

Der Urstand des Menschen

Eine Erkundung bei Thomas von Aquin

von Otto Hermann Pesch

Thomas von Aquin liest Gen 1–3 Wort für Wort als historischen Bericht, der die Leser über die Erschaffung und die Lebensbedingungen des ersten Menschenpaares vor und nach dem Fall informiert. Adam und Eva, in der Gnade erschaffen, waren beschenkt mit den „praeternaturalen Gaben“ der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit, vollkommenen Wissens und aller Tugenden, Freiheit unter Gott, mit einem Wort: mit der „ursprünglichen Gerechtigkeit“. Nach ihrem Verlust durch den Sündenfall sind sie in einer überbietenden Weise in der eschatologischen Vollendung zu erhoffen. Auch unter den Bedingungen historisch-kritischer Exegese kann Thomas im Rahmen heutiger theologischer Anthropologie eine aktuelle Reflexion auf die eschatologische Gestalt eines gelingenden Lebens anregen.

1. Die „Ruchlosigkeit“ des Schriftauslegers

Es ist „ruchlos“ (*nefas*), anzunehmen, dass in der Heiligen Schrift etwas Unwahres zu finden sei, schreibt Thomas von Aquin.¹ Der Zusammenhang ist die Stellungnahme zum Streit zwischen Paulus und Petrus um die Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden, wie ihn Paulus in Gal 2,11–16 schildert. Der wachsende Respekt vor dem Petrusamt des römischen Bischofs ließ es seit Langem als unmöglich erscheinen, dass der „erste Papst“ in einer so grundlegenden Angelegenheit falsch gehandelt, ja, wie Paulus ohne Umschweife urteilt, sich der „Heuchelei“ schuldig gemacht habe. So kam schon unter den Kirchenvätern die Vorstellung auf, Paulus und Petrus hätten sich nur zum Schein gestritten, um den Gläubigen ein Beispiel zu geben, dass auch die höchsten Amtsträger der Kirche ein Vorbild der Demut geben sollten. In der Forschung läuft diese rücksichtsvolle Vorstellung unter der Überschrift der „Theorie vom apostolischen Theater“ – und diese hatte noch bis ins 20. Jahrhundert ihre Anhänger (siehe *Mußner* 1974, 146–154 zur Diskussion bei den Kirchenvätern; *Pesch* 1977, 728 zum 20. Jahrhundert).

Thomas also erklärt diese Theorie für „ruchlos“ – und macht damit zugleich klar, was er hier mit „wahr“ bzw. „unwahr“ meint, nämlich: so geschehen, wie der Text lautet – oder eben nicht so geschehen. „Wahrheit“ der Schrift ist historische Wahrheit, zuverlässiger Bericht von Fakten und Ereignissen. In Bezug auf Gal 2,11–16 ist das auch ohne Methoden der historisch-kritischen Exegese die nächstliegende Auskunft – zu durchsichtig sind ja die Motive der theatralischen Deutung. Aber das Urteil auf „Ruchlosigkeit“ gilt für Thomas ganz generell. So etwas wie eine („bloße“) Lehrerzählung (*midrasch*) zum Zwecke der Darstellung einer Glaubenswahrheit kann er sich nicht vor-

¹ Summa Theologiae (STh) I–II 103.4 ad 2. Zahlen zu Thomas im Text beziehen sich im Folgenden auf die STh – und ohne römische Ziffern immer auf die *Prima Pars* (I).

stellen, und ein Gleichnis auch nur, wenn es eigens in den Evangelien als solches ausgewiesen wird. Kommt nun hinzu, dass die Schrift Wort für Wort als Gottes eigenes Wort gilt, sozusagen als Gottes eigene Theologie (siehe Pesch 1969), dann wird das Urteil auf „Ruchlosigkeit“ im Fall eines historischen Zweifels zwingend. Der mittelalterliche Exeget handelt sich damit natürlich extreme Probleme ein, wenn er die sachlichen Spannungen in der Heiligen Schrift, insbesondere im moralischen Bereich, erklären und ausgleichen muss und sich – wie Thomas im Gefolge der Schule von St. Victor – den bequemen Ausweg in eine allegorische Deutung verbietet, die Erklärung also auf der Ebene des Litteralsinnes suchen muss. Es nötigt höchsten Respekt ab, mit welchem Scharfsinn die mittelalterlichen Schriftausleger sich dieser Anforderung widmeten (siehe Pesch 1977, 582–584; 682–716). Zugleich und nebenbei vermerkt: Man begreift die ungeheure Provokation und die nachfolgenden Verdächtigungen, als die sich seit dem 18. Jahrhundert durchsetzende historisch-kritische Methode in der Schriftauslegung die literarischen Gattungen, die orientalische Denk- und Redeweise, die andere kulturelle Situation ins Spiel brachte und damit auf die scheinbar leichteste Art die Spannungen auflösen konnte, mit denen sich die Altvorderen so viel Mühe geben mussten.

