox, welches der Mensch eigentlich schon immer ist: Er ist zugleich wesentlich leiblich und übersteigt das Leibliche. Bei der Frage nach der Identität des Menschen muß diese Paradoxie immer mitbedacht werden. Was die Sache natürlich nicht vereinfacht!« (Todesverständnis und Menschenverständnis. Zum Todesverständnis von K. Rahner und L. Boros, in: Ders., Hrsg.: Tod – Ende oder Vollendung? Grenzfragen 10, Freiburg u. a. 1980, 193).

<sup>38</sup> M. F. Rousseau: The Natural Meaning of Death in the Summa theologiae, in G. F. McLean (Hrsg.): Immateriality (PACPA 52), Washington D.C. 1978, 87–95; und Dies.: Elements of a Thomistic Philosophy of Death, in: The Thomist 43 (1979) 581–602.

<sup>39</sup> A. C. Pegis, a. a. O.; und Ders.: St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto 1976; Ders.: The Separated Soul and its Nature in St. Thomas, in: A. A. Maurer u. a. (Hrsg.): St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies, Toronto 1974, I 131–158; Ders.: St. Thomas and the Meaning of Human Existence, in: A. Parel (Hrsg.): Calgary Aquinas Studies, Toronto 1978, 49–64.

armung der unsterblichen Seele durch den Tod treffend beschrieben, im Gegensatz zu Pegis aber diese philosophische Lehre von der theologischen Sicht des Todes bei Thomas abgehoben, die angeblich »optimistisch« ausfällt. Dabei ist zuzugeben, daß Thomas nicht immer die Negativität des vollzogenen Todes theologisch konsequent zur Geltung bringt. Er kann zum Beispiel vom Zwischenzustand als dem Ort größerer Evidenz der Erkenntnisempfänglichkeit gegenüber geistigen Wesen sprechen, ohne sofort deutlich zu machen, daß diese neue Evidenz der größeren Verarmung gegenüber eigenen Erkenntnisquellen entspricht<sup>40</sup>. Was aber aus dieser Interpretation der Todestheologie herausfällt, ist die theologische Deutung der Negativität des leibberaubten Seelenzustandes, die Thomas nicht exklusiv, aber doch verbreitet ausarbeitet<sup>41</sup>.

Eine dritte Interpretationslinie läßt sich ebenfalls von den positiven Aussagen zum Todeszustand der Seele bestimmen, nun aber so, daß auch die aus der philosophischen Anthropologie zu erwartende Negativität des Todes weitgehend relativiert wird. Der Akzent bleibt auf der Seinsmächtigkeit und dem Selbstand der Seele, so etwa in einer neueren Untersuchung von Markus Schulze<sup>42</sup>, der die beiden Seiten der Spannungseinheit »Mensch« zuerst treffend nachzeichnet, um dann die Spannung doch zugunsten des einen Pols aufzulösen. Damit verschwindet nicht nur die volle Unzulänglichkeit des Zwischenzustands aus dem Blick, welche nach der Vollendung einer Auferstehung gerufen hätte; auch die eigener Insuffizienz entspringende Eigenart der leibseelischen Existenz-, Erkenntnis- und Gesellschaftsweisen wird wieder unscharf gefaßt. Wie vorhin in bezug auf die »averroistische«, transzendenzlose Deutung des Menschen gibt Thomas auch gegenüber der »platonischen« Behauptung einer Selbstgenügsamkeit der den Leib transzendierenden Seele zu<sup>43</sup>, daß seine

