



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Erlösung als „Wiederherstellung der Freundschaft“. Größe und Grenzen der Soteriologie Thomas von Aquins in der Summa Theologiae im Licht von Thomas Pröppers „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte“.

verfasst von | submitted by
Philipp Armbruster

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaltsverzeichnis

1. Hinführung	5
1.1 Freiheit als Anknüpfungspunkt der Soteriologie	5
1.2 Zielsetzung der Arbeit	6
1.3 Vorgehen	6
1.3.1 Textgrundlage	6
1.3.2 Inhalt	7
2. Präppers Vorgaben für eine Soteriologie in der Neuzeit	8
2.1 Präppers Projekt	8
2.1.1 Theologische und binnenkirchliche Ziele	8
2.1.2 Außerkirchliche Zielrichtung	10
2.2 Methode der Arbeit Präppers	11
2.2.1 Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition	11
2.2.2 Auseinandersetzung mit der Gegenwart	12
2.3 Analyse und Kriterien für eine Soteriologie in der Neuzeit	13
2.3.1 Vorgaben vonseiten der neuzeitlichen Situation des Menschen	13
2.3.1.1 Die neuzeitliche Erfahrung	14
2.3.1.2 Philosophische Fassungen der neuzeitlichen Erfahrung	15
2.3.1.3 Analytik der Freiheit	18
2.3.2 Vorgaben vonseiten des christlichen Glaubens I: Schrift	21
2.3.2.1 Freiheit Gottes	21
2.3.2.2 Freiheit Jesu	22
2.3.2.2.1 Leben Jesu	23
2.3.2.2.2 Sterben Jesu	23
2.3.3 Vorgaben vonseiten des christlichen Glaubens II: Tradition	24
2.3.3.1 Inkarnatorische Soteriologie	24
2.3.3.2 Exkurs: Anselm von Canterbury – Cur Deus Homo	26
2.3.3.3 Staurozentrische Soteriologie – Auswertung Präppers	32
2.3.4 Vor-Gaben vonseiten des christlichen Glaubens III: Neuzeitliche Ansätze	36
2.3.4.1 Karl Rahner	36
2.3.4.2 Soteriologie angesichts der Leidensgeschichte	37
2.4 Präppers Skizze zur Soteriologie im Rahmen der Freiheitsanalyse	38
2.4.1 Systematische Skizze	38
2.4.1.1 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen	39

2.4.1.1.1 Natürliche Bedürftigkeit menschlicher Freiheit	39
2.4.1.1.2 Erlösungsbedürftigkeit aufgrund der Sünde	39
2.4.1.1.3 Die Erbsünde in der „Theologischen Anthropologie“	41
2.4.1.2 Erlösung in Christus	43
2.4.2 Soteriologische Grundbegriffe neu gelesen.....	46
2.5 Eckpunkte für eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit	48
3. Thomas von Aquins Soteriologie in der <i>Summa Theologiae</i>	49
3.1 Natürliche Gottesbedürftigkeit	50
3.1.1 Die allen Geschöpfen gemeinsame Gottesbedürftigkeit	50
3.1.2 Die spezifisch menschliche Gottesbedürftigkeit	51
3.1.2.1 Der Begriff imago.....	51
3.1.2.2 Die Dynamik des imago	52
3.1.2.3 Menschliche Freiheit	57
3.2 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.....	60
3.2.1 Urstand des Menschen.....	60
3.2.2 Urstand: heute noch vertretbar?.....	64
3.2.3 Sündenfall.....	68
3.2.3.1 Was Sünde ist	68
3.2.3.2 Wie es zur Sünde kommen kann	70
3.2.3.3 Worin die erste Sünde besteht	72
3.2.4 Sündenfolgen	73
3.2.4.1 Minderung des bonum naturae humanae.....	73
3.2.4.2 Makel (macula peccati/ animae).....	76
3.2.4.3 Strafwürdigkeit (reatus poenae).....	76
3.2.4.4 „Erbsünde“: Übertragbare Schuld?	82
3.2.5 Zwischenfazit: Erlösungsbedürftigkeit und Notwendigkeit der Gnade	86
3.3 Erlösung in Christus	89
3.3.1 Inkarnation.....	91
3.3.1.1 Die Angemessenheit der Inkarnation	91
3.3.1.2 Das Hauptsein Christi.....	94
3.3.1.3 Christus als Priester	96
3.3.1.4 Christus als Mittler	97
3.3.2 Conversatio Christi	98
3.3.3 Passio Christi	100
3.3.3.1 Notwendigkeit und Angemessenheit	100

3.3.3.2 Wirkursachen der Passion	103
3.3.3.3 Wirkweisen der Passion	105
3.3.3.3.1 Verdienst (<i>meritum</i>)	106
3.3.3.3.2 Sühne/ Genugtuung (<i>satisfactio</i>)	107
3.3.3.3.3 Opfer (<i>sacrificium</i>)	111
3.3.3.3.4 Loskauf (<i>redemptio</i>)	112
3.3.3.3.5 Wirkursächlichkeit (<i>efficientia</i>)	114
3.3.3.4 Wirkungen der Passion	115
3.3.4 Auferstehung Christi	117
3.3.5 Zwischenfazit: Erlösung in Christus	121
4. Vergleich	123
4.1 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen	123
4.1.1 Natürliche Gottesbedürftigkeit	123
4.1.2 Freiheit	124
4.1.3 Sünde	125
4.1.4 Erlösungsbedürftigkeit	126
4.2 Erlösung in Christus	127
4.2.1 Die konkrete Existenz Christi	127
4.2.2 Heilsvermittlung	128
4.3 Schlussbemerkungen	130
5. Bibliographie	132
5.1 Quellen	132
5.2 Lehramtliche Texte	133
5.3 Sekundärliteratur	133
Abstract (Deutsch)	138
Abstract (English)	139

1. Hinführung

„Ob das nötig war?“, so die zweifelnde Rückfrage eines Seniors auf die Proklamation der Frohen Botschaft durch einen jungen Seelsorger. Mit dem Verweis auf den Kreuzestod Jesu hat letzterer eben noch vom Maximalbeweis der Liebe Gottes gesprochen. Nun aber steht selbst vor der Frage: *Musste* Jesus sterben? Und wenn ja: *wozu*?

Jener junge Seelsorger ist nicht der Einzige, der in der Verkündigung ratlos scheint. Die Frage nach dem *Wofür* und *Wozu* des christlichen Glaubens scheint so unbefriedigend beantwortet zu werden, dass der Massenexodus aus den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der westlichen Welt, neben anderen einflussreichen Faktoren, auch aus diesem Grund nicht aufzuhalten ist.

1.1 Freiheit als Anknüpfungspunkt der Soteriologie

Schon vor der Jahrtausendwende hat Thomas Pröpper (†2015) mit seinem Werk „Erlösungs-glaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie“ (Erstauflage 1985) dezidiert den Anspruch vertreten, die Bedeutung des christlichen Glaubens „für uns“ neu zu erschließen. Eingehend setzt er sich dafür zunächst damit auseinander, wer „wir“ sind. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „Wir“, das neuzeitliche Subjekt, sind uns selbst frag-würdige Wesen. Wir erfahren und denken uns als radikal frei und selbstbestimmt. Wir erkennen, dass das Glück unserer Freiheit in der Anerkennung der Freiheit der anderen liegt, und wollen auch entsprechend handeln. Und doch: oft scheint es uns unmöglich, ebendies zu tun. Weshalb?

Von dieser Fragwürdigkeit menschlicher Freiheit ausgehend, versucht Pröpper Sünde, Erlösung und Heil des Menschen konsequent neu zu denken: Welche Bedeutung kann Christus für den Menschen haben, der sich so vorfindet?

Freiheit und Selbstbestimmung bleiben auch Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Pröppers „Skizze zur Soteriologie“ *maßgebliche* Werte für das gesellschaftliche und das persönliche Leben. Insofern können die philosophischen und theologischen Analysen der Herausforderungen und der Aufgaben für eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit durch den Paderborner Priester einen Ausgangspunkt bilden, um *neu* aus dem Erbe des christlichen Glaubens zu schöpfen: Können theologische Entwürfe aus der Tradition in Kategorien der Freiheit gedeutet und so fruchtbar gemacht werden für Theologie und Verkündigung heute?

Pröpper selbst würdigt den dominikanischen Kirchenlehrer Thomas von Aquin (†1274), der auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil namentlich als Lehrmeister für die dogmatische

Theologie empfohlen wird,¹ explizit in Bezug auf dessen Soteriologie: Der *Doctor communis* stelle sowohl die geschichtlich-konkrete Freiheit des Erlösers wie die der zu erlösenden Menschen deutlich heraus.²

1.2 Zielsetzung der Arbeit

Diesen Hinweisen auf eine Anschlussfähigkeit der thomasischen Soteriologie wird in dieser Arbeit näher nachgegangen. Ausgehend von der Überzeugung, dass für Thomas von Aquin die *caritas*, verstanden als Liebe der *Freundschaft*, die wesentliche Bestimmung des Gottesverhältnisses des Menschen sein soll, legt sich die Interpretation der thomasischen Soteriologie in Kategorien der *Freiheit*, die die Voraussetzung der Liebe ist, nahe.

Ziel der Arbeit ist es, eine neue Aneignung der Erlösungslehre des Thomas von Aquin unter den von Pröpper aufgestellten Bedingungen für eine Soteriologie in der Neuzeit zu versuchen. Dabei werden Größe und Grenze sowohl des modernen wie des mittelalterlichen Entwurfs herausgearbeitet.

1.3 Vorgehen

Um die Entwürfe Pröppers und des Aquinaten fundiert würdigen und vergleichen zu können, hält sich diese Arbeit eng an Eigentexte dieser beiden Autoren.

1.3.1 Textgrundlage

Pröppers „Skizze zur Soteriologie“ in ihrer erweiterten Fassung (³1991) als im Wesentlichen in sich geschlossener Entwurf bildet die Grundlage für den ersten Teil der Arbeit. Ergänzt wird dies durch den Verweis auf seine radikalisierte Position zur Erbsündenlehre in seinem Spätwerk „Theologische Anthropologie“ (^{Sonderausg.}2015).³

Da Thomas von Aquin keine eigene soteriologische Schrift verfasst hat, orientiert sich diese Arbeit grundsätzlich an seinem *Opus magnum*, der *Summa Theologiae*. Wo jedoch aus dem Gespräch⁴ oder der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur deutlich geworden ist,

¹ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Optatum Totius. Decretum de Institutione Sacerdotali, Rom 28. Oktober 1965, Nr. 16. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_lt.html [Abruf: 11. Juni 2025].

² Vgl. Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 86f.

³ Den Hinweis darauf verdanke ich Theresa HAISER: Gottebenbildlichkeit und Sünde als Strukturelemente der Anthropologie bei Wolhart Pannenberg und Thomas Pröpper [unveröff. Diplomarbeit Universität Wien, Wien] 2024, 59-61.

⁴ Besonderer Dank gilt diesbezüglich fr. Rupert Johannes Mayer OP.

dass sich grundlegende Präzisierungen zu seiner Position in anderen seiner Werke finden, werden diese Stellen ebenfalls berücksichtigt.

1.3.2 Inhalt

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, *alle* Aspekte der Soteriologie umfassend zu erörtern. Da Präppers Soteriologie konkret an der in der Aporie der Freiheit verorteten *Erlösungsbedürftigkeit des Menschen* ansetzt, wird die Analyse der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen beim Aquinaten als erster Vergleichspunkt herangezogen. Der zweite Schwerpunkt liegt auf der Darstellung des *Erlösers*: Inwiefern hilft die konkrete geschichtliche Existenz Christi der menschlichen Bedürftigkeit ab?

Systematisch wird dabei die Frage nach dem konkreten *Ankommen* des Heils beim Menschen und dessen Auswirkungen im konkreten *Leben* der Christgläubigen, ausgeklammert, sodass Gnaden-, Sakramenten- und Tugendlehre des Aquinaten nicht weiter berücksichtigt werden können.

Das erste Kapitel des Hauptteils (2.) befasst sich mit der Soteriologie Präppers. Dieser setzt sich, seinem Anliegen entsprechend (2.1-2), ausführlich mit der Philosophie der Neuzeit und der christlichen Tradition auseinander, um so die Herausforderungen und Aufgaben herauszuarbeiten, denen sich eine Soteriologie unter der Maßgabe des Freiheitsparadigmas zu stellen hat (2.3). Seine eigene Soteriologie, die einerseits hinsichtlich menschlicher Erlösungsbedürftigkeit und andererseits in Bezug auf die soteriologische Bedeutsamkeit der konkreten Existenz Jesu Christi präsentiert wird (2.4), ist ein konkretes Anwendungsbeispiel der zum Schluss noch einmal zusammengetragenen Kriterien (2.5), die Präpper für eine Soteriologie in der Neuzeit herausgearbeitet hat.

Als nach dem Aquinaten philosophisch-theologisch evidente Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit wird im Anschluss zunächst die natürliche Gottesbedürftigkeit des Menschen nach Thomas dargestellt (3.1). Darauf folgt die Darlegung menschlicher Erlösungsbedürftigkeit im engeren Sinn, die dem Kirchenlehrer zufolge im (zunächst un-)heilsgeschichtlichen Vergleich von Urstand und postlapsarischem Stand des Menschen offenbar wird (3.2). Die Würdigung der Heilsrelevanz einzelner Ereignisse aus der konkreten geschichtlichen Existenz Jesu Christi beschließt den analytischen Teil der Arbeit (3.3).

Im anschließenden Vergleich der beiden theologischen Zugänge werden ihre Konvergenzen und Differenzen hinsichtlich der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (4.1) und der

Erlösung in Christus (4.2) zusammengetragen. Die Schlussbemerkungen deuten auf Wege zur weiteren Reflexion hin (4.3).

2. Präppers Vorgaben für eine Soteriologie in der Neuzeit

Im ersten Hauptteil geht es darum, die Kriteriologie näher zu bestimmen, die Thomas Präpper in seinem Werk „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte“ für eine unter den Bedingungen der Neuzeit kommunikable Soteriologie darlegt. Zunächst (2.1) wird dargestellt, welchen Stellenwert Präpper diesem theologischen Traktat einerseits innerhalb der Theologie und andererseits für die Kommunikation mit der „Außenwelt“, für die Evangelisation, beimisst. Anschließend wird die von seinem Ziel her begründete Vorgehensweise für die Erschließung von Kriterien für eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit dargestellt (2.2). Darauf folgt die Darlegung seiner Analyse von neuzeitlicher Erfahrung und Philosophie einerseits sowie der Vorgaben des Glaubens andererseits (2.3). Hieran schließt die Erörterung der Skizze zur Soteriologie, die Präpper selbst auf Grundlage der gewonnenen Einsichten formuliert, an (2.4). Schließlich werden noch einmal die Kriterien für eine in der Neuzeit vertretbare Soteriologie benannt, die Präpper in seiner Analyse der philosophisch-theologischen Vorgaben und in seiner eigenen Skizze zutage treten lässt (2.5).

2.1 Präppers Projekt

Präppers „Skizze zur Soteriologie“ hat eine doppelte Stoßrichtung. Auf der einen Seite ist sie binnenkirchlich und innertheologisch motiviert, auf der anderen dem Dialog mit der außerkirchlichen, nicht-christlichen Gegenwart verpflichtet.

2.1.1 Theologische und binnenkirchliche Ziele

Theologisch steht für Präpper mit der Soteriologie „stets das Ganze des Glaubens in seiner ‚Bedeutung für uns‘ auf dem Spiel.“⁵ Die Bedeutung des Glaubens für den Menschen ist keine Nebensächlichkeit. Das Christentum beansprucht in den frühesten Glaubenszeugnissen und altkirchlichen Symbola die (Heils-)Relevanz des christlichen Bekenntnisses zu Christus. Vor allem in den Paulusbriefen wird das „für uns“ der Lebenshingabe Jesu deutlich herausgestellt: Er hat sich bzw. wurde „für uns“ hingegeben, ist „für uns“ zur Sünde und zum Fluch geworden, ist „für uns“ gestorben.⁶ Auch das Nicäno-Konstantinopolitanum stellt dem Bekenntnis zu Inkarnation und Paschamysterium Jesu dessen Bedeutung „für uns

⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 11.

⁶ Vgl. z.B. Röm 8,32; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; Röm 5,8. Die Hl. Schrift wird, wenn nicht anders angegeben, nach der Einheitsübersetzung 2016 zitiert.

Menschen und zu unserem Heil“ voran. Daraus ist für Pröpper im Anschluss an Dietrich Wiederkehr klar, dass „Soteriologie nicht nur als Titel für einen regionalen theologischen Traktat steht, sondern ‚soteriologisch‘ als ‚ein adverbialer modus dicendi et agendi der Theologie überhaupt‘ zu nehmen ist.“⁷

Daraus folgt einerseits, dass theologische Spekulation unabhängig von menschlicher Anknüpfbarkeit unfruchtbar scheint. So plädiert Pröpper bspw. dafür, Christologie und Soteriologie nicht voneinander zu trennen.⁸ Andererseits erwächst aus dieser Vorgabe der menschlichen Bedeutsamkeit der Theologie auch die Aufgabe, die *Art und Weise* des Relevantwerdens des Glaubens im Leben der Gläubigen zu reflektieren. Das weiß Pröpper aus eigener Erfahrung. Er schildert, wie er „schon als Kind“ angesichts des Gebets: „‘Lieber Heiland, sei so gut, / lasse doch dein teures Blut / in das Fegefeuer fließen, / wo die armen Seelen büßen,‘“ mit Unverständnis reagierte: Er fragte sich, „warum der liebe Heiland denn erst bluten mußte. Was ist das für ein Gott, der nicht wie im Falle Isaaks nur scheinbar, sondern tatsächlich auf dem Tod eines unschuldigen Menschen als Sühne für seine verletzte Ehre besteht?“⁹

Das zitierte Gebet ist jedoch kein Einzelfall. Kritisch setzt sich Pröpper mit überkommenen Frömmigkeitsformen auseinander. Praktiken „zur Erweckung des Sündenbewußtseins“ oder „Anleitungen zur ‚Erweckung von Reue und Leid‘“¹⁰ offenbaren nach Pröpper fragwürdige Erlösungsvorstellungen. Sie provozieren die nicht völlig unberechtigte Kritik von Denkern wie Nietzsche: „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöset müssten mir seine Jünger aussehen!“¹¹ Wenn das Christentum beansprucht, Erlösung zu verschaffen: woher die ekklesiogenen Neurosen? Aus pastoraler Sorge möchte Pröpper eine Soteriologie vorlegen, die nicht wie bspw. die Satisfaktionstheorie ein toxisches Gottesbild zur Folge hat.¹² Seine Grundüberzeugung ist daher klar: „ein Glaube an Erlösung, der nicht zu trösten vermöchte, verdiente nicht seinen Namen.“¹³

⁷ Dietrich Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg i. B. 1976, 23, zit. nach PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 14.

⁸ Vgl. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 69.

⁹ PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 22.

¹⁰ PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 26f.

¹¹ Friedrich NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4), hg. v. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, Chemnitz 1883; hier: Teil 2, „Von den Priestern“, 15.

¹² Vgl. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 88.

¹³ PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 29.

Die Relevanz des Glaubens für das menschliche Leben beschränkt sich jedoch nicht nur auf solch eher „passive“ Erfahrung wie das Empfangen von Trost. Es geht auch um eine „aktive“ Praxisorientierung des Glaubens, die sich nicht nur in rechter Frömmigkeit, also im Verhalten im Verhältnis zu Gott, äußert. Pröpper betont, dass echter Erlösungsglaube sich auch in einer bestimmten humanen Praxis offenbart. Christgläubige lassen ihren Glauben an Gott auch für ihre Nächsten zur erfahrbaren Wirklichkeit werden.¹⁴

Doch diese humane Praxis, die der Glaube motivieren soll, ist eine genuin *christliche*, d. h. eine in Christus gegründete, Praxis. So wird deutlich, dass zwar einerseits der Glaube nicht ohne Praxisbezug auskommt, andererseits aber auch die *christliche* Praxis nicht ohne *Christusbezug* denkbar ist. Daher muss die Soteriologie versuchen, das *Christusgeheimnis* systematisch zu durchdringen und darzustellen. Auf diese Weise gibt sie den Christgläubigen Hilfestellungen, zunächst ihren eigenen Glauben besser zu verstehen und ihre Praxis danach zu orientieren. Damit werden Glaubende sodann aber auch in ihrem Bemühen unterstützt, anderen gegenüber Rechenschaft abzulegen¹⁵ „über die Hoffnung, die [sie] erfüllt“ (1 Petr 3,15).

2.1.2 Außerkirchliche Zielrichtung

Doch gilt die Rechenschaftspflicht nicht nur für die Christgläubigen. Auch ihre Mitmenschen müssen ihre – nicht notwendig christlichen – Theorien und Praktiken vom Glauben her kritisch befragen lassen. Pröpper ist überzeugt, dass die Theologie durch die Soteriologie ihrer Verantwortung für und ihrer Solidarität mit der Gegenwart gerecht werden muss und kann.¹⁶

So wird schließlich deutlich, dass das Ziel der „Skizze zur Soteriologie“ nicht auf die innertheologische und binnenkirchliche Perspektive beschränkt ist. Denn nach Pröppers eigener Aussage ist es letztlich das „Interesse an der Vermittlung des Glaubens, das diese Arbeit motiviert.“¹⁷

Diese Motivation prägt auch die von Pröpper gewählte Methode und die Kriterien, die er an (s)eine Soteriologie anlegt. Wie nun zu zeigen sein wird, bindet ihn sein der innertheologischen wie der „missionarischen“ Aufgabe verpflichtetes Unternehmen in kritischer Treue

¹⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 16.

¹⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 89.

¹⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 13.

¹⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 14. An anderer Stelle erklärt Pröpper als sein Ziel „eine Theologie, die Menschen erreichen und zum Glauben an das Evangelium einladen möchte“ (ebd., 171).

sowohl an das christliche Erbe als auch an das zeitgenössische Denken. Dabei behält er die Herausforderung im Blick, sowohl systematisch wie praktisch zu argumentieren, nämlich „auf ein zusammenhängendes Verstehen des christlichen Heilsglaubens gerichtet und an seiner menschlichen Relevanz interessiert.“¹⁸

2.2 Methode der Arbeit Präppers

Das Anliegen Präppers ist es also, der christlichen Praxis in Frömmigkeit und caritativem Einsatz sowie der gesellschaftlichen Praxis in kritischer Solidarität Orientierung zu bieten. Diese Grundintentionen finden ihren Niederschlag in der Methode Präppers.

2.2.1 Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition

Der Paderborner Priester trifft eine „hermeneutische Grundentscheidung,“ die seine Herangehensweise an die christliche Überlieferung bestimmt, „daß nämlich der Ausdruck ‚Erlösung‘ nichts anderes als die Heilsbedeutung Jesu Christi und seiner Geschichte bezeichnet.“¹⁹ Das bedeutet erstens, dass das Leben und Geschick Jesu als maßgeblicher und grundlegender Ursprung der Soteriologie geltend gemacht werden. Wie sich in der konkreten Anwendung dieser Hermeneutik zeigen wird, geht es dem Präpper darum, die konkrete historische Geschichte Jesu *in ihrem Zusammenhang und ihrer Gesamtheit* als Darstellung und Inhalt des Heils zu erschließen. Zweitens folgt aus dieser hermeneutischen Grundentscheidung für Präpper auch der Vorrang des „bezeugten Geschehens“ vor „alle[n] Zeugnisse[n] der Überlieferung (einschließlich der neutestamentlichen Schriften).“²⁰ Die *Interpretation* des Lebens, Leidens und Auferstehens Jesu in der christlichen Tradition und selbst in der Hl. Schrift ist von den eigentlichen *Ereignissen selbst* zu unterscheiden. Die Interpretationen sind, sofern sie das Verstehen des historischen Geschehens in ihrer jeweiligen Zeit zu ermöglichen versuchen, kontingent, denn: „Ohne Zeitbedingtheit keine Zeitgemäßheit.“²¹ Doch gleichzeitig gibt es einen für alle Zeiten maßgeblichen Zugang zum Verständnis des Lebens Jesu, nämlich die Frage „nach der Bedeutung des jeweils bezeugten Geschehens innerhalb der Geschichte Jesu selber.“²²

Bei seiner Herangehensweise ist sich Präpper durchaus bewusst, dass er sich in einem hermeneutischen Zirkel bewegt. Denn die (Unter-)Scheidung, und noch mehr die Wertung, von maßgeblichem Leben Jesu und seiner sekundären Bezeugungsform ist ihrerseits von einem

¹⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 16.

¹⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 41.

²⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 41.

²¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 88.

²² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 41.

bereits vorausgesetzten Erlösungsverständnis geleitet.²³ Doch sieht er sich zu dieser Methode insofern genötigt, als der Glaube dem eben zitierten Motto zufolge auch heute nicht zeitgemäß verkündet werden *kann*, ohne dass er dem Kontext entsprechend zeitbedingt transformiert wird.²⁴ Legitim sei sein Vorgehen dann, wenn das Ergebnis „die neutestamentlichen Aussagen zu erschließen und die Überlieferung (kritisch und kreativ) anzueignen vermag.“²⁵ Damit macht Pröpper nach eigener Aussage nichts anderes als das Neue Testament selbst, das Jesu Leben und Sterben bereits in verschiedenen Denkformen zu fassen versucht.²⁶

2.2.2 Auseinandersetzung mit der Gegenwart

Diese kritisch-loyale Hermeneutik der Quellen und Zeugnisse des christlichen Glaubens bildet den einen methodischen „Brennpunkt“²⁷ der Analyse Pröppers. Er ist sachgemäß vornehmlich auf die Erschließung (der Bedeutung) des Lebens Jesu bezogen. Den anderen „Brennpunkt“ der Methode bildet die kritische Würdigung der Philosophie der Neuzeit. Damit werden die anthropologischen Voraussetzungen der Offenbarung geklärt:²⁸ Welche Möglichkeit und welches Bedürfnis hat der Mensch, von Gott relevant angesprochen zu werden?

Pröpper würdigt Kritik und Analysen verschiedener Philosophen der Neuzeit. Insbesondere aber ist die von Hermann Krings vorgelegte Freiheitsanalyse für seinen eigenen Ansatz maßgeblich.²⁹ Dabei besteht der Paderborner Priester aber darauf, die Eigenständigkeit von Theologie und Philosophie zu wahren. Die Philosophie könne mit ihren eigenen Mitteln lediglich die *Möglichkeit*, nicht jedoch die *Notwendigkeit* des Glaubens verantworten. Also könne die Theologie auch nur auf einer solchen philosophischen Analyse aufbauen: „Nicht auf mehr, weil sonst Offenbarung nicht frei bleiben oder überflüssig sein würde, nicht auf weniger, weil sie sonst unverständlich und sinnlos sein müßte.“³⁰

²³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 13.

²⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 40.

²⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 13.

²⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 68.

²⁷ Pröppers systematisch-theologischer hermeneutischer Ansatz ist geprägt von einer „elliptischen Doppelpoligkeit“ zwischen Theologie und Philosophie (Thomas PRÖPPER: Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, *Bijdragen* 59 (1998), 20-40, hier: 21 [DOI: 10.1080/00062278.1998.12068818]). Der einer Ellipse korrespondierende Begriff „Brennpunkt“ taucht in seinem programmatischen Beitrag nicht auf.

²⁸ Wie später noch ausgeführt wird, sieht sich Pröpper daher der Intention und der Arbeit Rahners verpflichtet.

²⁹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182.

³⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 126.

Doch das Denken der Gegenwart erschließt sich für Pröpper nicht nur durch die Philosophie, sondern auch im Spiegel der Literatur. Durch den Bezug auf diese Zeugnisse verpflichtet er sein philosophisches und theologisches Denken auf „die Wirklichkeit, wie sie Menschen in unserer Gesellschaft und ihren historischen Gegebenheiten erfahren.“³¹

2.3 Analyse und Kriterien für eine Soteriologie in der Neuzeit

Die soeben kurz dargestellte Methode bildet die Grundlage für Pröpfers Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition einerseits und dem Selbstverständnis der Gegenwart andererseits. In diesem Unterkapitel (2.3) folgt zunächst Pröpfers Darstellung der neuzeitlichen Philosophie (2.3.1), deren anthropologische Einsichten er zur Grundlage seiner Auslegung der Quellen und Zeugnisse des christlichen Glaubens macht, die im Anschluss dargestellt wird (2.3.2f). Abschließend wird Pröpfers Erörterung schon versuchter Synthesen zwischen Theologie und neuzeitlicher Philosophie präsentiert (2.3.4).

2.3.1 Vorgaben vonseiten der neuzeitlichen Situation des Menschen

Die „elliptische Bewegung“ zwischen Philosophie und Theologie scheint für Pröpper am Brennpunkt der *Philosophie* der Neuzeit zu beginnen. Denn wenn die Theologie nicht in „heteronomen Doktrinalismus“ abgleiten möchte, muss sie sich dem Anspruch stellen, „daß kein Wissen gelten und kein Handeln verbindlich sein solle, das nicht mit der Freiheit verträglich und durch sie bestimmt“ ist.³² Solches scheint aber zunächst v. a. Vorgabe der neuzeitlichen Philosophie zu sein, wenngleich Pröpper überzeugt ist, „daß das Freiheitsdenken der Neuzeit, noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben, eine größere Affinität zu ihm aufweist als die Denkweisen früherer Epochen.“³³ Wie sich zeigen wird, ist die Wahl des Freiheitsparadigmas für Pröpper grundsätzlich theologisch motiviert, insofern der Modus der Freiheit *post factum revelationis* als die der Offenbarung angemessene Form erkannt wird,³⁴ und Pröpper trifft auch vor dem Hintergrund der Offenbarung eine Entscheidung für eine *bestimmte Fassung* des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs (nämlich für jene von Hermann Krings). Doch ist der Freiheitsbegriff inhaltlich v. a. philosophisch definiert. Daher wird folgend eruiert, *welcher* Begriff von Freiheit nach Pröpper auch für die Theologie maßgeblich ist. Dies erfolgt in drei Schritten: Zunächst wird die neuzeitliche *Erfahrung*

³¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 14; vgl. 151.

³² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 103f. Gleichzeitig betont Pröpper, dass die Neuzeit der Theologie nicht ihre Bedingungen „diktieren“ könne. Die Vermittlung dieser beiden scheinbar gegensätzlichen Positionen scheint aber eher unklar (vgl. ebd.).

³³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 12.

³⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 89.

beschrieben; sodann die *philosophische Verarbeitung* dieser Erfahrung; schließlich die durch Krings vorgelegte *Analyse der Freiheit*.

2.3.1.1 Die neuzeitliche Erfahrung

Pröpper diagnostiziert: „Für die meisten der Zeitgenossen bilden die Selbstverantwortung und das Sich-selbst-überlassen-Sein die Ausgangserfahrung.“³⁵ Die Theologie kann also nicht einfach ein *theonomes* Welt- und Selbstbild voraussetzen.³⁶ Damit ist auch die Erfahrung von *Sünde*, die nur als Verfehlung *im Angesicht Gottes* gemacht werden kann, nicht einfach gegeben.³⁷

Doch auch unabhängig von einer theo-logischen Weltsicht macht der Mensch Kontingenzerfahrungen und begegnet Aporien. Dazu zählt die angesprochene Grunderfahrung, der eigenen Verantwortung überlassen zu sein. Denn der neuzeitliche Mensch wird einerseits seiner *Möglichkeiten* gewahr, „nicht nur überhaupt und nicht nur gut oder böse handeln, sondern *unbedingt* handeln zu können, d. h. selbst der in seinem Tun sich Bestimmende zu sein.“³⁸ Mit dem Verlust der bergenden und bestimmenden metaphysischen und theonomen Ordnung wird ihm aber andererseits auch die *Notwendigkeit* der Selbstbestimmung und -vergewisserung bewusst.³⁹ Dies allerdings geschieht nicht nur, wie bei Descartes, auf theoretischer (*ego cogito ergo sum*), sondern auch auf praktischer Ebene: Das Subjekt sichert sich gegen seine Umwelt und seinen Mitmenschen ab, indem es sie dem eigenen Nutzen unterstellt. Dadurch „[geraten d]ie Beziehungen der Menschen [...] unter die Disposition des Vertrags, der ihre Interessen vermittelt und ihr Verhältnis versachlicht,“ und die Welt wird verstanden „als Objekt aneignender Gestaltung und Materie des Rechts zur freien Verfügung.“⁴⁰

Doch wird dem Menschen zugleich *bewusst*, dass er auf diese Weise nicht im rechten Verhältnis zu Welt und Mitmensch, ja nicht einmal zu sich selbst steht. Denn nach Schroffner ist Pröpper überzeugt, dass „eine der Autonomie verpflichtete Vernunft die Not verfehlter Selbstbestimmung und die zerstörerische Logik der Selbstbehauptung samt der daraus sich ergebenden Folgen grundsätzlich selbst aufdecken und der notwendigen Kritik unterziehen

³⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 30.

³⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 104.

³⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 95f.

³⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 139.

³⁹ Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 143.

⁴⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 144.

[kann].⁴¹ Der Paderborner Priester ist daher der Überzeugung, dass es in der Neuzeit womöglich sogar ein verschärftes Verantwortungs- und ein damit einhergehendes erhöhtes Schuldbewusstsein gebe.⁴² Denn der neuzeitliche Mensch nehme wahr, dass er insbesondere angesichts fremder Not manches Mal unter den Möglichkeiten der eigenen, neu bewusst gewordenen Freiheit bleibt.⁴³ Zugleich sieht er sich, obwohl er sich als so frei empfindet, zu solchem Verhalten durch die „Verhältnisse“ gewissermaßen „gezwungen“: Er müsse sich doch zunächst einmal selbst sichern, bevor er seinem Mitmenschen zu Hilfe kommen kann.⁴⁴

Das neuzeitliche Empfinden ist also insofern aporetisch, als zwar radikale *Freiheit* und Verantwortung bewusstwerden, zugleich aber auch *Zwänge* zur Selbstsicherung erfahrbar werden.

2.3.1.2 Philosophische Fassungen der neuzeitlichen Erfahrung

Verschiedene Philosophien haben unterschiedliche Ansätze vorgelegt, um dieser ambivalenten Erfahrung des neuzeitlichen Subjekts gerecht zu werden. Wie ist das radikale, *unbedingte* Moment der Freiheit des Menschen im Verhältnis zu seiner ebenso empfundenen Begrenztheit zu denken? In seinen Ausführungen würdigt Pröpper philosophische Modelle, die diese Spannung im Rahmen des Gottesgedankens einerseits und andererseits in der Verhältnisbestimmung von absoluter Idee und kontingenter Geschichte eruieren.

Zunächst ist festzustellen, dass das neuzeitliche Subjekt sich um seiner Autonomie willen kritisch von den unbedingten Ansprüchen eines Gottes (*Theonomie*) emanzipiere.⁴⁵ In der Ausgestaltung seiner Autonomie stößt es aber

auf die Unbedingtheit und gleichzeitige Bedingtheit des Menschen in seiner Subjektivität und Freiheit. Sofern das eigentlich Seiende nicht länger als substantiell-dingliches Etwas, sondern als geistig-ich-hafter Selbstvollzug bestimmt wird und sich die menschliche Subjektivität in ihrer Macht gegenüber dem welthaft Seienden immer bewußter ergreift und behauptet, scheint Gott in die Ferne des Unerkennbaren, ja Bedeutungslosen zu rücken. Indem zugleich aber diese Subjektivität selber durchdacht und ihre unabweisbare Endlichkeit erkannt wird, erweisen sich Gott und Mensch unlösbar aufeinander bezogen. Mag dieser Bezug nun als Gegensatz

⁴¹ Paul SCHROFFNER: Würde und Elend des Menschen. Zur Pröpper-Pannenberg-Kontroverse um den theologischen Stellenwert der menschlichen Freiheit, in: Gunther Wenz (Hg.): Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie, Paderborn 2022, 245-271 [DOI: 10.13109/9783666560767.245], hier 261.

⁴² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 22.

⁴³ Daher versteht Pröpper Sünde nicht vorrangig Ungehorsam gegen ein Gesetz, weil „man getan hat, was man nicht tun soll,“ sondern eine Verfehlung in Bezug auf die eigene „spontane und kreative Verantwortung“: „daß man nicht getan hat, was man tun soll“ (PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 20f).

⁴⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 151-156.

⁴⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 104.

oder als Einheit bestimmt sein – daß beides gilt und gedacht werden will, läßt die Logik des Weges verstehen, auf dem sich die Philosophie der Neuzeit entwickelt.⁴⁶

Pröpper vollzieht skizzenhaft den Weg des Gottesgedankens in der Neuzeit nach: Teils wird das Unbedingte in einem Gott *gegenüber* dem Menschen verortet, teils wird das Unbedingte *im* Menschen als Moment des Göttlichen selbst gesehen (Pantheismus).⁴⁷ Nach Durchsicht unterschiedlicher Entwürfe der Konstitution des Subjekts im Verhältnis zu (einem) Gott, die die „Ambivalenz des Gottesgedankens“ in der Neuzeit offenbaren, kommt Pröpper jedoch zu dem Ergebnis: „Gott wird ja *gedacht*.“⁴⁸

Zwar gebe es auch die Philosophie des Absurden, die sich einfach mit der Tatsache der in sich widersprüchlichen, weil unbedingt-bedingten, Freiheit als solcher abfinde und schlicht das unter endlichen Bedingungen Mögliche zu verwirklichen suche. Doch ist selbst damit implizit die Frage nach einer *unbedingten* Begründung des Subjekts und seiner Freiheit als philosophisch grundsätzlich *sinnvoll* (jedoch nicht als *notwendig*) erwiesen, da „das *Problem* absoluter Sinngebung und -begründung von der Vernunft selbst noch erreicht“⁴⁹ werden kann. Damit ist eine Tür für die Theologie geöffnet, die den Menschen als offene Frage zu verstehen hat, die in Gott ihre Antwort finden *kann*.⁵⁰

Eine Problematik neuzeitlicher Denkansätze ergibt sich allerdings aus deren Konzeption des Verhältnisses von (Unbedingtheit beanspruchender) Vernunft und (offensichtlich bedingter) Geschichte. Kann der Mensch als offene Frage in der *Geschichte* eine Antwort finden?

Um die „heteronome Zumutung“ einer verpflichtenden Wahrheit aus der Geschichte für das autonome Subjekt zu verhindern, erklärten Denker verschiedener Strömungen die Vernunft zum ausschließlichen Maßstab der Wahrheit: Was nicht prinzipiell aus der Vernunft selbst abgeleitet werden könne, könne den Menschen nicht in Anspruch nehmen.⁵¹ Denn man möchte nur Vernunft*notwendiges* gelten lassen, während Historisch-Kontingentes nicht maßgeblich sein könne. Offenbarung erhielte ihren Verpflichtungscharakter daher als Ganze und in ihren Teilen nur, insoweit sie der Vernunft als notwendig einleuchte.⁵² Allerdings bemerkt Pröpper, dass die Offenbarung des ohnehin Vernunftnotwendigen den Menschen

⁴⁶ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 106f.

⁴⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 107f.

⁴⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 108.

⁴⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 109. Hervorhebung: d. Verf.

⁵⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 110.

⁵¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 111.

⁵² Pröpper zitiert u.a. Denker der Aufklärung (Kant, Lessing), des Idealismus und der Romantik (Schelling, Novalis) sowie Hegel (vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 111-116).

dann keine weiteren Möglichkeiten eröffnen könne als die ihm von vornherein schon Verfügbaren.⁵³

Und hier erkennt der Münsteraner Theologe das Wurzelproblem: Der sich allein auf seine Vernunft verlassende Mensch will über sich selbst, die Welt und seinen Mitmenschen *verfügen* können. Das neuzeitliche Subjekt versteht sich als „‘monologisch‘, d. h. stets darauf aus, ‚im anderen‘, das es erkennt und gestaltet, nur ‚bei sich selber‘ zu sein – sei dieses andere nun ein Ding oder der andere Mensch.“⁵⁴ Damit aber wird es dem Mitmenschen nicht gerecht.⁵⁵ Und, wie Pröpper hinzufügt: das autonomistische Subjekt wird letztlich auch *sich selbst* nicht gerecht. Denn, wie Pröpper im Anschluss an Krings weiter aufzeigt, ist „die wirkliche und erfüllte Freiheit als wesentlich *intersubjektiv* zu verstehen“ und man hätte „von dem ursprünglich positiven Verhältnis verschiedener Freiheiten und [dem] Wissen um die Angewiesenheit des ‚Selbstseins‘ auf die freie Zuwendung des anderen entscheidende Bedeutung“ beizumessen.⁵⁶ Die Erfüllung menschlicher Freiheit durch den anderen wiederum kann nur symbolisch-geschichtlich geschehen, wie im Rahmen der Krings’schen Freiheitsanalyse am Schluss dieses Kapitels (2.3.1.3) dargestellt wird.

Da jedoch die Neuzeit das Subjekt in seiner Freiheit nun einmal monologisch verstanden *hat*, ist die aus der christlichen Soteriologie zunächst noch übernommene Figur Christi letztlich philosophisch säkularisiert worden. Das Subjekt, das nur noch verfügen, nicht aber empfangen kann, muss auch sein *Heil* selbst verbürgen. Christus wird für neuzeitliche Philosophen zwar zum Anschauungsobjekt gelungenen Menschseins, ist aber nicht mehr die „*causa salutis*“: Sein Heil verschafft sich der Mensch schon selbst durch seine moralische Anstrengung.⁵⁷ Damit wird aber das aus eigener Kraft Erreichbare zum letzten Horizont menschlicher Hoffnung.⁵⁸

Doch findet sich der Mensch nun letztlich doch nicht damit ab, dass er nur auf das ihm vernünftig möglich Scheinende beschränkt sein soll. Er *bleibt* eine offene Frage, die vor dem Nihilismus zurückschreckt. Pröpper resümiert:

Daß die alte Hoffnung und Frage nach unbedingtem Heil, die das Christentum geweckt und beantwortet hatte, schwerer zu vergessen waren als die verlorene Antwort auf sie – und was

⁵³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 116.

⁵⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 117.

⁵⁵ Gerade angesichts der Klimakrise wird man auch hinzufügen müssen, dass der grenzenlos verfügende Mensch offensichtlich auch der nicht-menschlichen Umwelt nicht gerecht wird.

⁵⁶ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 117.

⁵⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 118.

⁵⁸ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 119.

sonst wäre, historisch gesehen, Nihilismus? – darf man wohl als Bestätigung dafür nehmen, wie empfänglich der Mensch für den Zuspruch des Evangeliums ist. Nur: qua Vernunft lässt sich, wenn die Zumutung des Glaubens einmal abgetan ist, keine Antwort mehr geben.⁵⁹

Der Glaube wird also auf einer philosophischen Analyse aufbauen *müssen* – aber auch *können* –, die den Unbedingtheitsanspruch menschlicher Vernunft und Freiheit mit einer intersubjektiven und geschichtlichen Struktur derselben zu vermitteln vermag. Einen solchen philosophischen Ansatz findet Pröpper bei Hermann Krings.

2.3.1.3 Analytik der Freiheit

Im Anschluss an Krings unterscheidet Pröpper grundlegend zwei Momente menschlicher Freiheit:⁶⁰ Sofern sie formell bzw. formal, abstrakt und transzendental ist,

wird [sie] bewußt als das schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein unabtrennbare Vermögen, zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d. h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können.⁶¹

Bei dieser Seite der Freiheit steht ihre *Unbedingtheit* im Vordergrund, aufgrund derer sie sich jeder Begründung entzieht. Die menschliche Freiheit wird als derart ursprünglich gedacht, dass sie selbst der Individualität vorausgeht: Individualität ist das Selbstverhältnis, in das sich das Individuum erst *setzt*.⁶² Dennoch bedeutet „Selbstursprünglichkeit“ nicht, dass die Freiheit ungeschaffen und ursprungslos wäre.⁶³ Ansorge erläutert diesen Aspekt so: „Gemeint ist vielmehr die in und trotz aller materialen Bedingtheit in transzendentaler Perspektive vorauszusetzende prinzipielle Fähigkeit eines ‚Immer-auch-anders-Könnens.‘“⁶⁴

⁵⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 119.

⁶⁰ Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, die Analyse von Krings selbst ausführlich zu würdigen, sie wird daher in ihrer Pröpper'schen Rezeption dargeboten. Dass bei Pröpper jedoch wichtige Einsichten des Philosophen verloren gehen, stellt Kaufner-Marx deutlich heraus (vgl. Eva KAUFNER-MARX: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers (Bonner Dogmatische Studien 43), Würzburg 2007, hier: 307-327).

⁶¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 184.

⁶² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 184.

⁶³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 176. Dies lässt sich nach Menke wie folgt mit dem Schöpfungsgedanken zusammendenken: „Aus sich selbst heraus sind die Geschöpfe nichts; aber als vom Schöpfer gewollt sind sie alles, was sie sind, in Eigenständigkeit (als Geschöpfe). Dies gilt auch für das einzige Geschöpf, das sich zu sich selbst, zu jedem Nicht-Ich und also auch zu seinem eigenen Schöpfer bejahend oder verneinend verhalten kann. Dieses Geschöpf – genannt „der Mensch“ – ist aus sich selbst heraus nichts; aber als vom Schöpfer gewollt alles, was es ist, in nicht nur scheinbarer oder abgeleiteter, sondern unbedingter Eigenständigkeit“ (Karl-Heinz MENKE: Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst? In: Michael BÖHNKE u.a. (Hgg.): Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 21-40, hier: 37).

⁶⁴ Dirk ANSORGE: Gnade, Ich-Identität und Freiheit im Disput zwischen Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper, in: Gunther WENZ (Hg.): Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie, Regensburg 2006, 223-244 [DOI: 10.13109/9783666560767.223], hier: 240.

Doch ist die existierende bzw. materiale, wirkliche und inhaltssvolle Freiheit eine *bedingte* Freiheit. Denn nur, indem sie sich geschichtlich real zu etwas *bestimmt*, wird sie *wirklich*. Freiheit ist somit wesentlich *Selbstbestimmung*.⁶⁵ Allerdings findet sie scheinbar keinen ihrer eigenen Unbedingtheit entsprechenden unbedingten Inhalt, sondern nur *endliche* Gehalte: Denn, wie Wirth formuliert, leben wir in „einer Welt, in der das Gute nirgends akkumuliert und notorisch fragil bleibt.“⁶⁶ Daher stellt sich die Frage, ob „der Mensch ein konstitutioneller Selbstwiderspruch“⁶⁷ sei: ein zu unbedingter Selbstbestimmung fähiges und williges Wesen, das doch „in Wirklichkeit“ dazu nicht in der Lage ist?

Als einzig gangbarer Weg zum angemessenen Gehalt erscheint die Selbstbestimmung unbedingter Freiheit zur Anerkennung ebenso unbedingter Freiheit.

Und dies ist doch auch, was Menschen suchen: nicht daß sie ihre Freiheit durch die Sicherung ihres Bestandes behaupten, sich durch die Unterwerfung des Außen und den Sieg über Menschen ihrer selbst vergewissern und dabei doch, weil in allem nur sich selber begegnend, unter dem Gesetz, die Wahrheit ihres Daseins zu leisten, sich endlich erschöpfen, sondern daß sie *sein dürfen und sein sollen*, d. h. anerkannt werden – und zwar als sie selbst und unbedingt.⁶⁸

Wirth zufolge

lässt sich [dies] auch lebenspraktisch verifizieren, denn die Erfahrung erfüllter Freiheit wird regelmäßig mit Verweis auf Sinnerfahrungen beschrieben, die wiederum mit Interexistenzialen, also positiven zwischenmenschlichen Bezügen (zum Beispiel auf jemanden warten, sich um jemanden sorgen, für jemanden hoffen etc.) verbunden sind.⁶⁹

Nur durch die Methode der transzendentalen Reduktion, d. h. „der begrifflichen und logisch kontrollierten Zurückführung eines Gegebenen auf ein Nichtgegebenes, ohne welches das erste nicht als möglich gedacht werden kann,“⁷⁰ wird auf diese Weise das unbedingte ethische Sollen, das zur unbedingten Anerkennung des Anderen verpflichtet, aus der Unbedingtheit der menschlichen Freiheit selbst verständlich.

Doch ergeben sich auch hier wiederum Aporien. Einerseits, dass dieser einzig angemessene Gehalt der Freiheit, sofern es andere *Freiheit* ist, nicht verfügbar ist, sondern nur *geschenkt* werden kann. Andererseits ist es aufgrund der *endlichen* Wirklichkeit nur möglich, das Unbedingte *material bedingt* mitzuteilen: Die Anerkennung des anderen ist nur geschichtlich-

⁶⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 185.

⁶⁶ Mathias WIRTH: Unhintergehbare Freiheit. Thomas Pröppers Beitrag zur Ethik und Kritik des Gehorsams, in: ThPh 93 (2018), 563–577, hier: 569f.

⁶⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 185.

⁶⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 187.

⁶⁹ WIRTH, Unhintergehbare Freiheit, 565.

⁷⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182.

symbolisch möglich. Durch diese Vermittlung ist die Bejahung aber erstens zweifelhaft und verspricht zweitens mehr, als sie halten kann.⁷¹ Denn *unbedingte* Bejahung bzw. *Liebe* verspreche, stärker zu sein als der Tod.⁷² was kein Mensch noch in seinem unbedingten Entschluss für den anderen ihm verheißen kann.

Und doch antizipiert der Mensch, der den anderen unbedingt anerkennt und liebt, genau diese unbedingte Bejahung über den Tod hinaus. Und er tut es auch, ohne für das Wagnis seines Entschlusses für den anderen Garantien oder Absicherungen zu haben, die eine entsprechende Antwort des anderen gewährleisten würden; denn der andere *bleibt* ja frei.⁷³

So weist der Vollzug solcher Liebe, wenn er *sinnvoll* sein soll, auf die an sich *notwendige* Idee einer Freiheit hin, die in sich formell *und* material unbedingt ist.⁷⁴ Diese *vollkommene* Freiheit wäre ein Grund, auf dem Menschen, befreit von der Sorge um das Eigene, auch einseitig (Feindes-)Liebe wagen könnten und verheißen dürften, was sie in unbedingter Bejahung versprechen. Da auch diese Freiheit frei ist, kann ihr Entschluss, sich dem Menschen als Grund zu geben, nicht als *notwendig* logisch deduziert werden; doch da sich *Gott*, der diese vollkommene Freiheit ist, als dem Menschen zugewandte Liebe offenbart *hat*, wird durch die transzendente Analyse die Bedeutung und Sinnhaftigkeit dieser Selbstoffenbarung für den Menschen einsichtig.⁷⁵

Pröppers Darstellung der neuzeitlichen Erfahrung der Freiheit und ihrer philosophischen Analyse führt ihn zu der Einsicht, dass die Freiheit empirisch⁷⁶ und philosophisch letztlich aporetischen Charakter hat. Möchte man nicht den – philosophisch durchaus vertretbaren – Weg der Philosophie des Absurden gehen, die den Sinn formal unbedingter Freiheit in der (trotzigen) Bejahung ihrer nur bedingten Verwirklichungsmöglichkeiten erfüllt sieht, so scheint es doch philosophisch ebenso möglich, die Sinnhaftigkeit formal unbedingter Freiheit darin zu begründen, dass sie sich, indem sie eine formal *und* material unbedingte Freiheit

⁷¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 188.

⁷² Verweyen kritisiert an diesem Gedankengang mindestens zweierlei: 1) Nach welchen Kriterien Pröpper von der unbedingten Bejahung bzw. Anerkennung direkt zur Liebe übergeht (vgl. Hansjürgen VERWEYEN: Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper, in: ThPh 88 (2013), 510–535, hier: 527) 2) Warum Liebe nicht nur das dem *Menschen* mögliche *Sollen* voraussetze, sondern bereits unbedingt das in der Tat nur *göttlich* zu gewährleistende *Seinsollen* des Anderen inkludiert (vgl. ebd., 528f).

⁷³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 192.

⁷⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 190f.

⁷⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 192f.

⁷⁶ „Empirisch“ meint an dieser Stelle lediglich die *Erfahrung* unbedingten Sollens, ohne jedoch eine empirische *Beweisbarkeit* der Existenz real unbedingter Freiheit suggerieren zu wollen (vgl. ANSORGE, Gnade, Ich-Identität und Freiheit, 235).

als Bürgen beansprucht, selbst zur *unbedingten* Anerkennung anderer Freiheit bestimmt, die ihr aufgrund allein ihrer eigenen Möglichkeiten nur *bedingt* möglich wäre.

