

Markus Schulze

Glaube und Heil

Thomas von Aquin für heute

Herausgegeben von
George Augustin und Ingo Proft

Zum 60. Geburtstag des Verfassers

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Botticelli, Sandro: Thomas von Aquin, 1481–82,
Öl auf Leinwand auf Holztafel, Abegg Foundation, Riggisberg, CH
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: Těšinská Tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38674-9

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
-----------------------------------	---

I. Gott

Wie kann man ‚Barmherzigkeit‘ von Gott aussagen? Zur Theologie der ‚Misericordia‘ bei Thomas von Aquin	13
---	----

Das Bittgebet als Beitrag des Menschen zur Vollendung der Schöpfung. Wie Blondels und Thomas von Aquins Ansatz sich ergänzen	73
--	----

II. Christus

Christus als universaler Heilslehrer bei Thomas von Aquin Eine besinnliche Betrachtung über S Th III q 42 a 1	101
Das Priestertum Jesu Christi nach Thomas von Aquin .	120

III. Sakramente

Firmung als Anschub. Besinnung auf eine zu wenig beachtete Kategorie aus der Firmtheologie des Thomas von Aquin	165
Schönheit des priesterlichen Amtes. Bemerkungen zur Ordo-Theologie des Thomas von Aquin	186

‚Coniugium‘ und ‚Matrimonium‘. Zur theologischen Sinnbestimmung von Ehe und Familie bei Thomas von Aquin	213
--	-----

IV. Ewiges Leben

Das Problem der himmlischen Gottesschau bei Thomas von Aquin. Ist die unmittelbare Anschauung Gottes dem Menschen als solchem möglich?	255
--	-----

Vita Markus Schulze	299
-------------------------------	-----

Nachweis der Erstveröffentlichungen	301
---	-----

Vorwort der Herausgeber

„Summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet.“ In der ganzheitlichen und wesensmäßigen Ausrichtung alles menschlichen Seins und Strebens auf die Gemeinschaft mit Gott liegt das eigentliche Ziel menschlichen Handelns, so der Hl. Thomas von Aquin.

Wie kaum einem anderen Theologen gelingt es dem doctor angelicus eine tiefgreifende christliche Anthropologie mit einem christlichen Gnadenverständnis zu verbinden, das den Menschen bleibend als verdankte Existenz zugleich aber auch in dem ihm von Gott geschenkten Eigenstand wahrnimmt. Selbststand und Bezogenheit, die Dynamik von in Liebe geschenkter Freiheit und zugesprochener Verantwortung prägt die Theologie des Thomas von Aquin, die zeitüberhoben bis heute die Lehre der katholischen Kirche wesentlich beeinflusst.

In zwei Texten hat das II. Vatikanische Konzil die Bedeutung des mittelalterlichen Theologen für das Studium der Theologie herausgestellt. Im Dekret *Optatum totius* über die Ausbildung der Priester und in der Erklärung *Gravissimum educationis*, die von der christlichen Erziehung handelt, wird dem Schutzpatron der katholischen Schulen und Universitäten eine besondere Rolle in der Erziehung und Vermittlung von Bildung zugewiesen.

Es ist nicht zuletzt die besondere Synthese von Theologie und Philosophie, die Verbindung von Fragen des Glaubens mit denen der Vernunft, die sein Denken in bis heute unübertroffener Weise zum Zeugnis eines lebendigen Dialogs von

Geistes- und Naturwissenschaften macht. Leitmotivisch ist das Verständnis von Wissenschaft, das Thomas zu Beginn der *Summa theologiae* skizziert: „Aber es gibt eine doppelte Art von Wissenschaft. Die eine stützt sich auf Prinzipien, die durch das natürliche Licht des Verstandes einsichtig sind, wie z. B. die Zahlenlehre, die Geometrie u. a.; eine zweite Art auf Prinzipien, die durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden. So gründet z. B. die Lehre von der Perspektive in Prinzipien, die durch die Geometrie, die Musik in solchen, die durch die Arithmetik einsichtig sind. Und zu dieser zweiten Art von Wissenschaft zählt die heilige Lehre, weil sie sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen“ (S Th I q 1 a 2).

