

Wonrae Jeong

Die Lehre des Thomas von Aquin
von der ewigen Glückseligkeit

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/2908>

Wonrae Jeong

Die Lehre des Thomas von Aquin von der
ewigen Glückseligkeit

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2011

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-2908-6

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2009 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Mein erster herzlicher Dank richtet sich an meinem Doktorvater Prof. Dr. Kurt-Victor Selge, der in wissenschaftlicher und geistlicher Hinsicht mir große Hilfe geleistet hat. Er begleitete die Forschung immer mit weiterführender Kritik und mit großartiger Toleranz, wie sie besonderes gegenüber einem ausländischen Nachbuchwissenschaftler wie mir unabdingbar erforderlich ist. Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Edmund Runggaldier danke ich auch für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Mein Dank gilt auch der ev. koreanischen Missionsgemeinde Berlin. Als ein Mitglied und Erziehungspastor wurde ich in geistlicher und finanzieller Hinsicht gut unterstützt.

Schließlich danke ich meiner Eltern und Geschwister, die sich um mich wie um ihre eigene gekümmert haben. Nach dem Schluss der Dissertation habe ich geheiratet und meine Frau hat gerade eine Tochter geboren. Meiner Eltern und Familie widme ich diese Arbeit.

Juni. 2011, Suwon in Korea,

Wonrae Jeong

Inhaltverzeichnis

Vorwort-----	i
Inhaltverzeichnis-----	iii
Einleitung -----	1
I. Die Fragestellung-----	1
II. Die Begrenzungen und die Inhalte dieser Dissertation-----	14
Teil I. Die Anthropologie als der Grundstein der Beatitudolehre bei Thomas von Aquin-----	17
§ 1. Die Struktur der Summa theologiae und der Platz des Beatitudo-Traktats-----	17
I. Einführung in die Summa theologiae-----	17
II. Die Struktur der Summa theologiae und der Platz des Beatitudo-Traktats in ihr-----	22
A. Der ordo disciplinae-----	23
B. Der Platz des Beatitudo-Traktats in der Summa theologiae-----	31
§ 2. Die Anthropologie (I) des Thomas von Aquin in der Summa theologiae: Der Mensch als „imago Dei“-----	36
I. Der Mensch als „Ebenbild Gottes“ in der Dogmengeschichte vor Thomas-----	37
II. Der Mensch als „imago Dei“ bei Thomas von Aquin (S. th. I, q. 93)-----	41
A. Der Mensch als Abbild Gottes und Gott als Urbild-----	41
B. Der Zweck und Ende der productio des Menschen in Bezug auf die „imago Dei“-----	45
C. Das Handeln des Menschen als „imago Dei“-----	50
§ 3. Die Anthropologie (II) des Thomas von Aquin in der Summa theologiae: Der Mensch als „animal rationale“-----	56
I. Der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch-----	58
II. Der denkende und strebende Mensch: In Bezug auf das Vermögen und Tätigkeit der Seele-----	68
A. Das Verstandesvermögen-----	68
B. Das Strebevermögen - Der Wille – -----	75
C. Das Verhältnis des Intellectus zum Willen-----	83
III. Zusammenfassung-----	84

§ 4. Exkurs: Der lateinische Averroismus-----	87
Teil. II. Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin -----	95
§ 5. Die irdische, diesseitige Beatitudolehre-----	97
I. Das Glückverständnis des Aristoteles in der <i>Nikomachischen Ethik</i> -----	97
II. Das diesseitiges summum bonum in der Lehre der lateinischen Averroisten und in einigen Ethikkomentaren-----	103
A. Das Summum bonum des lateinischen Averroismus anhands des <i>Liber de felicitate</i> des Siger von Brabant und der <i>Opuscula de summo bono sive de vita philosophi</i> des Boethius de Decia-----	104
B. Die Bedeutung der ungedruckten Ethikkommentare der Artistenfakultät in für die Erforschung der Glückskonzeption des lateinischen Averroismus-----	108
C. Zusammenfassung-----	110
III. Der Ethikkommentar des Thomas von Aquin-----	111
§ 6. Die zukünftige, jenseitige Beatitudolehre-----	120
I. Die Beatitudolehre Augustins-----	120
II. Die Weiterentwicklung der augustinischen Glückskonzeption in der Scholastik-----	130
A. Die Beatitudolehre in den Sentenzen des Petrus Lombardus-----	132
B. Die jenseitige Beatitudo im Sentenzenkommentar Bonaventuras-----	134
III. Die Beatitudolehre im Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin-----	141
§ 7. Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin in der Summa theologiae I-II, Quaestiones 1–5-----	150
I. Die Glückseligkeit Gottes in der Quaestio 26 der Prima Pars-----	151
II. Die Zielbezogenheit und die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns: Die Beatitudo (Quaestio 1)-----	157
A. Die Zielbezogenheit und die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns (Artikel 1-3)-----	157
B. Das Endziel des menschlichen Lebens im Bezug auf menschliches Handeln (Artikel 4-7)-----	160
C. Gott als Endziel allen Strebens (Artikel 8)-----	167
D. Zusammenfassung-----	169
III. Worin besteht die Beatitudo? (Quaestio 2)-----	170