Während Pröpper der Philosophie nur die Aufgabe aufbürdet, die *Möglichkeit* der Sinnhaftigkeit einer göttlichen Offenbarung für den Menschen zu begründen, nicht jedoch deren *Notwendigkeit*, so versucht er als Theologe doch, die christliche Offenbarung nun in genau diesen Termini zu explizieren: Inwiefern (er-)löst die Selbstoffenbarung Gottes in Christus den Menschen aus seiner (er-)lösungsbedürftigen aporetischen Situation? Im Folgenden wird die Darstellung der christlichen Schrift und Tradition, wie sie Pröpper aus der Perspektive der Freiheitsanalyse darbietet, nachvollzogen.

2.3.2 Vorgaben vonseiten des christlichen Glaubens I: Schrift

Die Sinnspitze der christlichen Erlösungsbotschaft ist für Pröpper fraglos die Offenbarung Gottes als Liebe. In seinem hermeneutischen Zirkel betrachtet er daher Ursprung und Tradition des christlichen Glaubens gemäß seinem Vorverständnis von Liebe und Erlösung unter der Perspektive der Freiheit:

Daß Gott sich selbst als Liebe geoffenbart hat - diese Wahrheit der Geschichte Jesu Christi und Grundwahrheit aller Theologie verlangt eine Auslegung in Kategorien der Freiheit. Denn Liebe ist wesentlich Freiheitsgeschehen. Und Heilsgeschichte Freiheits- und Befreiungsgeschichte, als solche von Anfang an bezeugt und weiterhin zu bezeugen.⁷⁷

Von der Offenbarung Gottes als Liebe her begründet sich für Pröpper also die bereits zitierte Affinität des neuzeitlichen Freiheitsdenkens und der christlichen Theologie, wie der Paderborner Priester schrittweise expliziert.

2.3.2.1 Freiheit Gottes

Dass Heilsgeschichte Freiheitsgeschichte ist, bedeutet nach Pröpper auch ein Festhalten an der absoluten Freiheit Gottes. Damit ist von vornherein ein neuplatonisches Verständnis der *Schöpfung* als einer notwendigen Emanation ausgeschlossen. Nun darf aber die Freiheit Gottes auch nicht anders verstanden werden, als Er sich offenbart hat. Pröpper hält es daher für ebenso wenig mit der Offenbarung kongruent, die göttliche Freiheit spätmittelalterlich als *Willkürmacht* auszulegen, die die Schöpfung ins Werk setzt, um dann nach unerfindlichem Ratschluss die einen zu verwerfen und die anderen zu erwählen.⁷⁸

⁷⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 12.

⁷⁸ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 141. Dass Pröpper damit jedoch gerade nicht die spätmittelalterliche Theorie der *potentia absoluta* trifft, weist ausgerechnet Krings nach: Der Philosoph legt dar, wie bspw. Thomas von Aquin zwar die *potentia absoluta* als Gottes Vermögen beschreibt, anders zu handeln als er tut; doch ist der von seiner eigenen Güte (*bonitas*) bestimmte Wille Gottes der Grund jener Ordnung,

Wiederholt schließt sich der Münsteraner Theologe dagegen Scotus an, der für die *Schöpfung* den von Liebe bestimmten freien Ratschluss Gottes starkmacht: Deus „vult habere alios condiligentes,“⁷⁹ Gott will andere als Mitliebende haben. Unter diesem Vorzeichen sei daher auch das *Erlösungswerk* als freier Entschluss Gottes aus Liebe und um der Liebe willen zu verstehen: *weil* sich Gott frei für den Menschen entschieden hat, *will* Er sich ihm als Liebe offenbaren.⁸⁰ Ausdrücklich distanziert sich Pröpper an dieser Stelle daher von der thomasi-schen Auffassung, der zufolge Gott v.a. aufgrund der *Sünde* Mensch geworden sei.⁸¹

2.3.2.2 Freiheit Jesu

Auch die Offenbarung des menschgewordenen Gottes selbst ist durchgängig von der Freiheit bestimmt. Nur durch die Vermittlung der menschlichen Freiheit Jesu kann die Liebe Gottes beim Menschen ankommen und für ihn geschichtlich real werden. Es ist nicht nur Gott, der an und durch Christus handelt, um uns zu erlösen. Vielmehr ist es die menschliche Freiheit Jesu, die sich frei vom Willen Gottes bestimmen lässt, um Gottes Zuwendung unter den Menschen sichtbar zu machen.⁸² Damit ist der Gehorsam Jesu

ursprünglich nicht Unterwerfung unter den Befehl eines Fremden, sondern Ausdruck seiner Freude an Gott und seiner die eigene Identität konstituierenden Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters, also ursprünglich eins mit seiner Vollmacht.⁸³

Unter diesem Vorzeichen müssen auch Jesu Leben und insbesondere sein Tod gelesen werden.

die Gott tatsächlich zu den unter dieser Voraussetzung verbindlichen Rahmenbedingungen seines Handelns macht (vgl. Hermann KRINGS: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. B. u.a. 1980; 49f).

⁷⁹ Duns Scotus, Opus Oxoniense III d. 32 q.1 n.6. zit. nach PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 97.

⁸⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 96.

⁸¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 96. Bereits hier sei jedoch darauf hingewiesen, dass sich der hl. Thomas gerade aufgrund der *biblischen* Aussagen vorsichtig dafür ausspricht, die Erlösung von der Sünde als Begründung der Inkarnation anzusehen (vgl. ST III, 1, 3, c.).

⁸² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 62f.

⁸³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 63. Aufgrund der hypostatischen Union ist dabei nach Menke im Auge zu behalten, dass „das Bestimmungsverhältnis Jesu zu seinem ‚Abba‘ zumindest formal d.h. unter Absehung von den räumlichen und zeitlichen Bedingungen seiner Geschöpflichkeit - dasselbe sein [muss] wie das Bestimmungsverhältnis des innertrinitarischen Logos zum Vater“ (MENKE, Sünde und Gnade, 39). Das beinhaltet aufseiten des Vaters, dass er „den Sohn als wirklich andere Person will und Jesus mit der gleichen Liebe wie den ewigen Logos liebt“ (ebd.), und aufseiten des Sohnes, dass er zwar frei und doch aufgrund des ewigen Bestimmungsverhältnisses zwischen Vater und Sohn zur Sünde unfähig, also unbedingt gehorsam ist.

2.3.2.2.1 Leben Jesu

Im Rahmen seiner systematischen *Skizze* kann Pröpper nicht in allen Details das Leben und Sterben Jesu unter dieser Hinsicht auslegen. Doch deutet er an, worauf eine Darstellung des Weges Jesu eingehen müsste, um die Fruchtbarkeit seiner Perspektive aufzuweisen: Es

wäre besonders darauf zu achten, wie Jesu Verhalten selbst ausdrückt und schon bewährt, was er zusagt. Wie der bedingungslosen Güte des Gottes, der ihm als Vater vertraut ist und das Heil aller will, die Zuvorkommenheit seiner eigenen Zuwendung zu den Menschen entspricht. Wie er deshalb niemanden ausschließt, doch gerade die Verlorenen sucht; die Bedrückten, die Verachteten, die Sünder. Wie unbefangen er jeden ansieht, seine innere Not merkt, aber auch die äußere heilt und sein Selbstvertrauen aufrichtet. Wie gerade seine Freude an Gott ihn zum Mitleiden befähigt und zugleich betroffen sein lässt von jeder Herzenshärte und Bosheit. Wie er den Ruf zur Umkehr mit der Einladung des Evangeliums verbindet und die Vergebung, die er nahebringt, das Geständnis der Sünde ermöglicht. Wie er gegenüber allem, weil allein an den Gott der Liebe gebunden, eine Freiheit gewinnt, die nicht nur religiöse Schranken, gesellschaftliche Zwänge und menschliche Vorurteile überwindet, sondern auch, unbesorgt um das Eigene, gegen die Mechanismen der Vergeltung Versöhnung beginnt und in den Verhältnissen der Gewalt auf die Wehrlosigkeit der Liebe vertraut. Wie die Gedanken der Menschen an ihm offenbar werden, er selbst aber Gottes Feindesliebe bewährt, bis in das eigene Sterben. Und wie Gott selber den in seinem Namen Verurteilten rechtfertigt, also *den Weg seines Lebens als Weg zum Leben erweist*.⁸⁴

In diesen Hinweisen offenbart sich Pröppers Bemühen, zugleich Zusammenhang und Besonderheit der einzelnen Ereignisse des Lebens Jesu zu würdigen, um so zu einer authentischen Interpretation des Einzelereignisses wie des Ganzen zu gelangen. Wie eingangs erwähnt, kann er sich mit seiner Neuinterpretation auf die Vielfalt der Interpretationsmuster im Neuen Testament berufen.⁸⁵ Er zeigt sich damit im Übrigen auch, wie später näher zu erweisen sein wird, der Intention nach einig mit dem Aquinaten, der der Betrachtung der Mysterien des Lebens Jesu einen eigenen Abschnitt seiner Theologischen Summe widmet.

2.3.2.2.2 Sterben Jesu

Im, wie oben dargestellt, *bewussten*, hermeneutischen Zirkel deutet Pröpper die Stationen des Weges Jesu aus seinem Vorverständnis als der Offenbarung der göttlichen Liebe heraus, und kann in der Fruchtbarkeit dieses Deutungsschlüssels zugleich dessen Richtigkeit belegt sehen. Ein besonderes Gewicht kommt dabei dem Verständnis des *Kreuzestodes* Jesu zu. Denn die auch und gerade in der Frömmigkeitspraxis wirkmächtige staurozentrische Erlösungslehre des westlichen Christentums hat dem Tod Jesu am Kreuz eine isolierte und nach Pröpper falsch gewichtete Bedeutung beigemessen. Daher kommt sein Ansatz, das historische Ereignis vor allem vom Bedeutungszusammenhang des Lebens Jesu selbst her zu

⁸⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 39f.

⁸⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 43-46.

verstehen, besonders in Bezug auf das Sterben Jesu zum Tragen. Losgelöst von der – unterschiedlichen – Deutung des Todes Jesu durch die neutestamentlichen Autoren, fragt der Paderborner Priester im Anschluss an Heinz Schürmann⁸⁶ daher vor allem nach der Deutung seines Todes durch Jesus selbst.

Gerade hier gilt für Pröpper, dass Leben und Sterben Jesu nicht unvermittelt nebeneinanderstehen dürfen. Vielmehr muss die Verkündigung Jesu mit seinem Tod in Einklang zu bringen sein. Damit schließt er an Schürmann an, der seine Hypothese des Leidensverständnisses Jesu auf die Abendmahlsüberlieferung gründet: Seiner Ansicht nach bringen die Abendmahlworte Jesu sein bittendes Vertrauen zum Ausdruck, dass Gott seine bis zum Ende durchgehaltene Proexistenz zum Heil wenden werde.⁸⁷

Damit ist der Tod Jesu einerseits nicht nur ein *äußeres Widerfahrnis* Jesu, dass ihn überkommen hätte, ohne dass er ihm von seiner Botschaft her einen Sinn abzutrotzen vermocht hätte. Gleichzeitig ist aber der Tod Jesu auch nicht der *Zielpunkt* seines Lebens und seiner Verkündigung. Denn ebenso wie das rein passive Überwältigt-Werden durch die Passion würde auch die Deutung seines Todes als *stellvertretende Sühne* seine Botschaft von der *bedingungslosen* Liebe Gottes grundlegend infrage stellen.⁸⁸

Es ist also festzuhalten, dass für Pröpper der Zusammenhang der, mit dem hl. Thomas gesprochen, *acta et passa* Jesu insbesondere in Bezug auf seinen Tod zu wahren ist. Die Betonung der menschlichen Freiheit Jesu in seinem Leben und Handeln führt Pröpper zu einer kritischen Perspektive auf überlieferte Modelle der Soteriologie.

2.3.3 Vorgaben vonseiten des christlichen Glaubens II: Tradition

Stellvertretend setzt sich Pröpper mit der östlich-inkarnatorischen und der westlich-staurozentrischen Erlösungslehre schematisch⁸⁹ auseinander.

2.3.3.1 Inkarnatorische Soteriologie

Die östliche Theologie tendiert dazu, Erlösung als Vergöttlichung zu verstehen. Pröpper schließt sich Greshake an, der das verbindende Motiv der verschiedenen Entfaltungen dieses

⁸⁶ Auch die Ausführungen Schürmanns selbst können im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen nachvollzogen werden, sondern werden in der Rezeption Pröppers dargeboten.

⁸⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 51-56.

⁸⁸ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 56f.

⁸⁹ Pröpper ist sich sowohl der Vor- wie der Nachteile einer (unterschiedlich vorzunehmenden) schematischen Behandlung dieser traditionellen soteriologischen Modelle bewusst: Während dieses Vorgehen die individuellen theologischen Ausführungen vergrößert, werden so dennoch leichter Größe und Grenze jedes Typus leichter sichtbar. Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 72f; 256-259.

Modells in der *Paideia* (Erziehung) sieht.⁹⁰ Der Logos stellt dem Menschen durch die Inkarnation den vollkommenen Menschen vor Augen, damit er an Gott teilhabe: Gott wurde Mensch, damit der Mensch göttlich werde.⁹¹ Der Vorteil dieser Vorstellung liegt in der konzipierten Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung: Es gibt eine natürliche Gottesbedürftigkeit des Menschen, die ihn zur Vergöttlichung fähig macht.

Auf diese Weise hält der Osten an der Einsicht fest,

daß Erlösung mehr ist als die Wiederherstellung eines schuldhaft verlorenen Zustands: nämlich vollendende Herausführung des Menschen aus der Verslossenheit und Todverfallenheit seines Daseins in die Lebendigkeit Gottes.⁹²

Damit ist eine zu einseitige Hamartiozentrik ausgeschlossen und der Mensch unabhängig von seiner Sünde schon auf Gott verwiesen.

Da der Mensch durch seinen Gottesbezug in einen über die Geschichte hinausreichenden Kontext gestellt wird, kann eine inkarnatorische Soteriologie davor bewahren, dass das Subjekt in innergeschichtliche Kollektive oder Institutionen aufgelöst wird. Zugleich vermag der Mensch dadurch, sich angstfrei in die Geschichte einzubringen, da er sich schon göttlich angenommen weiß.⁹³

Dieser Impuls zur geschichtlichen Wirksamkeit gründet auch im *Paideia*-Konzept selbst. Zwar ist einerseits mit der Inkarnation die ontologische Vergöttlichung der Menschheit durch die Teilhabe (*Methexis*) des Menschen an Gott *gegeben*. Doch gehört andererseits zum *Paideia*-Konzept essentiell auch die *Mimesis*, die Nachahmung des göttlichen Vorbilds, die dem Menschen *aufgegeben* ist.⁹⁴

Pröpper sieht jedoch die Gefahr des östlichen Modells darin, dass das einzigartige menschliche Leben Jesu nicht ausreichend gewürdigt wird. Durch die Betonung der Ontologie der Inkarnation als Voraussetzung der ontologischen Partizipation des Menschen an Gott besteht die Gefahr, dass „das Heilsgeschehen [...] doch im Grunde nur ein ontologisches Muster abbildet und ein naturhaftes Streben erfüllt.“⁹⁵ Aus dem Blick gerät dabei, dass Erlösung

⁹⁰ Gisbert GRESHAKE, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologieggeschichte, in: Leo Scheffczyk (Hg.): Erlösung und Emanzipation, Freiburg i. B. 1973, 69-101, hier: 72-83, zit. nach PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 72f.

⁹¹ Vgl. ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, De incarnatione Verbi (BKV 31), übers. v. Anton STEGMANN, Kempten u.a. 1917; hier: Nr. 54; S. 672.

⁹² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 91.

⁹³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 91.

⁹⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 73.

⁹⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 74.

mehr ist als die Wiederherstellung des Schöpfungsstandes.⁹⁶ Zudem stellt sich die Frage: Inwiefern ist es denn dann relevant, dass sich der Logos in bzw. als *Jesus von Nazareth* inkarniert hat? Und welche Rolle spielt überhaupt noch das *Leben* Jesu, nachdem mit der Inkarnation schon alles Wesentliche geschehen zu sein scheint?⁹⁷

In der Frömmigkeitspraxis entspricht der eher metaphysischen, geschichtsenthobenen Soteriologie die „auffällige Tendenz des ostkirchlichen Kultes, das Leben in dieser unveränderten Welt durch die Feier einer mystischen Wirklichkeit zu überhöhen,“⁹⁸ was sie für Pröpper leider doch wieder dem ideologischen Missbrauch aussetze.

2.3.3.2 Exkurs: Anselm von Canterbury – *Cur Deus Homo*

Stellvertretend für die westliche Soteriologie setzt sich Pröpper eingehend mit der Anselm'schen Satisfaktionslehre auseinander.⁹⁹ Da sich auch Thomas von Aquin in seinen Ausführungen auf Anselm bezieht, wird die Argumentation des Bischofs von Canterbury in *Cur Deus Homo* hier ausführlicher dargestellt.

Dieses Werk Anselms dient einerseits der Erbauung der Gläubigen und andererseits dem Überzeugen von Ungläubigen.¹⁰⁰ Sein Anspruch ist dabei, allein aus Vernunftgründen den Glauben an Inkarnation, Leben und Sterben eines Gottmenschen als rational *notwendig* zu erweisen.¹⁰¹ Biblische Argumente dienen daher eher als Ausschmückung zur Illustration der

⁹⁶ Vgl. PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 985.

⁹⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 92f. Dabei macht Pröpper geltend, dass die Inkarnation selbst nur aus dem bestimmten Leben Jesu zu erkennen ist, und weist darauf hin, dass der systematisch-spekulative Ausgang vom Inkarnationsgedanken und der Chalkedonensischen Definition der Zweinaturenlehre bspw. in Bezug auf das menschliche Personsein Jesu aporetisch sei (vgl. ebd., 259-261).

⁹⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 93.

⁹⁹ Die Auseinandersetzung Pröppers mit der Soteriologie des Aquinaten (vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 86f) wird weiter unten abgehandelt.

¹⁰⁰ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus Homo*. Warum Gott Mensch geworden, übers. v. Franciscus S. SCHMITT, Darmstadt ⁵1993, I 1 (zitiert wird nach der werkinernen Angabe, nach einem Semikolon findet sich bei wörtlichen Zitaten die Seitenangabe der verwendeten Ausgabe). Vor allem vom Schluss des Werkes her wird klar, dass die apologetische Ausrichtung des Werks vor allem auf Juden und Muslime zielt: „non solum Iudaeis sed etiam paganis satisfacias,“ (CDH II 22; 154) attestiert Boso dem Erzbischof, wobei die „pagani“ im Sprachgebrauch der Zeit Muslime meint (vgl. Emery DE GAAL, Did Anselm Also Compose the *Cur Deus Homo* with Invisible Muslim Interlocutors in Mind? In: *Anselm of Canterbury. Nature, Order and the Divine* (Anselm Studies and Texts 8), Leiden u. a. 2025, 381–399 [DOI: 10.1163/9789004716308_020], hier: 389). *Sola ratione* und *remoto Christo* argumentiert Anselm möglicherweise im Auftrag des Papstes (vgl. ebd., 384) entgegen muslimischen (und jüdischen) Vorwürfen, dass der christliche Glaube v.a. bzgl. der Inkarnation mit der Erhabenheit Gottes vereinbar ist; ja, sogar vernunftnotwendig (vgl. ebd., 386f; 390f).

¹⁰¹ Vgl. ANSELM, CDH, Praefatio. Wetzel zählt allerdings die impliziten christlichen Voraussetzungen der Argumentation auf: „Anselm and Boso assume, without argument, that human beings are made for God, that intimacy with God is of the essence of human beatitude, that sin wrecks this intimacy, that sin insinuates itself unavoidably into this life of death of ours, and that no one enters into eternal life while still stained by sin. In short, everything that Anselm and Boso, as confessing Christians, are prepared to affirm about eternal life, short of affirming Christ, they are prepared to admit into argument, in the form of a presupposition.“ (James WETZEL, *Remoto Christo: Anselm's Experiment in Cur Deus homo and an Augustinian Aside*, in: John T.

Schönheit der göttlichen Erlösungsordnung,¹⁰² oder sogar immer wieder als Gegenargumente.

Im ersten Buch von *Cur Deus Homo* demonstriert Anselm die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen. Er macht deutlich, dass der Mensch in einer soteriologisch ausweglosen Situation gefangen zu sein scheint.

Alle Geschöpfe sind dazu gehalten, Gott die ihm geschuldete Ehre geben. Nun ist Gottes Ehre *in sich* weder vermehrbar noch zu vermindern. Doch indem die Geschöpfe sich ihrer Natur gemäß verhalten, wahren sie Gottes Ehre in der Ordnung und Schönheit der *Schöpfung*.¹⁰³ Für vernunftbegabte Geschöpfe besteht die Gott zu leistende Ehre in der ausnahmslosen Ausrichtung aller Wünsche nach dem Willen Gottes, also in der Rechtheit des Willens.¹⁰⁴ Keine scheinbar noch so geringe Abweichung ist entschuldbar: auch um der ganzen Schöpfung willen darf der Mensch nicht einen Blick tun in eine andere Richtung als in die von Gott gewollte.¹⁰⁵ Denn nichts ist mehr wert als der Gehorsam gegenüber dem allmächtigen und allwissenden Gott. Damit hat jede Sünde, die im Nicht-Leisten des Gott Geschuldeten besteht,¹⁰⁶ immer unendliches Gewicht.

Nun gelingt es aber keinem Menschen, von Sünde frei durchs Leben zu gehen;¹⁰⁷ außerdem ist er bereits bei seiner Geburt mit der Schuld der Eltern belastet.¹⁰⁸ Er bleibt aber mit seiner unendlichen Schuld beladen, bis er von ihr befreit wird.¹⁰⁹ Das aber geschieht nur entweder durch *freiwillige* Wiedergutmachung (*satisfactio*) oder, *gegen den Willen*, durch Strafe.¹¹⁰

Zur *Strafe* ist der Mensch Elend und Teufel überlassen. Anders als patristische Soteriologien betont Anselm allerdings, dass der Teufel selbst kein *Recht* hat auf den Menschen, wovon

SLOTEMAKER u.a. (Hgg.): *New Readings of Anselm of Canterbury's Intellectual Methods* (Anselm Studies and Texts 6), Leiden u.a. 2022, 235-241 [DOI: 10.1163/9789004506480_016], hier: 235.)

¹⁰² Vgl. ANSELM, CDH, I 4.

¹⁰³ Vgl. ANSELM, CDH I 15.

¹⁰⁴ Vgl. ANSELM, CDH I 11.

¹⁰⁵ Vgl. ANSELM, CDH I 21.

¹⁰⁶ Vgl. ANSELM, CDH I 11; 40: *Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum.*

¹⁰⁷ Vgl. ANSELM, CDH I 10.

¹⁰⁸ Vgl. ANSELM, CDH I 22. Wie Wetzel zurecht bemerkt, ist es aufgrund von Anselms Definition der Sünde nicht notwendig, eigens die Erlösungsbedürftigkeit *aller* Menschen nachzuweisen. Da bereits ein einzelner Blick in die falsche Richtung genügt, um unendliche Schuld auf sich zu laden, ist der utopische Charakter der Sündlosigkeit unmittelbar einsichtig. Daher braucht sich Anselm nicht eingehend mit der Erbsünde auseinanderzusetzen (vgl. WETZEL, *Remoto Christo*, 237).

¹⁰⁹ Vgl. ANSELM, CDH I 11.

¹¹⁰ Vgl. ANSELM, CDH I 15; 50: „necesse est ut omne peccatum *satisfactio aut poena* sequatur.“ Keiner kann also außerhalb der göttlichen Ordnung sein: „Denn die freiwillige Genugtuung (*spontanea satisfactio*) für die Verkehrtheit oder zum wenigsten die Eintreibung der Strafe von dem, der nicht Genugtuung leistet (*a non satisfaciente poenae exactio*), haben [...] in diesem All ihren Platz und der Ordnung Schönheit.“ (ebd.; 51).

Gott ihn loskaufen müsste. Der Teufel foltert den Menschen vielmehr ungerechterweise, wenngleich Gott den Menschen aufgrund seiner Sünde gerechterweise der Strafe überlässt und der Mensch aufgrund seiner Sünde gerechterweise leidet.¹¹¹ Unfreiwillig gereicht so der Mensch, der gestraft wird, Gott zur Ehre, weil Gottes Allmacht und Gerechtigkeit dabei zum Ausdruck kommen.¹¹² Dagegen scheinen sowohl Wiedergutmachung als auch der Sünden-nachlass aus reiner Barmherzigkeit unmöglich.

Denn Gott verlangt eine der (unendlichen) Schuld entsprechende *Wiedergutmachung*. Das würde bedeuten, dass der Mensch Gott nicht nur die geraubte Ehre wiedererstattet, sondern ihm darüber hinaus noch etwas gibt.¹¹³ Doch der Mensch kann schon in einem hypothetischen schuldfreien Zustand Gott nichts geben, was er ihm nicht ohnehin schon schuldete;¹¹⁴ und noch dazu ist er durch eigene (ererbte) Schuld schon dazu unfähig, Gott dieses Geschuldete zu leisten. Wie sollte er dazu noch etwas *Übergebührlisches* vollbringen?

Sündennachlass *aus reinem Mitleid* und Barmherzigkeit ist nach Anselm ebenfalls unmöglich. Denn Gott wahrt nichts mit größerem *Recht* als seine Gerechtigkeit und Ehre.¹¹⁵ Würde er nun einfach über Sünde und Schuld hinwegsehen, gäbe es keinen Unterschied mehr zwischen Gerechten und Ungerechten, und die Ungerechtigkeit wäre frei vom Gesetz wie Gott

¹¹¹ Vgl. ANSELM, CDH I 7.

¹¹² Vgl. ANSELM, CDH I 14.

¹¹³ Vgl. ANSELM, CDH I 20. Whidden zufolge liegt für Anselm die Notwendigkeit der Übergebühr darin begründet, dass der Mensch mit seiner Sünde einen zweifachen Verlust erlitten hat: Er ist der Gerechtigkeit verlustig gegangen, die durch die Leistung des Schuldigen zu bewahren gewesen war, und hat die Seligkeit verloren (vgl. David L. WHIDDEN III, Sin and the structure of Anselm's *Cur Deus homo*, in: *Scottish Journal of Theology* 75 (2022), 23–32 [DOI: 10.1017/S003693062100079X], hier: 26–28). Letztere kann der Mensch ohnehin nicht aus natürlichen Kräften im Gehorsam gegenüber Gott erwerben. Sie ist ein Geschenk aus Gnade. Daher hätte ein bloßer Mensch zwar durchaus die Wiederherstellung der Gerechtigkeit leisten können, wenn er schuldlos geblieben wäre (was theoretisch möglich, faktisch aufgrund der ererbten Schuld der Stammeltern jedoch unmöglich ist) (vgl. ebd., 31). Doch Gnade und Seligkeit konnte nur Gott selbst schenken, und sie wurde durch Christi Verdienst erworben, der mehr tat als das Geschuldete (vgl. ebd., 31f). Whidden belegt seine Lesart mit zahlreichen Zitaten aus dem Gesamtwerk Anselms und findet auch Hinweise auf eine zweifache Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die entsprechende soteriologische Funktion Christi in *Cur Deus Homo* selbst. Seiner Interpretation zufolge ist diese Schrift entlang dieser Unterscheidung von Natur-Gerechtigkeit-Gehorsam einerseits und Gnade-Seligkeit-Übergebühr andererseits in zwei Bücher geteilt. Doch m.E. führt Anselm die Notwendigkeit der Übergebühr auf die Tatsache der Ehrverletzung (*contumelia*) Gottes selbst zurück ohne auf einen zweifachen Verlust des Menschen einzugehen (vgl. ANSELM, CDH I 11).

¹¹⁴ Doch hätte ein bloßer Mensch durchaus die Wiederherstellung Gerechtigkeit vollbringen können, vgl. WHIDDEN, Sin and the structure, 31: “[I]f all that humans needed to avoid punishment and service to the devil was to restore our will to justice by a restoration of obedience, then it should have been possible for only a man to do so, albeit one who had preserved justice.”

¹¹⁵ Vgl. ANSELM, CDH I.13. Van Vreeswijk zufolge kann dieses Gerechtigkeitsverständnis auf römische Quellen zurückverfolgt werden, die Anselm in seiner Ausbildung bei Lanfranc kennengelernt haben könnte: In der *Rhetorica ad Herennium* ist jedem das Seine zu leisten *im Verhältnis zu seiner Würde*. (Bernard VAN VREESWIJK, Anselm on Justice, Nature and Reason. Roman Sources for *Cur Deus Homo*, in: *Anselm of Canterbury. Nature, Order and the Divine* (Anselm Studies and Texts 8), Leiden u.a. 2025, 331–347 [DOI: 10.1163/9789004716308_017], hier 336.)

selbst.¹¹⁶ Letztlich aber kann Gott vor allem deshalb unmöglich von der Gerechtigkeit absehen, da er selbst die Gerechtigkeit *ist*. Würde er daher die Gerechtigkeit außer Acht lassen, müsste er *von sich selbst* abstrahieren und einen alternativen Gerechtigkeitsmaßstab aufrichten.¹¹⁷ Nun kann aber weder Gott anders sein als er selbst, noch können Sein und Gerechtigkeit in etwas anderem gegründet werden als in ihm:

It isn't a mean or petty spirit that keeps God from forgiving. Here we are up against a pillar of theological logic. If it is God who wills what justice essentially is, then God cannot authenticate an alternative source of justice without sowing self-contradiction into the heart of being itself.¹¹⁸

Daher kann um der Ordnung des Universums willen keine Schuld einfach übergangen werden.¹¹⁹ Sie wird durch Strafe oder Wiedergutmachung abgezahlt: „Wer nicht bezahlt, spricht vergebens: ‚vergib.‘“¹²⁰ Boso fragt zurecht am Ende des ersten Buches, wo die Barmherzigkeit Gottes in dieser ausweglosen Situation des scheinbar hoffnungslos verlorenen Menschen noch Raum hat.¹²¹ Unvermeidlich scheint der Mensch das Ziel zu verfehlen, wofür ihn Gott gemacht hat: die Seligkeit, wofür die Gerechtigkeit Voraussetzung ist.

Im zweiten Buch wendet sich Anselm der christologischen Lösung des anthropologischen soteriologischen Dilemmas zu. Zunächst macht er deutlich, dass es für Gott unmöglich wäre, das Projekt Mensch völlig scheitern zu lassen. Es gibt nämlich kein kostbareres Geschöpf als die vernunftbegabte Kreatur, die fähig ist, sich an Gott zu erfreuen. Daher *muss* Gott vollenden, was er mit der menschlichen Natur begonnen hat.¹²²

An dieser Stelle kommen jedoch die Barmherzigkeit und Liebe Gottes ins Spiel. Denn die *Notwendigkeit*, unter der Gott steht, hat er selbst freiwillig auf sich genommen: Gott hat sich in Freiheit dazu entschlossen, dem Menschen Gutes zu erweisen, als er ihn geschaffen hat.

¹¹⁶ Vgl. ANSELM, CDH I 12. Van Vreeswijk macht hier römische Gerichtsrhetorik geltend (vgl. VAN VREESWIJK, Anselm on Justice, Nature and Reason, 343).

¹¹⁷ So die Entfaltung bei WETZEL, Remoto Christo, 237f.

¹¹⁸ WETZEL, Remoto Christo, 237.

¹¹⁹ Wetzel meint, dass diese Interpretation Anselms eine entscheidende Schwäche aufweist: Geht man davon aus, dass der Wille Christi und des Vaters eins ist, würde nicht klar, wie Christus dann die Vergebung wollen könnte, die der Vater nicht wollen kann (vgl. WETZEL, Remoto Christo, 238). Doch kann man zugunsten der Interpretation Wetzels anführen, dass Anselm in CDH I 12 genau dies zu beschreiben scheint, dass Gott nichts anderes wollen kann als das Gerechte und das Angemessene, wenngleich das Gerechte und Angemessene zugleich nur solches ist, *weil* Gott es will. Gott *könnte* aber nicht *wollen*, dass Lügen gerecht ist: Gott ist nur frei in Bezug auf das Beste, das seiner göttlichen Vollkommenheit Angemessene. Zudem bemüht sich Anselm ja, die Willenseinheit von Vater und Sohn dahingehend auszulegen, dass Gott nicht Sünden vergeben will ohne Wiedergutmachung; und diese Wiedergutmachung leistet der Sohn ja mit seinem gehorsamen Leben und seinem übergebührligen Sterben (vgl. ANSELM, CDH I 9).

¹²⁰ ANSELM, CDH I 19; 70f: “Qui non solvit, frustra dicit: *dimitte*.”

¹²¹ Vgl. ANSELM, CDH I 24f.

¹²² Vgl. ANSELM, CDH II 4.

Daher hat sich Gott in seiner Güte selbst an sein Geschöpf gebunden.¹²³ Dieses Verständnis von Notwendigkeit ist von fundamentaler Bedeutung, um das Folgende zu verstehen. Denn nur so wird verständlich, inwiefern der Sohn sich in der zum Heil des Menschen entschlossenen Willenseinheit mit dem Vater *frei* hingeben „muss.“¹²⁴ Gott hat den Menschen dazu geschaffen, Gerechtigkeit bzw. Heiligkeit und Seligkeit in Gemeinschaft mit ihm zu erlangen, und hat ihm dafür im Anfang die notwendigen Mittel gegeben.¹²⁵ Daher „muss“ Gott, der sich selbst in seiner Liebe treu ist, den schuldigen und der Seligkeit beraubten Menschen *vollständig* wiederherstellen.¹²⁶

Soll der Mensch also nicht der *Strafe* verfallen (und damit sein Ziel verfehlen), so muss *Wiedergutmachung* geleistet werden. Diese Wiedergutmachung muss aber Gott über das hinaus, was geschuldet ist, noch etwas Weiteres geben, wie oben bereits gesagt worden ist. Doch es gibt nichts Geschaffenes, was Gott nicht ohnehin schon gehörte. So muss Gott etwas gegeben werden, das mehr ist als die Schöpfung – und das ist nur Gott selbst: Nur Gott selbst *kann* Wiedergutmachung leisten. Gleichzeitig ist es nur der Mensch, der Wiedergutmachung leisten *muss*.¹²⁷

Damit ist für Anselm die Notwendigkeit eines Gott-Menschen erwiesen.¹²⁸ Weil die Wiedergutmachung mehr als das Geschuldete leisten muss, genügt es nicht, dass der Gottmensch sein Leben im Gehorsam zu Gott lebt. Er muss Gott etwas Ungeschuldetes darbringen. Das aber ist seine Lebenshingabe: Denn der Tod ist eine Strafe für die Schuldigen, doch dieser ist schuldlos. Daher verlangt Gott seinen Tod nicht.¹²⁹ Nun ist bereits sein Leben das beste, da ein Leben so wertvoll ist als es gut ist; und er ist vollkommen gut. Seine Lehre und sein Beispiel schon dienen dem Menschen.¹³⁰ Doch wird umso mehr auch der unendlich große Wert der *Hingabe* seines Lebens deutlich, der noch schwerer wiegt als alle Sünde der Menschen.¹³¹ So wird auch die Einzigartigkeit des Beispiels Christi deutlich:

¹²³ Vgl. ANSELM, CDH II 5; vgl. auch II 18.

¹²⁴ Vgl. ANSELM, CDH I 10 hinsichtlich der Einheit des göttlichen Wollens: Der Vater schenkt dem Sohn den Willen, für den Menschen zu leiden.

¹²⁵ Vgl. ANSELM, CDH II 1.

¹²⁶ Vgl. ANSELM, CDH II 8.

¹²⁷ Vgl. ANSELM, CDH II 6.

¹²⁸ Die hypostatische Union als zweckgemäß-notwendig wird in ANSELM, CDH II 7-10 entfaltet.

¹²⁹ Vgl. ANSELM, CDH II 11.

¹³⁰ Vgl. ANSELM, CDH II 11; 18b; 19.

¹³¹ Vgl. ANSELM, CDH II 14. Boso wendet ein, wie denn dann die Sünde derer nachgelassen werden könnte, die sich am Gottmenschen bei der Kreuzigung vergangen haben: Es ist ja die schwerwiegendste Sünde, sich an diesem schuldlosen Menschen zu vergehen. Anselm entgegnet, dass diese aus Unwissenheit gehandelt haben; niemand hätte wissentlich den Gottmenschen ermordet (ANSELM, CDH II 15).

Kein Mensch außer ihm hat jemals durch sein Sterben Gott gegeben, was er nicht einst mit Notwendigkeit verlieren sollte, oder eingelöst, was er nicht schuldete.¹³² Jener aber opferte dem Vater freiwillig, was er durch keine Notwendigkeit jemals verlieren sollte, und löste für die Sünder ein, was er für sich nicht schuldig war. Deshalb hat er [...] ein Beispiel gegeben, auf daß ein jeder, was er einst ohne Zaudern verlieren wird, nicht zögere es, sobald es ein Grund erfordert, für sich selber Gott hinzugeben, der, obwohl er es keineswegs für sich selber nötig hatte noch dazu für andere, denen er nichts als Strafe schuldete, gezwungen wurde, sein kostbares Leben (*tam pretiosam vitam*), ja sich selber, eine so erhabene Person (*tantam personam*), mit solchem Willen (*tanta voluntate*) dahingab.¹³³

Daher reicht die Kraft seines Todes auch hin, Menschen *aller* Orte und Zeiten zu sühnen.¹³⁴

So offenbaren sich schließlich doch Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugleich im Kreuz:

Denn was könnte *barmherziger* gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie gleichsam, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen. Was ist auch *gerechter*, als daß jener, dem ein Preis, der größer ist als jede Schuld, gegeben wird, jede Schuld erläßt, wenn er mit der gebührenden Liebe gegeben wird?¹³⁵

Ogleich also Anselm *notwendige* Vernunftgründe für die Inkarnation des Gottmenschen sucht, gründet seine Satisfaktionslehre letztlich in der *Freiheit* der Liebe Gottes. Gott hat den Menschen geschaffen, damit er in ihm Seligkeit findet. Sicherlich ist Gott sich selbst treu in der Wahrung seiner Ehre und Gerechtigkeit. Doch bleibt er sich gerade auch in seiner Entschiedenheit für den Menschen treu.

Da es der dreieinige Gott ist, der zugunsten des Menschen handelt, ist die ganze Dreieinigkeit des Lobes würdig.¹³⁶ Das Bild eines rachedurstigen Vaters, der den Tod des Sohnes verlangt, ist also Anselm fremd: Explizit betont er, dass der Vater kein Gefallen hat am Leiden des Sohnes (so wie dieser selbst aufgrund seiner menschlichen Natur vom Leiden abgestoßen ist), es jedoch insofern zulässt, da er zugleich sich selbst treu bleiben *muss* und die Rettung des Menschen *will*.¹³⁷ So wird rational einsichtig, wie das Kreuz letztlich ein

¹³² D. h.: Niemand hat je Gott etwas gegeben außer was er als Strafe oder Wiedergutmachung geben *musste*.

¹³³ ANSELM, CDH II 18; 145.

¹³⁴ Vgl. ANSELM, CDH II 16. In CDH II 19 legt Anselm näher dar, dass die Anwendung des Verdienstes Christi für die Schuld der Menschen daher rührt, dass Christus einerseits selbst nicht der Schuld(en)tilgung bedarf und andererseits *will*, dass sein Lohn die Rettung der Menschen ist.

¹³⁵ ANSELM, CDH II 20; 153. Hervorhebung: d. Verf.

¹³⁶ Vgl. ANSELM, CDH II 18.

¹³⁷ Vgl. ANSELM, CDH I 9.

Zeichen für die Größe der Allmacht Gottes ist, der in solch überragender Weise seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu vereinen vermag.¹³⁸

2.3.3.3 Staurozentrische Soteriologie – Auswertung Präppers

Pröpper attestiert Anselm zunächst, dass er eine Übersetzung des Erlösungsgeschehens in zeitgenössische Termini versucht, wobei er zugleich an spätjüdische Vorstellungen von Stellvertretung, Opfer und Sühne anschließen kann.¹³⁹ Zu seinem Gottesbegriff sei positiv zu bemerken, dass er die Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott begrifflich zu fassen sucht, indem er das Kreuz als Liebesgabe Gottes versteht.¹⁴⁰ Auch ist der Sühnetod nicht das *einzig* Motiv des Wirkens Jesu in Anselms Denken, er würdigt am Rande, aber immerhin, Beispiel und Verkündigung Christi.

In Bezug auf den Menschen ermöglicht Anselms Soteriologie, die Verantwortung des Einzelnen für die gottgemäße Ordnung in der Welt und der Gesellschaft herauszustellen. Zudem trägt sie auch der Achtung Gottes vor der Freiheit des Menschen Rechnung, dessen Handeln Konsequenzen hat: sei es die Störung der Ordnung der gottgeschuldeten Ehrbezeugung in der Schöpfung durch den Menschen; oder deren Wiederherstellung durch das Verdienst der Hingabe des *Gottmenschen* am Kreuz. Schließlich berücksichtigt der Erzbischof von Canterbury, dass der Mensch in seiner Freiheit *wesentlich* auf den anderen angewiesen ist: auf einen Stellvertreter. Anders als Kant Jahrhunderte später sieht Anselm einerseits, dass „das individualistische Ideal eines selbstgenügsamen Daseins“¹⁴¹ utopisch ist, und andererseits, dass es bei der Erlösung nicht nur um die *Anrechnung (Imputation)* fremder Verdienste gehen kann.¹⁴² Christi Lebenshingabe will *den Menschen selbst* wiederherstellen in seiner *Rechtheit des Willens (rectitudo voluntatis)*.

Dennoch bleibt Präpper in seiner Kritik an der staurozentrischen Soteriologie nicht unbestimmt. Der wohl gewichtigste Kritikpunkt ist für ihn, dass „Jesu Tod selbst [...] nicht als

¹³⁸ Analog zum Gottesbeweis aus dem Gottesbegriff (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*), könnte man hier von einem Beweis des *christlichen* Gottes aus der begrifflichen Synthese von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sprechen, da Anselm schreibt: „Misericordiam vero Dei [...] tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit.“ – „Die Barmherzigkeit Gottes aber, [...] haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, daß sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann“ (ANSELM, CDH II 20; 152f). Damit ist auch Anselms erklärtes apologetisches Ziel, die notwendige Vernunftwahrheit des Christentums auch für Juden und Muslime zu belegen, in seinen Augen gelungen.

¹³⁹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 75.

¹⁴⁰ Für die folgende Würdigung des Anselm'schen Konzepts vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 77f.

¹⁴¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 90.

¹⁴² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 89.

wirksame *Gestalt* der Vergebung, sondern als Genugtuung: als *Bedingung* des Sündennachlasses gedacht [wird].“¹⁴³ Damit widerspreche Anselms Theorie der Lehre Jesu, der

jedenfalls [...] keinen Gott verkündet [hat], der im Verlangen nach Genugtuung seinen Respekt vor unserer Freiheit bekundet, sondern er hat Gottes entgegenkommende Vergebung realisiert und *durch sie* eine Freiheit ermöglicht, die ihren Sinn darin findet, daß sie einstimmt in Gottes Liebe.¹⁴⁴

Schon im Alten Testament erfährt Israel Gottes Bund ja als *apodiktische* Heilszusage: Gott kommt mit seinem bedingungslosen Ja zu Israel der Antwort des Volkes zuvor und hält auch einseitig immer die Treue. Gewiss hat der Bund Konsequenzen für das Volk und beansprucht es, aber wieder und wieder werden Drohungen nicht wahrgemacht, wo sich Israel verfehlt.¹⁴⁵ Gottes Gerechtigkeit ist „weniger an der *iustitia commutativa* als an Rettung und Heil orientiert.“¹⁴⁶

Ist also schon vom biblischen Zeugnis her *grundsätzlich* die Notwendigkeit von Wiedergutmachung für Pröpper infrage gestellt, so noch einmal spezifischer in der Anselm'schen Fassung der *Ehrverletzung*. Der Erzbischof von Canterbury hat zwar, wie oben dargelegt, nachdrücklich betont, dass die Ehre Gottes in sich selbst unverletzbar ist. Dennoch bleibt für den Münsteraner Theologen letztlich die Frage unvermeidlich,

warum sonst eigentlich, wenn nicht aus dem schwer vollziehbaren Grund, *daß es Gottes eigene Ehre verlangte*, bedarf die Wiederankerkennung Gottes zuvor nicht etwa nur der die Sünde des Menschen richtenden und seine Freiheit aufrichtenden Offenbarung, sondern eben auch eines die frühere Schuld begleichenden Sühneaktes durch das Opfer des Lebens?¹⁴⁷

Für Pröpper scheint damit eine Lesart, die die Notwendigkeit der Wiedergutmachung letztlich auf *ontologische* Vorgaben der Wirklichkeit selbst zurückführt, unbefriedigend; es laufe am Ende doch darauf hinaus, dass der *Wille* Gottes die Genugtuung verlangt. Von daher kann der Paderborner Priester auch keinen Zusammenhang zwischen der Sühneleistung und der Sündentilgung erkennen: „Auf welche Weise eigentlich macht die Sühne, wie sie doch

¹⁴³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 79. Hervorhebung: d. Verf.

¹⁴⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 80.

¹⁴⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 82f. Pröpper setzt sich hier von der Interpretation von Balthasars ab, der das Ernstnehmen alttestamentlicher Schilderungen des Zornes Gottes über Bundesbrüche annimmt (a.a.O., 81f.).

¹⁴⁶ Eugen WIESNET: Die verratene Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe, Düsseldorf 1980, 33ff, zit. nach PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 82.

¹⁴⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 78f.

soll, ‚wieder gut‘, was die Sünde zerstörte? Wie stellt sie den Frieden der Schöpfung und das verfehlt Leben der Menschen wieder her?“¹⁴⁸

So unbestimmt das Verhältnis von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung ist, so klar ist doch dabei: Das Leben Jesu interessiert in diesem Werk Anselms nur am Rande. Beispiel und Lehre Jesu scheinen im Vergleich zum *notwendigen* Sühnetod Jesu höchst kontingent: „Denn dazu war er Mensch, daß er stürbe,“ zitiert Pröpper als *symptomatisch* aus *Cur Deus Homo*.¹⁴⁹

Problematisch ist aber schließlich vor allem, wie sich die Satisfaktionslehre in der *Frömmigkeitspraxis* ausgewirkt hat.: „Denn durch Dein heiliges Kreuz hast Du die Welt erlöst,“ bildet die systematisch-theologische Reduktion des Lebens Jesu auf seinen Tod in der Volksfrömmigkeit ab.¹⁵⁰ Dies führt einerseits dazu, dass das *Leiden* Jesu jahrhundertlang zum primären Betrachtungsgegenstand der Christgläubigen avancierte. Andererseits bringt es diese „gewisse Verselbstständigung des Sühnemotivs“¹⁵¹ mit sich, dass auch das eigene Leiden zuerst soteriologisch aufgefasst worden sei und werde. Damit

wurde und wird auch noch heute zu oft der Unterschied von anzunehmendem und beendbarem Leid unterschlagen, die Anklage gegen die Leidmacher niedergehalten, ja das Leiden als gottgewollt hingestellt und nicht selten, sobald sich der Strafgedanke einmischt, zur realen Not noch die Qual des Gewissens gefügt.¹⁵²

Diese Wirkungsgeschichte ist insofern etwas erstaunlich als, wie Pröpper zurecht bemerkt, es nach Anselm letztendlich doch nur der sündenlose *Gottmensch* ist, der Sühne leisten kann; der schuldige *Mensch* ist ja doch aus sich unfähig zur Wiedergutmachung.¹⁵³

¹⁴⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 79. Die fehlende Vermittlung von menschlicher Erlösungsbedürftigkeit und christologisch bestimmter Erlösung habe sich auch im verfehlten *Sakramentsverständnis* niedergeschlagen: Christus habe durch seinen Tod das Heil verdient, nun bleibe nur noch die Applikation seiner im Gnadenschatz der Kirche bewahrten Verdienste durch die Sakramente. Analoges konstatiert Pröpper auch für das *Gnadenverständnis*. Diese sei – schon seit Augustinus – zunehmend als *inneres* Wirken Gottes am Menschen verstanden worden. Dadurch sei auch hier sowohl die christologische Vermittlung wie das dadurch bewirkte Heil des Menschen unklar geblieben (vgl. ebd., 101f).

¹⁴⁹ Vgl. ANSELM, CDH II 16; 131. Zitiert von PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 93.

¹⁵⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 97.

¹⁵¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 78.

¹⁵² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 94. Diese Wirkungsgeschichte kann ehrlicherweise aber nicht vollständig Anselm selbst angelastet werden. Denn, wie oben dargelegt, ist erstens für Anselm un- zweifelhaft klar, dass diejenigen, die das Leiden Christi verursacht haben, damit eine schwere Sünde begangen haben, und auch der Teufel begehrt als Verursacher von Qualen Unrecht. Daher ist Widerstand gegen Tod und Teufel sehr wohl zu rechtfertigen. Zweitens ist für Anselm die aus freiem Willen übernommene Sühne die *Alternative* zur unfreiwilligen Strafe.

¹⁵³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 79.

Doch schon die Lehre, dass es überhaupt einer Wiedergutmachung bedarf – sei sie nun von einem sündlosen Menschen oder, der Rezeption in der Frömmigkeitspraxis zufolge, von jedem Schuldigen zu leisten – habe zu einer „Dämonisierung des Gottesbildes“¹⁵⁴ beigetragen. Die Vorstellung des streng rechnenden und richtenden Gottes hat wohl bei vielen Christgläubigen im Laufe der Geschichte dominiert.

Die Verkündigung hat aufgrund des faktisch wirkungsgeschichtlich dominanten Gottesbildes beim Sündenbewusstsein der Menschen ansetzen – oder es zuallererst hervorrufen – „müssen.“¹⁵⁵ Denn anders wäre ja die *Notwendigkeit* und Sinnhaftigkeit der christlichen Botschaft von der Menschwerdung eines *wiedergutmachungsfähigen* Gottmenschen unverstänlich geblieben. Doch macht Pröpper auf die historische, theologische und anthropologische Unmöglichkeit dieses Missionsansatzes hin: Das Sündenbewusstsein der Menschen in der Gesellschaft heute ist faktisch kaum noch vorhanden,¹⁵⁶ und theologisch *kann* Sünde als solche nur dort erkannt werden, wo sie als Verfehlung an *Gott* verstanden wird. Schließlich kann der Mensch sich seiner Sünde als solcher auch erst dann stellen und sich von ihr abwenden, wenn er sich selbst schon bejaht und von ihr unterschieden weiß.

Als berechnigte Anliegen der beiden großen soteriologischen Traditionen erkennt Pröpper also im Osten die Kontinuität von Schöpfung und Erlösung, die die Offenbarung auch jenseits der Vergebung vorhergehender Schuld sinnvoll erscheinen lässt, sowie die Dynamik des auf *mimetische Praxis* angelegten *Paideia*-Konzepts. Im Westen würdigt Pröpper Anselm dafür, zugleich an der jüdischen Tradition (Opfer-, Sühnegedanke) angeknüpft sowie der Zeitgenossenschaft (Wiedergutmachungsgedanke) eine Vermittlung angeboten zu haben. Mit dem Stellvertretungsgedanken ist ein Wesenszug menschlicher Freiheit benannt, die Anselm zudem dadurch stark macht, dass er die Verantwortung des Einzelnen und Gottes Würdigung der individuellen Entscheidung hervorhebt. Grenzen sieht Pröpper bei beiden Modellen darin, dass das Leben Jesu in seiner Individualität verblasst (sofern lediglich Inkarnation bzw. Kreuzestod als isolierte Einzelmomente zu interessieren scheinen) und die Wirkungsgeschichte in Liturgie und Frömmigkeit (weltenthobene Mystik bzw. Leidensverklärung) zu wünschen übriglässt. Bei Anselm stellt sich zudem die Frage nach der Freiheit und Güte Gottes, der *notwendigerweise* den Sühnetod des Sohnes als *Bedingung* seiner Vergebung zu fordern scheint. Aufgrund ihrer Schwächen kommt Pröpper zu dem Schluss, dass

¹⁵⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 94.

¹⁵⁵ Für das Folgende vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 95f.

