

**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:** 15 (1968)

**Heft:** 3

**Artikel:** Vera et perfecta resurrectio

**Autor:** Kolping, Adolf

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760448>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

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

ADOLF KOLPING

## Vera et perfecta resurrectio

*Thomas von Aquin und der Glaube an die Auferstehung Christi*

Wir erleben gegenwärtig einen gewaltigen Umbruch der Theologie. Was gestern noch undiskutabel erschien, wird heute einer Reflexion unterzogen, die gerade den theologischen «Laien», sei er Bischof, Priester oder unbeamtetes Glied des Gottesvolkes, oft zutiefst bestürzt. Doch besser als von einem Umbruch sprechen wir von einem Weiterdenken. Ein Weiterdenken wird immer gefordert sein, wenn das ewige, unveränderliche Wort Gottes, das mittels veränderlicher menschlicher Ausdrucksformen uns im Offenbarungsvorgang gesagt worden ist, in der Glaubensstradition der Offenbarungsgemeinde, der Kirche, weitergegeben wird und auf ein verändertes Geistesleben unter den Menschen trifft. «Alles, was irgendworin aufgenommen wird, wird darin aufgenommen entsprechend der Art des Aufnehmenden» (54, 2 ad 1) <sup>1</sup>.

Dieses Weiterdenken als geistige Bewegung ist offenbar ein sehr wesentliches Gesetz unserer geschöpflichen Welt. «Alles, was sich bewegt, bewegt sich (dabei) um eines *Besseren* willen» (57, 1 obi. 2), und Thomas gibt, worauf Adolf Hoffmann OP aufmerksam macht <sup>2</sup>, diesem Gedanken eine sehr konkrete Fassung: «Alle Wesen verlangen nach Gott, indem sie nach der eigenen Vollendung verlangen. Denn die Vollkommenheit aller

<sup>1</sup> Wir zitieren im Folgenden vorzugsweise aus der *Tertia pars* der *Summa theologiae* und lassen deshalb die Angabe dieses Teiles in der Zitation fort. In der Übersetzung folgen wir der Deutschen Thomas-Ausgabe (Hrsg. H. M. Christmann OP), Bd. 28: A. HOFFMANN OP. *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung*, Heidelberg etc. 1956. Wo die Übersetzung von der hier von uns verwandten abweicht, wird dies durchweg nicht eigens hervorgehoben.

<sup>2</sup> A. HOFFMANN a. a. O. 346 A. 36.

Wesen sind irgendwie Verähnlichungen mit dem göttlichen Wesen» (S th I, 6, 1 ad 2) <sup>3</sup>. Also dürfen wir katholische Theologen, dem «Alten Wahren» verpflichtet (Karl Thieme), uns Fragestellungen, die Anstöße zu neuen «Verähnlichungen mit dem göttlichen Wesen», mit der tieferen Erfassung von Gottes Wahrheit, bieten, ohne Ängstlichkeit öffnen, «denn Gott gab uns nicht einen Geist der Verzagtheit, sondern der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit» (2 Tim 1, 7).

In diesem Geist wenden wir uns der Auferstehung Christi zu, die zusammen mit dem Kreuz allzeit als das Fundament der neuen Gottesgemeinde gilt. «Wenn Christus nicht auferweckt wurde, dann ist töricht euer Glaube» (1 Kor 15, 17 a). Nicht zuletzt die tiefschürfende Exegese der letzten Jahrzehnte hat uns vor eine Menge Fragen gestellt, denen wir nachgehen müssen, um unser Glaubensverständnis zu vervollkommen, und auch diese Vervollkommnung, die wir zu gewinnen hoffen, wäre wohl eine Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen. Wir greifen jetzt nur eine Teilfrage heraus. Als katholische Theologen an die Glaubens-tradition der Kirche gebunden, wollen wir hören, was der Doctor communis über die Auferstehung Christi lehrt. Wir begnügen uns in der Ungeduld unserer heutigen Fragesituation nicht, säuberlich seine Lehre nach den Regeln der historischen Forschung darzustellen, sondern nehmen seine Lehre als Anlaß zu einem Gespräch, in das wir unsere heutigen Erkenntnisse einbringen, und das bewegt wird von der Frage: Quid est fide tenendum?

Da wir nicht historische Vollständigkeit der Auferstehungslehre des hl. Thomas suchen, sondern ein Gespräch mit seinen essentiellen Gesichtspunkten, dürfen wir uns auf die Lehre beschränken, wie sie in der theologischen Summe enthalten ist. Wir hoffen, in Thomas dem reifen Glaubenszeugnis der Hochscholastik zu begegnen. Zwar sind seine tatsächlichen Lehräußerungen nicht ohne weiteres mit diesem Glaubenszeugnis zu identifizieren. Wir können sie deshalb auch kritisch (vgl. 1 Thess 5, 21) mit unseren heutigen Fragestellungen und unseren gesicherten Erkenntnissen konfrontieren. Soweit wir echte Erkenntnisse haben, können sie nicht der göttlichen Wahrheit des Glaubensgutes widersprechen. Das Credo quia absurdum ist noch nie katholisch gewesen.

Übrigens ist diese Lehre des Doctor communis von der Auferstehung Christi substantiell vollständig oder zeitgemäß weitergebildet oder unzulässig simplifiziert in die Lehrbücher der Dogmatik eingegangen. Wenn

<sup>3</sup> Siehe vorstehend weitere Stellen und Folgerungen.

wir uns mit der thomanischen Lehre auseinandersetzen, erhalten wir ein lehrreiches Beispiel, wie heute Exegese und systematische Theologie (Fundamentaltheologie und Dogmatik) zusammenarbeiten müssen.

## I.

Doch kann solches Programm nicht auf gut Glück aufgestellt werden. Wir müssen uns methodisch klarsein, wenigstens formal, daß unveränderliche Glaubensüberzeugung und wechselhafte «Einkleidung», sei sie zeitbedingt, sei sie individual verursacht, ineinander verschränkt sind. «Alles was irgendworin aufgenommen wird, wird darin aufgenommen entsprechend der Art des Aufnehmenden» (54, 2 ad 1). Das galt für den Offenbarungsvorgang in der apostolischen Zeit. Das gilt für die Art, wie Thomas sich mit den Auferstehungsberichten auseinandersetzt.

1. Der Mensch kann nicht anders denken und nicht anders ihm Gesagtes verstehen, als es seiner Eigenart entspricht (secundum modum recipientis). Dieser modus recipientis bedeutet für ihn *eine gewisse Erkenntnis-Enge*.

Der Mensch kann zunächst einmal nur erkennen, was ihm konnatural ist, d. h. insofern es ihm als sinnhaft Gegebenes begegnet (das *objectum humano intellectui proprium*). Was aber *die allgemeine Erkenntnis aller Menschen übersteigt*, (*transcendere hominum communem notitiam*: 55, 2 ad 2 et 3), muß ihm in der Kommunikationsweise bekannt gemacht werden, in der einer dem anderen etwas kundtut, was dieser selbst nicht unmittelbar erfahren oder nicht durch Erfahrung von Artgleichem kennen kann, nämlich in der Kommunikationsweise des Wortes. Theologisch sagen wir: Die übernatürlichen, uns also nicht konnaturalen Geheimnisse müssen geoffenbart werden. Sie können dem irdischen Verstand aber nur durch Vergleiche angedeutet werden, «denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichsweise (*analogos*) ihr Urheber erschaut» (Weish 13, 5). Wir sprechen bei den Geheimnissen der göttlichen Offenbarung von einer *Analogie-Erkentnis*, die eine so wesenhafte Enge unseres theologischen Erkennens ist, daß sie niemals für uns, solange wir uns in den Daseinsbedingungen dieses Lebens befinden, aufgehoben werden kann. Das können wir hier als bekannt voraussetzen.

