

THOMAS MARSCHLER · AUGSBURG

AUFERSTEHUNG UND HIMMELFAHRT CHRISTI

in der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin

Zu den immer wieder hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Christologie in der theologischen Summe des Thomas von Aquin gehört der ausführliche Abschnitt über die «Mysterien des Lebens Jesu» (III, qq. 27-59)¹ im Anschluss an die spekulative Erörterung des Inkarnationsgeheimnisses (III, qq. 1-26). Diese 33 Quästionen über «das, was der menschgewordene Gottessohn in der ihm geeinten Menschennatur getan und erlitten hat»², verfasst in den letzten Lebensjahren des Aquinaten (1272/73), orientieren sich an den Aussagen der Evangelien über Beginn, Verlauf und Ausgang des irdischen Lebens Jesu. In ihrem letzten Schritt thematisieren sie die Ereignisse der Erhöhung Christi (III, qq. 53-59): Auferstehung (qq. 53-56) und Himmelfahrt (q. 57), das «Sitzen zur Rechten des Vaters» (q. 58) und seine Vollmacht als Richter am Jüngsten Tag (q. 59)³. Aussagen zum Paschamysterium Christi gibt es in erheblichem Umfang auch schon in früheren thomanischen Werken⁴. In den Ausführungen der Summa treffen wir aber zweifellos auf die theologisch am besten durchgearbeitete und im Vergleich zur vorgegebenen Tradition eigenständigste Reflexion unseres Autors zu diesem Thema. Um die Darlegungen korrekt zu verstehen, ist es hilfreich, zunächst den hermeneutischen Rahmen zu umreißen, innerhalb dessen sie zur Entfaltung kommen.

1. Der hermeneutische Rahmen

(1) Die Behandlung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi stellt innerhalb christologischer Erörterungen der Scholastik keine Selbstverständlichkeit dar. Erst langsam und keineswegs überall finden seit dem 12. Jahrhundert Quästionen zur Auferstehung, mit etwas Verspätung auch zur Himmelfahrt Christi einen Weg in die Sentenzenkommentare und Sum-

THOMAS MARSCHLER, Dr. theol., Dr. phil., geb. 1969, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Geschichte in Bonn und München, seit 2007 Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

men⁵, und bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts hat das Interesse am Thema wieder abgenommen. Die Gründe für diesen Befund sind sowohl theologiehistorischer wie systematischer Natur. Wenn Petrus Lombardus im dritten Buch seiner 1155–1158 entstandenen «Sentenzen», an denen sich die nachfolgenden Theologen regelmäßig orientieren, die Christologie mit Fragen zur Passion Jesu abschließt, setzt er eine Tendenz fort, die seit den Anfängen theologischer Systematik in der Väterzeit beobachtet werden kann⁶. Die Lehre über Christus entfaltet sich um die beiden Brennpunkte «Inkarnation» und «Kreuz». Gegenüber den damit eröffneten Debatten um Möglichkeit und Wesen der hypostatischen Union und den Themen einer sühnetheologisch fokussierten Soteriologie erschienen die weiteren durch das Neue Testament vorgegebenen Aspekte, auch die der Erhöhung Christi, als spekulativ weniger interessant. Die Theologie des Mittelalters betreibt Christologie aus einer anderen Erkenntnisperspektive, als wir sie im Gefolge der historisch-kritischen Evangelienlektüre gewohnt sind: Die Auferstehung Christi gilt noch nicht als der hermeneutische Schlüssel, der überhaupt erst die explizite Christologie des Neuen Testaments ermöglicht hat (inklusive der Inkarnationsaussagen). Vielmehr wird sie streng im «ordo doctrinae» betrachtet, wie er die Anordnung der christologischen Aussagen des Glaubensbekenntnisses bestimmt, und erscheint dann eher als Konsequenz sachlich früherer christologischer Prämissen – nämlich der einzigartigen Würde, die der menschlichen Natur Christi durch die Verbindung mit der Gottheit zukommt, und des Verdienstes, das Christus in seiner Menschheit vor Gott erworben hat, indem er in ihr zum Heil der Sünder den Weg der Erniedrigung bis zum Sterben am Kreuz ging. In dieser Perspektive ist nicht die österliche Verherrlichung als solche das staunenswerteste Wunder, denn ihr Anspruch ist eigentlich schon aus dem Faktum der Inkarnation begründbar. Die Aufmerksamkeit richtet sich darum auf den faktischen Vollzug des Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschehens, wie ihn die Schrift bezeugt.

(2) Die genuin theologische Herausforderung liegt unter diesen Vorzeichen darin, den inneren Sinn in Gottes heilsgeschichtlichem Handeln bis in Details hinein zu ergründen und die Einzelereignisse so innerhalb des größeren offenbarungstheologischen Kontextes zu erschließen. Darum stehen Fragen zur «Konvenienz» der Heilsereignisse meist am Beginn der thomanischen Quästionen. Ein zweiter Schwerpunkt der Reflexion ist soteriologischer Art und richtet sich auf die Wirkungen, welche Gottes Taten für die glaubenden Menschen aller Zeiten auszuüben vermögen. Bei der Behandlung der Erhöhung Christi erfordert diese Problematik angesichts der erwähnten starken inkarnationstheologischen und staurologischen Vorgaben besondere Zuwendung. Thomas kann hier das Potential seiner in der ganzen Christologie zentralen Idee von der Menschheit Christi als

Heilsorgan der Gottheit zur Entfaltung bringen. Wie sein gesamter Traktat über die «mysteria Christi» ist darum auch ihr abschließender Teil nicht einfach am historischen Schema eines «Lebens Jesu» orientiert, sondern zielt auf die Heilswirksamkeit der Menschheit Jesu in den einzelnen Ereignissen seines irdischen Wirkens, die aus ihrer Einung mit der Gottheit in der Person des Wortes erwächst.