¹⁵⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 22-29.

letztlich beide Ansätze „eine Kritik [verlangen], die zur Revision der Ansätze selbst zwingt.“¹⁵⁷

2.3.4 Vor-Gaben vonseiten des christlichen Glaubens III: Neuzeitliche Ansätze

Pröpper ist nicht der erste noch der einzige, der davon überzeugt ist, dass ein radikaler Neuanfang in der Soteriologie notwendig ist. Bevor daher seine eigene „Skizze“ dargestellt wird, werden an dieser Stelle noch in Kürze von Pröpper gewürdigte Modelle vorgestellt, die dem neuzeitlichen Thema menschlicher Freiheit in der Soteriologie gerecht zu werden versuchen: Karl Rahner, der die anthropologische Wende in der Theologie im 20. Jahrhundert eingeläutet hat, und drei Konzepte, die die menschliche Leidensgeschichte zu berücksichtigen versuchen.

2.3.4.1 Karl Rahner

Pröpper macht deutlich, dass er seine Aufgabe darin sieht, „die wesentlichen Intentionen Rahners auf einem von ihm abweichenden Weg und mit Bezug auf einen anderen Typ transzendentaler Reflexion als den von ihm entwickelten zu verfolgen.“¹⁵⁸ Der Paderborner Priester hebt insbesondere positiv die Eigenständigkeit von Philosophie und Theologie hervor, die der Jesuit anfangs noch durchgehalten habe. Der Philosophie wird (nur) zugemutet, die anthropologische Empfänglichkeit für Offenbarung zu demonstrieren: Der Mensch wird als *potentia oboedientialis* für eine frei und geschichtlich ergehende Offenbarung konzipiert.¹⁵⁹ Damit wird zugleich die Verständlichkeit und Bedeutsamkeit der Offenbarung für den Menschen einsichtig.

Dagegen sieht Pröpper im späteren Werk Rahners die Gefahr der Vermischung von Philosophie und Theologie, insofern die Transzendentalität des Menschen bereits als bestimmte gedacht werde, sodass die Existenz Gottes mit der eigenen Existenz bereits *notwendig* bejaht werde.¹⁶⁰ Damit sind aber Unbedingtheit und Selbstursprünglichkeit der Freiheit, d. h. die Möglichkeit zur Distanzierung bzw. sogar zum Widerspruch gegen Gott, nur als menschlicher *Selbstwiderspruch* zu fassen. Auf diese Weise aber lasse sich letztlich keine menschliche Freiheit denken.¹⁶¹ Zudem betont der Paderborner Priester wiederum deutlich, dass die Philosophie als solche nur die *Möglichkeit* und *Sinnhaftigkeit* des Empfangens einer Offenbarung demonstrieren könne, nicht jedoch die *Notwendigkeit* und *Faktizität* einer schon

¹⁵⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 92.

¹⁵⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 125.

¹⁵⁹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 125f.

¹⁶⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 129f.

¹⁶¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 131.

immer impliziten Bejahung Gottes. Letzteres würde nämlich erstens den Sinn einer Offenbarung überhaupt infrage stellen, da ja Gott ohnehin schon immer bejaht werde. Dies widerspricht aber zweitens auch dem *Inhalt* der Offenbarung als Liebe, dem eine die Freiheit der Adressaten wahrende Form angemessen ist.¹⁶²

2.3.4.2 Soteriologie angesichts der Leidensgeschichte

Außer der Wahrung menschlicher Freiheit gegenüber der Offenbarung und ihrem Urheber ist Pröpper auch an der die *Praxis* der Freiheit orientierenden Relevanz der Soteriologie gelegen.¹⁶³ Unter dieser Hinsicht würdigt er die Ansätze von Metz, Moltmann und Peukert, die dezidiert angesichts menschlicher Leiderfahrung ihre Soteriologien zu formulieren versuchen.

Metz' Soteriologie reagiere auf das Trilemma, menschliches Leid erstens als solches würdigen zu können ohne es zweitens argumentativ aufzuheben oder drittens den Glauben an Erlösung überhaupt aufzugeben.¹⁶⁴ Sein Vorschlag einer narrativen Soteriologie stelle die „fundierende Bedeutung der Praxis im Vermittlungsgeschehen des Glaubens [heraus]. Und ebenso, daß die erinnernd-erzählende Vergegenwärtigung der schon begonnenen Verheißung ein konstitutives Moment an ihm darstellt.“¹⁶⁵ So zeigt sich für Metz die Relevanz der Soteriologie in der Wirkmacht anamnetischer Praxis. Allerdings macht Pröpper darauf aufmerksam, dass narrative Praxis allein nicht hinreicht, wenn sie nicht von argumentativer Aufklärung begleitet ist.¹⁶⁶ Theologie muss zwar *praktisch* die Wirklichkeit rezipieren und zur Praxis hinführen; zugleich muss sie diese aber auch *theoretisch* „reflektierend, ermutigend und kritisch begleiten.“¹⁶⁷ Denn nur *christliche*, in Christus gegründete, Praxis leistet einen *genuinen* Beitrag zum menschlichen Streben nach Humanisierung der Welt.¹⁶⁸

Die Trinitarische Kreuzestheologie Moltmanns würdigt Pröpper grundsätzlich hinsichtlich ihres praktischen Hintergrunds und ihrer konkreten Applikationen.¹⁶⁹ Doch die Staurozentrik des Ansatzes, dem zufolge menschliches Leid im Leiden Gottes selbst eingeborgen ist, wirft die schon aus der Auseinandersetzung mit Anselm bekannten Fragen auf, sogar in noch

¹⁶² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 38; vgl. auch 103.

¹⁶³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 16.

¹⁶⁴ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 157f.

¹⁶⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 159.

¹⁶⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 158.

¹⁶⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 37. Dem Verhältnis von Theorie und Praxis bzw. Theologie und praktischem Lebensvollzug widmet Pröpper daher auch das kurze 8. Schlusskapitel dieses Werkes („Zur Logik und Relevanz gläubiger Praxis“, 220-224).

¹⁶⁸ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 16f.

¹⁶⁹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 161f.

verschärfter Form: Denn das Kreuz werde bei Moltmann derart mit dem Wesen Gottes verbunden, dass das Kreuz als logisch und ontologisch *notwendige* Konsequenz des Gottesbegriffs selbst erscheinen könne. Pröpper sieht hier die Gefahr, dass wiederum das Kreuz die *Bedingung* für die (Selbst-)Konstitution Gottes als Liebe angesehen wird.¹⁷⁰

An Peukerts „Theologie anamnetisch-solidarischen Handelns“ hebt Pröpper die konkrete Herausstellung der Konsequenzen dezidiert *gläubiger* Praxis im kommunikativen Handeln hervor, sofern „sie nämlich von der unbedingten Anerkennung jedes Menschen durch Gott bereits ausgehen darf, d. h. ermöglicht und orientiert ist.“¹⁷¹ Dadurch könne die Theologie auch den Toten im Diskurs zumindest ansatzweise gerecht werden. Der Paderborner Priester sieht aber Bedarf an der weiteren Ausarbeitung dieser „Ethik intersubjektiver Kreativität,“ sofern der *unbedingte* Geltungsanspruch ethischer Normen insbesondere am „Ernstfall innovatorischen Handelns – an Feindesliebe und Vergebung erlittener Schuld“¹⁷² der Begründung harre.

Dieses kurze Schlaglicht auf soteriologische Ansätze Rahners sowie Metz‘, Moltmanns und Peukerts zeigt, dass Pröpper erstens gerade um der menschlichen Freiheit willen auf einer strikten Trennung von Philosophie und Theologie besteht. Auf diese Weise werden philosophisch verbürgte Offenheit des Menschen für eine Offenbarung und zugleich die theologisch unbedingt festzuhaltende Freiheit und Geschichtlichkeit der Selbsterschließung Gottes denkbar. Zweitens ist dem Paderborner Priester daran gelegen, dass Soteriologie zur Praxis hinführe und diese orientiere, während die Praxis zugleich Bewährungsprobe für die Soteriologie selbst ist.

2.4 Pröppers Skizze zur Soteriologie im Rahmen der Freiheitsanalyse

Abschließend soll nun die von Pröpper vorgelegte Soteriologie dargestellt werden, mit der er selbst auf die zuvor beschriebenen Aufgaben und Herausforderungen antwortet. Dabei wird zunächst seine systematische Skizze dargestellt, bevor eine Auswahl seiner Neudeutung überkommener soteriologischer Grundbegriffe dargeboten wird.

2.4.1 Systematische Skizze

Radikal bei der Thematik menschlicher Freiheit ansetzend, verortet Pröpper die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in der Aporetik seines Freiheitsbewusstseins und deren Folgen

¹⁷⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 162-164.

¹⁷¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 168.

¹⁷² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 170.

(2.4.1.1). Erlösung zielt entsprechend auf die Befreiung menschlicher Freiheit, die aber zugleich aufseiten des Menschen vorausgesetzt und vonseiten Gottes im Erlösungsprozess gewahrt wird. Dabei ist auch das Handeln des offenbarenden Gottes selbst frei (2.4.1.2).

2.4.1.1 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Nach Pröpper ist der Mensch gerät der Mensch nicht erst durch die Sünde in eine (er-)lösungsbedürftige Situation. Vielmehr gibt es bereits eine natürliche und wesentliche Bedürftigkeit menschlicher Freiheit.

2.4.1.1.1 Natürliche Bedürftigkeit menschlicher Freiheit

Wie oben dargestellt, versteht Pröpper Freiheit als Selbstbestimmung. Diese Selbstbestimmung unbedingter und auf Unbedingtes aus seiender Freiheit erfolgt jedoch unter endlichen Bedingungen. Wenn aber der Mensch den seiner Freiheit entsprechenden Inhalt zu realisieren versucht, nämlich die unbedingte Anerkennung des anderen, bedeutet dies unter den endlichen Bedingungen, dass er „es wagen muß, auf ihn (hin) sich zu „verlassen.“¹⁷³ Dies ist zwar einerseits ein unbedingter ethischer Anspruch durch den „sich die Freiheit selber beansprucht“¹⁷⁴ und ist doch andererseits eine vom Menschen scheinbar nicht zu leistende Aufgabe, da, wie bereits erwähnt, zum einen zu unbedingter Anerkennung auch die Bejahung über den Tod hinaus gehört, und zum anderen die unbedingte Anerkennung des anderen die eigene Person in Gefahr zu bringen vermag, wenn es bspw. um einseitig durchzuhaltende Feindesliebe geht. Daher fragt Pröpper rhetorisch, ob „dann *Angst* nicht wesentlich zur Freiheit [gehört], die sich als endliche weiß?“¹⁷⁵

2.4.1.1.2 Erlösungsbedürftigkeit aufgrund der Sünde

Angst verweist also als Frage auf ein strukturell wesentliches Bedürfnis menschlicher Freiheit.¹⁷⁶ Diese Angst ist aber auch der Grund, warum der Mensch „in einem uneigentlichen (vorethischen) Sinn“¹⁷⁷ Schuld auf sich lädt, sofern die Freiheit „den verbindlichen

¹⁷³ Thomas PRÖPPER: Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg, in: ders.: *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg i. B. u. a. 2001, 153-179, hier 167.

¹⁷⁴ PRÖPPER, *Faktum der Sünde*, 177. Tatsächlich ist nach Pröpper der unbedingte Anspruch ethischen Sollens überhaupt nur von der Unbedingtheit der Freiheit zu denken (vgl. ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 199).

¹⁷⁵ PRÖPPER, *Faktum der Sünde*, 167. Hervorhebung: d. Verf.

¹⁷⁶ Entsprechend seiner strengen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, und damit zwischen philosophischen Möglichkeitsbedingungen und theologischer Notwendigkeiten, betont Pröpper allerdings, dass diese Frage erstens nicht gestellt werden muss und zweitens unterschiedlich beantwortet werden kann; die Frage, die der Mensch sich selbst ist, kann er als solche stehen lassen (Philosophie des Absurden) oder aber sich auf die Suche nach dem Unbedingten machen, das seiner unbedingten Freiheit entspricht (vgl. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 108f).

¹⁷⁷ PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 199.

Entschluß zu sich selbst und ihrer wesensgemäßen Bestimmung“¹⁷⁸ nicht leistet. Daher ist „[die Geschichte des Bösen] als Verweigerung dieses (möglichen) unbedingten Entschlusses zum Guten [...] zu denken.“¹⁷⁹ Aufgrund der endlichen Möglichkeiten zur Realisierung unbedingter Freiheit wird somit „der bedingungslose Entschluß der Freiheit zum Guten das Nichtselbstverständliche.“¹⁸⁰ Vor diesem Hintergrund versteht Pröpper bspw. menschlichen Stolz und Selbstbehauptung, die in der Tradition – u. a. beim Aquinaten, wie sich zeigen wird – oft als Wurzel- bzw. Kapitalsünden gegolten haben, schon als *Reaktion* auf die erfahrene Angst um sich selbst bzw. als deren *Symptom*.¹⁸¹

Doch die Disposition des Menschen zur Verweigerung des Entschlusses zum unbedingt Guten ist nicht nur durch die aus der Struktur menschlicher Freiheit resultierende Angst bedingt, sondern auch durch

die Schuldbestimmtheit der historischen Situation, die jede Freiheit in der realen Möglichkeit zur Selbstbestimmung negativ konditioniert, sie bis ins Innere affiziert, durch ihre Einstimmung ihrerseits befestigt und fortgesetzt wird und so alle, als Opfer und Täter, in die Schuldgefangenschaft verstrickt.¹⁸²

In dieser Zusammenfassung findet sich der Kern der Erbschuldtheorie, die Pröpper in seiner Dissertation zunächst noch gelten lässt. Einerseits weist er darauf hin, dass „Sünde [...] – so schwer ihre naturhaften Konditionen auch wiegen und so bedrückend sich ihre eigenen Objektivationen und Folgen auswirken – doch wesentlich *Freiheitsgeschehen*“¹⁸³ ist. Dies werde jedoch weder in einer „ontologisierenden“ Version der Erbschuldtheorie, der zufolge der Mensch gleichsam selbst Sünde ist,¹⁸⁴ noch in einer „juridischen“ Fassung dieser Lehre, wonach dem einen die Sünde eines *anderen* (nämlich Adams) angerechnet wird, berücksichtigt.¹⁸⁵

Doch beansprucht Pröpper andererseits noch, mit seiner Darstellung eine die *Intention* dieser umstrittenen Doktrin wahrende und sogar geradezu empirisch verifizierbare Interpretation

¹⁷⁸ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 166.

¹⁷⁹ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 166.

¹⁸⁰ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 168.

¹⁸¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 201.

¹⁸² PRÖPPER, Faktum der Sünde, 165; vgl. auch ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 206.

¹⁸³ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 164. Hervorhebung: d. Verf.

¹⁸⁴ Pröpper geht an dieser Stelle seiner „Skizze“ nicht namentlich auf Pannenberg ein. Doch kritisiert er an anderer Stelle Pannenberg dafür, schon die natürlichen Daseinsbedingungen des Menschen als sündhaft zu charakterisieren, insofern sich der auf Exzentrizität hin angelegte und verpflichtete Mensch in seiner konstitutiven Ich-Zentriertheit und der darauf gründenden Begierlichkeit bereits an seiner Bestimmung verfehle (vgl. PRÖPPER, Faktum der Sünde, 158-161).

¹⁸⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 204.

vorzulegen. Denn das paulinische Täter-und-Opfer-zugleich-Motiv¹⁸⁶ werde auch durch die Rede von einer „sozialen“, „strukturellen“ oder „gesellschaftlichen“ Sünde,¹⁸⁷ die den Sünder zum Bösen *disponiert*, vollumfänglich eingeholt. Denn wenngleich die „qualitative Differenz zwischen Disposition zur Sünde und Faktum der Sünde anzuerkennen“¹⁸⁸ ist, ist ein/e Täter/in selbst zunächst *Opfer* einer negativen Konditionierung. Durch die Teilhabe „an der einen Geschichte“ aller Menschen, die sich je schuldhaft gegenseitig schädigen, ist er/sie sehr real „bis ins Innere affiziert“ „– wie der alltägliche Vorgang der Internalisierung herrschender Normen bestätigt.“¹⁸⁹

Peccatum originale meint letztlich diese negative *Disposition* zur Realisierung der Freiheit. *Sünde* ereignet sich jedoch erst, wo der Mensch seine Freiheit entsprechend dieser Disposition individuell aktualisiert.¹⁹⁰ Weil die *formelle* Freiheit jedoch selbst nicht affiziert ist, bleibt die individuelle Sünde mit „ihre[r] letzte[n] Unerklärbarkeit“¹⁹¹ und der „Unableitbarkeit ihrer freien Faktizität“¹⁹² zwar stehen. Doch wird aufgrund der Massivität und Intensität der negativen materialen Disposition zur *Realisierung* der Freiheit die Universalität der Sünde zumindest „verständlicher.“¹⁹³

2.4.1.1.3 Die Erbsünde in der „Theologischen Anthropologie“

Doch das Anliegen, diesen letzten Rest der Erbsünde noch philosophisch-theologisch einsichtig zu machen, muss Pröpper in seiner zweibändigen „Theologischen Anthropologie“ (2011) schließlich ganz fallenlassen. Er setzt sich intensiv und extensiv mit Ursprung, Inhalt, Entwicklung und lehramtlichen Definitionen der Erbsündenlehre in der

¹⁸⁶ Später schreibt Pröpper, dass die „Aufgabe, die sich von Paulus her stellt, nur darin liegen kann, die Dialektik der Sünde als Verhängnis und als Schuld zu bedenken und in einer anthropologisch vollziehbaren Weise die harte, weitreichende Behauptung des Paulus als nicht unsinnig erscheinen zu lassen, daß alle Menschen tatsächlich Sünder sind“ (Thomas PRÖPPER: Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband, Freiburg i. B. Sonderausg. 2015, hier: 1024). Allerdings problematisiert Pröpper auch die wirkmächtige paulinische Aussage selbst, dass alle Menschen gesündigt hätten (vgl. Röm 5,12): „Denn Sünde [ist] schon im Einzelfall nicht wirklich für andere erkennbar und erst recht ihre Allgemeinheit auf keine Weise und schon grundsätzlich – eben weil Sünde ursprüngliche Selbstbestimmung der Freiheit ist – nicht zu beweisen [...]“, sodass „die Behauptung ihrer Universalität sich (für uns) nur in dem Maße, wie einzelne Menschen sich als Sünder bekennen, bestätigen kann“ (ebd., 1087).

¹⁸⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 206. Pröpper fasst die Dynamik der gesellschaftlichen Sünde so zusammen: „Jedes Unrecht, das geschieht, ist die Summe des Bösen, das einzelne begehen, und jede Schuld erzeugt Schäden, die zu neuer Schuld führen“ (ebd.).

¹⁸⁸ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 165.

¹⁸⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 206. Grammatikalisch angepasst.

¹⁹⁰ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 284.

¹⁹¹ PRÖPPER, Faktum der Sünde, 161.

¹⁹² PRÖPPER, Faktum der Sünde, 166.

¹⁹³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 205.

Theologiegeschichte bis zum Tridentinum auseinander. Den „harten Kern“ des von Augustinus herrührenden¹⁹⁴ Theologoumenons definiert Pröpper so:

daß die Erbsünde mit dem Sündenfall Adams zusammenhänge und deshalb ihrem Ursprung nach *eine* sei, daß sie gleichwohl jedem Menschen als sein Eigenes von Geburt an inhaeriere und daß sie als solche nicht etwa nur Sündenstrafe, sondern wirkliche, selbst strafwürdige Schuld sei, obwohl von der aktuell-persönlichen Sünde unterschieden.¹⁹⁵

Seinen Analysen zufolge ist allerdings keines der zu diesem Theorem führenden Argumente zwingend oder auch nur notwendig¹⁹⁶ und gerade unter den Bedingungen der Neuzeit ist „der Ungedanke einer übertragbaren Schuld“ nicht vermittelbar, da „Schuld ursprüngliche Selbstbestimmung der Freiheit,“ und damit schlicht nicht übertragbar ist.¹⁹⁷ Pröppers Schüler Georg Essen kommt nach Durchsicht moderner Vermittlungsgesuche der augustinischen Grundintentionen mit dem philosophischen Freiheitsdenken zu dem Ergebnis, dass sich im Fall der Erbsündentheorie „‘Aussage‘ und ‚Aussageabsicht‘ nur schwer voneinander trennen lassen.“¹⁹⁸ Daher habe *jede* Fassung der Erbsündentheorie Anteil an der schon im Begriff der Erb-Sünde enthaltenen Widersprüchlichkeit, sodass auch die neueren Versuche letztlich scheitern müssen.¹⁹⁹

Pröpper resümiert daher:

[I]ch [sehe] nicht, wie es noch Aufgabe der Theologie sein könnte, diese Lehre zu rechtfertigen und weiter zu vertreten - es sei denn, die Theologie wollte sich in Gestalt eines bloßen Lehr- amtspositivismus von ihren spezifischen Aufgaben dispensieren. Da die Erbschuldlehre inzwischen mehr Probleme schafft als positive Einsicht und Orientierung vermittelt, belastet sie die Verkündigung eher, als daß sie ihr dient. Doch spreche ich mit einem solchen Fazit, wenn ich recht sehe, nur aus, was schon seit langem in Gang ist: daß man nämlich auf breiter Linie die klassische Erbschuldtheorie, insbesondere ihre Bestimmungen des *peccatum originale* als je eigener strafwürdiger Schuld und als *propagatione transfusum* hinter sich läßt, ohne ihr

¹⁹⁴ Das Neue an der Theorie des Augustinus – bei aller Kontinuität zu seinen Vorgängern – ist nach Pröpper: „Kein einziger der Vorgänger sprach von einer eigentlichen (übertragenen) Sündenschuld, auch nicht die Hauptgewährsleute Augustins. Keiner lehrte in diesem Sinne die Erbsünde oder erklärte ihretwegen die Taufe für heilsnotwendig. Keiner hat behauptet oder zu erklären versucht, daß der Mensch kraft Abstammung vor Gott schuldig und so seines ewigen Heils verlustig sei“ (PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 998).

¹⁹⁵ PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 1081.

¹⁹⁶ Pröpper argumentiert namentlich gegen die schon von *Erasmus von Rotterdam* infrage gestellte augustini- sche Übersetzung bzw. Interpretation von Röm 5,12; gegen die zirkuläre Begründung der Notwendigkeit der Kindertaufe aufgrund der Erbsünde und den Aufweis der Existenz der letzteren aufgrund der Tatsache der ersteren (er schlägt dagegen vor, die Sinnhaftigkeit der Kindertaufe in der Eingliederung in die Kirche zu ver- orten); gegen die systematische Notwendigkeit und argumentative Kraft der Erbsünde im Rahmen einer The- odizee und in Bezug auf die Absicherung der universalen Heilsbedeutung Christi (vgl. PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 1084-1088).

¹⁹⁷ PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 1082.

¹⁹⁸ Georg ESSEN: „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer...“ Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsün- dentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem, in: Thomas PRÖPPER: Theologische Anth- ropologie. Zweiter Teilband, Freiburg i. B. Sonderausg. 2015, 1092-1156, hier: 1146.

¹⁹⁹ Vgl. ESSEN, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer...“, 1154.

jedoch - und allein darauf richtet sich meine Kritik - klar den Abschied zu geben, was m.E. redlicher und angesichts ihrer subkutanen Fortwirkungen wohl auch erforderlich wäre.²⁰⁰

Nachdem die vom Paderborner Priester herausgestellte natürliche Sinnbedürftigkeit des Menschen und die durch die – persönliche, nicht jedoch eine in irgendeiner Weise ererbte – Sünde eingetretene Erlösungsbedürftigkeit im engeren Sinn dargestellt worden ist, wird nun Pröppers Verständnis der Erlösung in Christus erörtert.

2.4.1.2 Erlösung in Christus

Im Anschluss an die ostkirchliche soteriologische Tradition betont Pröpper, dass er als Grundkategorie der Soteriologie den Begriff des *Heiles* dem der *Erlösung* vorzieht, da in der Selbstoffenbarung Gottes mehr geschieht als nur die Erlösung von Schuld.²⁰¹ Wie eben dargestellt, ist der Mensch nämlich, schon bevor er gesündigt hat, aufgrund der aporetischen Situation seiner Freiheit auf die Anerkennung durch eine auch *material* unbedingte Freiheit angewiesen, soll denn seine Freiheit überhaupt sinnvoll sein.²⁰²

Diese für den Menschen notwendige unbedingte Anerkennung durch Gott, d. h. Gottes Selbstoffenbarung als Liebe, kann nur geschichtlich vermittelt beim Menschen ankommen: Denn Liebe, da sie wesentlich frei ist, kann Wahrheit nur sein, indem sie geschieht. Und Gottes Liebe kann Wahrheit für Menschen nur werden, indem sie in ihre Wirklichkeit eintritt.

Denn Liebe, da sie wesentlich frei ist, kann Wahrheit nur sein, indem sie geschieht. Und Gottes Liebe kann Wahrheit für Menschen nur werden, indem sie in ihre Wirklichkeit eintritt.²⁰³

Nur weil sich also der konkrete Mensch Jesus von Nazareth von der Liebe Gottes unbedingt bestimmen lässt und ihr so eine konkrete Gestalt verleiht, kann die Liebe Gottes durch ihn bei den Menschen ankommen. Der Glaube „bekennt, daß in ihm Gott uns gesagt hat, was nur er selber uns sagen konnte, doch uns menschlich gesagt werden mußte.“²⁰⁴ Zur Menschlichkeit der Vermittlung der Offenbarung gehört wesentlich, dass nur ein *freier* Mensch glaubhaft die Offenbarung Gottes als *Liebe* vermitteln kann, da Form und Inhalt der Offenbarung Gottes untrennbar sind.²⁰⁵

Dieselbe Menschlichkeit dieser Offenbarungsvermittlung fordert, dass der *Gesamtzusammenhang* des Lebens Jesu in den Blick genommen wird. Gegenüber einer

²⁰⁰ PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 1089.

²⁰¹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 68.

²⁰² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 91.

²⁰³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 210.

²⁰⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 195.

²⁰⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 137.

Inkarnationschristologie, die ihren Ausgang von der nach Pröpper *aporetischen* Zweinaturenlehre des Konzils von Chalkedon nimmt,²⁰⁶ macht der Paderborner Priester deutlich,

daß die Wahrheit der Inkarnation selbst erst infolge der gläubigen Erfahrung Einsicht wurde und auch heute nur als die (innerhalb des damals erreichten Problemstandes notwendige) Deutung der Tatsache zugänglich bleibt, daß in Jesu Geschichte Gott selbst sich offenbarte.²⁰⁷

Ebenso wenig kann die Betrachtung des Kreuzesgeschehens für sich allein genommen die Liebe Gottes offenbaren. Das Kreuz ist „nur“ „die Verwirklichungsgestalt der Gottesherrschaft unter den Bedingungen dieses Äons“,²⁰⁸ formuliert Kasper. Das heißt, dass Jesus nicht in den Tod zu gehen braucht, um Gottes Liebe zu *verdienen*. Ausschließlich aufgrund des faktischen Widerspruchs der Menschen „in diesem Äon“ ist es dagegen notwendig, dass Jesus, um Gottes schon aus sich unbedingte und unendliche Liebe in seinem Leben und Handeln wirksam darzustellen, in den Tod gehen muss: „[D]as Kreuz [ist] die Wirklichkeit des von Ewigkeit her für den Menschen entschiedenen göttlichen Willens.“²⁰⁹

Die Bereitschaft, für den anderen bis in den Tod zu gehen, ist der größte Liebesbeweis, den ein Mensch zu erbringen vermag (vgl. Joh 15,13)²¹⁰. Daher ist Jesu Tod „als das Ereignis [zu] verstehen, in dem Gottes Selbstoffenbarung sich ihre *geschichtlich unüberbietbare* und daher *endgültige* Gestalt gibt.“²¹¹ Doch um das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes zu erkennen, genügt es nicht, das Kreuz isoliert zu betrachten. Für sich genommen, könnte das Kreuz auch als klägliches Scheitern des Wirkens und der Verkündigung Jesu gedeutet werden. Aber durch die Auferweckung offenbart Gott, dass er sich mit diesem Menschen „identifiziert“ und bestätigt so, dass die Liebe, aus der heraus Jesus lebt und stirbt, tatsächlich die Liebe Gottes ist.²¹²

²⁰⁶ Vgl. dazu PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 259-261.

²⁰⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 92.

²⁰⁸ Walter KASPER, Jesus der Christus, Mainz 1974, 257; 140, zit. nach PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 58.

²⁰⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 100.

²¹⁰ „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ Der Freundschaftsbegriff wird in der Soteriologie Pröppers nicht eingehend behandelt, während er für Thomas von Aquin die Grundkategorie der Gottesbeziehung darstellt (vgl. ST II-II, 23, 1, sc.). Für Pröpper sichert diese Kategorie v. a. die Freiheit des Menschen: „Freundschaft mit Gott. Der Dank an ihn um so tiefer, als er, der alles uns gibt, uns die Würde freier Zustimmung läßt. Ein entschieden gewordenes Einverständnis mit ihm, das jenseits von kindlicher Abhängigkeit und pubertierender Empörung die widersprechende Wirklichkeit annimmt und den Preis der Liebe, die ohne Freiheit nicht sein kann, mitzutragen bereit ist. Wenn dann ein Nein zu Gott uns tatsächlich immer unmöglicher wird, so [...] weil schon der Gedanke, von ihm auch lassen zu können, wie ein Verrat uns beschämt.“ (Thomas PRÖPPER: Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: ders.: Evangelium und freie Vernunft. Freiburg i. B. 2001, 300-321, hier: 321).

²¹¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 60. Hervorhebung: d. Verf.

²¹² Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 198. Hier identifiziert Pröpper auch den Ursprung der Christologie: „Wie aber ein Mensch dieser Liebe unmittelbar so gewiß und mit ihr so einig sein konnte,

„Und *diese Offenbarung ist unsere Erlösung*.“²¹³ Denn Erlösung geschieht nach Pröpper dort, wo sich ein Mensch selbst bestimmen lässt von Gottes Entschiedenheit für den Menschen. Im *Glauben* bestimmt sich der Mensch selbst dazu, aus der unbedingten Zusage Gottes heraus (!) erstens *sich selbst* und zweitens sein *Verhalten zum Mitmenschen* neu zu bestimmen.

Zum ersten: Im Angesicht der Offenbarung tritt zunächst menschliche Schuld in ihrer ganzen Abgründigkeit und Tragweite vor Augen, und wird erst vor Gott überhaupt als *Sünde* qualifiziert. Erst durch die Offenbarung wird Sünde also

zum einen [...] aufgedeckt als gottfeindliches, gnadenloses Selbstsein, zum anderen nun erst als solches vollziehbar. Inhaltlich bleibt sie Schuld gegenüber Menschen und wird formell Schuld gegen Gott, wenn ein Mensch seine Einladung abweist, sich von der Angst um sich selbst und mit ihr der Furcht zu lieben befreien zu lassen.²¹⁴

Insofern der Mensch *sich selbst* aber zugleich in Christus von Gott unbedingt angenommen weiß, kann er sich seine Schuld eingestehen und sich von ihr distanzieren. Der schmerzhafteste Prozess des Sich-vergeben-Lassen(-Müssens) kann nur bestanden werden, weil der Mensch erfährt, dass er von Gott nicht auf die Sünde, deren Größe er zugleich mit der Größe der göttlichen Liebe im Sterben Jesu erkennt, reduziert und fixiert ist.²¹⁵

Zum zweiten: Sofern der Mensch sich selbst angenommen weiß, kann er die unbedingte Anerkennung des Mitmenschen wagen. Die Wirkmächtigkeit dieser göttlichen Zusage im mitmenschlichen Handeln zeigt sich dort, wo ein Mensch unerwiderte Liebe bis hin zur Feindesliebe, oder überhaupt schon unbedingte Liebe *als solche*, d. h. als Anerkennung bis jenseits der Grenze des Todes, sinnvoll zu leben vermag.²¹⁶

Auf diese Weise wird der für den Glauben *konstitutive* Charakter der Praxis offenbar.²¹⁷ Wie für die Menschheit die Liebe Gottes nur wirklich werden kann, indem sich Jesus von

daß sein Leben Gottes Wirklichkeit für uns wurde, ist das eigentliche Geheimnis der Person Jesu Christi. Ihm sucht die Christologie zu entsprechen, indem sie Jesu wesentliche Einheit mit Gott bekennt und sein bestimmtes Menschsein als das geschichtliche Dasein des ewigen Sohnes begreift“ (ebd., 196).

²¹³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 59.

²¹⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 200.

²¹⁵ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 203; zum Prozess der Vergebung vgl. ebd., 84f.

²¹⁶ Verweyen dagegen betont die Sinnhaftigkeit auch und gerade der „nur“ menschenmöglichen unbedingten Anerkennung des anderen, abseits noch von göttlicher Zusage: Seine Arbeit habe ihn zu einem Entwurf geführt, „demzufolge zwischenmenschliche Anerkennung der unvollendbaren Unendlichkeit gerade bedarf, um in ihrem letzten Ernst vollzogen zu werden.“ (VERWEYEN, Was ist Freiheit?, 535).

²¹⁷ Glaubenspraxis meint für Pröpper v. a. den caritativen Einsatz für den Nächsten. Dennoch „bedürfen Kontemplation, Liturgie und Gebet der Rechtfertigung nicht. [...] Denn indem wir in der Ausdrücklichkeit des Glaubens unsere Angewiesenheit, ja schon den Dank dafür realisieren, was schlechthin um seiner selbst willen ist, werden wir uns selber als solche gegeben, die nie als Mittel bewertet und mißbraucht werden dürfen“ (PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 211f).

Nazareth unbedingt und konkret davon bestimmen lässt, so wird Erlösung auch im Leben der Glaubenden nur wirklich, indem sie sich in ihrem Leben und Handeln *realiter* davon bestimmen lassen. Ebenso wie aber das Leben Jesu „Symbol“ ist, insofern auch dieses „noch [verspricht], was es doch schon verwirklicht,“²¹⁸ so ist auch das gläubige Handeln „antizipatorische Praxis,“²¹⁹ da ja die Vollendung der Erlösung noch aussteht. So wie Christus *hoffend* in den Tod gegangen sei, so lassen sich demnach auch jene, die ihm nachfolgen, von der gegenwartsmächtigen Hoffnung auf göttliche Vollendung der Geschichte selbst noch zum scheinbar aussichtslosen Selbsteinsatz für die Anerkennung des anderen leiten. Zur Durchsetzung der Liebe aber haben sie keine anderen Mittel als Gott selbst, der sich so sehr von der unbedingten Anerkennung der Freiheit der Menschen bestimmen lässt, dass die Geschichte trotz oder gerade *wegen* der „unerschöpflichen Innovationsmacht“ der Allmacht Gottes als wahrhaft *offene* zu denken ist.²²⁰

Vor diesem Hintergrund seiner Fassung der Soteriologie soll nun abschließend noch ein Blick geworfen werden auf die Pröpper'sche „Interpretation der soteriologischen Begriffe und Interpretamente“²²¹ der theologischen Tradition.

2.4.2 Soteriologische Grundbegriffe neu gelesen

Wie bereits erwähnt, zieht Pröpper grundsätzlich den Heilsbegriff dem der Erlösung vor, da Christi Bedeutung über die Vergebung von Schuld hinausgeht. Dennoch gesteht er zu, dass das Ankommen von Heil und Gnade beim Menschen „*faktisch immer* Vergebung bedeutet,“²²² weil der Mensch geradezu unausweichlich in Sünde gerät.

„Heilsmittlerschaft“ und „Verdienst Jesu“ werden so verstanden, dass Jesus durch sein unbedingtes Sich-bestimmen-Lassen von der Liebe Gottes dem Ankommen des Heils bei den Menschen „gedient“ habe.²²³ Verdienst im eigentlichen Sinn ist ja insofern nicht nötig, als Gott immer schon für den Menschen entschieden ist. Doch der Mensch selbst bedarf eines „Stellvertreters,“ d. h. eines anderen, der „an unserer ‚Stelle,‘ dem Ort auswegloser Gottferne, Gottes Entgegenkommen selbst ist – uns ermöglicht, was wir tun sollen und nun selber

²¹⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 198.

²¹⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 215.

²²⁰ Vgl. PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft..., 316-318.

²²¹ Kapitelüberschrift I. 2. b) in PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 61-69.

²²² PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 61. Hervorhebung: d. Verf.

²²³ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 62f.

tun können.“²²⁴ Dieser Stellvertreter bzw. An-unsere-Stelle- bzw. -Seite-Tretende aber ist Jesus. Denn

dadurch, daß der absolut Gottverbundene in die Situation der Sünder trat und die Gottesfeindschaft bis zur eigenen Gottverlassenheit erlitt, [wurden] die Not und der Riß der Gottferne in die göttliche Beziehung von Vater und Sohn hineingenommen und in der Auferstehung überwunden [...].²²⁵

Allein dadurch also, dass in Jesus die unbedingte Liebe Gottes „da“ war, geschah die Erlösung. Entsprechend versucht Pröpper, missverständliche Deutungen insbesondere des Kreuzestodes Jesu auszuräumen.

Die ohnehin auch in anderen soteriologischen Entwürfen nur dürftig begründete Rede von der „Heilseffizienz“ des Sterbens Jesu könne nur insofern aufrechterhalten werden, als im Kreuz der unbedingte Ernst der für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes seinen höchsten Ausdruck finde: selbst noch im Angesicht des tödlichen Widerspruchs hält Jesus gerade auch für seine Henker die Liebe aufrecht.²²⁶ Es ist dementsprechend allein die zerstörerische Macht der Sünde, die den Tod Jesu „notwendig“ macht: Gott selbst bedarf ja keiner Genugtuung bzw. Sühne.²²⁷ Daher plädiert Pröpper entschieden für die Verabschiedung der Satisfaktionslehre überhaupt.²²⁸

Auch der Opferbegriff dürfe nur sehr vorsichtig und präzise verwendet werden. Zuerst und vor allem meint „Opfer“ die Tat Gottes, „der uns durch Christus mit sich versöhnt“ (2 Kor 5,18). Das einzige Opfer, das wahrhaft Glaubende jedoch bringen *müssen*, ist die eigene Neugestaltung durch Umkehr hin zu einer Selbst-Bestimmung aus dem Glauben.²²⁹ Auf diesem Weg der Umkehr ereignet sich das „Gericht“ durch den schmerzhaften Prozess der Vergebung: Es ist ein „Gericht zugunsten der Sünder, aufrichtend und heilend.“²³⁰

Mit all dem möchte Pröpper letztlich festhalten, dass das Leben und gerade auch der Tod Jesu „nur“ *Darstellung* des Heilswillens Gottes sind, nicht dessen *Bedingung*. Gott ist „schon

²²⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 67.

²²⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 207.

²²⁶ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 64.

²²⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 66.

²²⁸ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 85.

²²⁹ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 65f. Wirth hält dafür, dass nach Pröpper Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung „nur unter den speziellen Bedingungen einer Liebe denkbar [ist], die als niemals korrupte Instanz der Anerkennung erscheint,“ d. h. allein die Selbst-Bestimmung zum Gehorsam gegenüber *Gott*, der den Menschen unbedingt anerkennt (WIRTH, Unhintergehbare Freiheit, 577).

²³⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 66; vgl. auch ebd., 84f.

immer“ für den Menschen entschieden und tut alles, um die menschliche Freiheit für sich zu gewinnen, ohne sie jedoch dabei zu übergehen. Gottes Liebe

- darauf kommt alles an - hat keinen Grund als sich selbst und kein Ziel als sich selbst und den anderen, den Menschen, dessen Leben sie will und dessen Gemeinschaft sie sucht. *Sie ist wirklich ganz umsonst.*

Pröpper gesteht: „Mit dem Letzten habe ich das tragende Motiv meiner Auffassung von Erlösung genannt.“²³¹

2.5 Eckpunkte für eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit

Am Schluss dieses Kapitels wird nun in einem Zwischenfazit noch einmal zusammengetragen, was der eingehende Durchgang durch die Soteriologie Pröppers in Hinblick auf eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit zutage gefördert hat.

Im Sinn einer fundamentalen Theologie, die sowohl binnenkirchlich als auch „ad extra“ orientiert ist, hält Pröpper grundlegend fest, dass die Soteriologie sowohl der Hl. Schrift und der christlichen Tradition als auch der Philosophie und der Erfahrung der Menschen „heute“ entsprechen muss. Dabei kann die Philosophie jedoch lediglich die Sinnhaftigkeit von Theologie und Offenbarung, nicht aber deren Notwendigkeit oder Tatsächlichkeit aufweisen. Als zentralen gemeinsamen Nenner, der die Offenbarung Gottes als Liebe und das neuzeitliche Autonomiestreben verbindet, macht Pröpper den Begriff der *Freiheit* aus.

Die Freiheit des *Menschen* in der Soteriologie zu wahren beinhaltet erstens, die konkreten Adressaten in den Blick zu nehmen. Kann ein Bereich benannt werden, in dem *alle Menschen* – vielleicht auch erst *post factum (datum) revelationis* – erkennen können, dass sie einer (Er-)Lösung bedürftig sind? Für Pröpper ist dies die Verstricktheit menschlicher Freiheit in Verhältnisse, die sie daran hindern, ihre Bestimmung zur unbedingten Anerkennung anderer Freiheit umzusetzen. Zweitens ist menschliche Freiheit im Blick auf *Jesus Christus* ernstzunehmen. Durch sein konkretes Leben und Handeln, das er in Freiheit vollzieht, geschieht Offenbarung und Erlösung, also weder schon durch die Inkarnation allein noch erst durch das Kreuz. Drittens muss menschliche Freiheit *im Erlösungsprozess* selbst gewahrt werden: der Mensch ist freier und geforderter Adressat der Offenbarung, kann sich also einerseits zu ihr verhalten und muss sie andererseits praktisch bewähren, soll denn Erlösung Wirklichkeit werden.

²³¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 100.

Um die Freiheit *Gottes* im Erlösungsgeschehen zu wahren, muss die Gratuität von Schöpfung und Erlösung herausgehoben werden. Gleichzeitig ist diese Freiheit Gottes von seiner Selbstoffenbarung als Liebe her konkret als unbedingt für den Menschen entschiedene Freiheit zu denken. Daher gilt Gottes Heilzusage apodiktisch, und Leben, Handeln und Sterben Jesu können nicht *Bedingung* des Heils sein. Entsprechend seinem offenbaren Wesen als Liebe handelt er am Menschen in solcher Weise, dass er dessen Freiheit wahrt. Dies wird in Jesus sowohl hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott als auch in seiner gewaltlosen Beziehung zu den Mitmenschen offenbar.

Da nun die von Pröpper aufgestellten Rahmenbedingungen für eine noch in der Neuzeit vertretbare Soteriologie herausgearbeitet sind, wendet sich die Arbeit der Darstellung und Analyse der Soteriologie des hl. Thomas zu.

3. Thomas von Aquins Soteriologie in der *Summa Theologiae*

Thomas von Aquin hat keine eigene soteriologische Abhandlung geschrieben. Doch durchzieht die Erlösungslehre sein ganzes Werk.²³² Entsprechend könnten auch alle Teile der *Summa Theologiae* auf ihren jeweiligen Beitrag zum Heilsverständnis bei Thomas hin analysiert werden. Das ist allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.

Die vorliegende Untersuchung stellt eine Auswahl dar, die um die Brennpunkte von menschlicher Erlösungsbedürftigkeit einerseits und dem Erlösungswerk Christi andererseits kreist. Besonders entscheidend für den Vergleich mit Pröpper scheint nämlich, dass der Kirchenlehrer ebenfalls Heil nicht mit der Vergebung von Sünden *gleichsetzt*. Doch betont der Aquinate erstens noch stärker als Pröpper die *ontologische* Notwendigkeit der Gnade und scheint zweitens Gewicht und Konsequenzen gerade auch der Erb-Sünde als *primäres* Ziel der Erlösung auszumachen.

Hinsichtlich der Erlösung in Christus kommen die beiden Theologen darin überein, dass das *gesamte* Leben Jesu als heilsrelevant zu verstehen ist. Bemerkenswert ist dabei jedoch vor allem, welche Bedeutung der Aquinate der Inkarnation zuspricht, wie vielfältig er das Kreuzesgeschehen ausdeutet, und welchen Wert er auch der Auferstehung beimisst.

²³² Vgl. Christoph J. AMOR: „Um unseres Heiles willen...“ Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Innsbrucker Theologische Studien 81), Innsbruck u.a. 2009, 13: Amor bezeichnet das thomanische Heilsverständnis als „roten Faden“, der „die gesamte thomanische Theologie durchzieht und strukturiert.“

3.1 Natürliche Gottesbedürftigkeit

Um deutlich zu machen, inwiefern der Mensch nach Thomas von Aquin der *Erlösung* bedürftig ist, ist diese Notwendigkeit zunächst von der „natürlichen“ Gottesbedürftigkeit abzugrenzen, die Gott schon in der Schöpfung dem Menschen eingeschrieben hat. Nach einer kurzen naturphilosophisch-metaphysischen Skizze (3.1.1) folgt die aus der Theologie der Schöpfung ersichtliche Gottesbezogenheit des Menschen (3.1.2). So wird deutlich, was die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit sind. Zudem zeigt sich, dass sich für Thomas die Zuwendung Gottes zum Menschen nicht auf die Erlösung von Sünde(n) beschränkt.

3.1.1 Die allen Geschöpfen gemeinsame Gottesbedürftigkeit

Das unlösbare Verhältnis *aller* Geschöpfe zu ihrem Schöpfer kann nach Thomas rein philosophisch erörtert werden. Nach Thomas ist nämlich schon die bloße Existenz der Geschöpfe ohne einen Gott als das „durch sich selbst subsistierende Sein“²³³ undenkbar: Solange eine Sache Sein hat, solange muss Gott ihr als Teilgeber an seinem Sein gegenwärtig sein. Wie das Sein allem innerlich ist, so ist auch Gott allen Dingen innerlich.²³⁴

Was damit bezüglich des *ersten* Aktes der Geschöpfe (ihrer Existenz) ausgesagt ist, lässt sich auch bezüglich jedes ihrer *zweiten* Akte (ihrem Aktiv-Sein) aussagen. Bekanntlich hält der Aquinate es für möglich, die Existenz Gottes als eines ersten, unbewegten Bewegers aus der Existenz von durch *hierarchische Kausalreihen*²³⁵ verursachter, aristotelisch verstandener, „Bewegung“ zu *beweisen*.²³⁶ Ausdrücklich verweist Thomas in seiner Quaestio zur

²³³ Vgl. ST I, 4, 2, c.: „Deus est ipsum esse per se subsistens.“

²³⁴ Vgl. ST I, 8, 1, c.: „Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.“

²³⁵ Im Englischen ist dafür die letztlich auf Scotus zurückgehende Terminologie „essentially ordered causal series“ gängig (vgl. Caleb COHOE: There must be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series, *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), 838-856 [DOI: 10.1080/09608788.2013.816934]; hier: 840, Fußnote 5). Im Deutschen hat sich dagegen m. W. keine einheitliche Terminologie für das damit Gemeinte durchgesetzt (die hier verwendete Terminologie stammt von Rafael HÜNTELMANN (Üs.); Edward FESER: Fünf Gottesbeweise. Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz, Neunkirchen-Seelscheid 2018; hier: 13): Es geht nicht um eine zeitliche („lineare“) Kausalkette, bei der die fortwährende Existenz der Ursache nicht notwendig für Sein und Wirken ihrer Wirkung notwendig ist (vgl. die Existenz der Eltern für die ihrer Kinder). Gemeint ist eine solche Kausalkette, in der die „primäreren“ Glieder *im Moment selbst* notwendig sind, um das Potential einer Sache zu aktualisieren. Feser führt als Beispiel eine Tasse an, die *aktuell* nicht anderthalb Meter über dem Boden sein könnte, wenn sie nicht *aktuell* von einem Schreibtisch gehalten würde, der wiederum *aktuell* nur über diese Fähigkeit verfügt, weil er auf dem Boden steht (vgl. ebd., 13-18).

²³⁶ Dies ist der „erste Weg,“ die Existenz Gottes zu beweisen (vgl. ST I, 2, 3, c.; ausführlicher in ScG I, 13).

Notwendigkeit der Gnade wiederholt darauf, dass die Gnadenhilfe Gottes auf dieser metaphysisch notwendigen Teilgabe Gottes an seinem Sein aufbaut.²³⁷

So wird deutlich, wie für Thomas *alle* Geschöpfe fortwährend in ihrem Wirken und Existieren Gottes bedürftig sind. Gott ist jeder Kreatur innerlicher als ihr eigenes Inneres, wie auch Augustinus bekennt.²³⁸ Nicht nur die Existenz, sondern jede „Bewegung“ eines Geschöpfes ist ermöglicht und getragen von seinem Schöpfer. Dies scheint Thomas so evident zu sein, dass er daraus einen philosophischen Gottesbeweis konstruiert. Während unser „postmetaphysisches Zeitalter“ der vorgestellten ontologischen Argumentation kritisch gegenübersteht, stellt der Aquinate doch insbesondere den Bezug des Geschöpfes *Mensch* zu Gott auch in heute besser zugänglichen *personal-relationalen* Kategorien dar.

3.1.2 Die spezifisch menschliche Gottesbedürftigkeit

Denn die *Hl. Schrift* weist über die philosophisch einsehbare Abhängigkeit *aller* Geschöpfe von ihrem Schöpfer hinaus auf einen besonderen Bezug des *Menschen* zu Gott hin.

3.1.2.1 Der Begriff *imago*

Dies kommt insbesondere in dem aus dem ersten Kapitel der Genesis entnommenen Begriff des Menschen als *imago Dei* zum Ausdruck.²³⁹ „Bild“ (*imago*) Gottes zu sein ist nach Thomas zu unterscheiden von dem allen Geschöpfen gemeinsamen Tragen von „Spuren“ (*vestigia*) Gottes. „Spuren“ verweisen lediglich auf die „Ursächlichkeit der Ursache“ (*causalitas causae*), wie etwa Rauch anzeigt, dass es ein Feuer gibt. Ein „Bild“ dagegen ist etwas, das mit seiner Ursache auch in einer Formähnlichkeit (*similitudo formae*) übereinkommt. So weist bspw. eine Statue auf ihr Vorbild hin, oder im Fall des Menschen: die Tätigkeit von Verstand und Willen einer intellektuellen Natur weist hin auf die innertrinitarischen Hervorgänge von Sohn und Geist als (inneres) Wort und Liebe.²⁴⁰

²³⁷ Vgl. ST I-II, 109.

²³⁸ In direkter Anrede an Gott: „tu autem eras interior intimo meo“ (AUGUSTINUS VON HIPPO, *Confessiones* (CSEL 33), hg. v. Pius Knöll, Prag u.a. 1896, III 6). Menke distanziert sich im Namen Präppers ausdrücklich von dieser bekannten Formel: Wäre Gott dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst, so ginge der Mensch seiner Freiheit und damit seiner Menschlichkeit verlustig. Menke merkt aber dazu an: „Die Bestreitung der augustinischen These, dass Gott der Freiheit des Menschen immer innerlicher sei als diese sich selbst, will ja nicht das Innerlichste des Menschen vor dem Zugriff Gottes retten, sondern im Gegenteil die Konsequenz einer Allmacht beschreiben, die sich als formal und material unbedingte Liebe unwiderruflich selbst dazu bestimmt, dem Menschen wirkliches (selbstursprüngliches) Eigensein zu schenken“ (MENKE, *Sünde und Gnade*, 39).

²³⁹ Gen 1,26: „[...] faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...]“. Zit. nach ST I, 93, 1, sc.

²⁴⁰ Vgl. ST I, 45, 7, c: „omnis effectus aliquantulum repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis.

