

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Thomas von Aquin : Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre

Autor: Dörnemann, Holger

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761085>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HOLGER DÖRNEMANN

Thomas von Aquin: Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre

I. Grundlagen der thomanischen Erlösungslehre

1. Die Gottebenbildlichkeitslehre und die anthropozentrische Denkform

Es kann als eine der großen Entdeckungen der jüngeren Thomasforschung bezeichnet werden, daß Thomas mit Beginn des zweiten Buches seines theologischen Hauptwerkes, der *Summa Theologiae*, mit der «Gottebenbildlichkeitslehre» zugleich auch einen Perspektivenwechsel einleitet. Handelt Thomas schon im ersten Buch der *Summa* über weite Strecken über den Menschen, wenn er Gott und seine Schöpfung untersucht, wird der Mensch mit Beginn des zweiten Buches selbst zum zentralen Thema. Und da der Mensch nicht einfach Kreatur, sondern darüber hinaus Ebenbild Gottes ist, kann Thomas auch die Ausführungen des zweiten Buches über den Weg des Menschen zu Gott *Theologie* nennen und bleibt so auch in einer mehr anthropozentrischen Perspektive seiner zu Beginn der *Summa* formulierten Devise treu, «alles, was zur Theologie gehört, auf Gott hin zu denken»¹.

Wenn der Mensch, wie noch zu betonen sein wird, im Ausgriff des Willens auf das *bonum universale* (und im Vorgriff des Verstandes auf das *universale verum*), sich gewissermaßen im Vorgriff auf ein «letztes Ziel» (und eine «erste Wahrheit») verwirklicht, dann übersteigt er sich in thomanischer Sicht von Anfang an auf das, «was alle Gott nennen». Gegenüber dem ersten Buch der *Summa* ist damit die Perspektive (bzw. Denkform)² deutlich verändert: Thomas möchte und kann begründet Theologie auch als Anthropologie zur Sprache bringen; denn wann immer er

¹ Vgl. *STh* I 1,3.

² Vgl. METZ, Johann Baptist, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; MERKS, Karl-Wilhelm, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines «autonomen» Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978, S. 76.

vom Menschen spricht, handelt er unausdrücklich zugleich von Gott als Ursprung, Ermöglichungsgrund und Ziel allen Menschseins.

Daß die im Prolog zum zweiten Buch aufgenommene theologische Deutung des Menschen als *imago Dei* alles andere als ein einleitender, schmückender Euphemismus ist, sondern als Generalthema des Zweiten Buches³ den gerade erwähnten «neuen Einsatzpunkt des Denkens»⁴ gewährleistet, wird gleich in den ersten Fragestellungen unterstrichen. Nicht mehr aus der Perspektive des göttlichen *exemplar*, sondern ausgehend von der Eigenstruktur des menschlichen Bildes und seiner Handlungsprinzipien, wird von dem vernunftgemäßen Handeln des Menschen auf die grundsätzliche Zielbestimmtheit des menschlichen Lebens geschlossen.⁵ Der Mensch hat ein unbegrenztes, rein formales Verlangen nach dem *bonum universale*, nach dem schlechthin Guten, nach der Glückseligkeit. Die formale Ausgerichtetheit auf das Gute begründet die Freiheit gegenüber allen kategorialen Dingen und Gütern, darin zugleich aber auch die Notwendigkeit, sich dem umfassendsten und vollkommenen Gut des Lebens in der Mannigfaltigkeit und unbegrenzten Vielfalt des sittlichen Handelns zu nähern;⁶ und dies nicht, weil Gott den Menschen nicht auch auf andere Weise zum Heil führen könnte, sondern – und diese Aussage des Thomas ist in Hinblick auf die Konzeption seiner Erlösungslehre sehr ernst zu nehmen – damit die «Ordnung der Dinge» erhalten bleibt.⁷

2. Die anthropologische Ausgangssituation

Paradoxerweise nimmt Thomas diese im Grunde sehr optimistische Bestimmung menschlicher Existenz zugleich auch als Negativfolie seiner Soteriologie, wenn er in der Sünden- und Erbsündenlehre auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu sprechen kommt. Denn umgekehrt bedeutet das beständig heilsbedeutsame Tun des Menschen ja, daß der Mensch das Heil erst noch zu erlangen hat und – eine unvollkommene Erschaffung des Menschen ist für Thomas aus verschiedensten Gründen auszuschließen – verloren haben muß.

³ Vgl. KLEBER, Hermann, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, S. 161, 163.

⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, S. 97.

