

Die letzte Schrift des heiligen Thomas von Aquin

Von David Berger, Köln

Wer sich einmal mit dem Leben des heiligen Thomas von Aquin beschäftigt hat, dem wird jene Szene aus dessen letzten Lebensmonaten, die uns vor Augen stellt, wie der Heilige die unvollendete *Tertia Pars* seiner *Summa theologiae* und das Schreibwerkzeug nach Jahrzehnten eines unglaublich reichen literarischen Schaffens beiseite legt, in unvergeßlicher Erinnerung geblieben sein¹: »Omnia quae scripsi videntur mihi palee«². Über den zahlreichen Versuchen, die sich mit der Deutung dieses Ereignisses beschäftigten³, konnte leicht der Eindruck entstehen, die *quaestio* 90 der *III^a* sei das letzte uns von Thomas überkommene Schriftstück. So bemerkt O.-H. Pesch in seiner inzwischen in dritter Auflage erschienenen Einführung in die Theologie des Aquinaten, dieser habe nach dem 6. Dezember 1273 (hierhin datiert man oben geschildertes Ereignis) »überhaupt keine Zeile mehr geschrieben«⁴.

Diese Behauptung übergeht aber ein Ereignis, das sich ziemlich genau 600 Jahre nach dem Tod des Aquinaten in der Abtei Montecassino zuträgt: Am Fest des hl. Gregor des Großen 1874 entdeckt der dortige Abt Dom Louis Tosti in der Klosterbibliothek⁵ ein Manuskript der *Moralia* Gregors, bei dem zwei Seitenmarginal mit einem nachträglichen Kommentar beschrieben sind (Codex MC 82, S. 320–322). Der Abt traut seinen Augen nicht, als er in diesem Kommentar einen Brief des hl. Thomas an einen seiner Vorgänger aus dem 13. Jahrhundert, den Abt Bernhard von Ayglie⁶ erkennt. Tosti veröffentlicht kurz darauf in Faksimileform seinen Fund, den er für ein Autograph des Heiligen hält, und eröffnet damit eine mediävistische Kontroverse über die Einschätzung des Textes. Während man sich schnell positiv über dessen Authentizität einigen kann, gehen die Meinungen bezüglich der autographischen Eigenschaft lange auseinan-

¹ Cf. J.-A. Weisheipl, *Thomas von Aquin*, Graz 1980, S. 293–295; J.-P. Torrell, *Magister Thomas*, Freiburg 1996, S. 302.

² G. de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*. Edition critique par C. Le Brun-Gouanvic, Montréal 1987, S. 347.

³ J.-P. Torrell, *Magister*, S. 306–308, stellt einige neuere Deutungsversuche vor.

⁴ O.-H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz ^{3. verb.} 1995, S. 51. Zu weiteren Ungenauigkeiten des Buches: Cf. J.-P. Torrell, *Rez. zu O.-H. Pesch, Thomas von Aquin*. In: *FZPhTh* 36 (1989), S. 493–498.

⁵ Nebenbei sei dazu bemerkt, daß der Aquinate ein besonderes Verhältnis zur Abteibibliothek von Montecassino besitzt: Es ist wahrscheinlich, daß es hier war, wo der Magister zwischen 1260 und 1263 die lateinische Übersetzung der *gesta* und *acta* der ersten fünf ökumenischen Konzilien entdeckte (*Collectio Casinensis*) und aufgrund dieser Entdeckung zum ersten lateinischen Scholastiker wurde, der die Texte der Konzilien wörtlich zitiert: Cf. G. Geenen, *En marge du Concile de Chalcedonie*. In: *Ang* 29 (1952), S. 43–59.

⁶ Zu diesem: Cf. D. A. Saba, *Bernardo I Aylero. Abbate di Montecassino*. In: *Miscellanea Cassinense* 8 (1931), S. 78–80; P. H. Mosher, *Abbot Bernard I. of Montecassino*. In: *Ben* 20 (1973), S. 109–120; M. Puizicha, *Art. Bernhard I. von Montecassino*. In: *LThK*³II, Sp. 273: Bernhard († 1282), dessen Abtei im Herrschaftsgebiet der Grafen von Aquino lag, war von 1263 bis 1282 Abt von Montecassino und eng mit Thomas befreundet.