(3) Das seit dem 12. Jahrhundert anwachsende Interesse an philosophisch-autonomer Erfassung der «Natur» auch innerhalb der theologischen Materie verstärkt Fragen nach dem «Wie» des göttlichen Wirkens in der Welt. Wenn die Heilsökonomie sich wesentlich in äußeren Ereignissen realisiert, müssen diese wenigstens in einem gewissen Umfang auch mit den Kategorien naturphilosophischer Betrachtung analysierbar sein. Einen Leitfaden dafür bieten oft die vier aristotelischen Ursachen (Formal- und Materialursache, Wirk- und Zielursache), mit deren Hilfe umfassende wissenschaftliche Beschreibungen möglich werden. Selbstverständlich vorausgesetzt wird von den mittelalterlichen Autoren die historische Zuverlässigkeit aller einschlägigen biblischen Berichte; Thomas von Aquin zeichnet sich in seiner Christologie sogar durch die besonders auffällige Betonung einer auf empirischer Ebene beschreibbaren «Wahrheit» der Offenbarungstatsachen aus. Die Lösung von Problemen auf der Faktenebene folgt den in der Patristik vorgezeichneten Wegen der Evangelienharmonie.

Nach diesen Vorbemerkungen sollen im Folgenden zentrale Einzelaussagen über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der thomanischen *Summa theologiae* vorgestellt werden.

2. Die Auferstehung Christi in der thomanischen *Summa theologiae*

(1) Seine Erörterung der Auferstehung Christi beginnt Thomas mit vier Artikeln über die «Auferstehung in sich betrachtet» (III, 53), die neben der «Notwendigkeit» (a. 1) auch den Zeitpunkt (aa. 2 und 3) und die kausale Ermöglichung in christologischer Hinsicht (a. 4) thematisieren.

(a) Thomas folgt der an Formulierungen bei Johannes Damascenus anknüpfenden Definitionstradition der vorangehenden Scholastik, wenn er Auferstehung als «Wiederherstellung (des Menschseins) vom Tod zum Leben» («reparatio a morte in vitam»⁷) bestimmt. Im Falle Christi wird sie verwirklicht, wenn «derselbe Leib Christi wiederum derselben Seele vereinigt»⁸ und damit die im Tode zerstörte Menschennatur wiederhergestellt wird⁹. Obgleich hier der Schwerpunkt klar auf dem Moment der Identität zwischen vor- und nachtodlicher Existenz liegt, lässt die Definitionsformel

doch weitere Nuancierungen zu, die zugleich den eschatologischen Verwandlungsaspekt zu berücksichtigen vermögen. So ist eine «unvollkommene Auferstehung» (wie im Fall des wiederbelebten Lazarus) von der «wahren und vollkommenen Auferstehung» («vera et perfecta resurrectio») zu unterscheiden. Diese ist mit der Befreiung von der Notwendigkeit und sogar der Möglichkeit des Todes verbunden und ist dem Menschen Christus vor allen anderen zuteil geworden¹⁰. Weil im Tod Christi seine Gottheit nicht von (den Teilen) seiner Menschheit getrennt wurde, ist die Auferstehung als Wiedervereinigung von Seele und Leib der Person Christi als Subjekt zu sprechen («propria virtute resurrexit»¹¹) und beweist seine göttliche Kraft. Da diese in trinitätstheologischer Perspektive mit der «potestas» des Vaters vollständig identisch ist, braucht ein Gegensatz zwischen den schon neutestamentlich gemeinsam bezeugten Begriffen «Auferstehung» und «Auferweckung» nicht befürchtet zu werden¹².

(b) Um die «Notwendigkeit» der Auferstehung Christi zu illustrieren, führt Thomas in der Summa (III, 53, 1 c.) christologische und soteriologische Argumente zusammen, wobei letztere (auch gegenüber früheren thomanschen Aussagen im Sentenzenkommentar) spürbar im Vordergrund stehen. Die Erhöhung ist für Christus selbst Verdienst seiner Erniedrigung im Leiden – damit nimmt Thomas ein schon an früherer Stelle in der Christologie der Summa anklingendes Leitmotiv auf¹³ und bereitet die nachfolgenden Teile der Erhöhungsquästionen vor, sofern sie den Lohn für Christus in seinem verklärten Leib näher beschreiben werden. Zugleich dient Christi Auferstehung den Menschen als Unterweisung im Glauben an seine Göttlichkeit und zur Kräftigung der Hoffnung auf die eigene Auferweckung am Jüngsten Tag. Sie gibt dem Leben auf Erden sein Ziel vor, indem sie auf die noch ausstehende positive Heilsvollendung verweist¹⁴. Die Bedeutung der Auferstehung «für Christus selbst» und «für uns» werden bei Thomas engstens miteinander verbunden. Das Ostergeschehen hat damit sein Zentrum nicht (wie in manchen modernen Theologien) auf der Ebene subjektiver Widerfahrnisse oder Deutungsprozesse, sondern im Schicksal des «Hauptes», das den «Gliedern» den Weg zum Heil eröffnet und von ihnen in dieser Heilsrelevanz begriffen werden soll. Auch wenn Thomas damit die Auferstehung nicht primär unter apologetischer Perspektive behandelt und den Glauben an die Gottheit Christi nicht von ihr abhängig macht, gesteht er dem zentralen Ostergeschehen eine wichtige Funktion für die Bestärkung dieses Glaubens zu¹⁵. Die durch Glaube und Hoffnung vermittelten Wirkungen der Auferstehung Christi reichen in die Mitte des hier und jetzt zu führenden Lebens hinein und zielen auf seine religiöse «Formung»¹⁶ ab. Diesen Aspekt wird S. th. III, 56 in differenzierter Form aufgreifen.