⁵ Vgl. *STh* I–II 1,1–3.

⁶ Vgl. *STh* I 77,2.

⁷ «... operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficienciam divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.» *STh* I–II 5,7 ad 1.

Sicher, ein moderner Thomasinterpret könnte auch hier an der zuvor beschworenen optimistischen Einschätzung menschlicher Existenz festhalten wollen, könnte man doch die thomanische Sünden- und Erbsündenlehre als einen Platzhalter für die fragmentarische und unabgeschlossene Situation menschlichen Lebens nehmen oder in ihr eine spekulative Letztbegründung der in der menschlichen Vernunft keinesfalls fest implementierten Pflicht zum Guten sehen (reicht doch die bloße «Ausrichtung auf das Gute» als Verpflichtungsgrund für sittlich gutes Handeln allein nicht aus), wenn dabei nicht die Ernsthaftigkeit, mit der Thomas die Sünde des Menschen anspricht, nivelliert würde.

In dem, was er *peccatum originale* nennt, haben die ersten Menschen für sich und ihre Nachkommen die mit ihrer Erschaffung gegebene Gemeinschaft mit Gott verloren, und damit zugleich auch die innere Harmonie und Ordnung ihrer Seelenkräfte, werden sie doch in thomanischer Sicht durch die Liebe aufeinander abgestimmt und auf ein gemeinsames Ziel finalisiert.⁸ Wenn jedoch die Heilsgeschichte Gottes nicht gleich mit dem Sündenfall der «ersten Menschen» bereits zu Ende ist, dann liegt der Grund für Thomas darin, daß Gott einen anderen Weg findet (gefunden hat), die Menschen mit seiner Gnade wieder zu erreichen.

3. Die soteriologische Reflexion

Bereits in der Erbsündenlehre gibt Thomas Auskunft über den «Weg» der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, den «Weg» der Erlösung. Der Verlust von Gnade und Gottesgemeinschaft durch das *peccatum originale* ist zwar für den Menschen mit seinen natürlichen Kräften «irreparabel», doch können die rechte Ordnung und die Verbindung des Menschen mit dem Ziel seines Lebens durch göttliche Hilfe wiederhergestellt werden.⁹ Damit meint Thomas jedoch kein für Gott prinzipiell mögliches¹⁰ ungeschichtliches Eingreifen – wie bereits erwähnt, ist die Wahrung der «Ordnung der Dinge» bei der theologischen Reflexion auf Gottes Erlösungswirken ja mit ein Hauptcharakte-

⁸ Der Verlust der gewissermaßen gottgegebenen und selbstverständlichen Ausrichtung auf Gott bewirkte zwar weder die Zerstörung und Außerkraftsetzung der natürlichen Seelenkräfte (vgl. *STh* I–II 85,3) noch ihre bleibende Qualifizierung zum Negativen (*STh* I–II 85,2), verminderte aber – wie Thomas sich ausdrückt – ihre Neigung zum Guten, zur Tugend (*STh* I–II 85,1).

⁹ «... si per peccatum corrumpatur pricipium 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.» *STh* I–II 87,3.

¹⁰ «Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.» *STh* III 1,2.

ristikum thomanischer Theologie –, sondern das geschichtliche Erlösungsereignis in Jesus Christus. Näherhin ist damit – die soteriologischen Aussagen des dritten Buches der Summa einbeziehend – die erlösende Wirkweise des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu Christi gemeint, die durch die Termini «Verdienst», «Genugtuung», «Opfer», «Loskauf», und «Wirksamkeit» erklärt werden.