<sup>40</sup> Vgl. hingegen die Qualifizierung der aus eingegebenen Spezies bezogenen Einzelerkenntnis der anima separata als »in quadam universalitate et confusione«: QD De anima XX co; vgl. etwa auch Sth I 89, 4. Dort wird nicht nur der Ausfall der auf das phantasma bezogenen Erkenntnis der Einzeldinge (und Personen) beschrieben, sondern auch festgestellt, daß ungeachtet der Freiheit Gottes bezüglich seiner Einwirkung auf die getrennten Seelen diese von sich aus kaum geeignet sind, bei der Rezeption eingegossener Spezies mehr als Vages und bloß Allgemeines daraus abzuleiten. Hier kommt das Wort »universaliter« öfter im pejorativen Sinn vor. Auch unter diesem Aspekt gilt die Art der Einzelerkenntnis im leibberaubten Zustand als unter dem Niveau des leibseelischen Verstands. Der in diesem Kontext erfolgende Hinweis auf die weitere Geltung des Prinzips, »omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis« (QD De anima, ebd.), zeigt, daß bei aller Andersheit der von Thomas behaupteten Erkenntnisart er doch überzeugt ist, daß er es nicht mit dem Mirakulösen zu tun hat, wie dieses bei einer Neuschöpfung der Fall wäre. So deutet Bernhard von Trilia den thomistischen Gedanken richtig, wenn er schreibt: »Sed efficacia virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis, propter quod naturale est ei corpori uniri. Et ideo anima separata per huiusmodi species influxas non cognoscit omnes species rerum naturalium perfecte et complete sicut angeli, sed in universali et incomplete«: *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore* (hrsg. von Stuart Martin), Toronto 1965, II (68).

<sup>41</sup> Vg. z. B. Comp. Theol. I 151: »Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur.«

<sup>42</sup> A. a. O.

<sup>43</sup> Zur Problematik des Platonismusbildes in der theologischen Eschatologie, wo einige potentiell bedeutungsvolle Motive und Reservationen Platons bislang nicht genügend rezipiert wurden, vgl. Schenk, a. a. O., 443–453.

eigene Position schwieriger erscheinen muß<sup>44</sup>. Doch auch hier akzeptiert Thomas das Problemniveau, das nach seiner Meinung dem ambivalenten Wesen Mensch entspricht.

Eine letzte Auslegungssträhne möchte die leibseelische Einheit des Menschen auch theologisch zur Geltung bringen, vermag dies aber nur unter Preisgabe der gegenüber jedem Geistprinzip Andersgeartetheit der Leiblichkeit, was wieder zur Minimalisierung der Negativität des Todes führt. Der Leib wird in den Geist derart hinein verinnerlicht<sup>45</sup>, daß die geschichtlich angereicherte Seele nun doch wieder souverän und selbständig wird. Das gilt für Theorien einer Auferstehung-im-Tode wie auch für die Deutung des Todes als des Gewinns einer allkosmischen Beziehung zur Materie insgesamt durch die Entgrenzung vom eigenen Leib. Die Negativität des Todes wird entweder auf das Hypothetische, durch die faktische Entwicklung von vornherein Verdrängte reduziert, oder sie wird zum Moment der Passivität an einer sie umfassenden Selbsttranszendenz. Die im Mittelalter allgemeine Redeweise, im Tode gehe die Vollpersonalität verloren, begegnet hier so wenig wie die von Thomas hervorgehobenen Einschränkungen seelischer Vollendung. Wer darauf besteht, den Tod als paradigmatische Tat der Freiheit und »Grundmuster des Lebens« zu sehen, dem »die durchgängigen Strukturen aller anderen Lebensakte nicht abgesprochen werden dürfen«<sup>46</sup>, gerät in die Gefahr, hinter das Niveau mittelalterlicher Theologie zurückzufallen und die Erfahrung des 20. Jahrhunderts zu ignorieren. Unter Verwendung fromm gemeinter Formeln wird der Tod als »Selbstvollendung« des Menschen gedeutet, im positiven Sinn als »Reife«, »Frucht« und »Ernte« der Zeit<sup>47</sup>. So sehr diese Auslegung in der Absicht beginnt, durch die einheitliche Sicht des Menschen die sogenannte »platonische« Überfremdung der Eschatologie zu überwinden, so sehr endet sie in der Wiederbelebung platonischer Motive, etwa bei Karl Rahners Beschreibung des Todes als der »Befreiung aus dem Kerker der Zeit«<sup>48</sup>. Auch in der Auffassung des mit dem Tod anbrechenden *aevum* stehen solche Interpretationen

<sup>44</sup> Vgl. Sth I 89, 1; und Q. D. De anima XV co: »Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est.«