der⁷. Heute ist man sich allgemein einig, daß die Schrift zwar Authentizität beanspruchen kann, es sich jedoch nicht um ein Autograph handelt⁸. Auch die Abfassungszeit steht aufgrund textinterner Kriterien mit großer Wahrscheinlichkeit fest: Da zum einen Thomas in dem Brief selbst davon spricht, auf der Reise von Neapel (wo er sich Anfang Januar noch aufhält) nach Lyon zu dem dort von Gregor X. für den 1. Mai 1274 einberufenen Konzil zu sein, und die Fastenzeit, die in der Benediktinerabtei streng eingehalten wird, erwähnt, zum anderen der 7. März 1274 als Todesdatum des Heiligen feststeht, kann man den Brief mit relativ großer Exaktheit auf Ende Januar oder Anfang Februar 1274 datieren und besitzt somit in dem Dokument die letzte uns schriftlich überlieferte theologische Abhandlung des Aquinaten⁹. Thomas hat also entgegen der landläufigen Meinung nach dem Zusammenbruch im Dezember 1273 sein Schweigen noch einmal gebrochen, um der Bitte eines alten Freundes, des Abtes von Montecassino, nachzukommen.

In Anbetracht dieser Sonderstellung, die die kleine Schrift unter den übrigen Opuscula des Heiligen einnimmt, und angesichts der Tatsache, daß wir hier, wie Torrell meint, »die anschaulichste Erklärung«¹⁰, die Thomas zu dem schwierigen Problem der Dialogik von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit gegeben hat, besitzen, ist es sehr bedauerlich, daß der Text bislang im deutschen Sprachraum keine Beachtung gefunden hat¹¹. Bedauerlich auch, weil die Frage, die hier angegangen wird, aufgrund ihrer thematischen Nähe zur Prädestinationslehre¹², in den Jahrhunderten nach dem Tod des hl. Thomas zu einem nicht unbedeutenden Kontroverspunkt zwischen den verschiedenen Schulen innerhalb der katholischen Theologie, die sich für ihre unterschiedlichen Positionen alle gleichermaßen auf den Aquinaten berufen, geworden ist¹³. Diesem Mangel möchte folgende kurze Einführung in die letzte Schrift des *Doctor communis* abhelfen¹⁴.

⁷ Der bedeutendste Vertreter derer, die für die Eigenschaft als Autograph eintraten, war der Dominikaner Mandonnet, der wichtigste Gegner M. Grabmann: Cf. den ausführlichen Bericht bei A. Dondaine, *La Lettre de Saint Thomas à l'Abbé du Montcassin*. In: E. Gilson (Ed.), *St. Thomas Aquinas: 1274–1974*, Toronto 1974, S. 87–108; hier: S. 89–100.

⁸ J.-P. Torrell, *Magister*, S. 368–369.

⁹ Cf. A. Walz, *Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin*. In: *Nova et Vetera* 36 (1961), S. 289–297; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1910, S. 109. Die schöne Legende, die besagt, Thomas habe den Mönchen von Fossanova auf dem Sterbebett einen Kommentar *Super Cantica* diktiert, scheint eher unwahrscheinlich. Auch ist uns diesbezüglich kein Text, der Echtheit beanspruchen könnte, überliefert. Vgl. J.-P. Torrell, *Magister*, 304–305.

¹⁰ J.-P. Torrell, *Magister*, S. 303.

¹¹ Übersetzungen und Sekundärliteratur liegen nur in französischer und italienischer Sprache vor! Cf. neben dem schon erwähnten Artikel von Dondaine: J. Monterisi, *Lettera doctrinale di S. Tommaso d'Aquino all'Abbate casinense*, Montecassino 1896; P. Renaudin, *Saint Thomas d'Aquin et Saint Benoit*. In: *RevThom* 17 (1909), S. 513–537 (franz. Übersetzung: S. 532–535); D. Leccisotti, *S. Tommaso d'Aquino et Montecassino*, Montecassino 1965.

¹² Cf. SK I d. 41 q. 1 a. 3: »essentia praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum.«

¹³ Cf. F. Schmitt, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom göttlichen Wissen des zukünftig-Kontingenten bei seinen großen Kommentatoren*, Diss. Nijmegen 1950; Einen gewissen Höhepunkt erlebt diese Diskussion in unserem Jahrhundert in der Kontroverse, die sich der Jesuit J. Stufler (Innsbruck) mit verschiedenen Autoren des »Divus Thomas« (Fribourg) in den 20er und 30er Jahren liefert: Cf. E. Coreth, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*. In: *ChP* II, S. 397–410; hier: S. 407.

¹⁴ Dabei wird selbstverständlich nicht intentiert, eine erschöpfende Darstellung des systematischen Problems, das das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit stellt, zu geben.