Thomas ist fest davon überzeugt, dass sich Glaube und Vernunft wechselwirkend bedingen.

Papst em. Benedikt XVI. stellt dazu in einer Generalaudienz am 16.06.2010 fest: „Abschließend läßt sich sagen, dass der hl. Thomas uns eine weite und vertrauensvolle Auffassung von der menschlichen Vernunft bietet: Sie ist »weit«, weil sie sich nicht auf die Räume der sogenannten empirisch-wissenschaftlichen Vernunft beschränkt, sondern offen gegenüber dem ganzen Sein und daher auch gegenüber den grundlegenden und unverzichtbaren Fragen des menschlichen Lebens ist; sie ist »vertrauensvoll«, weil die menschliche Vernunft, besonders dann, wenn sie die Inspirationen des christlichen Glaubens annimmt, eine Zivilisation fördert, die die Würde der Person, die Unantastbarkeit ihrer Rechte und die zwingende Notwendigkeit ihrer Pflichten erkennt. Es ist nicht erstaunlich, dass die Lehre über die Würde der Person, die für die Anerkennung der Unantastbarkeit der Menschenrechte grundlegend ist, in geistigen Umfeldern herangereift ist, die das

Erbe des hl. Thomas von Aquin, der eine sehr hohe Auffassung vom menschlichen Geschöpf besaß, aufgegriffen haben. In seiner streng philosophischen Sprache bezeichnete er dieses als »das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich das Für-Sich-Bestehende [von] vernunftbegabter Natur« (S Th Ia q 29 a 3).“

In dieser Linie steht auch die vorliegende Publikation, die in Gestalt von vier Kapiteln einige grundlegende Zugänge zur Theologie des hl. Thomas von Aquin zu erschließen sucht. Der thematische Band verbindet dazu vielfältige und zugleich tiefgründige Beiträge des Dogmatikers P. Markus Schulze SAC, der sich als Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Zeit seines Lebens intensiv mit Thomas befasst und dessen Lehre in Vorlesungen und Seminaren an die Studierenden von heute mit großer Begeisterung weitervermittelt hat. Im Zentrum der Betrachtung steht, gleichsam als roter Faden der vorliegenden Publikation, die ganzheitliche Ausrichtung des Menschen auf die liebende Begegnung mit Gott, die ihren Höhepunkt in der „visio beatifica“ findet.

Den Einstieg dazu bildet das erste Kapitel: *Gott*. Inhaltlich finden sich hier Beiträge zum Bittgebet des Menschen als dessen Beitrag zur Vollendung der Schöpfung und die Frage nach einer Vernetzung thomanischer Überlegungen mit denen Blondels wieder. Des Weiteren werden zudem Fragen der Barmherzigkeit als Wesenszug Gottes nach Thomas von Aquin reflektiert.

Das zweite Kapitel: *Christus* spürt der Person Christi als universalem Heilslehrer nach und greift zudem die Thematik des Priestertums Christi auf.

Das dritte Kapitel: *Sakramente* leitet über von den vorausgehend eher trinitarisch und heilsgeschichtlich konturierten

Inhalten zur Dimension der Heilsvermittlung. In diesem Zuge werden das Sakrament der Firmung, das priesterliche Amt sowie die innere Wesensmitte von Ehe und Familie in der Vermittlung von Thomas von Aquin einer theologischen Sinnbestimmung zugeführt.

Das vierte Kapitel: *Ewiges Leben* bildet den Abschluss und bietet einen Ausblick auf die himmlische Gottesschau in der Theologie des hl. Thomas.

Die vorliegende Publikation sei Prof. P. Markus Schulze SAC in herzlicher kollegialer Verbundenheit zu seinem 60. Geburtstag gewidmet.

George Augustin und Ingo Proft

I.
Gott

Wie kann man ‚Barmherzigkeit‘ von Gott aussagen? Zur Theologie der ‚Misericordia‘ bei Thomas von Aquin

1. Hinführung zur Lehre des Thomas von Aquin von Gottes Barmherzigkeit

Auch wenn von der abendländischen Theologie zu Recht gesagt werden konnte, dass in ihr das Thema Barmherzigkeit meistens unterrepräsentiert bis abwesend¹ sei, von Thomas von Aquins Glaubenslehre gilt das nicht. Er gehört zu jenen „Autoren der Tradition, bei denen das Nachdenken über die Barmherzigkeit keineswegs fehlt“². Aber worin besteht in dieser Hinsicht die eigentliche Leistung des Aquinaten? Was an einer Theologie der Barmherzigkeit ist nach ihm anders als vorher?