Zeigt der Vergleich zwischen *imago* und *vestigium* an, dass *Abkünftigkeit* nicht hinreicht, um die Abbildhaftigkeit eines *imago* zu begründen, so wird wiederum durch die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* deutlich, dass bloß äußere *Ähnlichkeit* ebenso wenig den Begriff des *imago* erfüllt.²⁴¹ Denn beim *imago* geht um eine Ähnlichkeit *der Art nach* (*similitudo secundum speciem*)²⁴² bzw. zumindest um eine Ähnlichkeit *in einer artspezifischen Eigenschaft* (*secundum aliquod accidens proprium speciei*). Der letzte artbestimmende Unterschied bestimmt dabei den Grad der Ähnlichkeit: Es gibt Arten von Geschöpfen, die Gott insofern generisch ähnlich sind, als sie *Sein haben*; andere kommen ihm näher, sofern sie *leben*; am ähnlichsten jedoch sind ihm schließlich die Geschöpfe, die *erkennen* und *wissen* können – diesen letzten, den rationalen Geschöpfen, ist der Begriff der *imago* vorbehalten.²⁴³

3.1.2.2 Die Dynamik des imago

Doch auch unter den rationalen Geschöpfen gibt es Abstufungen der Gottebenbildlichkeit. Insofern *Engel* mit einer höheren Form der intellektuellen Natur (*intellectualis natura*) ausgestattet sind, ist ihnen bezüglich dem Wesentlichen am *imago* eine größere Gottähnlichkeit gegeben.²⁴⁴ Doch auch unter den Menschen und im Verlauf eines einzelnen Menschenlebens

Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.“ Weiterführend hierzu vgl. Gilles EMERY, Einheit und Vielheit in Gott. Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43), in: Andreas SPEER (Hg.), Thomas von Aquin. Die Summa theologiae (de Gruyter Studienbuch: Werkinterpretationen), Berlin 2012, 77-99 [DOI: 10.1515/9783110905441], hier: 88-90.

²⁴¹ Deshalb sind zwei Eier nicht „Bilder“ voneinander, selbst wenn sie sich sogar äußerlich *gleich* (*aequalis*!) sind, vgl. ST I, 93, 1, c. Eine Definition des *imago*-Begriffs findet sich z.B. in ST I, 35, 1, c.: „Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.“

²⁴² Allein Gott Sohn ist *imago perfecta* des Vaters, sofern er ebenfalls göttlicher Natur ist: Sein Bildsein ist wie das Abbild eines Königs in seinem Sohn, wohingegen das Bildsein des Menschen wie das Abbild eines Königs auf einer Münze, d. h. in einer fremden Natur ist (vgl. ST I, 35, 2, ad 3; vgl. auch ST I, 93, 1, ad 2). Thomas sieht dies auch in der (lateinischen) Bibel angedeutet, die vom Sohn Gottes schlicht als „Bild“ Gottes spricht (*imago*), während die Menschen „zum Bild“ Gottes geschaffen sind („*ad*“ *imaginem*).

²⁴³ Vgl. ST I, 93, 2, c.: „Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod *imago est species indifferens*. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.“ Argumentationslogisch verortet Thomas die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Vernunft, weil erstens nur vom Menschen ausgesagt wird, dass er das *imago Dei* besitze und zweitens das, was den Menschen als *animal rationale* vor den anderen Geschöpfen auszeichnet, eben die Vernunft ist (vgl. ST I, 93, 6, c.)

²⁴⁴ Vgl. ST I, 93, 3, c. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, ausführlich die Angelologie des *Doctor Angelicus* zu würdigen. Sie dient dem Aquinaten u. a. als spekulative Kontrastfolie, um die Eigenart des Wesens und Wirkens des Menschen deutlicher herauszustellen (so z.B. in Bezug auf Freiheit: Rudi A. TE VELDE: Evil, Sin, and Death: Thomas Aquinas on Original Sin, in: Rik VAN NIEUWENHOVE – Joseph P. WAWRYKOW (Hgg.): The Theology of Thomas Aquinas, Notre Dame (IN) 2005, 143-166; hier: 149).

gibt es unterschiedliche Ausprägungen der Gottebenbildlichkeit. Thomas zufolge kann das *imago* nämlich in dreifacher Hinsicht betrachtet werden:

Auf eine Weise, sofern der Mensch die natürliche Fähigkeit (*aptitudo naturalis*) hat, Gott zu erkennen und zu lieben, und diese Fähigkeit beruht auf der Natur des Geistes selbst, welche allen Menschen gemeinsam ist. Auf eine andere Weise, sofern der Mensch aktuell oder habituell Gott kennt und liebt, aber doch unvollkommen, und dies ist das Bild durch die Gleichförmigkeit der Gnade (*imago per conformitatem gratiae*). Auf eine dritte Weise, sofern der Mensch Gott aktuell [und] auf vollkommene Weise kennt und liebt, und darunter wird das der Gleichförmigkeit der Herrlichkeit entsprechende Bild verstanden (*imago secundum similitudinem gloriae*).²⁴⁵

Auf diese Weise eröffnet der *imago*-Begriff eine Perspektive auf die Geschichte des Menschen von seiner Schöpfung bis zu seiner Vollendung.

Nur oberflächlich erscheint nämlich der Begriff der *imago* als eine *statische* Bestimmung. Die *aptitudo naturalis*, sofern sie als *unverlierbare* Fähigkeit *aller* Menschen *als* Menschen auch die unveräußerliche Würde jedes Menschen theologisch begründet, trägt allerdings schon bei diesem oberflächlichen Verständnis großes Gewicht.²⁴⁶

Doch liegt in einer *Fähigkeit* natürlicherweise auch die Dynamik zu ihrer *Ausübung*. Im Gesamtkontext des (christlich modifizierten)²⁴⁷ neoplatonischen *Exitus-reditus*-Schemas der *Summa Theologiae*²⁴⁸ wird nämlich deutlich, dass für Thomas alle Geschöpfe vor allem Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes aus Liebe sind: Gott gibt allen Anteil an seiner Vollkommenheit und Güte. Er tut dies aber, *damit* jedes Geschöpf auf die ihm eigene Weise in seinem Wesen und Wirken einen Aspekt der göttlichen Güte repräsentiert.²⁴⁹ Je vollkommener dabei

²⁴⁵ ST I, 93, 4, c: „Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae“ [e. Ü.].

²⁴⁶ Explizit verweist Papst Johannes Paul II. bei der Verleihung des Titels „Doctor Humanitatis“ an den Aquinaten darauf, dass dieser die Würde des Menschen bekräftigt hat (vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Inter Munera Academiaram* (28. Januar 1999), in: AAS 91 (1999) 849-853; hier: Nr. 4.).

²⁴⁷ Diese Modifikation betrifft insbesondere die *Freiheit* des Entschlusses Gottes zur Schöpfung, wenngleich das pseudo-dionysische Axiom des „bonum diffusivum sui“ von Thomas aufgegriffen wird. Das Verständnis der Schöpfung als Selbstmitteilung Gottes aus Güte steht auch im Widerspruch zu ihrem Verständnis als „primär (entfremdender) Ausgang vom [...] Einen“ (Manfred SCHEUER: „Aliis communicare.“ Ein Schlüssel zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin, in: Bernd DÖRFLINGER u.a. (Hgg.): *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn u.a. 2006, 60-83; hier: 80).

²⁴⁸ Vgl. Marie-Dominique CHENU: *Der Plan der ‚Summa‘*, in: Klaus BERNATH (Hg., Üs.): *Thomas von Aquin, Bd. 1: Chronologie und Werkanalyse (Wege der Forschung 188)*, Darmstadt 1978, 173-195; hier: 179.

²⁴⁹ Vgl. ST I, 47, 1, c.: „distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim.“

eine Kreatur die ihr eigene Vollkommenheit erlangt, desto vollkommener bildet sie die Vollkommenheit Gottes ab und kehrt so auf die ihr eigene Weise zu Gott zurück.²⁵⁰

Auch die menschliche *aptitudo naturalis* zur Gotteserkenntnis und -liebe ist in diesem Kontext als dynamische Anlage zur Selbstvervollkommnung auf der Rückkehr zu Gott zu verstehen. Doch ist der *reditus* des Menschen als *imago Dei* insofern unter den Geschöpfen besonders, da er durch Vernunft und Willen erstens mit Freiheit begabt ist, sich also *selbst* auf sein Ziel zu bewegt.²⁵¹ Dieser freiheitliche Aspekt des Menschseins wird gerade auch in der säkularen Neuzeit besonders hervorgehoben.

Zweitens unterscheidet sich nach Thomas aber zudem das menschliche Ziel von dem der anderen Geschöpfe, insofern der Mensch als *imago Dei*, *capax Dei* und damit fähig ist, das *Erkennen* und *Lieben* Gottes selbst zu erstreben.²⁵² Des Menschen vollkommene Seligkeit (*beatitudo perfecta*) besteht in der intellektuellen Schau des Wesens Gottes (*visio divinae essentiae*).²⁵³ Notwendig folgt daraus die *Freude* (*delectatio*), wenn der Wille im höchsten Gut zur Ruhe kommt.²⁵⁴

Das Problem ist jedoch, dass Gott, der es sich eigentlich selbst schuldet, jedem Geschöpf das mitzugeben, was es zum Erlangen seines Zieles benötigt,²⁵⁵ dem Menschen damit scheinbar ein Ziel eingestiftet hat, das dieser nicht erlangen kann: Denn die Wesensschau Gottes, das Ziel des Menschen, scheint jenseits aller kreatürlichen Möglichkeiten zu

²⁵⁰ Vgl. ST I, 44, 4, c: „[primus agens] intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.“

²⁵¹ Vgl. ST I-II, prol.: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

²⁵² Vgl. ST III, 4, 1, ad 2: „similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.“ Noch stärker wird der Unterschied zwischen dem Menschen mit allen Geschöpfen gemeinsamen Streben nach Gott als Prinzip und Ziel aller Dinge, und dem nur dem Menschen möglichen von *caritas* durchformten Streben nach Gott in ST I-II, 109, 3, ad 2 deutlich: „Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni, caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritua-lem cum Deo [...]“.“

²⁵³ Vgl. ST I-II, 3, 8, c: „ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.“

²⁵⁴ Vgl. ST I-II, 4, 1, c.: „Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adeptio. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.“ Da der Wille nach Thomas nur das Lieben kann, was der Intellekt schon erkannt hat, folgt die Freude des Willens der Schau des Intellekts, weshalb die Liebe (*caritas*) nach dieser Schau strebt: „caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adeptio quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens“ (ST I-II, 4, 2, ad 3).

²⁵⁵ Vgl. ST I, 21, 1, ad 3: „Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis.“

liegen.²⁵⁶ Die menschliche *aptitudo naturalis*, Gott zu erkennen und zu lieben, reicht dafür nicht hin. Und doch ist der Mensch durch ein *desiderium naturale* unverlierbar darauf hingeordnet.²⁵⁷ Der Mensch scheint also zunächst ein notwendig verfehltes Wesen zu sein, dem womöglich noch eine untergeordnete Form der Glückseligkeit natürlich zugänglich ist, nicht jedoch jenes Ziel, auf das hin er eigentlich geschaffen ist.²⁵⁸

Die Unfähigkeit der menschlichen „Natur“ zur göttlichen Wesensschau ist zu verstehen als die Unfähigkeit der Natur verstanden als des „Sitz[es] der spontanen und eigenständig getätigten Selbstverwirklichung des Menschen,“ also aus *eigener Kraft*, die beseligende Schau zu erlangen, nicht jedoch als Unfähigkeit der Natur als „Wesen im Ganzen und überhaupt.“²⁵⁹ Denn nach der Überzeugung des Aquinaten hat Gott dem Menschen eine seinem Wesen gemäße (!) *potentia oboedientiae* bzw. *oboedientialis* eingeschaffen, die es Gott erlaubt, sein Geschöpf durch *Gnade* zu neuen Möglichkeiten zu befähigen.²⁶⁰

²⁵⁶ Ein Grund hierfür ist, dass das Erkannte im Erkennenden in einer der Natur des letzteren entsprechenden Weise zugegen ist. Die Seinsweise Gottes, der sein eigenes subsistierendes Sein ist, übersteigt aber die Natur jedes geschaffenen Intellekts, sodass Gottes Wesen natürlicherweise von keinem außer ihm selbst erkannt werden kann, nicht einmal von den Engeln als reinen Geistwesen (vgl. ST I, 12, 4, c).

²⁵⁷ Dieses *desiderium* ist nach Schulze im strikten Sinne als *naturale* zu denken, d. h. wenn es dem Menschen fehlte, wäre er nicht mehr ein Mensch (vgl. Markus SCHULZE: Das Problem der himmlischen Gottesschau bei Thomas von Aquin. Ist die unmittelbare Anschauung Gottes dem Menschen als solchem möglich?, in: ders.: Glaube und Heil. Thomas von Aquin heute, hg. v. George AUGUSTIN – Ingo PROFT, Freiburg i. B. u.a. 2020, 255-298; hier: 290f). Inhaltlich bezieht sich das *desiderium naturale* hinsichtlich des *Intellekts* auf die Erkenntnis des Wesens der ersten Ursache aller Dinge (vgl. ST I-II, 3, 8, c.: „Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae“). Der *Wille*, der notwendigerweise auf die Glückseligkeit als das letzte Ziel ausgerichtet ist, findet ebenso erst, dann aber ebenso notwendigerweise, seine Ruhe in der Gottesschau (vgl. ST I, 82, 2, c.: „voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati“).

²⁵⁸ Thomas kennt verschiedene Aspekte der menschlichen Glückseligkeit, wobei die Interpretationen dieses Befundes variieren. Hütter zufolge unterscheidet Thomas zwischen einer den natürlichen Kräften des Menschen entsprechenden und daher allein mit diesen erreichbaren *beatitudo* (vgl. ST I-II, 5, 5, c.), die wie Aristoteles im durch die Tugenden konstituierten *bios praktikos* oder *bios theoretikos* verortet wird (vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik X 7f). Die *vollkommene* Glückseligkeit, die in diesem Leben durch Gnade bereits unvollkommen partizipiert werden kann (vgl. ST I-II, 5, 3, c.), besteht jedoch in der Gottesschau (vgl. Reinhard HÜTTER: Bound for Beatitude. A Thomistic Study in Eschatology and Ethics (Thomistic Ressourcement Series 12), Washington D.C. 2019, hier: 19-22).

²⁵⁹ SCHULZE, Das Problem der himmlischen Gottesschau, 278f. Schulze bezeichnet die Natur im erstgenannten Sinn als „operative Natur“, im letzteren als „quidditative Natur“.

²⁶⁰ Gott hat nach Thomas zwar absolute Macht über alle seine Geschöpfe, sofern sie ihm alle „gehorsam“ sind. Daher kann er bspw. Wasser in Wein verwandeln. Davon ist jedoch die dem Menschen eigene Rezeptivität für Gottes Gnade zu unterscheiden: Gnade macht aus dem Menschen kein anderes Wesen, sondern erhebt insbesondere seine Geistnatur zu neuen Möglichkeiten. Diese Art von *capacitas* der menschlichen Natur demonstriert der „Extremfall“ ihrer Union mit der göttlichen Natur in der Person Jesu Christi (vgl. ST III, 1, 3, ad 3), der wahrer Gott und *wahrer Mensch* ist (vgl. Steven A. LONG: Creation *ad imaginem Dei*. The Obediential Potency of the Human Person to Grace and Glory, in: Nova et Vetera (engl. Ausg.) 14 (2016), 853-870, hier: 863-870).

Durch die Gnade kann der Mensch die oben genannte zweite Stufe der *imago* erlangen. Die *gratia gratum faciens* verleiht dem Menschen nämlich Anteil an der göttlichen Natur.²⁶¹ Diese Gnade hat ihren Sitz zunächst im Wesen der Seele selbst, doch fließen daraus auch Tugenden aus zur Vervollkommenheit der Seelenkräfte,²⁶² sodass der Mensch auch *handeln* kann „wie“ Gott.²⁶³ Das verdeutlichen insbesondere die *caritas*, die dem Menschen Anteil an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, verleiht, und die *fides*, durch die der Mensch am Wissen Gottes selbst partizipiert.²⁶⁴ So wird klar, inwiefern der Mensch durch Gnade sein *imago Dei* auf neue Weise verwirklicht, nämlich als *imago per conformitatem gratiae*.

Die vollkommene Verwirklichung seiner Ebenbildlichkeit (das *imago secundum similitudinem gloriae*) wird der Mensch allerdings erst in der ewigen Herrlichkeit empfangen, wenn er zu Gott zurückgekehrt ist. Denn solange er in seinem irdischen Leib existiert, ist auch sein Erkennen auf Materiegebundenes bzw. durch solches Erkennbares bezogen, Gottes Wesen kann jedoch auf solche Weise nicht in sich geschaut werden.²⁶⁵ Erst nach diesem Leben werden die Seligen das Wesen Gottes selbst schauen, indem einerseits Gott sich selbst Intellekt verbinden wird,²⁶⁶ andererseits aber auch der menschliche Intellekt selbst verstärkt wird durch ein göttliches Licht. Dann erfüllt sich in den Seligen die in ihrer Schöpfung als *imago Dei* angelegte und durch den Johannesbrief verbürgte Verheißung: „Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“²⁶⁷

²⁶¹ Vgl. ST III, 62, 1, c.: „gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, *magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae*.“

²⁶² Vgl. ST I-II, 110, 4, c.: „gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae“; vgl. ebd., ad 1: „sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus.“

²⁶³ Vgl. Joseph P. WAWRYKOW: *God's Grace and Human Action*. ‚Merit‘ in the Theology of Thomas Aquinas, Notre Dame (IN) 2016, hier: 166f.

²⁶⁴ Vgl. ST II-II, 23, 2, ad 1: „etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis“; bzgl. des Glaubens vgl. die Ausführungen des Thomas zur Glaubenswissenschaft, der Theologie: „sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum“ (ST I, 1, 2, c.).

²⁶⁵ Vgl. ST I, 12, 11, c.: „Anima autem nostra, quando in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest.“

²⁶⁶ Vgl. ST I, 12, 9, c.: „videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectu eorum unitam.“

²⁶⁷ 1 Joh 3,2 (EÜ). Vgl. ST I, 12, 5, c.: „Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. [...] Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*.“ Man beachte, dass hier *similitudo* von Thomas als *Vollendung der imago* verstanden wird (vgl. dazu ST I, 93, 9, c.). Pesch kommentiert: „Im begnadeten, erst recht im vollendeten Menschen fallen *imago* und *similitudo* zusammen. Wenn beide doch einmal konkret auseinandertreten, ist nicht etwa an zwei Stockwerke der Gottebenbildlichkeit zu denken, vielmehr ist eine *imago* ohne *similitudo* ein Restbestand, ein Fragment ehemaliger wahrer Gottebenbildlichkeit, fragmentiert durch

In dieser Gottesschau wird schließlich auch die *vollkommene* Liebe des Menschen zu Gott gründen.²⁶⁸ Die *caritas* als Liebe der Freundschaft, die von der Mit-Teilung der Seligkeit Gottes an den Menschen abhängt, wird vollendet.²⁶⁹

Es zeigt sich also, dass für Thomas der Mensch nicht nur in einem abstrakt metaphysisch-naturphilosophischen Sinn von Gott als Erstem Beweger abhängig ist, sondern, wie der *imago*-Begriff anzeigt, zu seiner konkret-geschichtlichen Selbstverwirklichung Gottes bedarf: Gott ermöglicht dem Menschen, ihn zu *erkennen* und zu *lieben*, worin des Menschen letzte Vollkommenheit und Glückseligkeit liegen. Der Aquinat stellt also nicht einen unpersönlich sich vollziehenden ontologische Vergöttlichungsprozess vor, sondern präsentiert einen sich selbst – mit Gottes Hilfe – frei, liebend und erkennend auf Gott als seinen *Freund* zu bewegendem Menschen.

3.1.2.3 Menschliche Freiheit

Doch akzentuiert Thomas von Aquin Freiheit anders als moderne Philosophie und damit anders als Präpper. Während letzterer Freiheit primär als absolute Selbstbestimmung und, wie bereits gesehen, als die Fähigkeit des „Immer-auch-anders-Könnens“ versteht, zählt für Thomas von Aquin v. a. die *Urheberschaft der eigenen Akte*.

Gerade die *Herrschaft* über die eigenen Handlungen setzt aber dem Aquinaten zufolge bestimmte *Notwendigkeiten* voraus. Der Kirchenlehrer hält dafür, dass das letzte Ziel für die praktische Vernunft das erste Prinzip ist. Daher wäre ein Entschluss zum Handeln ohne die *wesensnotwendige* Ausrichtung auf die *beatitudo* ebenso wenig möglich wie ein Denken ohne das Festhalten an grundlegenden Regeln der spekulativen Vernunft wie dem Nicht-Widerspruchsprinzip.²⁷⁰ Sofern der Wille natürlicherweise auf das *bonum in commune* als

nichts anderes als den Verlust der Gemeinschaft mit Gott in der Sünde“ (Otto H. PESCH: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, hier: 385).

²⁶⁸ Vgl. ST II-II, 23, 1, ad 1: „duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem [...]. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, *nostra conversatio in caelis est*. Sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi eius servient Deo et videbunt faciem eius*, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.“

²⁶⁹ Vgl. ST II-II, 23, 1, c.: „Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius*. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.“

²⁷⁰ Vgl. ST I, 82, 1, c.: „sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic*.“

sein letztes Ziel ausgerichtet ist, kann er nichts erstreben außer *sub ratione boni*.²⁷¹ Gerade weil der Wille aber auf das *bonum perfectum* zielt, ist er gegenüber allen partikularen Gütern *frei*.²⁷² Denn in diesem Leben begegnet er niemals dem vollkommenen Gut (d. h. der Schau Gottes in seinem Wesen, die den Menschen wesensnotwendigerweise seligmacht), sodass kein Gut, dem er begegnet, seine Wahl *erzwingen* kann.

Gleichzeitig hält Thomas dafür, dass alles, was ist, insofern es *ist*, *gut* ist. Daher ist es also prinzipiell möglich, alles, was existiert, *sub ratione boni* zu erstreben.²⁷³ So scheint hier die menschliche Freiheit auf: Zwar ist dem Aquinaten zufolge der Wille als *appetitus rationalis* vom Intellekt abhängig, sofern dieser dem Willen ein erstrebenswertes Gut vorlegt. Doch ist das Präsentieren eines partikularen Gutes nur eine *hinreichende*, nicht jedoch den sich selbst bewegenden Willen *zwingende* Zielursache. Zudem kann der Wille als *causa efficiens* den Intellekt bewegen, ein bestimmtes Objekt oder einen bestimmten Aspekt an diesem anstatt eines anderen zu betrachten und so das Urteil über das *hier und jetzt* zu erstrebende Gut beeinflussen.²⁷⁴

Der Mensch ist letztlich sogar frei, ein partikulares Gut als sein *letztes Ziel* zu erstreben, sofern er *meint*, darin das in jeder Hinsicht vollkommene Gut zu entdecken. Doch verfehlt er nach Thomas damit offensichtlich die Erfüllung seiner Wesensbestimmung, denn der christliche Glaube hält fest: „Entscheidung gegen Gott ist Entscheidung gegen das eigene Glück.“²⁷⁵ Wahre Freiheit besteht darin, *Sklave* Gottes und so *frei von Sünde* zu sein.²⁷⁶

²⁷¹ Vgl. ST I, 82, 2, ad 1: „voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.“

²⁷² Vgl. ST I, 82, 2, ad 2: „Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.“

²⁷³ Vgl. ScG II 48: „Quicquid igitur offerretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente.“

²⁷⁴ Allerdings kann der Wille nichts ohne oder gegen ein Urteil des Intellekts über den erstrebenswerten Charakter eines vorliegenden Gutes wählen. Hoffmann definiert dies als „*Judgment-volition conformity*: Willing must conform to what reason judges as to be willed.“ Komplementär gehört dazu: „*Socratic deficiency thesis*: Deficient willing presupposes deficient cognition“ (Tobias HOFFMANN: Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy, Cambridge 2021 [DOI: 10.1017/9781316652886], hier: 46).

²⁷⁵ SCHULZE, Das Problem der himmlischen Gottesschau, 292. Die Todsünde, in der der Mensch etwas anderes als Gott an die Stelle des letzten Zieles *setzt*, verhindert nicht, dass Gott sein letztes Ziel *ist*, sondern bewirkt lediglich, dass der Mensch sich (selbst) verfehlt. Vgl. ST I-II, 7, ad 1: „illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.“ Dagegen ist die Glückseligkeit die Vollkommenheit der menschlichen Natur als solcher: „beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius“ (ST I, 62, 7, sc). In dieser Hinsicht unterscheidet sich Thomas wesentlich von Pröpper, der Rahner dafür kritisiert, dass er den Widerspruch des Menschen gegen Gott nur als Selbstwiderspruch denken könne und somit die Freiheit des Menschen angeblich unmöglich denkbar sei (s.o., 2.3.4.1).

²⁷⁶ Vgl. ST II-II, 183, 4, c mit Verweis auf Röm 6 („*cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae, nunc autem, liberati a peccato, servi estis facti Deo*.“): „quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi.“ Entsprechend

Gemäß der Lehre von der in diesem Leben erreichbaren Glückseligkeit ist es nun so, dass der Mensch schon hier und jetzt Anteil erhalten kann an der *beatitudo*, wenn er partikuläre Güter in rechter Weise auf sein letztes Ziel hinordnet. Auf diese Weise sind diese Güter, die von manchen fälschlicherweise als *letztes Ziel* erstrebt werden, sogar *Teil* der inchoativen Glückseligkeit.²⁷⁷

Die *vollendete* Glückseligkeit ist jedoch an die Wesensschau Gottes gebunden, die viele in diesem Leben notwendige partikuläre Güter obsolet macht. Wenn der Mensch Gott in seinem Wesen schaut, erfüllt sich seine Wesensbestimmung, und sein Streben nach dem vollkommenen Gut kommt angesichts des göttlichen Wesens *notwendig* in Gott zu Ruhe und Erfüllung.²⁷⁸

Doch ist Gott nicht nur das letzte *Ziel* des freien Strebens des Menschen. Da die wechselseitige kausale Relation zwischen Intellekt (als *causa finalis*) und Willen (als *causa efficiens*) nicht als infinites Regress denkbar ist, der Wille aber auf Einsicht folgt, muss letztlich „zuerst“ der Intellekt mit seiner Tätigkeit beginnen. Da Thomas aber auch nicht von einer *absoluten* Selbstbewegung des Intellekts als *prima causa* seiner selbst ausgeht, führt er letztlich die *erste* Aktivität des Intellekts, und damit des Willens, auf Gott zurück.²⁷⁹

Gott schenkt aber nicht nur den *Beginn* der Freiheit, sondern kann grundsätzlich auch deren *Gebrauch* leiten. Gott ist der einzige, der nach Thomas den Willen des Menschen direkt

gehört zum Freiheitsbegriff des Thomas im Anschluss an Anselm *nicht* essentiell die Möglichkeit zu sündigen (vgl. HOFFMANN, Free Will, 41f); vgl. dazu auch ST I, 62, 8, ad 3: „maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.“

²⁷⁷ Vgl. ST I-II, 4, 5-8: Hier werden der Leib und sein Wohlergehen, materielle Güter und Freundschaft als insbesondere für die in diesem Leben erreichbare Glückseligkeit in verschiedener Weise notwendig (vgl. ebd., a.1, c) postuliert.

²⁷⁸ Vgl. ST I, 82, 2, c.: „voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.“

²⁷⁹ Vgl. ST I, 83, 1, ad 3: „liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, [...]. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias.“ In QD De pot. 2, 3, ad 3 dagegen führt Thomas den Beginn des kausalen „Zirkels“ auf die dem Intellekt *natürlicherweise*, d. h. ohne dass sie vom Willen befohlen wären, folgenden Tätigkeiten zurück: „sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur.“

bewegen kann²⁸⁰ – und zwar in solcher Weise, dass der Mensch selbst *will*, was Gott ihn wollen *macht*: Denn Gott wirkt in allen Dingen gemäß ihrem Wesen.²⁸¹

Für Thomas hat Freiheit also einerseits in den konstitutiven und damit unverlierbaren Prinzipien der menschlichen Natur, nämlich in Vernunft und Willen, ihre Wurzel. Der Mensch ist also bleibend frei und grundsätzlich Herr seiner Handlungen. Doch setzt nach Thomas gerade diese Freiheit voraus, dass der Mensch *unveränderlich* auf die vollkommene Glückseligkeit, die nur in Gott zu finden ist, ausgerichtet ist. Objektiv wahre Freiheit findet sich dort, wo der Mensch sich, seiner natürlichen Bestimmung entsprechend, selbst auf Gott zu bewegt. Dies kann aber, wie gesehen, nur mit Hilfe der Gnade zielführend geschehen. Daher ist es angemessen, dass Gott dem Menschen bei dessen Schöpfung schon diese Gnade verleiht.

3.2 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist im Gegensatz zur natürlichen Gottesbedürftigkeit für Thomas nur heilsgeschichtlich zu fassen. Der Aquinate geht davon aus, dass Gott dem Menschen bei der Schöpfung eigene Gaben mitgegeben hat, um sein natürlich-übernatürliches Ziel zu erlangen. Nach der Darstellung dieses Urstandes (3.2.1) und der Behandlung einiger Fragen bezüglich seiner Vertretbarkeit (3.2.2) folgt die Analyse des Sündenfalls (3.2.3) und seiner Folgen (3.2.4). Schließlich werden die Einsichten über die natürliche und (un-)heilsgeschichtlich bedingte Gottesbedürftigkeit des Menschen vor dem Hintergrund der Quaestio zur Notwendigkeit der Gnade (ST I-II, 109) zusammengetragen (3.2.5).

3.2.1 Urstand des Menschen

Entscheidend für den Aquinaten ist die biblische Grundüberzeugung, dass Gott den Menschen *sehr gut* (vgl. Gen 1,31) bzw. *recht* gemacht hat. Diese Rechtheit scheint nach Thomas das Geschaffensein Adams in Gnade zu erfordern, da der Mensch auf Gnade hin geschaffen ist.²⁸² Als Stammvater der Menschheit ist Adam die ursprüngliche Ausstattung mit den über-

²⁸⁰ Vgl. ST I, 111, 2, c.: „voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.“

²⁸¹ Vgl. ST I, 83, 1, ad 3: „Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.“

²⁸² Vgl. ST I, 95, 1, sc.: „homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia, dicit enim Augustinus, XII *de Civ. Dei*, quod *Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam*. Ergo et homo creatus fuit in gratia.“ Vgl. ebd., c.: „Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur

und außernatürlichen Gaben dazu gegeben, dass er sie mit der menschlichen Natur an seine Nachkommen weitergebe.²⁸³ Daher gilt: „[A]ccording to Aquinas, there is in fact no natural state of human existence.“²⁸⁴

Denn Adam ist von Anfang an in Gnade geschaffen, und als er sie verliert, bleibt nicht eine *natura pura* zurück, sondern eine verwundete Natur. Der *status naturae integrae* offenbart, dass die Gnade dem Menschen in einem gewissen Sinne „natürlich“ wäre: Die volle „Funktionalität“ bzw. „Integrität“ hat der Mensch im Urstand, in dem er mit den Gaben der heiligmachenden Gnade und den Gaben der Urgerechtigkeit ausgestattet ist.²⁸⁵

Die heiligmachende Gnade ist dabei Wurzel und Ziel der praeternaturalen Gaben, welche die Urgerechtigkeit bilden.²⁸⁶ Durch erstere ist nämlich die Vernunft Gott vollkommen unterworfen, wovon für Thomas die Unterordnung des Leibes unter die Seele und der niederen Seelenkräfte unter die Vernunft abhängen.²⁸⁷

Bei der Darstellung der außernatürlichen Gaben ist es charakteristisch für Thomas, dass er einerseits „[d]ie biblische Paradieserzählung [...] für einen glaubwürdigen Tatsachenbericht

requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, *Deus fecit hominem rectum*.“

²⁸³ Vgl. dazu insbesondere ST I, 100, 1, c.: „Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis, peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posterum. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originale iustitiam.“

²⁸⁴ TE VELDE, Evil, Sin, and Death, 163.

²⁸⁵ Zur begrifflichen Unterscheidung von heiligmachender Gnade und Urgerechtigkeit vgl. folgende Definition der letzteren: „Original justice, though a preternatural good, is nothing more or nothing less than integrity of nature. As such, original justice excludes from its essential composition sanctifying grace. Looked at essentially, original justice is original justice considered in itself independently of grace“ (Conan GALLAGHER, Original Sin. The Privation of Original Justice, Washington D. C. 1966; hier: 164).

²⁸⁶ Das Verhältnis von heiligmachender Gnade und Urgerechtigkeit kann wie folgt beschrieben werden: „[S]anctifying grace and original justice are related as form to disposition. Original justice is a material dispositive cause for the reception of grace in the soul of man. It cannot exist without grace, as St. Thomas says, because it is caused by grace and demands grace. The interrelation is such that the one depends upon the other for its existence. This is nothing else than the reciprocal causality which obtains between formal and material causes“ (GALLAGHER, Original Sin, 167). Vgl. dazu ST I, 100, 1, ad 1: „Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.“

²⁸⁷ Vgl. ST I, 95, 1, c.: „Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV *de Div. Nom.* Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa.“

[hält],²⁸⁸ andererseits aber nicht der Versuchung erliegt, Adam als einen Supermenschen darzustellen, dem er un-nötige Fähigkeiten andichtet: das Ziel ist die Vorstellung eines Menschen, der im Vollbesitz seiner Kräfte fähig ist, sich gänzlich nach Gott auszurichten.

Daher hält der Aquinate in der Darstellung des Schöpfungsstandes erstens dafür, die Schrift wörtlich zu nehmen, wo ihr Sinn wörtlich gemeint zu sein scheint;²⁸⁹ zweitens jedoch befürwortet er, der Natur der Dinge zu folgen, wenn es sich nicht um allein aufgrund göttlicher Autorität zu glaubende über-natürliche Dinge handelt;²⁹⁰ was drittens damit zusammenhängt, dass er glaubt, dass das dem Menschen *Natürliche* weder durch die Sünde erworben noch verloren worden ist.²⁹¹

Die erste Unterordnung, die der Vernunft unter Gott, ermöglicht dem Menschen grundsätzlich, sich in diesem begnadeten Zustand (!) den Himmel zu verdienen.²⁹² Ohne inneren Widerstand und im Besitz aller Tugenden sind die Verdienste Adams größer, da alle seine Kräfte wohlgeordnet sind.²⁹³

Der erste Mensch verspürt aufgrund der zweiten praeternaturalen Unterordnung keinen inneren Widerstand, da die Urgerechtigkeit (*iustitia originalis*) alle Seelenkräfte zu „ihrem Recht“ kommen lässt, insofern die niederen Seelenkräfte der Vernunft und dem Willen unterstehen. Die *passiones animae* unterstützen daher die Freiheit Adams, anstatt seinen Entschlüssen zu widerstehen.²⁹⁴

²⁸⁸ AMOR, „Um unseres Heiles willen“, 159. Vgl. dazu ST I, 102, 1, c.: „Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur, in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae.“

²⁸⁹ Während das Prinzip als solches theologisch wertvoll scheint, so ist im Kontext die konkrete Anwendung auf die Lokalisierbarkeit des Paradieses (vgl. ST I, 102, 1) gerade insofern streitbar, als dem literarischen Genus zufolge der *Wortsinn* der Schöpfungserzählung gerade nicht auf einen physischen Ort zu zielen scheint.

²⁹⁰ Vgl. ST I, 99, 1, c.: „ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam.“ Mit diesem Argument begründet er hier konkret, dass auch im Urstand geborene Kinder eine körperliche Entwicklung zum vollen Leibesgebrauch hätten durchmachen müssen.

²⁹¹ Vgl. ST I, 98, 2, c.: „Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum.“ Im Kontext geht es darum, dass auch im Urstand Fortpflanzung *per coitum* stattgefunden hätte.

²⁹² Wie Thomas in ST I-II, 114, 3, c. ausführt, verdient der vom Hl. Geist begnadete Mensch sich den Himmel *ex condigno*: „opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. [...] Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.“

²⁹³ Vgl. ST I, 95, 4, c.: „efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset.“

²⁹⁴ Naturgemäß existieren aber im leidfreien Urstand des Menschen nur die Leidenschaften, die sich auf das Gute beziehen: „quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV *de Civ. Dei*, omnes illae passionibus quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passionibus

Die Gabe der Unsterblichkeit demonstriert schließlich exemplarisch die dritte Unterordnung, die des Leibes unter die Seele. Dem Römerbrief entnimmt der hl. Thomas, dass der Tod *durch die Sünde* in die Welt kam.²⁹⁵ Nun wäre einerseits eigentlich der nach dem Aquinaten unsterblichen Seele ein ebenso unsterblicher Leib angemessen. Andererseits aber ist es philosophisch nur „natürlich,“ dass ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetzter Leib sich mit der Zeit auflöst. Gott gibt daher der Seele im Urstand die Kraft, sich den ihr ansonsten ohnehin angemessenen Leib²⁹⁶ auch hinsichtlich der Unsterblichkeit anzugleichen.²⁹⁷

Doch der paradiesische Urstand ist nicht nur durch innere, sondern auch durch äußere Harmonie gekennzeichnet. Solange der Mensch im rechten Verhältnis zu Gott und damit zu sich selbst steht, ist auch das Verhältnis der Menschen untereinander und zur Umwelt harmonisch.

Auf der zivilgesellschaftlichen wie privaten Ebene gibt es für Thomas im Urstand zwar natürliche Hierarchien unter Menschen. Doch dienen diese dem Gemeinwohl, insofern die Fähigeren die anderen *als Freie* zu ihrem Nutzen leiten.²⁹⁸

quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impediendes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliquoties rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes“ (ST I, 95, 2, c.). Analog dazu besteht auch die Vollkommenheit der Tugend im *Ordnen*, nicht im *Eliminieren* der Leidenschaften: „perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas [...]“ (vgl. ebd., ad 3).

²⁹⁵ Vgl. Röm 5,12: „*per peccatum intravit mors in mundum*.“ Zit. nach ST I, 97, 1, sc.; vgl. ST I-II, 85, 5, sc.

²⁹⁶ Vgl. ST I, 91, 3, c.: „Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.“ Es ist bemerkenswert, dass Thomas hier in der ersten Person spricht („dico“).

²⁹⁷ Vgl. ST I, 97, 1, c.: „Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro *de Quaest. Vet. et Nov. Test.*, *Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem*. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset.“ Analog begründet der Kirchenlehrer die *impassibilitas* des Menschen im Urstand mit einer Sonderfähigkeit des sündlosen Menschen (vgl. ST I, 97, 2, c.), der zudem durch seine Vernunft und die göttliche Vorsehung Verwundung vermeiden kann (ebd., ad 4).

²⁹⁸ Vgl. ST I, 96, 4, c.: „Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. [...] Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum [...].“ Der Aquinate meint zeitbedingt, dass diese natürliche Hierarchie auch in der Beziehung des Mannes und der Frau existiert: So ist der Mann für den Aquinaten Ursprung und Ziel der Frau (vgl. ST I, 93,

Die Tiernaturen und ihre natürliche Ordnung, inklusive des natürlichen Übels, dass die einen zugunsten anderer vergehen müssen, ist durch den Fall des Menschen nicht verändert worden: Auch im Urstand fressen Tiere einander.²⁹⁹ Doch wie der Mensch im Urstand seine eigenen Sinnenkräfte unter Kontrolle hat, so hat er auch die Herrschaft über die Tiere inne,³⁰⁰ die ihm gehorsam sind wie Haustiere.³⁰¹ Mit dem Verlust der Kontrolle über sich selbst entgleitet dem Menschen allerdings auch die Herrschaft über die Tiere.

Der Fokus des Thomas bei der Darstellung des Urstandes liegt auf dem rechten Verhältnis des Menschen zu Gott, und dann auch der menschlichen Seelenkräfte untereinander sowie der Seele zum Leib. Daraus folgt für ihn das rechte Verhältnis der Menschen zueinander und zu ihrer Umwelt. Entsprechend wird geglücktes Menschsein beim Aquinaten primär von der intakten Gottesbeziehung und der inneren „Integrität“ des Menschen her gedacht, während die bei Pröpper besonders betonten Konsequenzen von Gnade und Sünde für den zwischenmenschlichen und ökologischen Bereich in den hier behandelten Abschnitten der Theologischen Summe des Aquinaten eher sekundär erscheinen. Im Rahmen dieser Arbeit wird diesen sozial-ökologischen Implikationen daher auch nicht mehr eigens nachgegangen.³⁰²

3.2.2 Urstand: heute noch vertretbar?

Ogleich der Aquinate mit seiner Auslegung der Schöpfungserzählung z. T. über deren intendierten Wortsinn hinausgeht, so scheinen doch manche Einsichten seiner Darstellung

4, ad 1: „vir est principium mulieris et finis“). Zugleich aber streicht er die Bedeutung der Erschaffung der Frau aus der *Rippe* des Mannes heraus: „conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta, et ideo non est formata de pedibus“ (vgl. ST I, 92, 3, c.). Während Thomas zweifelsohne hinter den neuzeitlichen Einsichten zur gleichen Würde von Mann und Frau zurückbleibt, bietet der Urstand doch einen Ansatzpunkt, um das Verhältnis beider Geschlechter als geglücktes zu denken, wie es insbesondere Papst Johannes Paul II. herausgestellt hat: Dass nämlich die Selbstmacht des Menschen im Urstand letztlich das Ziel hat, sich selbst dem anderen vollkommen *schenken* zu können (vgl. Brandon WANLESS: St. Thomas Aquinas and St. John Paul II on the State of Original Innocence, in: *Studia Gilsoniana* 4 (2023), 617-634; hier: 627).

²⁹⁹ Vgl. ST I, 96, 1, ad 2: „Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. [...] Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia.“

³⁰⁰ Vgl. ST I, 96, 2, c.: „in homine quodammodo sunt omnia, et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. [...] Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliquantulum obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.“

³⁰¹ Vgl. ST I, 96, 1, ad 4: „Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.“

³⁰² Folgen der Sünde für das zwischenmenschliche Verhältnis werden bspw. in der Auslegung der Strafen Gottes für die Schlange, den Mann und die Frau nach dem Sündenfall (vgl. Gen 3,14-19 (EÜ)) von Thomas herausgestellt (vgl. insbesondere in ST II-II, 164, 2, c.; ad 1; ad 9). Die Folgen der *Gnade* könnten aus den Tugendtraktaten, besonders zur *caritas* (ST II-II, 23-46) und zur *iustitia* (ST II-II, 57-122), erarbeitet werden.

weiterhin gültig: Der Urstand ist ja auch eine Gegenprojektion zu der vom Menschen oftmals erfahrenen Entfremdung von Gott und von sich selbst in der Überzeugung, dass Gott den Menschen am Anfang nicht so gemacht haben kann. Die folgenden Ausführungen skizzieren die Versuche von Reinhard Hütter und Paul A. Macdonald Jr., die die Hypothese vom Urstand auch noch vor Einwänden aus Theologie bzw. Evolutionsbiologie zu erläutern suchen.

Hütter führt eine Reihe von *theologischen* Argumenten an, die es notwendig erscheinen lassen, den Sündenfall, und damit auch den Urstand, als heilsgeschichtliches Ereignis zu begreifen, wie Thomas es tut.³⁰³ Hütter adressiert mit seinen Ausführungen wohl v. a. diejenigen, die – gestützt auf exegetischen Befunden über die literarische Gattung der Urgeschichtserzählungen – diese Ereignisse (ausschließlich) als ätiologische Mythen auffassen.

Hütter zufolge ist zunächst grundlegend festzuhalten, dass definitive theologische Aussagen über Ursprung und Ziel des Menschen nur aufgrund der in der Schrift entsprechend dem jeweiligen literarischen Genus bezeugten Offenbarung zu treffen sind. Die im fünften Kapitel des Römerbriefs angewendete Adam-Christus-Typologie scheine allerdings die Historizität des Adam vorauszusetzen. Denn dem zweifelsfrei *historisch* vollbrachten Erlösungswerk durch Christus korrespondiere eine *heilsgeschichtlich* relevante (Un-)Tat Adams, die die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen überhaupt erst konstituiere. Während eine ätiologische Lesart der Sündenfallerzählung zwar ebenso möglich sei wie das Verständnis Adams als Kollektivpersönlichkeit, seien diese Interpretationen von einer der literarischen Gattung zwar Rechnung tragenden, jedoch historischen Deutung des Textes *abhängig*. Der Sündenfall seinerseits setze jedoch eine unserem postlapsarischen Stand überlegene geistlich-geistig-leibliche Konstitution des Menschen voraus. Wie unsere Situation durch die Entfremdung von Gott gekennzeichnet ist, so habe jener Urstand relativer Vollkommenheit und Seligkeit in der Gottesfreundschaft gewurzelt, die jedoch nicht mit der unmittelbaren Gottesschau (*visio beatifica*) zu verwechseln ist. Erst in der Selbstoffenbarung Gottes in Christus wird der Sündenfall in seiner Bedeutung und Tragweite erschlossen und zugleich

³⁰³ Zum Folgenden vgl. Reinhard HÜTTER: Original Sin Revisited. A Recent Proposal on Thomas Aquinas, Original Sin, and the Challenge of Evolution, in: *Nova et Vetera* (engl. Ausg.) 21 (2023), 693-732; hier: 719-722. Ähnliche und weitere Argumente im Kontext der *Erbsünde* vgl. Joseph A. DI NOIA: Not „Born Bad“. The Catholic Truth about Original Sin in a Thomistic Perspective, in: *The Thomist* 81 (2017), 345-359; hier: 353-358. Nach te Velde dagegen habe Thomas von Aquin die Paradieserzählung nur als *mythische* Vorgeschichte der Geschichte der Menschheit verstanden (vgl. TE VELDE, *Evil, Sin, and Death*, 157f). Während diese Interpretation des Aquinaten dem heutigen Verständnis mehr entgegenkommt, wird sie m. E. dem Textbefund nicht gerecht – vgl. dazu nur die schon genannten Ausführungen über die Lokalisierbarkeit des Paradieses.

insofern überwunden, als durch Christus die vollkommene Glückseligkeit, die den Urstand noch übertrifft, zugänglich gemacht wird.

Hütter zeigt, dass diese Interpretation des dritten Kapitels der Genesis auf eine breite theologische Tradition von den Kirchenvätern bis in die jüngste Zeit gestützt ist.³⁰⁴ Daher fasst er seine Einschätzung der Historizität von Urstand und Sündenfall so zusammen:

Genesis 3 is understood to convey, by way of its characteristic literary genre, a mytho-poetic narrative, the theological significance of a salvation-historical fact, a theological significance fully disclosed only retrospectively in light of the redemption wrought by Christ in his Passion and death on the Cross, as articulated by the apostle Paul, especially in Romans 5.³⁰⁵

Sofern Vernunft und Glaube einander nicht widersprechen können,³⁰⁶ ist allerdings eine postulierte *naturwissenschaftliche* Unmöglichkeit eines Urstandes ein ebenso gewichtiger Einwand gegen diesen wie ein behaupteter Erweis theologischer Nicht-Notwendigkeit bzw. Unzulänglichkeit. Um jedoch eine solche *evolutionsbiologische* Unmöglichkeit konstatieren zu können, müsste einerseits geklärt werden, welche Hypothesen über die Entstehung des Menschen als *naturwissenschaftlich* zweifelsfrei gesichert gelten können und was andererseits als *theologisch* notwendiges Minimum bezüglich des Urstandes festzuhalten ist. Da eine ausführliche Behandlung dieser Thematik außerhalb von Ziel und Umfang dieser Arbeit liegt, kann an dieser Stelle nur umrissen werden, welche Herausforderungen und mögliche Antworten Paul A. Macdonald ausmacht.

Ein erster Einwand lautet, dass es unmöglich ist, dass Adam kein Leid erfahren hätte, da „Fressen und Gefressenwerden“ schon vor dem Auftritt des ersten Menschen an der Tagesordnung gewesen sei. Wie bereits erwähnt, hält Thomas allerdings die Existenz von tierischem Leiden mit einem leidlosen Anfang der Menschheitsgeschichte für vereinbar. Denn der Mensch ist ja nach Thomas gerade auf *wundersame* Weise von Gottes Vorsehung und der Gabe der *impassibilitas* davor geschützt, dass sein an sich leidensfähiger Leib tatsächlich leidet.³⁰⁷ Die Bejahung eines Urstandes führt also nicht notwendig zur Leugnung einer sich auch durch natürliche Selektion vollziehenden Evolutionsgeschichte.

³⁰⁴ Hütter verweist auf die Übereinkunft des Aquinaten mit Reformatoren, Evangelikalen, und dem katholischen Lehramt u. a. in DV 11-13 und den Mittwochskatechesen von Papst Johannes Paul II. (vgl. HÜTTER, *Original Sin Revisited*, 722).

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Vgl. ScG I 7: „Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.“

³⁰⁷ Vgl. Paul A. MACDONALD JR.: *Original Justice, Original Sin, and the Free-Will Defense*, in: *The Thomist* 74 (2010), 105-141 [DOI: 10.1353/tho.2010.0004], hier: 130-133. Heute ist allerdings die Sensibilität für

Ein zweiter Vorwurf betrifft die Emergenz des Menschen aus tierischen Vorfahren: Aufgrund seiner eigenen Evolutionsgeschichte hätte der Mensch von Anfang in einer Spannung zwischen seiner rationalen Geist- und seiner ererbten Tiernatur mit deren Instinkten stehen müssen, eine „innere Harmonie“ in einem Urstand sei also undenkbar. Wie allerdings schon die Seele selbst aus philosophischen Gründen nicht als „natürliches Produkt“ der Evolutionsgeschichte gedacht werden kann,³⁰⁸ so ist auch deren Verhältnis zur durch die Evolution bereiteten Leibmaterie für Thomas ja nur aufgrund einer nur theologisch zugänglichen, zusätzlichen *außernatürlichen* Gabe harmonisch.³⁰⁹

Schließlich könnte vorgebracht werden, dass eine Erschaffung Adams in einem inneren paradiesischen Urstand unverständlich mache, wie der Mensch in den Zustand des „Darwinian Adam,“ wie er der Evolutionsbiologie bekannt ist, fallen konnte: Warum hätte ein hypothetisch glücklicher Urmensch sich von Gott abwenden sollen? Hier ist darauf zu verweisen, dass für Thomas im Urstand zwar die *Möglichkeit, nicht zu sündigen*, gegeben ist, doch erst in der Seligkeit die Freiheit so gefestigt ist, dass *sündigen unmöglich* wird.³¹⁰

Der letzte Einwand und dessen Beantwortung weisen allerdings erstens darauf hin, worauf es bei der Hypothese vom Urstand letztlich ankommt: Im Kern geht es darum, den Menschen als ein in rechter Beziehung zu seinem Schöpfer und, daraus folgend, in innerer Harmonie mit sich selbst geschaffenes Wesen zu begreifen. Daher ist Adam, zumal die schon aus philosophischen Gründen zu postulierende rationale Seele naturwissenschaftlich nicht

tierisches Leid gestiegen, sodass ein „Paradies für Menschen“ im Kontext eines gewaltvollen Tierreichs für manche unvorstellbar scheint.

³⁰⁸ Indem er auf leibunabhängige Operationen des menschlichen Geistes verweist, verfißt Thomas mit Nachdruck, dass Materie eine derart die Materie übersteigende Fakultät nicht hervorbringen könne, sodass selbst *menschliche* Eltern letztlich keine menschliche rationale Seele zeugen können (vgl. ST I, 118, 2, c.: „anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, [...] et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.“).

³⁰⁹ Vgl. Paul A. MACDONALD JR.: In Defense of Aquinas’s Adam. Original Justice, the Fall, and Evolution, in: Zygon 56 (2021), 454-466 [DOI: 10.1111/zygo.12692]; hier: 460-462.

³¹⁰ Vgl. ebd., 462-465. Vgl. dazu ST I, 94, 1, c.: „cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.“ Markant ist die Unterscheidung Augustinus’ zwischen dem urständlichen „posse non peccare“ und dem eschatologischen „non posse peccare“ (AUGUSTINUS VON HIPPO, De correptione et gratia (PL 44, 915-946), hg. v. Jacques-Paul MIGNE, Paris 1863; hier: [XII] 33.; 936).

demonstrierbar ist, als der erste und „rechtgeschaffene“ Mensch nur theo-logisch zugänglich. Das Wesentliche zum und am Urstand fasst te Velde entsprechend so zusammen:

The gift of original justice enabled the first man to exercise his life in a free and harmonious manner, controlled by reason and wholly responsive to God, in which the measure of human freedom consists. In his original state there was no conflict in man, either between his reason and the passions or between soul and body, because there was no conflict between man and God. One might say that the first man was able to experience his factual and bodily life as an adequate expression of his rational self, and thus found himself in perfect harmony with how he wanted himself to be.³¹¹

Zweitens deutet der letzte Einwand aber zudem auf das „Mysterium des Bösen“ hin: dass *Sünde*, die Abwendung von Gott, immer auch unverständlich bleiben wird. Zwar gilt dies in besonderer Weise für die Ursünde als die Abkehr von Gott in einem hypothetisch leidfreien Zustand eines Menschen im Vollbesitz seiner leiblichen, geistigen und geistlichen Kräfte; doch letztlich kann *keine* Sünde völlig verständlich sein, wenn sie als *privatio boni* aufgrund der Konvertibilität der Transzendentalien einen Mangel an *Wahrheit* und damit an *Intelligibilität* mit sich bringt. Dennoch versucht die Arbeit nun, sich mit Thomas von Aquin dem Ursprung des Mysteriums des Bösen im Menschen zu nähern.