Der Mensch ist nicht bloß durch diese seine allgemeinemenschliche Art beengt, die seine Erkenntnismöglichkeit begrenzt, sondern er ist auch durch *seine kulturelle Situationsenge* im Erfassen und Erkennen

beengt. Darunter verstehen wir die Erlebnisweise, die dem Kulturkreis des Schriftstellers eigen ist. Der individuelle Mensch endlich ist noch durch seine eigene Veranlagung und Begabung, seine Schule, seine ethische Verfaßtheit und andere persönliche Züge in seiner Erkenntnis bestimmt, und alles, was er erkennend aufnimmt, wird «entsprechend dieser individuellen Art des Aufnehmenden» von ihm aufgenommen. Wir sprechen hier von der *individuellen* Situationsenge.

Als Gott in der biblischen Zeit in gnädiger Herablassung seinen Geschöpfen, in der *condescensio*, die schon den Kirchenvätern aufgefallen war, sich zu einem Zwiegespräch mit seiner Kreatur herbeiließ, da konnte er es nur so tun, daß er *diese menschliche Erkenntnisenge mit in Kauf nahm*. Er konnte nicht eine allumfassende Aussage machen, die für jede Zeit, jede Kultur, jede Stufe der Menschheitsentwicklung, für jedes individuelle Verständnisvermögen so eindeutig war, daß es weiterer Fragen, weiterer Interpretationsmöglichkeiten oder einer Übersetzung in kulturell anders strukturierte Analogie nicht mehr bedurfte, daß Mißverständnisse, die aus der Enge eben der menschlichen Auffassungsgabe stammen, ausgeschlossen blieben. «Wenngleich die göttliche Kraft unendlich ist und, soweit es beim Wirkenden liegt, in unendlicher Weise wirkt, so wird doch die Wirkung dieser Kraft in den Dingen (und setzen wir hinzu: im Intellekt der Menschen) nach *deren* Fassungsvermögen und nach der Bestimmung Gottes (*Dei dispositio*) aufgenommen» (57, 3 ad 3). Gott hat sich also seine Allmacht begrenzt durch die Eigenschaften, die er seinen Kreaturen mitgab, und durch die Bestimmung, *welche* Möglichkeiten aus dem Umkreis des Wesens jener Kreaturen er nun auch tatsächlich verwirklichen will. Uns ist das von der Unterscheidung der *Potentia Dei absoluta* und der *Potentia Dei ordinata* her genugsam bekannt, will aber gerade auch in unseren heutigen Fragen bedacht sein.

2. Auch bei dem, was Thomas sagt, müssen wir auf jene *situations-beengten Voraussetzungen* achten. Thomas selbst konnte nicht das Problem der menschlichen Situationsenge in seinen ganzen Ausmaßen sehen, weil diese zu seiner Zeit noch nicht so aufgefallen und zum Problem geworden war, wie dies heute der Fall ist.

a. So besaß Thomas *noch keine* Kenntnis der literarischen Eigenart der Auferstehungszeugnisse. Er las sie gleichsam flächig nebeneinander gestellt, indem er in einem jeden Satz die möglichst adäquate Wiedergabe von historischen Wirklichkeiten sehen zu können glaubte. Er kannte noch nicht die literarischen Abhängigkeiten der einen Schrift (Mt) von der anderen (Mk) und kannte noch nicht die dadurch gegebenen

stilmäßigen Erweiterungen (vgl. Mt 28, 1–10 und Mk 16, 1–8). Er wußte noch nicht, daß die biblischen Perikopen nicht einfach historische Berichte sind, sondern aktualisierende Glaubensverkündigung. Erst in unseren Jahrzehnten ist man sich der midraschartigen Erzähltechnik des Spätjudentums immer deutlicher bewußt geworden.

*Daß* Verschiedenheiten unter den österlichen Perikopen vorliegen, die nach einer Erklärung rufen, war nicht erst ihm aufgefallen. Damit hatte sich bekanntlich bereits Augustin in *De consensu Evangelistarum* auseinandergesetzt, indem jener die gegensätzlich scheinenden Aussagen so zu harmonisieren versuchte, daß sie sich nicht zu widersprechen brauchten. Fast ganz im Anschluß an Augustin nimmt auch Thomas solche Harmonisierung vor. Vgl. die flächige Art, mit der er bei Besprechung der Differenz der galiläischen und jerusalemischen Erscheinungen vorgeht (55, 3 ad 4), oder wie er zu harmonisieren sucht, was die Frauen bezüglich des oder der Engel am Grabe gesehen hatten (55, 6 ad 5)!

b. Noch viel weniger als die literarische Eigenart der Auferstehungszeugnisse konnte Thomas ersichtlich sein, daß die Menschen der biblischen Zeit in der *mythischen Vorstellungs-, Erlebnis- und Ausdrucksweise*<sup>4</sup> befangen waren. Er selbst war ja, was den christlichen Bereich angeht, noch ganz von ihr beschlagen. Zur kulturellen Situationsenge gehört nämlich auch *das mythische Welterleben und die mythische Ausdrucksweise*, die uns wie in allen formal vergleichbaren Schriften jener Zeit auch in der Hl. Schrift begegnet. Unter Mythos im religionsgeschichtlichen Begriff versteht man eine Erzählung oder Geschichte, bei der überwelthafte Wesen, Götter oder Halbgötter, wie *empirische Teilhaber* unserer erfahrbaren Welt auftreten. Die überwelthafte Mächte treten konkurrierend *neben* die innerwelthafte Ursächlichkeiten und werden in der Welt unserer Sinne auch irgendwie als Teil dieser Welt lokalisiert. Als es noch keinerlei oder nur ungenügende wissenschaftliche Erklärungen der Welt gab, hatte der Mensch ohnehin auf der natürlichen Ebene schnell und unmittelbar zu religiösen Deutungen seine Zuflucht genommen, über deren undifferenzierte Unzulänglichkeit er sich erst allmählich Rechenschaft geben konnte. Mit der fortschreitenden rationalen Weltklärung wurde das mythische Welterleben schubweise abgebaut. Für unser heutiges Denken ist es unwiderbringlich dahin, mag es auch noch in Spuren in vieler Menschen Vorstellungswelt nachwirken.

<sup>4</sup> Näheres bei A. KOLPING, Einführung in die Kath. Theologie, München 1963, 30–34.

Im Mittelalter war hierbei ein sehr folgenreicher Schub geschehen, nämlich eine immer weiter fortschreitende Hinwendung zur Erforschung der naturalen, d. h. nun der empirisch-sinnenhaften Wirklichkeit. Wegen dieses Empirie-Hungers der mittelalterlichen Menschen wurde ja auch Aristoteles von den fortschrittlichen Geistern im 13. Jh. so leidenschaftlich rezipiert. Dadurch wurde die mehr schwebende mythische Vorstellungsweise des Altertums in der Scholastik in die schon physikalischer orientierte Denkweise transponiert, und es wurde versucht, die mythischen Aussagen in dieser physikalisch gesehenen Welt «unterzubringen», zu lokalisieren, sie mit den Naturerkenntnissen, wie man sie damals im Anschluß an Aristoteles und Galen zu besitzen glaubte, in Einklang zu bringen. Doch Thomas suchte das Glaubensgeheimnis zu bewahren und die physikalische Auffassung theologisch tiefer zu verstehen, wie wir noch sehen werden.

c. Zudem lebte Thomas in den *kosmologischen Vorstellungen des Ptolemäischen Weltbildes*. R. Bultmann hat in seinem berühmten Aufsatz «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung» (1940) auf die Drei-Stockwerk-Vorstellung von der Welt aufmerksam gemacht, in die hinein das mythische Welterleben seine Vorstellungen komponierte. Ptolemäisches Weltsystem und mythisches Welterleben sind übrigens keineswegs identisch. Von diesen kosmologischen Vorstellungen wie selbstverständlich geleitet, entwickelt Thomas z. B. den Glauben vom Descensus Christi ad inferos q. 52 und den Glauben von der Ascensio Christi in caelum q. 57.