Um das herauszufinden, müssen wir uns zuerst der Grundspannung der christlichen Lehre von der Barmherzigkeit stellen, die darin liegt, dass sie Barmherzigkeit sowohl vom Menschen wie auch von Gott aussagt. Keine Frage: Um als Menschen überhaupt nur von Gottes Barmherzigkeit sinnvoll *sprechen* zu können, müssen wir zwar einerseits etwas davon zuerst und grundlegend im Bereich des Menschlichen, d. h. an uns selbst, *erfahren*, denn wäre Erbarmen gänzlich aus-

¹ Vgl. Walter Kardinal Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Basel/Wien 2012, 9.

² Thomas Marschler, Thomas von Aquin über die Barmherzigkeit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben (FS Kurt Kardinal Koch), Freiburg/Basel/Wien 2015, 94.

geschlossen von der uns unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit, würde die Rede von einer Barmherzigkeit Gottes uns Menschen nichts zu sagen haben. Andererseits sind wir nicht sicher, ob das, was wir da in der konkreten Weltwirklichkeit als Erbarmen erleben, von der Art ist, dass wir es auf Gott übertragen können.

Mehr noch: Geschichtliche Rede von *Misericordia* verweist nicht nur nach hinten in die gemachten Erfahrungen menschlichen Lebens, sondern auch nach vorn in die Zukunftsgestalt gelingender Existenz, verfolgt sie doch das Ziel, uns Menschen barmherziger bzw. überhaupt barmherzig zu machen. Wenn das Evangelium vom barmherzigen Vater uns nicht berührt im Sinn einer sich am Leiden der Mitmenschen bewährenden Güte, dann ist dieses Evangelium vielleicht ergangen, aber es ist nicht angekommen.

So ist also Rede von Barmherzigkeit immer auch Anthropologie, menschenbezogene Rede, und zwar vom Menschen her und auf den Menschen hin. Erlebtes Menschsein ist Mitermöglichung von Barmherzigkeitsrede – und Barmherzigkeitsrede will ihrerseits verwandeltes, aus Gnade neugeschaffenes Menschsein erwecken. Eine Theo-logie³ der *Misericordia* ist uns Menschen nicht möglich und nicht dienlich ohne Anthropologie der *Misericordia*. Aber wie kommen wir andererseits von der Anthropologie zur Theo-logie? In der Antwort auf diese Frage liegt nun eben die entscheidende Leistung des Thomas von Aquin. Barmherzigkeitsrede als *Gottesrede* ist durch ihn in einer Weise vertieft und erhellt worden, die bis heute exemplarischen Wert für sich in Anspruch nehmen

³ Als Rede von *Gott* im engeren Sinn, d. h. von Gott in seiner Göttlichkeit! Vgl. dazu: S Th I q 1 a 3 ad 1!

kann und bei weitem noch nicht in all ihren Implikationen rezipiert ist.

Thomas äußert sich zwar durchaus *auch* zu den *moraltheologischen*⁴ und spirituellen Aspekten der Barmherzigkeit⁵ als einer *menschlichen* Tugend und Herzenshaltung und gibt dabei manchen Wink für die Lösung bestimmter Fragen, die sich aus der vielschichtigen und spannungsreichen⁶ Phänomenologie der ‚*Misericordia humana*‘ geradezu zwangsläufig ergeben. Doch der Aquinate erforscht nicht nur, was es für den

⁴ Rupert Angermair, Barmherzigkeit (II. Moraltheologisch), in: LThK², Band 1, 1254.