3.2.3 Sündenfall

Nachdem zuerst das Wesen der Sünde im Allgemeinen nach Thomas skizziert wird (3.2.3.1), folgen Bemerkungen zur Voraussetzung bzw. Ursache für das Zustandekommen von Sünde allgemein (3.2.3.2). Schließlich wird spezifisch die Ursünde selbst in den Blick genommen (3.2.3.3).

3.2.3.1 Was Sünde ist

Das grundlegendste Charakteristikum der Sünde ist für Thomas die *privatio boni*, der Mangel an Gutem. Von einem *Mangel* an Gutem kann aber nur dort die Rede sein, wo das Gute eigentlich vorhanden sein *sollte*. Je nach Subjekt des Mangels gibt es verschiedene Arten von Übeln, die, wo Thomas ausdrücklich Begriffsdefinitionen vornimmt, auch begrifflich unterschieden werden:

Man muss [...] berücksichtigen, dass die drei Begriffe ‘Schlechtes’ (*malum*), ‘Fehler’ (*peccatum*) und ‘Schuld’ (*culpa*) sich zueinander verhalten wie Allgemeineres und weniger Allgemeines. Denn ‘Schlechtes’ ist ein allgemeinerer Begriff: Bei jeder beliebigen Sache nämlich, sei es bei einem Subjekt oder bei einem Akt, besitzt der Mangel der Form oder der Ordnung oder des erforderlichen Maßes den Charakter des Schlechten. ‘Fehler’ aber wird ein Akt genannt, dem die erforderliche Ordnung oder Form oder das erforderliche Maß fehlt. Daher kann man sagen, dass ein krummes Schienbein ein schlechtes Schienbein ist. Man kann jedoch nicht

³¹¹ TE VELDE, Evil, Sin, and Death, 158.

sagen, dass es ein Fehler ist, es sei denn in der Redeweise, in der die Wirkung eines Fehlers ‚Fehler‘ genannt wird. Doch das Hinken selbst wird Fehler genannt: denn jeder ungeordnete Akt kann Fehler der Natur, der Kunst oder der Moral genannt werden. Aber den Charakter der Schuld besitzt ein Fehler nur dadurch, dass er freiwillig ist: denn niemandem wird irgendein ungeordneter Akt als Schuld angerechnet, es sei denn aus dem Grund, dass dieser in seiner Macht steht. Und so ist klar, dass der Begriff ‚Fehler‘ umfassender ist als der Begriff ‚Schuld‘, auch wenn ‚Fehler‘ (= ‚Sünde‘) und ‚Schuld‘ nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Theologen für dasselbe verwendet werden.³¹²

Dieser strengen Definition zufolge also ist Sünde (*culpa*, für Theologen auch *peccatum*) ein *schuldhafter ungeordneter Akt*. Der *Schuldcharakter* zeigt an, dass es sich bei moralisch relevanten Akten um *actiones humanae* handelt, und nicht nur um *actiones hominis*.³¹³ Nur erstere sind wirklich frei-willig, sofern sie aus Vernunft und Wille des Menschen hervorgehen, wodurch der Mensch Herr seiner Handlungen ist.³¹⁴ Sünde ist also nur da möglich, wo der Mensch *als Mensch*, d. h. *frei*, handelt.

Doch nicht nur die *Schuldhaftigkeit*, sondern auch die *Ungeordnetheit* der als Sünde zu qualifizierenden Handlung kann in Kategorien der Freiheit und Personalität bedacht werden. Der „ordo rationis,“ dem eine Handlung zu entsprechen hat, ist nämlich die Ordnung einer Vernunft, die, wie bereits gesehen, auf die *Beziehung* zu Gott hin finalisiert ist. Daher gehört konstitutiv zur geordneten Lebensbewegung auf Gott zu, der rechte, nur *rational* zu gewährleistende, „ordo amoris.“ Denn Liebe ist erstens überhaupt nur *menschlich*, wenn sie frei und aus der *Vernunft* hervorgeht (*actio humana!*) und zweitens nur dann *recht*, wenn sie nach

³¹² THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones Disputatae De malo*. Untersuchungen über das Böse, üs. u. eingel. v. Claudia u. Peter BARTHOLD, Mühlheim a. d. Mosel 2009, hier: 2, 2, c; 52f (Hinweis bei Janet E. SMITH: *Moral Terminology and Proportionalism*, in: Thomas HIBBS - John O'CALLAGHAN (Hgg.): *Recovering Nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*, Notre Dame (IN) 1999, 127-146; hier: 127f). Ähnlich vgl. auch ST I-II, 21, 2, c.: „sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.“ Der Begriff „culpa“ wird in Bezug auf die Sündenfolgen noch einmal relevant.

³¹³ Vgl. ST I-II, 1, 3, c.: „idem sunt actus morales et actus humani.“

³¹⁴ Vgl. ST I-II, 1, 1, c.: „actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo.“

den Bestimmungen der praktischen *Vernunft* jedem Menschen jeweils *das Seine* zukommen lässt.³¹⁵

Thomas hält also dafür, dass der Mensch durch seine auf Wahrheit angelegte Vernunft und seinen auf das vollkommene Gut finalisierten Willen „natürlicherweise“ auf Gott hingeeordnet ist, doch dieser Ordnung *frei* entsprechen muss. Wenn der Mensch sich daher seiner gottgeschenkten Vernunftnatur zuwider verhält, vergeht er sich schuldhaft gegen die Schöpfungsordnung und beleidigt damit ihren Urheber, auf den sich liebend hin zu bewegen ihm eigentlich (auf-)gegeben ist.³¹⁶

Analog ist auch die von Thomas rezipierte Definition der Sünde durch Augustinus als „etwas gegen das ewige Gesetz Gesagtes, Getanes oder Gewünschtes“ zu verstehen.³¹⁷ Insofern nämlich jedes Gesetz auf die *Freundschaft* von Menschen untereinander oder des Menschen mit Gott zielt,³¹⁸ zielt auch diese Definition auf ein Verständnis der Sünde als Vergehen gegen die Liebe.³¹⁹ Nur vor diesem Hintergrund ist das Gewicht der Aussage zu verstehen, dass Sünde als Gesetzesbruch immer mit der *Verachtung Gottes* als des Gesetzgebers einhergeht.³²⁰

3.2.3.2 Wie es zur Sünde kommen kann

Gerade vor dem Hintergrund der Annahme, dass der Mensch im Urstand in die Freundschaft mit Gott hineingeschaffen ist, ergibt sich die Frage, wie Adam dann überhaupt die Sünde in den Sinn gekommen ist. Denn da der Mensch „ursprünglich“ alles besitzt für seinen Geist, seine Seele und seinen Leib, ist unverständlich, warum er sich in diesem glücklichen Zustand von Gott ab- und welchem Gut auch immer zuwenden sollte.

³¹⁵ Vgl. Marco PANERO: *Ordo rationis y vida moral. Un espacio insospechado de racionalidad práctica* in: S. Tomás de Aquino, in: *Espíritu* 69 (2020), 51-70; hier: 60f.

³¹⁶ Die Differenzierung zwischen Verletzung der Schöpfungsordnung und Gottesverachtung ist letztlich nur die Unterscheidung unterschiedlicher Blickwinkel auf dieselbe Sache. Vgl. dazu ST I-II, 71, 6, ad 5: „a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi.“

³¹⁷ Vgl. AUGUSTINUS VON HIPPO, *Contra Faustum Manichaeum* (CSEL 25,1; 249-797), hg. v. Josef ZYCHA, Wien 1891; hier: XXI 27; 621: „dictum vel factum vel concupitum aliquid contra legem aeternam.“ Vgl. ST I-II, 71, 6.

³¹⁸ Vgl. ST I-II, 99, 1, ad 2: „ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum.“

³¹⁹ Der Aquinate stimmt darin mit Pröpper überein, der Sünde nicht zuerst als Untat gegen das Gesetz, sondern als Nicht-Tat des vom Gesetz der Liebe Gebotenen verstanden haben will. Zur Position des Aquinaten insbesondere hinsichtlich der Vermittlungsrolle der *Tugenden* zwischen Gesetz und Liebe vgl. Giacomo S. LODOVICI: *Lex et amor*, in: *Divus Thomas* 122 (2019), 143-163; hier: 160-162.

³²⁰ Vgl. ST I-II, 73, 1, ad 1: „homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, [...] et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato.“

Im Ursprung ist die menschliche Vernunft nach Thomas insofern dem englischen Intellekt ähnlich, als sie von Leidenschaften und schlechten Gewohnheiten nicht behindert ist, und damit klar sieht.³²¹ Die Bedingung der Möglichkeit von Sünde kann also insbesondere im Fall der Ursünde nicht eine schon defiziente *Erkenntnis* sein. Um den *Ursprung* der Sünde zu erläutern, darf diese Bedingung zudem nicht selbst schon *sündhaft* sein, wenngleich sie *willentlich* herbeigeführt worden sein muss, um nicht letztlich *Gott* den Sündenfall anzulasten.³²²

Thomas verortet den Ursprung der Sünde in der *Nicht-Beachtung des Handlungsmaßstabs beim Schreiten zur Tat*. Wenngleich, wie bereits gezeigt, das vollkommene Gut als letzter Maßstab in jeder Entscheidung *implizit* faktisch vorhanden sein muss, so muss dieses letzte Ziel nicht immer *explizit* bedacht werden. Die einzelnen Güter können daher sündenfrei an und für sich *reflektiert* werden ohne ihren rechten Bezug zum Letztziel in Erwägung zu ziehen. Doch ist dem Menschen *bewusst*, dass er, *wenn* er sich tatsächlich für eine bestimmte Tat entscheidet, sehr wohl gehalten ist, zuvor die Vereinbarkeit dieser Handlung mit seinem letzten Ziel zu prüfen. Sünde wird erst dadurch möglich, dass sich ein Mensch zumindest *implizit* willentlich dazu entschließt, eine Entscheidung ohne diese explizite Prüfung zu treffen.³²³

Dass aber der Mensch so zur Tat schreitet, ohne die notwendige Prüfung vorzunehmen, dafür „muss man [...] keine Ursache suchen, weil dazu die Freiheit des Willens selbst ausreicht, durch die man handeln oder unterlassen kann.“³²⁴ Jacques Maritain würdigt diese Lösung des hl. Thomas bezüglich Ursprungs der Sünde als „one of the most original of his

³²¹ Vgl. ST I, 94, 4, c.: „intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.“

³²² Zu diesen Kriterien vgl. Steven J. JENSEN: Proto-Sin. A Case Study, in: American Catholic Philosophical Quarterly 93 (2019), 161-171; hier: 163.

³²³ Vgl. insbesondere QD De malo, 1, 3, c.; ad 6; ad 13. Thomas führt das Beispiel eines Handwerkers an, der „nicht darin fehlgeht, dass er nicht immer das Maß (im Sinn) behält, sondern dadurch, dass er sich, ohne an der Maßvorgabe festzuhalten, ans Sägen macht“ (ebd.; 23). Mit einer detaillierten Darstellung der „Proto-Sin“ des davidischen Ehebruchs mit Batseba (2 Sam 11) illustriert Jensen die thomasische Analyse zur Möglichkeitsbedingung der Sünde (vgl. JENSEN, Proto-Sin). Sein Artikel bildet zusammen mit der Darstellung HOFFMANN'S (Free Will, 182-185) die Grundlage für diesen Absatz.

³²⁴ QD De malo, 1, 3, c; 23.

philosophical discoveries.”³²⁵ Sie ermöglicht auch einen Zugang zur ersten (menschlichen) Sünde überhaupt, der Ursünde Adams – dem *Sündenfall*.³²⁶

3.2.3.3 Worin die erste Sünde besteht

Da der Mensch ursprünglich in völliger geistiger Klarheit geschaffen ist, gibt es keine aufgrund innerer Unordnung schuld mindernden Umstände für die erste Sünde. Wenn Adam sündigt, ist dies daher notwendig eine Todsünde.³²⁷ Da die erste Sünde aufgrund der rechten inneren Ordnung also nicht aus dem sinnlichen Streben herrühren kann, muss sie eine *geistige* Sünde sein. Thomas verortet sie im ungeordneten, d. h. maß-losen, Streben nach einem geistigen Gut, also im Stolz.³²⁸

Das von Adam erstrebte geistige Gut ist aber die durch Nachahmung zu erreichende Gottähnlichkeit (*similitudo imitationis*).³²⁹ Zwar ist dem Menschen *aufgegeben*, Gott ähnlich zu werden. Doch die Stammeltern tun dies in maß-loser Weise: Sie wollen Gott erstens ähnlich sein in einem ihnen nicht zustehenden *Wissen* und zweitens *eigen-mächtig* die Seligkeit erlangen.³³⁰ Ermöglicht ist diese erste Untat eben dadurch, dass der Mensch seine gottgeschenkte Gottähnlichkeit zunächst ohne Berücksichtigung seiner Beziehung zum Schöpfer *reflektiert*, und dann ohne diesen Bezug *handelt*.³³¹

³²⁵ Jacques MARITAIN: Saint Thomas and the Problem of Evil, übers. v. Gordon ANDISON, Milwaukee 1942, hier: 23. Zit. nach: HOFFMANN, Free Will, 185.

³²⁶ Obgleich, wie bereits erwähnt, im Rahmen dieser Arbeit die ausführliche Würdigung der Angelologie nicht möglich ist, sei doch darauf verwiesen, dass Thomas dieses Argument bezüglich des Anfangs der Sünde auch in Bezug auf den Engelfall anwendet. Auch bei ihnen habe die Sünde ihren Anfang bei der Nichtbeachtung des Handlungsmaßstabs genommen (vgl. ST I, 63, 1, ad 4).

³²⁷ Vgl. ST I-II, 89, 3, c.: „homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. [...] Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.“

³²⁸ Vgl. ST II-II, 163, 1, c.: „[R]elinquitur quod primum peccatum eius [i.e., hominis, Anm. d. Verf.] fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.“

³²⁹ Thomas geht davon aus, dass aufgrund ihrer geistigen Klarheit weder Mensch (vgl. ST II-II, 163, 2, c.) noch Teufel (vgl. ST I, 63, 3, c.) begehren konnten, (ein) Gott zu sein (*similitudo omnimodae aequiparantiae*).

³³⁰ Vgl. ST II-II, 163, 2, c.: „Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundo peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam [...]“. Beim Engelfall differenziert Thomas zwischen der Sünde im Streben nach einer dem Geschöpf nicht zugedachten Art der Gottähnlichkeit (*quantum ad hoc in quo non natus est assimilari*) und dem Streben nach der zwar zugedachten Art der Gottähnlichkeit (*quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari*), aber auf eine nicht vorgesehene Weise (vgl. ST I, 63, 3, c.). Das Streben der Stammeltern nach dem ihnen nicht zustehenden *Wissen* fällt unter die erste, das *eigenmächtige* Greifen nach dem Wie-Gott-Sein in die zweite Kategorie.

³³¹ Vgl. MACDONALD, In Defense of Aquinas' Adam, 463f. Die Reflexion über sich selbst (*deliberare de seipso*) ist nach Thomas der erste Akt des Menschen beim Erwachen seiner Vernunft. Er entscheide sich schon in diesem ersten Moment, ob er sich auf eine seinem Alter gemäße Weise auf Gott als sein Letztziel ausrichtet – oder direkt in *Todsünde* falle, da er sich *nicht* dem geschuldeten Ziel zuwendet (vgl. ST I-II, 89, 6, c.)

Die Darstellung der Psychologie der Sünde deutet ein dahinterstehendes Menschenbild an. Während Pröpper den Stolz als *Reaktion* des Menschen auf eine *Grundangst* um sich selbst versteht, identifiziert Thomas den Stolz mit Schrift und Tradition als *Anfang* der Sünde,³³² die jedoch wiederum nur durch die *unklugen* Vernachlässigung der Handlungsregel ermöglicht wird. Negative Leidenschaften wie die Angst sind für ihn dagegen nur eine der vielen *Folgen* der Abwendung von Gott. Der Aquinate und Pröpper scheinen also die Verantwortlichkeit des Menschen für das Negative in seinem Leben und Tun verschieden zu gewichten.

3.2.4 Sündenfolgen

Die Folgen der Sünde konstituieren die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen im engeren Sinn. Zwar hält Thomas fest, dass die Gnade weiterhin *vor allem* um der Erhöhung des Menschen willen notwendig ist (natürliche Gottesbedürftigkeit!) und der Mensch nach dem ersten Fall nicht *mehr* Gnade benötigt als zuvor, sondern nur *für mehr Dinge*,³³³ doch ist für ihn von der in der Hl. Schrift maßgeblich bezeugten Offenbarung her klar, dass Christus vor allem *um unserer Sünden willen* sein Erlösungswerk vollbracht hat.³³⁴ Die Folgen der Sünde für den Menschen, die Thomas benennt, beziehen sich auf die Verminderung seines natürlichen Gutes (*corruptio boni naturae*: 3.2.4.1), auf den Makel der Sünde in seiner Seele (*macula animae/ peccati*: 3.2.4.2) und seine Strafwürdigkeit³³⁵ (*reatus poenae*: 3.2.4.3).³³⁶ Die Erbsünde bringt nach Thomas eine solche Strafwürdigkeit mit sich (3.2.4.4).

3.2.4.1 Minderung des bonum naturae humanae

Thomas unterscheidet drei Weisen, das „bonum naturae“ des Menschen zu verstehen.³³⁷ Sofern erstens damit die *konstitutiven Prinzipien* gemeint sind, die den Menschen zum

³³² Vgl. ST I-II, 84, 2; ST II-II, 162, 7; jeweils mit Bezug zu Sir 10,15 (vgl. Vers 13 nach Zählung der EÜ): „*initium omnis peccati superbia*.“

³³³ Vgl. ST I, 95, 4, ad 1: „*homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae*.“

³³⁴ So die bekannte und umstrittene thomasische Bestimmung des Hauptmotivs der Inkarnation. Vgl. ST III, 1, 3, c.: „*cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset*.“

³³⁵ Von der Problematik der Übersetzung von *poena* wird noch zu sprechen sein, diese Übersetzung ist übernommen von Otto H. Pesch (vgl. Otto H. PESCH (Üs., Komm.): THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I-II, 71-89 (DThA 12: Die Sünde), Wien 2004). Da dieser Band der DThA nur bzgl. Übersetzung und Kommentar herangezogen wird, findet er sich im Literaturverzeichnis unter dem Namen Peschs bei den Sekundärquellen.

³³⁶ Vgl. ST I-II, 85, prol.: „*Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula animae; tertio, de reatu poenae*.“

³³⁷ Zum Folgenden vgl. ST I-II, 85, 1, c. Allgemein hat Thomas die Frage nach der Minderung des *bonum* durch das *malum* schon in ST I, 48, 4, c. behandelt: Das der jeweiligen *privatio* direkt entgegengesetzte Gut wird vollständig zerstört; das Subjekt selbst bleibt als *bonum* unverletzt; doch die Fähigkeit des Subjekts zum Akt wird behindert (*habilitas subiecti ad actum*).

Menschen machen, schadet die Sünde diesem „Naturgut“ nicht: sonst wäre ja der Mensch, nachdem er gesündigt hat, kein Mensch mehr.³³⁸ Das, zweitens, die *Urgerechtigkeit* bezeichnende Gut der menschlichen Natur geht durch die Ursünde vollständig verloren, sodass der Mensch seine innere Harmonie verliert und dadurch nun wirklich leiden und sterben kann, was die praeternaturalen Gaben bis dahin verhindert haben. Vermindert werden schließlich, drittens, die *natürlichen Neigungen* des Menschen zur Tugend.

Der Verlust der praeternaturalen Gaben ist spezifisch die Folge der *Ursünde*. Als „natürliche Folge“³³⁹ der Sünde verliert Adam für sich und seine Nachkommen die *Urgerechtigkeit* samt der damit zusammenhängenden heiligmachenden Gnade. Mit der Loslösung der Vernunft von Gott lösen sich auch die niederen Seelenkräfte aus dem vollkommenen Gehorsam gegenüber der Vernunft. Die unsterbliche Seele verliert die Fähigkeit, auch den Leib unverehrt zu bewahren: Sich selbst überlassen, ist der natürliche Zerfall der Materie nicht auf Dauer aufzuhalten, und der Mensch stirbt.³⁴⁰

Auch die *natürliche Neigung des Menschen zur Tugend* ist für Adam und seine Nachkommen ursprünglich und nachhaltig durch die *Ursünde* geschädigt. Im Urstand ist diese *ungehinderte* Neigung nämlich eine Folge der praeternaturalen Gabe der Unterordnung der Vernunft unter Gott und der daraus folgenden Ordnung der inneren Kräfte im Einklang mit der Vernunft, d. h. mit der Tugend.³⁴¹ Mit dem Verlust der Vernunftkontrolle tritt daher eine Schwächung der Hinordnung der Seelenkräfte auf ihre jeweiligen Ziele ein, die sog. Verwundung der Natur (*vulneratio naturae*):

³³⁸ Thomas macht dies ausgerechnet an der fortwährenden Fähigkeit des Menschen zur Sünde fest: „Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati“ (ST I-II, 85, 2, c.).

³³⁹ Vgl. MACDONALD, *Original Justice*, 137: „We need not think of the deprivation of original justice only as something that God imposes (a penalty in the strict sense); it is rather as a natural consequence of the failure of human beings to maintain the full standard of existence, or privileged ontological status, that they had been afforded by God.“

³⁴⁰ Vgl. ST I-II, 85, 6, c.: „Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam [...]. Et secundum hoc dicitur quod Deus mortem non fecit, et quod mors est poena peccati.“ Te Velde deutet dies existentiell: „Death is a *malum*, but a *malum* that, in the case of human life, cannot be understood sufficiently in terms of the natural corruptibility of a corporeal being. So death is not just a biological fact of human nature; it is something that reminds us of the original failure of human freedom to exercise itself in an obedient responsiveness to God and his rule of life. Death is a *malum incidens ex culpa humana*, an evil which happens through human fault“ (TE VELDE, *Evil, Sin, and Death*, 162).

³⁴¹ Vgl. ST I-II, 85, 2, c.: „bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem.“

Sofern also die Vernunft ihrer Hinordnung auf das Wahre entbehrt, gibt es die Wunde der Unwissenheit (*ignorantia*); sofern aber der Wille der Hinordnung auf das Gute entbehrt, gibt es die Wunde der Bosheit (*malitia*); sofern aber das iraszible Strebevermögen der Hinordnung auf das Mühevollende entbehrt, gibt es die Wunde der Schwachheit (*infirmitas*); sofern aber das konkupiszible Strebevermögen der Hinordnung auf das durch die Vernunft geregelte Erfreuliche entbehrt, gibt es die Wunde der Konkupiszenz (*concupiscentia*).³⁴²

Doch nicht nur die Ursünde Adams, sondern *jede* Sünde stellt dem Einzelnen in seinem Streben nach der Tugend Hindernisse in den Weg. Denn durch wiederholte (Un-)Taten bilden sich erst schlechte Neigungen, schließlich ein schlechter *habitus*, eine Art zweiter Natur, durch die der Mensch zu weiteren schlechten, d. h. vernunftwidrigen, Handlungen disponiert wird.³⁴³ Dadurch kann die aus der menschlichen Natur als solcher hervorgehende Neigung zwar durch weitere Sünden unendlich *vermindert*, nie jedoch vollständig *vernichtet* werden.³⁴⁴

Der Aquinate versteht also den gegenwärtigen, von körperlichen Leiden und Tod, sowie von geistigen Kämpfen geprägten, Zustand des Menschen als Folge von Sünde(n).³⁴⁵ Wenn gleich der Mensch in seinem Streben nach Tugend geschwächt ist, sofern die einzelnen Seelenkräfte nicht mehr vollkommen der Vernunft gehorsam sind, so bleibt der Mensch dennoch immer *frei*, da die konstitutiven Prinzipien der Natur ja erhalten bleiben. Daher bleibt er für jede weitere einzelne Sünde, die er begeht, *verantwortlich*, da er sie *prinzipiell* hätte vermeiden können. Doch kann er ohne die Hilfe der Gnade *faktisch* auf Dauer nicht einmal vermeiden, in *Todsünde* zu fallen.³⁴⁶

³⁴² ST I-II, 85, 3, c.: „In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae“ [e. Ü.]. Die Wunden betreffen damit jene Seelenkräfte, die Subjekte von Tugenden sein könn(t)en.

³⁴³ Vgl. ST I-II, 54, 3, c.: „distinguuntur specie habitus bonus et malus, nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant.“

³⁴⁴ Vgl. ST I-II, 85, 2, c. Würde die Hinordnung auf das Gute nicht wurzelhaft bleiben, so wäre es möglich, das Gewissen endgültig zum Schweigen zu bringen; wovon Thomas selbst (oder gerade) bei den Verdammten nicht ausgeht (vgl. ebd., ad 3: „etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae“).

³⁴⁵ Im Rahmen dieser Arbeit ist die Darstellung von Theodizeeansätzen bei Thomas nicht möglich. Wie die weiteren Ausführungen, insbesondere zur Strafwürdigkeit des Menschen, zeigen werden, ist der Aquinate jedoch weit davon entfernt, einen simplen Tun-Ergehen-Zusammenhang zu propagieren.

³⁴⁶ Vgl. ST I-II, 109, 8, c.: „antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest.“

3.2.4.2 *Makel* (macula peccati/ animae)

Pesch zufolge bringt die Quaestio I-II, 86, die sich mit dem Makel der Sünde bzw. der Seele (*macula peccati/ animae*) befasst, nichts wesentlich Neues und ist lediglich eine metaphorische Illustration der schon in der *vorhergehenden* Quaestio abgehandelten Sündenfolgen, allerdings nun v. a. in Bezug auf die Sünde des Einzelnen statt von der Ursünde her.³⁴⁷ Rylškytė dagegen versteht *macula* im Zusammenhang mit der *folgenden* Quaestio über die *poena*: Während *macula* grundsätzlich eher die *subjektive* Folge der Sünde, die Schädigung der Beziehung zu Gott, bezeichne, verweise *poena* auf die eher *objektive* Konsequenz, die Störung der Ordnung.³⁴⁸

Thomas erläutert *macula* vor dem Hintergrund des „Glanzes“ (*nitor*) der Seele, der vom Licht der natürlichen Vernunft und der göttlichen Weisheit und Gnade herrührt. Wenn die Seele ihr letztes Ziel statt in Gott in ein niedrigeres Gut verlegt, „klebt“ sie sich durch ihre Liebe jenem Gut an (*inhaerere, conglutinare*).³⁴⁹ Das Ersetzen Gottes als das letzte Ziel des Strebens ist aber eine *Todsünde*, sofern dadurch die *caritas* verloren geht: der Mensch zerstört die Freundschaftsliebe zu Gott. Auf diese Weise wird das Einfließen des Lichtes der Gnade verunmöglicht.³⁵⁰ Es entsteht ein *Makel* wie ein *Schatten* in der Seele.

Da sich der Mensch durch seine Sünde – mit einem anderen Bild gesagt – vom Licht *weg*-begibt, bleibt der Makel der Sünde in der Seele erhalten, selbst wenn die Sünde vollbracht und beendet ist. Erst, wenn der Mensch sich – durch göttliche Gnade bewegt – wieder *zurück*begibt an den „Ort,“ an dem er vorher war, verschwindet jener Makel.³⁵¹

3.2.4.3 *Strafwürdigkeit* (reatus poenae)

Die in der Theologie wohl umstrittenste Sündenfolge ist die Strafwürdigkeit (*reatus poenae*). Denn während die *macula* durch den Verlust der mit Gott verbindenden Liebe unschwer als Schädigung einer *Beziehung* zu verstehen ist, scheint der *reatus poenae* völlig juristischen Kategorien verhaftet zu sein.

Der Begriff *poena* ist oft mit „Strafe“ zu übersetzen, muss im vorliegenden Kontext aber als komplementär zu *culpa* qualifiziert werden. Für Thomas gibt es in willensbegabten

³⁴⁷ Vgl. Otto H. PESCH, DThA 12, 1048f.

³⁴⁸ Vgl. Ligita RYLŠKYTĖ: *Why the Cross? Divine Friendship and the Power of Justice*, Cambridge 2023, 204.

³⁴⁹ Vgl. ST I-II, 86, 1, c.; ad 1; ad 2.

³⁵⁰ Vgl. ST I-II, 89, 1, ad 3: „in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem.“ Eine lässliche Sünde verhindert dagegen „nur“, dass die Seele durch tugendhafte *Taten* „glänzt“ und stürzt nicht wie die Todsünde die ganze Seele durch den Verlust der *Tugend* in Dunkelheit (vgl. ebd., c.).

³⁵¹ Vgl. ST I-II, 86, 2, c.; ad 2; ad 3.

Geschöpfen nur diese beiden Arten von Übel. *Poena* bezeichnet einen Mangel der *Form* oder Unversehrtheit einer *Sache* (bspw. Tod und Leiden des Menschen) und ist als solche *dem Willen entgegengesetzt*. *Culpa* dagegen bezeichnet einen Mangel der rechten Ordnung in einer *Handlung*, die *aus dem Willen* eines vernunftbegabten Geschöpfes hervorgeht und diesem daher anzulasten ist.³⁵²

Entsprechend interpretiert Van Nieuwenhove *poena* im Englischen als „‘evil suffered‘“ oder „affliction“ statt „‘evil of pain‘“ oder „punishment“, während er *culpa* mit „evil of fault“ oder „evil done“ übersetzt.³⁵³ So macht er deutlich, dass Thomas nicht einfach meint, dass jedes Übel, das dem Menschen begegnet und er nicht selbst begeht, eine persönliche *Strafe* Gottes für ihn sei. Te Velde stimmt Van Nieuwenhove in dieser Interpretation zu und begründet, warum es für den Menschen kein neutrales *malum naturale* geben könne:

[P]hysical evil which affects human life has some relationship to the will, insofar as it is opposed to the will. Seen from this perspective, as something which runs contrary to the human will and its free realization of the good, the evil that befalls a man has a penal character (*malum poenae*). Aquinas is not saying that every evil which may happen to a human being is intended by someone (God) as a punishment. His main point seems to be that evil in the sense of corruption and damage has a special character in the case of creatures who are in possession of a will. More concretely, only human beings, who are both corporeal and spiritual, are capable of experiencing the bad things which may happen to them as something bad, as contrary to their will, and therefore as something they suffer from.³⁵⁴

Sofern diese Interpretationen deutlich machen, dass es für Thomas nicht immer einen direkten Zusammenhang zwischen persönlicher Schuld und erlittenem Leiden gibt, ist ihnen zuzustimmen. Der Aquinate verfährt nicht ein simplizistisches Talionsprinzip, als ob Gott für jede individuelle Sünde ein persönliches Strafdekret mit dem zu ertragenden Übel erlässt.

Allerdings glaubt der Kirchenlehrer dennoch auch, dass nichts aus der göttlichen Vorsehung herausfallen kann. Daher ist Thomas überzeugt, dass es mit der Würde des Menschen nicht vereinbar ist, dass der Mensch die Leiden aller Art, die er nur als eine „Strafe“ empfinden kann, ohne *Schuld* ertragen muss.³⁵⁵ Jede *poena* – selbst das Leiden Christi, sofern er es um

³⁵² Vgl. ST I, 48, 5, c.: „Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra ostensum est, de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.“

³⁵³ Rik VAN NIEUWENHOVE: „Bearing the Marks of Christ’s Passion“. Aquinas’ Soteriology, in: ders.; Joseph WAWRYKOW (Hgg.): The Theology of Thomas Aquinas. Notre Dame (IN) 2005, 277-302; hier: 282.

³⁵⁴ TE VELDE, Evil, Sin, and Death, 147.

³⁵⁵ Diese Auffassung kontrastiert mit dem zeitgenössischen Empfinden: „Ironically, while nowadays people are more inclined to accept misfortunes (such as an earthquake, or AIDS) in a matter-of-fact way – since attributing them to God seems at odds with God’s goodness in his dealings with people – Aquinas uses this

unseretwillen erträgt³⁵⁶ – steht nach Thomas daher letztlich in *irgendeinem* Zusammenhang mit einer Sünde, zumindest der *Ursünde*: Der *schuldhafte* Verlust der Ungerechtigkeit ist ja die *zulassende* Ursache dafür, dass menschliches Leiden überhaupt faktisch *möglich* und teils sogar *notwendig* ist.³⁵⁷

Um diesen differenzierten Zusammenhang zu betonen, spricht Thomas vom „*reatus*“ *poenae*, von der Strafwürdigkeit, als *unmittelbarer* Sündenfolge. Diese ist wiederum nur die *dispositive* Ursache für die *poena* selbst.³⁵⁸ Die unmittelbare Strafwürdigkeit durch die Sünde rührt daher, dass diese Tat wider oder außerhalb der Ordnung eine Gegenreaktion eben dieser Ordnung provoziert, die versucht, das störende Element zu unterdrücken. Die verschiedenen Ordnungen, gegen die sich der Mensch vergeht, nämlich gegen seine eigene Vernunft, die menschliche sowie die göttliche Herrschaft, reagieren entsprechend mit Gewissensbissen oder menschlichen bzw. göttlichen *poenae*.³⁵⁹

Es gibt allerdings Unterschiede hinsichtlich der Schwere der Sünden und damit hinsichtlich ihrer Störung der Ordnung. Die klassisch so genannten lässlichen Sünden sind eher als Handlungen *außerhalb* des Gesetzes (*praeter legem*) anzusehen.³⁶⁰ In ihnen bleibt die

very same argument to defend the view that they are not merely ‚bad luck‘ but part of God’s providential plan: given the goodness of God and the dignity of humanity it is impossible, Aquinas reasons, that bad things ‚just happen‘: all fall within the scope of God’s providence. If the link between sin and punishment were absent, and given the fact that all events are part of God’s providence, God could indeed be rightly accused of cruelty“ (VAN NIEUWENHOVE, Bearing the Marks of Christ’s Passion, 285).

³⁵⁶ Vgl. ST I-II, 87, 7, ad 3 („de Christo dicitur I Pet. II, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius*. Et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.“): „Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.“

³⁵⁷ Die Unterscheidung zwischen dem direkten und dem permissiven Willen Gottes ist für Thomas zentral in seinen Ausführungen über das Böse. Gott will direkt immer nur Gutes. Sofern er aber bspw. das Gut der ganzen Schöpfung will, gestattet er die Existenz des *malum naturale*, wodurch einige Lebewesen zugunsten anderer vergehen. Sofern er Gerechtigkeit will, lässt er *poenae* zu ihrer Wiederherstellung zu (vgl. ST I, 19, 9, c; ST I-II, 83, 3, ad 3: „Deus non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit“).

³⁵⁸ Vgl. ST I-II, 87, 1, ad 2 („malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.“): „poena quidem iusta esse potest et a Deo et ab homine inflicta, unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum, dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.*, quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum*. Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.“

³⁵⁹ Vgl. ST I-II, 87, 1, c.: „Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.“

³⁶⁰ Vgl. ST I-II, 88, 1, ad 1: „Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id

grundlegende (habituelle) Ausrichtung auf Gott als das letzte Ziel vorhanden, wenngleich die aktuelle Tat nicht auf ihn bezogen ist.³⁶¹ Dagegen sind Todsünden solche, die *wider* das Gesetz (*contra legem*) begangen werden, ein vergängliches Gut anstelle Gottes als letztes Ziel erstreben und eben auf diese Weise einen aus sich heraus irreparablen Schaden verursachen: Denn Selbstkorrektur im Handeln ist nur da möglich, wo das letzte Ziel als Maß vorhanden ist.³⁶² Da aber, wie im Zusammenhang mit der *macula* bereits erwähnt, mit der *caritas* die Bindung an das letzte Ziel verloren geht, fällt der tödlich sündigende Mensch nun aus der freundschaftlichen Beziehung zu Gott heraus, landet jedoch nicht gänzlich außerhalb der göttlichen Providenz: er gerät in die Ordnung göttlicher *Gerechtigkeit*.³⁶³

Nach Thomas ist in allen Werken Gottes immer zugleich die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit zugegen, wobei letztere die Grundlage der ersteren ist.³⁶⁴ Wenn Gott daher *barmherzig* vergibt, ist dies nicht schon gleichbedeutend mit dem Nachlass aller Strafen, die der *Gerechtigkeit* geschuldet sind.³⁶⁵ Dies zeigt auch das Beispiel des David, dessen Sünden im Kontext des Ehebruchs mit Urijas Frau Batseba zwar aufgrund seiner Reue *vergeben* sind, doch wird er durch den Tod ihres gemeinsamen Kind dennoch *bestraft* (2 Sam 11f).³⁶⁶

Zusammenhang und Unterschied von Straf- und Sündennachlass werden deutlich, wenn man beachtet, wie *reatus poenae* und *macula* getilgt werden. Durch die Sündentat (*actus culpa*) zieht sich der Mensch die *Strafwürdigkeit* zu, da er sich gegen die Ordnung vergeht. Die Gleichheit der Gerechtigkeit (*aequalitas iustitiae*) wird wiederhergestellt, wenn er durch

ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.“

³⁶¹ Vgl. ST I-II, 88, 1, ad 3: „ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.“

³⁶² Vgl. ST I-II, 88, 1, c: „peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii [...]. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem [...]. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam [...].“

³⁶³ Vgl. ST I, 19, 6, c.: „Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabatur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.“

³⁶⁴ Vgl. ST I, 21, 4, c.: „necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur [...]. Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur.“ Von daher lässt sich nach Thomas das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen auch primär als Verhältnis *distributiver* Gerechtigkeit verstehen (vgl. RYLIŠKYTĖ, *Why the Cross*, 217).

³⁶⁵ Gerechtigkeit zeigt Gott sowohl beim Erweis seiner Güte wie seiner strengen Gerechtigkeit: „iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens, *cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est*“ (ST I, 21, 1, ad 3).

³⁶⁶ Thomas zitiert dieses Beispiel in ST I-II, 87, 6, sc: „dicitur II Reg. XII, quod *David dixit ad Nathan, peccavi domino. Dixitque Nathan ad David, dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius qui natus est tibi, morte morietur*. Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. Et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.“

poena wieder zur Ordnung zurückkehrt. Die *poena* bewirkt nämlich, dass der Mensch, der seinem eigenen Willen zu sehr gefrönt hat, nun etwas, das seinem Willen zuwider ist, erleidet – freiwillig oder unfreiwillig. Die aus der Sünde folgende *Makel* dagegen bezeichnet den Verlust der *caritas*, also der freundschaftlichen Gottesbeziehung, durch die Todsünde. Die Wiederherstellung dieser Gottesbeziehung erfolgt grundsätzlich durch die Wiederbindung des Willens an Gott in der neu von Gott verliehenen Liebe. Aber diese Liebe beinhaltet nach Thomas die Bereitschaft, der Ordnung der Gerechtigkeit Genüge zu tun durch die freiwillige Übernahme von selbstbestimmten *poenae* oder durch die willige Annahme der von Gott zugemuteten *poenae*, die dadurch genugtuenden Charakter haben. Diese *poenae satisfactoriae* sind, da sie freiwillig übernommen werden, nur noch in einem gewissen Sinn (*secundum quid*) wider-willentlich (*involuntariae*) und damit nur uneigentlich *poenae*.³⁶⁷

Es wird also deutlich, wie Sündenvergebung, verstanden als die Wiederherstellung der Gottesbeziehung in der Liebe der Freundschaft, nicht unmittelbar gleichzusetzen ist mit dem Ende des *reatus poenae*. Dies ist sowohl für die Tugend als auch für das Sakrament der Buße von Belang, wo die Genugtuung (*satisfactio*) *zusätzlich* zur Vergabung der Sünde notwendig ist.³⁶⁸ Von der *satisfactio* wird auch als einer Wirkweise der Passion Christi noch zu sprechen sein.

³⁶⁷ Vgl. ST I-II, 87, 6, c.: „in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitatus patiat. [...] Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quae supra de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpae, potest quidem remanere reatus non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.“

³⁶⁸ Vgl. bzgl. der Tugend der Buße: ST III, 86, 2, c.: „impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia secundum quod est virtus“; bzgl. dem Sakrament der Buße vgl. ST III, 90, 2, ad 3: „satisfactio est pars poenitentiae sacramenti; fructus autem poenitentiae virtutis“ und ad 4: „ad perfectionem tamen poenitentiae requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.“ Auch die katholische Lehre vom Purgatorium setzt letztlich einen Unterschied zwischen schon vergebener Sünde und noch zu tilgender Strafe voraus (vgl. Luke WILGENBUSCH: *Saved As Through Fire. A Thomistic Account of Purgatory, Temporal Punishment, and Satisfaction*, Steubenville (OH) 2023, Kap. 1).

Welcher Strafe jemand würdigt ist, unterscheidet sich je nach der verursachenden Sünde. Die *Ursünde als ererbte* zieht die *poena damni* (bzw. *aeterna*) nach sich, weil die Gnade fehlt, durch die die Sünden vergeben werden.³⁶⁹

Weil der Mensch durch den Makel der *Todsünde* die Ordnung der Liebe *irreparabel* zerstört³⁷⁰ und außerdem zum Ausdruck bringt, dass er sich Gott, soweit menschenmöglich, ewig verweigern will, zieht er sich ebenfalls postmortal die Strafe des ewigen (Gottes-)Verlustes zu.³⁷¹

Sinnen- bzw. zeitliche Strafen sind für *lässliche Sünden* notwendig: dadurch sollen noch die übrigen Seelenkräfte des Menschen von falschen Anhänglichkeiten an zeitliche Güter gereinigt werden, wenn sein Wille schon heil und mit Gott in Liebe verbunden ist. Außerdem dienen diese Strafen dazu, die „Gleichheit der Gerechtigkeit“ (*aequalitas iustitiae*) wiederherzustellen und schließlich auch den Skandal, den die Sünde verursacht hat, zu beseitigen.³⁷²

Die zeitlichen Strafen machen am deutlichsten, dass *poenae* für Thomas grundlegend einen *medizinischen* Charakter haben. Letztlich dienen aber alle *poenae*, selbst die *poena damni*, auch dazu, weitere Sünden zu verhindern.³⁷³ Wenngleich der Bezug der *poenae* zu ihrer Ursache wie zu ihrem „medizinischen Zweck“,³⁷⁴ sehr unterschiedlich sein kann, macht

³⁶⁹ Vgl. ST I-II, 87, 5, ad 2: „peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio poenae.“

³⁷⁰ Vgl. ST I-II, 87, 3, c.: „si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.“

³⁷¹ Vgl. ST I-II, 87, 3, ad 1: „Iustum autem est, secundum Gregorium, quod qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi.“

³⁷² Vgl. ST I-II, 87, 6, ad 3: „Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae; et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati in culpa; ut patet ex exemplo de David inducto.“

³⁷³ Vgl. ST II-II, 43, 7, ad 1: „poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub iustitia.“ Bzgl. der *poena damni* vgl. ST I-II, 87, 3, ad 2: „Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis [...]“

³⁷⁴ Vgl. dazu insbesondere folgende Differenzierungen: *Genugtuende Strafen* (*poenae satisfactoriae*) können auch freiwillig für fremde Schuld übernommen werden, während *Strafen einfachhin* (*poena simpliciter*) notwendigerweise mit eigener Schuld zusammenhängen, und zwar aufgrund eigener Tatsünden oder aufgrund der Erbsünde; in letzterem Fall ist die direkte *poena* das Sich-selbst-überlassen-Sein der menschlichen Natur, woraus dann indirekt weitere *poenalitates* folgen. Schließlich gibt es *medizinischen Strafen* im engeren Sinn, die nur in einem gewissen Sinn (*secundum quid*) *poenae* sind: Dies sind bspw. *poenae* an äußeren Gütern oder am

Thomas deutlich: Während Gott das *malum culpae* in keinsten Weise überhaupt wollen kann, will er auch das *malum naturalis defectus* wie das *malum poenae* nur um eines höheren Guten willen.³⁷⁵ Das ist jedoch keine Rechtfertigung jeglicher Mittel durch einen guten Zweck, vielmehr bleibt die Gerechtigkeit immer gewahrt: „Only God can punish a wrongdoer exactly as he deserves; divine (eternal) retribution alone is properly and fully retributive, while at the same time being perfectly medicinal.“³⁷⁶

3.2.4.4 „Erbsünde“: Übertragbare Schuld?

Die Frage nach der Gerechtigkeit der *poenae* stellt sich aber insbesondere da, wo Leiden von der von den Stammeltern ererbten Erbschuld begründet wird. Da sich auch Pröpfer intensiv und kritisch mit der sog. „Erbsünde“ auseinandersetzt, sind einige Hinweise zu diesem Dogma³⁷⁷ bei Thomas angebracht.

Wie deutlich geworden ist, ist es nach Thomas eine Folge der Ursünde, dass Adam für die menschliche Natur insgesamt die im Anfang mitgeschaffene Urgerechtigkeit samt ihrer Wurzel, der *gratia gratum faciens*, verliert. Aus dem Verlust der rechten Beziehung des Menschen zu Gott resultiert die Desintegration der inneren Harmonie der Seelenkräfte. Der Leib ist dem Zerfall preisgegeben und die Neigung zur Tugend ist vermindert. Diese Verminderung der natürlichen Güter, die als natürliche Konsequenz der Ursünde doch eine *poena* ist, ist aber für Thomas im Vergleich zum zugezogenen Makel, dem Verlust der Gottesfreundschaft, noch geradezu erträglich. Der Makel zieht nämlich eschatologisch die *poena damni* nach sich. Nun scheinen heute vielleicht Leiden und Tod in dieser Welt als evolutionsbedingte *conditio humana* noch hinnehmbar, doch die Aussage, dass der Mensch vom

Leib, um der Gesundheit der Seele und der Ehre Gottes zu dienen; sie sind nur insofern von Schuld abhängig, als die Erbsünde überhaupt erst Medizin notwendig macht (vgl. ST I-II, 87, 7, c.). Schließlich stellt Thomas dar, dass medizinische *poenae* nicht notwendigerweise mit eigener Schuld zusammenhängen, und betont, dass geistliche *poenae* (*spirituales*) dagegen niemals um eines anderen Menschen oder eines höheren Gutes willen erlitten werden, da die Güter der Seele auf kein höheres Gut hingeordnet sind (vgl. ebd., 8, c.) Diese Unterscheidungen werden im Zusammenhang mit der genugtuenden Wirkweise des Leidens Christi noch relevant.

³⁷⁵ Vgl. ST I, 19, 9, c.: „Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.“

³⁷⁶ Elinor GARDNER: Punishment as Medicine in the thought of St. Thomas Aquinas, in: The Thomist 87 (2023), 1-42; hier: 37.

³⁷⁷ Während der lehramtliche Status dieser Doktrin in der Theologie heute umstritten ist, ist sie für Thomas zweifelsfrei Bestandteil des *depositum fidei*: „secundum fidem Catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteris. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad Baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagiana, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris“ (ST I-II, 81, 1, c.).

Beginn seiner Existenz *ewiger Strafe würdig* ist, weil *andere* für ihn das Gut des ewigen Lebens verloren hätten, scheint vielen moralisch unmöglich und unerträglich.

Erbsünde „ist“³⁷⁸ für Thomas ein formal aus dem Mangel der Urgerechtigkeit resultierender und material in der *ungeordneten* Begierlichkeit (*concupiscentia*) bestehender *habitus* der menschlichen Natur, der den Menschen dazu geneigt macht, sich vergänglichen Gütern zuzuwenden.³⁷⁹ Die Übertragung dieser Sünde Adams an seine Nachkommenschaft, die für Pröpper das eigentliche Problem auch der thomasischen Erbschuldtheorie darstellt,³⁸⁰ bildet für Thomas das Gegenmodell zum *Leib Christi*, der für die Soteriologie des Aquinaten zentral ist.

Im Gegensatz zu Augustinus begründet Thomas die Übertragung der Erbschuld nicht mit der *libido* des Zeugungsaktes.³⁸¹ Der *Doctor angelicus* präsentiert andere Zugänge, um die Universalität der *schuldhaften* Erlösungsbedürftigkeit von Adam her zu begründen.

Ein erster Zugang ist das Bild der Korporativpersönlichkeit: Alle, die aus Adam geboren werden, können als ein einzelner Mensch angesehen werden, da sie in der von ihm

³⁷⁸ Vgl. DI NOIA, Not „Born Bad“, 352f: „...Original sin is not an inclination to evil, but a lack of facility in choosing the good. Its character is essentially privative, not positive.“

³⁷⁹ Vgl. ST I-II, 82, 1, c.: „Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.“; vgl. ebd., 3, c.: „Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.“ Die Definition des Aquinaten inkorporiert so die Definition der Erbsünde als Konkupiszenz durch Petrus Lombardus mit der Begriffsbestimmung der Erbsünde als des Mangels der Urgerechtigkeit durch Anselm von Canterbury (vgl. HÜTTER, Original Sin Revisited, 708).

³⁸⁰ Zum Abschluss seiner Würdigung der thomasischen Fassung der Erbsündenlehre resümiert Pröpper: „Die mittelalterliche Scholastik, namentlich Thomas von Aquin, hat den Horizont der augustinischen Erbschuldtheorie erweitert und sie in mehrfacher Hinsicht modifiziert., Sie hat die Strafen für die Erbsünde „humanisiert“ und sie jedenfalls für die ungetauften Kinder gemildert, hat durch eine neue Wesensbestimmung des *peccatum originale* zu einer angemesseneren Bewertung der Begierde gefunden und nicht zuletzt der geschöpflichen, weder durch die Sünde völlig zerstörbaren noch im Gnadengeschehen aufhebbaaren Natur des Menschen und ihrer Eigenständigkeit Beachtung geschenkt. Da ihre ebenfalls neue Übertragungstheorie jedoch die Schuld der Adamiten nicht aufzuhellen vermochte, blieb der gleichwohl festgehaltene Kern der Erbschuldtheorie unverständlich und ohne (jedenfalls für uns heute) einsichtige Begründung.“ (PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 1056).

³⁸¹ Der Aquinate versucht dennoch, die Autorität des Kirchenvaters zu retten, indem er „libido“ dann als den Allgemeinbegriff für die von der Erbsünde ungeordnete menschliche Natur deutet: „libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis, quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis iustitiae“ (ST I-II, 82, 4, ad 3).

empfangenen menschlichen Natur übereinkommen. Wie aber die Glieder eines Leibes ihre sündhaften Bewegungen als vom Willen befohlene Akte vollziehen, weshalb die Schuld nicht primär dem einzelnen Glied selbst, sondern nur insofern es Glied jenes Menschen ist, von dessen Willen es bewegt wird, zukommt, so ist auch die (Erb-)Schuld der Glieder des Leibes Adams diesen nur aufgrund ihres Ursprungs von Adam her zu eigen, dessen Willen durch die Zeugungsbewegung alle von ihm Abstammenden bewegt wie eine Seele ihren Leib.³⁸²

Außer dieser Illustration der Übertragung der Erbsünde mittels einer *biologischen* Person stellt Thomas auch das Beispiel einer *rechtlichen* Person vor. Der Mensch kann als Teil einer Gemeinschaft, deren Haupt Adam ist, betrachtet werden. Das, was Adam als das Haupt dieser Gemeinschaft tut, kann als Tat der ganzen Gemeinschaft angesehen werden. So sagt man ja bspw. auch, dass das, was die Herrschenden tun, der repräsentierte Staat tue. Sofern eine Person Teil dieser Gemeinschaft der menschlichen Natur ist, ist ihr anzulasten, dass Adam als Stellvertreter der menschlichen Natur für diese schuldhaft die Ungerechtigkeit verloren hat; nicht jedoch, insofern sie eine Einzelperson ist.³⁸³

³⁸² Vgl. ST I-II, 81, 1, c.: „omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. [...] Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae [...]“. Ähnlich vgl. QD De malo 4, 6, c.