Leicht schieben wir es heute mit einer Handbewegung beiseite, wenn Thomas den Infernus, den allen vorchristlichen Toten gemeinsamen Aufenthaltsort, in den unterirdischen Raum verlegt (Suppl. 97, 7) und dazu dort von verschiedenen Unterweltsteilen spricht (vgl. 52, 2 ad 1). Wir sind sehr ungehalten, wenn heute jemand unseren Glauben dahin versteht, als ob wir den «Ort», zu dem der verklärte Herr aufgefahren ist, in dem Locus caelestis sehen würden, der nach ptolemäischer Weltauffassung der Locus incorruptionis im Unterschied zu dem Ort ist, an dem wir wohnen, dem Locus generationis et corruptionis (vgl. 57, 1 c). Wir können es nicht mehr recht mitvollziehen, wenn Thomas der verklärten Natur des Sohnes Gottes irgendeine Bewegung (aliquis motus) innerhalb dieser stockwerkgeteilten Welt zuschreibt (57, 1 ad 1), wenn der Herr durch den Aufstieg zu dem Locus caelestis «einen Zuwachs (an Freude) in bezug auf die Anmut des Ortes (ad loci decentiam) erhält» (57, 1 ad 2).

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß einmal um dieses ptolemäische Weltbild in der Kirche sehr gekämpft wurde, weil die Christen damals, gefangen in dem noch nicht gesprengten Erbe ihrer Situationsenge, den Glauben gefährdet sahen. Das mag uns Mut geben, heute ein weiteres Erbe an Situationsenge vergangener Menschheitsepochen zu überwinden, ohne daß der Glaube, wie auch wieder besorgte Christen meinen, gefährdet oder seiner Substanz beraubt würde.

## II.

### 1. Auferstehung ist Rückkehr vom Tode zum Leben <sup>5</sup>.

Auf zweifache Weise aber wird jemand dem Tode entrissen. *Einmal* nur vom augenblicklichen Tode, so daß er nämlich, nachdem er tot war, wieder anfängt zu leben wie sonst. *Zum anderen* so, daß er nicht nur vom Tode befreit wird, sondern auch von der Notwendigkeit und, was noch mehr ist, von der Möglichkeit zu sterben. Das ist die wahre und vollkommene Auferstehung (vera et perfecta resurrectio). Denn so lange jemand lebt und der Notwendigkeit zu sterben unterworfen ist, beherrscht ihn in gewisser Weise der Tod ... Das aber, was möglich ist, zu sein, heißt 'sein in gewisser Hinsicht', nämlich der Möglichkeit nach. So ist es klar, daß die Auferstehung, durch die jemand nur dem augenblicklichen Tode entrissen wird, eine unvollkommene Auferstehung ist» (53, 3 c).

a. *Die unvollkommene Auferstehung* ist also die bloße Rückkehr vom Tode zum diesseitigen Leben. Beispiele hierfür sind die vom Tode Erweckten des AT, die von Christus während seiner irdischen Lebenszeit Erweckten, sowie diejenigen, die gemäß Mt 27, 52 f beim Tode Jesu auferstanden sind <sup>6</sup>. Die Möglichkeit, zu sterben und die Notwendigkeit,

<sup>5</sup> Es gibt – meist in den Objektionen oder im Sed contra – unvollständige Definitionen einer Auferstehung, z. B. 53, 4 Sed contra: nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere; 53, 1 obi. 2: Surgere est sursum moveri. Cf 55, 2 c: redire ad vitam communiter omnibus notam.

<sup>6</sup> Im Text sind jene Auferstandenen als Teilhaber des neuen, mit Christus beginnenden Aions gedacht, also als solche, die in perfecta resurrectione auferstanden sind. Anlässlich der Diskussion um die Assumpta-Definition 1949 und 1950 wurden sie dann als biblischer Beweis herangezogen – theologisch nicht sehr tief gedacht und unserer heutigen biblischen Literarkenntnis nach wohl unberechtigt – daß eben Christus biblisch nicht der einzige sei, der mit Leib und Seele auferstanden sei und deshalb die Assumptio Mariae nicht gegen die Bibel verstoße!

einmal endgültig zu sterben, d. h. durch die Verwesung hindurchzugehen, bleibt bei all jenen Erweckten bestehen.

b. Bei der *wahren und vollkommenen Auferstehung* aber wird der Betroffene nicht bloß vom Tode befreit, sondern auch von der Notwendigkeit und, was noch mehr ist, von der Möglichkeit zu sterben (non solum a morte, sed etiam a necessitate et, quod plus est, a possibilitate moriendi). Darin besteht eben die Einzigartigkeit von *Christi* «Rückkehr vom Tode zum Leben», er ist «der Erstling der Entschlafenen», wie 1 Kor 15, 20 ihn nennt. Um diese Einzigartigkeit von Christi Auferstehung zu wahren, sieht Thomas (53, 3 ad 2) mit Augustin in jenen gemäß Mt 27, 52 f Auferstandenen nur unvollkommen Auferstandene. Hieronymus hingegen hatte in ihnen solche gesehen, die nicht mehr sterben werden, die also bereits an der vollkommenen Auferstehung teilnehmen.

«Die Auferstehung Christi aber geschah ‘durch die Herrlichkeit des Vaters’ (Röm 6, 4). Daher wurde sie nicht unmittelbar allen geoffenbart, sondern (nur) einigen» (55, 1 ad 1). Die wahre und vollkommene Auferstehung Christi ist also *ein tiefes Geheimnis*. «Als Christus nun auferstand, kehrte er (eben) nicht zu einem allgemein allen bekannten Leben zurück, sondern zu einem unsterblichen und gottförmigen Leben» (55, 2). «Christus erstand zum unsterblichen Leben der Herrlichkeit» (54, 1 ad 2).

Außer der Vollkommenheit der Auferstehung Christi betont Thomas auch *die Wahrheit, die Wirklichkeit* des auferstandenen Leibes Christi. Das will er vor allem angedeutet wissen, wenn er jene vollkommene Auferstehung eine wahre nennt. Zur wahren Auferstehung gehört (55, 6 c) ein wirklicher und fester Leib, nicht ein Scheinleib oder dünn wie die Luft (Lk 24, 39), eine wirkliche Gestalt, die die Jünger mit ihren Augen sehen konnten, endlich die Identität des Todesleibes mit dem Auferstehungsleib (idem numero corpus, Lk 24, 38 f)<sup>7</sup>. Seitens der mit dem Leibe wiederum vereinten Seele zeigt sich die wahre Auferstehung durch die Tätigkeiten des dreifachen Lebens, des vegetativen (des Ernährungsvermögens Lk 24, 30. 43), des sensitiven (die Antworten und Begrüßungen seitens Jesu), des intellektiven Lebens (die Unterhaltung und die Schrifterklärung durch Jesus). Offenbar geht es Thomas darum, mit der

<sup>7</sup> Eine alte Frage, *was mit dem vergossenen Blut in der Auferstehung geschah* (vgl. A. M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik, II 1, 146–147), löst Thomas 54, 3 ad 3 dahin, daß alles Blut, das aus dem Leibe Christi floß, im Leibe Christi auferstanden ist, da es zur Wirklichkeit der menschlichen Natur gehört. Derselbe Grund besteht für alle Teile, die zur Wirklichkeit und Vollständigkeit der menschlichen Natur gehören (ebd.). Vgl. A. HOFFMANN a. a. O. 435 f.

Wahrheit oder Wirklichkeit der Auferstehung zu unterstreichen, daß es sich um eine wirkliche, wahre individuelle Menschennatur bei dem Auferstandenen handelt.

Endlich kennt Thomas noch als dritte Bestimmung, daß Christus *in glorreicher Auferstehung* erstanden ist, d. h. Christus besaß die menschliche Natur zugleich mit der Glorie (55, 6 obi. 2). Auf diese Herrlichkeitsauferstehung weist hin, daß Christus bei verschlossenen Türen den Jüngern erschien (Jo 20, 26) und daß er den Emmaus-Jüngern ganz plötzlich entschwand (Lk 34, 31) «denn es lag in seiner Macht, gesehen zu werden und nicht gesehen zu werden» (55, 6 c). Die beiden Bestimmungen, kraft deren Christus «zugleich eine menschliche Natur mit der Glorie besaß (habens simul humanam naturam cum gloria 55, 6 obj. 2), scheinen einander zu widerstreiten. Doch gilt der Widerstreit nicht schlechthin, sondern nur im Blick auf den gegenwärtigen Stand der menschlichen Daseinsbedingungen (non simpliciter, sed secundum statum praesentem 55, 6 ad 2). Auf einer höheren Ebene brauchen diese beiden Bestimmungen sich nicht zu widerstreiten. Es gibt offenbar eine Verwirklichung der menschlichen Natur, in der sie über ihren gegenwärtigen Stand hinausgehoben ist. Das Wie ist freilich für uns tief geheimnisvoll.

c. Über die *Folgen*, die die wahre, vollkommene, glorreiche Auferstehung für Seele und Leib Christi hat, spricht Thomas in der 54. Quaestio. Die glorreiche Auferstehung läßt für Christus bestimmte irdische Daseinsbedingungen der menschlichen Natur dahinfallen.