A.	Die bona exteriora (Artikel 1-4)-----	170
B.	Das bonum corporis (Artikel 5)-----	173
C.	Lust (voluptas: Artikel 6)-----	173
D.	Das bonum animae (Artikel 7)-----	174
E.	Das bonum increatum (Artikel 8)-----	175
IV.	Was ist das Glück? (Quaestio 3)-----	178
A.	Das bonum increatum und creatum (Artikel 1)-----	179
B.	Die beatitudo des Menschen als operatio (Artikel 2)-----	180
C.	Die beatitudo in Bezug auf die seelischen Tätigkeiten. (Artikel 3-8)---	182
V.	Was ist erforderlich, um die beatitudo zu erlangen? (Quaestio 4)-----	188
A.	Die Erfordernisse, die die beatitudo hinsichtlich der Geistnatur stellt (Artikel 1-4)-----	189
B.	Die Erfordernisse zur Bestimmung und zum Wohl des Glücks (Artikel 5-8)-----	194
VI.	Das Erreichen der Beatitudo (Quaestio 5)-----	204
A.	Ist der Mensch überhaupt glücksfähig? (capax hominis: Artikel 1)--	204
B.	Das esse beatior altero (Artikel 2)-----	207
C.	Das Glück des diesseitigen Lebens (in hac vita: Artikel 3)-----	209
D.	Die Möglichkeit, die beatitudo zu verlieren (Artikel 4)-----	211
E.	Die Begrenzung des menschlichen Daseins und die Befähigung Gottes (Artikel 5-6)-----	213
F.	Die causa efficiens und die dispositio der beatitudo (Artikel 7)-----	217
G.	Alle Menschen (Artikel 8)-----	220
Teil III.	Endergebnis-----	222
§ 8.	Das Endergebnis-----	222
I.	Die Beatitudolehre als ein „theologisches Thema“ in der Summa theologiae- -----	222
II.	Die Beatitudolehre und ihre Verbindung zur Anthropologie des Thomas-	226
III.	Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin selbst-----	229
IV.	Vorschläge für das Verständnis der Beatitudolehre des Thomas von Aquin in der Gegenwart-----	234
Quellen und Literatur-----		239

Einleitung

I. Die Fragestellung

Der Satz „alle Menschen streben nach Glück“ gilt zu aller Zeit als *opinio communis*, dennoch wird das Thema „Glück“ in jeder Zeit in unterschiedlicher Weise, Intensität und Dringlichkeit betrachtet. Schon in der antiken Welt haben sich die griechischen Philosophen der Diskussion um das Glück gewidmet, wie die Sophisten, Aristoteles, die Kyniker, Epikur, die Skeptiker, u.v.m. So sah Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* das Glück (εὐδαιμονία) als ein Endziel allen menschlichen Handelns an, das ein vollendetes (τὸ τέλειον), sich selbst genügendes (αὐτάρκης) ist.¹ Cicero hat behauptet: „Die Untersuchung des glückseligen Lebens ist der einzige Gegenstand, den sich die Philosophie zum Zweck und Ziel setzen muss.“² Augustin wies bereits darauf hin, dass es seines Wissens 288 unterschiedliche Meinungen darüber gibt, worin das Glück besteht.³