⁵ Vgl. Marianne Schlosser, *Docere est actus misericordiae*. Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens, in: Münchener Theologische Zeitschrift 50 (1999) 54–74, worin gezeigt wird, wie originell und anregend der Doctor communis das Gedankengut der Überlieferung auf in seiner Zeit aktuelle Fragestellungen anwendet, indem er etwa den Vorwurf vieler Weltkleriker an den Mendikantenorden der Dominikaner, sie würden sich mit ihrem Streben nach Universitätslehrstühlen gegen die ihnen ins Stammbuch geschriebene Demut verfehlen, mit dem Argument zurückweist, dass die Tätigkeit eines Magisters, ja Lehren überhaupt ein Akt der *Misericordia* und damit eines der sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit sei, von welchen ein jedes Anlass und Grund dazu sein könne, einen Orden zu gründen! (Zu den sieben Werken der geistlichen Barmherzigkeit vergleiche man: Joseph Mausbach/Gustav Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Band 2, Münster (Westfalen) ¹¹1960, 147, wo als zweites dieser Werke der geistlichen Barmherzigkeit die Bereitschaft, ‚die Unwissenden zu lehren‘, aufgeführt wird!).

⁶ Man denke hier etwa an die Tatsache, dass ein Mensch, der zuviel Mitleid/compassio empfindet und von diesem leidenschaftlichen Gefühl überflutet wird, die *Misericordia* als Tugend gerade nicht mehr leben und in der Hilfeleistung an Leidenden fruchtbar machen kann. Das bedeutet, dass der Gefühlsanteil des Erbarmens möglicherweise soweit geht, dass der Dienstanteil darin (d. h. die Befähigung, dem Leidenden wirksam Rettung zu bringen oder ihn wenigstens aufzurichten) lahmegelegt wird. Siehe: Thomas Marschler, Thomas von Aquin über die Barmherzigkeit, 100–102.

Inhalt des *Misericordia*-Begriffs bedeutet, wenn er auf den Menschen angewandt wird, er stellt sich der noch viel komplexeren Frage, was mit diesem Begriff geschieht, wenn seine Bedeutung Gott selbst zuerkannt wird.

Auf die hier entscheidende Schwierigkeit trifft man in dem theologiegeschichtlich wirksamen und bis heute nicht völlig ausgeräumten Zweifel, ob ‚Barmherzigkeit‘ von Gott lediglich metaphorisch oder nicht vielmehr unbildlich und also im eigentlichen Sinne ausgesagt werden kann. Für beide Positionen haben sich Theologen im Laufe der Zeit stark gemacht: „Es muss angemerkt werden, dass unter den Thomaskommentatoren keine Einmütigkeit herrscht im Hinblick auf die Art und Weise, wie Gott die Tugendhaltung der Barmherzigkeit zukommt. So etwa wollte Johannes Paul Nazarius⁷, weil er sie eher im Hinblick auf die Weise betrachtete, wie sie sich im Menschen findet, die Barmherzigkeit Gott nur metaphorisch zuerkennen.“⁸ Diese Auffassung begründet sich aus der Überzeugung, dass die ‚*Misericordia*‘ eine ‚gemischte Vollkommenheit‘⁹ darstellt, gemischt nämlich aus positiven Willensimpulsen (etwa der Neigung, Menschen in Leid beizustehen) und

⁷ Zu Johannes Paul Nazarius vgl.: Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1933, 163: „Sehr umfangreiche Kommentare zur ‚Summa‘ besitzen wir von Johannes Paulus Nazarius (†1646).“ Überdies: Bernd Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leiden/Boston 2008, 340–345.

⁸ Georgius Frankowski, *De Misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, Romae 1962, 48: „Notandum est, quod inter commentatores S. Thomae non existit unanimitas quantum ad modum, quo virtus misericordiae Deo competat. Sic J.B. Nazarius O.P. considerando misericordiam potius ex hac parte, prout in homine existit, voluit ipsam Deo solummodo *metaphorice* tribuere.“

⁹ Joseph Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Band 1, Paderborn 1920, 200.