*Das Dahinfallen der irdischen Daseinsbedingungen* wird vor allem für den Leib ausgeführt, denn nach einem Worte des Johannes Damascenus steht das wieder auf, was gefallen ist. «Der Leib Christi aber 'fiel' durch den Tod, sofern nämlich die Seele sich von ihm trennte, die seine formgebende Vollendung war. Damit es daher eine wirkliche Auferstehung Christi werde, mußte *derselbe Körper wieder mit derselben Seele* vereinigt werden. Und weil die Wirklichkeit der Leibnatur aus der Wesensform kommt, war der Leib Christi infolgedessen nach der Auferstehung auch ein wahrer Leib und von derselben Natur, wie er früher war» (54, 1 c). An sich «war die Seele Christi vom Augenblick ihrer Empfängnis an bereits verklärt durch den vollkommenen Genuß der Gottheit (vgl. 34, 4). Es geschah aber durch die besondere Anordnung Gottes, daß von der Seele Christi die Herrlichkeit nicht auf den Leib ausstrahlte, damit Er so das Geheimnis unserer Erlösung durch Sein Leiden erfülle (vgl. 14, 1 ad 2; 45, 2). Als darum das Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi vollendet war, ließ die Seele Christi sofort

ihre Herrlichkeit auf den Leib überströmen, den sie in der Auferstehung wieder angenommen hatte» (54, 2 c). Für die Seele bedeutet die Auferstehung, daß sie wieder mit dem Leibe vereinigt wird. «Schauen wir auf die Macht der (mit Leib und mit Seele) vereinigten Gottheit, so nahm der Leib die Seele wieder auf, die Er ausgehaucht hatte, und die Seele den Leib, den sie verlassen hatte» (53, 4 c).

d. Das Wesentliche des verherrlichten Leibes besteht für Thomas in jener Verfassung des verherrlichten Leibes, daß dieser «geistig», d. h. *dem Geiste unterworfen* ist, wie der Apostel 1 Kor 15,44 sagt (54, 1 ad 2).

Paulus beantwortet 1 Kor 15,35 ff. ja den Einwand der Auferstehungsgegner, daß der Leib nach dem Tode nicht vorstellbar sei. Nicht dieser irdische Leib steht auf, sondern wir erhalten einen neuen Körper (1 Kor 15,37–38) <sup>8</sup>. Gemäß 1 Kor 15,44 wird auferstehen ein Leib aus himmlischem Pneuma. Da der Christ das Pneuma bereits seit der Taufe hat, trägt er den Kern dieses pneumatischen Leibes bereits auf Erden in und unter seinem Fleischesleibe in sich. 1 Kor 15,50 stellt Paulus fest, daß der *jüdische* Gedanke einer Auferstehung dieses fleischlichen Leibes abzuweisen ist, wie er Mk 12,18–27 zutagetritt. «Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben, noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit». Wenn Paulus 1 Kor 15,44 Fleisch und Pneuma, Psyche und Pneuma gegenüberstellt, so meint diese Gegenüberstellung den Gegensatz oder den Unterschied zwischen dem Menschlichen in den hiesigen Daseinsbedingungen und zwischen der Welt Gottes.

Thomas versteht unter Geist aber den substantialen Menschengeist, der im gegenwärtigen Status des Menschseins in vielerlei Weise durch das Körperliche in seinem Wirken gehindert ist. Die Verklärung besteht darin, daß der Leib dem Geiste schlechthin untertan ist (*subiectum spiritui*). Dazu «ist erforderlich, daß *jede* Tätigkeit des Leibes dem Willen des Geistes untersteht» (54,1 ad 2). Thomas fußt hierbei auf Augustin De civ. Dei XXII 30 (vgl. 57,3 c).

Die Seele selbst erhält ihre Seligkeit von der Teilnahme an Gott, wie Thomas mit Augustin, Sup. Joh. tr. 23,5, sagt (57,3 c). Diese Verbindung hatte sie ja schon seit der Empfängnis der menschlichen Natur Jesu im Schoße der Jungfrau. Daher trägt letztlich die göttliche Natur die Auswirkungen der Verklärung für den Leib Christi und überhaupt für die ganze menschliche Natur. Thomas spricht davon im Zusammenhang mit dem Aufstieg Jesu in den Himmel: «Darum ist der erste Ur-

<sup>8</sup> H. LIETZMANN, Kommentar 1 Kor, Tübingen <sup>3</sup>1931, 83 f.

sprung des Aufstiegs in den Himmel die göttliche Kraft. So ist Christus also aus eigener Kraft in den Himmel aufgestiegen, nämlich erstens aus Seiner göttlichen Kraft, zweitens aus der Kraft der verklärten Seele, die den Leib bewegt, wie sie will» (57,3). Thomas trifft sich zuletzt doch mit dem, was die paulinische Vorstellungs- und Ausdrucksweise sagen will. Freilich wird mit diesem Bezug auf die die Verklärung tragende Kraft Gottes wieder tief Geheimnisvolles gesagt.

Mit diesem Bezug auf die *Divina virtus* zur Erklärung des Auferstehungsleibes überwindet Thomas wie die beiden anderen großen Theologen der Hochscholastik, Albertus Magnus und Bonaventura <sup>9</sup>, *eine viel physischere Vorstellung des Auferstehungsleibes*. Diese begegnet uns bei Alexander Halensis <sup>10</sup>.

Sie sah das Wesen der Verklärung des Leibes Christi in der sich frei entfaltenden Natur des empyreischen Lichtes, das als Verbindungsglied von Leib und Seele im Menschen gedacht wurde. Die frühen Scholastiker glaubten, daß diese Bindekraft der gegensätzlichen Grundstoffe des menschlichen Leibes an sich ihrem Wesen nach zur Höhe treibt, aber daß im Zustand unserer Sterblichkeit die Natur der Grundstoffe in dem menschlichen Körper stärker sei. «Darum werde der menschliche Körper entsprechend der Natur des vorherrschenden Grundstoffes mit natürlicher Kraft abwärts gezogen. Im Zustand der Verklärung aber wird die himmlische Natur (eben dieses empyreischen Lichtes) vorherrschen. Entsprechend deren Neigung und Kraft werden der Leib Christi und die Leiber der Heiligen zum Himmel getragen» (57,3 c). Soweit diese «physischere», dem Irdischen angegliche Vorstellung des Auferstehungsleibes aus der Frühzeit der Hochscholastik.

Thomas hingegen verlegt die Eigenart des «verklärten» Leibes in das Geistige, in das Personale, letztlich in Gottes geheimnisvolle Macht. So will er das Eintreten bei verschlossenen Türen (Jo 20,26) nicht «durch irgend eine (dem verklärten Körper) anhaftende Eigenschaft» erklärt wissen (54,1 ad 1), sondern «mehr kraft der mit ihm vereinigten Gottheit», also durch ein Wunder (54,1 ad 1). Suppl. 83,2 führt sehr ausführlich aus, daß selbst die Brautgabe der Subtilität dem Körper das räumliche Ausmaß nicht nimmt, vielmehr «wird die göttliche Kraft zur Vollendung der Herrlichkeit bewirken, daß der verklärte Leib mit einem anderen

<sup>9</sup> Albertus Magnus, In IV Sent. d. 44 a. 18 sq. (Borgnet XXX, 570. 579) Bonaventura, In IV Sent d. 49 p. 2 Sect. 2 a. 4 q. 2 (Quaracchi Bd. IV 1032).