(2) Der in der Definition des Auferstehungsbegriffs schon angesprochene Vorrang des Identitätsaspekts zwischen vor- und nachösterlicher Existenzform macht sich in S. th. III, 54 erneut bemerkbar.

(a) Thomas handelt dort in zwei Artikeln eingehend über die «Wahrheit» (Integrität) und die Identität des Auferstehungsleibes Christi¹⁷. Das zentrale Anliegen besteht darin, von diesem Leib jeden Eindruck des bloß Scheinbaren und Nicht-Realen fernzuhalten. Vorstellungen von einem «*corpus caeleste*»¹⁸ oder «*phantasticum*»¹⁹ werden zurückgewiesen. Auch nach der Auferstehung bleibt Christi Leib «wahrhaftig» ein berührbarer menschlicher Leib, wie ihn Maria geboren hat²⁰. Was immer zur «Wahrheit» dieses Leibes gehörte, muss ihm in der Auferstehung zurückerstattet worden sein²¹. Die Wahrheit der Auferstehung und die Wahrheit der Inkarnation, so lautet bei Thomas das bis in die früheste Patristik zurückweisende antidoketische Plädoyer, bedingen einander untrennbar²².

(b) Man würde den Aquinaten dennoch missverstehen, wenn man dieses Beharren auf der «Identität» zu Lasten der ebenso realen «Verklärung» des Auferstehungsleibes auslegen wollte. Ohne sie müsste der soteriologische Zugang zum Ostergeheimnis, dessen Relevanz für Thomas bereits erwähnt wurde, gänzlich unverständlich werden. Gerade weil Christi Verklärung «Vorbild und Ursache» der unseren sein soll, muss sie dieser überbietend vorausgehen²³. Aber auch die in III, 53, 1 c. angesprochene christologische Begründung der Auferstehung kommt ohne das Verklärungsmoment nicht aus²⁴, denn die Erhöhung in Herrlichkeit ist «Lohn des Verdienstes» Christi und bringt die Würde der Inkarnation mit ihrer Konsequenz in der irdischen Gottesschau Jesu endlich auch leiblich zur Erscheinung²⁵. In der Auferstehung wird die durch den Sündenfall gestörte Hierarchie der Ordnung zwischen Seele und Leib wiederhergestellt. Die Gott schauende Seele durchdringt nun den Leib in einer zuvor nicht bekannten Weise. Dadurch vermag sie ihm Anteil an ihrer eigenen Verherrlichung und Lichthaftigkeit zu schenken. Die Erläuterung der damit verbundenen Einzelaspekte entfaltet Thomas vor allem in S. th. III, 54, 4. Dem Auferstehungsleib Christi wachsen aus der totalen «Durchseelung» jene grundlegenden (vier) Verklärungseigenschaften zu, welche die Schultradition im Ausgang von den Erscheinungsberichten der Evangelien und einigen weiteren Schriftstellen unter die Begriffe der Leidensunfähigkeit, Behändigkeit, Feinstofflichkeit sowie des Herrlichkeitsglanzes gefasst hat («*impassibilitas*», «*agilitas*», «*subtilitas*», «*claritas*»).

(c) Der mittelalterliche Theologe sieht seine Herausforderung darin, das im auferstandenen Christus begegnende Zugleich von «identischer Natur und neuer Herrlichkeit»²⁶ denkerisch zu bewältigen und beide Aspekte ohne

Einschränkung zur Geltung zu bringen. Als erklärungsbedürftig erweisen sich vor allem diejenigen Passagen der neutestamentlichen Erscheinungsperikopen, die für den Auferstandenen Eigenschaften nahelegen, die mit seiner verherrlichten Leiblichkeit kaum vereinbar zu sein scheinen: seine Berührbarkeit durch nicht verklärte Menschen, die fortdauernde Sichtbarkeit seiner Wundmale oder die Tatsache, dass er vor den Augen der Jünger Speise zu sich genommen hat. Thomas gestaltet seine Antworten stets auf der Basis der schon erwähnten Überzeugung, dass der Leib Christi auch in der Verklärung die Grundeigenschaften der Körperlichkeit (die «tangibiles qualitates»²⁷) nicht verliert. Alle erwähnten «realistischen» Züge der Ostergeschichten sind darum in ihrer «Wahrheit» zu explizieren und vom Verdacht der bloßen Vorspiegelung («fictio») freizuhalten²⁸. Auch in der Glorie wird der Leib nicht zum Epiphänomen einer idealistisch konzipierten Geistigkeit, sondern bleibt unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Natur²⁹. Verklärung ist die radikalste Weise der Durchsetzung einer Form in ihrer Materie, aber nicht die Reduktion der einen Größe auf die andere. Weniger als andere Scholastiker (darunter die *Summa Halensis* oder Albert) muss Thomas unter diesen Vorgaben die Kategorie des Wunders bemühen, um die Erscheinungen des Auferstandenen in ihren aus der Schrift erhebaren Details zu erklären.