beschwerlichen Regungen (der Betroffenheit und Traurigkeit angesichts fremder Not). Nun ist es aber unter den Anhängern der thomistischen Scholastik breiter Konsens, dass die gemischten Vollkommenheiten¹⁰ „nur uneigentlich und metaphorisch von Gott ausgesagt werden“, alles andere wäre „krasser Anthropomorphismus“¹¹. Diese Beobachtungen haben dazu geführt, dass viele Theologen in dem von uns Menschen erlebbareren Phänomen der Barmherzigkeit den Affekt strikt vom Effekt trennten, wobei sie mit *Affekt* die dunkle Seite schmerzlicher Erregung angesichts des Elends der Mitmenschen und mit *Effekt* die helle Seite entschiedener Hilfsbereitschaft ihnen gegenüber bezeichneten. Das erbrachte für die Gotteslehre den Vorteil, dass man ‚Misericordia‘ als Effekt ohne Hemmungen und Einschränkungen auf Gott übertragen konnte, während man dazu überging, sie als *Affekt*, der zu sehr im Geruch unerlöster Leidenschaft stand, von der Gottesrede auszuschließen. Göttliches Erbarmen wäre demnach der machtvolle Wille des Schöpfers, den Menschen aus jeglicher Misere des Leibes und der Seele zu erretten, und sonst nichts.

Das haben viele Interpreten der thomistischen Attributenlehre anders gesehen, etwa der große Dominikanertheologe Jean-Baptiste Gonet¹²: „So etwa verfocht Johannes Baptist Gonet O.P. die These, dass die Barmherzigkeit nicht nur bezüglich des Effekts, sondern auch in Hinsicht auf den Affekt Gott

¹⁰ Positive moralische Eigenschaften – unter Einschluss alles dessen, was man daran das ‚Menschlich-Allzumenschliche‘ nennen könnte!

¹¹ Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, *Katholische Dogmatik*, Band 1, Münster (Westfalen) ¹²1957, 136.

¹² Zu Jean-Baptiste Gonet O.P. vgl.: Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 163; überdies: Josef Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Buße nach Johannes Baptist Gonet OP*, München 1956.

im eigentlichen Sinne zuzusprechen ist – und zwar als fraglos einfache Vollkommenheit.“¹³

Dieser gedankliche Vorstoß ist folgenreich. Denn sofort erhebt sich dem gegenüber die Frage, auf welche Weise denn der Gemütszustand der Niedergeschlagenheit ernstlich ‚proprie/eigentlich‘ in der lautersten Aktualität des göttlichen Wesens angenommen werden könne. Es versteht sich von selber, dass ‚affectus‘ in der Attribution an Gott nicht rundweg dasselbe beinhalten kann wie als Kennzeichen menschlicher Befindlichkeit. Darüber kann wenigstens scholastischerseits kein Zweifel bestehen: jede beeinträchtigende Gestimmtheit muss in verantwortbarer theologischer Rede von Gott ferngehalten werden¹⁴. Aber auffällig ist hier, dass von Gonet und gleichgesinnten Denkern ‚Affect‘ als wesenhafter Gehalt und sogar als unüberbietbare Manifestation göttlichen Seins vertreten wird – allen Schwierigkeiten zum Trotz, die sich aus der traditionellen Rede vom ‚leidenschaftslosen‘¹⁵ Gott ergeben mögen. In Gonet's Tradition steht auch Frankowski, wenn er sogar so weit geht, zu statuieren, dass gerade die affektive Seite des Barmherzigkeitsattributes „*am meisten*“ offenbart und verdeut-

¹³ Georgius Frankowski, *De Misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, 48: „Ita J.B. Gonet O.P. censuit, quod non solummodo quantum ad *effectum*, sed etiam quantum ad affectum misericordia proprie competit Deo ut perfectio simpliciter simplex.“

¹⁴ S Th I q 21 a 3 ad 1enthält die Antwort auf den folgendermaßen lautenden Einwand: „Es hat ganz den Anschein, als ob Erbarmen Gott nicht zukommt. Denn Misericordia ist eine Art der Traurigkeit, wie Damascenus sagt. Aber Traurigkeit findet sich nicht in Gott, also auch nicht das Erbarmen.“ Die Antwort darauf lautet: „Dieser Einwand ergibt sich aus dem Barmherzigkeitsbegriff, insofern er passionale Affektation besagt [gilt also im Zusammenhang mit Gott nicht!].“

¹⁵ Vgl. Walter Kardinal Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 20.

licht“¹⁶, wer und wie Gott in seiner Vollkommenheit wirklich und wahrhaft ist.