<sup>10</sup> ALEXANDER HALENSIS, Summa Theol. 3, 23 m. 2 ad 4.

Leibe zugleich sein kann» (Suppl. 83,3 c gegen Schluß). Thomas sucht also die Verklärung nicht durch geschöpfliche, durch innerweltliche Ähnlichkeiten zu erklären, sondern beruft sich auf die alle Kreatürlichkeit und damit für den Menschen alle Vorstellbarkeit überragende *Virtus divina*. Er wahrt den Mysteriencharakter der Auferstehung und des Auferstehungsleibes.

2. Thomas wertet das neue Verhältnis, das zwischen dem menschlichen Geist und dem Leibe infolge der Verherrlichung besteht, *für das Verständnis der Erscheinungen des Auferstandenen* aus. Der Verherrlichte hat es in seiner Gewalt, *ob* er von den diesseitigen Menschen gesehen wird oder nicht. Das Gesehenwerden gehört ja auch zum Leiblichen und untersteht daher der freien Bestimmung des ganz «vergeistigten» Verklärten. Es liegt an ihm, ob er sich sehen lassen will. Wenn das von allen in vollkommener Auferstehung Auferstandenen gilt, so tritt bei Jesus, dem Gottessohn, noch die ihm eigene Gottesmacht hinzu, der ohnehin alles Geschehen unterworfen ist. «Wenn also Christus den Augen der Jünger entschwand, geschah das nicht, weil (Sein Körper) zerfiel oder sich in etwas Unsichtbares auflöste, sondern weil er nach Christi Willen aufhörte, gesehen zu werden, sei es, daß er gegenwärtig blieb, sei es sogar, daß er sich durch die Gabe der Behendigkeit entfernte» (54,1 ad 2).

Damit werden die Erscheinungen gegenüber der «Auferstehung», wie der Akt des Eingehens der Menschheit Jesu in die göttlichen Daseinsbedingungen in mythischer Ausdrucksweise formuliert wird, zu einem *neuen Wunder*, einem *sachlich von der Auferstehung verschiedenen Moment*, das eigens betrachtet werden muß. Mit der Auferstehung ist also noch nicht gegeben, daß der Auferstandene irgendwie positiv oder negativ Gegenstand eines irdischen Erkenntnisversuches werden könnte. Von ihm kann nur erkannt werden, *was und soweit* es der Auferstandene will. Das gilt sowohl für seine Anwesenheit, wie auch negativ für seine Abwesenheit, was dann im Zusammenhang mit dem *Leeren Grab* zu bedenken ist. Eine bloße Abwesenheit des Leichnams Jesu im Grabe, die wir mit unseren natürlichen Erkenntnismitteln und von uns aus erkennen können, besagt also noch nichts über die Realität der Auferstehung. Eine übereifrige Apologetik hat das früher vielleicht nicht immer genügend beachtet. Übrigens ist es in diesen Zusammenhängen sehr interessant, daß Thomas in der *Summa theologiae* q. 53–56 das Leere Grab nicht apologetisch auswertet.

«Daß jede Tätigkeit des Leibes dem Willen des Geistes untersteht» (54,1 ad 2), wirkt sich also darauf aus, wie der Auferstandene den Jüngern

erscheint. Es konnte auch der Scholastik nicht verborgen bleiben, daß die Erscheinungsweise Jesu im NT fast so verschieden ist, wie uns Ostergeschichten überliefert sind <sup>11</sup>.

Jos. Schmid <sup>12</sup> weist darauf hin, daß nach der einen Gruppe von Äußerungen der Auferstandene nicht von «Fleisch und Blut» erkannt werden kann (1 Kor 15,50. Vgl. Jo 20,17; 20,19–23; Lk 24,15. 31. 36. Lk 24,16 ff. und Jo 20,14 ff. wird er zunächst nicht erkannt), nach der anderen, massiven, dem jüdischen Auferstehungsverständnis nahestehenden Gruppe, die Vorgänge ins Körperliche vergrößert seien (Mt 28,9; Lk 24,42 f.; Jo 20,20–27).

Was *die äußere Gestalt Christi* anbelangt, so war bei Christus alles schon seit der Empfängnis vollkommen, auch die äußere Gestalt. Daher brauchte sich das Bild seines Antlitzes in der Auferstehung nicht zu verändern. Sein Bild veränderte sich nur in dem Sinne, daß Er aus einem Sterblichen zu einem Unsterblichen wurde, «daß Er ein verklärtes Aussehen bekam, nicht jedoch, daß sein Aussehen sich im Wesen änderte» (54,1 ad 3).

Wenn Jesus den Emmaus-Jüngern, «als sie über Land gingen, unterwegs *in einer andersartigen Gestalt* erschien» (Mk 16,12), so möchte Thomas (55,4) dies mit Augustin *De consensu evangelistarum* C. 3,25 am liebsten auf die ethisch-geistige Verfassung dieser Emmaus-Jünger zurückführen. Hier begegnet uns als *Modus recipientis* die Situationsenge der ethischen Verfaßtheit. Augustin rechnet an jener Stelle damit, daß in den Emmaus-Jüngern etwas war, «daß wie Nebel oder irgendeine Feuchtigkeit zu wirken pflegt und sie nicht erkennen ließ, was sie sahen» (55,4 ad 3). Thomas sagt mit Augustin (ebd. 55,4 ad 2): «Nicht mit Unrecht nehmen wir an, daß dieses Hindernis vom Teufel in ihre Augen gelegt war, damit sie Jesus nicht erkannten».

Nach den Ostergeschichten erscheint Jesus seinen Jüngern *nicht in verklärter Gestalt*, obwohl gerade die Verklärung <sup>13</sup> ein Wesensmoment der wahren, vollkommenen glorreichen Auferstehung ist. Es unterlag ja seinem Willen, wie er gesehen wurde. «Wie es in seiner Macht lag, daß

<sup>11</sup> Eine gute Zusammenstellung der Divergenzen bei Jos. SCHMID, *Matthäus-Komm.* Regensburg <sup>5</sup>1965, 385 f. Auch zitiert von A. HOFFMANN 345 f.

<sup>12</sup> Ebd. 386 f.

<sup>13</sup> *Inter dotes glorificati corporis praecipua videtur claritas* (54, 6 obi. 4). Die *claritas* geht auf Phil 3, 21 (*corpori claritatis suae*) zurück (vgl. auch 1 Kor 15, 43: *surget in gloria*; 15, 38–42 a). Diese Divergenz, daß die *claritas* nicht in den Erscheinungsperikopen erwähnt wird, führen wir heute auf die Verschiedenheit der

sein Leib gesehen wurde oder nicht, so lag es auch in seiner Macht, daß er sich bei Seinem Anblick in den Augen der Beschauer eine verklärte Gestalt oder eine nicht verklärte bildete, oder auch ein Mittelding (von beidem) oder, was sich sonstwie anders verhielt. Genügt doch eine geringe Abweichung, daß jemand aussieht, als ob er in fremder Gestalt erscheine» (54,1 ad 3). Die Jünger hätten mit ihren Augen eine solche Verklärung nicht ertragen können, die Verklärung hätte auch die Erkenntnis der Identität des irdischen Jesus mit dem verklärten Christus gehindert (55,6 ad 4).

Endlich gibt *die Berührbarkeit des Körpers* angesichts der verklärten Menschennatur für Thomas noch ein besonderes Problem ab. «Ein Körper heißt nicht nur berührbar aufgrund seiner Widerstandsfähigkeit, sondern (auch) aufgrund seiner Dichte. Aus dem Dünnen und dem Dichten ergeben sich schwer und leicht, warm und kalt und andere derartige Gegensätze, welche Ursachen für den Zerfall der aus den Grundstoffen zusammengesetzten Körper sind. Darum ist ein Körper, der für den menschlichen Tastsinn berührbar ist, von Natur aus vergänglich. Wenn aber der Tastsinn bei einem Körper auf Widerstand stößt und dieser (Körper trotzdem) nicht den genannten Eigenschaften entsprechend ausgerüstet ist, die eigentlich Gegenstand des menschlichen Tastsinnes sind – wie das z. B. beim Himmelskörper der Fall ist<sup>14</sup> –, dann kann man solch einen Körper nicht berührbar nennen.