Es kam einer weiteren «kopernikanischen Wende» in der Thomasforschung gleich, nachzuvollziehen und zu verstehen, wie Thomas die ersten vier genannten – ihm von der Tradition vorgegebenen – Erklärungsmodelle in das umfassendere und zuletzt genannte formale Modell der «Wirksamkeit» integriert: Denn im Unterschied zu den anderen Erlösungsmodellen leistet das Verständnis der Erlösung als «instrumentalursächliche Wirksamkeit der Menschheit Jesu», daß es allgemeiner und formaler ist, die anderen Wirkweisen umfaßt und damit die Heilsbedeutung des gesamten Lebens, der Menschheit Christi insgesamt, soteriologisch auswertet, so daß eine vorschnelle und zu kurz greifende Interpretation einzelner Heilsmomente des Lebens Christi vermieden wird. Der Instrument-Begriff ermöglicht erstmals «ein zusammenhängendes Verständnis des Erlösungsgeschehens bis hin zur subjektiven Aneignung»¹¹ und vermag dadurch, etwaige forensisch-iuridische Assoziationen gar nicht erst aufkommen zu lassen; ist doch im Begriff des «Instruments» eine diesem Instrument eigentümliche Wirkung gewissermaßen immer schon impliziert: In einem Freiheit gewährenden geistigen Kontakt (*contactus spiritualis*) ermöglicht das Gott auf einmalige Weise verbundene Instrument (die Menschheit Jesu Christi) dem Menschen, sich freiheitlich auf es zu beziehen, d. h. in Glaube und Liebe zu antworten. Das Gott auf einmalige Weise verbundene Instrument wird in der Weise effizient, daß göttliches und menschliches Wirken ineinandergreifen, also da, wo das Wirkzeichen Gottes (in Glaube und Liebe) verstanden und aufgenommen wird.¹² Indem das instrumentalursächliche Verständnis (der Wirkweise) der Menschheit Jesu Christi verdeutlicht, wie die Menschheit Jesu Christi direkt ihren «Effekt» wirkt und damit das Zueinander von göttlichem und menschlichem Tun in der Erlösung

¹¹ KESSLER, Hans, Christologie, in: SCHNEIDER, Theodor, Handbuch der Dogmatik Bd. 1, Düsseldorf 1992, S. 356. Vgl. KESSLER, Hans, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1971, S. 215–223; PESCH, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1985, S. 578–581.

¹² «Christus wirkt «erlösend» stets so, daß er uns zur Freiheit des Glaubens und der Liebe ... erschließt. Er geht die «via caritatis» und eröffnet sie uns.» KESSLER, Hans Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, S. 221 (s. Anm. 11).

zum Ausdruck bringt, wird die Vorstellung, daß das Leben und die Passion Christi dem Menschen in einem iuridischen Verständnis entweder verdienstlich oder satisfaktorisch von Gott «angerechnet» werden, schon im ersten Ansatz vermieden.

Doch obgleich das instrumentalursächliche Erlösungsmodell aus den genannten Gründen am geeignetsten ist, die Erlösung – so wie Thomas sie versteht – zu erklären, hat es auch einen Nachteil; nämlich daß das Erlösungsgeschehen in einer sehr formalen Weise erklärt und letztlich – wie die anderen Erlösungsmodelle – erst von dem umfassenderen soteriologischen Motiv einer Liebe, die zu Glaube und Liebe befreien will, her verständlich wird.

Läßt sich dieses in allen Wirkweisen allenthalben nachweisbare und durch keines der genannten Erlösungsmodelle erschöpfend aussagbare soteriologische Motiv einer zur Liebe befreienden Liebe für die heutige Zeit noch tiefer verstehen? Läßt sich, ausgehend von einer erneuten Reflexion auf die Bedingungen und die Reichweite menschlichen Handelns (und damit aus dem besonders für das zweite Buch der Summa charakteristischen anthropozentrischen Blickwinkel), die für die gesamte Theologie des Thomas typische, wechselseitige Akzentuierung von Gnade und menschlicher Freiheit und damit die Erlösungslehre der Summa insgesamt tiefer durchdringen und «auf den Begriff» bringen?

II. Relecture der thomanischen Erlösungslehre

1. Relecture der anthropologischen Ausgangssituation

Auf die Bedingungen und die Reichweite menschlichen Handelns wird in der Summa Theologiae an den verschiedensten Stellen eingegangen, besonders ausführlich – wie zu Anfang des Artikels bereits erwähnt – in den Fragestellungen zu Beginn des zweiten Buches: Wie gesagt, der Mensch hat ein unbedingtes, rein formales Verlangen nach der Glückseligkeit, nach dem unendlich Guten. In der formalen Ausrichtung des Menschen auf die Glückseligkeit gründet seine Freiheit zu den partikulären und vielfältigen Gütern, die dadurch angestrebt werden, daß der Mensch sich auf Mittel bezieht, durch die sie ihm erreichbar erscheinen.¹³ Bemerkenswert ist nun, daß der Mensch nach Thomas – der sich hier streng an der Nikomachischen Ethik des Aristoteles orientiert – nur diejenigen Güter und Objekte als Mittel zur Erreichung eines Zieles einbeziehen kann, die für diesen «mit eigenen Kräften» erreichbar bzw. «im

¹³ Vgl. *STh* I–II 6,2; 9,3.