I. Ein »dilemma insolubile« als Ausgangspunkt des Briefes

Schon einige Zeit bevor die letzte Reise des Aquinaten diesen zur Abtei Montecassino führt, entsteht unter den dortigen Mönchen eine rege Diskussion, veranlaßt durch einen Text Gregors, der eine Stelle aus dem Buch Ijob kommentiert: Ijob 22,16 berichtet von einigen Ungerechten, »qui sublati sunt ante tempus suum«, und wirft so die Frage auf, wie es möglich ist, daß etwas anscheinend in der Zeit (»sublati sunt«) dem göttlichen Vorherwissen, das jedem seine Zeit bestimmt (»tempus suum«), zuwiderläuft. Gregor fragt:

»Cum tempus vitae a divina nobis praescientia sit procul dubio praefixum, quaerendum valde est qua ratione nunc dicitur quod iniqui ex praesenti saeculo ante tempus proprium subtrahantur.«¹⁵

Und er antwortet, daß sich die Rede Gottes vom und zum Menschen (*sententia*) wohl ändern kann, der göttliche Ratschluß (*consilium*) aber, der mit dem göttlichen Vorhersehen in eins fällt, unveränderlich ist. Wenn also Ijob sagt: Die Ungerechten sind vor ihrer Zeit gestorben, dann meint er mit menschlicher Rede, daß sie vor der Zeit, die ihnen vielleicht eine Zeit der Buße hätte sein können, oder vor der Zeit, die sie sich eventuell selbst als Lebenszeit erhofft haben, gestorben sind. Ähnlich sei es auch bei dem König Hiskija, von dem Jesaja 38,1–8 berichtet: Gott habe ihm durch den Propheten mitteilen lassen, daß seine Stunde zu sterben gekommen sei, um ihm kurz danach – von dessen Reuetränen gerührt – sein Leben doch noch um 15 Jahre zu verlängern. Hier hat Gott nach Gregor nur seine, dem Menschen gegenüber pädagogisch eingesetzte Rede, nicht aber seinen ewigen Ratschluß geändert:

»Omnipotens enim Deus etsi plerumque mutat sententiam, consilium numquam.«¹⁶

Sein Leben wurde also nicht in Anbetracht des göttlichen Vorherwissens, sondern, von menschlichen Erwägungen aus gesehen, von dem Zeitpunkt an, zu dem er eigentlich den Tod verdient hätte, um 15 Jahre verlängert:

»Nam sic Ezechiae anni additi ad vitam quindecim memorantur, tempus quidem vitae crevit ab illo termino quo mori ipse merebatur.«¹⁷

Die auf der Unterscheidung von *consilium* und *sententia* fußende Erklärung des Gregor kann die Mönche wohl nicht befriedigen, und so entsteht unter ihnen der Streit, den wir bereits erwähnten¹⁸. Daß es hier nicht zu einer schnellen Lösung kommen konnte, ist leicht verständlich. Schon die antike Philosophie (Euripides¹⁹, Platon²⁰, Aristoteles²¹, Cicero²², Plotin²³) hatte sich intensiv mit dem Wissen Gottes

¹⁵ Greg. M., moral. XXII, 16 (= PL 75, 1127).

¹⁶ ibd.

¹⁷ ibd.

¹⁸ Zu der Rekonstruktion der Vorgänge: Cf. P. Renaudin, Saint Thomas, S. 530–533.

¹⁹ Bellerophon, fr. 286.

²⁰ Nomoi 885 b.

²¹ metaph. XII, 9.

²² div. II, 7.

²³ Enn. V 9,5.

resp. der Götter über die außergöttlichen Dinge auseinandergesetzt²⁴. Da auch die Heilige Schrift häufig vom Vorherwissen der zukünftigen Dinge bei Gott spricht (Jes 46,9; Ps 138 (139), 3; Dn 13,42; Mt 19,26; Jo 6,65; Röm 4,17) bildet die Frage ebenfalls einen wichtigen Bestandteil des Denkens der Theologen der Alten Kirche. Stellt man die diesbezüglich von Thomas angeführten²⁵ Positionen Augustins und Origenes' nebeneinander, erhält man die zwei Grenzmarken jenes Feldes, in dem sich die Diskussion entfaltet. Während Origenes der Ansicht ist:

»Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.«²⁶

hält Augustinus dagegen:

»Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit.«²⁷

Die Problematik findet sich nahezu unverändert in der arabischen Philosophie (v. a. im Determinismus und Fatalismus der As'ariten und des Avicenna)²⁸ und der Frühscholastik wieder, so daß auch die Mönche von Montecassino sich vor ein scheinbar unlösbares Dilemma, das der große Thomist R. Garrigou-Lagrange O. P. in seinem Kommentar zur Summa theologiae sehr klar und kurz formuliert hat, gestellt sehen:

»Imo si Deus non est determinans est derminatus ab alio in sua scientia; (...) Hoc dilemma est insolubile.«²⁹

In dieser prekären Situation muß Bernhard Ayglier die Nachricht erhalten haben, daß der ehemalige Schüler des von ihm geleiteten Klosters und sein persönlicher Freund sich auf der Reise nach Lyon und in der Nähe der Abtei befinde. Er ergreift die Gelegenheit und bittet Thomas, in der Abtei Zwischenstation zu machen, um den Mönchen die umstrittene Stelle zu erklären und so die Wogen zu glätten³⁰.