(3) Für die Deutung der thomanischen Aussagen über die «Kundgabe der Auferstehung» (q. III, 55) ist die bereits angeführte Feststellung zentral, dass die mittelalterliche Theologie das Ostergeschehen nicht wie die Moderne zum Dreh- und Angelpunkt des Christusbekenntnisses erhebt. Es kann als «Wiederherstellung» des durch die Karfreitagskrise geschwächten Glaubens verstanden werden, aber liefert keineswegs erst dessen Begründung³⁰. An die Gottheit Christi, so gibt Thomas zu verstehen, konnte man auch schon vor Ostern glauben³¹. Die Auferstehung, wie sie Thomas in III, 55 im Vergleich zu allen Zeitgenossen mit unverkennbarer Originalität erkenntnistheologisch analysiert, ist darum vor allem als eigenständiges Glaubensgeheimnis im Gesamt der Christusoffenbarung in den Blick zu nehmen.

(a) Nur in dieser Perspektive, so macht Thomas in den ersten Artikeln seiner *Quaestio* deutlich, lässt sich der Modus der Kundgabe begreifen, der in der Heiligen Schrift für die Auferstehung bezeugt wird. Seine Konvenienz erläutert der Aquinate, indem er auf ein hierarchisches Stufenmodell für die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten rekurriert, dessen ps.-dionysische Prägung unverkennbar ist (III, 55, 1). Die Auferstehung Christi wird den Menschen nicht auf dem üblichen Weg der Abstraktion aus sinnlichen Wahrnehmungsbildern kundgegeben, sondern «aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes» in einem speziellen Mitteilungsmodus: nämlich in hier-

archischer Abstufung «von oben nach unten». Notwendig ist dies wegen des strikt übernatürlichen Charakters der Auferstehung Christi, die als endgültiger Eintritt in ein «unsterbliches» und «gottförmiges» Leben weit mehr bedeutet als die Wiederbelebung des Lazarus. Weil sie allein Gott zur Ursache haben kann und außerdem zum Heil der Menschen unmittelbar auf das Ziel der ewigen Glorie ausgerichtet ist, lässt sie sich wie alles von Gott Geoffenbarte nur im Glauben erfassen (III, 55, 2). Thomas deutet im Ausgang von diesem Fundament die Kundgabe der Auferstehung. Sie erfolgt zunächst an die Engel und dann an wenige Einzelne, deren Zeugnis autoritative Geltung für alle weiteren Empfänger beanspruchen darf und bei ihnen Glauben wecken will, der aus dem Hören erwächst (vgl. III, 55, 5). Der Glaube an die Auferstehung entfaltet sich für die meisten Menschen im Rahmen ekklesialer Tradition, in der ein Prinzip hierarchischer Wahrheitsvermittlung wirksam ist, das seinen Ursprung in der Erkenntnisordnung der Engel besitzt, wie sie Ps.-Dionysius Areopagita beschreibt³². «Weitergebende» und «Empfangende» sind klar voneinander geschieden. Auch andere Schlüsselereignisse der neutestamentlichen Offenbarung sind nach Thomas in dieser vertikal geordneten Form verlautbart worden³³.

(b) Die «Beweise», die der Auferstandene den Jüngern in seinen nachösterlichen Erscheinungen gewährt hat, werden damit nicht bedeutungslos (vgl. III, 55 c.). Sie können allerdings nicht einfachhin als «Prinzipien» gelten, aus denen der natürliche Verstand die Wahrheit des Glaubenssatzes abzuleiten vermöchte. Der Begriff des «Arguments» meint in diesem Fall nicht eine «Beweisgrundlage», sondern «ein sinnfälliges Zeichen, das man zur Kundgabe einer Wahrheit anführt»³⁴. Es handelt sich bei den «argumenta resurrectionis» um deklarative Hinweise auf ein Geheimnis, dem der Mensch allein mithilfe der durch die Gnade erleuchteten Vernunft im Glauben zuzustimmen vermag. Erst der «schauende Glaube», die «oculata fides», von der Thomas mit Anklang an ein Eusebiuswort in III, 55, 2 ad 1 spricht, vermag die Offenbarungsinhalte wahrhaft zu erfassen. Die sichtbaren Argumente präsentieren nur die materiale Seite, die durch das Glaubenslicht geformt werden muss; sie erleichtern den Glaubensassens, ohne ihn formal zu ermöglichen. Darum kann auch Thomas sich das in der Scholastik weit verbreitete Wort Gregors des Großen zueigen machen, wonach der Glaube umso vollkommener ist, je weniger «Hilfen» dieser Art er benötigt³⁵.

(c) An diese glaubenstheologischen Vorgaben schließt die Explikation der Auferstehungsargumente und ihrer «Konvenienz» im Einzelnen an, wie Thomas sie in S. th. III, 55, 6 vornimmt. Grundsätzlich unterscheidet er zwischen dem im Wort vermittelten Zeugnis («testimonium») und dem sichtbaren Argument bzw. Zeichen («argumentum» / «signum»). Nimmt man die biblische Osterbotschaft als ganze in den Blick, so wird auf beiden

Wegen die Auferstehung «hinreichend» kundgetan, weil jeweils die Aspekte der Identität wie der Verklärung gleichermaßen umfassend zum Ausdruck kommen. Die Worte der Engel am leeren Grab zusammen mit dem Zeugnis der Schrift (d.h. des Alten Testaments) einerseits und die verschiedenen Aspekte der nachösterlichen Erscheinungen Christi andererseits, die Thomas im III, 55, 6 c. subtil differenzierend klassifiziert, lassen «Wahrheit» wie «Glorie» der Auferstehung unzweifelhaft erkennbar werden.