Dieser hochgemute Lehrsatz kann sich auf verschiedene Zeugnisse der kirchlichen und theologischen Überlieferung stützen. So lautet das Tagesgebet des zehnten Sonntags nach Pfingsten von alters her: „Gott, der Du Deine Allmacht *am meisten* im Verschonen und im Erbarmen kundtust, vermehre über uns Dein Erbarmen.“¹⁷ Das ist nicht eine dem Rahmen liturgischer Feier geschuldete Übertreibung frommer Ekstase, diese Aussage kehrt ähnlich auch im Kernbereich streng wissenschaftlicher Dogmatik wieder – dergestalt, dass Heinrich Maria Christmann in seinem Kommentar zur Misericordia-Lehre des Thomas von Aquin zusammenfassend äußern kann: „Es ist Gott so sehr eigen, sich zu erbarmen, dass die Barmherzigkeit geradezu der Grund-Ton aller seiner Werke ist.“¹⁸ Um im Bild zu bleiben: Der Grundton einer Tonleiter ist der bleibende Referenzpunkt, ohne welchen die aufsteigenden Folgetöne einer Tonart in ihrer hierarchischen Anordnung und Kohärenz nicht verständlich wären. Ohne Bild gesagt: Ähnlich nun erhält alles Wirken Gottes nur im Rückgang auf die Misericordia divina seine entscheidende Begründung. Diese Überlegung ist gedeckt durch die Aussage des Thomas, Barmherzigkeit sei „die erste Wurzel in jedem Werke Gottes“¹⁹.

¹⁶ Georgius Frankowski, *De Misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, 49: „maxime Dei perfectionem manifestat.“

¹⁷ *Dominica decima post Pentecosten, oratio*: „Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, multiplica super nos misericordiam tuam.“

¹⁸ Heinrich Maria Christmann, *DThA*, Band 17A, 377.

¹⁹ *S Th I q 21 a 4 corp.*: „Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem eius [Und so erweist sich in jedem Werk Gottes die Barmherzigkeit als dessen erste Wurzel].“

Ist aber – auch im Sinn des Aquinaten – die erste Wurzel göttlicher Aktivität, z. B. seines Schaffens, nicht seine absolute *Aktualität*, das lautere Sein in Fülle, welches mit seinem Wesen²⁰ ineins fällt? Sagt doch einer der großen Thomaskenner des 20. und 21. Jahrhunderts: „Zu schaffen, ist ein Werk, das Gott ganz eigen ist, ... eine Wirkung der Ur-Ursache, die Gott ist, Gott: das Sein selbst schlechthin.“²¹

Noch präziser fasst das Zueinander der Außenwirksamkeit und der Eigen-Wirklichkeit in Gott Santo Schifflini: „Wie Gott nicht nur Erkennen an sich hat, sondern sein Erkennen *ist* bzw. mit seinem Erkennen *identisch* ist, und wie Gott nicht nur Wollen an sich hat, sondern sein Wollen *ist*, so *ist* er auch sein Wirken. Denn das Handeln, vermittels dessen Gott nach außen wirkt, ist, wenn es in seinem Eigenwesen (nicht in seiner Produktivität ad extra!) betrachtet wird, sein Eigen-Sein selbst.“²² Wenn aber der Doctor communis Gottes Urwirklichkeit, sein *Actus-purus-Sein*, für den Quellgrund allen göttlichen Wirkens nach außen hält, wie kann er dann zugleich die Behauptung aufstellen, die *Barmherzigkeit* sei dessen erste Wurzel? Oder anders gefragt: Wie stehen das göttliche Ur-Sein und das göttliche Erbarmen zueinander?²³ Barmherzigkeit

²⁰ S Th q 25 a 1 ad 2.

²¹ Georges Cottier, Sur la doctrine thomiste de la création, in: George Augustin/Maria Brun/Erwin Keller/Markus Schulze (Hg.), Christus – Gottes schöpferisches Wort (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg/Basel/Wien 2010, 62f: „Créer est une action propre de Dieu, ... effet propre de la cause première ..., qui est Dieu, ipsum esse subsistens.“

²² Santo Schifflini, Disputationes metaphysicae specialis, Volumen II, Turin 1888, 224: „Quemadmodum Deus est suum intelligere et suum velle, sic etiam ipse est suum agere. Nempe actio qua Deus agit ad extra, entitative si spectetur, est ipsamet Dei substantia.“