²⁴ Cf. die gute Zusammenfassung von L. Elders, Die Metaphysik des Thomas von Aquin, Bd. II, Salzburg 1987, S. 228–231; Zur Differenz zwischen den Lösungsversuchen der heidnischen und denen der christlichen Philosophie: Cf. E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S. 167–189. Thomas selbst hat sich in der ScG gegen die »heimarmene« der Stoiker, nach der alles notwendig geschieht, gewendet: ScG III, 73; III, 86.

²⁵ Cf. STh I, 14, 8; Zum Origenesbild des Thomas: Cf. H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs, Freiburg 1997, S. 366–367.

²⁶ super epist. ad Rom. 8,30 (= MPG 14, 1126).

²⁷ trin. XV, 13, 22 (= MPL 42, 1076).

²⁸ Cf. H. Hoping, Weisheit, S. 361.

²⁹ R. Garrigou-Lagrange, De Gratia. Commentarius in S. th. I–II, 109–114, Romae 1946, S. 205; cf. auch: ders., Dieu. Son existence et sa nature, Vol. II, Paris ¹¹1950, S. 407–410. Zu Garrigou-Lagranges Position bezüglich des hier verhandelten Themas und der dadurch ausgelösten Kontroverse: W.-L. Craig, Divine Foreknowledge and human Freedom, Leiden 1991, S. 270–274.

³⁰ Cf. J.-P. Torrell, Magister, S. 303.

II. Die *Responsio ad Bernardum Abbatem Casinensem*

Die *Responsio*³¹, mit der Thomas den Wünschen des Abts nachkommen will, gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil (1–11) stellt eine Entschuldigung des Thomas dar, in der er erläutert, warum er nicht persönlich vor den Mönchen den umstrittenen Passus erklärt; der zweite Abschnitt (12–56) gibt eine Exegese des Gregor-Textes und schafft so die Grundlagen für den eigentlichen Kern des Schreibens (57–77), in dem Thomas seine eigene Erklärung des Problems gibt.

a) Die Entschuldigung

Schon die Anrede, die der inzwischen in aller Welt bekannt gewordene Gelehrte dem Abt gegenüber gebraucht, zeigt die große Demut des Heiligen und verrät den ehemaligen Klosterschüler und Oblaten des Benediktinerordens³²: Er begrüßt den ehrwürdigen Vater Abt als

»*suus devotus filius se fatetur ubique ad oboedientiam promptum*« (2–3);

und entschuldigt sich für sein persönliches Fernbleiben. Wohl sind es nicht nur die von ihm erwähnte »*prolixitas divini officii et ieiunii obligatio*« (5–6), sondern auch die Erschöpfung durch die fortschreitende Krankheit, die seinen nahen Tod ankündigt, die ihn an dem langen und beschwerlichen Aufstieg von San Germano (wo ihn der Bote des Abtes erwartet) zur Abtei (Höhenunterschied fast 500 m!) hindern und ihn zu einer schriftlichen Antwort nötigen. Eine solche habe – so meint Thomas weit-sichtig – auch den Vorteil, daß die Schrift nicht nur den gerade versammelten Mönchen, sondern auch den kommenden Generationen zur Belehrung nützlich sein könne:

»*ut quod scripturae mandatur non solum praesentibus prodesse valeat sed et posteris.*« (7)

b) Die Exegese des Gregor-Textes

Die große didaktisch-pädagogische Begabung des Aquinaten³³ zeigt sich im zweiten Teil. Thomas beschränkt sich hier nicht darauf, nur seine eigene Position darzulegen, sondern zitiert noch einmal die entscheidenden Stellen aus dem Gregor-text, um sie näher zu erläutern und Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen:

»*Ut autem dubitantibus plenius satisfiat, inserenda sunt praesentibus verba beati Gregorii, quae ignorantibus dubitationem ingerunt et errorem.*« (12–13)

Ausgehend von dem von Gregor aufgezeigten Beispiel des Königs Hiskija führt Thomas als grundlegende Unterscheidung ein, was bei Gregor nur am Rande erwähnt wird und stärker akzentuiert nun eine gewisse Systematisierung der Aussagen

³¹ Zitiert wird hier der Text der historisch-kritischen Ausgabe des Schriftstücks bei A. Dondaine, *La Lettre*, S. 106–108 (die Zahlenangaben im oberen Text entsprechen der Zeileneinteilung Dondaines); Das *Responsum* ist ebenfalls, allerdings ohne kritischen Apparat, z.T. unvollständig und mit erheblichen Abweichungen abgedruckt in der Marietti-Ausgabe: *Opuscula theologica*, Bd. I, Turin 1954, S. 249–250, und der *Vivès-Ausgabe*: Bd. 32, Paris 1880, S. 834–835.