(4) In der Schlussquästion seiner Abhandlung über die Auferstehung Christi wendet sich Thomas der Frage nach der durch sie entfalteten Heilswirkung für die Menschen zu (S. th. III, 56). Dabei folgt er einer leicht nachvollziehbaren Zweiteilung, in der die Kausalität hinsichtlich unserer zukünftigen leiblichen Auferstehung (III, 56, 1) unterschieden wird von der bereits im irdischen Leben wirksamen Kausalität in Bezug auf die «Auferstehung der Seele», also die gnadenhafte Rechtfertigung des Sünders durch das Paschamysterium Christi (III, 56, 2).

(a) Zur Erläuterung des ersten Aspekts greift Thomas ein Axiom der aristotelischen Metaphysik auf: «Das Erste in einer jeden Gattung ist Ursache von allem, was nach ihm kommt»³⁶. Konkret bedeutet dies hier, dass die Auferstehung aller Menschen sich zur Auferstehung Christi verhält wie das nachahmende Abbild zum vollkommenen Urbild. Der Christus (ungeachtet der univoken Auferstehungsdefinition) zukommende Primat ist nicht bloß ein zeitlicher, sondern ein solcher des «Vorrangs»³⁷, weil sein Leib mit der Gottheit hypostatisch geeint war und darum nur in seinem Fall Auferstehung «aus eigener (d.h. göttlicher) Kraft» möglich wurde. Das «Wort Gottes», das dem Vater in der belebenden Kraft nicht nachsteht, «gibt zuerst dem ihm von Natur aus vereinigten Leib unsterbliches Leben, und durch diesen wirkt er die Auferstehung in allen anderen»³⁸. Darin gründet die Erstursächlichkeit der Auferstehung Christi für alle später Auferstehenden (für die Erlösten als Wirk- und Exemplarursächlichkeit zugleich, für die Verdammten nur in der ersten Hinsicht)³⁹. Vorausgesetzt wird dabei, dass Christus die «instrumentale» Kraft seiner Menschheit sogar über den raum-zeitlichen Graben hinaus ausüben vermag, der das Ostergeschehen von der Auferweckung aller am Jüngsten Tag trennt. Thomas denkt dabei durchaus an eine Wirksamkeit der Auferstehung als Heilmysterium bzw. Ereignis («resurrectio in fieri»), nicht bloß an eine solche, die Christus als Auferstandener vom Himmel her ausübt («resurrectio in facto esse»). Die durch Christi Menschheit wirksam gewordene göttliche Kraft «erreicht im Modus der Gegenwärtigkeit alle Orte und Zeiten. Und eine solche Berührung der Kraft nach genügt für den Begriff dieser Wirkursächlichkeit»⁴⁰. Die thomatische Lösungsidee angesichts der Frage nach der dauerhaften Wirksamkeit

der Heilsmysterien Christi lautet also: Auch angesichts der instrumentalen Vermittlung durch die Menschheit Christi bleibt Gott der souverän-freie Herr in der Zuwendung seines Heilshandelns, und dies über alle Beschränkungen von Raum und Zeit hinweg⁴¹.

(b) Neben die eschatologische Wirkung der Auferstehung Christi tritt ihre präsentische, die im Beitrag zur seelischen Rechtfertigung des Menschen im Erdenleben besteht. In deutlicher Parallelität zu den Kausalitätsüberlegungen des vorangehenden Artikels schreibt Thomas der Auferstehung Christi auch hier neben der Exemplarursächlichkeit echte instrumentale Wirksamkeit zu⁴². Damit geht er über die traditionellen Aussagen zur «*resurrectio animarum*», die vor allem den Gedanken der «neuen Belebung» des an Christus glaubenden Menschen in Fortsetzung paulinischer Taufmetaphorik variieren, deutlich hinaus. Das Bild vom «neuen Leben» des Getauften dient aber auch ihm dazu, eine Abgrenzung zwischen Passion und Auferstehung Christi hinsichtlich ihrer Wirksamkeit im Rechtfertigungsgeschehen vorzunehmen. Leiden und Auferstehung sind als Vollzüge Christi in seiner Menschheit, die Heilsorgan der Gottheit ist, gemeinsam *instrumentale Wirkursachen* der gesamten Rechtfertigung, die im Sündennachlass und im gnadenhaften Geschenk neuen Lebens besteht; auf *exemplarursächlicher Ebene* ist die Vernichtung der Sünde dem Kreuzesleiden, das neue Leben aber der Auferstehung zuzuordnen. Sofern schließlich *Verdienstursächlichkeit* (die satisfaktorische Dimension im Sündennachlass) allein der Passion zugewiesen bleibt, da Christus als Auferstandener kein Verdienst mehr zu erwerben vermochte, hat Thomas bei aller soteriologischen Wertschätzung der Auferstehung die staurologische Fokussierung scholastischer Erlösungslehre keineswegs aufgegeben⁴³.