Wie wird unter solchen Bedingungen ein mittelalterlicher Theologe die biblischen Erzählungen von der Erschaffung der Welt und des Menschen, vom Leben des Menschen im „Paradies“ und von der ersten Sünde und ihren Folgen lesen? Nun, als Bericht von tatsächlichen, beschreibbaren, wenn nicht gar, hätte es das schon gegeben, fotografierbaren Geschehnissen! Und so finden wir in der *Summa Theologiae* einen ausführlichen, jedes Detail der biblischen Texte kommentierenden Traktat, zuerst über die Schöpfung im Allgemeinen (I 44–49; 65f.) und dann über den Menschen im „Urstand“ (75–93; zum Ganzen Pesch 2003). Kein Zweifel: Der „Urstand“ ist, auch ohne genaue zeitliche Festlegung, für Thomas eine historische Epoche am Anfang der Menschheitsgeschichte – wenn auch nur eine kurze, denn Adam und Eva haben ja bald schon gesündigt (94–102). Und was mit Adam und Eva geschehen sollte und faktisch geschah, hatte Folgen für die Menschheit bis in jede Gegenwart.

2. Der Traktat über Schöpfung und Urstand im Überblick

Thomas setzt ein mit allgemeinen Klärungen zum Schöpfungsbegriff (44–49; vgl. 65f.). Diese dienen der Abwehr immer noch weiterwirkender gnostischer und manichäischer Irrlehren, wonach Gott die Schöpfung mit wesenhafter Notwendigkeit aus sich heraussetzen, „emanieren“ lassen „musste“, und andererseits die *materielle* Welt nicht von Gott selbst geschaffen wurde. Es folgt ein langer Traktat über die Engel (und die Dämonen), in dem vieles urbildlich vorweggenommen wird, was später über die Geistnatur des Menschen zu sagen sein wird (50–64). Die Ernsthaftigkeit und Konsequenz des beschriebenen Bibelverständnisses zeigt sich dann im Kommentar zum Sechstages-Werk gemäß Gen 1 (65–74). Geradezu liebevoll werden die Werke aller sieben Tage genau so, wie sie geschildert werden, als notwendig und der Weisheit des Schöpfergottes angemessen dargestellt. Gegen alle Einwände heißt es im *Sed contra* immer wieder: „Es genügt die Autorität der Schrift.“ Daher lässt Thomas sich auch nicht von seinem Ge-

währsmann Augustinus beeindruckt, der die „sieben Tage“ bildlich auf die Ordnung der geschaffenen Dinge untereinander und auf deren sukzessive Erkenntnis durch die Engel bezieht. Nein, die sechs beziehungsweise sieben Tage sind wirkliche Tage in der Abfolge von Abend und Morgen (74,2), und das Sechstage-Werk ist in der Heiligen Schrift auch sprachlich angemessen dargestellt (74,3).

Bei der Interpretation des Sechstage-Werkes wendet Thomas immer wieder die Methode des Konvenienzargumentes an: Ein Handeln Gottes ist demnach nicht zwingend notwendig, vielmehr frei, kontingent – aber es entspricht dennoch so, wie es geschieht, einem weisen Ratschluss Gottes, den der irdische Kommentator mutmaßen, meditieren, aber nicht eindeutig durchschauen kann.

Zwischenbemerkung: Das „Konvenienzargument“ ist bei Thomas alles andere als eine bloße fromme Anmutung. Es ist die weitestmögliche Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsideals auf das durch die Bibel bezeugte kontingente Handeln Gottes in der Heilsgeschichte. „Wissenschaft“ ist bekanntlich nach Aristoteles Erkenntnis der Sachverhalte aus ihren Gründen (vgl. 1,2–6). Diese sind beim kontingenten Handeln Gottes nicht bekannt, soweit nicht Gott selbst sie bekannt macht. Immer aber ist davon auszugehen, dass Gott solche Gründe hat. Denn wenn Gott handelt, dann handelt er auf alle Fälle gemäß seinem Wesen und seiner Weisheit. Dem kann der Theologe meditierend (und rückfragend bei den Einsichten der Kirchenväter!) nachspüren. Das Ergebnis ist das Konvenienzargument, das demnach im Rahmen des aristotelischen Wissenschaftsideals an die Stelle der „Gründe“ tritt, aus denen „normalerweise“ ein Sachverhalt verstehbar wird. Diese Neubewertung des Konvenienzargumentes, die zugleich im Kontext einer fundamentalen Geschichtstheologie steht, ist der jüngeren Thomasforschung wieder bewusst geworden (siehe *Seckler* 1964, 44–47; im Anschluss daran *Pesch* 1995, 318–320).

Und so wird beim Sechstageswerk für jeden Tag gezeigt, wie das betreffende Werk „angemessenerweise“ gerade an diesem und nicht an einem anderen Tag geschaffen wurde. Eines der schönsten Konvenienzargumente begegnet bei der Interpretation des dritten Schöpfungstages. Der zweite Tag mit der Erschaffung des Firmamentes und der Scheidung der oberen und unteren Wasser hatte immer noch eine chaotische Erde hinterlassen. Mit dem dritten Tag kam aus dem unteren Wasser das trockene Land hervor – aber ebenfalls noch „wüst und leer“. Es musste erst noch „geschmückt“ werden. Eben dem dienen „angemessenerweise“ die Pflanzen (69,2). Und er vergisst nicht den Hinweis: Auch Dornen und Disteln hätten vor dem Sündenfall für den Menschen kein Problem bedeutet – erst nach seiner Sünde wurden sie ihm zur Strafe (69,2 ad 2). Mit etwas anachronistischer Bosheit könnte man sagen: Die These des Thomas sollten die Mitglieder des „Bundes Naturschutz“ und der Partei der Grünen kennen!