<sup>45</sup> Nach Karl Rahner erscheint der Verinnerlichungsprozeß umso leichter vorstellbar, als prinzipiell feststehe, »... daß Materielles nichts anderes ist als eingegrenzter, gewissermaßen »gefrorener« Geist = Sein = Akt.« »Das Materielle ist ... nur als ein Moment an Geist und für (endlichen) Geist denkbar« (Ders.: Die Hominisation als theologische Frage, in: Ders. und P. Overhage: Das Problem der Hominisation (QD 12/13), 13–90, hier 51 f. Indes ist deutlicher geworden, daß diese Vorstellung von der notwendigen Selbsttranszendenz des Materiellen auf die in ihm potentiell gegebene Geistigkeit eine Parallele nicht bei Thomas von Aquin, sondern bei seinen Kritikern findet, wie etwa bei Robert Kilwardby in seiner Epistola ad Petrum de Conflato, art. II, der sein Verbot der thomistischen These verteidigt, *Potencia activa non est in materia*: a. a. O. 23–28.

<sup>46</sup> Kl. Baake: Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners (BthSt 6), Würzburg 1990, 227, Anm. 97.

<sup>47</sup> Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg et al. 1976, 267 f., 419 ff.

<sup>48</sup> SzTh VII 165; zum Wandel der Todestheologie Rahners vgl. Schenk, a. a. O., 458–477. Zur Thomasauslegung der zuletzt genannten Theorien vgl. auch L. Oeing-Hanhoff: Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: ZkTh 101 (1979) 300–315.

dem hierarchischen Weltbild des Neuplatonismus näher, da das *aevum* unhinterfragt als Erfüllung und Überbietung der Zeit nahe an der Ewigkeit gilt<sup>49</sup>, während Thomas an ein schlechtes *aevum* zu denken scheint, das nicht in der Erfüllung von wesentlichen Möglichkeiten, sondern in der Beraubung von Möglichkeit, Bewegungsfreiheit und Zeit besteht<sup>50</sup>. Während Thomas den Tod als Endgültigkeit der Geschichte infolge des damit eingetretenen Freiheitsverlusts und der Radikalisierung der Passivität deutete, bedeutet hier der Tod ein Endgültigwerden der Geschichte als die Vollendung menschlicher Freiheit. Das führt nicht nur zu schwerwiegenden Problemen für eine ökumenisch denkende Theologie<sup>51</sup>, sondern begründet die kritische Anfrage etwa eines J. B. Metz, ob solche positive Deutungen des Todes – zumal in ihrer transzendentaltheologischen Form – den Kampf gegen den Tod und gegen die den Tod vorwegnehmende Ungerechtigkeit noch ernst zu nehmen vermag<sup>52</sup>.

### V. Der Tod und die Antinomie von Hoffnung und Zweifel

Die vier genannten Interpretationen haben gemeinsam, daß sie alle von der weitreichenden Eindeutigkeit des Todes ausgehen: als der Ganztod oder die Selbstvollendung, die allenfalls in akzidenteller Weise bedingt sei. Nur die zweite Auslegung ließ eine stärkere Aporie bestehen, nämlich in der Lehre vom Tod als Transzendenz in radikalster Verarmung; auch dies sei nur eine philosophische Position, die von der theologischen überholt sei. Schaut man aber genauer hin, entdeckt man in den Schriften des Thomas eine Reihe von Texten, die in teils substanzontologischer, teils subjektontologischer Rede auf die *theologische* Bedeutung der Zweideutigkeit des Todes hinweisen<sup>53</sup>. So gilt der Tod als einerseits naturwidrig, insofern er die tiefste Sehnsucht des auf Totalität ausgerichteten Vernunftbegabten widerspricht, andererseits aber auch als naturgemäß, insofern der auf hinnehmende Erkenntnis und anzunehmende Gesellschaftlichkeit angewiesene Mensch aus disparaten Prinzipien zusammengesetzt sein muß. Die Zusammensetzung sowohl des Leibes selbst als auch

<sup>49</sup> Vgl. die Beiträge G. Lohfinks in: Ders. und G. Greshake: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg <sup>4</sup>1982, besonders 64–69, 145–148, 206f.