3. Thomanische Kernaussagen zur Himmelfahrt Christi

Schon die Beschränkung auf eine einzige Quaestio (S. th. III, 57) lässt erkennen, dass Thomas um die nachgeordnete theologische Relevanz der Himmelfahrt gegenüber der Auferstehung Christi weiß. Dies zeigt sich auch an der thematischen Ausformung der Himmelfahrtserörterung, deren zentrale Fragen in Analogie zu denjenigen des Auferstehungstraktats gestaltet sind. In sechs Artikeln handelt der Magister über die «Angemessenheit» des Geschehens (a. 1), die kausale Beteiligung der beiden Naturen Christi (a. 2), den (naturphilosophisch erfassbaren) Modus der Aufstiegsbewegung (a. 3) und dessen Ziel (a. 4-5). Eigens wird schließlich nach der Wirkung der Himmelfahrt gefragt (a. 6).

(1) Die «Notwendigkeit» der Himmelfahrt, die Thomas wiederum an erster Stelle thematisiert, wird in S. th. III, 57, 1 primär mit einem christologi-

schen⁴⁴ Argument begründet: Dem in der Auferstehung unsterblich gewordenen Leib Christi gebührt ein ihm entsprechender Ort. Dieser «natürliche Ort» (im Sinne der aristotelischen Ortslehre) ist in kosmologischer Konkretion der «Himmel». Für Christus ist damit zugleich ein Aspekt des Lohnes benannt, den seine Verdienste für ihn selbst im Gefolge haben⁴⁵. Sofern die Himmelfahrt keine wesentliche Steigerung der Auferstehungsherrlichkeit, sondern nur ihre akzidentelle Ergänzung⁴⁶ bedeutet, bleibt sie ein unselbständiger Aspekt im Gesamtgeschehen der österlichen Erhöhung⁴⁷. Dass für Christus in seiner Glorie überhaupt noch eine Art von positiver «Veränderung» in Frage kommt (und sei es nur die der Ortsbewegung, wie sie in der scholastischen Eschatologie den verklärten Leibern ausdrücklich unter dem Titel der «agilitas» zugesprochen wird), ist im Kontext von Vollendungsstellungen, die theologisch wie naturphilosophisch eher am Ideal des keiner Veränderung mehr fähigen «Ruhens» ausgerichtet sind, durchaus erklärungsbedürftig. Der Grund liegt nach Thomas in der bleibenden Kreatürlichkeit der menschlichen Natur Christi und darf nicht als Plädoyer für seine Veränderlichkeit «der göttlichen Natur nach» gedeutet werden.

(2) Die Verursachung des Himmelfahrtsgeschehens versucht Thomas mit Hilfe der Frage aufzuklären, «ob Christus aus eigener Kraft zum Himmel emporstieg» (III, 57, 3)⁴⁸. In der Beantwortung geht es primär um einen differenzierenden Blick auf die Beteiligung der beiden in der hypostatischen Union verbundenen Naturen Christi, womit erneut die im strengeren Sinn christologische Perspektive leitend ist. Maßgeblich als unmittelbare Ursache für den leiblichen Aufstieg Christi ist nach Thomas seine menschliche Natur, allerdings nicht gemäß ihrer «natürlichen Kraft», sondern der «Kraft der Herrlichkeit». Nur so besitzt Christi Seele jene Gewalt über den Leib, die dessen Erhebung in den Himmel zu ermöglichen vermag⁴⁹. Obwohl Thomas an dieser Stelle die Himmelfahrt zunächst als naturalen Bewegungsvorgang behandelt, ist sie zugleich als inneres Moment der Verklärung Christi im Blick und wird so in das Licht echt theologischer Betrachtung gerückt. Die göttliche Kraft Christi, die vom trinitätstheologischen Standpunkt aus mit derjenigen des Vaters strikt identisch ist⁵⁰, bleibt in diesem Modell als «erster Ursprung» der Himmelfahrt zu berücksichtigen, sofern die Verklärung der Menschheit letztlich auf sie zurückzuführen ist.

(3) Die weiteren bei Thomas wie bei seinen Zeitgenossen zum wissenschaftlichen Ensemble der Himmelfahrtsdebatte zählenden «bewegungstheoretischen» Erörterungen sollen hier nur angedeutet werden. Da für die Autoren der Hochscholastik feststeht, dass die Himmelfahrt als Ortsbewegung eines Körpers zu gelten hat, deren Modus ebenso beschreibbar ist wie der lokal zu verstehende Ausgangs- und Zielpunkt, liegt es nahe, beiden

Aspekten eigene Untersuchungen zu widmen. So erläutert Thomas in der Summa die Himmelfahrt als nicht «gewaltsame», sondern «natürliche» Bewegung, die in irgendeiner Weise zeitlich sukzessiv und nicht in einem einzigen «Augenblick» verlaufend gedacht werden muss (S. th. III, 57, 3). Anschließend bemüht er sich um eine exakte Erläuterung des Schriftwortes Eph 4,10, wonach Christus «über alle Himmel» aufgestiegen ist (III, 57, 4–5, zum «terminus ad quem»). Auch diese Kapitel verwissenschaftlichter Theologie, die für einen Autor des 13. Jahrhundert zu den besonders «modernen» zählten, während sie den heutigen Leser eher befremden, entbehren keineswegs vollständig der christologischen Relevanz. Thomas bekennt sich in ihnen nicht bloß erneut zur Wahrheit der menschlichen Natur Christi, die auch im Status der Verherrlichung gegen jede monophysitische Verfälschung zu verteidigen ist, sondern versucht unter den Vorzeichen aristotelischer Kosmologie zudem, mit der Zuweisung der Spitzenstellung im «ordo localis» den eschatologischen Primat Christi und seinen würdebedingten Vorrang vor allen Körper- und Geistgeschöpfen (d.h. seine Stellung als «Haupt») angemessen zum Ausdruck zu bringen⁵¹. Ob Thomas dabei sogar aus theologischen Gründen die Topologie der aristotelischen Himmelslehre aufgebrochen hat, indem er auf die bei den meisten anderen Scholastikern und auch im thomanischen Frühwerk übliche explizite Lokalisierung des Aufgefahrenen im (bereits theologisch gefärbten) «Feuerhimmel» («caelum empyreum»), der höchsten Himmelsphäre, verzichtet, lässt sich auf der Basis der reinen Textanalyse nicht sicher entscheiden.