Seltsamerweise – zunächst – spricht Thomas beim Werk des sechsten Tages entgegen dem eindeutigen Wortlaut des biblischen Textes (Gen 1,24–28) nicht von der Erschaffung des Menschen – des Mannes und der Frau –, sondern nur von der Erschaffung der Landtiere (72,1). Auch diese dienen wiederum dem „Schmuck“ der Erde. Nur in den Antworten auf die Einwände ist beiläufig vom Menschen die Rede. Wir gehen gewiss nicht fehl, dass Thomas so vorgeht, weil er den Menschen von der Geistseele her verstehen will und dazu die in dieser Hinsicht deutlichere und im Übrigen ausführlichere

Darstellung in Gen 2 im Auge hat, an die er mühelos seine theologische Anthropologie anbinden kann. Womit wir beim eigentlichen Thema unserer „Erkundung“ sind.

3. Die Erschaffung des Menschen

Wie üblich eröffnet Thomas den Traktat mit einem Prospekt auf das Ganze (90, Einleitung). Zum Missvergnügen feministischer Theologinnen spricht Thomas durchgehend vom „Menschen“ und meint den Mann. Er bleibt damit allerdings auf der Spur von Gen 2. Des Hebräischen unkundig, kann Thomas ja nicht wissen, dass „Adam“ nicht „Mensch“ im heute gewohnten Sinn heißt, sondern „Erdling“, weil „von der Erde genommen“ (Gen 3,19; siehe *Schüngel-Straumann* 1989, 103). Erst im weiteren Verlauf geht es dann auch um die (besondere) Erschaffung der Frau (92).

Neben bleibend bedeutsamen Fragen kündigt die Einleitung auch für heute seltsam klingende Fragen an wie: Musste die Frau schon bei der ersten Erschaffung aller Dinge geschaffen werden? (92,1). Antwort: Nein – denn sie musste nur zur Zeugung von Nachkommen dem Manne zur Hilfe erschaffen werden; für jede andere Hilfe wäre dem Manne mit der Erschaffung eines Mannes besser gedient gewesen! – Hat Adam im Urstand die Engel ihrem Wesen nach geschaut? (94,2). Antwort: Nein, aber immerhin hat er sie besser erkannt als wir heute! – Hat Adam im Urstand Nahrung nötig gehabt? (97,3). Antwort: Ja, siehe Gen 2,16; nach der Auferstehung freilich wird der Mensch – zur Enttäuschung aller Gourmets – keiner Nahrung mehr bedürfen! – Wären im Urstand auch Mädchen geboren worden? (99,2). Antwort: Ja, denn sonst wäre die menschliche Natur, im Unterschied zu aller übrigen Schöpfung, unvollständig geblieben!

Die anthropologisch bedeutsamste Frage ist die nach der sogenannten „Paradieses-Ehe“. Also die Frage, ob es im Urstand Zeugung durch Geschlechtsverkehr gegeben hätte (98; *Pesch* 1995, 254–257 in Verbindung mit 208–227). Radikal leibfeindlich denkende Kirchenväter wie Gregor von Nyssa vertraten die These, im Urstand habe es keine „Ehe“ gegeben. Die Menschen hätten sich vermehrt wie die Engel, deren ja auch viele geworden sind ohne Geschlechtsverkehr. Der erste Geschlechtsverkehr zwischen Adam und Eva war zugleich ihre erste Sünde – also die Erbsünde! Da ist Augustinus schon realistischer: Auch im Urstand wären Menschen durch den Geschlechtsverkehr gezeugt worden – freilich ohne Lust, so wie man auch sonst ohne besondere Lust die Glieder bewegt, etwa die Beine beim Gehen, wie er ohne Kenntnisse von modernem Wandertourismus meint. Thomas mobilisiert ganz ohne Mühe den Realismus seines Schöpfungsglaubens: Gott tut nichts *frustra*, nichts ohne Zweck. Die Geschlechtsorgane des ersten Menschen(paars) hatten daher von Anfang an die Funktion, die sie bis heute haben. Auch ohne die Sünde hätte sich die Menschheit auf dem Wege der – lustvollen! – sexuellen Begegnung fortgepflanzt.

Die anthropologische Konsequenz: Die Ursprungssünde war keine sexuelle Verfehlung, sondern eine Sünde des Stolzes, des Hochmuts (I–II 83,1–3 in Verbindung mit 73,4 ad 3; II–II 34,2c.; 162,6c), und die Konkupiszenz ist auch nicht als solche mit der Erbsünde identisch, sondern als tendenziell gottwidrige deren „Materialursache“ (I–II 82,3). Die sexualethischen Konsequenzen: Im Urstand war Adams Geschlechtslust

intensiver als nach der Sünde, denn sein Leib war reiner und darum sensibler als nachher (I 98,2 ad 2). Und darum ist es auch ethisch problemlos, wenn bei der Lust der sexuellen Vereinigung vorübergehend die Vernunft ausgeschaltet ist – wenn denn nur der ganze Vorgang dem Willen und Gebot Gottes entspricht (II–II 153,2 ad 2, in Verbindung mit 141,1 c und ad 1; 142,1).