Bereich seiner Möglichkeiten» und für ihn «nicht unmöglich» sind.¹⁴ Und doch kennt Thomas wie Aristoteles eine Möglichkeit, wie ein Mensch auch zu etwas vordringen kann, was seine Möglichkeiten prinzipiell überschreitet: nämlich für den Fall, daß ein Mensch mit jemand anderem «eins» ist. Eine solche zwischenpersonale Einheit ist zum Beispiel in einem Abhängigkeitsverhältnis gegeben (wenn z. B. ein Überlegener einen von ihm Abhängigen für seine Zwecke instrumentalisiert)¹⁵, daneben aber auch in der affektiven Einheit unter Freunden: «Durch die Einheit in der Liebe kann ein Freund die Handlungen seines Freundes in seine Überlegungen einbeziehen.»¹⁶ Weil zwei Freunde aufgrund ihrer Freundschaft umeinander besorgt sind wie um ihr eigenes Selbst, vermag ein Mensch mit Hilfe seines Freundes die Reichweite seines Handelns zu vergrößern, die eigene Begrenztheit um die Möglichkeiten des Freundes zu erweitern und durch den Freund zu handeln.

Deutet sich hier an, daß die – von vielen Kommentaren für das Verständnis der thomanischen Theologie als zentral apostrophierte – Freundschaftslehre eine bislang zu wenig beachtete Schlüsselfunktion auch und gerade in der Erlösungslehre innehat, mit der sich die thomanische Soteriologie womöglich in anthropologischer Perspektive erschließt?

2. *Relecture der soteriologischen Reflexion*

In theologischer Reflexion spricht Thomas die menschliche Begrenztheit Gott gegenüber in zweifacher Weise an. Denn zum einen liegen sowohl das Ziel menschlichen Lebens (Gott) als auch – etwas technisch, aber in thomanischer Terminologie ausgedrückt – *das Mittel*, durch die es zu erreichen ist (das «Ankommen der Liebe Gottes im Menschen», die Gnade), jenseits menschlicher Möglichkeiten. Und zum anderen bedeutet das «Ohne-Gnade-Sein» (als Konsequenz des *peccatum originale*) immer zugleich auch Schuld, deren Sühnung in thomanischer Sicht ebenfalls für den Menschen mit seinen endlichen Kräften nicht zu leisten ist. Besteht schon «an sich» zwischen Gott und Mensch, zwischen Unendlichem und Endlichem, ein unendlicher Abstand¹⁷, erscheint er aufgrund der für den Menschen nicht «sühnbaren» Schuld endgültig unüberbrückbar.

¹⁴ Vgl. *STh* I–II 13,4.5; 14,3.

¹⁵ Vgl. *STh* I–II 13,4 ad 4.

¹⁶ «... de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: ... per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis». *STh* I–II 14,3 ad 4.

¹⁷ Vgl. *STh* III 1,1 obj. 2: «... quae sunt infinitum distantia, inconvenienter iungantur: ... Sed Deus et caro in infinitum distant».

Heißt das nun aber, daß jeder Versuch, die Erlösung anthropologisch zu erklären, in den thomanischen Texten keinen Anhalt findet und vor dem Hintergrund der skizzierten menschlichen Handlungsdisposition von vornherein zum Scheitern verurteilt ist? Oder kann in dieser Frage etwa – ohne zuviel in den thomanischen Text hineinzulesen – das im letzten Abschnitt angesprochene Freundschaftsverständnis weiterhelfen?

Bei genauer Lektüre zeigt sich, daß Thomas den Freundschaftsgedanken dort erneut aufgreift, wo er die Frage nach der Erlangung der Glückseligkeit (*de adeptione beatitudinis*) thematisiert. Um die Möglichkeit der Hinkehr des freien Willens zu Gott durch göttliche Hilfe zu erklären, sagt er (mit Aristoteles): «Was wir durch Freunde können, ist irgendwie durch uns selbst getan» (*Quae enim per amicos possumus, per nos aliququaliter possumus*).¹⁸ Ebenso zeigt eine nähere Durchsicht der oben angesprochenen Fragen nach der Wirkweise der Passion Christi, daß durch die Möglichkeit der Überschreitung der eigenen Handlungsreichweite in der Freundschaft auch die zweite «Grenze» menschlicher Handlungsmöglichkeit überwindbar ist. Denn zur Lösung des Dilemmas, daß der Mensch aufgrund seiner Schuld nicht zu Gott gelangen kann, zieht Thomas erneut die Einsicht heran, daß ein Freund durch einen Freund handeln und so etwas bewirken kann, was ihm, auf sich gestellt, unerreichbar wäre: «Wo zwei Menschen eins in der Liebe sind, kann einer für den anderen genugtun» (*Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest*).¹⁹ Genau mit diesen Worten begründet Thomas die Genugtunung Christi für die Menschen.