(4) Hinsichtlich der Heilsursächlichkeit von Christi Himmelfahrt (III, 57, 6) grenzt Thomas den Blick «ex parte nostra» von demjenigen «ex parte Christi» ab. Intendiert ist eine Unterscheidung der moralisch-subjektiven Ursächlichkeit des Heilmysteriums in der Rezeption durch die Menschen von der objektiv-effizienten Kausalität des Geschehens aus der Perspektive Christi. Die Himmelfahrt, so führt Thomas zum ersten Punkt recht traditionell aus, bringt uns Christus näher⁵², indem sie die drei göttlichen Tugenden in uns stärkt und unsere Ehrfurcht gegenüber der Gottheit Christi vermehrt, deren Macht in der Erhöhung für alle sichtbar geworden ist. In der zweiten Betrachtungsweise erweist sich die Himmelfahrt von Christus her als «Öffnung des Himmelreiches» bzw. «der Himmelstür» für die Menschen, die als Glieder des verherrlichten Leibes ihrem Haupt folgen dürfen⁵³. Thomas schließt damit in gewisser Hinsicht den Bogen zu der am Beginn des gesamten dritten Teils der theologischen Summe gemachten Feststellung, wonach der Erlöser Christus «uns in sich selbst den Weg der Wahrheit kundgegeben»⁵⁴ hat. Im Verbund mit Leiden und Auferstehung vollendet die Himmelfahrt das Werk der Erlösung, das Gott uns durch das «Instrument» der Menschheit Christi zuteil werden lässt⁵⁵. Die beiden weiteren Aspekte,

die Thomas zur Heilswirkung der Himmelfahrt «ex parte Christi» benennt, nämlich den Selbsterweis Christi als Hoherpriester des Neuen Bundes, der uns im Himmel eine ewige Wohnung erschließt⁵⁶, und die Ermöglichung «göttlicher Gaben», vor allem wohl der pfingstlichen Geistgabe, haben demgegenüber ergänzenden Charakter.

Thomas, so lässt sich zusammenfassend festhalten, hat in seinem reifen theologischen Systementwurf den Primat des inkarnations- und satisfaktions-theologischen Ansatzes in der Christologie nicht verlassen, aber unter diesen Vorzeichen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi größere Beachtung geschenkt als die meisten seiner Zeitgenossen. Im Geheimnis der österlichen Erhöhung entbirgt sich die vollendete Gestalt des menschengewordenen Herrn in exemplar- und wirkursächlicher Hinsicht als lebendiger Weg zur Heilsvollendung⁵⁷ für alle Erlösten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. als beste Interpretation Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. 2 Bde. (CJJC 78/79), Paris 1999.

² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th. III*, 27 Prol.

³ Vgl. zum Folgenden meine Dissertationsschrift: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*. 2 Bde. (BGPhMA N.F. 64,1/2), Münster 2003. Alle im vorliegenden Beitrag kursorisch behandelten Aspekte werden dort auf der Basis einer ausführlichen Textinterpretation sowie der Einordnung in das thomanische Gesamtwerk und die Debatten des 12. und 13. Jahrhunderts präsentiert. Verwiesen sei zudem auf die dort verarbeitete Sekundärliteratur. Keine neuen Einsichten liefert Christoph AMOR, «Um unseres Heiles willen ...». *Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin* (ITS 81), Innsbruck 2009, 354–359. Der Vf. bietet eine breite, quellennahe Übersicht zu den soteriologischen Aussagen der thomanischen Summe, ohne sich dabei auf die Forschungsdiskussion zu den Einzelthemen einzulassen.

⁴ Zu nennen sind hier vor allem der Sentenzenkommentar (*3 Sent. d. 21, q. 2; d. 22, q. 3*), das *Compendium theologiae* (*I, c. 236-240*) sowie einige Schriftkommentare.

⁵ Die wichtigste Behandlung der Thematik kurz vor Thomas dürfte im dritten Buch der *Summa Halensis* zu finden sein, die maßgeblich auf den Alexander von Hales-Schüler JOHANNES VON LA ROCHELLE zurückgeht.

⁶ Vgl. Alois GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verständnis von Patristik und Scholastik*, in: Johannes BETZ/Heinrich FRIES (Hg.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg–Basel–Wien 1960, 119–169.

⁷ Thomas, *S. th. III*, 53, 3 c.

⁸ «ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur»: *S. th. III*, 54, 1 c.

⁹ Vgl. *S. th. III*, 53, 1 ad 2: «Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altioem statum naturae...».

¹⁰ Thomas erläutert dies eingehend in *S. th. III*, 53, 3.

¹¹ *S. th. III*, 53, 4 c. Die «resuscitatio proprii corporis» vollzieht die Seele Christi als «instrumentum divinitatis»: *S. th. III*, 13, 4 c.