Die Frage, was das Glück sei, wurde in der christlichen Denkwelt des Mittelalters weiterhin gestellt, jedoch mit einem neuen Schwerpunkt. In seiner frühen Schrift *De beata vita* hat Augustin das Glücksstreben des Menschen als eine *opinio communis* aufgezeigt: „beatos nos esse volumus.“⁴ Die Betrachtung des Glücks in der Scholastik setzte das Glücksstreben des Menschen auch als wesentlich voraus. Ein wesentlicher Punkt wurde in den Sentenzen des Petrus Lombardus deutlich: „Solet etiam quaeri de beatitudine. Utrum omnes eam velint, et sciant quae sit vera beatitudo.“⁵ Damit ging der Scholastiker einen Schritt weiter und fragte danach, was die vera beatitudo sei. Nach Petrus Lombardus wurde die Frage nach dem „wahren Glück“ zu einer regelmäßigen in der Theologie, wie z.B. bei Thomas von Aquin, Bonaventura u.a. zu sehen ist.⁶ Petrus Lombardus ordnet die Betrachtung des wahren Glücks den letzten Dingen zu, so dass der Traktat „de ultimis“ der locus classicus der Frage nach dem Glück in der Scholastik wurde.⁷ In der Scholastik ist die theologische Frage nach der wahren Glückseligkeit also in der Eschatologie verortet. Deshalb behauptet O. H. Pesch, dass die

¹ NE I, 5 [1097 b 20-21]: τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκης εὐδαιμονία οὕσα τέλος.

² Cicero, *De finibus* V 5, 12: sed cum beata vita quaeratur id que sit unum, quod philosophia spectare et sequi debeat, ...

³ Augustin, *De Civ. Dei* XIX, 1.

⁴ Augustin, *De beata vita* II, 10.

⁵ IV. Sent., d. 49, c. 1, 3.

⁶ Vgl. Thomas, IV. Sent., d. 49, q. 1; Bonaventura, IV. Sent., d. 49, p. 1, a. unic. q. 2.

⁷ Vgl. H. Kleber, *Glück als Lebensziel*, S. 22-29; N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, S(=Seite). 12.

mittelalterliche Beatitudolehre von Anfang an mit der Wirklichkeit der Heilstat Gottes und einem streng theologischen Begriff gefüllt ist.⁸

Dagegen behauptet N. Wicki, dass der Traktat „de ultimis“ nur bis zu Thomas von Aquin als der locus classicus der Glücksproblematik galt. Denn Thomas behandelte die Glücksproblematik in der Summa theologiae nicht im Traktat „de ultimis“, sondern in der Gotteslehre und im Anschluss daran in der Anthropologie (S. th. I-II, Q. 1-5). Dabei formulierte Thomas die Frage nach dem wahren Glück (vera beatitudo) zur Frage um, inwiefern der Mensch auf die Glückseligkeit ziele. Demzufolge hat Thomas in der Summa theologiae die Frage nach dem Glück folgendermaßen gestellt: nicht so sehr „utrum omnes eam velint, et sciant quae sit vera beatitudo,“ sondern, ob „homo **naturaliter** desiderat beatitudinem.“⁹ Damit wurde die Glücksproblematik mit der Frage nach dem Verständnis der menschlichen Natur verbunden. Dieser Aspektwechsel gründet nach N. Wicki darin, dass sich die Einflüsse der aristotelischen Philosophie in diesem Zeitraum entscheidend ausgewirkt haben,¹⁰ da Aristoteles das Glücksstreben in der Natur des Menschen überhaupt fundiert hat. Folglich hat sich Thomas selbst sowohl mit der traditionell-augustinischen als auch mit der aristotelischen Glückskonzeption beschäftigt und auseinandergesetzt. Thomas hat in dem *Scriptum super Sententia* in seiner frühen Zeit reflektiert, wie in der Frage des theologischen Verständnisses des Glücks mit dem aristotelischen Einfluss umzugehen sei (siehe § 6). Dagegen hat er in der *Sententia Libri Ethicorum* Aristoteles' Aussagen über das Glück untersucht und durchdacht, wie diese mit den Glaubensinhalten über das Glück harmonisiert werden können. Es zeigt sich ebenso eine Entwicklung im Glücksverständnis des Thomas zwischen seiner früheren Schrift *Scriptum super Sententia* (1254-56) und der späteren *Summa theologiae* (1267-73).¹¹

Es lassen sich nun folgende Fragen nach dem Glücksverständnis des Thomas stellen: Welchen Einfluss hatte die aristotelische Glückskonzeption auf die des Thomas? Welche theologischen Inhalte behielt Thomas trotz des Einflusses des aristotelischen Gedankengutes bei? Welche eigene Glückskonzeption hat Thomas schließlich aus beiden entwickelt?