Es überrascht nach allem Gesagten nicht, dass Thomas die Erschaffung des Menschen von dessen Seele her angeht (I 75), anschließend die metaphysischen Bedingungen ihrer Vereinigung mit dem Leibe erläutert (76), vor allem die noch lange umstrittene These von der Geistseele als *einzig* Wesensform des menschlichen Leibes (76,1.3.4.), und eine ausführliche Beschreibung ihrer Vermögen und deren Verhältnis untereinander anschließt: Verstand, Wille, Sinnlichkeit, freies Entscheidungsvermögen (77–89; Einzelheiten bei *Heinzmann* 1994, 54 – 57). Erst dann geht Thomas über zur Frage nach der Erschaffung des ersten Menschen in Bezug auf seine Seele (90), seinen Leib (91) und in Bezug auf die Erschaffung der Frau – mit den schon angedeuteten Eigentümlichkeiten (92).

4. „Ebenbild Gottes“

Aber *warum* hat Gott überhaupt den Menschen geschaffen? Was war das „Ziel und der Endpunkt“ (*finis et terminus*) dieses Schöpfungswerkes? Die Antwort (93) ist der Höhepunkt der Fragen nach der Erschaffung des Menschen (zur komplizierten Auslegungs- und Wirkungsgeschichte und zur Literatur siehe *Pesch* 1995, 381–387). Thomas erörtert das biblische Wort vom Menschen als „Ebenbild“ Gottes, und zwar weit über die wenigen biblischen Belegstellen hinaus, unter Einbezug der Tradition der Kirchenväter (93). Die Tatsache als solche ist einfach durch Gen 1,26 gesichert (93,1 *Sed contra*). Es handelt sich freilich nur um ein unvollkommenes Ebenbild – und dies sieht Thomas angedeutet in der Präposition *ad (imaginem Dei)*, was auf eine Distanz zwischen Sache und Bild schließen lasse (93,1 c.). Mit Artikel 2 kommt neben dem Schriftzeugnis das Erbe der Kirchenväter zu Wort: Augustinus, Gregor, Hilarius, Johannes von Damaskus u. a. Allein die geistigen Kreaturen, also nicht die untermenschlichen sind Träger der Gott-ebenbildlichkeit (93,2), die Engel freilich noch mehr (93,3), aber immerhin jeder Mensch (93,4) und dies ausschließlich in Bezug auf seinen Geist, in Bezug auf die anderen Wesensteile nur im Sinne einer Spur (*vestigium*, 93,6). Dies deswegen, weil die Seele ihrem Wesen nach darauf angelegt ist (*nata est*), zu Gott „getragen zu werden“ (*ferri*, 93,8). Bedeutsam ist, dass der Christ Thomas die Ebenbildlichkeit Gottes ausdehnt auf das Ebenbild der Trinität. Und dies einfach deswegen, weil der Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, der drei-eine Gott ist. „Von daher schließt das Sein als Ebenbild Gottes gemäß einer Nachahmung der göttlichen Natur eine Ebenbildlichkeit Gottes gemäß einer Darstellung (*secundum repraesentationem*) der drei Personen nicht aus“ (93,5 c.).

Eine besondere Aufmerksamkeit muss Thomas dem Unterschied zwischen „Bild“ und „Ähnlichkeit“ (*imago* und *similitudo*) widmen (93,9). Denn so, wie er den Sinn der Gott-ebenbildlichkeit beschreibt, als Fähigkeit der Seele, „zu Gott getragen zu werden“, scheint „Ähnlichkeit“ zunächst dasselbe zu bedeuten. Aber die Gefahr der „Ruchlosig-

keit“ des Schriftauslegers verpflichtet Thomas zu denken, dass Gott, der Autor der Schrift, sich doch etwas dabei gedacht haben muss, wenn er den Sachverhalt mit *zwei* Worten zum Ausdruck bringt: „Ebenbild“ und „Ähnlichkeit“ (üblicherweise mit „Gleichnis“ übersetzt). Zudem steht Thomas auch hier wieder in der Pflicht einer Kirchenväter-Tradition, die in der Frühscholastik lebhaft diskutiert wurde. Thomas bezieht die zwei Begriffe auf die „natürliche“ und die „übernatürliche“, die gnadenhafte Gottebenbildlichkeit. Die letztere hat der Sünder natürlich verloren. Die erste, das der Geistseele wesentlich eignende *nata ferri in Deum*, bleibt auch dem Sünder erhalten. Diese Unterscheidung muss Thomas treffen, denn andernfalls wäre es dem Sünder möglich, in Bezug auf den Menschen das Schöpfungswerk Gottes zu zerstören.