*Der Leib Christi* war aber auch nach der Auferstehung aus den Grundstoffen zusammengesetzt und hatte Beschaffenheiten an sich, die ihn berührbar machten, wie es die Natur des menschlichen Körpers verlangt. Darum war er von Natur berührbar. Und wenn er sonst nichts über die menschliche Natur des Leibes hinaus gehabt hätte, wäre er auch vergänglich gewesen» (54,2 ad 2). Die Vergänglichkeit wurde aber durch die von der beseligten Seele ausströmende Verklärung verhindert. «Denn 'mit einer solchen starken Natur versah Gott die Seele, daß aus ihrer übervollen Seligkeit die Fülle der Gesundheit, d. h. unvergängliche Lebenskraft, auf den Leib überströmte' (Augustinus). Darum 'zeigte sich der Leib Christi nach der Auferstehung von derselben Natur, aber von einer anderen Herrlichkeit' (Gregor d. Gr.)» (54,2 ad 2).

Versuche zurück, mit der die apostolische Kirche sich das Unvorstellbare mittels der unterschiedenen Analoga begreifbar zu machen suchte. Daß mit der heutigen Erklärung die Aussagekraft der diversen Analoga nicht geleugnet werden soll, sei betont.

<sup>14</sup> Hierzu vgl. A. HOFFMANN 347 a. 40.

Offenbar sieht Thomas diese Probleme in der gleichen Weise, in der er (und lange Jahrhunderte noch nach ihm) die Schrift allein zu lesen vermochte (*secundum modum recipientis*), nämlich indem er die Verse ohne den zeitlichen Kontext ihrer Entstehung (ohne deren «Zeitmarke») las, als sei der Text eine einfache Wiedergabe der historischen Wirklichkeit. Thomas konnte nicht das ganze hier obwaltende Problem sehen, insbesondere nicht, wie sich dieses aus dem *modus recipientis* auch des schreibenden Berichterstatters und der Traditionskette seiner Gewährsleute stellt. Dogmatisch darf das wahre Eingehen der individuellen Menschheit Jesu (*vera resurrectio*) in die Herrlichkeit Gottes nicht gelehnet werden, und historisch läßt sich die wie immer von uns zu denkende Begegnung Jesu (*manifestatio*) mit seinen Jüngern nicht bestreiten. Es stellt sich indessen die Frage, wie auf Grund der Erlebnisse der österlichen Jünger die Botschaft von der wahren, vollkommenen und glorreichen Auferstehung Jesu glaubwürdig erwiesen wird. Welche Prinzipien gibt uns Thomas dafür an die Hand und welche Ansätze zu ihrer Durchführung finden sich bei ihm?

3. Wir fragen nun, was uns St. Thomas zur *Erkennbarkeit der Auferstehung Christi* zu sagen hat.

a. In der Deutschen Thomasausgabe<sup>15</sup> lesen wir: «Mit Recht machen moderne Exegeten gegen rationalistische Mißdeutungen dieser Berichte darauf aufmerksam, daß die Nichterwähnung des Auferstehungsvorganges als Hauptbeweis gelten muß, daß hier *wahre* Geschichte, daß *Tatsachen* vorgetragen werden und nicht Legenden. Sonst hätte man auf eine eingehende Schilderung gerade des Auferstehungsvorganges kaum verzichtet».

Man muß fragen, was heißt hier «wahre Geschichte», was heißt «Tatsachen»? Handelt es sich hier um einen Vorgang, um den sich der *Historiker* bemühen sollte? Handelt es sich bei der Auferstehung Christi um eine «historische Tatsache»? J. R. Geiselman<sup>16</sup> spricht von einer von allen Aposteln bestätigten historischen Wahrheit, von einem in der Geschichte fixierbaren, aber doch in seinem eigentlichen Wesen geschichtlich nicht faßbaren Ereignis. A. Hoffmann OP<sup>17</sup> nennt die Auferstehung eine «historische Wirklichkeit».

<sup>15</sup> Ebd. 441.

<sup>16</sup> J. R. GEISELMANN, *Jesus, der Christus*, Stuttgart 1951, 35, Zit. bei A. HOFFMANN 444.

<sup>17</sup> A. a. O. W. BULST, *Auferstehung Christi. III. Der fundamental-theologische Aspekt der Auferstehung Christi*, in: LThK I, 1957, 1035–1038. Die A. Chr. ist als

Wenn sich aber herausstellte, daß die Auferstehung keine «wahre Geschichte» in dem Sinne ist, wie die Historie auf ihrem Gebiet allein von wahr und falsch reden kann, ist dann die Auferstehung Christi überhaupt keine Tatsache? Ist sie als Tatsache überhaupt nicht feststellbar? Bliebe uns nur noch die existenziale Interpretation der Auferstehung übrig, wie sie Rud. Bultmann gibt? Das Bekenntnis der Auferstehung würde also dann nur sagen, daß die Predigt vom Kreuze Christi eine für mich lebensschaffende Bedeutung hat – aber keineswegs etwas aussagen will, was unabhängig von mir (*extra me*) mit der menschlichen Physis Jesu geschehen sei. Es herrscht viel Verwirrung in diesen Fragen. Gläubige Christen im Lande werden nicht wenig angefochten. Wir hätten besser auf St. Thomas und mit ihm auf die große Tradition katholischer Theologie hören sollen! Mancher apologetische Übereifer, der den Glauben höchstens in Mißkredit bringen kann, wäre als untheologisch entlarvt worden.

b. Thomas schafft die Grundlage für die Lösung dieser Fragen durch *die Unterscheidung der beiden Erkenntnisordnungen*, der natürlichen und der übernatürlichen, des Naturbereiches und der Gnade. Unter Natur ist hier also in theologisch-technischem Sinne die welthafte Wirklichkeit, insbesondere soweit sie von uns mit unseren naturgegebenen Erkenntnismöglichkeiten erfaßt wird, im Unterschied zum Gnadenbereich verstanden. «Von dem, was erkannt wird, wird einiges durch ein allgemeines Gesetz der Natur erkannt, einiges aber aus einem besonderen Geschenk der Gnade wie das, was göttlicherseits geoffenbart wird ... Das aber, was sich auf die künftige Herrlichkeit bezieht, überschreitet das allgemeine Erkennen der Menschen (d. h. das Erkennen, das allen Menschen von Natur aus gemeinsam ist)». Für den Gnadenbereich, für das, was geoffenbart werden *muß*, weist Thomas auf 1 Kor 2,9 bzw. Is 64,4 hin. «Darum erkennt der Mensch Derartiges (wie den Gnadenbereich) nur, wenn es ihm göttlicherseits geoffenbart wird» (mit Berufung auf 1 Kor 2,10) (55,1 c) <sup>18</sup>.

geschichtlich erweisbares Geschehen, eine (der) entscheidenden Grundlagen (des Glaubens). Obwohl ein Geschehen «am *Rande* der Geschichte» (da Jesus in ihr den innerweltlichen Bereich verläßt) und in ihrem tieferen Wesen Mysterium, «steht sie doch mit einer Reihe innergeschichtlicher Gegebenheiten in so unlösbarem Zusammenhang, daß wir von ihnen aus zur (wenigstens in analogem Sinn historischen) Gewißheit über die Tatsachen der A. Chr. gelangen können».

<sup>18</sup> Erinnern wir uns an Gal 1, 12. 16; 1 Kor 15, 40; Mt 16, 17!