³⁸³ Vgl. QD De malo 4, 1, c.: „considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii, et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut apostolus inducit de membris Ecclesiae, I Cor. XII, 12. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans

Durch die Unterscheidung der Schuldhaftigkeit der Einzelperson als solcher und als einem Glied der Gemeinschaft wird deutlich, dass für Thomas die Erbsünde als „Sünde der Natur“ nur in einem qualifizierten Sinn wirklich eine „Sünde“ ist.³⁸⁴ Dennoch hält er daran fest, dass jeder Mensch von Anfang an der Strafe würdig ist und die *visio beatifica* nicht verdient hat und zwar nicht nur, weil er natürlicherweise der Gnade bedarf, die er *zufällig* gerade nicht hätte: Er existiert „unter“ dem Niveau einer hypothetischen „*natura pura*“, da er seiner bei der Schöpfung mitgeschaffenen Gnade *schuldhaft* entbehrt.³⁸⁵

amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus, non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio. Si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod apostolus dicit, Rom. V, 12: *in quo omnes peccaverunt*; quod secundum Augustinum, potest intelligi in quo scilicet primo homine, vel in quo peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.“ Die Interpretation te Velde entspricht m. E. nicht der thomasischen Grundlage, kann aber dennoch einen existentiellen Zugang zum Thema der Erbsünde eröffnen: „One should observe that even this notion of a collective entity is in some sense a metaphor, a way of looking at historical mankind as constituting a community, to which each member belongs by reason of being born from human parents. As a metaphor, it cannot provide a rational explanation for the transmission of original sin. But in my view, this is not what Aquinas intends to do. His account does not pretend to be a rational theory that explains how each individual human being is infected by original sin, due to receiving a human nature by birth. It is more a matter of suggesting a way of speaking about humanity in its historical reality as constituting some sort of collective ‚self,‘ to which each individual belongs by reason of being born into this ‚family of man.‘ [...] The core of his interpretation seems to me to consist in suggesting a way in which one may consider oneself as part of humanity, not simply as a biological species, but more as a ‚historical self,‘ to which one belongs by reason of being born from human parents, and from whose history of disorder and moral failure one cannot exempt oneself. Original sin is not a matter of personal sin, committed by my own free will; rather, it is a sin I find myself guilty of inasmuch as I am part of humanity, having been born into the factual history of mankind, which is from the start a history of damaged freedom (*status naturae corruptae*)“ (TE VELDE, Evil, Sin, and Death, 155-157).

³⁸⁴ Diesbezüglich sind sich jedoch die Kommentatoren uneins: „[M]any Thomists think that ‚original sin,‘ being a habit and not an act, is only ‚sin‘ in an analogous sense, although Aquinas himself is not explicit on this point“ (Harm GORIS, Sin and Human Suffering in Aquinas’s Commentary on Job, in: Matthew LEVERING u.a. (Hgg.): Reading Job with St. Thomas Aquinas, Washington D.C. 2020, 161-184; hier: 167).

³⁸⁵ Es ist jedoch nicht klar, ob Thomas tatsächlich einen eschatologischen Unterschied zwischen einer hypothetischen „*natura pura*“ und einer mit der Erbsünde belasteten menschlichen Natur annehmen würde, wobei auch die „Datenlage“ für diese Spekulation dürftig ist. Im aus früheren Werken zusammengestellten eschatologischen Supplement zur *Summa Theologiae* leiden nämlich die ungetauft, also mit der Erbsünde belastet,

3.2.5 Zwischenfazit: Erlösungsbedürftigkeit und Notwendigkeit der Gnade

Wie gesehen, ist für Thomas zu jedem Zeitpunkt die Existenz und das Wirken jedes Geschöpfes von seinem Schöpfer als dem Ersten Bewegter abhängig. Dennoch geht der Aquinate davon aus, dass Gott grundsätzlich die Natur jedes Geschöpfes so gestaltet hat, dass sie aus ihren natürlichen Prinzipien ihr natürliches Ziel erreicht. Die Sondersituation des Menschen ist, dass er neben einem mit natürlichen Kräften zu erreichenden Ziel, nämlich dem tugendhaften Leben, auch ein nur mit übernatürlicher Hilfe zu erlangendes übernatürliches Ziel, die Wesensschau Gottes, hat. Unter letzterer Hinsicht ist es ihm „natürlich,“ dass er mit der mit ihm gnadenweise mitgeschaffenen Gnade ausgestattet ist. Adam hätte mit der Gnade des Anfangs in der Liebe der Freundschaft (*caritas*) das übernatürliche Ziel erlangen können.

Doch da durch seine Schuld er und seine Nachkommen der *gratia elevans* entbehren, muss die Gnade in ihnen noch über ihre Funktion im Anfang hinaus als *gratia sanans* die verwundeten Seelenkräfte heilen. Daher bedarf der Mensch nach dem Sündenfall der Gnade schon, um das Ganze ihm im engeren Sinn *natürliche* Gut zu verwirklichen,³⁸⁶ wozu auch das

verstorbenen Kinder „lediglich“ an der *poena damni*, explizit ohne die für Tatsünden zu erleidenden *poenae sensus* verdient zu haben: „Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicuius boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicuius quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet nisi secundum quod talem naturam habet quae hoc bono, quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio. Et ideo carentia huius visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem. Si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit: quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est, quia per passionem huius particularis talis poena est. Unde, sicut culpa non fuit per operationem eius, ita nec poena per passionem ipsius esse debet: sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat.“ (ST Suppl., App. 2, 1, c.). Welche *poenae* würde demgegenüber ein mit einer weder durch Gnade erhobenen noch durch Tatsünden befleckten hypothetischen *natura pura* verstorbenes Kind erleiden müssen? Wäre es nicht doch ebenso „nur“ die *poena damni*, da ja „lediglich“ die Gnade fehlt, die die menschliche Natur des ewigen Lebens fähig macht?

³⁸⁶ Vgl. ST I-II, 109, 2, c.: „in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. [...] Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.“

Lieben Gottes über allen Dingen (noch vor der *caritas*!)³⁸⁷ und das vollständige Erfüllen aller Gesetze,³⁸⁸ also die Fähigkeit, nicht zu sündigen,³⁸⁹ zählt.

Wie bereits erwähnt, kann der Mensch sich nach einer Todsünde nicht selbst wiederaufrichten, da ihm mit der *caritas* auch das übernatürliche Prinzip verloren gegangen ist, nach dem er sich neu nach der Beziehung mit Gott ausrichten könnte. Die Sündenfolgen verbleiben ihm daher: In Bezug auf die Minderung des natürlichen Gutes (*corruptio naturalis boni*), den Verlust der Ungerechtigkeit, kann der Mensch den Grund derselben, nämlich die Unterordnung seiner Vernunft und seines Willens unter Gott, nicht wiedererlangen, wenn Gott diese Kräfte nicht wieder an sich zieht. Der Makel (*macula*) verschwindet erst, wenn Gott dem Menschen von Neuem das Licht seiner Gnade eingießt. Und die Strafwürdigkeit (*reatus poenae*) vergeht nur dann, wenn Gott, gegen den sich der Mensch vergangen hat und der sein Richter ist, sie ihm nachlässt.³⁹⁰

Wo der Mensch wieder ins rechte Gottesverhältnis gerückt ist, benötigt er dann dennoch weiter übernatürliche Hilfe, um in der Freundschaft mit Gott zu *verharren*, da zwar der

³⁸⁷ Vgl. ST I-II, 109, 3, c.: „Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.“

³⁸⁸ Vgl. ST I-II, 109, 4, c.: „implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere, alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata.“

³⁸⁹ Vgl. ST I-II, 109, 8, c.: „In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato absteineat.“ Lässliche Sünden kann der Mensch nicht vermeiden, weil er, aufgrund des Verlustes der vollständigen Vernunftkontrolle über seine niederen Seelenkräfte, die Regungen der letzteren nicht alle gleichzeitig in Schach halten kann. Wie bereits erwähnt, führt dies über kurz oder lang auch zu Todsünden, da der Mensch sich einen schlechten *habitus* erwirbt, aus dem heraus er insbesondere in unerwarteten Situationen (*in repentinis*) ohne weitere Reflexion, jedoch willentlich, handelt (vgl. ebd.).

³⁹⁰ Vgl. ST I-II, 109, 7, c.: „homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut supra dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. [...] Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est. Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex.“

menschliche Geist schon geheilt, nicht jedoch das rechte Verhältnis von Leib und Seele sowie der Seelenkräfte untereinander wiederhergestellt ist.³⁹¹

Nach Thomas bedarf der Mensch nach dem Sündenfall göttlicher Hilfe also, nach der vorrangigen Funktion der Befähigung der menschlichen Natur zum Erreichen ihres übernatürlichen Ziels, vor allem dazu, die Folgen der schon empfangenen „Sünde des Ursprungs“ (*peccatum originale*) sowie der eigenen Sünden zu tilgen. Da die *schlimmste* Folge der Sünde der Verlust der Gottesfreundschaft ist, ist die Gerechtmachung des sündigen Menschen in einem gewissen Sinn auch das *größte* Geschenk und Wunder des Wirkens Gottes.³⁹² Doch hofft Thomas auch auf eine Heilung des Menschen hinsichtlich der Wunden seiner Natur.

Der *Geist* des Menschen wird schon in diesem Leben durch die (Tauf-)Gnade wieder eng mit Gott verbunden und die mit der *gratia gratum faciens* eingegossenen Tugenden sorgen dafür, dass auch die übrigen Seelenkräfte sich stärker in der Ausrichtung auf das Gute verankern.³⁹³ Dennoch bleibt auch bei den Gerechtmachten der *fomes peccati* in den Sinnenkräften zurück, eine sprechende Metapher: „*Fomes* means ‚kindling‘ or ‚tinder.‘ The idea is

³⁹¹ Vgl. ST I-II, 109, 10, ad 3: „facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.“

³⁹² Vgl. ST I-II, 113, 9, c.: „potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis.“ Ein *Wunder* ist die Gerechtmachung, da sie allein Gott vollbringen kann und wenn sie, wie beim hl. Paulus, in einem Moment, und nicht erst über eine gewisse Zeit hinweg, geschieht: „tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. [...] in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum [...]. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat [...]. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione“ (ebd., 10, c.).

³⁹³ Durch die Taufe wird die zuvor unkontrollierbar scheinende Konkupiszenz als das ungeordnete (Auseinander-)Streben aller Seelenkräfte prinzipiell dominierbar: „difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in Baptismo. Sicut tamen per Baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque istorum, ne homo ab his superetur“ (ST III, 69, 4, ad 3). Hat man sich vor der Bekehrung Laster angeeignet, so werden diese durch die Bekehrungsgnade hinweggenommen. Dabei bleiben jedoch noch schlechte Dispositionen zurück, sodass die *eingegossenen* Tugenden zunächst nicht den typischen psychologischen Effekt der Leichtigkeit etc. in der Ausübung des Guten bewirken. Doch die eingegossenen Tugenden ermöglichen, sich durch entsprechendes Tun auch die den früheren Lasten entgegenstehenden *erworbenen* Tugenden anzueignen, sodass schließlich doch das volle tugendhafte Leben inklusive der Freude am Tun des Guten erfahrbar wird (vgl. Michael S. SHERWIN: Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice. A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues, in: The Thomist 73 (2009), 29-52; hier: 51).

that in our damaged state only a small spark of temptation is needed to kindle the fire of rebellion against God.“³⁹⁴

Das gestörte Verhältnis des Menschen zu seiner Leiblichkeit wird aber im Tod nicht einfach durch die Trennung von Leib und Seele „gelöst“, sondern bei der allgemeinen Auferstehung *versöhnt*: Der *Mensch* erlangt nach Thomas erst dann das Heil, wenn er mit Seele *und* verklärtem Leib Gottes ansichtig wird.³⁹⁵

Während Thomas also die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen primär in der Befreiung vom Makel der Schuld und von der Strafwürdigkeit verortet, die die Gottesfreundschaft verunmöglichen, so ist für ihn doch die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, d. h. die Wiederherstellung der „verwundeten Natur“ durch die Harmonisierung von Leib, Seele und Geist, ein integraler Bestandteil der christlichen Hoffnung. Sie zielt darauf, dass der *ganze* Mensch einst in *voller* Freiheit die Beziehung zu Gott leben kann wie bei der Erschaffung des Menschen schon angelegt und angedacht.

Dies aber hat Gott dem Menschen nach dem Sündenfall wieder ermöglicht durch seinen Sohn Jesus Christus, dessen Leben Thomas eingehend würdigt.

3.3 Erlösung in Christus

Der dritte Teil der *Summa Theologiae* kann grob als Übergang vom *idealen exitus-reditus*-Schema zur Beschreibung der aufgrund der *Sünde* faktisch notwendigen Weise der Rückkehr des Menschen zu Gott gelesen werden.³⁹⁶ In der in dieser Arbeit verwendeten Terminologie geht es hier also um die Adressierung der über die für seinen *reditus* „natürlichen“ Gottesbedürftigkeit hinausgehende *Erlösungsbedürftigkeit* des Menschen im engeren Sinn. Zweifelsfrei ist der soteriologische Aspekt in der *Tertia Pars* besonders ausgeprägt, da der Prolog wiederholt Christus als *salvator* präsentiert und seine Mission entsprechend

³⁹⁴ Thomas WILLIAMS: Evil, Sin, and Redemption, in: Eleonore STUMP – Thomas J. WHITE (Hgg.): The New Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge 2022, 343-360; hier: 348.

³⁹⁵ Vgl. dazu die bekannte Auslegung des Thomas zum paulinischen „Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra: adhuc enim estis in peccatis vestris“ (1 Cor 15,17 zit. nach Super 1 ad Cor 15, L. 2): „homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem, etiam corporis, frustraretur naturale desiderium“ (Super 1 ad Cor, L. 2, 924.). Thomas suggeriert dennoch die Glückseligkeit der *anima separata*, wenngleich sie der Vereinigung mit ihrem Leib harrt: „desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive“ (ST I-II, 4, 5, ad 2).

³⁹⁶ Vgl. PESCH, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, 394.

bezeichnet.³⁹⁷ Im Kontext dieser Arbeit ist vor allem der Teil über die *Mysterien des Lebens Jesu* (ST III, 27-59) von Belang, in dem Thomas auf originelle Weise konkrete Stationen der Existenz Jesu theologisch reflektiert und geistlich meditiert.³⁹⁸ Durch diese Darstellungsweise kann der Aquinate der Anforderung Präppers gerecht werden, die *konkrete* Menschlichkeit Jesu und seine Freiheit in der Soteriologie zu würdigen.

Sofern der Kirchenlehrer allerdings dem scholastischen Prinzip folgt, dass das Wirken dem Sein folgt, werden zunächst die Inkarnation als die Grundbedingung der Existenz des Logos im Fleisch sowie Christi grundlegende Beziehung zu den Mitmenschen, für die er als Haupt, Priester und Mittler wirkt, geklärt (3.3.1). Nach der Darstellung der entsprechenden Quaestionen wird die soteriologische Bedeutsamkeit des *Lebens* Jesu anhand der Frage „De modo conversationis [Christi]“ (ST III, 40) exemplarisch erörtert (3.3.2). Darauf folgt die ausführliche Behandlung der Analyse des *Passionsgeschehens* durch Thomas (3.3.3), bevor schließlich die soteriologische Qualität der *Auferstehung* herausgestellt wird (3.3.4).

Leitend ist bei der Erörterung der Quaestionen die Frage, inwiefern Christi *acta et passa* dem Menschen zum Heil gereichen. Thomas ist dabei überzeugt, dass die Taten und Leiden Christi als *Heilsursachen* ihren *Heilswirkungen* in gewisser Weise ähneln.³⁹⁹

³⁹⁷ ST III, prol.: „Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium *salvatore* ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso *salvatore*; secundo, de sacramentis eius, quibus *salutem* consequimur; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus *pro nostra salute* factus est homo; secunda de his quae per ipsum *salvatore* nostrum, idest Deum incarnatum, sunt *acta et passa*“ (Hervorhebung: d. Verf.).

³⁹⁸ Vgl. Jean-Pierre TORRELL: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ 78f), 2 Bde., Paris 1999, 21: „[I]l ne s'agit pas du tout d'une biographie historique de Jésus, mais bien plutôt d'une considération théologique des principaux événements qui ont marqué l'existence du Verbe incarné. L'intention de Thomas est de montrer qu'il y a dans tous ses faits et gestes autant que dans ses paroles matière à réflexion théologique et à méditation spirituelle sans cesse reprises et approfondies.“ Die Originalität des Zugangs des Thomas zeigt sich darin, dass er weder unmittelbare Vorgänger noch Nachfolger für seine Darstellung hat (vgl. ebd., 26).

³⁹⁹ Vgl. Super ad Rom. 4,25; L. 3, Nr. 380: „Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascenus dicit, omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus habet aliquantulum similitudinem causae, mortem Christi, qua extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum: resurrectionem autem eius qua redit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae“ (Hinweis bei VAN NIEUWENHOVE, *Bearing the Marks of Christ's Passion*, 294). Es gilt jedoch nicht nur, dass Thomas versucht, einer bestimmte Lebensstation Christi eine entsprechende Wirkung im Gerechtmachungsprozess zuzuschreiben, sondern auch umgekehrt, dass er den Erlösungsprozess auch vom Erlösungswerk Christi her zu deuten versucht: Darum „muss“ der Mensch Christus erst im Leiden ähnlich gemacht werden, bevor er ihm in der Herrlichkeit gleichgestaltet wird: „Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus

3.3.1 Inkarnation

Die erste Frage der *Tertia Pars* bildet die formale und inhaltliche Grundlage für die Reflexion über die Mysterien des Lebens Jesu. *Formal* ist die erste Frage charakteristisch für den thomasischen Zugang: Der Aquinate fragt, ob die Inkarnation *angemessen* (*conveniens*) sei. Sofern diese Frage vor dem Hintergrund der faktisch schon ergangenen Heilsgeschichte gestellt wird, und alles göttliche Tun von seiner Weisheit durchdrungen ist, steht für Thomas jeweils fest, dass die einzelnen Ereignisse des Lebens Jesu angemessenerweise so geschehen sind. Der Kirchenlehrer sieht aber seine Aufgabe darin, diese Angemessenheit zu erschließen, indem er erörtert, *inwiefern* die einzelnen Momente ihren Beitrag zum Heil des Menschen geleistet haben. Er verfällt dabei jedoch nicht der Versuchung, die Heilsgeschichte aus apriorischen Prinzipien als *notwendig* zu deduzieren, sondern stellt die *Freiheit* des weisen Heilsratschlusses Gottes heraus. Indem er der göttlichen „Motivation“ theo-logisch nachzugehen versucht, zeigt Thomas dabei sein Bemühen, die Heilsökonomie als *Selbstoffenbarung* Gottes zu verstehen.⁴⁰⁰

Inhaltlich ist die Frage nach der Angemessenheit der Inkarnation insofern besonders bedeutend, weil dabei schon das Motiv der *gesamten* Existenz des Logos im Fleisch *in nuce* erörtert wird.

3.3.1.1 Die Angemessenheit der Inkarnation

Die Angemessenheit der Inkarnation erschließt sich primär vonseiten Gottes, der Güte *ist*, zu deren Wesen Selbstmitteilung gehört.⁴⁰¹ Das (pseudo-)dionysische Axiom der sich selbst mitteilenden Güte wird von Thomas aber v. a. im Kontext der *Zielursächlichkeit*

conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.“

⁴⁰⁰ Zum Konvenienzargument vgl. (im Verhältnis zum Aufbau der Summa): CHENU, Der Plan der Summa, 182f.189f; (im Kontext von wesensnotwendiger Struktur und Freiheit): Max SECKLER: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964, 45f; (als Charakteristikum der *Tertia Pars*) TORRELL, Le Christ en ses mystères, 34-36, besonders 36: „Seule la raison croyante peut s’essayer à découvrir et à montrer la secrète cohérence que la révélation permet de saisir entres les divers mystères de la foi. [...] Le théologien qui s’efforce de retrouver la façon dont les faits révélés sont en relation les uns avec les autres, et de quelle manière ils s’accordent avec ce que nous savon du plan de Dieu dans son ensemble, n’a plus la prétention de *démontrer* mais de relier entre elles les vérités que nous tenons par la foi et de *montrer* qu’elles sont sans doute au-dessus de la raison, mais qu’elles ne sont pas sans raison. La théologie ici n’est pas démonstrative mais *ostensive* (*ostendere* = montrer).“

⁴⁰¹ Vgl. ST III, 1, 1, c.: „unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom.“

verwendet,⁴⁰² weshalb die Inkarnation *um der Güte Gottes willen* (und nicht aus *notwendigerweise* überströmender Güte) erfolgt: Gott hat die ganze Welt aus freiem Willen geschaffen, *um* durch Sichtbares sich selbst als Unsichtbaren sichtbar zu machen.⁴⁰³ Die Theozentrik des thomasischen Ansatzes zeigt sich darin, dass er die Inkarnation *zum Heil des Menschen* daher zuerst als dem Wesen *Gottes* angemessen präsentiert.⁴⁰⁴

Dennoch listet der Aquinate auch eine Vielzahl von Gründen auf, die es in Bezug auf den *Menschen* angemessen erscheinen lassen, warum Gott Mensch geworden ist. Insofern die menschliche Natur nämlich von Gott gut geschaffen ist, lässt sich Gott auf die von dieser menschlichen Natur „bedingte Notwendigkeit“ ein, sich ihr auf die ihr *angemessenste* Art mitzuteilen.⁴⁰⁵ Durch die Inkarnation werden Glaube (1), Hoffnung (2) und Liebe (3) gestärkt. Christus wird dem Menschen als Vorbild und Beispiel zur Nachahmung vorgestellt (4) und gibt ihm Anteil an der Gottheit, worin die Glückseligkeit besteht (5). Neben dieser Förderung im Guten dient die Inkarnation auch dazu, den Menschen vom Bösen zu befreien: damit der Mensch nicht den Teufel als reinen Geist sich selbst vorziehe (6), wird dem Menschen seine eigene Würde vor Augen gestellt (7). Gleichzeitig wird der Mensch durch die zuvorkommende Güte (8) und die Demut Gottes vom eigenen Hochmut abgehalten und geheilt (9). Christi Genutuuung befreit ihn schließlich von der Sklaverei des Teufels (10). Daneben gibt es noch viele weitere Gründe, die jenseits des menschlichen Verstehens liegen.⁴⁰⁶ Bemerkenswert ist, dass von den zehn angeführten Gründen nur die letzten beiden

⁴⁰² Vgl. Bernhard BLANKENHORN: The good as self-diffusive in Thomas Aquinas, in: *Angelicum* 79 (2002), 803-837; hier: 835f.

⁴⁰³ Vgl. ST III, 1, 1, sc.: „videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*.“

⁴⁰⁴ Vgl. ST III, 1, 1, ad 2: „non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae, quia hoc erat supra dignitatem ipsius. Conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana.“ Barnes macht darauf aufmerksam, dass Thomas mit seinem Ansatz nicht die Möglichkeit (oder, wie Anselm, gar die *Notwendigkeit*) der Inkarnation abstrakt zu *beweisen*, sondern eher Argumente *gegen* ihre Möglichkeit zu *entkräften* versucht (vgl. Corey L. BARNES: Necessary, Fitting, or Possible. The Shape of Scholastic Christology, in: *Nova et Vetera* (engl. Ausg.) 10 (2012), 657-688; hier: 671).

⁴⁰⁵ Die Differenzierung dieser „Notwendigkeit“ wird unten im Zusammenhang mit der Passion vorgenommen.

⁴⁰⁶ Vgl. ST III, 1, 2, c.: „ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. [...] Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. Primo quidem, quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem*. Secundo, quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, XIII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus

unmittelbar in Zusammenhang mit dem Sündenfall stehen. Die übrigen Angemessenheitsgründe dagegen behielten grundsätzlich ihren Sinn auch ohne die Sünde.⁴⁰⁷

Daher ist die *Vorsicht*, mit der Thomas seine vieldiskutierte Meinung zur umstrittenen Frage, ob der Logos auch ohne die Sünde inkarniert wäre, zu würdigen. Obgleich er zu dem Ergebnis kommt, dass es aufgrund des biblischen Zeugnisses, das *allein* uns Einsicht über dieses ausschließlich aus dem freien Willen Gottes und nicht aus der Schuldigkeit dem Menschen gegenüber hervorgehende Heilsereignis vermitteln kann,⁴⁰⁸ angemessener ist, die Inkarnation als Heilmittel für die Sünde zu begreifen, das daher ohne diese „Krankheit“ nicht

dicit, in libro de catechizandis rudibus, *quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* Et postea subdit, *si amare pigeat, saltem reamare non pigeat*. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebeat. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo*. Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. domini, *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*. Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi Diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., *quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere quia non habent carnem*. Secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, *demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit*. Et Leo Papa dicit, in sermone de nativitate, *agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire*. Tertio quia, ad praesumptionem hominis tollendam, *gratia Dei, nullis meritis praecedentibus, in homine Christo nobis commendatur, ut dicitur XIII de Trinitate*. Quarto, quia *superbia hominis, quae maximum impedimentum est ne inhaereatur Deo per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari*, ut Augustinus dicit ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII de Trin., *fieri debuit sic ut Diaboli iustitia hominis Iesu Christi superaretur*, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, in sermone de Nativ., *suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum*. Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani.“

⁴⁰⁷ Zwar behauptet der Aquinate, dass ohne den Sündenfall die Mitteilung göttlicher Dinge durch sinnenfällige Dinge (*corporalia*) nicht notwendig gewesen wäre (vgl. ST III, 1, 3, ad 1), doch wäre dann die Kohärenz der Aussage zu hinterfragen, dass der Mensch in den konstitutiven Prinzipien seiner Natur nicht durch den Fall geschädigt worden sei. Denn die menschliche *Natur* scheint als solche darauf angelegt zu sein, ausgehend von sinnenfälligen Dingen durch Abstraktion zur Erkenntnis zu gelangen (vgl. ST I, 85, 1, c.), sodass die Inkarnation die *angemessenste* Kommunikationsform von Gnade, Glaube, Lehre und Beispiel zu sein scheint. Eine analoge Inkohärenz scheint allerdings auch in der von Thomas vorgestellten Erkenntnisweise der *anima separata* auf, die, vom Leib befreit, eine *bessere* Erkenntnisweise zu haben scheint, obgleich doch der Leib konstitutiv zum Menschen gehört (vgl. ST I, 89, 2, c.; ad 1) und gerade für die menschliche *Erkenntnisweise* angemessen eingerichtet ist (vgl. ST I, 91, 3, c.; ad 1; ad 3).

⁴⁰⁸ Wie sehr die Beantwortung der Frage von der Schriftinterpretation abhängig ist, zeigen die letztlich einzig möglichen Einwände gegen Thomas' Ansicht: „One might disagree with Thomas by arguing either (1) that Scripture itself in other texts does not limit the effects of the Incarnation to redemption, the removal of the effects of sin, or (2) that Scripture is speaking only about what God in fact *did choose* to do, and not about what he *might have chosen* or *would have done* if there had been no sin“ (Donald GOERGEN: Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation, in: The Thomist 44 (1980), 523-538; hier: 535).

verabreicht worden wäre, schließt er die entgegenstehende Meinung nicht aus.⁴⁰⁹ Wie bereits gesehen, divergiert der Aquinate in dieser seiner biblischen Interpretation von Pröpper.

Sofern der Kirchenlehrer zudem aufgrund ihrer allgemeinen Verbreitung die *Erbsünde* als das *Hauptübel* ansieht, dem die Inkarnation abhilft,⁴¹⁰ verschärfen sich die Differenzen zu Pröpper, der die Existenz der Erbsünde abstreitet. Doch belegen die vom Aquinaten angeführten vielen weiteren Konvenienzargumente für die Inkarnation, dass letztlich auch der Fürst der Scholastik das Erlösungswerk nicht als Mittel *ausschließlich* zur Vergebung der Sünden versteht.

3.3.1.2 Das Hauptsein Christi

Durch die Inkarnation wird die menschliche Natur dem Logos als *instrumentum* verbunden, sodass *alles* Tun und Leiden Christi kraft der Gottheit heilbringend wirkt.⁴¹¹ Durch die personale Union mit der Gottheit ist die Gnade in Christus in ihrer *Priorität* (sofern alle Gnade durch ihn verliehen wird), *Fülle* und in der *Macht*, auf andere überzugehen, zugegen, weshalb er als (Gott-)Mensch das Haupt aller Menschen ist.⁴¹² Bemerkenswert ist, dass für den Kirchenlehrer wie für Pröpper der *konkrete* Mensch Jesus das Haupt ist: Erstens ist nämlich die *Leiblichkeit* Jesu als des Hauptes aufgrund der damit verbunden Gottheit heilsinstrumentell und wirkt sich auch heilbringend auf den Leib der mit ihm verbundenen Glieder aus.⁴¹³

⁴⁰⁹ Vgl. ST III, 1, 3, c.: „Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.“ Von dieser Grundthese hängen auch die Konvenienzargumente für den recht gewählten Zeitpunkt der Inkarnation als „Medizin“ (*medicina / remedium*) ab (vgl. ST III, 1,5.6).

⁴¹⁰ Vgl. ST III, 1, 4, c.: „peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc, Christus principaliter venit ad tollendum originale peccatum, inquantum *bonum gentis divinius est quam bonum unius*, ut dicitur in I Ethic.“

⁴¹¹ Vgl. ST III, 8, 1, ad 1: „dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam.“

⁴¹² Vgl. ST III, 8, 1, c.: „Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. [...] Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*, ut supra ostensum est. Tercio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*.“

⁴¹³ Vgl. ST III, 8, 2, c.: „tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus.“

Zweitens ist die *Person* Jesu Christi in ihrer Freiheit vermittelnd notwendig, sofern es seine *personale* Gnade und sein Handeln daraus ist, die auf die Gerechtmachten übergeht.⁴¹⁴

Ebenso wird aber auch die Freiheit der *Glieder*, deren Haupt Christus ist, gewahrt und angesprochen. Denn

Christus ist das Haupt aller Menschen, aber auf verschiedene Weisen. Erstens nämlich und vornehmlich ist er das Haupt derer, die ihm aktuell vereinigt werden durch die Herrlichkeit. Zweitens derer, die ihm aktuell vereinigt werden durch die Liebe. Drittens derer, die ihm aktuell durch den Glauben vereinigt werden. Viertens aber derer, die ihm vereinigt werden nur der noch nicht aktualisierten Möglichkeit nach, die jedoch, der göttlichen Prädestination gemäß, noch zu aktualisieren ist. Fünftens aber derer, die ihm der Möglichkeit nach vereinigt worden sind, welche niemals aktualisiert werden wird, wie die in dieser Welt lebenden Menschen, welche nicht prädestiniert sind. Diese jedoch, wenn sie aus dieser Welt weggehen, hören völlig auf, Glieder Christi zu sein, weil sie auch nicht mehr in der Möglichkeit stehen, dass sie Christus vereinigt würden.⁴¹⁵

Die *nicht* Prädestinierten werden von Gott völlig ihrem *freien Willen* überlassen.⁴¹⁶ Doch auch in den *Prädestinierten* wirkt Gott nur auf eine ihrer Natur gemäßen Weise, sodass sie *selbst*, von Gnade dazu befähigt, sich durch den Glauben und die Liebe der Freundschaft auf ihr übernatürliches Ziel, die Herrlichkeit, hinbewegen.

Pröpper macht sich ausdrücklich die Würdigung dieses thomasischen Zugangs zum Hauptsein Christi durch Max Seckler zu eigen.⁴¹⁷ Letzterer attestiert, dass die Theologie des Aquinaten die Inkarnation zwar als „Grundlage möglicher Gemeinsamkeiten“ herausstelle, aber, anstatt eine „Naturerlösung *ex opere operato incarnationis*“⁴¹⁸ zu vertreten, dennoch die in der Geschichte sich verwirklichende menschliche Freiheit starkmache:

„Haupt“ ist er [Christus] nicht an und für sich, sondern in seiner Wirkungsgeschichte. Es ist ein wirkliches Sich-Bestimmen-lassen und nicht ein Bestimmt-werden oder Bestimmtsein durch Naturkonformität oder Herrschaftsverfügung. Christus wirkt, indem ich das, was von

⁴¹⁴ Vgl. ST III, 8, 5, ad 1: „gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi.“ Darin unterscheidet sich die Gnade Jesu von der im Anfang Adam gegebenen Gnade, die durch die Vermittlung der menschlichen *Natur* hätte weitergegeben werden sollen (vgl. ebd.).

⁴¹⁵ ST III, 8, 3, c.: „Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur“ [e. Ü.].

⁴¹⁶ Thomas lehrt keine doppelte Prädestination, vgl. ST I, 23, 3, ad 2: „Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur.“

⁴¹⁷ Vgl. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 86, Fußnote 145.

⁴¹⁸ Max SECKLER: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. B. u.a. 1988, 29.

ihm her in Erscheinung tritt, auf mich wirken lasse. So bestimmt ‚sich‘ endliche Freiheit ‚durch‘ ihn.⁴¹⁹

Während also alle Menschen durch ihre *Natur* „ein Leib“ sind mit Adam, wodurch ihnen das von ihm angerichtete *Unheil* vermittelt wird, wird das *Heil* durch die Vermittlung begnadeter *Freiheit* von Christus als dem Haupt an seine Glieder weitergegeben. Die Leib-„Metaphern“ scheinen für Thomas dabei jeweils, über eine bloße Metapher hinaus, auf die *Realität* eines (Un-)Heilsraumes zu verweisen, in den der Mensch eingegliedert wird.⁴²⁰

3.3.1.3 *Christus als Priester*

Durch die Inkarnation wirkt Christus auch als *Priester* gnadenvermittelnd für das Menschengeschlecht, wie es im Hebräerbrief heißt.⁴²¹ Für Thomas hat der Priester eine doppelte Mittlerfunktion zwischen Gott und seinem Volk, sofern er einerseits dem Volk Göttliches überbringt und andererseits die Bitten des Volkes Gott darbringt und für es Sühne erwirkt. Dies aber kommt Christus in höchstem Maße zu, sofern er den Menschen die Teilhabe an der göttlichen Natur vermittelt und die Menschen mit Gott versöhnt.⁴²²

Da Christus versöhnend wirkt, indem er den *Makel* der Sünde durch die Verleihung von *Gnade*, die die sündigen Herzen wieder Gott zuwendet, tilgt, und für die *Strafwürdigkeit* durch das *Opfer* seiner selbst Genugtuung leistet,⁴²³ verweist das Priestertum Christi letztlich einerseits zurück auf sein Hauptsein, wodurch er seine Gnade seinen Gliedern einfließen

⁴¹⁹ SECKLER, Die schiefen Wände des Lehrhauses, 33.

⁴²⁰ Hierin liegt auch der Schlüssel zur Ekklesiologie des Thomas: „Avec un étonnant réalisme, il met donc en avant la doctrine du corps ecclésial du Christ comme l'explication suprême de notre participation à sa grâce, à ses mérites et à sa gloire. [...] En toute hypothèse, loin de l'approximation inexacte si souvent répétée, que le Maître d'Aquin n'aurait pas de doctrine de l'Eglise, on s'apercevra non seulement qu'on en trouve au contraire bel et bien une chez lui, mais qu'elle s'avère à la fois très opératoire et omniprésente dans son œuvre. Il est vrai que, du même coup, il invite alors à se poser la question de savoir ce qu'est vraiment l'Eglise!“ (Joseph DORÉ: Présentation, in: Jean-Pierre TORRELL: Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, Bd. 1 (Jésus et Jésus-Christ 78), Paris 1999, 3-8; hier: 7).

⁴²¹ Vgl. Hebr 4,14: „*habemus pontificem qui penetravit caelum, Iesum, filium Dei.*“ Zit. nach ST III, 22, 1, sc.

⁴²² Vgl. ST III, 22, 1, c.: „*proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi sacra dans, secundum illud Malach. II, legem requirent ex ore eius, scilicet sacerdotis; et iterum in quantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliquantulum satisfacit; unde apostolus dicit, Heb. V, omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata, secundum illud II Pet. I, per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. I, in ipso, scilicet Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.*“

⁴²³ Vgl. ST III, 22, 3, c.: „*ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur, reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, in quantum ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit.*“

lässt, und andererseits voraus auf seine Passion, die auch als *sacrificium* wirksam ist, dessen Darbringung zu den vornehmlichen Aufgaben des Priesters gehört. Insofern das Opfer Christi auf die ewige Versöhnung des Menschen mit Gott zielt, ist auch das Priestertum Christi ewig: Der Mensch wird auf ewig *durch Christus* selig sein.⁴²⁴

3.3.1.4 *Christus als Mittler*

Der Begriff der Mittlerschaft Christi verbindet die Aspekte des durch die Inkarnation schon faktisch vollzogenen Mittlerseins mit der *Tätigkeit* des Vermittelns, nämlich dem Verbinden von Gott und Mensch.⁴²⁵ So kommen in diesem Begriff das *wesenhaft* grundgelegte Hauptsein Christi und die priesterliche *Tätigkeit* Christi zusammen.

Die Mittel- bzw. Mittlerstellung Christi ergibt sich aus seiner aus der personalen Union mit dem Logos resultierenden *überragenden Menschheit*,⁴²⁶ wodurch Christus einerseits zugleich von Gott der Natur nach, von den Mitmenschen aber der Würde, Gnade und Herrlichkeit nach *unterschieden* ist.⁴²⁷ Dennoch hat er andererseits *Anteil* an der göttlichen Seligkeit und der menschlichen Sterblichkeit, sodass er den Menschen göttliche Gaben mitteilen, und Gott die nur Menschen mögliche Genugtuung leisten kann.⁴²⁸

Die Inkarnation ist nach Thomas also der aus vielen Gründen angemessenste Weg zu dem Ziel, den Menschen nach seinem Fall wieder mit Gott zu versöhnen. Durch sie wird Christus

⁴²⁴ Vgl. ST III, 22, 5, ad 1: „sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod *claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus*.“ Vgl. auch ebd., c.: „Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod *Christus est assistens pontifex futurorum bonorum*, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum.“ Daher ist die Meinung, Thomas würde Christus nur für den Menschen im *status viatoris* eine vermittelnde Rolle zuschreiben, als Fehldeutung abzuweisen (vgl. Simon F. GAINE: The Beatific Vision and the Heavenly Mediation of Christ, in: TheoLogica 2 (2018), 116-128 [DOI: 10.14428/thl.v2i2.7623]; hier: 122-124).

⁴²⁵ Vgl. ST III, 26, 2, c.: „in mediatore duo possumus considerare, primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distat ab utroque extremorum, coniungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum.“ Hoffmann unterscheidet begrifflich „das *Mittlertum*, das ontische, seinsmäßige In-der-Mitte-stehen, das *Mittlertum* als Zustand, und das *Mittleramt*, die *Mittleraufgabe*“ (Adolf HOFFMANN (Komm.): THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae III, 16-34 (DThA 26: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter), Heidelberg u.a. 1957, 433-609; hier: 529. Da dieser Band der DThA nur bzgl. des Kommentars herangezogen wird, findet er sich im Literaturverzeichnis unter dem Namen Hoffmanns bei den Sekundärquellen).

⁴²⁶ Vgl. ST III, 26, 2, ad 2: „Christus, secundum quod Deus, est per omnia aequalis patri. Sed etiam in humana natura excedit alios homines.“

⁴²⁷ Vgl. ST III, 26, 2, c.: „secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae.“

⁴²⁸ Vgl. ST III, 26, 1, ad 2: „Christus autem habuit cum Deo communem beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo *ad hoc se interposuit medium ut, mortalitate transacta, ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit; et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse discessit* (De Civ. Dei xv);“ vgl. auch ebd., 26, 2, ad 3: „licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo.“

zumindest *potentiell* zum Haupt aller Menschen, was das Überfließen der Fülle seiner Gnade (vgl. Joh 1,16) auf die Glieder seines Leibes begründet und ermöglicht. Wenngleich die Inkarnation somit die *Grundlage* der Gnadenvermittlung darstellt, so geschieht sie dennoch nicht ohne die *personale* (priesterliche und vermittelnde) Tätigkeit *Christi* sowie der *Menschen*, für die er das Heil wirkt.⁴²⁹

3.3.2 *Conversatio Christi*

Um die thomasische Zuschreibung der Heilswirksamkeit des konkreten personalen Handelns Christi im Verlauf seines Lebens (ST III, 40-45) deutlich zu machen, wird hier exemplarisch die diesen Abschnitt eröffnende Quaestio zum Lebenswandel (*conversatio*) Christi dargestellt.

Die Bedeutung der Inkarnation für das gesamte Erlösungswerk wird im ersten Artikel der Quaestio noch einmal als Prinzip vorgestellt: Die Lebensweise Christi „müsse“ dergestalt sein, dass sie dem Ziel der Inkarnation angemessen sei. Konkret benennt Thomas als Ziele *erstens* die *Offenbarung der Wahrheit*, *zweitens* (!) die Vergebung der Sünden und *drittens* die Ermöglichung des Zugangs zum Vater. Bemerkenswert ist, dass die erst an zweiter Stelle genannte Vergebung der Sünden hier Christi Lebensweise unter den Menschen statt in der Einsamkeit begründet, unabhängig von jedem Hinweis auf die Passion. Der Grund dafür ist, dass Christus „uns“ ein *Beispiel* geben will, damit „wir“ wie ein Hirt das verlorene Schaf suchen und wie ein Arzt den Kranken aufsuchen.⁴³⁰

Die soteriologische Dimension des Wirkens Christi zeigt sich hier also nicht in Kategorien der *ontologischen Vermittlung* von Gott und Mensch, des *Verdienstes* innerer Gnaden oder der *Genugtuung* für eine gestörte Ordnung: Thomas hebt hier die konkrete, anschauliche *Vorbildhaftigkeit* des Lebens Jesu hervor.

Dabei kommen zugrundeliegende Prinzipien zum Vorschein, die Thomas im Verlauf der Quaestio explizit macht. Die Überzeugung des Thomas ist nämlich, dass das Handeln Christi

⁴²⁹ Insofern die Gnade der Inkarnation Grundlage des *Verdienstes* durch den Menschen ist, wird diese zugleich als Gabe und Aufgabe offenbar (vgl. ST III, 2, 11, ad 2: „incarnationis mysterium est principium merendi, quia de plenitudine Christi omnes accepimus, ut dicitur Ioan. I“).

⁴³⁰ Vgl. ST III, 40, 1, c.: „conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem [...]. Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I Tim. I, *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, *licet in eodem loco manendo posset Christus omnes ad se attrahere, ut eius praedicationem audirent, non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum*. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum [...].“

grundsätzlich „unserer“ Belehrung dient:⁴³¹ denn in seinem Lebenswandel hat er für alles, was wesentlich zum Heil gehört, ein Beispiel gegeben.⁴³²

Dass das vorgestellte Beispiel Jesu als eines armen Wanderpredigers,⁴³³ der unter den Menschen ist und sich ihnen in Kleidung und Nahrung anpasst,⁴³⁴ wenig latent die Züge eines Mitglieds des Ordens der Predigerbrüder (Dominikaner) trägt, ist vom Adressatenkreis der *Summa Theologiae* her nicht verwunderlich: Thomas gibt den eigenen Mitbrüdern durch das Beispiel Christi Orientierung und rechtfertigt das dominikanische Leben als die *überhaupt* beste Lebensform, da sie Christus selbst wählt.⁴³⁵

Doch sind grundlegende Einsichten wie die Notwendigkeit des zeitweiligen Rückzugs zwecks der körperlichen Ruhe, des Gebets und der Wiederausrichtung auf das Wesentliche abseits menschlichen Ruhms;⁴³⁶ die nur relative Bedeutung asketischer Übungen;⁴³⁷ oder

⁴³¹ Vgl. ST III, 40, 1, ad 3: „actio Christi fuit nostra instructio.“

⁴³² Vgl. ST III, 40, 2, ad 1: „dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem.“

⁴³³ Vgl. ST III, 40, 3, c.: „Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum praedicationis officio [...]. Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur [...]. Tertio ne, si divitias haberet, cupiditati eius praedicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod, si discipuli divitias habuissent, videbantur non causa salutis hominum, sed causa lucri praedicasse. Et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abieci.“ Man beachte, dass drei der vier genannten Gründe, sofern sie auf Predigt und (Selbst-)Offenbarung Jesu zielen, dem zu Beginn der Quaestio genannten *ersten* Ziel der Inkarnation, der Offenbarung der Wahrheit, dienen.

⁴³⁴ Vgl. ST III, 40, 4, c.: „congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet [...].“ Dass Christus arm gelebt hat, hat seiner „Nähe zu den Menschen“ und seinem „Predigt-dienst“ keinen Abbruch getan: „communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a divitibus necessaria accipiendo. Quod etiam circa Christum factum est, dicitur enim Lucae VIII, quod mulieres quaedam sequebantur Christum, quae ministrabant ei de facultatibus suis. [...] Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediende praedicationis officium, non autem divitiarum possessio.“

⁴³⁵ Als Hintergrund dieser Quaestio sind daher auch die noch andauernden Angriffe gegen die Existenz und das apostolische Wirken der Mendikantenorden in den Städten und Universitäten anzunehmen, denen Thomas die dominikanische Lebensweise als Lebensweise *Christi*, der sie wiederum deshalb gewählt habe, weil sie *an sich* die beste sei, entgegenhält (vgl. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 215).

⁴³⁶ Vgl. ST III, 40, 1, ad 3: „ut daret exemplum praedicatoribus quod non semper se darent in publicum, ideo quandoque dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem. [...] Quandoque vero causa orationis. [...] Quandoque vero ut doceat favorem humanum vitare.“

⁴³⁷ Vgl. ST III, 40, 2, ad 1, wo das asketische Leben Johannes des Täufers mit der Lebensweise Jesu verglichen wird: „dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinencia cibi et potus non per se pertinet ad salutem [...]. Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinenciam servet; et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo dominus voluit utriusque vitae exemplum dare hominibus. Ioannes autem, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *nihil plus ostendit praeter vitam et iustitiam. Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Ioannem ieiunio fulgere, ipse contrariam incessit viam, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens.*“

auch der vom Predigerorden besonders hervorgehobene Primat der Kontemplation vor der Aktion⁴³⁸ von *allen* Mitgliedern des Volkes Gottes gewinnbringend zu beherzigen.

Die Darstellung der Lebensweise Christi durch Thomas von Aquin zeigt, dass der Kirchenlehrer auch die unmittelbare Vorbildhaftigkeit des konkreten Menschen Christus im Blick hat, wenn er dessen *conversatio* den eigenen Mitbrüdern und allen Gläubigen zur Nachahmung präsentiert. Damit fordert der Kirchenlehrer die Menschen in ihrer Freiheit heraus, Christus in ihrem eigenen Lebenswandel nachzuahmen.

3.3.3 Passion Christi

Während für Thomas die ontologische Dimension der Erlösung besonders am Brennpunkt der Inkarnation zum Vorschein kommt und das praktische Beispiel Christi bei seinem Lebenswandel im Vordergrund steht, spielt die *Passion* dennoch eine *herausragende* Rolle im Erlösungswerk Christi. Es wird sich allerdings zeigen, wie vielfältig der Aquinate das Paschamysterium auszudeuten vermag und so auch hier der Vieldimensionalität des Heils Rechnung trägt. Nach einleitenden Bemerkungen zur *Notwendigkeit* der Passion (3.3.3.1) und ihren *Wirkursachen* (3.3.3.2) geht es wesentlich um ihre *Wirkweisen* (3.3.3.3) und abschließend um ihre *Wirkungen* (3.3.3.4).

3.3.3.1 Notwendigkeit und Angemessenheit

Was oben zur Inkarnation bereits als „bedingte Notwendigkeit“ bezeichnet worden ist, führt Thomas in größerem Detail hinsichtlich der Notwendigkeit der Passion Christi aus. Zunächst schließt er verschiedene mit Gottes Wesen unvereinbare Arten der Notwendigkeit aus, um schließlich zu definieren, dass die Notwendigkeit der Passion als *Zielnotwendigkeit* zu verstehen ist: *Gesetzt* das Ziel – dass der Mensch von Sünde befreit, Christus durch sein Verdienst der Erhöhung würdig gemacht und Gottes Prophezeiungen ratifiziert werden sollen – ist es *notwendig*, dass Christus leidet, *wenn* es auf *angemessene Weise* geschehen soll.⁴³⁹

⁴³⁸ Vgl. ST III, 40, 1, ad 2: „vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.“ Das Motto des Predigerordens („contemplari et contemplata aliis tradere“) wird in der *Summa* schon vorher begründet, wo es heißt: „Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari“ (ST II-II, 188, 6, c.).

⁴³⁹ Vgl. ST III, 46, 1, c.: „necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere. Et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati, neque ex parte Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis, utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. Si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicetur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali fine praesupposito. Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei,

Dies ist also nicht als *absolute* Notwendigkeit zu verstehen – Gott hätte, absolut gesehen, auch andere Mittel und Wege gehabt, den Menschen von Sünde zu befreien – aber u. a. deshalb, weil Gott es so vorhergewusst und -geordnet hat, ist es *unter diesen Voraussetzungen (!) unmöglich*, dass es anders kommt.⁴⁴⁰

Damit unterscheidet sich Thomas zunächst von der oberflächlichen Lektüre Anselms, der die *strikte* Notwendigkeit der Inkarnation und genugtuenden Passion zu lehren scheint, wenngleich er, wie gesehen, dabei selbst einiges an christlichem Offenbarungswissen schon *voraussetzt*. Thomas setzt, wie also letztlich Anselm implizit auch, an der *tatsächlich* geschehenen Offenbarung an und versucht, jenseits aller Possibilientheologie, „den *faktisch* durch das Leiden Christi gebahnten Weg der Erlösung als zutiefst *angemessen* zu erweisen.“⁴⁴¹

Im Unterschied zu Anselm behauptet Thomas aber nicht einmal *post factum revelationis*, dass Inkarnation und Passion des Gottmenschen *notwendig* gewesen seien, weil Genugtuung geleistet werden „müsse“, da sich Gott nun einmal zugunsten des Menschen bestimmt habe. Gerechtigkeit *und* Barmherzigkeit, die für Anselm *nur* in der Satisfaktion zusammenfinden *können*, wären nach Thomas auch dann gewahrt, wenn Gott, gegen den ja der sündige Mensch Schuld auf sich lädt, die Schuld einfach nachließe.⁴⁴² Es sei jedoch *angemessener*, dass Christus durch sein Leiden *Sühne* leiste: Denn da Gott selbst das Sühnemittel

qui Christum definivit pati; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus [...]. Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. [...] Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiata in Scripturis et praefigurata in observantia veteris testamenti.“

⁴⁴⁰ Vgl. ST III, 46, 2, c.: „aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter, uno modo, simpliciter et absolute; alio modo, ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, *quia non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. I. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et eius voluntatem sive dispositionem cassari, supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, et hominem alio modo quam per eius passionem liberari.“ Wie auch die anschließende Diskussion zur Wirkursache der Passion zeigt, verursacht Gottes Prädestination nicht direkt das Leiden Christi: „Once contingent events have taken place, [...] they acquire a necessary character in an almost trivial sense: the past cannot be undone and is therefore necessary. This is subsequent necessity, not antecedent or intrinsic necessity. However, given the fact that God is eternal and omnipresent, talk of ‘subsequent’ and ‘antecedent necessity’ and ‘contingency’ becomes strangely inapplicable to the way God relates to the world. Insofar as God relates to all events—past, present, and future—from an eternal ‘now’, all events, including genuinely ‘contingent’ ones, are equally ‘necessary’ in the trivial sense of the word mentioned earlier“ (VAN NIEUWENHOVE, Bearing the Marks of Christ’s Passion, 279).

⁴⁴¹ Jan-Heiner TüCK: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i. B. u.a. 2009, 147. Hervorhebung: d. Verf.