5. Höhepunkt und Ziel der Heilsgeschichte

Eine besondere Wirkungsgeschichte, von der Thomas nichts ahnen konnte, hat die Frage ins Zentrum gerückt, ob das Ebenbild Gottes in der Seele sich *durch Akte* verwirkliche (93,7). Genauer gesagt: Die Nicht-Beachtung dieses Artikels hat das Problem, sogar und besonders das *ökumenische* Problem um das Verständnis der Gottebenbildlichkeit geschaffen (Näheres bei *Pesch* 1995, 381–387). Thomas eröffnet das Zweite Buch der STh mit folgenden Worten: „Wie der Damaszener [Johannes von Damaskus] sagt, wird der Mensch ‚nach dem Ebenbild Gottes geschaffen‘ genannt, sofern mit ‚Ebenbild‘ gemeint ist: verstehensfähig (*intellectuale*), entscheidungsfrei (*arbitrio liberum*) und durch sich selbst mächtig (*per se potestativum*). Nachdem daher im Vorausgehenden vom Urbild die Rede war, nämlich von Gott, [...] bleibt nun sein Ebenbild zu betrachten.“ (I–II prol.)

Für den Übergang zum zweiten Buch, das das menschliche Handeln auf Gott und die Menschen hin zum Thema hat, kann das genügen. Fatal ist nur geworden, dass sich auch katholische, vor allem aber evangelische Theologen, die sich mit dem Thema befassen und sich dazu bei Thomas erkundigen wollen, sich nur auf diesen Prolog stützen und dann urteilen, nach Thomas – und demnach überhaupt nach der katholischen Tradition – bestehe die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Rationalität und Freiheit als solcher, und somit bleibe auch der von Gott abgekehrte Sünder noch immer Ebenbild Gottes. Für eine evangelische Sicht ist damit das Urteil über die katholisch/thomistische Anthropologie gesprochen: der Mensch in seinem auch durch die Sünde nicht aufgehobenen Selbststand gegenüber Gott. Und auch eine katholische Sicht empfindet hier Unbehagen.

Nun kann man den so Urteilenden den Vorwurf methodischer Leichtfertigkeit nicht ersparen. Ein kurzes Zurückblättern im Inhaltsverzeichnis der STh hätte zu der ausführlichen Quästion I 93 und darin zu dem Artikel 7 geführt, der in aller Eindeutigkeit erklärt: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen verwirklicht sich darin, dass der Mensch in der Kraft der Gnade Gottes in Akten der Erkenntnis und der Liebe mit dem drei-einen Gott verbunden ist und aus dieser Verbundenheit lebt. Kein Gedanke also daran, dass auch der Sünder noch Ebenbild Gottes bleibt. Um der Unzerstörbarkeit der Schöpfung Gottes willen muss gesagt werden, dass dem Menschen Verstand und freier Wille bleiben. Aber

als von Gott abgekehrter Verstand und Wille machen sie den Menschen nur noch zu einem Zerrbild Gottes, solange nicht Gottes Gnade ihn heilt und wieder an sich zieht.

Diese – wie gesagt leicht auffindbare – wirkliche Interpretation der Gottebenbildlichkeit durch Thomas hat nun eine eigentümliche Parallele: Am Ende der Trinitätslehre hat Thomas das biblische Stichwort von der „Einwohnung“ des drei-einen Gottes im Menschen zu klären (Joh 14,23). Die Argumentation ist verblüffenderweise dieselbe wie in 93,7: Die „Einwohnung“ des drei-einen Gottes besteht darin, dass der begnadete Mensch mit Gott in Erkenntnis und Liebe verbunden ist. Liest man die Ausführungen über das Wesen der Gottebenbildlichkeit von hier her, dann ergibt sich: Der Mensch als Ebenbild Gottes ist Ziel und Höhepunkt der gesamten Heilsgeschichte – wenn anders die „Sendung“ und „Einwohnung“ der göttlichen Drei-Einheit Ziel und Höhepunkt der Heilsgeschichte sind. Wer sorgfältig liest, kann eigentlich zu keinem anderen Urteil kommen als: Die evangelisch-katholische Kontroverse um die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist ein Scheinproblem.

6. Der Mensch in der Gnade des Urstands

In einer Reihe von Quästionen beschäftigt sich Thomas im Anschluss an die Frage nach dem Menschen als Ebenbild Gottes mit der Lebensweise und den Lebensbedingungen des Menschen im Urstand (94–102). Die Fragen sind entweder durch Bibelworte oder durch Vorgaben der Kirchenväter oder einfach durch Inanspruchnahme der Logik veranlasst. In der Forschung sind es die Fragen nach den so genannten „praeternaturalen Gaben“ (*Diekamp-Jüssen* 1952, 130–146), also nach den Gaben, die als solche zur Ordnung der Natur gehören, nicht zum Gnadenstand, wohl aber der Natur von sich aus nicht erschwinglich sind, sondern ihr von Gott als Gaben des Urstands geschenkt wurden. Greifen wir die wichtigsten heraus.