Wenn aber die Möglichkeit der Zuwendung des Menschen zu Gott trotz der Defizienz seiner natürlichen Kräfte und auch die Überwindung der von ihm selbst nicht sühnbaren Schuld mit Hilfe der Freundschafts-

¹⁸ « ... natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis; quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliququaliter possumus, ut dicitur in III Ethic.» *STh* I–II 5,5 ad 1; vgl. *STh* I–II 17,1; *NE* III,3 (1112b27).

¹⁹ « ... 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.» *STh* III 48,2 ad 1. Auf die Möglichkeit der Genugtunung in der Liebeseinheit in der Gottesliebe wird ebenfalls im Supplementum zur *STh* hingewiesen: «Insofern jemand in der Liebe mit Christus verbunden ist und sich so zu ihm verhält wie ein Glied eines Leibes zu seinem Haupt, kann Christus für den Menschen die Genugtunung (*satisfactio condigna*) leisten, zu der ein Mensch mit seinen natürlichen Mitteln nicht fähig ist.» Suppl. 13,2.

kategorie erklärt wird, spricht viel dafür, sie als Erklärungsmodell für die Interpretation der gesamten thomanischen Erlösungslehre heranzuziehen.

III. Das Neuverständnis: Erlösung als Freundschaft

1. Freundschaft als Beschreibung des erlösten Daseins

Daß Thomas in der *Summa Theologiae* Elemente der aristotelischen Freundschaftslehre rezipiert, um mit ihr das erlöste Dasein des Menschen zu beschreiben, ist oft hervorgehoben worden.²⁰ Mit der Kennzeichnung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Gottesliebe (*caritas*) als Freundschaft (*amicitia*) übernimmt Thomas zugleich auch die in der Nikomachischen Ethik aufgezählten Wesensmerkmale einer Freundschaft.²¹ Im Anschluß an aristotelische Terminologie und Gedankenführung wird auch die Gottesfreundschaft eine wechselseitige, den Partner um seiner selbst willen meinnende Liebe genannt, die eine *communicatio* voraussetzt und begründet. Das aristotelische Freundschaftskriterium einer «wechselseitigen unverborgenen Liebe» (*mutua benevolentia non latens*)²² findet in der Eingangsfrage der thomanischen Christologie seine Entsprechung: Weil sich menschliche Erkenntnis und Liebe immer mit etwas «Körperlich-Wahrnehmbaren» verbindet, entspricht es den Bedingungen, unter denen sich Menschsein faktisch vollzieht, daß die Men-

²⁰ Vgl. etwa CHRISTMANN, Heinrich Maria, *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*, Heidelberg 1958.

²¹ «Thomas folgt Aristoteles Schritt für Schritt und akzeptiert jede seiner zur «ratio amicitiae» geforderten Bedingungen, aber er bürstet ihn, wenn das Wort erlaubt ist, gleichsam gegen den Strich, indem er alle gedanklichen Elemente des Freundschaftsbegriffs, die Aristoteles in horizontaler Linie anordnet, in einer von Gott eröffneten Vertikalen zusammenführt. ... Es ist die geniale und doch höchst einfache theologische Intuition des Thomas, daß es nur einer Vierteldrehung nach rechts oder links bedarf, um aus der philosophischen Freundschaftstheorie des Aristoteles ein Verstehensmodell der dem Menschen von Gott geschenkten «caritas» zu gewinnen, das an innerer Kohärenz und interpretatorischer Leistungskraft seinesgleichen sucht.» SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Bonum hominis*, S. 516 (s. Anm. 4).

²² Vgl. *NE* VIII,2 (1155b34–1156a3) und *In Eth.* VIII,2 (nr. 1560). Wie jedwede Liebe einer vorausgehenden «Wahrnehmung» (*visio*) bedarf, so ist es erst recht für eine Freundschaft notwendig, daß die Liebe gewissermaßen nach außen hervortritt; d.h. ein liebender Mensch muß, damit es zu einer Freundschaft kommen kann, seine «verborgene» Liebe bekanntmachen und bezeugen. Freundschaftslove ist somit gerade das Gegenteil einer verborgenen oder anonymen Liebe. Der Freundschaftsbegriff der *NE* fordert, daß zwei Menschen sich ihre Liebe füreinander gegenseitig auch entdeckt haben. Vgl. auch *NE* IX (1166b31–32) bzw. *In Eth.* IX,5 (nr. 1821).