<sup>50</sup> Vgl. etwa SCG IV 95: »Anima est in statu mutabili quoad corpus unitur; non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem...«

<sup>51</sup> Vgl. etwa W. Pannenberg: *Tod und Auferstehung in christlicher Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* 20 (1974) 167–180.

<sup>52</sup> J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz <sup>3</sup>1980, 136–148.

<sup>53</sup> Zur Bedeutung der thomanischen Aussagen für eine Theologie des Todes vgl. u. a. H. Volk: *Das christliche Verständnis des Todes*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften III*, Mainz 1978, 185–235; und Scheffczyk, a. a. O.

der leibseelischen Ganzheit ist die Folge der natürlichen, aus eigener Insuffizienz hervorgehenden Exzentrizität des Menschen<sup>54</sup>. Nur deshalb kann Gott den sündig gewordenen Menschen der Sterblichkeit als der Sünde Sold überlassen, ohne ihm eine natürliche Begabung und damit ein Recht zu entziehen<sup>55</sup>. Ähnlich verhält es sich mit der Auferstehungshoffnung. Läßt sich auch die leibberaubte Seele nur als der naturwidrige Zustand des versehrten Teiles eines verlorenen Ganzen denken, von dem sie nach wie vor ihre Identität bezieht und aus welchem Ganzen sie lebt, indem sie ihm auf Möglichkeit hin nachtrauert, so übersteigt es doch die Möglichkeiten ihrer Natur, von sich aus diese wesentliche Defizienz aufzuheben. Die leibberaubte Seele bedarf der Wiederherstellung der Vollpersonalität, des vollen Gedächtnisses ihrer Geschichte und Gesellschaftlichkeit, darf aber die Erfüllung dieses Bedürfnisses nicht als ein ihr Geschuldetes ansehen, sowenig wie ihr eine tatsächlich erfolgte Erfüllung heteronom und fremdartig erscheinen darf<sup>56</sup>. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er wesentlich von einer Sehnsucht umgetrieben wird, die zwar seine Würde mit ausmacht, aber sein Vermögen übertrifft<sup>57</sup>. Das gelingende Leben lebt über seine Verhältnisse, ohne zu wissen, ob die Rechnung aufgeht und die Schul-

<sup>54</sup> Vgl. etwa Q.D. De anima VIII ad 1: »...Licet anima sublimissima sit formarum in quantum est intelligens, quia tamen cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri quod sit mediante complexionis ad hoc quod per sensus species intelligibiles possint acquirere, necessarium fuit quod corpus cui unitur habere plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua.«

<sup>55</sup> Vgl. etwa Sth I 76, 5 ad 1, et 97, 1; Comp. theol. I 152; und Q.D. De anima XIV ad 7: »...Peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia.« Vgl. zum Anfang des Lebens H. Seidl: Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas Aquinas, in: A. Lobato (Hrsg.): L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 28) Massimo/Milano 1987, 123–157.

<sup>56</sup> Vgl. SCG IV 79–82, etwa 81: »Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.«

<sup>57</sup> Gelegentlich deutet Thomas die Sehnsucht nach der Auferstehung als Hinweis auf die tatsächliche Erfüllung der Sehnsucht. Streng genommen ist sie nur der Beweis für ihre Möglichkeit, die für Thomas erst mit der Unsterblichkeit der Seele gegeben ist. Vgl. SCG II 55: »Impossible est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum... Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficient; II 79: »Impossible est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit; III 44: »Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile.« In der Quaestio de immortalitate anim(a)e werden solche Indizien von beweiskräftigen Aussagen deutlich unterschieden: »Sciendum tamen quod, ad immortalitatem anime hostendendam, et si per quedam immortalitatis ipsius signa procedatur quasi quibusdam viis, una est tamen via demonstrans immortalitatem ipsius, et propter quid immortalis sit hostendes« (Kennedy 213, mit Hinweis auf das für die Unsterblichkeit allein beweiskräftige Argument aus der Selbstreflexion der Erkenntnis; vgl. ebd. 215, und Q.D. De anima 14, co.).

den beglichen werden. Hier fallen Möglichkeit und Können konstitutiv auseinander<sup>58</sup>. Daher schwebt die Idee der Unsterblichkeit zwischen Fluch und Segen<sup>59</sup>.