In der Frage nach dem Glück bei Thomas von Aquin ist die Summa theologiae also von großer Bedeutung. Die fünf Quaestiones des Beatitudo-Traktats, die Thomas in der Prima Secundae der Summa theologiae behandelt, wurden traditionell auf

⁸ O. H. Pesch, Art., Glück II (Mittelalter), HWP III (1974), S. 691; vgl. Ragner Holte, Art., Glück (Glückseligkeit), RAC II (1981), S. 264-268.

⁹ S.th, I, q. 2, a. 1, ad.1; q. 26, a. 2, co.; q. 41, a. 2, ad. 3; q. 60, 2. co.; I-II, q. 5, a. 8, co. usw.

¹⁰ N. Wicki, op. cit. S. 58.

¹¹ Vgl. M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, S. 77-78; 213; 216, etc.

philosophischer Ebene verstanden. A. D. Sertillanges, M. Wittmann, J. M. Ramirez, R. Guindon, W. Kluxen u.a. haben die Beatitudolehre des Thomas philosophisch interpretiert.¹² Demgegenüber betont die neuere Forschung, dass nicht nur der Systemaufbau des thomanischen Denkens grundsätzlich als theologischer verstanden werden muss, sondern dass auch die Argumente des Thomas zuerst einen theologischen Sinn haben. W. J. Hoye, H. Kleber, R. Leonhardt, S. Gradl u. a. sind den theologischen Grundlagen der thomanischen Beatitudolehre nachgegangen.¹³ In diesem Zusammenhang richtet W. Kluxen sein Augenmerk darauf, dass Thomas' entscheidende philosophische Aussagen gerade in der theologischen Ordnung erscheinen, so dass Theologie und Philosophie in einer Synthese bzw. „einer innerlich begründeten Zuordnung“ „miteinander“ stehen.¹⁴ Dennoch argumentiert er weiter, dass es leicht zu sagen sei, bei Thomas gebe es eindeutige philosophische Aussagen, die nicht auf einen theologischen Sinn schlechthin zurückgeführt werden könnten.¹⁵ So handelt es sich hierbei um eine dritte Position wie im Buch E. Schockenhoffs – *Bonum Hominis*.¹⁶ Darin geht er nicht nur den philosophischen, sondern auch den theologischen Grundlagen der thomanischen Tugendethik nach.

Ob die Argumente des Thomas ein philosophisches oder ein theologisches Thema sind, ist keine Frage, die Thomas sich selbst stellte, weil für ihn feststeht, dass die wahren Prinzipien der Philosophie zur Glaubenswahrheit keinesfalls konträr sind. Für Thomas ist ein Schluss, der gegen die geoffenbarte Wahrheit verstößt, den Vernunftprinzipien nach ein falscher Schluss oder ein Missbrauch von deren Prinzipien: „Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.“¹⁷ Nun hat Thomas im Beatitudo-Traktat die

¹² A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 2. Aufl. 1940, 2. vol.; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München. 1933; J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine, Tractatus theologicus ad Primam Secundae Summe Theologiae* (qq. 1-5), S. Thomae Aquinatis concinnatus, 3 Bände, Madrid 1942-1947; neu herausgegeben von V. Rodriguez, 5 Bände, Madrid 1972; R. Guindon, *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin, Origines-Interpretation*, Ottawa 1956; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Zur Einführung*, Hamburg, 1980.

¹³ W. J. Hoye, *Actualitas Omnium Actum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim, 1975; H. Kleber, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zu Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster, 1988; R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die Beatitudo-Lehre des Thomas v. Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Berlin u. a. 1998; S. Gradl, *Deus Beatitudo Hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven, 2004.

¹⁴ W. Kluxen, op. cit. Zur Einführung, xxvi.

¹⁵ W. Kluxen. op. cit. xxvii-xxx.