⁴⁴² Vgl. ST III, 46, 2, ad 3: „Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit.“

bereitstelle, komme auf diese Weise die Barmherzigkeit Gottes sogar noch klarer zum Ausdruck.⁴⁴³

Angemessenheit bemisst sich, wie schon im Kontext der Inkarnation praktisch durchgeführt, aber erst zur Darstellung der Passion auch theoretisch ausgeführt, nach Thomas danach, wie viele zielführende Aspekte in einer bestimmten Vorgehensweise konvergieren. In der Erlösung durch die Passion kommen aber zahlreiche Gründe zusammen. Präpper dürfte wohl leicht dem – nach der Befreiung von der Sünde – *ersten* Listenplatz des Thomas zustimmen: Das Kreuzesleiden als Weg zur Erlösung ist insofern besonders angemessen, als der Mensch dadurch erkennt, wie sehr Gott ihn liebt, und so selbst zur *Gegenliebe* angeregt wird, worin die Vollendung menschlichen Heils (*perfectio humanae salutis*) begründet liegt. Als weitere Gründe benennt Thomas das Offenbarwerden vieler heilsnotwendigen *Tugenden* in Christi geduldigem Ertragen der Passion; der *Verdienst* von gerechtmachender Gnade und Glückseligkeit für den Menschen; der größere *Ansporn*, sich von Sünde fernzuhalten, da man den Preis der Erlösung erkennt; die Wiederherstellung der *Würde* des Menschen, da ein *Mensch* Tod und Teufel überwindet.⁴⁴⁴

Thomas ist also der Grundüberzeugung, dass es keinen *angemesseneren* Weg zur Erlösung des Menschen gegeben haben kann, da Gott *faktisch* diesen gewählt hat. In der Erörterung dieser Angemessenheit deutet sich schon an, dass der Aquinate der Satisfaktionslehre als besonders eingängiger Verbindung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes eine Sonderstellung unter den Interpretationen des Paschamysteriums einräumt. Doch da er noch

⁴⁴³ Vgl. ST III, 46, 1, ad 3: „hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est (Q. 1, A. 2), Deus ei satisfactorem dedit filium suum, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius*. Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem quae dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*.“

⁴⁴⁴ Vgl. ST III, 46, 3, c.: „tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. [...] Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem. Unde dicitur I Pet. II, *Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia eius*. Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicitur (Q. 48, A. 1; Q. 49, AA. 1, 5). Quarto, quia per hoc est homini indicta maior necessitas se immunem a peccato conservandi, secundum illud I Cor. VI, *empti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore vestro*. Quinto, quia hoc ad maiorem dignitatem cessit, ut, sicut homo victus fuerat et deceptus a Diabolo, ita etiam homo esset qui Diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret [...].“

viele weitere Gründe für die Angemessenheit der Passion benennt, behauptet er nicht, dass sie die *einzig*e Gott mögliche Weise zur Erlösung des Menschen (gewesen) sei.

3.3.3.2 Wirkursachen der Passion

Pröpper problematisiert die Tendenz der Satisfaktionslehre, Gott Vater als ehrverletzten, streng rechnenden Richter zu dämonisieren, der auf Genugtuung drängt, sowie die daraus resultierende Frömmigkeit, die des Sühnewertes des Leidens wegen das Aufbegehren gegen für Unrecht Verantwortliche unterlässt. Daher ist es wichtig, die *Verantwortlichen* für das Leiden Christi und ihre *Verantwortung* ausdrücklich zu benennen und zu differenzieren.⁴⁴⁵

Der *Vater* gibt den Sohn zum Sterben hin: Die göttliche Prädestination, die allerdings Kontingentes auf kontingente Weise, und willensbegabte Wesen willentlich, also *frei*, wirken lässt, hat nämlich den Sohn zum Sterben bestimmt. Doch gibt der Vater dem Sohn, der ja in seinem Gottsein eines Willens mit dem Vater ist, auch den *menschlichen* Willen, diesen Tod frei-willig auf sich zu nehmen.⁴⁴⁶ Schließlich überlässt der Vater den Sohn auch seinen Verfolgern, statt ihn vor ihnen zu erretten.⁴⁴⁷ Damit ist der Vater eine *ermöglichende* Ursache für das Leiden Christi, wobei sein mit dem göttlichen Willen des Sohnes identischer Wille primär *Liebe* ist.

Die menschlichen Beteiligten an der Passion Jesu sind aber deshalb nicht entschuldigt, im Gegenteil: Je klarer sie hätten wissen können und sollen, wer derjenige ist, den sie kreuzigen, desto mehr ist ihre Sünde nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv die schwerste (*peccatum*

⁴⁴⁵ Tück macht darauf aufmerksam, dass bei Thomas „diese differenzierte Darstellung der Passionsereignisse leitmotivisch durch den Begriff der *traditio* geprägt ist“ (TÜCK, Gabe der Gegenwart, 154). Dieser semantisch reiche Begriff kann sowohl (aktives) Ausliefern (im Falle des Judas), als auch (zulassendes) Preisgeben (durch den Vater) wie schließlich (aktives) Sich-Hingeben (durch Christus selbst) bedeuten.

⁴⁴⁶ Diesen Punkt sieht sich Thomas gegenüber Einwänden genötigt, besonders zu präzisieren: „innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem, est impium et crudele. Sic autem Deus pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit, [...], et bonitas eius, in eo quod, cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit [...]“ (ST III, 47, 3, ad 1), vgl. auch: „Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et pater tradidit eum. Sed inquantum homo, tradidit semetipsum voluntate a patre inspirata“ (ebd., ad 2). Hier wird wiederum deutlich, wie grundlegend die *Inkarnation* für das Denken des hl. Thomas ist, sofern die Passion ohne dyotheletische Christologie unverständlich wird (vgl. Mark ARMITAGE: A Certain Rectitude of Order. Jesus and Justification According to Aquinas, in: The Thomist 72 (2008), 45-66; hier: 62; vgl. auch Jan-Heiner TÜCK: Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes, Freiburg i. B. u.a. 2023, 190f).

⁴⁴⁷ Vgl. ST III, 47, 3, c.: „secundum tria Deus pater tradidit Christum passioni. Uno quidem modo, secundum quod sua aeterna voluntate praeordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, [...]. Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. [...] Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus.“

gravissimum).⁴⁴⁸ Ihr Tun wird nicht dadurch geheiligt, dass im Ergebnis die Sünden der Welt gesühnt sind – als ob *sie* das Opfer Christi darbrächten.⁴⁴⁹

Was Christus als „Opfer“ (engl. *victim*) der Henker zum „Opfer“ (engl. *sacrifice*) mit Sühnewirkung macht, ist sein *eigener* Wille. Während Christus nicht sein eigener Henker ist – das sind jene, die seinen Tod *direkt* wollen – *lässt* doch auch er *zu*, dass er getötet wird, obwohl er es hätte verhindern können.⁴⁵⁰ Er tut dies aus Liebe und Gehorsam zum Vater.⁴⁵¹ Vermittelt durch diese *Freiheit* Christi wird die Passion so zur *Selbsthingabe* und erhält erst auf diese Weise überhaupt ihren Wert.⁴⁵²

Wenngleich also Begriffe wie *Prädestination* durch den Vater und *Gehorsam* des Sohnes zunächst menschliche Freiheit auszuschließen *scheinen*, so kommen für Thomas in der Passion doch eigentlich zugleich die grässlichste *und* die größte Möglichkeit menschlicher

⁴⁴⁸ Vgl. ST III, 47, 6, c.: „principes Iudaeorum cognoverunt Christum, et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quae eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati; tum ex malitia voluntatis. Minores autem Iudaei gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati, in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. [...] Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilium per quorum manus Christus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.“ Die teilweise Entschuldbarkeit durch Unwissenheit wird von Thomas im vorhergehenden Artikel 5 diskutiert.

⁴⁴⁹ Vgl. ST III, 47, 4, ad 2: „passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate. Inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.“ Vgl. auch ST III, 22, 2, ad 2: „Christi hominis occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habuit rationem hostiae, non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. [...] Alio modo potest considerari occisio Christi per comparisonem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae.“

⁴⁵⁰ Vgl. ST III, 47, 1, c.: „aliquid potest esse causa alicuius effectus dupliciter. Uno modo, directe ad illud agendo. Et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente; quia scilicet ex illa causa est mors subsequuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicuius indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit, sicut si dicatur aliquis alium perfundere quia non claudit fenestram, per quam imber ingreditur. Et hoc modo ipse Christus fuit causa passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire.“

⁴⁵¹ Der Zusammenhang von *Liebe* und *Gehorsam* ist für Thomas unmissverständlich: „eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam praecepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem“ (ST III, 47, 2, ad 3).

⁴⁵² Vgl. ST III, 47, 2, c.: „convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. [...] Secundo, hoc fuit conveniens reconciliationi Dei ad homines, secundum illud Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet.“

Freiheit zum Ausdruck:⁴⁵³ die Fähigkeit zu schwerster Sünde und die Fähigkeit, als Opfer dieser Sünde *selbst daraus noch* Heil erstehen zu lassen – für die ganze Welt.⁴⁵⁴

3.3.3.3 Wirkweisen der Passion

Die Tatsache und Bedeutsamkeit der Vielfalt der von Thomas in ST III, 48 zur Interpretation der Wirkungsweisen der Passion vorgelegten soteriologischen Modelle wird vielfältig interpretiert. So wird bspw. die *Vielzahl* der Deutungsansätze selbst unter verschiedenen Aspekten gedeutet: Trägt die „Pluralität der Termini“ schlicht der Tatsache der „Vielschichtigkeit des Erlösungsthemas“ Rechnung?⁴⁵⁵ Oder *steigert* sich die Vielzahl der Begriffe wie bei einer „Symphonie“ zu einem „kumulativen Effekt“?⁴⁵⁶ Sollen die Begriffe einander gegenseitig *erhellen*?⁴⁵⁷ Neben diesen Fragen nach dem Gesamtzusammenhang wird diskutiert, ob Thomas überhaupt einem, und wenn ja, *welchem*, der Modelle eine vorgeordnete Rolle zuschreibt.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Mit polemischer Schärfe bezeichnet Hoffmann in seinem Kommentar die „sogenannte Freiheit zum Bösen“ als die „‘Freiheit‘ [...], in eigener Entscheidung und Einsicht, das dem eigenen Wesen Widersprechende zu tun“ als „Afterfreiheit.“ Dagegen „stellt sich die Freiheit Christi dar als eine überlegene, als eine *herrscherliche Freiheit*“: Insofern Christus die Dinge mit den Augen Gottes sieht, liebt er sie mit „der ihnen von Gott *zuge- teilten Liebeshwürdigkeit*“ und wird ihnen gegenüber so frei, dass er im „*freie[n] Liebesgehorsam*“, der „die Seele Seines Leidens und Sterbens“ ist, fähig wird, sogar seinen eigenen Leib und sein Leben um Gottes willen hinzugeben ((vgl.) Adolf HOFFMANN (Komm.): THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae III, 46-59 (DThA 28: Des Menschengesohnes Leiden und Erhöhung), Heidelberg u.a. 1956, 353-467; hier: 377f. Da dieser Band der DThA nur bzgl. des Kommentars herangezogen wird, findet er sich im Literaturverzeichnis unter dem Namen Hoffmanns bei den Sekundärquellen).

⁴⁵⁴ Vgl. ST III, 49, 4, ad 3: „Maior autem fuit caritas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi, quam ad provocandum iram.“ Vgl. in Bezug auf die eigenen Henker: ST III, 48, 2, ad 2: „maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium. Et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo, in tantum quod passio Christi sufficiens fuit, et superabundans, ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.“

⁴⁵⁵ Vgl. TÜCK, Gabe der Gegenwart, 158.

⁴⁵⁶ Vgl. Rik VAN NIEUWENHOVE: Saint Thomas Aquinas on Salvation, Making Satisfaction, and the Restoration of Friendship with God, in: The Thomist 83 (2019), 521-545; hier: 544: „As in a symphony, every movement or model (merit, satisfaction, redemption, sacrifice) is multi-layered and recalls previous elements, with a cumulative effect.“

⁴⁵⁷ Vgl. WILLIAMS, Evil, Sin, and Redemption, 352f.: „Rather than indicating conceptual fuzziness in Aquinas’s account of Atonement, however, this connection between the notions of satisfaction and sacrifice effects an integration of the Anselmian language of satisfaction with the more scriptural language of sacrifice.“

⁴⁵⁸ Für Van Nieuwenhove ist das für Thomas wohl wichtigste Konzept *sacrificium* (vgl. VAN NIEUWENHOVE, Saint Thomas Aquinas on Salvation, 523f: „Aquinas presents a balanced account, offering a richly diverse picture of models of atonement, such as merit, making satisfaction, redemption, and especially sacrifice, which now receives an attention it had not enjoyed in his earlier theological syntheses and which may very well be the most important one (as ST III, q. 48, a. 6, ad 3 appears to suggest).“), laut Ryliškytė ist es *satisfactio* (vgl. RYLIŠKYTĖ, Why the Cross, 189: „In his treatment of each mode and effect separately (qq. 48–49), and in his later recapitulation of the topic, [...] Aquinas [...] singles out satisfaction as a paramount explanatory mode.“). Dagegen stellt Williams kein durchgängiges Leitmodell fest (vgl. WILLIAMS, Evil, Sin, and Redemption, 350: „Since the superiority of Christ’s death as a means of reconciliation is at least in part a matter of the abundance of ways in which it effects human salvation and brings us to our ultimate end, there is no single controlling concept that does the systematic work for Aquinas that satisfaction had done for Anselm.“).

Die vorliegende Arbeit versucht, die durch die *caritas* begründete Gottesfreundschaft als durchgängigen Hintergrund, und deren Wiederherstellung (*reconciliatio*) als gemeinsames Ziel der einzelnen Konzepte herauszustellen.⁴⁵⁹

3.3.3.3.1 Verdienst (*meritum*)

Durch Gottes Anordnung erwirbt sich *jeder* in heiligmachender Gnade stehende Mensch Verdienste auf seinem Weg zur Seligkeit, um ihrer so *würdig* zu werden. Thomas unterscheidet dabei zwischen *meritum ex congruo* und *meritum ex condigno*: Im Tun und Leiden des begnadeten Menschen ist der Verdienst aufseiten des Menschen, der „das Seine“ tut, ein „proportionaler“ Verdienst (*ex congruo*), der von Gott *gnadenhalber* angenommen wird. Doch sofern der Hl. Geist in ihm wirkt, erwirbt er einen auf *Äquivalenz* basierenden Verdienst (*ex condigno*): denn dann wirkt der Mensch als adoptiertes Kind Gottes, dem *rechtmäßig* das himmlische Erbe gehört.⁴⁶⁰

Das ist aber nur möglich, weil der *begnadete* Mensch ein Glied am Leib Christi ist. In Christus ist aber durch die personale Union mit dem Logos die Gnade in *Fülle* zugegen, sodass er von *Anbeginn* seiner menschlichen Existenz Verdienste zu erwerben beginnt. Insofern der Verdienst Christi von seiner *Liebe* abhängig ist, ist die Passion in keiner Weise notwendig, da seine Liebe dadurch nicht vermehrt wird; doch ist die Passion einerseits besonders dem Erlösungswerk angemessen,⁴⁶¹ und andererseits werden „Hindernisse“, die das Ankommen der Verdienste beim Menschen noch verhindern, dadurch hinweggenommen.⁴⁶² Weil aber

⁴⁵⁹ Vgl. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 447; vgl. auch TÜCK, *Gabe der Gegenwart*, 175f.

⁴⁶⁰ Vgl. ST I-II, 114, 3, c.: „opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis, videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Ioan. IV, *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, *si filii, et heredes*.“

⁴⁶¹ Vgl. ST III, 48, 1, ad 3: „passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt praecedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi.“

⁴⁶² Vgl. ST III, 48, 1, ad 2: „Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediabamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est.“ Es scheint nicht ganz klar, was „oben gesagt“ worden ist. Schon durch die Inkarnation wird das „impedimentum“ des Hochmuts beseitigt (vgl. ST III, 1, 2, ad 2). Später weist Thomas darauf hin, dass allein Christi Blut das „impedimentum“ der Schuld der ganzen menschlichen Natur, die Erbsünde, hinwegnehmen konnte, um den Himmel auch den schon vor ihm verstorbenen Gerechten zu öffnen (vgl. ST III, 49, 5, ad 3; ad 4). Die vielen Angemessenheitsgründe der Passion können aber psychologisch gedeutet werden: „Sinful human beings need a vivid demonstration of God’s love that awakens an answering love in them; they need a pre-eminent example of ,humility, obedience,

Christus die Gnade als *Haupt des Leibes* besitzt, kommt alles, was er an Verdienst erwirbt, seinem ganzen Leib zugute. Durch seinen Tod um der Gerechtigkeit willen verdient er aber sich, und so seinem ganzen Leib, das Himmelreich (vgl. Mt 5,10).⁴⁶³

Damit ist zwar von Christi Seite aus alles Notwendige getan, doch letztlich verdient Christus das Himmelreich, *damit* seine Glieder sich ihrerseits selbst in der *Liebe*, die *vor allem* das *Prinzip des Verdienstes* ist,⁴⁶⁴ verdienstvoll um die Gottesschau bemühen können.⁴⁶⁵ Je mehr ein Mensch sich durch die *caritas* Christus als seinem Haupt verbindet und durch die Sakramente und seine eigenen Leiden Anteil nimmt an der Passion Christi, umso mehr macht er sich die Verdienste Christi zu eigen.⁴⁶⁶ *Durch die Einheit mit Christus* in der geistgeschenkten *caritas* kann der Mensch daher, wie eingangs gesehen, sogar eigene Verdienste von Gott erwerben: Denn Gott hat sich in seiner Liebe zum Menschen dazu bestimmt, das, was der Mensch aus der ihm geschenkten Liebe tut, *überreich* zu belohnen.⁴⁶⁷

3.3.3.3.2 Sühne/ Genugtuung (*satisfactio*)

Zweifelsfrei rezipiert Thomas an mehreren Stellen Elemente der Anselm'schen Satisfaktionslehre,⁴⁶⁸ die auch dadurch im Westen weiter tradiert worden ist, wie Pröpper beklagt.

constancy, justice, and other virtues' (ST III, 46, 3, c); they need to be shaken out of their complacency by being confronted with the horror of sin and its cost. All these needs are met, as we have seen, by the passion of Christ, which thus allows the objective merit of Christ to have its subjective effect" (WILLIAMS, Evil, Sin, and Redemption, 351).

⁴⁶³ Vgl. ST III, 48, 1, c.: „Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.“ Torrell macht darauf aufmerksam, dass nach Thomas in der Erfüllung dieser zitierten achten Seligpreisung der Lohn *aller* vorhergehenden enthalten ist (vgl. ST I-II, 69, 4, ad 2; vgl. TORRELL, Le Christ en ses mystères, 389).

⁴⁶⁴ Vgl. ST I-II, 114, 4, c.: „meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.“ Aus diesem Grund kann sich auch niemand die erste Gnade verdienen (vgl. ST I-II, 114, 5, c.: „nullus potest sibi mereri primam gratiam.“).

⁴⁶⁵ Vgl. TORRELL, Le Christ en ses mystères, 389f: „Si le Christ a opéré notre salut par mode de mérite -ce que Thomas décrit dans cette Question -, c'est afin que nous puissions à notre tour mériter le salut par nos actes libres sur la base de la grâce qu'il nous a ainsi acquise. De sa part, tout est accompli, mais de la nôtre, tout reste à faire. Loin d'être une simple exhortation homilétique, c'est une doctrine théologique constante; le Christ ne se substitue pas aux siens, mais les invite à coopérer à l'acquisition de leur salut.“

⁴⁶⁶ Vgl. TORRELL, Le Christ en ses mystères, 391.

⁴⁶⁷ Vgl. VAN NIEUWENHOVE, Saint Thomas Aquinas on Salvation, 539f.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. ST III, 1, 2, c.: „Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum.“; ad 2: „Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis, tanto enim offensiva est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfaciens haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens.“; III, 48, 2, c.: „ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem,

Doch wird dieses Erlösungsmodell beim Aquinaten anders akzentuiert bzw. sogar transformiert. Dies ist schon daran ersichtlich, dass es für den Kirchenlehrer nur *eines* unter anderen Deutungsmodellen ist und, wie bereits gesehen, nicht die *Notwendigkeit* von Inkarnation und Passion des Gottmenschen verbürgt.

Ein weiterer Unterschied ist, dass für Anselm das Prinzip „*aut poena aut satisfactio*“ grundlegend ist, während Thomas von einer vor diesem Hintergrund scheinbar paradoxen „*poena satisfactoria*“ zu sprechen weiß. Diese besteht, wie im Kontext des *reatus poenae* ausgeführt, in der *freiwilligen* Übernahme dessen, was dem menschlichen Willen zuwider ist, und ist *heilsam*, sofern dadurch der *reatus poenae* getilgt wird.

Worauf es bei Thomas also *vor allem* ankommt, ist der von *caritas* durchformte *Wille* Christi, der die Genugtuung erwirkt. Der für Anselm *primäre* Grund der Wirksamkeit der Sühne Christi, der unendliche Wert des gottmenschlichen Lebens (bzw. dessen Hingabe), ist für den *Doctor communis* demgegenüber sekundär; und erst an dritter Stelle folgt für den Aquinaten die Größe und Umfassendheit der Schmerzen, die Christus erlitten hat.⁴⁶⁹

Nun erleidet Christus als *einzigster* die *poena satisfactoria* nicht einmal *einschlussweise* für sich selbst: Durch ihn ist die Ordnung in keiner Hinsicht gestört, sodass ein *reatus poenae* entstünde. Sein in unerschütterlichem Gehorsam und Liebe gegenüber dem Vater für die Menschen ertragenes Erleiden dessen, was seinem *natürlichen* Willen widerstrebt,⁴⁷⁰ dient

ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis.“

⁴⁶⁹ Vgl. ST III, 48, 2, c.: „Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*.“ Thomas verschiebt damit im Vergleich zu Anselm den Wirksamkeitsgrund der *satisfactio* vom *übergebührlichen Werk* zum *übernatürlichen* Prinzip der *Liebe* (vgl. RYLIŠKYTĖ, *Why the Cross*, 183), vgl. dazu auch ST III, 46, 5, ad 3: „secundum sufficientiam, una minima passio Christi sufficit ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis.“

⁴⁷⁰ Vgl. ST III, 47, 2, ad 2: „Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat, volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere [...].“ Genauer erläutert Thomas das Wirken beider Willen Christi in der Passion in ST III, 18, 5, c.: „in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra quod, ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit unctionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem

also zur Wiederherstellung der Ordnung *für die Menschen*. Im Gegensatz zur *poena simpliciter* kann nämlich die *poena satisfactoria* von einem Menschen für einen anderen, mit dem er in der Liebe der Freundschaft *eins* ist, übernommen werden.⁴⁷¹

Doch ist damit nicht gemeint, dass Christus als Haupt einfach das Tun seiner Glieder *ersetzt*, indem er etwa *an ihrer Statt* die *poena simpliciter* erlitte; vielmehr ist seine Genugtuung *stellvertretende Sühne*, die das Tun des Menschen fordert und ermöglicht.⁴⁷² Denn sofern zur Freundschaft *wechselseitige* Liebe vonnöten ist, kommt die Genugtuung nur dem Menschen zugute, der selbst auch in der *caritas* mit Christus verbunden ist. Die *caritas* jedoch bewirkt, dass der Mensch an den Leiden seines Freundes Anteil nimmt und sich selbst ebenfalls darum bemüht, die Freundschaft wiederherzustellen.⁴⁷³

Dies kommt sowohl in der *Tugend* wie im *Sakrament* der Buße (*poenitentia*) zum Ausdruck. Durch die *Tugend* der *poenitentia* versucht der Mensch, die Gerechtigkeit, *sofern es ihm möglich ist*, wiederherzustellen: Er tut, was er *kann*, und darf auf dessen Annahme durch Gott hoffen.⁴⁷⁴ Denn, wie Thomas (in der letzten von ihm selbst geschriebenen Quaestio der *Summa Theologiae*!) zum *Sakrament* der Buße bemerkt, geht es bei der Wiedergutmachung (*satisfactio* als *recompensatio*) nicht um das Einhalten einer unabhängig beurteilten Gerechtigkeit, sondern um die *Wiederherstellung der Freundschaft* (*reconciliatio amicitiae*), die vom bußfertigen Willen des Pönitenten nach dem Willen Gottes geleistet wird.⁴⁷⁵

sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, *non sicut ego volo, sed sicut tu*. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem.“

⁴⁷¹ Vgl. ST III, 48, 2, ad 1: „caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quae computantur etiam amici.“ Für Thomas ist auch die Willenseinheit Christi mit dem Vater wie die Willenseinheit unter Freunden: ST III, 18, 5, ad 2: Christi „conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.“

⁴⁷² Vgl. VAN NIEUWENHOVE, Saint Thomas Aquinas on Salvation, 533f; RYLIŠKYTĖ, Why the Cross, 231f.

⁴⁷³ Vgl. ST III, 84, 5, ad 2: „caritas et fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine poenitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo reconciliari studeat.“

⁴⁷⁴ Diese Art des *iustum secundum quid* (ST III, 85, 3, c.) richtet sich nach dem Verhältnis der Personen zueinander, und nicht nach dem Verhältnis der infrage stehenden Güter: „medium iustitiae est aequalitas quae constituitur inter illos inter quos est iustitia, ut dicitur in V Ethic. In quibusdam autem non potest perfecta aequalitas constitui, propter alterius excellentiam, sicut inter filium et patrem, inter hominem et Deum, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest, nec tamen hoc erit sufficiens, sed solum secundum acceptance superioris.“

⁴⁷⁵ Vgl. ST III, 90, 2, c: „alio modo fit recompensatio offensae in poenitentia, et in vindicativa iustitia. Nam in vindicativa iustitia fit recompensatio secundum arbitrium iudicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi, sed in poenitentia fit recompensatio offensae secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium

In a sense this places the bar both higher and lower: higher, in the sense that the restoration of friendship requires charity; a mere restitution will not do. Lower, on the other hand, because the restoration of a friendship does not require that the same demands be met as those that would apply in retributive justice among those who are strangers.⁴⁷⁶

Indem er zur Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott *poenae satisfactoriae* auf sich nimmt, macht der Mensch sich, in der *caritas* mit Christus verbunden, dessen *satisfactio* wahrhaft zu eigen und wird ihm so, zunächst im Leiden, einst dann aber auch in der Herrlichkeit, immer ähnlicher. Die Notwendigkeit dieser Verähnlichung mit Christus ist für Thomas auch der Grund, warum der Mensch auch nach der Taufe überhaupt noch, trotz der überreichen Genugtuung Christi, unter dem Tod und den anderen, das natürliche Gut des Menschen vermindernenden, *poenae* leidet.⁴⁷⁷

Die thomasische Deutung der Satisfaktionslehre ist also primär von der Liebe der Freundschaft her zu verstehen. Weil Christus den Menschen durch seine Liebe zum *Freund* machen will, gibt er sich *aus freiem Willen* selbst stellvertretend hin, um die gestörte Ordnung wiederherzustellen; der Mensch, indem er sich durch die Gnade zum Freund Gottes umgestalten lässt, will nun selbst *aus Liebe* das Seine tun, um, mit Christus mit-leidend, die *Freundschaft wiederherzustellen*.⁴⁷⁸

Dei, in quem peccatur; quia hic non quaeritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte poenitentis, primo quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo, quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes poenitentiae.”

⁴⁷⁶ VAN NIEUWENHOVE, Saint Thomas Aquinas on Salvation, 540.

⁴⁷⁷ Vgl. ST III, 49, 3, ad 3: „satisfactio Christi habet effectum in nobis inquantum incorporamur ei ut membra capiti, sicut supra dictum est. Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra eius, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cuiuslibet poenae, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriae immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur [...]“

⁴⁷⁸ Die Bedeutung der Freundschaftskategorie für Thomas kann nicht überbetont werden: „[T]he analogy with friendship provides the primary explanatory framework for understanding Christ’s vicarious satisfaction [...]. Looking upon each other as ‘another self,’ friends not only wish and do good things for their friends just as they do for themselves but also regard the good or the evil done to each other as done to themselves. Because of this quasi-identification, which the union in love brings about, a friend regards the punishment that a friend suffers as if it were suffered by himself or herself and thus can satisfy for the sins of a friend“ (RYLIŠKYTĖ, Why the Cross, 233-235). Was die Möglichkeit der Genugtuung Christi für den Menschen begründet, ist umgekehrt auch die Grundlage für die Partizipation des von Gottesliebe durchdrungenen Menschen an den Leiden Christi: “[U]nited in charity, who would not suffer when one’s friend suffers?” (ebd., 232). Ryliškytė (ebd., 231) verweist dafür auf ScG III, 158: “Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico compatitur; et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur,

3.3.3.3 Opfer (*sacrificium*)

Der Begriff des *Opfers* ist biblisch begründet und hängt für Thomas eng mit dem Priestertum Christi zusammen. Er definiert *sacrificium* im eigentlichen Sinn als „etwas, das zur im eigentlichen Sinn Gott geschuldeten Ehre getan wird, um ihn zu besänftigen.“⁴⁷⁹ Das ist jedoch aufgrund der Unveränderlichkeit Gottes nicht so zu verstehen, als ob Gott ein Opfer *bräuchte*, um von seinem Zorn abzulassen und uns *wieder* zu lieben:⁴⁸⁰ Er ist unveränderlich auch in seiner Liebe zum Menschen, wenngleich die mittelbar auf Sünde folgende Strafe *metaphorisch* als Gottes *Hass* gegen die Sünde *wahrgenommen* wird.⁴⁸¹

Ein Opfer ist nun aufseiten des Menschen, wie Thomas von Augustinus übernimmt, „jedes Werk, das dazu vollbracht wird, dass wir in heiliger Gemeinschaft (*sancta societas*) Gott anhängen, d. h., das bezogen ist auf jenes Ziel des Guten, wodurch wir wahrhaft selig sein können.“⁴⁸² Die Besonderheit des Opfers *Christi* ist, dass derjenige, *dem* geopfert wird; der, *der* opfert; der, *der* geopfert wird; und der, *für den* geopfert wird, *derselbe* ist.⁴⁸³

Dass Christus eins ist mit Gott, *dem* geopfert wird, zugleich aber sein von *caritas* durchformter Wille auch der Wille *des Vaters* ist, weist noch einmal darauf hin, dass nicht *Gott* es ist, der Besänftigung braucht: vielmehr versöhnt Gott *den Menschen*, der sich von ihm getrennt hat, wieder mit sich: Christus bringt in seiner Liebe Gott den *Gehorsam* dar, den der Mensch Gott schuldet, sofern ja *des Menschen* rechte Ordnung zuvörderst darin besteht, seinen Geist Gott in liebendem Gehorsam unterzuordnen.⁴⁸⁴

facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit.”

⁴⁷⁹ ST III, 48, 3, c.: „sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum“ [e. Ü.].

⁴⁸⁰ Vgl. ST III, 49, 4, ad 2: „Christus non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te*. Sed quia per passionem Christi est sublata odii causa, tum propter ablutionem peccati; tum propter recompensationem acceptabilioris boni.“ Hier wird schon der noch anzusprechende Zusammenhang von *sacrificium* und *redemptio* deutlich.

⁴⁸¹ Vgl. ST I, 3, 2, ad 2: „ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.“

⁴⁸² Augustinus, de Civ. Dei. X (zit. nach ST III, 48, 3, c.): „*verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus*“ [e. Ü.].

⁴⁸³ Vgl. ST III, 48, 3, c.: „*cum quatuor considerentur in omni sacrificio, ut Augustinus dicit in IV de Trin., scilicet cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse qui unus verusque mediator per sacrificium pacis reconciliat nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat*“ (vgl. schon ST III, 22, 3, ad 1).

⁴⁸⁴ Vgl. ST III, 49, 4, c.: „passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. Uno modo, inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius*; et in Psalmo, *odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Alio modo, inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur.“ Die Bedeutung des Gehorsams beim Selbstopfer Christi wird auch in ST III, 47, 2, c. herausgestellt: „*ipsa mors*

Sodann ist Christus kraft seines Priestertums der *Opfernde* und zugleich der, *der geopfert wird*. „Das sichtbare Opfer ist,“ wiederum nach Augustinus, „ein Sakrament des unsichtbaren Opfers, d. h. ein heiliges Zeichen.“⁴⁸⁵ Das unsichtbare Opfer besteht *immer* darin, dass ein Mensch seinen Geist Gott schenkt. *Christi* Opfer in der Passion wird sichtbar durch die Hingabe seines *Leibes* bezeichnet.

Schließlich ist Christus eins mit denen, *für die* er das Opfer darbringt: Selbst ein sterblicher Mensch, bringt er aufgrund seiner Sündlosigkeit und der Größe seiner Liebe Gott das *vollkommenste* Opfer dar, an dem die Glieder seines Leibes durch das Sakrament (insbesondere der Eucharistie) Anteil erhalten.⁴⁸⁶ Die Opfer, die der Mensch bringt, um seinen Geist Gott darzubringen, sind nur eine Antwort auf und Partizipation an diesem Opfer Christi, um „Gott in heiliger Gemeinschaft anzuhängen.“

Wiederum ist also die personale *Gottesbeziehung* das *Ziel* des Paschaleidens Christi, in diesem Fall, sofern es wirksam ist als *Opfer*. Es ist wiederum nur *wirksam* durch den freien, von *Liebe* bestimmten Willen Christi, durch den erst, wie schon bemerkt, aus dem an sich abscheulichen *Gewaltopfer* ein Gott gefälliges *Kultopfer* wird.⁴⁸⁷ Auch der Wille des Menschen ist herausgefordert, sich selbst diesem Opfer anzugleichen und den eigenen Leib als lebendiges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (vgl. Röm 12,1; Eph 5,2).

3.3.3.4 Loskauf (*redemptio*)

Der Mensch bedarf des Loskaufs, weil er in doppelter Hinsicht ein Sklave ist: Einerseits hat er sich, vom Teufel verführt, zum Sklaven der Sünde gemacht; andererseits ist der sündige Mensch aufgrund des *reatus poenae* der Gerechtigkeit Gottes unterworfen, sodass er *unfreiwillig* die *poenae* ertragen muss.⁴⁸⁸

Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet.“

⁴⁸⁵ Vgl. ST III, 22, 2, c.: „sicut dicit Augustinus, in X de Civ. Dei, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum*. Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalmi; *sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium.“

⁴⁸⁶ Vgl. ST III, 48, 3, ad 1: „[caro Christi] est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia, ex eo quod est humanae naturae caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo quia, ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia, ex hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia, ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis.“

⁴⁸⁷ Zur Vollendung aller alttestamentlichen Opfer im Opfer Christi vgl. TÜCK, Gabe der Gegenwart, 169.

⁴⁸⁸ Vgl. ST III, 48, 4, c.: „per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem, servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. VIII; et II Pet. II, *a quo quis superatus est, huic et servus addictus est*. Quia igitur Diabolus hominem superaverat inducendo eum ad peccatum, homo servituti Diaboli

Christus gibt sein Blut „gleichsam wie einen gewissen Preis“ (*quasi quoddam pretium*) für den Menschen, indem er die *poenae* seiner Passion, die er selbst nicht *verdiert* hat, als *satisfactoria* zugunsten des Menschen übernimmt. Der enge Zusammenhang zwischen den soteriologischen Modellen des Verdienstes, der Genugtuung und des Loskaufs ist hier deutlich, wobei wiederum *poena* nicht als *poena simpliciter* (Strafe) misszuverstehen ist, sondern als aus Liebe im Gehorsam freiwillig übernommene Wiedergutmachung, die Christus durch die Gabe seiner selbst leistet.⁴⁸⁹

Wie Anselm drängt Thomas auf ein rechtes Verständnis der Knechtschaft unter dem Teufel, der zu keinem Zeitpunkt *völlig* noch *mit Recht* Herr über den Menschen ist. Diese Knechtschaft ist nur gerecht vonseiten Gottes und des Menschen: Gott *lässt zu*, dass der Mensch *sich selbst* zu seinem eigenen Schaden unter die Knechtschaft des Teufels begibt,⁴⁹⁰ da er sich seiner Zugehörigkeit zu Gott in der *Liebe* entzieht, ohne damit jedoch der *Macht* Gottes entfliehen zu können.⁴⁹¹

Der Preis, den Christus durch seine Passion für den Menschen bezahlt, ist also nicht dem Teufel *geschuldet*, sondern Gott.⁴⁹² Weil Christus Gott in seinem Blut, dem Lösegeld des Menschen, *sich selbst* gibt, wird auch der innere Zusammenhang mit dem nur durch Liebe

addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam. Et haec est servitus quaedam, ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult.“

⁴⁸⁹ Vgl. ST III, 48, 4, c.: „quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime*. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.“

⁴⁹⁰ Vgl. ST III, 49, 2, c.: „circa potestatem quam Diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt considerata. Primum quidem est ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur Diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui, per suam iustitiam, hominem reliquerat potestati Diaboli. Tertium autem est ex parte ipsius Diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediabat. Quantum igitur ad primum, homo est a potestate Diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum, ut dictum est. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate Diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicitur. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a Diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato.“ Vgl. auch ebd., ad 1; ST III, 48, 4, ad 2.

⁴⁹¹ Vgl. ST III, 48, 4, ad 1: „homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo, inquantum subiicitur potestati eius. Et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Dan. IV, *dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud*. Alio modo, per unionem caritatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Primo igitur modo, nunquam homo desiit esse Dei. Secundo modo, desiit esse Dei per peccatum.“

⁴⁹² Vgl. ST III, 48, 4, ad 3: „quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad Diabolum; non erat pretium solvendum Diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse Diabolo, sed Deo.“

wirksamen *sacrificium* deutlich.⁴⁹³ Und es wird klar, dass Christus *als Mensch* unmittelbar der Erlöser des Menschen ist, da sowohl die innere Hingabe als auch die äußere Gabe des Lebens *unmittelbar* Christus zukommen, wenngleich es letztlich der trinitarische Gott ist, der *als erster Urheber* von Leben und Hingabe Christi wirkt.⁴⁹⁴

3.3.3.3.5 Wirkursächlichkeit (*efficientia*)

Daher gebührt bei Thomas – wie bei Anselm – der ganzen Trinität Ehre und Dankbarkeit für das Erlösungswerk. Christi Passion ist nämlich hinsichtlich der Urheberschaft *kraft seiner göttlichen Natur*, die er mit dem Vater und dem Hl. Geist gemeinsam hat, *wirkursächlich* heilbringend. Doch kommt der *Menschheit* Christi ebenso echte, wenngleich *instrumentelle*, wirkursächliche Kausalität zu, sofern sie mit der Gottheit verbunden ist.⁴⁹⁵ Ohne den *menschlichen Willen* und den *menschlichen Leib* Christi würde die Passion in keiner der angesprochenen Weisen heilswirksam werden.

Zum Schluss der Quaestio 49 des dritten Teils der Summa ordnet Thomas die verschiedenen Wirkweisen noch einmal ein:

Die Passion Christi, sofern sie zu seiner *Gottheit* in Beziehung gestellt wird, wirkt auf die Weise einer *Wirkursache*; sofern sie aber in Beziehung gestellt wird zum *Willen* der Seele Christi, wirkt sie auf die Weise des *Verdienstes*; sofern sie aber betrachtet wird in Bezug auf das *Fleisch* Christi, wirkt sie auf die Weise der *Genugtuung*, sofern wir durch sie befreit werden von der *Strafwürdigkeit*; auf die Weise des *Loskaufs* aber, sofern wir durch sie befreit werden von der Knechtschaft der *Schuld*; auf die Weise des *Opfers* aber, sofern wir durch sie Gott *versöhnt* werden.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Vgl. ST III, 48, 4, c.: „Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione [i.e., a servitutibus Diaboli et secundum Dei iustitiam, v. s.; Anm. d. Verf.]. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime*. Christus autem satisfacit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis.“

⁴⁹⁴ Vgl. ST III, 48, 5, c.: „ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate inquantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi inquantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.“

⁴⁹⁵ Vgl. ST III, 48, 6, c.: „Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.“

⁴⁹⁶ ST III, 48, 6, ad 3: „passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo [...]“ [e. Ü.]

Der innere Zusammenhang zwischen den einzelnen Wirkweisen ist dadurch gewährleistet, dass sie letztlich alle von der Einheit (mit) der Person Jesu Christi abhängen, der kraft seiner Gottheit, in menschlichem, von der *caritas* durchformtem Gehorsam, seinen Leib darbringt für die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott und die Reinstitution der rechten Ordnung der Liebe in den Gliedern seines Leibes.

3.3.3.4 Wirkungen der Passion

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die Wirksamkeit Christi wird in den Wirkungen der Passion (ST III, 49: *De effectibus passionis Christi*) noch einmal gesondert beleuchtet. Die von der Passion hervorgebrachten Wirkungen, die Thomas listet, verweisen „zurück“ auf die eben beschriebenen Wirkweisen der Passion, und weisen „voraus“ auf die Art und Weise, wie die Passion konkret im Leben der Glieder des Leibes Christi wirksam wird. Letzterer Aspekt, der in der Wendung „durch die Liebe, den Glauben und die Sakramente des Glaubens“ zusammengefasst werden kann,⁴⁹⁷ kann im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden.

Die *Sündenvergebung* als erste Wirkung der Passion (a.1) wird *zuerst* als Ergebnis des Hervorrufens (*pro-vocare*) der *caritas* im Menschen dargestellt: Da der Mensch sieht, wie sehr er geliebt wird, liebt er Gott zurück und erlangt so die Vergebung seiner Sünden. Zweitens ist die Vergebung der Sünden das Ergebnis des Loskaufs, wobei Thomas noch einmal besonders die notwendige Zugehörigkeit zum Leib Christi hervorhebt. Dass drittens die *göttliche Wirkursächlichkeit* die Sündenvergebung bewirkt, deutet, trotz des philosophisch-technischen Anscheins, darauf hin, dass Sündenvergebung ein relationales Geschehen ist, bei dem derjenige vergibt, gegen den gesündigt worden ist.⁴⁹⁸

Von der Vergebung der Sünden hängen die übrigen Wirkungen ab: Erstens erlangt die Passion die schon dargestellte *Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels* (a.2). Diese

⁴⁹⁷ Vgl. z. B. ST III, 49, 3, ad 1: „passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta.“ Ähnlich vgl. ST III, 48, 6, ad 2.

⁴⁹⁸ Vgl. ST III, 49, 1, c.: „passio Christi est propria causa remissionis peccatorum, tripliciter. Primo quidem, per modum provocantis ad caritatem. Quia, ut apostolus dicit, Rom. V, *commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiae, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.“

Knechtschaft hat Thomas bemerkenswerterweise im Zusammenhang mit den Sündenfolgen nicht erwähnt, doch ist sie hier schon im Kontext des *Loskaufs* abgehandelt worden.

Indirekt bewirkt die Vergebung der Sünden zweitens auch die *Befreiung vom reatus poenae* (a.3), sofern dadurch der *Grund* der Strafwürdigkeit getilgt wird, nämlich die Sünde selbst. *Direkt* allerdings wird der *reatus poenae* durch Christi überreiche *Sühne* getilgt,⁴⁹⁹ wobei, wie gesehen, aus Gründen der Verähnlichung mit Christus auch in seinem Leiden die leiblichen *poenae* bzw. eine gewisse *corruptio boni naturae* auch nach der Taufe noch erhalten bleiben.

Drittens ermöglicht die Sündenvergebung zusammen mit dem *Opfer* Christi die *Versöhnung* des Menschen mit Gott (a.4). Diese *reconciliatio* bezeichnet also die umfassende Wiederherstellung des Freundschaftsverhältnisses, indem Gott den Menschen von dem befreit, was nicht Objekt der göttlichen Liebe sein kann,⁵⁰⁰ und ihm ermöglicht, sich selbst mit dem *Opfer* Christi zu verbinden und so „in heiliger Gemeinschaft“ mit Gott zu stehen.

Sofern diese „heilige Gemeinschaft“ nun auch eschatologisch eröffnet ist, hat Christus schließlich durch die durch seine Passion erwirkte Vergebung aller Sünden die Tore des Himmelreichs (*ianua caeli*) geöffnet (a.5).⁵⁰¹

Durch die Vielfalt der von Thomas vorgelegten Zugänge zum Passionsgeschehen und seinen Konsequenzen wird deutlich, wie zentral das Paschamysterium für den christlichen Glauben ist. Trotz oder gerade *in* der Pluralität der Perspektiven wird jedoch die Bedeutung der *cari-tas* offenbar. Gottes Heilswille ist von der Liebe zum Menschen bestimmt, weshalb er

⁴⁹⁹ Vgl. ST III, 49, 3, c.: „per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter. Uno modo, directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis. Exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus poenae. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae.“ Voraussetzung für das Wirksamwerden ist jedoch die Gleichgestaltung (*configuratio*) mit Christus *sacramentaliter* und *per aliquid poenalitatis vel passionis* (vgl. ebd., ad 2; ähnlich ad 3).

⁵⁰⁰ Vgl. ST III, 49, 4, ad 1: „Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. XII, *altissimus odio habet peccatores*.“

⁵⁰¹ Vgl. ST III, 49, 5, c.: „clausio ianuae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni caelestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isaiae XXXV, *via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus*. Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis. Et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni caelestis, unde legitur Gen. III quod, post peccatum primi hominis, *collocavit Deus Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae*. Aliud autem est peccatum speciale uniuscuiusque personae, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis.

Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni caelestis.“

überhaupt das Heilswerk zu dessen Rettung ins Werk setzt. Von diesem Willen lässt sich der *Gottmensch* Christus bestimmen, wenn er das ihm unverdient zugefügte Leid annimmt, um durch seine Selbsthingabe für die (Mit-)Menschen das Himmelreich zu verdienen, die Sühne zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Ordnung zu leisten, das Opfer zur Reinstitution der „heiligen Gemeinschaft“ zwischen Gott und Mensch darzubringen, und den Lösepreis zur Befreiung aus der Knechtschaft zu bezahlen. Wenn der Mensch sich seinerseits durch die *caritas* in den Leib Christi inkorporieren und sich ihm gleichgestalten lässt, wird ihm durch diese Einheit in der Liebe alles zu eigen, was Christus für ihn getan hat. Doch damit die so wiederhergestellte Freundschaft zwischen Gott und Mensch ihre Vollendung im nun offenstehenden Himmelreich finden kann, muss der Mensch auch *auferstehen*.

3.3.4 Auferstehung Christi

Dass Thomas die Frage nach der *Notwendigkeit* der Auferstehung stellt und diese Frage positiv beantwortet, verwundert zunächst. Doch der Vers aus dem Lukasevangelium: „Es war *notwendig*, dass der Christus leidet und von den Toten aufersteht,“⁵⁰² ist vom Aquinaten auch schon in Bezug auf die Notwendigkeit der Passion angewendet worden. Daher ist die Auferstehung in dem dort ausgeführten Sinn von Notwendigkeit als höchst *angemessenes* Ereignis zu verstehen.⁵⁰³

Entsprechend führt der Kirchenlehrer eine Reihe von *Angemessenheitsgründen* an, die die Auferstehung als heilswirksames Geschehen begreifen lassen: Durch sie wird Gottes Gerechtigkeit, die die Demütigen erhöht, offenbar; der Glaube an Christi Gottheit wird gestärkt; die Hoffnung auf die eigene Auferstehung erhöht; das Leben der Gläubigen Christus gleichgestaltet, sofern auch sie sich als tot begreifen für die *Sünde*, lebend aber für *Gott* (vgl. Röm 6,11); und schließlich *ist nur durch die Auferstehung* das Heil vollendet:

Denn wie er [d. h.: Christus] darum sterbend die Übel ertragen hat, damit er uns von den Übeln befreie, so ist er auch auferstehend verherrlicht worden, um uns zum Guten zu fördern, gemäß Röm 4: *hingegen worden ist er wegen unserer Vergehen, und er ist auferstanden wegen unserer Gerechtmachung.*⁵⁰⁴

⁵⁰² Lk 24,46: „oportebat Christum pati et resurgere a mortuis“ [e. Ü.], zit. nach ST III, 53, 1, sc.; vgl. ST III, 46, 1, c.

⁵⁰³ Vgl. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 542. Ausdrücklich wiederholt Thomas daher in ST III, 56, 1, ad 2: „potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem [...]“.

⁵⁰⁴ (Vgl.) ST III, 53, 1, c.: „necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem, ad commendationem divinae iustitiae, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. I, *deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles*. Quia igitur Christus, propter caritatem et obedientiam Dei, se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem. [...]“

Secundo, ad fidei nostrae instructionem. Quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi [...] Tertio, ad sublevationem nostrae spei. Quia, dum videmus Christum resurgere, qui

Folgend sollen nur zwei Aspekte der Auferstehung herausgestellt werden: ihre revelatorische und ihre heilsursächliche Funktion.

Insofern, wie gesehen, die Auferstehung Christi Glaube und Hoffnung der Gläubigen stärken soll, offenbart sich für Thomas der Sinn bestimmter Umstände der Auferstehung: So dient bspw. die Auferstehung Christi *am dritten Tag* dem rechten Glauben an Christi Gottheit und Menschheit.⁵⁰⁵ Ausdrücklich bemerkt der Aquinate, dass der auferstandene Christus auch nur darum noch für eine bestimmte Zeit mit seinen Jüngerinnen und Jüngern Umgang pflegt, insoweit es nämlich noch ihrem Glauben nützlich ist.⁵⁰⁶ Doch Christus hinterlässt Zeugnisse und Zeichen für den Glauben an ihn und seine wahrhafte Auferstehung nicht nur um des persönlichen Glaubens der Gläubigen, sondern auch um der Verkündigung willen: als konvergierende Argumente offenbaren sie vollkommen klar die Auferstehung Christi.⁵⁰⁷ Die *revelatorische* Funktion der Auferstehung ist also „moralisch,“ sofern sie die Gläubigen zu Akten des Glaubens und der Hoffnung sowie zum Zeugnis bewegt.

Die Auferstehung wirkt aber auch als *Wirk- und Exemplarursache* für die Auferstehung des Leibes und der *Seele* der Christgläubigen. Grundlegend ist für den Aquinaten dabei die paulinische Aussage: „Christus ist auferstanden von den Toten als *Erstling* der Entschlafenen, weil nämlich durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten [geschieht].“⁵⁰⁸ Mithilfe des aristotelischen „principle of the maximum“,

est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. [...] Quarto, ad informationem vitae fidelium, secundum illud Rom. VI, *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Et infra, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo*. Quinto, ad complementum nostrae salutis. Quia sicut propter hoc mala sustinuit moriendo ut nos liberaret a malis, ita glorificatus est resurgendo ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. IV, *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram*“ [e.Ü.]. Die Bedeutung von Röm 4,25 ist nicht zu unterschätzen: Tod und Auferstehung Jesu Christi sind nach Paulus heilsnotwendig (vgl. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 545-548).

⁵⁰⁵ Vgl. ST III, 53, 2, c.: „resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostrae. Est autem fides nostra et de divinitate et de humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex praedictis patet. Et ideo, ad hoc quod confirmaretur fides divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et eius resurrectio non differretur usque ad finem mundi, ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis et mortis eius, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem; si enim statim post mortem resurrexisset videri posset quod eius mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam, sufficebat quod usque ad tertiam diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus, in homine qui mortuus videtur cum vivat, appareant aliqua indicia vitae.“

⁵⁰⁶ Vgl. ST III, 55, 3, ad 2: „Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis quia reputaret se alibi convenientius esse, sed quia hoc discipulis instruendis convenientius iudicabat, si non continue conversaretur cum eis.“

⁵⁰⁷ Vgl. ST III, 55, 6, ad 1: „singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam Christi resurrectionem, omnia tamen simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant; maxime propter Scripturae testimonium, et Angelorum dicta, et ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam.“ Für die Argumente selbst vgl. ebd., c.

⁵⁰⁸ 1 Kor 15, 20f: „Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.“ [e. Ü.], zit. nach ST III, 56, 1, c.

demzufolge das, was das Erste in einem Genus ist, die *Ursache* derer in diesem Genus ist, die nach ihm kommen, deutet der Kirchenlehrer die paulinische Aussage aus:⁵⁰⁹ Christus wirkt seine eigene Auferstehung *kraft seiner eigenen Gottheit* und ist insofern der *Erste*, wenngleich nicht notwendigerweise im *zeitlichen* Sinn.⁵¹⁰ Sofern alle anderen *nicht* aus eigener Kraft auferstehen, ist ihre Auferstehung bewirkt durch jene „Erste“ in der „Gattung“ der Auferstehung:⁵¹¹ Christi, des Hauptes, Auferstehen ist Wirk- und Exemplarursache der Auferstehung der Glieder seines Leibes.