Betrachtet man Thomas aber im Licht der damaligen Optionen, dann wird deutlich, daß er absichtlich und programmatisch, philosophisch und theologisch einen Weg zu gehen versuchte, der die erfahrene Defizienz des Todes zum Ausdruck bringen sollte. Thomas stellt ausdrücklich fest, daß seine These schwieriger als die These von »Platon« und »Averroes« sei. Die Seele entweder als selbständig oder als einfach sterblich wäre nach Thomas leichter vorstellbar als diese »unselbständig versehrte Unsterblichkeit«. Denn allein der Mensch wird vom Schöpfer so ausgestattet, daß der Untergang seines Selbst von einem verbleibenden Teilprinzip erlebbar ist. Nur im Mensch kann so der Tod leben.

Thomas hätte die Unsterblichkeitsthese als Folge des von der Vernunft nicht mehr nachvollziehbaren Glaubens ausgeben können. In der kontroversen Frage nach der denkbaren Anfangslosigkeit der Welt schlug Thomas diesen Weg tatsächlich ein. Daß er aber dies nur in bezug auf die Gabe der Auferstehung tut, nicht aber in bezug auf die durch Unsterblichkeit notwendige Sehnsucht nach ihr, unterstreicht den programmatischen Charakter seiner Lehre<sup>60</sup>. Der »Schrei nach Evidenz«, der nach H. U. von Balthasar unsere Zeit charakterisiert, hört nur sein eigenes Echo; es war aber immer schon so. Jene für Thomas programmatische, letztlich unlösbare Diastase zwischen Glauben und Evidenz, zwischen allgemeiner Hoffnung und unausweichlichem Zweifel soll hier zum Ausdruck kommen, welche nicht erst postmortale Existenz prägt, sondern die Grundstruktur des Daseins, auch des gläubigen Daseins ausmacht.

»Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis«, schrieb Walter Benjamin<sup>61</sup>. Das naturgemäße Unheil der verarmten Unsterblichkeit ermöglicht eine bestimmte Offenheit für die Heilsgeschichte: Überläßt Gott den Menschen seiner Mortalität, so kann der Tod zur Strafe werden, ohne dem Menschen ein ihm Geschuldetes zu nehmen; gerade deshalb bleibt dies eine denkbare Möglichkeit, die ihrerseits die Theodizee- und Anthropodizeefrage offenhält. Die im Horizont der Erfahrung sich zeigende Ungewißheit des letzten Ausgangs menschlicher Geschichte zeigt jene Antinomie des Herzens, welche den ambivalent bleibenden, antinomisch strukturierten, transzendentalen Horizont bildet, vor dem jeder Vollzug des Glaubens und der streng theologischen Hoffnung beginnt. Wenn die thomatische Lehre von der »anima separata« jene Aporie, die der Mensch selber ist, zum

<sup>58</sup> Vgl. SCG III 147: »... Manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt... Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat... Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.«

<sup>59</sup> Vgl. SCG IV 79; Comp. theol. I 151.

<sup>60</sup> Vgl. I. Craemer-Ruegenberg: Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme intellectuelle, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 667–673.

<sup>61</sup> W. Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Frankfurt 1977, 203f.

Ausdruck bringt, so ist das ein Anzeichen ihrer primär anthropologischen Begründung. Wenn aber die anthropologische Struktur antinomischer Hoffnung und Angst wiederum die erfahrungsmäßige Unentschiedenheit des menschlichen Schicksals hinsichtlich des möglichen Ereignisses von Fluch und Segen besagt, so bedeutet sie eine transzendente Vorbereitung des Glaubens an die Erlösung.