¹⁶E. Schockenhoff, *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987.

¹⁷ In *Librum Boethii de Trinitate, prooem.*, q. 2, a. 3; U. Kühn spricht in diesem Zusammenhang

theologischen und die philosophischen Argumente gemäß der Sache (*veritate rerum*) miteinander verknüpft. Das traditionell-augustinische Glücksverständnis ist demzufolge im *Beatitudo*-Traktat der *Summa theologiae* des Thomas mit dem aristotelischen verbunden worden. Daher ist die *Summa theologiae* für das Glücksverständnis des Thomas das wichtigste Zeugnis.

Weil Thomas die Glücksproblematik hier also nicht in den letzten Dingen, sondern in der Anthropologie verortet hat, wurde die Natur des Menschen zur Grundlage des Verstehens seiner Beatitudolehre, sofern er das Glücksstreben der menschlichen Natur zuordnet. Zugleich erkennt er aber, dass die menschlichen Handlungen, die zum Glück führen, gemäß der Natur des Menschen zwar ausführbar sind, aber nur auf begrenzte Art und Weise. Erfasst wurde dies aber nicht nur von Thomas, sondern auch in der klassischen und modernen Glückslehre, wie bei Aristoteles, Augustin, Kant, u. a.¹⁸ Der Mensch strebt nämlich von Natur aus und mit Notwendigkeit nach dem Glück, dem wahren Leben und seiner Lebenserfüllung. Zugleich werden die Natur, das Vermögen und die Tätigkeit des Menschen Voraussetzung und Ausgangspunkt seines Glücksstrebens. Darauf wird im weiteren Verlauf dieser Dissertation noch hingewiesen. In diesem Zusammenhang kam nun durch die Rückwendung der europäischen Theologie im 20. Jh. zur Theologie der Reformatoren des 16. Jhs. die Frage auf, ob das Glücksstreben des Menschen „eudämonistisch“ sei, d.h. ob im Mittelpunkt der thomanischen Beatitudolehre Gott oder der Mensch, der nach seiner Vollendung strebt, stehe? Wenn Thomas das Glücksverlangen des Menschen im Sinne des Strebens nach der jeweils eigenen *perfectio* zur Wurzel christlicher Sittlichkeit macht, wäre seine Beatitudolehre mit den Grundentscheidungen der reformatorischen Theologie unvereinbar.¹⁹ Auf solche Kritik antwortet S. Pinckaers, dass „die Grundgesichtspunkte der thomistischen Moral dadurch verfälscht wurden, und man hat aus ihr praktisch eine egoistische Moral gemacht, die zutiefst mit dem Christentum unvereinbar ist.“²⁰ Weiter fragt S. Pinckaers sich selbst danach: Ist die in jedem Fall unabdingbare Selbstliebe auf ein ontologisch verstandenes Selbst bezogen, von dem wir uns nicht loslösen könnten, ohne uns zu zerstören? Weil das ursprüngliche Ich ein unserer sittlichen Entscheidung vorhergehendes und ihr zugrunde liegendes Element ist, wäre das Streben absurd, dies

mittels eines gebräuchlichen Stichworts von der „Formeinheit“ von Theologie und Philosophie (*Via Caritatis*, S. 21).

¹⁸ G. Bien, *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*, xiii.

¹⁹ A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, S. 506-509.

²⁰ S. Pinckaers OP., *Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtatsache der thomistischen Ethik*, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos*, S. 233.

zu vermeiden, und eine darauf abzielende Bemühung würde die ganze moralische Aktivität des Menschen verderben.²¹ Obwohl der Begriff des Eudämonismus von I. Kant eingeführt wurde, von ihm her bestimmt wird und auf die meisten Philosophen anstößig wirkt, argumentiert H. Reiner, dass „die tatsächliche Auffassung der thomanischen Ethik, ... doch eudämonistisch ist.“²² „Denn der Rahmen dieser Ethik, der von Thomas in den ersten fünf Quaestionen der Prima Secundae seiner >Summa Theologiae< abgesteckt worden ist, ist ja in weitgehendem Anschluss an Aristoteles entworfen und besteht in der These, das einzige letzte Ziel des Menschen sei die beatitudo, die Glückseligkeit, und zwar die je eigene Glückseligkeit. In diesen Rahmen ist das Ganze der thomanischen Ethik deutlich eingespannt; und so scheint auch ihr Gesamt-Charakter in diesem Sinn aufgefasst werden zu müssen.“²³ H. Reiner untersucht den obligatio-Begriff bei Thomas in der Quaestio 17 *De veritate* und in den Quaestiones 90-108 der Prima Secundae der Summa theologiae. Davon ausgehend behauptet er, „Thomas kennt 1. eine im Gottesgebot verankerte heteronom-eudämonistisch-sanktionistische obligatio; 2. eine rein in der Vernunft aufgrund ihrer Beziehung zum bonum verankerte autonom-eudämonistische obligatio.“²⁴ Doch stehen seiner Meinung nach bei Thomas beide Auffassungen ohne klare Unterscheidung nebeneinander.