«Die Auferstehung Christi lag (also) *jenseits der allgemein zugänglichen Erfahrung* sowohl in bezug auf den *Ausgangspunkt*: Rückkehr der Seele aus der Hölle und Aufstieg des Leibes aus dem verschlossenen Grab, als auch in bezug auf den *Zielpunkt* (Beginn des verklärten Lebens). Daher brauchte die Auferstehung nicht so zu geschehen, daß sie von einem Menschen gesehen wurde» (55,2 ad 2). Als Eingang der vollen Menschennatur Jesu in die Daseinsbedingungen Gottes konnte sie es nicht einmal. Alle Momente *nach* dem Tode liegen für Thomas offenbar jenseits dessen, was der Mensch mit seinen natürlichen Kräften erkennen kann. Anders war es mit Lazarus. «Lazarus wurde auferweckt, damit er zu einem Leben zurückkehrte, wie er es früher besaß und das das gewöhnliche Erkennen der Menschen nicht überstieg» (55,2 ad 3). Ebenso war auch das Leiden Christi als Vorgang natürlich erkennbar. «Das Leiden Christi wurde in einem Leibe vollendet, der bis dahin eine leidensfähige Natur hatte, die nach dem allgemeinen Gesetz (menschlicher Erkenntnis) allen bekannt ist. Darum konnte das Leiden Christi allem Volk unmittelbar offenbar gemacht werden» (55,1 ad 1). Selbst bezüglich der Himmelfahrt Christi, wie Thomas Apg 1 versteht, war es noch anders als bei der Auferstehung, was wenigstens ihren Ausgangspunkt (*terminus a quo*) anging. «Die Himmelfahrt Christi überstieg in bezug auf ihren Ausgangspunkt nicht das gewöhnliche Erkennen der Menschen, sondern nur in bezug auf den Zielpunkt (*terminus ad quem*). Darum konnten die Jünger die Himmelfahrt Christi in ihrem Ausgangspunkt sehen, als Er sich von der Erde erhob. Sie sahen sie aber nicht in bezug auf den Zielpunkt. Denn sie sahen nicht, wie Er im Himmel aufgenommen wurde» (55,2 ad 2).

Die wahre und vollkommene Auferstehung ist in der theologischen Sprache ein *Mysterium stricte dictum*, ein Geheimnis im eigentlichsten Sinne, wo Tatsache und Wesen der gemeinten Realität durch das Erkennen des Menschen nicht adäquat erreicht werden können. Die Offenbarung muß uns die Tatsache verbürgen, sie muß uns auch für das, was sie uns mitteilt (das Wesen der geoffenbarten Realität) mittels Analogien jene Richtung angeben, in der wir uns dieses Mysterium zu denken haben. Das Wissen über die Auferstehung Christi kann *nur eine Glaubensgewißheit* sein. Thomas glossiert deshalb die Stelle Jb 19,25: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt» durch den Zusatz: nämlich durch die Gewißheit des Glaubens (53,1 c) <sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. auch das Verhältnis von Sehen und Glauben Jo 20, 29 a.

Wenn nun «historisch» nur das genannt werden kann, was zu unserer Welt gehört (natural ist) und mit den Mitteln unseres Naturbereiches erkannt werden kann, dann kann man von der Auferstehung Christi *nicht* als von einer *historischen* Tatsache im eigentlichen Sinne sprechen<sup>20</sup>. Damit wird freilich nicht behauptet, sie sei *überhaupt* keine Tatsache. Solchen Fehlschluß begeht nur der, für den aprioristisch und rationalistisch die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß es außer den uns grundsätzlich erkennbaren Tatsachen unseres naturalen Daseinsraumes auch noch andere geben könne, die unserem naturalen Erkennen verschlossen sind. Im strengen Sinne historisch ist nur das, was wir die Erscheinungen des Auferstandenen nennen, und das Leere Grab.

4. Aber hängt damit der Auferstehungsglaube nicht völlig in der Luft? In fundamentaltheologischer Terminologie gefragt: Ist die apostolische *Offenbarungspredigt* von der gottgeoffenbarten Auferstehung Christi *glaubwürdig*? Thomas behandelt das Problem unter dem Gesichtspunkt, ob Christus die Wirklichkeit der Auferstehung durch Beweise offenlegen (manifestare q. 55 Einl.), dartun (declarare 55,5 obi. 1) mußte.

In der Antwort (55,5) zeigt er, daß die Auferstehung, die keiner erfahren hat und keiner erfahren konnte, nicht aus Axiomen, aus Prinzipien, aus «Ursätzen» (non ex aliquibus principiis) erschlossen werden konnte. Diese waren entweder den Jüngern unbekannt, dann vermochten die Jünger nicht aus ihnen zu erschließen, oder «wenn sie bekannt waren, dann überstiegen sie nicht die menschliche Vernunft. Damit wären sie aber nicht wirksam für den Aufbau des Auferstehungsglaubens, da dieser die menschliche Vernunft übersteigt. Die Ursätze müssen nämlich aus derselben Gattung genommen sein (Aristoteles)». Dem thomistisch-aristotelischen Wissenschaftsbegriff von Theologie entsprechend werden diese Ursätze, diese allgemeinen Prinzipien, aus denen sich Schlüsse erst ziehen lassen, durch die Schriftaussagen ersetzt, aus denen die Theologie als scientia conclusionum ihre Beweise zieht<sup>21</sup>.

Mit dem Ausschluß jener Beweisart aus Schlüssen bleibt nur eine andere Beweisart übrig, wo nämlich «Beweis *irgend ein sinnfälliges*

<sup>20</sup> Jos. SCHMID Mt-Komm. a. a. O.

<sup>21</sup> Von dieser Demonstratio ex principiis sagt Thomas 55, 5 ad 2 bezüglich des Auferstehungsmysteriums: Meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quae non vidit. Unde illa sola ratio meritum excludit quae facit videri per scientiam id quod credendum proponitur. Et talis est ratio demonstrativa. Huiusmodi autem rationes Christus non induxit ad suam resurrectionem declarandam.

*Zeichen* ist, das man beibringt, um eine Wahrheit (die einem verborgen ist) offenbar zu machen ... Christus hat seine Auferstehung durch Beweise dargetan, insofern er durch gewisse ganz offenkundige Zeichen (per quaedam evidentissima signa) gezeigt hat, daß er wahrhaft auferstanden ist» (55,5 c). Nach Ausweis dieser Zeichen ist erwiesen, daß eine wahre Auferstehung vorlag, was den Leib und was in der Dreifalt ihrer Kräfte die Seele angeht, daß eine wahre Umwandlung des Leibes vorgegangen ist und daß Christi Gottheit durch die Wunder des Fischfanges und anläßlich der Himmelfahrt erwiesen wurde (55,6). «Einige Beweise brachte Christus bei, um die *Wirklichkeit* der menschlichen *Natur*, andere, um die *Herrlichkeit* des Auferstandenen darzutun» (55,6 ad 2).

Nun ist es keineswegs nach Thomas so, daß die Beweise, einzeln genommen, genügten, «um die Auferstehung Christi darzutun. Aber alle zusammengenommen bestätigen sie vollkommen die Auferstehung Christi, besonders das Zeugnis der Schrift (d. h. in der Erfüllung der Weissagungen), die Worte der Engel und die durch Wunder bestätigte Aussage Christi» (55,6 ad 1). Wenn man darauf hinweisen wollte (55,6 obi. 1), daß auch die Engel «den Menschen oft in menschlicher Gestalt erschienen sind und mit ihnen sprachen, verkehrten, aßen, als ob sie wirkliche Menschen wären» (ebd.), dann ist der Unterschied zwischen der Erscheinung der Engel in Menschengestalt und der des auferstandenen Christus jener, daß die «erscheinenden Engel nicht behaupteten, Menschen zu sein, wie Christus behauptete, daß er wirklich Mensch sei» (55,6 ad 1). Thomas nimmt also nicht einen *einzelnen* Bericht als schlagenden Beweis für die Tatsache der Auferstehung Christi, sondern er bedient sich bereits des *Bündel- oder Konvergenz-Argumentes* <sup>22</sup>.