Die Erfahrung mit der Erfahrung, die Erfahrung also von der erfahrungsmäßigen Unentscheidbarkeit der Frage nach der Erfüllung menschlicher Hoffnung, zeigt sich nicht als zufälliges Erfahrungsdefizit, sondern als die Folge einer für unsere Existenz wesentlichen Defizienzerfahrung. Sollte sich Gott dem Menschen vor oder in dessen Tod offenbaren, so könnte die für den Menschen konstitutive Defizienzerfahrung zur Bedingung der Möglichkeit eines Segens werden, dessen Geschenk- und Rettungscharakter aufleuchtet, ohne die erfahrene Defizienz vergessen zu machen. Von seinem Wesen her ist das »animal rationale«, das ewigkeitsverdächtige Tier, vielleicht ein »Paradox«, mit Sicherheit aber eine ungelöste Spannung von Hoffnung und Angst. Würde mit dem Tod die Seele verstummen oder aber als schon vollendet gelten, so wäre die Theodizeefrage zu Ende. So bleibt sie das, was der Mensch selber ist – eine selbstunsichere Frage an Gott.

Es sei zum Schluß der Hinweis auf zwei Konsequenzen der vorausgegangenen Überlegung gestattet. Erstens: Die Parallelität zwischen der unentscheidbaren Antinomie menschlicher Hoffnung zwischen Zweifel und relativer Zuversicht einerseits und der Unentscheidbarkeit der Theodizeefrage andererseits ist kein Zufall; nicht aber so, als ob sie von der Möglichkeit eines »Vergleichs« abhinge, wonach der Mensch die Anklage fallen ließe im Tausch gegen die Aussicht auf Erfüllung. Das landläufige Vorverständnis, die Philosophie würde jene Theodizeefrage offen halten, welche die gläubig-hoffende Theologie schließen möchte, täuscht sich. Ohne die theologisch verstärkte Hoffnung, die sich in der Erfahrungsreflexion als unsichere Sehnsucht zeigen kann, wäre der Theodizeeprozess wegen der Vorentscheidung des Anthropodizeecausus längst eingestellt worden. Die Vermutung, der Mensch sei doch nur jener Teil des Kosmos, zu dessen Rangordnung vergebliche Hoffnung und sicherer Untergang gehören, hätte sich längst zur Gewißheit verfestigt. Jene stoische Weltdeutung, die einst Thomas von Aquin bekämpft hat, hätte den zu akzeptierenden Richterspruch ausgesprochen: daß derjenige weise ist und am weitesten über der Begrenztheit des sterblichen Individuums erhaben, der erkennen kann, daß dies so auch gut sei. Nur jene für Trauer und Hoffnung offene Sehnsucht, die das Leid des Individuums durch keine vollkommene Unterordnung in den Kosmos verstummen läßt, hält die Frage offen, warum es Leiden in diesem Ausmaß und in dieser Willkür gebe.

Zweitens: Die Gestalt einer mit der Trauer gleichursprünglichen Hoffnung, jener Auferstehungshoffnung, die sich gegen die Verstümmelung des Menschen richtet, hat ihren Ort nicht erst in der Eschatologie. Sie ist die Ablehnung des Todes, weshalb sie schwerlich von Theologien zum Ausdruck gebracht werden kann, die das Negative am Tod überspringen. Weil sie aber Ablehnung des Todes ist, ist sie auch die Ablehnung jeder Vorwegnahme des Todes durch die gewollten oder naturbedingten

Verunmöglichungen menschlicher Möglichkeiten. Die Hoffnung, die der Trauer entspringt und diese zugleich entstehen und bestehen läßt, wendet sich gegen die Bedrängung des Menschen durch die Gewalten der Natur und der Ungerechtigkeit. Die Anthropozidee sucht diese Hoffnung nicht nur auf »juristischem«, sondern auch auf »exekutivem« Weg durchzusetzen. Daß ihr dies nicht ganz gelingt, soll ihre Klage nicht leiser werden lassen. Denn sie ist die noch unerfüllte Hoffnung auf jene *iustificatio* personaler und sozialer Art, welche schon in diesem Leben Folge und Abbild der Auferstehung ist: jene *causa efficiens et exemplaris iustificationis*<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Sth III 56, 1 ad 3.