Wie die Diskussion zwischen S. Pinckaers und H. Reiners zeigt,²⁵ wurde die thomanische Beatitudolehre in der 70er-Jahren im deutschsprachigen Raum in Bezug auf die Eudaimonismus-Problematik erörtert.²⁶ Dabei betont die römisch-katholische Moralthologie, dass eine eudämonistische Ethik unter Verweis auf Thomas theologisch legitimiert werden kann, wie dies bei S. Pinckaers, B. Bujo, A. Auer und K-W. Merks deutlich wird.²⁷ Dabei spielt das Verständnis der menschlichen Natur eine wichtige Rolle. Es wird demzufolge von den oben genannten Theologen behauptet, dass das Glücksstreben des Menschen ihm aufgrund seiner geschöpflichen Sonderstellung als imago Dei wesentlich ist. Daher kann der Mensch aufgrund seiner natürlichen

²¹ Ibid.

²² H. Reiner, Wesen und Grund der Sittlichen Verbindlichkeit (obligatio) bei Thomas von Aquin, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos, S. 237.

²³ Ibid.

²⁴ Op. cit. S. 258; H. Reiner macht deutlich, dass der kategorische Imperative in Thomas' obligatio-Begriff erkannt werden kann und dieser seinem Wesen nach erstmals von Kant einigermaßen zureichend beschrieben wurde (op. cit, S. 263).

²⁵ S. Pinckaers, Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas (S. 272 ff.) und H. Reiner, Beatitudo und obligatio bei Thomas von Aquin. Antwort an P. Pinckaers (S. 306 ff.), in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos.

²⁶ Vgl. In dieser Dissertation, S. 162 ff.

²⁷ Vgl. R. Leonhardt, Glück als Vollendung des Menschseins, S. 53-60.

Ausstattung mit Vernunft und Willen das Glück aus sich selbst heraus anstreben. Bei H. Reiner und W. Lange wird die thomanische Ethik auf der philosophischen Ebene zweifellos als eudämonistisch bezeichnet. Denn es steht „im Mittelpunkt der Handlungstheorie des heiligen Thomas ... nicht Gott“, sondern „der Mensch, der nach seiner Vollendung verlangt“. ²⁸ Beide üben Kritik daran, weil der menschliche Glücksgedanke nach I. Kant ausschließlich empirisch bestimmbar ist und deshalb das Glücksstreben der Menschen nicht die Grundlage einer sittlichen Gesetzgebung bilden kann. ²⁹ Kant schreibt: „Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann. ... Nun sagt der Eudämonist: Diese Wonne, die Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelt der im Prospect gesehnen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu thun“. ³⁰ I. Kant zufolge steht der sog. kategorische Imperativ als Grundsatz der Sitten dem menschlichen Glückseligkeitsstreben gegenüber. ³¹ Aber m.E. verstand Thomas dieses im Begriff der *delectatio*, die in der erfüllenden *beatitudo* ruht oder anfängt und in der thomanischen Beatitudolehre zum Willensakt gehört. ³² Doch ist die *delectatio* selbst keineswegs das letzte Ziel des Willensakts, sondern sie wird in der Erlangung des erstrebten Gutes erreicht, auf die die Freude mit Notwendigkeit der *beatitudo* folgen muss (siehe, § 7-V). In diesem Sinne sei die Eudämonismus-Kritik an der thomanischen Beatitudolehre nicht treffend. Dies wird in der Untersuchung R. Leonhardts gut aufgewiesen: Wenn die thomanische Ethik eudämonistisch interpretiert werden konnte, wurde „der zentrale Begriff der *beatitudo* im neuzeitlichen Sinne eudämonistisch verstanden, also ausschließlich als vollendete Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen“. ³³ In seiner Dissertation *Via Caritatis* behauptet U. Kühn auch durch die Untersuchung des Gesetzesbegriffs bei Thomas von Aquin: „Die – in der

²⁸ W. Lange, Glückseligkeitsstreben und uneigennützigere Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Untersuchung zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems, S. 34.