schen *per corporalia* zum Heil geführt werden²³, daß das «Unsichtbare» Gottes durch «Sichtbares» geoffenbart wird²⁴, daß die Liebe Gottes «wahrnehmbar» wird und in Leben, Leiden und Tod Christi auf höchste Weise «nach außen tritt» und manifest wird. Was die göttliche Liebe in sich ist, weiß der Mensch in thomanischer Sicht nur in Bezug auf diese Offenlegung der Liebe Gottes in der Menschheit Jesu Christi. Von wirklicher Freundschaft kann man allerdings nach der aristotelischen Freundschaftskriteriologie erst dann bzw. genau dann sprechen, wenn die wechselseitig bezeugte Liebe auch vom jeweiligen Partner *geglaubt* wird – übertragen auf die Gottesfreundschaft und mit den Worten des Thomas gesprochen: wenn der Mensch Gottes Liebe glaubt. Und eben dies kann als Quintessenz des thomanischen Glaubenstraktates bezeichnet werden.²⁵

2. Freundschaft als Beschreibung des Erlösungsgeschehens

Will man aber mit dem Freundschaftsgedanken nicht eben nur das Ergebnis der Erlösung, sondern auch den Vollzug des Erlösungsgeschehens zu erklären versuchen, können Einwände geltend gemacht werden. Dient die Freundschaftskategorie Thomas' letztlich nicht doch nur einer nachträglichen Veranschaulichung des menschliche Deutungskraft und -muster grundsätzlich übersteigenden Erlösungsgeschehens? Die in der Nikomachischen Ethik entfaltete Kriteriologie, so lautet ein Einwand²⁶, scheint sich einer Interpretation des Erlösungsgeschehens entgegenzustellen: Wenn nämlich einerseits, wie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik ausführt, die Gleichheit (nicht nur Wirkung, sondern auch) Voraussetzung einer Freundschaft ist und andererseits die Sünde tatsächlich eine größtmögliche Distanz und Ungleichheit zwischen Gott und Mensch

²³ «Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet.» *STh* III 1,3 ad 1.

²⁴ «... illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei.» *STh* III 1,1 *Sed contra*; vgl. *ScG* IV 54: «Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, «dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur».

²⁵ Vgl. DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Würzburg 1997, Kap. 3 in Verbindung mit den Kap. 5, 7 und 8, bes. S. 177f.

²⁶ Mit dieser Argumentation spricht PESCH, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung, 561f. (s. Anm. 11), der Interpretation der Genugtuung Christi durch die Liebeseinheit bzw. durch das Haupt-Glieder-Modell eine systematische Bedeutung in der *STh* ab.

bewirkt hat, scheint eine Freundschaft nur durch eine ihr vorausgehende Gerechtmachung bzw. Gleichmachung möglich zu werden. Eine wie auch immer verstandene vorausgehende Gerechtmachung würde aber durch das Freundschaftsparadigma nicht mehr erklärt werden können, so daß der Versuch, die Erlösungslehre des Thomas von Aquin insgesamt durch die Freundschaftslehre zu erschließen, schon bald an sein Ende käme.

Doch genau betrachtet, spricht Thomas an einschlägigen Stellen nicht von einer vorausgehenden Gerechtmachung, sondern von einem – mit dem Freundschaftsgedanken zu vereinbarenden – Zugleich von Vergebung und Genugtuung und Befreiung zu Glaube und Liebe.²⁷ Wenn nämlich in der Liebe Christi und im Ankommen dieser Liebe (der Gnade) dieselbe Liebe Gottes erfahren wird und dabei die geschichtliche Konkretion der Liebe in Jesus Christus die Möglichkeitsbedingung für die Annahme dieser Liebe unter den faktischen Bedingungen ist, in denen Menschsein sich vollzieht, dann sind die genugtuende Liebe Christi und das Ankommen dieser Liebe *ein* Geschehen, dann geschieht die Gleich- und Gerechtmachung (zugleich) *in* der Liebe, die in Christus offenbar wurde, *in* der Annahme dieser Liebe, *in* der antwortenden Freundschafts- und zuallererst *im* Glauben dieser Liebe. Die genugtuende Liebe Christi geschieht nicht in einem juristischen oder zeitlichen Sinn vor der Konstitution der Freundschaft, sondern *zugleich mit* bzw. *in* der Konstitution der Freundschaft.²⁸ Das bedeutet aber auch, daß das gesamte Erlösungsgeschehen sich als ein Freundschaftsgeschehen verstehen läßt. Mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas ist es möglich, forensische Assoziationen ebenso wie Vorstellungen, die Genugtuung und Rechtfertigung in der Gnade als zwei voneinander getrennte bzw. nur indirekt aufeinander bezogene Vollzüge interpretieren, gänzlich aus der Erlösungslehre herauszuhalten.