Es bleibt zwar *eine gewisse Ungeklärtheit* zurück, die auch dazu führte, daß viele Theologen gerade mit Bezug auf die Erscheinungen des Auferstandenen und – dies ist nicht so gut – mit Bezug auf das Leere Grab von einem Beweis der Historizität der Auferstehungstatsache

<sup>22</sup> H. FRIES, Konvergenzargumentation, in: LThK VI, 1961, 517 f. S. TROMP, De Revelatione christiana, Rom 1950, 203: In historicis plurimum valet argumentum convergentiae: i. e. multa indicia quae singulatim sunt probabilia tantum, possunt, si sunt inter se independentia, dare certitudinem veram. Hoc non fit ex agglomeratione probabilitatum; sed quia fieri potest, ut solummodo in una et unica aliqua hypothesi explicari possit, quod tot ac tanta indicia independentia in unam rationem convenient. Argumentum convergentiae igitur ultimam nititur in principio rationis sufficientis. Potest esse convergentia factorum, testimoniorum, textuum etc.

sprechen. Sind diese Zeichen *signa spontanea*<sup>23</sup> des Auferstandenen, so wie der Rauch untrüglich anzeigt, daß dort, wo er sich findet, auch Feuer sein muß? Oder sind jene Vorgänge, die wir die Erscheinungen des Auferstandenen nennen, solche *signa conventualia*, wie wir sonst die physischen Wunder aufzufassen pflegen? Thomas hat sich diese Frage so nicht gestellt. Aber wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß er jene Erscheinungen nach Art der *signa spontanea* aufgefaßt hat. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht die Art, wie er die Erscheinungen des Auferstandenen versteht. Nach unserem heutigen Verständnis der Berichte über die Erscheinungen, nach dem, was uns die heutige Exegese über die literarische Art der Auferstehungsberichte lehrt, können wir nur von *signa conventualia* sprechen.

### III.

1. *Die Ungeklärtheit* stammt daher, daß Thomas die Auferstehungsberichte noch nicht in ihrem literarischen Charakter erfaßte und er (wie auch die Theologen der späteren Jahrhunderte bis auf unsere Tage) die Angaben dieser Berichte zusehr als genaue Wiedergabe der Wirklichkeit ansah, nicht aber als das wertete, was sie wirklich sind, nämlich Berichte nach einem *modus receptionis*, nach der Art und Weise, wie jene Menschen der alten Zeiten die Auferstehungswirklichkeit und Auferstehungsbotschaft allein aufnehmen konnten: *secundum modum recipientis*. Wir beobachten, wie Thomas seine Schilderung der menschlichen Natur des Auferstandenen gerade von den stark mythisch empfundenen Schriftstellen bei Lk und Jo her erarbeitet. Er hatte noch nicht die Möglichkeit, die Quellen des Osterglaubens und der Osterverkündigung ihren literarischen Gattungen und damit ihrem Aussagecharakter nach so zu ordnen, wie uns das heute möglich ist und in dem Artikel über die Auferstehung Christi von J. Schmitt-Straßburg im I. Bd. des LThK (1957) vorgeführt wird. Erst unseren Tagen ist ja deutlich geworden, daß sogar den Zeugenlisten 1 Kor 15,5–8 nicht ohne weiteres in allen Angaben eine Kenntnis chronologischer Zusammenhänge zugrundeliegt, sondern daß auch hier die formgeschichtliche Methode einsetzen muß, wie uns Hans Werner Bartsch<sup>24</sup> gezeigt hat.

<sup>23</sup> S. TROMP a. a. O. 102 ff.

<sup>24</sup> H. W. BARTSCH, Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und theologisches Problem. Hamburg 1965. Theologische Forschung 41.

Die Zeitmarke, die die einzelne Schriftstelle in ihrer Formulierung und der davon abhängigen Aussagekraft zu besitzen scheint, die fortschreitende apologetische Akzentuierung der Aussage von der Auferstehung Christi, die gerade in bestimmten Stellen bei Lk und Jo, aber auch schon bei Mt zutage tritt, die Tatsache, daß die Heiligen Schriftsteller oder die ihnen vorausliegende kirchliche kerygmatische Aktualisation gerade apologetisch besonders wirksame Darstellungsmittel mehr und mehr herangezogen haben, kennt Thomas und mit ihm die ganze folgende Theologie noch nicht. Wir aber, die wir auf eine literargeschichtliche, traditions geschichtliche und kultur geschichtliche Betrachtung aufmerksam geworden sind, können nicht mehr darüber hinwegsehen. Damit scheidet vieles aus, was Thomas mit Scharfsinn zu einzelnen Schwierigkeiten gesagt hat, die auch der Hochscholastik in den Auferstehungsstellen <sup>25</sup> nicht verborgen bleiben konnten.

2. Aber ist damit seine Darstellung der Vera et perfecta resurrectio Christi wertlos geworden? Ich glaube nein. Wir können sogar sehr viel von Thomas lernen. Wenn dies spätere übereifrige Apologeten mehr getan hätten, wäre vielleicht manches unnötige Beweisziel nicht angegangen worden, das heute noch in den Vorstellungen vieler Christen unaufgebar scheint und gegenüber den neuen Erkenntnissen einem überzeugten Osterglauben hemmend im Wege steht.

Zunächst hat Thomas uns deutlich gesagt, daß die Auferstehung Christi ein *Mysterium stricte dictum* ist, dessen wir nur durch Offenbarung Gottes gewiß werden können.

Er hat uns auch gesagt, daß die Erscheinungen in ihrem innersten Kern *ein personaler Akt* des Auferstandenen sind. Von daher können wir uns klarmachen, worin denn «eigentlich» die Auferstehungserscheinungen bestanden haben <sup>26</sup>. Wir gehen mehr auf das zurück, was der

<sup>25</sup> Natürlich wäre auch darauf einzugehen, daß Thomas z. B. der Erkennbarkeit eines *factum empiricum* als Wunder noch keine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Das hing mit seiner wie selbstverständlichen Eingebundenheit in die mittelalterliche Denkwelt zusammen, für die Gottes Eingreifen in diese Welt noch ganz selbstverständlich war. A. LANG, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg 1962, 114–119.

<sup>26</sup> A. KOLPING, Auferstehung Jesu, systematisch, in: H. FRIES, Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 137–145. Vgl. W. KÜNNETH, Auferstehung Christi II. Dogmatisch, in: RGG I, <sup>3</sup>1957, 701. W. BULST a. a. O. 1038, sieht in den Erscheinungen objektive d. h. gottgewirkte Visionen, «sofern mit diesem Terminus nicht die Leibhaftigkeit der Auferstehung Christi ausgeschlossen werden soll ... Über das An-sich der Auferstehungs-Leiblichkeit können wir nur mit großer Vorsicht etwas aussagen». Wir dürfen in den Erscheinungen nicht subjektive Visionen sehen, als

einzig unmittelbare Augenzeuge, der das «ophthe» des Auferstandenen erfahren hat, uns darüber sagt. Sicher, es geschah damals *secundum modum recipientis*, in der mythischen Erfahrungs- und Vorstellungsform jener Zeit des Alten Orientes. «Habe ich nicht Jesus, unseren Kyrios, gesehen?» (1 Kor 9,1). Aber der Kern war doch das, was Paulus Gal 1,15 von sich sagt, Gott habe ihn «durch Seine Gnade gerufen, Seinen Sohn in ihm offenbar zu machen»; «durch eine Offenbarung Jesu als des Christus» habe er die Frohbotschaft empfangen, die er unter den Galatern verkündet hat (Gal 1,12). Paulus sucht in seinem ganzen Leben «zu der Auferstehung aus den Toten zu gelangen». Nicht als ob er es damals, wo er dergleichen schrieb, schon empfangen hätte oder schon vollendet gewesen sei; «ich bin aber dahinter her, ob auch ich es in meinen Besitz bringen kann, wie auch *ich in Besitz genommen bin von Christus Jesus*» (Phil 3,11 f.).

Thomas hat uns gezeigt, daß jene Berichte, die uns heute zunächst kompliziert erscheinen, aber nur eine richtige «Entwirrung» der anstehenden Probleme verlangen, nicht als einzelne, wohl aber zusammengenommen und zusammengesehen *jenes Motivum credibilitatis* ergeben, dessen unsere Annahme des Wortes Gottes bedarf, damit sie ein *obsequium rationi consentaneum* bleibe <sup>27</sup>.

habe sich den Jüngern die Sehnsucht nach dem verstorbenen Jesus in ihren Gedanken zu «Erscheinungen» konkretisiert. Nach J. SCHMID a. a. O. 388 als These der modernen Theologie seit D. F. Strauß vertreten.

<sup>27</sup> 55, 2 ad 1: *Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem et de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quae prius ab angelis audierunt.*