³² Cf. P. Renaudin, *Saint Thomas*, S. 514–519; J.-P. Torrell, *Magister Thomas*, S. 26–30.

³³ Cf. J. Pieper, *Thomas von Aquin als Lehrer*. In: *VWPäd* 17 (1954), S. 257–268.

der Heiligen Schrift und des Kirchenvaters erlaubt: Über den Menschen kann man auf doppelte Weise Erwägungen anstellen; zum einen unter dem Aspekt des Menschen selbst, zum anderen unter dem Aspekt der göttlichen Vorsehung:

»In quibus verbis satis lucide doctor lucifluus duplicem uniuscuiusque hominis considerationem habendam determinat: unam quidem secundum se, aliam vero secundum quod ad divinam praescientiam comparatur.« (23–25)

Betrachtet man das, »quae homo agit aut patitur« (35) unter dem ersten Aspekt (*secundum se*) – also auf der Ebene der Sekundärursächlichkeit –, herrscht keinerlei Notwendigkeit. Dies ist die Betrachtungsweise, die uns Jes 38, 1–8 gibt. Hiskija hätte unter diesem Aspekt ja auch schon vor Ablauf der 15 Jahre durch ein unverhofft sich ereignendes Unglück sterben können (»transfigi gladio, igne comburi aut praecipitio aut laqueo vitam finire«, 48–49).

Unter dem Aspekt der göttlichen Vorsehung aber (»homo divinae praescientiae comparatus«, 35) – also auf der Ebene der Primärursächlichkeit – bekommt das menschliche Handeln eine gewisse Notwendigkeit (»quandam necessitatem incurunt«, 36). Dabei handelt es sich aber nicht um eine absolute (was heißen würde, daß das, was sich ereignet, auf die erste Weise gesehen, sich nicht anders ereignen könnte), sondern um eine konditionale Notwendigkeit, letztere aber ist unbedingt festzuhalten. Denn:

»Si Deus aliquid praescit, hoc erit. Non enim possunt ista duo simul stare, aliquid esse a Deo praescitum et illud non esse.« (38–40)

Würde jemand beides behaupten: daß Gott etwas vorhersieht und es nicht eintritt (wie es bei Hiskija zu sein scheint), würde er eine absolute Unmöglichkeit statuieren: Daß Gott, der die höchste und erste Wahrheit selbst ist³⁴ und dessen Erstursächlichkeit sich nichts zu entziehen vermag, sich täuscht:

»Est autem omnino impossibile ut falsitatem veritas patiatur.« (40–41)

Hier zeigt sich, wie meisterhaft Thomas das, was Gregor noch etwas diffus und ungeordnet darstellt, klar und anschaulich analysiert und damit die notwendige Basis für die weiterführende eigene spekulative Synthese legt. Trifft nicht auf seine Ausführungen in erhöhtem Maße zu, was er an denen Gregors lobt: sie seinen »satis lucide« (23)?

c) Das »Ewiggegenwärtigschauen« Gottes

Der eigene Denkweg des Thomas stützt sich nicht auf die von Gregor herangezogene Unterscheidung von *consilium* und *sententia*. Er nimmt statt dessen die im zweiten Teil eruierte Unterscheidung von *secundum se* und *secundum quod ad divinam praescientiam comparatur* wieder auf und präzisiert sie: Entscheidend ist hier der natürlicherweise nicht zu überbrückende, radikale Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Erkennen der Dinge³⁵:

»considerare oportet differentiam divinae cognitionis et humanae« (57–58)

³⁴ Cf. die Parallelstelle: STh I, 16, 5.

³⁵ Cf. die Parallelstelle: STh I, 14, 13 ad 2.

Das menschliche Wissen, mit dem die Ereignisse *secundum se* betrachtet werden, ist stark der Defizienz der Zeitlichkeit³⁶ verhaftet. Es entspringt einem sukzessiven resp. diskursiven Erkennen, das stets von einem potentiellen resp. unvollkommenen zu einem mehr aktuellen resp. vollkommeneren Zustand fortschreitet:

»*Quia enim homo subiacet mutationi et tempori, in quo prius et posterius locum habent, succesive cognoscit res, quaedam prius et quaedam posterius.*« (59–61)

So kommt es, daß unser Wissen geprägt ist von der Erinnerung an das Vergangene (»*praeterita memoramur*«, 61), der Schau des Präsenten (»*videmus praesentia*«, 61) und des Rätsels über die Zukunft (»*praegnosticamur futura*«, 62).