²⁷ Vgl. zum Folgenden: DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, S. 176ff. (s. Anm 25).

²⁸ Bestätigt wird diese Lösung, die mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas die Genugtuung (in der Liebe) und das Ankommen dieser Genugtuung (in der antwortenden Liebe) im Menschen als einheitliches Geschehen (der Freundschaft) interpretiert, auch dadurch, daß sich ja auch die beiden Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeit (Schuld; das Ohne-Gnade-Sein) wechselseitig implizieren: Denn wie der Mensch in dem einen Akt der Sünde zugleich schuldig wird und die Gnade verliert, so wird dem Menschen ebenso in der Freundschafts- und zuallererst *im* Glauben dieser Liebe seine Schuld nachgelassen und die Gnade gegeben.

3. Die Konvenienz von Glück und Freundschaft

Unterstützt wird die Deutung der Erlösungslehre mit Hilfe der Freundschaftskategorie ebenfalls dadurch, daß auf diese Weise die Aussagen der Summa, daß der Mensch in der Gottesliebe und den mit ihr gegebenen Tugenden die höchste Form der auf Erden möglichen Glückseligkeit erlangt, in ihrer tiefen Bedeutung verständlich werden.²⁹ Wie nach Aristoteles ein Freund durch den anderen sein Glück finden bzw. in einer geistig-geistlichen Gemeinschaft mit dem Freund sowohl die «praktische» als auch die «theoretische Glückseligkeit erlangen kann³⁰, so wird in der in Jesus Christus gründenden Gottesfreundschaft die Glückseligkeit wirklich – wenn auch inchoativ – erfahrbar; und dies zuallererst in den (Freundschafts-) Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die gewissermaßen der Reflex der göttlichen Liebe im Menschen sind. Aber wie schon eine zwischenmenschliche Freundschaft einen Menschen ganz in Beschlag nehmen kann, dessen ganzes Verhalten ändern und es zum Ausdruck dieser Freundschaftsdynamik machen kann, so verändert (auch und gerade) die Gottesfreundschaft das Leben des Menschen insgesamt, so daß er aus dieser Liebe lebt, aus Liebe heraus handelt und alle Handlungen in die Freundschaftsdynamik einbegreift. Die Liebe durchdringt und vervollkommenet, wenn sie im Menschen ankommt, ebenso auch alle diejenigen Handlungsprinzipien, die von der Liebe ausgerichtet werden.³¹ Mit anderen Worten – und den Worten des Thomas – gesagt: Kraft der Gottesliebe wird der Mensch insgesamt «tugendhaft», erlangt er diejenigen moralischen Tugenden und damit die in diesen Tugenden erfahrbare Glückseligkeit, die ihm, auf sich gestellt, nur mit größten Mühen erreichbar gewesen wären. Die Erlösung zu einer lebendigen Freundschafts- und Gottesliebe ist weder ein isoliertes, bloß geistiges Geschehen noch eine ausschließlich für das «Jenseits» verheißene Vertröstung, sondern macht den Menschen zu einem gewissermaßen rundum «guten», erfüllten und glücklichen Menschen. Was Aristoteles für den zwischenmenschlichen Bereich sagen kann, daß nämlich ein gegenseitiges Wohltun unter Freunden «besser» (*melius*), spontaner (*promptius*) und lustvoller (*delectabilius*) sich vollzieht als *ceteris paribus* unter Fremden³², gilt ebenso auch

²⁹ Vgl. DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, S. 181–185 (s. Anm. 25).

³⁰ Vgl. ebd., S. 150–154.

³¹ Genau dies ist gemeint, wenn Thomas die *caritas* als «Form, Wurzel und Grund» aller Tugenden beschreibt, mit der dem Menschen alle moralischen Tugenden «eingegossen» werden. Vgl. *STb* II–II 23,8.