Natürlich hat der Mensch im Urstand Gott nicht „seinem Wesen nach“ erkannt, wie es dem erhofften ewigen Leben zugesagt ist. Allerdings hat er Gott „auf eine höhere Weise“ erkannt als wir heute, weil er im Urstand nicht durch eine widerstrebende Sinnlichkeit, konkret: durch die Konkupiszenz in seiner geistigen Erkenntnis behindert war (94,1). Er hatte alle Erkenntnis der Dinge, deren er unter den Lebensbedingungen im Urstand bedurfte (94,2), und konnte darin auch nicht getäuscht werden (94,3). Heiß umstritten – sechs Gegenargumente! –, aber eindeutig, ist die Antwort auf die Frage, ob Adam von vornherein in der Gnade erschaffen wurde (95,1) – unter Berufung auf Koh (Eccle) 7,30: *Deus fecit hominem rectum*. Gott machte den Menschen also „richtig“ = „gerecht“. Der Gedanke spielt später in der Rechtfertigungslehre noch einmal eine Rolle. Denn wenn gemäß dem neutestamentlichen Zeugnis „Rechtfertigung“ identisch ist mit „Vergebung der Sünde“, wie kann dann Adam „gerechtfertigt“ gewesen sein, dem doch noch keine Sünde zu vergeben war? Antwort: Rechtfertigung ist im Falle Adams einfache Herstellung der Gerechtigkeit, während sie im Fall des Sünders eine Bewegung vom Gegenteil zum Gegenteil ist (I–II 113,1). Das Triebleben – die „Leidenschaften der Seele“ – waren in Adam aktiv, aber ohne Neigung zum Bösen (I 95,2). – Adam hatte alle Tugenden, und deren Aktivitäten waren sogar in höherem Maße verdienstlich als beim

begnadeten Sünder (95,3. 4). Besonders delikats: Wäre der Mensch im Falle der Sündlosigkeit gestorben? Röm 5,12 lässt keinen Ausweg: Adam wäre unsterblich gewesen – freilich nicht aufgrund seiner körperlichen Natur, die von ihrem Wesen her zerfallen kann, sondern „von Seiten der Wirkursache“, das heißt: „durch eine von Gott geschenkte übernatürliche Kraft“. Seltsamerweise wird Gen 2,17 nicht zitiert (97,1; vgl. 97,4). Von der Zeugung von Nachkommenschaft durch Geschlechtsverkehr war schon die Rede (98,1–2). Thomas macht sich aber, um seinen Gewährsleuten von Aristoteles bis Augustinus gerecht zu werden, viele hypothetische Gedanken, wie es mit dem Menschengeschlecht weitergegangen wäre, wenn nicht die alsbaldige Sünde eine neue Situation geschaffen hätte. Die Kinder – beiderlei Geschlechts! – hätten sofort die ihrem Alter entsprechende Herrschaft über ihre Glieder gehabt (99,1–2), wären in gefestigtem Stand der Urstandsgerechtigkeit gewesen (100,1–2), hätten zwar nicht sofort vollkommenes Wissen, wohl aber einen hindernisfreien Lernprozess gehabt (101,1–2).

Die letzte Frage gilt dem Aufenthaltsort des urständlichen Menschen: dem „Paradies“. Bei Gefahr der „Ruchlosigkeit des Schriftauslegers“ muss Thomas die Aussagen in Gen 2 absolut wörtlich nehmen. Das Paradies ist also ein „angemessener Ort“ im Osten der (bekanntlich als Scheibe gedachten) Erde. Und dazu kann auch noch Aristoteles als Kronzeuge herangezogen werden, denn der Osten liegt an der rechten Seite des Himmels und ist deshalb der vornehmste Ort der Erde, weil die rechte Seite vornehmer ist als die linke (102,1) und durch sein gemäßigtes Klima der angemessenste Aufenthaltsort für den körperlich ja ohne das Geschenk der Unsterblichkeit immer vom Verfall bedrohten Menschen (102,2). Zweck der Versetzung ins Paradies ist gemäß dem in der lateinischen Fassung grammatikalisch doppeldeutigen Satz Gen 2,15 („...posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum“) einerseits, dass Gott den Menschen im Paradies beschützt, und andererseits, dass der Mensch im Paradies wirke und es beschütze (102,3). Allerdings hat Gott den Menschen außerhalb des Paradieses erschaffen und ihn dann ins Paradies versetzt – Gen 2,15 lässt keine andere Auslegung zu (102,4).

7. Der Urstand – ein Prospekt eschatologischer Hoffnung

Es ist mir, wenn ich nichts übersehen habe, aus jüngerer Zeit keine monographische Untersuchung zur Lehre vom Urstand des Menschen bei Thomas bekannt – außer dem Kommentar in der Deutschen Thomasausgabe (DThA) von 1941 (*Hoffmann*). Das ist kein Wunder, denn die Einsichten der historisch-kritischen Exegese gestatten nicht mehr, die Schilderungen in Gen 1–3 als historischen Bericht zu lesen. Angst vor der „Ruchlosigkeit des Schriftauslegers“ muss da niemand mehr haben. Vielmehr ist es eine Eigenart hebräischen Denkens, *Wesensaussagen* in der literarischen Form einer *Anfangs aussage* zu machen. Warum ist ein bestimmtes Volk berühmt wegen seiner Zither- und Flötenspieler? Weil sie von Jubal, dem Stammvater aller Zither- und Flötenspieler abstammen (Gen 4,12). Warum sind die Kanaaniter solch ein sittenverdorbenes Volk? Weil schon ihr Stammvater Ham sich unsittlich verhalten hatte (Gen 9,22–26). Warum müssen die Menschen unter großen Anstrengungen („im Schweiß ihres Angesichts“) ihr Leben fristen und schließlich sterben? Weil Adam und Eva Gottes Gebot übertreten haben.