¹² *S. th. III*, 53, 4 ad 1.

- ¹³ Vgl. S. th. III, 19; 46, 1; 49, 6.
- ¹⁴ Vgl. auch III, 53, 1 ad 3 und zuvor 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1, ad 3; 4.
- ¹⁵ So sieht Thomas in der Tatsache, dass Christus «am dritten Tag» auferstand, vor allem eine Unterweisung für unseren Glauben an Christi Gottheit (die den Tod rasch zu überwinden vermochte), aber auch seine Menschheit (an deren realer Sterblichkeit die Frist von drei Tagen keine Zweifel lässt); vgl. S. th. III, 53, 2 c.
- ¹⁶ Thomas spricht in S. th. III, 53, 1 c. von einer «informatio vitae fidelium» durch Christi Auferstehung.
- ¹⁷ Vgl. S. th. III, 54, 1. 3.
- ¹⁸ S. th. III, 54, 2 ad 2 und 3 c.
- ¹⁹ S. th. III, 54, 1 sc. u. c.
- ²⁰ Vgl. S. th. III, 55, 6 c., wo von einem corpus «verum et solidum», «humanum», «idem numero» die Rede ist. Zur Berührbarkeit : ScG IV, 84, 3.
- ²¹ Vgl. S. th. III, 54, 3 ad 1-3.
- ²² Vgl. neben S. th. III, 54, 3 c. etwa Sup. Joh., c. 1, l. 7, n. 169; Sup. Joh., c. 20, l. 6, n. 2559.
- ²³ Vgl. S. th. III, 54, 2c.: «Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis (...). Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgens fuit gloriosum.»
- ²⁴ Vgl. S. th. III, 54, 3 c.: «...per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis.»
- ²⁵ Vgl. ebd. und Comp. theologiae, I, c. 236.
- ²⁶ Der auferstandene Christus war, so lautet ein von Thomas gern zitiertes Wort Gregors des Großen, «eiusdem naturae, sed alterius gloriae» (vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2; III, 54, 3 c.).
- ²⁷ S. th. III, 54, 2 ad 2.
- ²⁸ Vgl. etwa zum Essen des Auferstandenen 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 4 ad 3; S. th. III, 54, 2 ad 3.
- ²⁹ Vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2: «Habuit autem [sc. corpus gloriosum] aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit: non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo magis infra inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata».
- ³⁰ Vgl. etwa Thomas, Sup. Joh., c. 14, l. 8, n. 1973; ebd. c. 20, 3, l. 6, n. 2562; S. th. III, 14, 1 c.
- ³¹ Vgl. S. th. III, 47, 5 c.
- ³² Vgl. die Feststellungen im thomanischen Glaubenstraktat: S. th. II-II, 6, 1 c.
- ³³ Vgl. etwa in der *Summa theologiae* die Erklärungen zur Kundgabe der Geburt Jesu (III, 36) und seiner Verklärung (III, 45, 3 ad 4).
- ³⁴ S. th. III, 55, 5 c.: «aliquid sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem».
- ³⁵ Vgl. S. th. III, 55, 5 ad 3.
- ³⁶ Vgl. S. th. III, 56, 1 c.: «illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post»; ähnlich ebd. ad 3.
- ³⁷ So ausdrücklich S. th. III, 56, 1 ad 3: «Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione».
- ³⁸ «Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis»: S. th. III, 56, 1 c.
- ³⁹ Vgl. S. th. III, 56, 1 ad 3: «causa efficiens et exemplaris».
- ⁴⁰ «Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae»: S. th. III, 56, 1 ad 3.
- ⁴¹ Dieser Ansatz wird erneut sichtbar in der thomanischen Lehre über die andauernde werkzeugliche Kraft der von Christus einmalig gesprochenen eucharistischen Konsekrationsworte (vgl. S. th. III, 78, 1.4).
- ⁴² Vgl. S. th. III, 56, 2.
- ⁴³ «Ad quantum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt: scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio Christi et mors est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato:

resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. (...) Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est» (S. th. III, 56, 2 ad 4).

⁴⁴ Der soteriologische Gedanke klingt an in S. th III, 57, 1 ad 3 und wird in III, 57, 6 explizit zur Entfaltung kommen.

⁴⁵ Vgl. S. th. III, 19, 3 c.

⁴⁶ Vgl. S. th. III, 57, 1 ad 2.

⁴⁷ Vgl. auch 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 3 ad 2: «(...) articulus autem de ascensione «continebatur in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.»

⁴⁸ Vgl. auch hier die vorangehende Parallelerörterung zur Auferstehung, «ob Christus Ursache seiner eigenen Auferstehung war» (III, 53, 4).

⁴⁹ Zum Leib–Seele–Verhältnis in der Glorie vgl. S. th. III, 57, 3 c.: «Erit enim tanta oboedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, 22 De civitate Dei, «ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus.» (...) Unde prima origo ascensionis est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute: primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult.»

⁵⁰ Vgl. S. th. III, 57, 3 ad 1.

⁵¹ Vgl. S. th. III, 57, 5 c.: «Exinde etiam spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum.»

⁵² Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Ex parte quidem nostra [sc. causa salutis est], inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum.»

⁵³ Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit».

⁵⁴ S. th. III, Prol.: «(...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit».

⁵⁵ Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 2.

⁵⁶ Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 3: «(...) Christus semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis».

⁵⁷ S. th. III, 53, 1 c.: «complementum nostrae salutis».