Davon vollständig unterschieden ist das göttliche Wissen: Gott, der sich seinem Knecht Moses in der Wüste als der »Ich bin der ›Ich bin‹« offenbart (Ex 3,14)³⁷ ist reiner Seinsakt. Jeder Hauch von Potenz und damit auch Zeitlichkeit, die den Menschen zutiefst prägen, ist ihm fern³⁸, so daß wir bei Mal 3,6 Gott sagen hören: »Ich bin der Herr, und ich wandle mich nicht.« Entsprechend gibt es in seinem Erkennen, das er selber ist³⁹ – auf die zweite Weise gesprochen – nichts Vergangenes oder Zukünftiges, an das er sich erinnern oder das er vorhersagen könnte. Alles ist dem Ewigen – nicht mittels Ideen, sondern in dem einen *nunc stans*, dem absolut einfachen Akt, in dem er sein eigenes Wesen schaut, in der unveränderlichen Form, durch die alles Kontingente subsistiert – zugleich gegenwärtig:

»*Sed Deus, sicut liber est ab omni motu secundum illud Malachiae ›Ego Dominus et non mutor‹, ita omnem temporis successionem excedit, nec in eo invenitur praeteritum nec futurum, sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo suo dicit ›Ego sum qui sum‹.*« (62–66)

Unter dieser Perspektive zeigt sich die Unzulänglichkeit menschlicher Rede, die davon spricht, Gott habe den Tod irgendeines Menschen vorausgesehen. Eine solche Sprechweise gibt nur »*modo nostro*« (67), gleichsam auf horizontaler Ebene, einen Sinn. Sprechen wir aber von der Perspektive Gottes her – und das ist die Sprechweise der Theologie, die *scientia subalternata* aus der *scientia Dei et beatorum* ist⁴⁰

³⁶ Zur für den Aquinaten zentralen Einsicht in die Defizienz und Insuffizienz des Natürlichen gegenüber der Gnade: Cf. R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg 1989.

³⁷ Zur fundamentalen Funktion dieser Offenbarung Gottes im thomanischen Denken: Cf. E. Gilson, *Der Geist*, S. 47–70; Die Position Gilscons hat keine einhellige Zustimmung gefunden: Cf. die scharfe Kritik von J. A. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?* In: A. Speer (Hg.), *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters*, Köln 1994, S. 13–31.

³⁸ Cf. Parallele: ScG IV, 14; Rat fid 3.

³⁹ Cf. Parallele: STh I, 14, 4: »*intelligere Dei est ejus substantia*«.

⁴⁰ Cf. STh I, 2 und U.-G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, S. 155–159. Auf die Bedeutung der thomanischen Wesensbestimmung der Theologie für die Gegenwart geht H. Hoving in seiner vor kurzem erschienenen, oben genannten Habilitation über Philosophie und Theologie in der ScG ausführlich ein. Cf. sein Fazit: H. Hoving, *Weisheit*, S. 467: »So läßt sich systematische Theologie auch weiterhin, wie bei Thomas, als Lehre von der göttlichen Wahrheit, Heilslehre aus göttlichem Ursprung, Weisheitslehre und als Glaubenswissenschaft verstehen.« Auch die gewandelte Lage der Philosophie schließt s. E. nicht aus, »daß das christliche Weisheits- und Orientierungswissen mit seinem universalen Wahrheitsanspruch systematisch zur Darstellung gebracht und auch in Zukunft vor dem Forum der endlichen Vernunft vertreten werden kann« (S. 467–468). Von einer gewissen Wiederentdeckung des thomanischen Theologiebegriffs erhofft sich Hoving die längst überfällige »Korrektur der heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatik« (S. 468).

– müssen wir sagen: Gott sieht den Menschen in einem einzigen Akt geboren werden und sterben, wie ich Petrus sitzen sehe, wenn er gerade sitzt:

»(...) *cum tamen eius modo dicendum esset »videt eum mori quomodo ego video Petrum sedere cum sedet«* (68–69)

M. J. Scheeben hat, diesen Gedankengang des hl. Thomas aufnehmend, folgerichtig anstelle des Wortes »Vorher-wissen«, das der Sprechweise *modo nostro* entspringt, in seiner Dogmatik versucht, den komplizierten Sachverhalt mit dem Terminus »Ewiggegenwärtigschauen«⁴¹ zu umschreiben.