Adam und Eva sind nicht ein erstes Menschenpaar am Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern „die Menschen“ so, wie sie jetzt leben. Und ihnen wird in Gen 1–3 gesagt, strenger als jede Lehre von der „Ersünde“ es könnte: Ihr Menschen seid seit Menschen-gedenken Sünder, und ihr habt dafür keine Ausrede! Von *Gott* her aber sollte das nicht so sein! Was kann im Licht solcher Einsichten die „Erkundung bei Thomas von Aquin“ noch bedeuten?

Dazu ist ein Blick in die Eschatologie bei Thomas hilfreich. Bekanntlich haben wir diese nur in der Form seines Jugendwerkes, des Sentenzenkommentars (1252–1256), als *Supplementum* von Schülern der unvollendeten STh aus dem Sentenzenkommentar hinzugefügt – die Eschatologie in den Quästionen 69–99 (Kommentierung: *Hoffmann* 1958 und 1961 = DThA 35 und 36). Möglicherweise hätte Thomas seine dortigen Ausführungen vertieft, wenn er die Arbeit an der STh nicht abgebrochen hätte (dazu *Pesch* 1995, 51). Aber er hätte sich kaum im Wesentlichen korrigiert. Und dieses Wesentliche besteht darin: In der ewigen Vollendung des Menschen am Ende der Geschichte wird der Urstand des Menschen nicht nur wiederhergestellt, sondern überboten. Einige ausgewählte Einzelheiten (Ziffern im Folgenden beziehen sich auf das *Supplementum*): Nach wiederum subtilen Erörterungen über die Existenz der bis zur Auferweckung vom Leibe getrennt existierenden Seele (69–70), das Gebet für die Toten (71–72), die dem Gericht vorangehenden „Zeichen“ (73) und das Fegfeuer (74) fragt Thomas mit größter Ausführlichkeit nach dem, was bei der Auferweckung der Toten geschieht (75–86). Erstmals zeigt sich die Überbietung des Urstands: Die „Seligen“ (*beati*), also die in der Gnade Gottes Verstorbenen, werden in voller Identität ihrer Seele mit ihrem geschichtlichen Leib auferstehen – sonst wäre das Wort „Auferstehung“ sinnlos (79,1), das Gegenteil zu behaupten wäre Häresie (79,2). Sie werden in voller leiblicher Integrität auferstehen: mit ihren Gliedern, Haaren, Körpersäften, mit ihrer ganzen Materialität (80). Sie werden in jugendlichem Alter auferstehen, weil dies das vollkommenste Alter ist und – dies vor allem – weil Christus, die „Wirkursache“ der Auferstehung (76,1), als junger Mann auferstand (81,1), in derselben Größe wie im irdischen Leben, soweit für Jugendliche nicht „Ergänzung“ nötig (81,2), selbstverständlich in beiderlei Geschlecht (81,3), allerdings ohne Bedarf an Nahrung – kein Bier für den „Münchner im Himmel!“ (81,4).

Danach tastet sich Thomas vorsichtig und, wie die vielen Gegenargumente (gelegentlich bis zu sechs!) zeigen, im Kontext traditioneller und aktueller Diskussionen, zu einer Beschreibung des ewigen Lebens vor, und hier zeigen sich die Parallelen zum Urstand. Die Leiber der zur Seligkeit Auferweckten sind leidensunfähig (82,1–3) – wozu allerdings dann auch die Unempfänglichkeit für Speise und Trank gehört, weil beides ja von außen herangebracht wird, also der Leidensunfähigkeit widersprechen würde (82,4): in der Tat eine Überbietung des Urstands, in dem, wie berichtet, Nahrung vorgesehen war. – Weiter geht es mit der „Feinheit“ (*subtilitas*) der Verklärten (83) – mit diesem Wort will/muss Thomas mit der Tradition dem Wort des Paulus vom „geistigen“ Leib gerecht werden (1 Kor 15,44), der, so die mittelalterliche Auslegung, nun mehr als der „irdische“ Leib alles durchdringen kann (83,1), wobei aber vor abenteuerlichen Vorstellungen wie etwa der gleichzeitigen Anwesenheit an mehreren Orten (83,2–5) oder einer Unberührbarkeit (83,6) zu warnen ist – wiederum eine Überbietung des Urstands. Dessen nächste

Überbietung besteht in ihrer erhöhten Beweglichkeit (*agilitas*) (84), ihrem Lichtglanz (*claritas*) (85), ihrer sofortigen Einsicht in das eigene Verdienst und Versagen im Gericht (87). Die alles andere überbietende Situation der Verklärten besteht in der Anschauung Gottes (92).

Wir können weitere Einzelheiten jetzt übergehen: die Fragen nach dem Gericht (88–90), nach der Verwandlung der Welt (91), dem Verhältnis der Seligen zu den Verdammten (94 – mit der liebenswürdigen Frage nach dem möglichen oder unmöglichen Mitleid der Seligen mit diesen) und deren Strafen (97–99), die (biblischen Referenzen geschuldete) Frage nach den besonderen „Gaben“ (*dots*) und den „Lichtkränzen“ (*aureolae*) der Seligen: besondere „Dispositionen“ zum „Genuss“ der Glückseligkeit die einen, besondere Steigerungen der Glückseligkeit die anderen (95–96).