³² «... magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis... Et sic necesse est

für das Leben und Handeln eines Menschen, der Gottes Freund ist. Denn in der Liebe, in der Freundschaft des Menschen mit Gott, wird dem Menschen das höchstmögliche und seine «natürlichen» Kräfte gewissermaßen unendlich übersteigende Handeln «leicht» (*facile*), spontan (*prompte*) und freudebringend (*delectabile*).³³ Nochmals zeigt sich, daß die innerhalb der *Summa Theologiae* in Gnaden-, Tugendlehre und Christologie entfaltete Soteriologie im letzten als ein Traktat der Verwirklichung der Freundschaft zwischen Gott und Mensch verstanden werden muß, in der für den Menschen – analog zu den aristotelischen Aussagen hinsichtlich der zwischenmenschlichen Freundschaft³⁴ – höchstes Glück, wahre Selbstliebe und Tugendhaftigkeit koinzidieren.

IV. Resümee

Mit dem Versuch, mit Hilfe der Freundschaftskategorie nicht eben nur das erlöste Dasein des Menschen, sondern auch das Geschehen der Erlösung selber zu beschreiben, können drei weitere miteinander zusammenhängende – und vielleicht gerade für die heutige Theologie interessant erscheinende – Ergebnisse sichergestellt werden.

1. Zunächst zeigt sich – indem das Freundschaftsparadigma die unterschiedlichsten Fragestellungen und scheinbar in einem losen Bezug zueinander stehenden Themengebiete zusammenschauen läßt –, daß die aus methodischen Gründen getrennt behandelten Traktate der Christologie, Gnaden- und Tugendlehre sachlich eine Einheit bilden und das eine Erlösungsgeschehen aus unterschiedlichen Perspektiven beschreiben. Eine sich auf Thomas berufende Theologie muß diese sachliche Einheit von Christologie, Gnaden- und Tugendlehre im Blick behalten und kann mittels der Freundschaftskategorie die theologiegeschichtlich immer umstrittene Frage nach der soteriologischen Relevanz der Christologie und der christologischen Bestimmtheit der Gnade erklären.

2. Daneben ist für eine «anthropologisch» ansetzende Theologie von heute von besonderem Interesse, daß Thomas mit Hilfe der Freundschaftskategorie auch auf die Bedeutung der menschlichen Freiheit in der Erlösung eingeht. Kommt man bei der Beschäftigung mit der thoma-

felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis autem quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat. In *Eth.* IX,9 (nr. 1889); vgl. *NE* IX,9 (1170b10–13).

³³ Vgl. *STh* I–II 107,4; vgl. *STh* I–II 110,2.

³⁴ Vgl. nochmals DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, S. 150–154 (s. Anm. 25).

nischen Theologie im allgemeinen und seiner Gnadenlehre im besonderen immer wieder zu dem Ergebnis, daß man von der Gnade nicht sprechen kann, ohne zugleich auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit für die Begnadung mitanzusprechen³⁵, zeigt sich mit Hilfe der Freundschaftskategorie, daß sich die Soteriologie insgesamt aus einer anthropologischen Perspektive erschließen läßt. Indem das Freundschaftsparadigma zur Deutung der Soteriologie herangezogen wird, kann die sich im Modus einer Freundschaft vollziehende Erlösung als freies, selbstbestimmtes Handeln des Menschen verstanden werden, ohne das «Voraus» der göttlichen Gnade bzw. des Christusereignisses in Abrede zu stellen. Damit werden die vielzitierten Aussagen der *Summa Theologiae*, daß der Mensch weder gegen noch ohne seinen freien Willen erlöst wird, daß die Erlösung die menschliche Natur nicht ausschaltet, sondern sich gemäß den menschlichen Strukturen vollzieht, in ihrem Anliegen verstehbar. So kann die thomanische Soteriologie-Konzeption auch heute noch einer der «anthropologischen Wende» verpflichteten Theologie als Anregung und Beispiel dienen, die Soteriologie insgesamt in einer anthropologischen Perspektive zu lesen und verstehbar zu machen.

3. Indem das Freundschaftsparadigma letztlich die Bedeutung des geschichtlichen Christusereignisses in seiner soteriologischen Funktion expliziert, kann es auch heute noch als Interpretament im innerkirchlichen wie im interreligiösen Dialog dienen, um die spezifisch geschichtliche Dimension des christlichen Glaubens herauszustellen. Damit ist das entscheidende *Novum* der thomanischen Erlösungslehre durch die Freundschaftskategorie angesprochen: daß sie die Möglichkeit einer reflexen und personalen Gottesbeziehung unter Voraussetzung und Wahrung der geschichtlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz auszusagen versucht.

³⁵ Vgl. ebd., Kap. 1–5. 7–9, bes. Kap. 2.