Nun ist aber, so Thomas, wenn wir *modo nostro* nach der Freiheit des Menschen fragen, offensichtlich, daß dadurch, daß ich Petrus gerade sitzen sehe, nicht folgt, daß er auch notwendig (*necessitas consequentis*) sitzt. Er könnte ja ebensogut umhergehen oder liegen, aber er kann nicht zugleich im gleichen Augenblick sitzen und umhergehen, was in sich unmöglich ist, und er so notwendig (*necessitas consequentiae*)⁴² eines von beiden tut!:

»*Manifestum est autem quod ex hoc quod video aliquem sedere nulla ingeritur ei necessitas sessionis.*« (69–70)

d) Der Briefschluß

Thomas schließt seinen Brief mit dem Wunsch, das von ihm Ausgeführte möge »ad errantium reductionem« (74–75) nützlich sein. Zugleich bietet er Bernhard an, im Falle noch offener Fragen, einen weiteren Brief zu schreiben: (»*Quae si eis non sufficiunt ista, rescribere vobis oboediens non desinam*«, (75–76)). So zeigen sich hier noch einmal zwei wichtige Charakterzüge des Aquinaten: Zum einen seine große Liebe zur Wahrheit und deren Reinerhaltung, die Ausdruck seines gesunden Intellektualismus ist⁴³ und die ihn auf seinem Sterbebett das Sakrament der Eucharistie mit den Worten begrüßen läßt:

»*Gegen dich habe ich niemals etwas gesagt; sollte ich aber etwas gesagt haben, so habe ich es unwissend gesagt, und ich beharre nicht hartnäckig auf meiner Meinung, sondern wenn ich über dieses Sakrament oder über anderes schlecht geredet habe, so überlasse ich es ganz der Verbesserung durch die heilige römische Kirche, in deren Gehorsam ich nun aus diesem Leben scheid.*«⁴⁴

Zum anderen zeigen sich aber auch die Geduld und Demut, mit der er zeit seines Lebens sorgfältig alle an ihn gestellten Anfragen – ob von der Fürstin von Flandern⁴⁵ oder von einem einfachen »miles ultramontanus«⁴⁶ an ihn gerichtet – trotz eines immensen regulären Arbeitspensums beantwortet.

⁴¹ M. J. Scheeben, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, Nr. 455 (= GS IV, S. 194). Zur diesbezüglichen Lehre Scheebens und ihrer Nähe zu jener des Aquinaten: T. Miyakawa, *La conoscenza divina del futuro libero*. In: *StTom* 33 (1988), 113–122; 121: »[...] possiamo parlare di »pre-scienza solo metaphoricamente e antropomorficamente«.

⁴² Cf. *ScG* I, 67; *Ver* 24,1 ad 13. Die spätere Theologie wird von *necessitas antecedens* und *consequens* sprechen.

⁴³ Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 7 1972, S. 35–36.

⁴⁴ Zit. nach: W. P. Eckert (Hg.), *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino*, Düsseldorf 1965, S. 161.

⁴⁵ *Epistula ad ducissam Brabantiae*; Cf. J.-P. Torrell, *Magister*, S. 367.

⁴⁶ *De operantibus occultis naturae*; Cf. J.-P. Torrell, *Magister*, S. 228–229.

III. Der Weg der Analektik und das Mysterium

Wer von den Äußerungen des hl. Thomas in seiner *Reponsio* eine restlose Auflösung des eingangs festgestellten *dilemma insolubile* erwartet hat, der wird dessen letzte Schrift enttäuscht beiseite legen. Er hat dann den Fehler begangen, von Thomas etwas zu erwarten, was dieser gar nicht leisten wollte. Thomas, der der Überzeugung ist

»oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit«⁴⁷,

geht es nicht um eine spekulative Auflösung des Geheimnisses, das zwischen dem Ewigen und seiner Schöpfung obwaltet und welches sich uns wohl erst in der *viso beatifica*, wenn wir im *lumen gloriae* aller Zeitlichkeit entrissen, Konformität mit dem Erkennen und Wollen Gottes erlangt haben, auf gewisse Weise enträtseln wird.⁴⁸ Das Denken des Aquinaten ist hier vielmehr mit jenem Scheebens⁴⁹ verwandt, das in einem Satz zum Ausdruck kommt, den dieser zu dem hier verhandelten Thema in eben jenem Jahr zu Papier brachte, als Tosti das berühmte Manuskript in seiner Bibliothek entdeckte:

»Eine vollständige positive Lösung jener Schwierigkeiten ist darum schlechterdings unmöglich; es ist nur zu erwarten, daß durch richtige Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der göttlichen Erkenntnis und der unserigen die Schwierigkeiten gebnet und die formellen Widersprüche beseitigt werden.«⁵⁰