8. Aktualität?

Wem diese zahllosen Fragen wenig sinnvoll und schon gar nicht für heutige Glaubensexistenz hilfreich, ja gelegentlich nur noch zum Schmunzeln erscheinen, müsste zumindest dies bedenken: Hinter diesen ausführlichen Denkbemühungen steht der ganze Ernst und die unbedingte Ehrfurcht, mit dem die mittelalterlichen Theologen dem Wort der Heiligen Schrift begegnen, das, weil wortwörtlich Gottes eigenes Wort, die Anweisung an den Theologen enthält, auf Gedeih und Verderb den sachlichen Sinn und den sinnvollen Zusammenhang der biblischen Aussagen zu entdecken – ohne die heutige vergleichsweise „bequeme“ Möglichkeit, sperrige Aussagen mit literarkritischen, formgeschichtlichen oder hermeneutischen Methoden sozusagen „unschädlich“ zu machen. Uns bleibt die Frage: Was bedeutet die geklärte Urstands-Vorstellung in Bibel und Theologiegeschichte für unsere eschatologische Hoffnung?

1. Menschsein, wie wir es heute erfahren, lässt mit Recht nach der Möglichkeit einer Lebensform des Menschen fragen, die von den individuellen und gesellschaftlichen Belastungen und Negativerfahrungen frei ist (das Folgende ausführlich bei *Pesch* 2010, 935–982).

2. Die Bilder in den biblischen und traditionellen Urstandsvorstellungen können mit Recht dazu anregen, nach modernen Äquivalenten einer Vorstellung vom „gelingenden Leben“ zu suchen und sie in das Licht des Glaubens an das Leben in der ewigen Gemeinschaft mit Gott zu rücken.

3. Von Thomas ist zu lernen, dass dazu im Namen des Glaubens an Gottes gute Schöpfung die einschränkungslose Bejahung der Leiblichkeit einschließlich der Sexualität und der mit beiden verbundenen Freude gehört.

4. Eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Verbindungslinie zwischen Urstandsvorstellung und eschatologischer Hoffnung besteht in der Gewissheit des Glaubens, dass die Menschen ein geheiltes Miteinander in Gerechtigkeit und Liebe erwarten dürfen. Denn alles erfahrene Unheil auf dieser Welt erweist sich bei näherem Zusehen als gescheitertes Miteinander der Menschen.

5. Diese Hoffnung auf ungetrübte Gerechtigkeit und Liebe bedeutet – wieder eine Überbietung des Urstands – die Freiheit von jeder Sünde, ja die Unmöglichkeit, unter

dem Eindruck der offenbaren Liebe Gottes überhaupt noch einmal eine Anwendung zur Abkehr von Gott zu erfahren.

6. Eben deshalb bedeutet diese Hoffnung auch die Gewissheit, dass kein Tod den vollendeten Urstand bedrohen kann. Denn kein Tod kann der Macht des Gottes eine Schranke setzen, mit dem wir in Ewigkeit Gemeinschaft haben dürfen.

Wer sich von dem so biblisch-detailfreudigen Thomas zu solchen Überlegungen anregen lässt, wird auch im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese zurückhaltend sein mit dem Urteil, eine Erkundung zum Urstand des Menschen bei Thomas fördere aus theologisch und bibelwissenschaftlich nicht mehr haltbaren Theorien aus Zeiten, wo man es noch nicht besser wissen konnte, heute nichts mehr zutage als Thesen zum Schmuzzeln.

Literatur

- Diekamp, F.; Jüssen, K.* (1952): *Diekamp, F.*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 2. Bd., 10. neubearbeitete Auflage, hg. von K. Jüssen, Münster.
- Heinzmann, R.* (1994): Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten (Urban-Taschenbücher 447), Stuttgart.
- Mußner, F.* (1974): Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg i. Br.
- Pesch, O. H.* (1969): Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin, in: ZThK 66 (1969) 437–465.
- Pesch, O. H.* (1977): Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II 90 – 105 (Deutsche Thomas-Ausgabe 13), Graz.
- Pesch, O. H.* (1995): Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz.
- Pesch, O. H.* (2003): Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin, in: KuD 49 (2003) 2–23.
- Pesch, O. H.* (2010): Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, 2 Bde. in 3 Teilbänden, Ostfildern.
- Schüngel-Straumann, H.* (1989): Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg i. Br.
- Seckler, M.* (1964): Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München.

Thomas Aquinas reads Gen 1-3 word by word as a historical report which informs the reader about the Life conditions of the first human couple before and after the fall. Adam and Eve, constituted in grace, are gifted with the „praeternatural gifts“ of immortality and impassibility, of perfect knowledge and all virtues, of freedom under God, with the „original justice“. After the fall, all these gifts are to be hoped for in a surpassing way through the eschatological perfection. Under the conditions of modern historical-critical exegesis, nevertheless, Thomas Aquinas may inspire in the framework of a modern theological anthropology an actual reflection on the eschatological conditions of a meaningful life.