²³ Vgl. Walter Kardinal Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Basel/Wien 2012, 20.

kann – im Sinn des Aquinaten – nach allem Gesagten nicht nur „eine Eigenschaft Gottes neben anderen und vollends nicht eine Eigenschaft sein, welche den aus dem metaphysischen Wesen Gottes folgenden Eigenschaften nachgeordnet ... wird.“²⁴ Andererseits aber bleibt es einsichtig, dass „das Attribut der göttlichen *Misericordia*, auch wenn sie der Wirklichkeit nach identisch ist mit Gottes Wesenheit, nach unserer menschlichen Auffassungsweise doch nicht formell das göttliche [unendlich-absolute] Sein bildet.“²⁵ So sind wir also „vor das grundsätzliche Problem“²⁶ gestellt, wie die Wesensbestimmung Gottes und das Attribut der Barmherzigkeit sich zueinander verhalten bzw. welche neue Dimension es dem Nachdenken über Gott einstiftet, wenn die gläubige Theologie in der *Mitte* des göttlichen Seins selbst die Barmherzigkeit annimmt.

Dass Thomas Entscheidendes zu bieten hat zur Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältnis von ‚*Misericordia divina*‘ und ‚unbedingter Seinsfülle‘: dies im Sinn einer entfalteten Gottes-Lehre nachzuweisen, ist das Ziel unserer Arbeit. Aber zuvor wollen wir einen Blick werfen auf die Art und Weise, wie der Aquinate in seiner Eschatologie einerseits und in seiner Christologie/Soteriologie andererseits dem Geheimnis der göttlichen Barmherzigkeit auf die Spur zu kommen sucht, sodass wir den folgenden Dreischritt vor uns haben: Die Barmherzigkeit und das Jenseits (hier geht es darum,

²⁴ Walter Kardinal Kasper, a. a. O., 94.

²⁵ Georgius Frankowski, *De Misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, 56: „Attributum tamen misericordiae divinae, quamvis realiter identificatur cum essentia divina, nihilominus secundum nostrum modum concipiendi non constituit formaliter ... ipsum esse divinum.“

²⁶ Walter Kardinal Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 20.

wie Gottes Erbarmen in den verschiedenen Dimensionen des endgültigen nachtodlichen Lebens zur Erscheinung gelangt); sodann: Die Barmherzigkeit im Erlösungswerk Christi (darin ist uns ein bedeutsamer Beitrag gegeben zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Sühne- und Erlöserleiden des Herrn); und schließlich: Die Barmherzigkeit und das göttliche Wesen (hier spielt, wie wir noch sehen werden, der von Joannes a S. Thoma geschaffene Begriff des „affectus voluntarius“²⁷ eine entscheidende Rolle, indem gerade dieser die Brücke bildet zwischen dem heilsgeschichtlichen Kontext der Barmherzigkeit und ihrer metaphysischen Verwurzelung in Gottes Wesen).

2. Die göttliche Barmherzigkeit und das Jenseits

Erstaunlicherweise reflektiert der Aquinate nicht auf die Bedeutung der göttlichen Barmherzigkeit für das „Purgatorium“²⁸, d. h. die Vollendung des *Heiligungsgeschehens*²⁹ nach dem Tod. Seine Purgatoriumstheologie ist eingespannt in den Horizont der Gerechtigkeit, mit welcher Gott den Menschen Strafen und Belohnungen zuerteilt, wie sie es verdienen. Die Läuterung umfasst nun nach diesem Ansatz all jene Strafen, die notwendig sind, damit ein durch die Gnade zwar Gerechtfertigter, aber in der ‚sanctificatio‘ nicht Vollendeter all jene

²⁷ Georgius Frankowski, *De Misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, 49.

²⁸ *Summa contra gentiles* IV 91. 94. Dazu: Louis Billot, *Quaestiones de novissimis*, Rom ⁸1946, 102–110; Aléxis-Henri-Marie Lépiciér, *Dell’anima umana separata dal corpo. Suo stato, sua operazione*, Rom 1901, Caput V.

²⁹ Im Unterschied zum Rechtfertigungsgeschehen, welches gegeben sein muss, um überhaupt in den Läuterungszustand gelangen zu können.