Eben dies hat Thomas getan, und so wird an seiner letzten Schrift eine weitere bemerkenswerte Eigenschaft, die uns in seinem ganzen Werk kontinuierlich begegnet, deutlich. Immer wieder vermag es Thomas, die großen Fragen der Theologie spekulativ bis zu ihrer letzten harten Grenze, die das Mysterium setzt, bis zu ihrer »verschärften Gestalt«⁵¹ voranzutreiben und sie so gleichsam für seine Leser »auf den Punkt zu bringen«. Dabei verzichtet er mit einer unglaublichen Souveränität auf alle dialektischen Kurzschlüsse, die stets in der Gefahr der Einseitigkeit stehen, weil sie unausweichlich ein Element zugunsten des anderen auflösen. Weder findet sich hier der alle menschliche Freiheit zerstörende »divine determinism«, den W. J. Craig bei Thomas zu finden glaubt, noch der vom freien Menschen notwendig determinierte Gott, den schon Wilhelm de la Mare († nach 1282) in seinem *Correctorium fr. Thomae* bei dem Aquinaten vorzufinden glaubte⁵². Der *Doctor communis* umgeht die Extreme voreiliger »Lösungen«, wie sie uns auch in der Gegenwart in Hegels Dialektik, im Denken Bergsons und Teilhard de Chardins und der *process-theology* A. N. Whiteheads und Ch. Hartshorne, die Gott soweit in die Zeitlichkeit hineinzie-

⁴⁷ ScG IV, 10.

⁴⁸ Cf. ScG IV, 97; Suppl 92,3. Cf. dazu: J.-P. Torrell, La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin. In: *Micrologus* 5 (1997), 43–68.

⁴⁹ Über die Verwandtschaft Scheeben – Thomas: Cf. L. Elders, M. J. Scheeben et S. Thomas d'Aquin. In: V. A., M. J. Scheeben. *Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Città del Vaticano 1988, S. 491–504.

⁵⁰ M. J. Scheeben, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, Nr. 439 (= GS IV, S. 185).

⁵¹ R. Schenk, *Die Gnade*, S. 333.

⁵² Zu Craig: Cf. W. J. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, S. 125; zu W. de la Mare: Cf. R. Schenk, *Die Gnade*, S. 311–312.

hen, daß er veränderlich wird, gegenüber treten⁵³. Sein Denken folgt nicht einem separierenden Schema. Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen sind ihm keine Alternativen. Vielmehr ist sein ganzes Denken, das auch hier in seiner letzten Schrift zum Vorschein kommt, geprägt vom synthetisch-organischen »Sowohl als auch«⁵⁴, von einem analektischen Gleichgewicht⁵⁵ zwischen Gott und Mensch, göttlichem »Gegenwärtigschauen« und menschlicher Freiheit, Gnade und Natur.⁵⁶

Was wäre gegenwärtig, angesichts der Tatsache, daß es der Theologie heute auf besondere Weise aufgegeben ist, ihr gottmenschliches Gleichgewicht wiederzufinden⁵⁷, aktueller als eine neue Besinnung auf die thomanische Synthese? Hören wir die Antwort Papst Johannes Pauls II., der über den heiligen Thomas sagt: »Es ist nicht gut, daß seine Gedanken in der nachkonziliaren Zeit hintangestellt wurden, denn er ist immer noch der Meister des philosophischen und theologischen Universalismus«⁵⁸!

⁵³ Cf. L.-B. Gillon, Dieu immobile et Dieu en mouvement. In: Doctor Communis 29 (1976), S. 135–145.

⁵⁴ L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg² 1978, S. 57–60, sieht gerade im *et-et* den durchgängigen Rhythmus, in dem sich katholisches Denken vollzieht!

⁵⁵ Zur Analektik als Strukturprinzip des Thomismus: Cf. B. Lakebrink, Analektik und Dialektik. In: ders., *Perfectio omnium perfectionum*, Città del Vaticano 1984, S. 9–37.

⁵⁶ Vgl. T. Miyakawa, *Conoscenza divina*, 122: »S. Tommaso dunque non riduce tutto il problema della prescienza al determinismo volitivo, ma tempera sapientemente i tre elementi, intelletto, volontà e presenzialità, in maniera da conciliare la libertà umana con il dominio divino perfetto«.

⁵⁷ Cf. Joachim Kardinal Meisner, Die Aufgabe unserer Zeit: Das gottmenschliche Gleichgewicht von Chalzedon wiederfinden. In: *LebZeug* 52 (1997), 85–91.

⁵⁸ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg² 1994, 59. Vgl. auch die ersten Ermahnungen des 2. Vatikanischen Konzils in OT 16 und GE 10 und des CIC Can 252 § 3.