Die *Wirkursächlichkeit* der Auferstehung Christi hängt, wie die anderen Momente seines Lebens und Wirkens, von seiner Gottheit ab und vermag daher durch ihre Kraft *alle Orte und Zeiten* zu erreichen, wie Thomas nur an dieser Stelle explizit macht. Jedoch bleibt seine *Menschheit* weiterhin instrumentell wirksam. Weil die Auferstehung als solche zwecks des *Gerichts* geschieht, wirkt die Auferstehung Christi von den Toten außerdem unter dieser Hinsicht *unterschiedslos* bei Gerechten und Ungerechten. Dagegen ist die *Exemplarursächlichkeit* der Auferstehung Christi nur bei den Gerechten wirksam, die tatsächlich Christus

⁵⁰⁹ Vgl. ST III, 56, 1, c.: „illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post, ut dicitur in II Metaphys. Primum autem in genere nostrae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.“

⁵¹⁰ Vgl. ST III, 53, 3, c.: „resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte. Uno modo, solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque postquam mortuus fuerat. Alio modo, ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et haec est vera et perfecta resurrectio. [...] Loquendo ergo de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem; secundum illud Rom. VI, *Christus, resurgens ex mortuis, iam non moritur*.“ In ebd., ad 1 schließt sich Thomas der Argumentation des Augustinus an, dass Christus tatsächlich auch der *zeitlich* Erste gewesen sei, der vollendet auferstanden ist. Dies ist jedoch für seine Argumentation zugunsten der Kausalität der Auferstehung Christi nicht notwendig.

⁵¹¹ Die hier dargestellte Analyse des aristotelischen Prinzips verdankt sich Gaine, der auf einer nur privat veröffentlichten Doktorarbeit (John Emery: *A Christology of Communication: Christ's Charity according to Thomas Aquinas*, 2017) aufbaut und sie in Bezug auf die Gottesschau expliziert (vgl. GAINE, *The Beatific Vision*, 122).

als „Söhne im Sohn“ ähnlich geworden sind.⁵¹² Nur sie werden auch an der *Verherrlichung* des Leibes Anteil erhalten.⁵¹³

Der Grund für die Verherrlichung des *Leibes* der Gerechten ist aber, dass schon in ihrem Leben auf Erden die Auferstehung Christi die Auferstehung ihrer *Seelen* (*resurrectio animarum*), d. h. ihre *Gerechtmachung* (*iustificatio*), bewirkt hat. Denn Christi Auferstehung ist wiederum *kraft seiner Gottheit* instrumentell wirkursächlich effektiv zum „Leben der Seele“ und exemplarursächlich wirksam, sofern die der Sünde Gestorbenen ein neues Leben für Gott leben.⁵¹⁴

So wird noch einmal der heils-“notwendige“ Zusammenhang von Passion und Auferstehung Christi offenbar. Sofern Passion und Auferstehung kraft der Gottheit Christi *per modum efficientiae* wirksam sind, bewirken sie *zusammen* sowohl die Auferstehung des Leibes wie der Seele. Sofern sie jedoch als *Exemplarursachen* wirken, bewirkt das *Leiden* Christi das *Sterben* für die Sünde und führt zur eschatologischen *Tötung* des Todes; Die *Auferstehung*

⁵¹² Vgl. ST III, 56, 1, ad 1: „resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute eius, ut supra dictum est. Et ideo, sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae. Et quia, ut dictum est, primordialis causa resurrectionis humanae est divina iustitia, ex qua Christus habet *potestatem iudicium facere inquantum filius hominis est*, virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subiecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut Glossa dicit, I Cor. XV. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum. Et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*. Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. VIII.“

⁵¹³ Vgl. ST, Suppl. 86, 2, c.: „Corruptio [...] mutatio quaedam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo, ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur. Et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. [...] Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur. Et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit: quia contrariae qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent. Et multo plus continebantur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subiecta spiritui. Et sia [sic!] in corporibus beatorum post resurrectionem communem coniungentur duo praedicti modi incorruptibilitatis.“

⁵¹⁴ Vgl. ST III, 56, 2, c.: „resurrectio Christi agit in virtute divinitatis. Quae quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum, a Deo enim est et quod anima vivit per gratiam, et quod corpus vivit per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter autem habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum. Quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, ut sicut, secundum apostolum, Rom. VI, *Christus resurrexit a mortuis iam non moritur, ita et nos in novitate vitae ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum nos vivamus cum illo*.“

Christi aber ermöglicht das neue *Leben* für Gott und ist die Ursache der eschatologischen *Auferstehung* des Leibes.⁵¹⁵

3.3.5 Zwischenfazit: Erlösung in Christus

Wie schon die einführende Quaestio zu Notwendigkeit und Angemessenheit der Inkarnation gezeigt hat, verwendet Thomas viel Aufmerksamkeit darauf, die Vielfalt der Weisen darzulegen, durch die Christus dem Menschen zunutzen ist. Der Kirchenlehrer integriert dabei den eher ontologischen Ansatz der östlichen Theologie mit dem eher geschichtlich-moralischen Ansatz des Westens.

Der *ontologische* Ansatz wird vor allem in Zusammenhang mit der Inkarnation und Auferstehung Christi deutlich: Die gottmenschliche Konstitution ist für Thomas die Grundlage *allen* Heilswirkens Christi: Als *Wirkursache* wirkt seine göttliche Natur immer primär, doch seine menschliche Natur ist *immer* und *in Ewigkeit* instrumentell wirksam, sodass alle *acta et passa Christi* heilbringend sind.

Die gottmenschliche Natur ist auch die ontologische Grundlage, um die *Vermittlung* des Heils von Gott zum Menschen zu ermöglichen, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nur angedeutet werden kann: Haupt- und Mittlersein Christi und damit auch die fundamentale heilsvermittelnde Realität des Leibes Christi sind jeweils von der theandrischen Konstitution Christi abhängig. Doch die ontologischen Kategorien implizieren beim Aquinaten eine konkrete Verwirklichung in Freiheit und Geschichte.

Denn auch da, wo der Kirchenlehrer traditionelle theologische Modelle bearbeitet, stellt er die dafür notwendige instrumentelle Vermittlung durch die *Freiheit* Christi heraus: ohne seine Liebe und den daraus folgenden freien Gehorsam würde der Gottmensch keinen Verdienst erwerben, noch Sühne wirken, ein Opfer darbringen oder einen Lösepreis bezahlen. Der Haupteffekt seiner Passion ist dabei die Wiederherstellung der Freundschaft mit dem

⁵¹⁵ Vgl. dazu die bewusst von Thomas so gestaltete Parallelität zwischen der Wirksamkeit zu Tod und Auferstehung des *Leibes*: „secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae, resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitae nostrae. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est“ (ST III, 56, 1, ad 4), und der *Seele*: „in iustificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato, resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. Et ideo apostolus dicit, Rom. IV, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter iustificationem nostram. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est“ (ST III, 56, 2, ad 4).

Menschen, die durch die Öffnung der Tore des Himmelreichs und die Auferstehung nun auch eschatologisch verbürgt ist.

Auch aufseiten des erlösungsbedürftigen Menschen ist Freiheit notwendig, sofern nur für jenen, der durch die *caritas* Glied am Leib Christi ist, das Tun und Leiden des Hauptes wirksam wird. Diese *Gabe* Christi beinhaltet aber zugleich auch die *Aufgabe*, dass der Mensch sich Christus gleichgestalten lässt, indem er sich bspw. der Sühne und dem Opfer Christi, besonders in den Sakramenten, wie hier nur angedeutet werden kann, verbindet. Besonders die zusammenfassende thomatische Darstellung des Lebenswandels Christi zeigt dabei, wie sensibel der Kirchenlehrer auch für Christi Wirksamkeit als moralisches Vorbild des christlichen und insbesondere des (dominikanischen) Ordens-Lebens ist.

Die Gesamtdarstellung des Aquinaten ist dabei von seinem Verständnis der *caritas* als der Liebe zwischen Freunden durchdrungen. In der nicht nur göttlich-ontologisch-, sondern auch menschlich-*liebenden* Willenseinheit mit dem Vater nimmt der Menschensohn es auf sich, seine *Mitmenschen* konkret durch sein *Beispiel* zur *Gegenliebe* einzuladen. Auch die *Verdienste* der *acta et passa* Christi rühren von seiner *Liebe* her und ermächtigen schließlich diejenigen, die sich ihm ihrerseits *in Liebe* verbinden, sich selbst um die *Wiederherstellung der Freundschaft*, der *heiligen Gemeinschaft* mit Gott, *wirksam* zu bemühen.

4. Vergleich

Im nun folgenden Vergleich werden die soteriologischen Entwürfe von Thomas Pröpper und Thomas von Aquin einander hinsichtlich der vorgestellten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (4.1) und der Heilsbedeutsamkeit der konkreten Existenz Christi (4.2) gegenübergestellt. Es folgen abschließende Bemerkungen zur möglichen weiteren Reflexion der Soteriologie (4.3).

4.1 Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Nach dem Vergleich des Verständnisses natürlicher Gottesbedürftigkeit (4.1.1) folgen Ausführungen zum Freiheitsbegriff (4.1.2), der dem Verständnis der Sünde (4.1.3) zugrundeliegt. Die Folgen der Sünde stellen die Erlösungsbedürftigkeit im engeren Sinn dar (4.1.4).

4.1.1 Natürliche Gottesbedürftigkeit

Pröpper und der Aquinate sind sich einig darin, dass Heil mehr ist als die Befreiung von Sünde. Der Mensch ist „immer schon“ auf Gott angewiesen, um sein Glück zu finden.

Für Pröpper besteht diese natürliche Bedürftigkeit in der Notwendigkeit formaler Freiheit, sich für ihre Realisierung auf kontingente, und daher sie potentiell selbst gefährdende Verhältnisse einzulassen, woraus *Angst um sich selbst* und somit geradezu notwendig selbstsicherndes bzw. -süchtiges Verhalten folgt. Der Mensch bedarf schon daher seiner Anerkennung durch eine auch *material* unbedingte Freiheit, die ihn sichert, um von sich selbst absehen und den anderen in dessen Freiheit unbedingt anerkennen zu können.

Thomas von Aquin stellt die metaphysische Notwendigkeit der Gegenwart Gottes für Existenz und Wirken aller Geschöpfe besonders heraus: Gott ist jedem Menschen immer schon innerlich, sofern sich eine Seinskommunikation vollzieht. Jedes Tun des Menschen ist schon metaphysisch davon abhängig, dass Gott es ihm ermöglicht. Insofern hat Gott für den Aquinaten auch die Möglichkeit, selbst in *Vernunft* und *Willen* des Menschen zu wirken. Theologisch betont der *Doctor humanitatis* die natürliche Gnadenbedürftigkeit des Menschen als *imago Dei*: Zwar hat der Mensch ein – unter eben genannten Voraussetzungen – mit seinen natürlichen Kräften zu erreichendes Ziel, nämlich die natürliche Glückseligkeit durch das tugendhafte Leben. Doch sein *letztes* Ziel und Glück: Gott in seinem Wesen zu schauen und zu lieben, erlangt der Mensch nur, wenn er in *begnadeter* Freiheit von Gott selbst dazu befähigt wird, sich liebend und erkennend diesem seinem Ziel zu nähern. Der Urstand zeigt, dass Glück und Freiheit des Menschen davon abhängen, dass der Mensch im rechten Verhältnis zu Gott steht. Daraus *folgen* die Harmonie zwischen Vernunft, Wille und niederen

Seelenkräften sowie die zwischen Leib und Seele insgesamt, sodass der Mensch in *voller* Freiheit Herr seiner Akte ist. Folge dieser *inneren* Harmonie wiederum ist die *äußere* Harmonie des Menschen mit seinen Mitmenschen und der Umwelt.

Aus der Sicht Präppers könnte am Entwurf des Aquinaten kritisiert werden, dass letzterer die Vorstellung von Freiheit kompromittiere, insofern Gott auch im Inneren des Menschen wirken könne und tatsächlich wirke: Der Mensch *könne* sich gar nicht endgültig von Gott lösen. Zudem könnte der Paderborner Priester aussetzen, dass Glück und Freiheit von Thomas (zu?) sehr im rechten Verhältnis zu Gott und zu sich selbst verortet werden, sodass Mitmensch und Umwelt aus dem Blick geraten.

Seinerseits könnte der Dominikaner einwenden, dass es unvorstellbar sei, dass Gott die menschliche Freiheit in solcher Weise konstituiert habe, dass sie geradezu *notwendigerweise* Angst hervorrufe und den Menschen zu selbstsüchtigem Verhalten geneigt mache. Zudem wäre zu fragen, was die für die sinnvolle Ausübung der Freiheit notwendige *unbedingte Anerkennung menschlicher Freiheit durch Gott* bedeuten soll: Dass Gott *jede* Tat, sofern sie aus der Freiheit hervorgehe, als solche „anerkenne“, kann insbesondere wegen der auch *im Namen der Freiheit* verübten Gräueltaten nicht gemeint sein.⁵¹⁶

4.1.2 Freiheit

Beide Denker sind sich einig darin, dass der Mensch grundsätzlich frei *ist*, und dass zumindest *erfüllte* Freiheit auf das Gute ausgerichtet ist.

„[H]insichtlich seines Freiheitsverständnisses [changiert Präpper] zwischen inhaltlich gebundener Freiheit und der Freiheit als Fähigkeit, sich zu allem verhalten zu können“⁵¹⁷: Einerseits begründet die formale Freiheit bei Präpper das ethische Sollen zur unbedingten Anerkennung der Freiheit anderer. Doch wird sie von ihm andererseits auch als Fähigkeit zum „Immer-auch-anders-Können“ sowie die Fähigkeit zur Selbst-bestimmung beschrieben. Der höchste Ausdruck der Freiheit ist die Freiheit Gottes, der sich in seiner Allmacht vollkommen zur unbedingten Anerkennung menschlicher Freiheit bestimmt hat und so die Geschichte wirklich *offenlassen* kann.

Für den Aquinaten ist Freiheit nur aufgrund der konstitutionell *notwendigen* Ausrichtung des Willens auf das universal Gute, d. h. auf die Glückseligkeit (in Gott), überhaupt möglich. Sie ist wesentlich die Fähigkeit des Menschen, Herr seiner Handlungen zu sein. Frei ist der

⁵¹⁶ Vgl. dazu KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 333f.

⁵¹⁷ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 354.

Mensch bezüglich der Wahl der Mittel zur Glückseligkeit als seinem Ziel, das er letztlich nur aufgrund grober Fehleinschätzung unabhängig von Gott setzen kann, jedoch immer nur *sub ratione boni*. Vollendete Freiheit besteht in der Fähigkeit, nicht sündigen zu können (*non posse peccare*).

Pröpper könnte einwenden, dass eine derart auf Gott hin finalisierte Freiheit, die letztlich immer notwendig auf Gott ausgerichtet bleibt, keine wirkliche Freiheit ist.

Aus der Sicht des Kirchenlehrers kann dagegen zurückgefragt werden, ob die Indifferenzfreiheit tatsächlich *christliche* Freiheit ist. Zudem macht die vermeintliche Möglichkeit des Menschen, das Böse *als Böses* zu wählen, jeden Versuch der Entschuldbarkeit schwierig.

4.1.3 Sünde

Beiden Theologen zufolge hängt Sünde wesentlich davon ab, dass der Mensch *frei* ist.

Für Pröpper besteht Sünde darin, sich trotz der Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes für den Menschen nicht selbst zu einem den Mitmenschen unbedingt anerkennenden Tun zu bestimmen. Sünde ist also erst da möglich, wo Offenbarung bereits ergangen ist. Abgesehen von der Angst um sich selbst ist die Verweigerung des Tuns des Guten verursacht durch die negative Disposition sozialer bzw. struktureller „Sünde“, die den Menschen „bis ins Innere affiziert“.

Der Aquinate bestimmt Sünde als einen menschlichen, also *freien*, Akt (*actio humana*), der seiner (ge)rechten Hinordnung auf Gott als letztes Ziel entbehrt. Insofern ist die Sünde auch als „Gesetzesbruch“ letztlich ein Vergehen gegen die *Beziehung* zu Gott. Aufgrund des jedem Menschen ins Herz geschriebenen Naturrechts ist Sünde auch unabhängig von Offenbarung möglich. Sie wird ermöglicht durch die mangelnde *Reflexion* über das Verhältnis einer vorgenommenen Handlung zum letzten Ziel. Die erste Sünde geht aus dem Stolz hervor, sich das Glück aus eigener Kraft und über das eigene Maß hinaus verschaffen zu wollen. Als unheilvolles Erbe jedes Menschen ist diese erste Sünde die ermöglichende Ursache jeder weiteren Sünde, sofern durch sie die Herrschaft des Menschen über sich selbst kompromittiert ist (Konkupiszenz).

Der Münsteraner Theologe kann an diesem Sündenverständnis des Aquinaten erstens aussetzen, dass Sünde v.a. als Übertreten eines (zunächst unpersönlich scheinenden) Gebotes statt als Nicht-Tun des Guten definiert wird. Davon hängt zweitens ab, dass Sünde, wenn überhaupt, primär als Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und *Gott* betrachtet wird,

wodurch der geschädigte Mitmensch zunächst außer Blick gerät. Drittens ist für Pröpper der Stolz nur ein Symptom, nicht jedoch die Essenz der Sünde. Schließlich scheint ihm viertens die Erbschuldtheorie unhaltbar.

Der Kirchenlehrer könnte kritisieren, dass Pröpper seinerseits die geschuldete Ausrichtung *allen* menschlichen Handelns auf *Gott* zu wenig beachtet und so Sünde in einem gewissen Sinn „horizontalisiert.“ Außerdem wirkt die Rückführung der Sünde auf Angst und soziale Strukturen zumindest stellenweise so, als ob der Mensch nicht anders *könne*, als selbstsüchtig zu handeln.

4.1.4 Erlösungsbedürftigkeit

Der Paderborner Priester wie der Dominikaner sind sich einig, dass das Ankommen des Heils beim Menschen *faktisch* immer auch Vergebung von Sünde bedeutet.

Für Pröpper bedarf der Mensch der Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes, um sich, da er *sich selbst* unbedingt anerkannt und geliebt weiß, von seiner *Sünde* distanzieren zu können, wenngleich dies schmerzhaft ist.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hat nach dem Aquinaten mehrere Facetten. Durch den Makel der (Erb- sowie der Tod-)Sünde ist die Beziehung zu Gott abgebrochen, sodass das *neue* Eingießen der Gnade und die Wiederherstellung der *caritas* durch Gott notwendig wird. Weil der Mensch durch seine Sünde außerdem die Hinordnung seiner selbst – sowie seiner Mitgeschöpfe – auf Gott stört, zieht er sich den *reatus poenae* zu: Er selbst muss wieder „in Ordnung“ gebracht und die Ordnung der Gerechtigkeit muss wiederhergestellt werden. Die durch die *Ursünde* verursachte Unordnung hat zur Folge, dass die niederen Seelenkräfte nicht mehr in völliger Harmonie mit Vernunft und Willen operieren und der Leib von der Seele nicht mehr vor seiner Korruption bewahrt werden kann, sodass Leiden und Tod Folge der Sünde sind. Sofern Adam für seine Nachkommen im Ursprung die heiligmachende Gnade sowie die die innere und äußere Harmonie bewirkenden praeternaturalen Gaben von Gott erhalten hat, ist der *Mangel* dieser Urstandsgaben in seinen Nachkommen die Folge einer ererbten Schuld.

Pröpper kritisiert aufgrund der *moralischen* Unvertretbarkeit des Individuums die Theorie einer Übertragbarkeit einer „Erbschuld“ sowie das entsprechend *unschuldige* Leiden unter ihren Folgen. Zudem stellt sich ihm die Frage, wieso außer der Vergebung von Schuld auch *Sühne* notwendig sein soll, um eine „Strafwürdigkeit“ abzubüßen.

Für den Aquinaten ist das völlige Abstreiten der Erbschuld die Missachtung eines *Dogmas*, und damit nach den Prinzipien der katholisch-theologischen *Wissenschaft* eigentlich unmöglich. Ebenso stellt die Ablehnung des *unheilvollen* „Leibes Adams“ die *Heilsvermittlung* durch den „Leib Christi“ in Frage. Erlösung mit der Vergebung von Schuld als abgeschlossen zu sehen, übersieht außerdem den durch die Sünde *objektiv* angerichteten Schaden: die falsche Ausrichtung der eigenen Seelenkräfte, entstandene Ungerechtigkeit und ggf. auch öffentliches Ärgernis. Dafür scheint eine gewisse Wiedergutmachung angebracht oder sogar notwendig. Insofern, wie Hopping zurecht bemerkt, gerade aus Sicht der *Freiheitstheologie* der Tod in seiner Negativität als „Ende der Freiheit“ ernstzunehmen und der „Zusammenhang von Subjektivität und Leiblichkeit“⁵¹⁸ zu berücksichtigen ist, wäre die Verortung der Herkunft dieses Negativums im Handeln des *Schöpfers*, statt als Folge menschlichen Handelns, fragwürdig.

4.2 Erlösung in Christus

Die konzipierte Heilsbedeutsamkeit Christi (4.2.1) entspricht den in dieser Arbeit nur ange deuteten Vorstellungen der beiden Denker zur Heilsvermittlung (4.2.2).

4.2.1 Die konkrete Existenz Christi

Thomas Pröpper und Thomas von Aquin heben beide die Liebe Gottes als Ursprung von Schöpfung und Erlösung hervor. Beide Autoren betonen die Heilswirksamkeit der konkreten menschlichen Existenz Jesu Christi.

Im Anschluss an Scotus versteht Pröpper das Schöpfungsziel als die Erschaffung von Mitliebenden. Daher dient die Menschwerdung, auch völlig unabhängig von der Sünde, diesem Ziel. Christus lässt in unüberbietbarer Weise die Liebe Gottes zum Menschen wirklich werden, indem er sich in seinem Leben und Handeln in Freiheit selbst unbedingt von ihr bestimmen lässt. So *dient* er dem Ankommen der Liebe Gottes bei den Menschen, indem er diese Liebe *an ihrer*, d. h. der Menschen, *Stelle* – selbst noch am Ort der Gottlosigkeit – darstellt. Nur aufgrund des faktischen Widerspruchs der Menschen ist Christus genötigt, den größtmöglichen Liebesbeweis zu erbringen, seinen Tod. Das Kreuz ist Darstellung, nicht Bedingung der Liebe Gottes. Die Auferstehung bestätigt die Identifikation Gottes mit der Existenz Christi.

⁵¹⁸ Vgl. Helmut HOPING: Freiheit, Gabe, Verwandlung. Zur Hermeneutik des christlichen Opfergedankens, in: Michael BÖHNKE u.a. (Hgg.): Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 417-431; hier: 426 (grammatikalisch verändert).

Für Thomas ist die Selbstmitteilung der Güte Gottes Grund und Ziel der Schöpfung. Auch das Erlösungswerk zugunsten des gefallen Menschen geht von der nie geendeten Liebe Gottes aus. *Aufgrund der Hl. Schrift* geht Thomas allerdings davon aus, dass die Menschwerdung ohne den Fall nicht stattgefunden hätte. Vor allem Christi Lebensweise und tugendhaftes Leiden sind für den Menschen konkretes Vorbild. Wenngleich Gott den Menschen wohl auch anders hätte erlösen können, sind die *acta* und *passa* Christi die *angemessenste* Weise, um den Menschen des Himmelreiches *würdig* zu machen durch den Verdienst der Gnade und das Leisten von Sühne. Die menschliche Natur Jesu ist dabei instrumentell unerlässlich, sofern ohne die Freiheit seiner Liebe und die Vermittlung seines Leibes das Heil in Ewigkeit nicht durch die Eingliederung in seinen Leib beim Menschen ankommen könnte. Dennoch bleibt seine göttliche Natur wirkursächlich *primär*. Der *Passion* kommt in der Existenz Christi eine *entscheidende* Rolle zu, wie in Schrift und Tradition maßgeblich bezeugt ist. Doch die Würdigung der übrigen Mysterien des Lebens Christi durch den Aquinaten, die differenzierte Analyse der Wirkursachen der Passion, die Vielfalt ihrer von Thomas präsentierten Wirkweisen und die notwendige Rolle der Freiheit Christi verhindern einerseits die Verschleierung der Ungerechtigkeit des Kreuzestodes aufseiten der Henker sowie andererseits eine staurozentrische Engführung der Soteriologie im Sinne der Satisfaktionslehre. Zudem wird der Zusammenhang mit der *Auferstehung*, die erst das neue Leben anfanghaft auf dieser Erde und vollendet im Himmel ermöglicht, betont.

Nach Präpper könnten die Verortung des Hauptmotivs der Inkarnation in der Vergebung der Sünden, die hervorgehobene Bedeutung der Passion sowie die Kategorien von Verdienst und Genugtuung wirkungsgeschichtlich dafür verantwortlich gemacht werden, dass Leben und Leiden Christi als *Bedingung* der Liebe Gottes missverstanden worden ist.

Kritisch anzumerken wäre aus der Perspektive des Aquinaten, dass Präpper den die Offenbarung maßgeblich bezeugenden *biblischen* hermeneutischen Perspektiven auf die Passion sowie deren Entfaltung in der *Tradition* wenig Beachtung schenkt. Auch scheint die soteriologische Rolle der göttlichen Natur Christi beim Paderborner Priester vernachlässigt zu werden.

4.2.2 Heilsvermittlung

Der Paderborner Priester und der dominikanische Ordensmann sind sich darin einig, dass der Mensch im Erlösungsgeschehen nicht nur passiv ist.

Für Pröpper ist die Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes das Heil des Menschen. Die schmerzvolle Einsicht, vergebungsbedürftig zu sein, und die notwendige Umkehr können als Gericht und Wiedergutmachung verstanden werden. Erlösung wird Wirklichkeit, wo sich ein Mensch aufgrund dieser Anerkennung durch Gott selbst dazu bestimmt, die unbedingte Anerkennung anderer zu wagen. Durch die caritative Praxis wird die Liebe Gottes Wirklichkeit für den Mitmenschen. Frömmigkeitspraxis und Liturgie dienen ebenfalls dem darstellenden Wirklichwerden der Liebe Gottes zum Menschen.

Der Aquinate betont den Primat des *inneren* Wirkens Gottes im Erlösungsgeschehen. Erst durch das, i. d. R. durch die Sakramente vermittelte, (Wieder-)Eingießen der *gratia gratum faciens*, durch die der Mensch auch die Liebe der Freundschaft (*caritas*) erhält, wird er in den Leib Christi eingegliedert. Erst die so *begnadete* Freiheit des Menschen ist fähig, sich selbst verdienstvoll um das Würdigwerden der Verheißungen Christi zu bemühen. Dies geschieht *aus Liebe* und *um der Liebe willen*. Denn der Mensch leistet zur *Wiederherstellung der Freundschaft* Wiedergutmachung, um Gerechtigkeit und Ordnung in seiner Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zu seinem Nächsten wiederaufzurichten, und in seinen Opfern will er *sich selbst* mit Christus zu *heiliger Gemeinschaft mit Gott* darbringen. In der Übernahme der *poenae* wird er Christus im Leiden ähnlicher, *um* ihm auch *in der Herrlichkeit* ähnlich zu werden.

Für Pröpper ist die auf dem Sühne- und Opfergedanken gründende Frömmigkeitspraxis wirkungsgeschichtlich fatal: Sie führt zur Dämonisierung des Gottesbildes, vernachlässigt den Mitmenschen und knechtet die Leidenden, die, um ihre Sünden abzubüßen, das Aufbegehren gegen die für ihr Leid Verantwortlichen unterlassen und darüber hinaus noch *Gewissensnöte* leiden.

Aus Sicht des Aquinaten übersieht Pröppers weitgehende Verabschiedung vom Wiedergutmachungsgedanken, dass der Mensch durch die Sünde seiner Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zu seinem Nächsten so schaden kann, dass nur sein aktives *Durchleiden* des dafür Notwendigen (*poena* [!] *satisfactoria*) bpsw. die rechte Ausrichtung aller Seelenkräfte auf Gott und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Verhältnis zum Nächsten ermöglicht.⁵¹⁹ Doch *kann* der Mensch nicht allein aufgrund einer moralischen Wirkweise der

⁵¹⁹ Die Bedeutung der Wiedergutmachung gerade im Verhältnis zum Mitmenschen stellt nachdrücklich Papst Franziskus heraus: „Reparation, to be Christian, to touch the heart of the offended person and not to be a simple act of commutative justice, presupposes two demanding attitudes: *recognizing oneself as guilty* and *asking for forgiveness*. [...] Asking for forgiveness reopens dialogue and manifests the will to re-establish the bond of fraternal charity. And reparation – even a beginning of reparation or simply the will to make amends –

Existenz Christi – die allerdings die Offenbarung der Liebe Gottes ist – *sich selbst* umkehren und neu bestimmen, wenn Gott nicht auch *in ihm* wirkt. Dieser Primat des Wirkens der Gnade Gottes wird auch durch die Wirkweise der Sakramente *ex opere operato* verdeutlicht. Die caritative Praxis des Menschen, die in der Tat die daraus folgende *Aufgabe* des Christgläubigen ist, kann jedoch nicht *Bedingung* dafür sein, dass die *Gabe* der Erlösung bspw. auch in der Kindertaufe schon Wirklichkeit wird, obgleich das getaufte Kind sich noch nicht *selbst* dazu bestimmen kann.

4.3 Schlussbemerkungen

Thomas von Aquin scheint der *biblischen* Darstellung *verwundeter* menschlicher Freiheit – sowie den *Erfahrungen* vieler Christgläubiger, die lange mit ihrer Bekehrung ringen mussten (unter ihnen Augustinus) – *wesentlich* mehr zu entsprechen.⁵²⁰ Auch die alltägliche Erfahrung, dass der Mensch nicht einmal „Herr im eigenen Haus“ ist, dass sein eigenes Empfinden nicht immer seinem Willen gehorcht und dass sein Leib gebrechlich und letztlich sterblich ist, weist auf eine Grenze menschlicher Freiheit hin, die in Präppers Soteriologie nicht berücksichtigt wird.

Darum „wird Präpper sich fragen lassen müssen, ob er die Gebrochenheit der Freiheit ernst genug nimmt oder letztere in ihren Möglichkeiten nicht systematisch überschätzt.“⁵²¹ Es entspricht dieser Tendenz des Münsteraner Theologen, dass er das Wirken Gottes auf die Freiheit des Menschen selbst abstreitet und so alles Heil „von außen“ an den Menschen herantreten lässt: durch das moralische Vorbild Christi und die davon bestimmte caritative Praxis der christgläubigen Mitmenschen, die den Menschen allerdings, wie die soziale Sünde, „im Inneren affiziert.“ Bemerkenswert ist dabei, dass der Paderborner Priester im Fall der Sünde v. a. das *Verhängnis*, im Fall der Erlösung jedoch v. a. die *Autonomie* des Menschen hervorhebt. Dies setzt eine zumindest *einseitige* Lektüre des biblischen Befunds voraus.

guarantees the authenticity of the request for forgiveness, it expresses its depth, its sincerity, it touches the heart of the brother, consoling him and inspiring in him acceptance of the forgiveness requested. Therefore, if the irreparable cannot be completely repaired, love can always be reborn, making the wound bearable“ (FRANZISKUS, To the Participants in the International Colloquium „Réparer l’Irréparable (Ansprache), Conference “Repairing the irreparable”, on the 350th anniversary of the apparitions of Jesus at Paray-le-Monial, 24. Mai 2024, Rom; in: HOLY SEE PRESS OFFICE: Bulletin vom 24. Mai 2024. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/may/documents/20240504-reparer-irreparable.html> [Abruf: 15. Juli 2025]).

⁵²⁰ Vgl. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 329: „Präpper scheint mit einem spezifischen Freiheitsbegriff, der vor allem die Autonomie des Menschen betont, an die Schrift heranzutreten. Unter solchen Vorzeichen muss dann ein Freiheitsbegriff, der die Ohnmacht der Freiheit betont, relativiert werden. Aber muss ein theologischer Freiheitsbegriff nicht auch schriftgemäß sein? Zeigt sich die Schrift, wenn sie die Situation des Menschen vor Gott beschreibt, nicht näher am Leben und unserer Erfahrung?“

⁵²¹ SCHROFFNER, Würde und Elend des Menschen, 263.

Wenngleich das Hervorheben der Bedeutung und Wirksamkeit caritativer Praxis in der Heilsvermittlung für den Mitmenschen nachdrücklich positiv zu würdigen ist, so scheint die theologische Begründung der Wirksamkeit bspw. von fürbittendem *Gebet*, das von der Wirkmöglichkeit Gottes *im* Mitmenschen abhängig ist, unter diesen Bedingungen schlicht *unmöglich*. Zudem wird den Leidenden, die womöglich nicht mehr die Möglichkeit zu *tätiger* Nächstenliebe haben, auch noch die Möglichkeit genommen, ihrem eigenen, manchmal unvermeidlichen, Leiden einen positiven *Sinn* zu verleihen, indem sie es mit Christi Leiden zugunsten der Mitmenschen vereinen.⁵²²

Die Soteriologie bedarf also eines rechten Verständnisses der menschlichen Freiheit zum Guten, das sowohl ihre – von Pröpper vernachlässigte – *Verwundung* als auch ihre – vom Paderborner Priester zurecht betonte – soziale *Verantwortung* berücksichtigt.⁵²³

Durch die Auseinandersetzung mit Pröpper ist es gelungen, die Bedeutung des „Freundschaftsparadigmas“ in der Soteriologie des Kirchenlehrers Thomas von Aquin deutlicher herauszustellen, das auf *recht verstandener* Freiheit und Liebe beruht und damit seine Erlösungslehre auch heute anschlussfähig macht.⁵²⁴ Zwar ist die Freundschaft zwischen Gott und Mensch nach Thomas asymmetrisch, sofern die Initiative eindeutig von Gott ausgeht, der den Menschen überhaupt erst und auch immer wieder zu seinem Freund *macht*. Doch würdigt Gott den Menschen, nach seinem Fall auch an der Wiederherstellung dieser Freundschaft mitzuwirken: Primär, indem Christus als wahrer Gott und *wahrer Mensch* als Haupt der Menschheit die Pforten des Himmels öffnet und in der Einheit der Liebe Wiedergutmachung leistet für seine Freunde; doch, davon abhängig, auch, indem ein Mensch sich Christus *als Glied seines Leibes* gleichgestalten lässt in seinem Leben und Leiden, um ihm auch schließlich in der Herrlichkeit ähnlich zu werden. Wenn der Christus in Liebe verbundene Mensch darum Buße zur Wiedergutmachung auf sich nimmt, ist sein Maß nicht das der vergeltenden Gerechtigkeit, als wäre er für Gott und Gott für ihn ein *Fremder*; Vielmehr wirken Gott und Mensch zusammen hin auf die *Wiederherstellung der Freundschaft*: auf die *reconciliatio amicitiae*.⁵²⁵

⁵²² Zu einem rechten Verständnis der Praxis des „Aufopfern“ vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika *Spe Salvi* (30. November 2007), in: AAS 99 (2007) 985-1027; hier: Nr. 40.

⁵²³ Der Aspekt der sozialen (und ökologischen) Konsequenzen von Sünde und Heil verdiente auch in der Soteriologie des Aquinaten die Aufmerksamkeit einer eigenen Abhandlung.

⁵²⁴ So nachdrücklich DÖRNEMANN, Holger: Thomas von Aquin. Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000), 368-380; hier: 379f.

⁵²⁵ Vgl. ST III, 90, 2, c.: „in poenitentia fit recompensatio offensae secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quaeritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut

5. Bibliographie

5.1 Quellen

- ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus Homo*. Warum Gott Mensch geworden, übers. v. Franciscus S. SCHMITT, Darmstadt ⁵1993.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Ursula WOLF (Rowohlt's Enzyklopädie 55651), Reinbek b. H. ⁸2020.
- ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *De incarnatione Verbi* (BKV 31), übers. v. Anton STEGMANN, Kempten u.a. 1917.
- AUGUSTINUS VON HIPPO, *Confessiones* (CSEL 33), hg. v. Pius Knöll, Prag u.a. 1896.
- AUGUSTINUS VON HIPPO, *Contra Faustum Manichaeum* (CSEL 25,1; 249-797), hg. v. Josef ZYCHA, Wien 1891.
- AUGUSTINUS VON HIPPO, *De correptione et gratia* (PL 44, 915-946), hg. v. Jacques-Paul MIGNE, Paris 1863.
- DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart 2016.
- KRINGS, Hermann: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. B. u.a. 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4), hg. v. Giorgio COLLI –azzino MONTINARI, Chemnitz 1883.
- PRÖPPER, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991.
- PRÖPPER, Thomas: *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: *Bi-dragen* 59 (1998), 20-40 [DOI: 10.1080/00062278.1998.12068818].
- PRÖPPER, Thomas: *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg's*, in: *ders.: Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg i. B. u. a. 2001, 153-179.
- PRÖPPER, Thomas: *Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadig-mas*, in: *ders.: Evangelium und freie Vernunft*. Freiburg i. B. 2001, 300-321.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband*, Freiburg i. B. ^{Son-derausg.}2015.
- THOMAS VON AQUIN: *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* [ScG], Editio Marietti, Turin-Rom 1961, hg. v. The Aquinas Institute, URL: <https://aquinas.cc/la/en/~SCG1> [Abruf: 30. Mai 2025].

in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum vo-luntatem eius quem offendit“ (s.o.).

THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae [ST], Editio Leonina, Rom 1888-1906, hg. v. The Aquinas Institute, URL: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>. [Abruf: 14. Juni 2025].

THOMAS VON AQUIN: Super 1 ad Corinthios [Super 1 ad Cor.], Editio Marietti 1953, hg. v. The Aquinas Institute (nach Fundación Tomás de Aquino: Corpus Thomisticum, Pamplona 2012), URL: <https://aquinas.cc/la/en/~1Cor> [Abruf: 17. Mai 2025].

THOMAS VON AQUIN: Super ad Romanos [Super ad Rom.], Editio Marietti 1953, hg. v. The Aquinas Institute (nach Fundación Tomás de Aquino: Corpus Thomisticum, Pamplona 2012), URL: <https://aquinas.cc/la/en/~Rom>. [Abruf: 30. April 2025].

THOMAS VON AQUIN, Quaestiones Disputatae De malo [QD De malo]. Untersuchungen über das Böse, üs. u. eingel. v. Claudia u. Peter BARTHOLD, Mühlheim a. d. Mosel 2009.

THOMAS VON AQUIN: Quaestiones disputatae De potentia [QD De pot.], Editio Marietti, Turin-Rom 1953, hg. v. The Aquinas Institute, URL: <https://aquinas.cc/la/en/~QDePot>. [Abruf: 23. April 2025].

5.2 Lehramtliche Texte

BENEDIKT XVI., Enzyklika *Spe Salvi* (30. November 2007), in: AAS 99 (2007) 985-1027.

FRANZISKUS, To the Participants in the International Colloquium „Réparer l’Irreparable (Ansprache), Conference “Repairing the irreparable”, on the 350th anniversary of the apparitions of Jesus at Paray-le-Monial, 24. Mai 2024, Rom; in: HOLY SEE PRESS OFFICE: Bulletin vom 24. Mai 2024. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/may/documents/20240504-reparer-irreparable.html> [Abruf: 15. Juli 2025].

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Inter Munera Academicarum* (28. Januar 1999), in: AAS 91 (1999) 849-853.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL: Optatum Totius. Decretum de Institutione Sacerdotali, Rom 28. Oktober 1965. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_lt.html [Abruf: 11.06.2025].

5.3 Sekundärliteratur

AMOR, Christoph J.: „Um unseres Heiles willen...“ Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Innsbrucker Theologische Studien 81), Innsbruck u.a. 2009.

ANSORGE, Dirk: Gnade, Ich-Identität und Freiheit im Disput zwischen Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper, in: Gunther Wenz (Hg.): Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenburgs Anthropologie, Paderborn 2022, 223-244 [DOI: 10.13109/9783666560767.223].

ARMITAGE, Mark: A Certain Rectitude of Order. Jesus and Justification According to Aquinas, in: The Thomist 72 (2008), 45-66.

- BARNES, Corey L.: Necessary, Fitting, or Possible. The Shape of Scholastic Christology, in: *Nova et Vetera* (engl. Ausg.) 10 (2012), 657-688.
- BLANKENHORN, Bernhard: The good as self-diffusive in Thomas Aquinas, in: *Angelicum* 79 (2002), 803-837.
- CHENU, Marie-Dominique: Der Plan der ‚Summa‘, in: Klaus BERNATH (Hg., Üs.): *Thomas von Aquin, Bd. 1: Chronologie und Werkanalyse (Wege der Forschung 188)*, Darmstadt 1978, 173-195.
- COHOE, Caleb: There must be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series, *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), 838-856 [DOI: 10.1080/09608788.2013.816934].
- DE GAAL, Emery: Did Anselm Also Compose the *Cur Deus Homo* with Invisible Muslim Interlocutors in Mind? In: *Anselm of Canterbury. Nature, Order and the Divine (Anselm Studies and Texts 8)*, Leiden u. a. 2025, 381–399 [DOI: 10.1163/9789004716308_020].
- DI NOIA, Joseph A.: Not „Born Bad“. The Catholic Truth about Original Sin in a Thomistic Perspective, in: *The Thomist* 81 (2017), 345-359.
- DORÉ, Joseph: Présentation, in: Jean-Pierre TORRELL: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, Bd. 1 (Jésus et Jésus-Christ 78)*, Paris 1999, 3-8.
- DÖRNEMANN, Holger: Thomas von Aquin. Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000), 368-380.
- EMERY, Gilles: Einheit und Vielheit in Gott. Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43), in: Andreas SPEER (Hg.), *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae (de Gruyter Studienbuch: Werkinterpretationen)*, Berlin 2012, 77-99 [DOI: 10.1515/9783110905441].
- ESSEN, Georg: „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer...“ Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem, in: Thomas PRÖPPER: *Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband*, Freiburg i. B. Sonderausg. 2015, 1092-1156.
- GAINE, Simon F.: The Beatific Vision and the Heavenly Mediation of Christ, in: *Theologica* 2 (2018), 116-128.
- GALLAGHER, Conan: *Original Sin. The Privation of Original Justice*, Washington D. C. 1966.
- GARDNER, Elinor: Punishment as Medicine in the thought of St. Thomas Aquinas, in: *The Thomist* 87 (2023), 1-42.
- GOERGEN, Donald: Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation, in: *The Thomist* 44 (1980), 523-538.

- GORIS, Harm: Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job, in: Matthew LEVERING u.a. (Hgg.): Reading Job with St. Thomas Aquinas, Washington D.C. 2020, 161-184.
- HAISER, Theresa: Gottebenbildlichkeit und Sünde als Strukturelemente der Anthropologie bei Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper [unveröff. Diplomarbeit Universität Wien, Wien] 2024.
- HOFFMANN, Adolf (Komm.): THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae III, 16-34 (DThA 26: Des Menschengesohnes Sein, Mittleramt und Mutter), Heidelberg u.a. 1957, 433-609.
- HOFFMANN, Adolf (Komm.): THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae III, 46-59 (DThA 28: Des Menschengesohnes Leiden und Erhöhung), Heidelberg u.a. 1956, 353-467
- HOFFMANN, Tobias: Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy, Cambridge 2021 [DOI: 10.1017/9781316652886].
- HOPING, Helmut: Freiheit, Gabe, Verwandlung. Zur Hermeneutik des christlichen Opfergedankens, in: Michael BÖHNKE u.a. (Hgg.): Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 417-431.
- HÜNTELMANN, Rafael (Üs.): Edward FESER: Fünf Gottesbeweise. Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz, Neunkirchen-Seelscheid 2018.
- HÜTTER, Reinhard: Bound for Beatitude. A Thomistic Study in Eschatology and Ethics (Thomistic Ressourcement Series 12), Washington D.C. 2019.
- HÜTTER, Reinhard: Original Sin Revisited. A Recent Proposal on Thomas Aquinas, Original Sin, and the Challenge of Evolution, in: Nova et Vetera (engl. Ausg.) 21 (2023), 693-732.
- JENSEN, Steven J.: Proto-Sin. A Case Study, in: American Catholic Philosophical Quarterly 93 (2019), 161-171.
- KAUFNER-MARX, Eva: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers (Bonner Dogmatische Studien 43), Würzburg 2007.
- LODOVICI, Giacomo S.: Lex et amor, in: Divus Thomas 122 (2019), 143-163.
- LONG, Steven A.: Creation *ad imaginem Dei*. The Obediential Potency of the Human Person to Grace and Glory, in: Nova et Vetera (engl. Ausg.) 14 (2016), 853-870.
- MACDONALD JR., Paul A.: In Defense of Aquinas's Adam. Original Justice, the Fall, and Evolution, in: Zygon 56 (2021), 454-466 [DOI: 10.1111/zygo.12692].
- MACDONALD JR., Paul A.: Original Justice, Original Sin, and the Free-Will Defense, in: The Thomist 74 (2010), 105-141 [DOI: 10.1353/tho.2010.0004]

- MENKE, Karl-Heinz: Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst? In: Michael BÖHNKE u.a. (Hgg.): Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 21-40.
- PANERO, Marco: Ordo rationis y vida moral. Un espacio insospechado de racionalidad práctica en S. Tomás de Aquino, in: *Espíritu* 69 (2020), 51-70.
- PESCH, Otto H. (Üs., Komm.): THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, 71-89 (DThA 12: Die Sünde), Wien 2004.
- PESCH, Otto H.: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.
- RYLIŠKYTĖ, Ligita: *Why the Cross? Divine Friendship and the Power of Justice*, Cambridge 2023.
- SCHEUER, Manfred: „Aliis communicare.“ Ein Schlüssel zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin, in: Bernd DÖRFLINGER u.a. (Hgg.): *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn u.a. 2006, 60-83.
- SCHROFFNER, Paul: Würde und Elend des Menschen. Zur Pröpper-Pannenberg-Kontroverse um den theologischen Stellenwert der menschlichen Freiheit, in: Gunther Wenz (Hg.): *Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie*, Paderborn 2022, 245-271 [DOI: 10.13109/9783666560767.245].
- SCHULZE, Markus: Das Problem der himmlischen Gottesschau bei Thomas von Aquin. Ist die unmittelbare Anschauung Gottes dem Menschen als solchem möglich?, in: ders.: *Glaube und Heil. Thomas von Aquin heute*, hg. v. George AUGUSTIN – Ingo PROFT, Freiburg i. B. u.a. 2020, 255-298.
- SECKLER, Max: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
- Max SECKLER: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. B. u.a. 1988.
- SHERWIN, Michael S.: Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice. A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues, in: *The Thomist* 73 (2009), 29-52.
- SMITH, Janet E.: Moral Terminology and Proportionalism, in: Thomas HIBBS - John O'CALLAGHAN (Hgg.): *Recovering Nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny*, Notre Dame (IN) 1999, 127-146.
- TE VELDE, Rudi A.: Evil, Sin, and Death: Thomas Aquinas on Original Sin, in: Rik VAN NIEUWENHOVE – Joseph P. WAWRYKOW (Hgg.): *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame (IN) 2005, 143-166.
- TORRELL, Jean-Pierre: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin (Jésus et Jésus-Christ 78f)*, 2 Bde., Paris 1999.

- TÜCK, Jan-Heiner: *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg i. B. u.a. 2023.
- TÜCK, Jan-Heiner: *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. B. u.a. 2009.
- VAN NIEUWENHOVE, Rik: “Bearing the Marks of Christ’s Passion”. *Aquinas’ Soteriology*, in: ders. – Joseph P. WAWRYKOW (Hgg.): *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame (IN) 2005, 277-302.
- VAN NIEUWENHOVE, Rik: Saint Thomas Aquinas on Salvation, Making Satisfaction, and the Restoration of Friendship with God, in: *The Thomist* 83 (2019), 521-545.
- VAN VREESWIJK, Bernard: Anselm on Justice, Nature and Reason. Roman Sources for *Cur Deus Homo*, in: *Anselm of Canterbury. Nature, Order and the Divine (Anselm Studies and Texts 8)*, Leiden u.a. 2025, 331–347 [DOI: 10.1163/9789004716308_017].
- VERWEYEN, Hansjürgen: Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper, in: *ThPh* 88 (2013), 510–535.
- WANLESS, Brandon: St. Thomas Aquinas and St. John Paul II on the State of Original Innocence, in: *Studia Gilsoniana* 4 (2023), 617-634.
- WAWRYKOW, Joseph P.: *God's Grace and Human Action. ‚Merit‘ in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame (IN) 2016.
- WETZEL, James: *Remoto Christo: Anselm’s Experiment in Cur Deus homo and an Augustinian Aside*, in: John T. SLOTEMAKER u.a. (Hgg.): *New Readings of Anselm of Canterbury's Intellectual Methods (Anselm Studies and Texts 6)*, Leiden u.a. 2022, 235-241 [DOI: 10.1163/9789004506480_016].
- WHIDDEN III, David L., Sin and the structure of Anselm’s *Cur Deus homo*, in: *Scottish Journal of Theology* 75 (2022), 23–32 [DOI: 10.1017/S003693062100079X].
- WILGENBUSCH, Luke: *Saved As Through Fire. A Thomistic Account of Purgatory, Temporal Punishment, and Satisfaction*, Steubenville (OH) 2023.
- WILLIAMS, Thomas: Evil, Sin, and Redemption, in: Eleonore STUMP – Thomas J. WHITE (Hgg.): *The New Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 2022, 343-360.
- WIRTH, Mathias: Unhintergehbare Freiheit. Thomas Pröppers Beitrag zur Ethik und Kritik des Gehorsams, in: *ThPh* 93 (2018), 563–577.

Abstract (Deutsch)

Die Relevanz des christlichen Glaubens liegt auch in seiner Heilsbedeutsamkeit. Doch wieso bedarf der Mensch überhaupt der Erlösung? Und inwiefern ist Christus sein Erlöser? Die vorliegende Arbeit geht diesen Fragen anhand der Soteriologien von Thomas Pröpper und Thomas von Aquin nach. Dabei wird geprüft, ob die Erlösungslehre des Aquinaten auch heute zur Beantwortung dieser Fragen beitragen kann. Im Hauptteil wird zunächst Pröppers Ansatz analysiert, der in „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie“ auch die Theologie auf Freiheit als zentrales Thema der Philosophie der Neuzeit verpflichtet. Dieses Ziel begründet seine eingehend analysierte Reinterpretation der neuzeitlichen Philosophie und theologischen Tradition hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit menschlicher Freiheit. Pröppers eigene Erlösungslehre veranschaulicht seine am Ende dieses Abschnitts benannten Kriterien für eine Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit. Im anschließenden Kapitel wird die Soteriologie des Thomas von Aquin anhand ausgewählter Passagen aus der „Summa Theologiae“ dargestellt. Dabei werden die natürliche Heils- und die durch die Sünde verursachte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen im Kontext der Gottesfreundschaft und damit in Kategorien von Liebe und Freiheit interpretiert. Ebenso fokussiert die anschließende Analyse der Heilsbedeutsamkeit der „Mysterien des Lebens Jesu“ die Berücksichtigung menschlicher Freiheit. Im letzten Kapitel werden die beiden Soteriologien miteinander verglichen. Es zeigt sich, dass der unterschiedliche Freiheitsbegriff zu unterschiedlichen Erlösungsvorstellungen führt. Dabei scheint Thomas von Aquin durch sein grundlegendes Konzept der Gottesfreundschaft sowohl die Vorgaben der christlichen Tradition als auch die neuzeitliche Freiheitsthematik aufgreifen zu können.

Abstract (English)

The relevance of the Christian faith lies in its role in achieving salvation. But why do humans need redemption? And how is Christ their Redeemer? These questions are addressed here through an examination of the soteriologies of Thomas Aquinas and Thomas Pröpper. This thesis especially considers whether Aquinas's doctrine on redemption has any value in answering these questions today. First, Pröpper's approach is analysed. In „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie“, Pröpper argues that theology should give as much importance to the topic of human freedom as modern philosophy does. Consequently, he reinterprets modern philosophy and the Christian theological tradition through the lens of the freedom paradigm. Pröpper's own soteriology illustrates the basic criteria he establishes for any modern doctrine of salvation. The following chapter presents Thomas Aquinas's soteriology based on selected questions from his “Summa Theologiae”. The natural human need for God and the need for redemption due to sin are analysed in the context of friendship with God, and therefore in terms of love and freedom. Similarly, the presentation of the salvific significance of the “Mysteries of the Life of Christ” examines whether and how Aquinas considers human freedom. The final chapter contrasts the soteriologies of Pröpper and Aquinas. This comparison reveals that different notions of freedom lead to diverse concepts of redemption. Aquinas's doctrine of friendship with God appears capable of integrating both the Christian theological tradition and modernity's emphasis on human freedom.