²⁹ I. Kant, Die Metaphysik der Sitten. Akademie-Textausgabe VI, S. 378: Wenn aber „Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral“.

³⁰ I. Kant, op. cit. S. 377.

³¹ s. Anm. 29.

³² S. th. I-II, q. 4, a. 1, co.: *Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante* (vgl. s. 189 ff.).

³³ R. Leonhardt, op. cit. S. 372.

übernatürlichen Wesensschau Gottes bestehende – beatitudo des Menschen ist sein existentielles Ziel, auf das hin er schöpfungsmäßig angelegt ist, und das Gesetz ist als Richtweiser dieses großangelegten ‚reditus‘ dem Menschen von Gott gegeben.“³⁴

Ich bin der Meinung, dass ein solcher Zwiespalt in der Beurteilung des thomanischen Glücksverständnisses daher rührt, dass man nicht auf das Verständnis des Menschen bei Thomas als Voraussetzung und Ausgangspunkt des Glücksverlangens geachtet hat. Da verstand Thomas den Ansatz und Zweck des menschlichen Handelns nicht nur aus dem Ziel der jeweils eigenen perfectio heraus, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass der Mensch „ad imaginem et similitudinem Dei“ geschaffen ist.³⁵ Um die Beatitudolehre des Thomas zu verstehen, ist es deshalb inhaltlich und strukturell notwendig, die Anthropologie des Thomas zu untersuchen, weil der Beatitudo-Traktat des Thomas – wie bereits oben erwähnt - seine Grundlage in Thomas’ Anthropologie hat. Als solch einen Hinweis kann man das Verständnis S. Gradls nennen: „die Glückslehre bildet das Herzstück von Thomas’ theologischer Anthropologie und Ethik.“³⁶

Daraus ergeben sich folgende Fragen: Wie bestimmt Thomas den Menschen? Was ist die Natur, das Vermögen und die Tätigkeit des Menschen? Was ist das Ziel menschlichen Seins? Welche Begrenzungen hat der Mensch gemäß seiner Natur, seinem Vermögen und seiner Tätigkeiten? In welchem Zusammenhang steht die Beatitudolehre des Thomas zu seiner Anthropologie? Mit dem Ergebnis wird sich letztlich feststellen lassen, wie sich das menschliche Dasein auf das Glücksstreben bezieht, indem es in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens betrachtet wird.

Wie oben erwähnt, war die Glücksproblematik ein Hauptinteresse der Gebildeten der antiken und der mittelalterlichen Welt, sowohl der Philosophen als auch der Theologen. Doch in der Zeit der Reformation nahmen die theologischen Beatitudo-Spekulationen des Mittelalters ein Ende. Durch die Betonung der Rechtfertigung, die „Herzstück seiner Theologie“ (Luthers)³⁷ ist, schien das Glücksstreben des Menschen als Thema der Theologie an den Rand gedrängt zu werden. Gemäß der Rechtfertigungslehre Luthers kann der Mensch zur Erlangung seines Heils von sich aus nicht beitragen, sondern die Rechtfertigung lässt sich nur von der bedingungslos geschenkten Annahme des Menschen durch Gott verstehen. Daher ist der das Glück erstrebende Mensch zu einem zu rechtfertigenden Menschen geworden, weil die reformatorische Theologie die

³⁴ U. Kühn, *Via Caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, S. 218.

³⁵ S. th. I, q. 93, introd.: *Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei*

³⁶ S. Gragl, *Deus Beatitudo Hominis*, S. 25.

³⁷ R. Leonhardt, *op. cit.* S. 25.

Alleinursächlichkeit Gottes zum Heil in den Mittelpunkt gerückt hat. Dabei wurde der Mensch durch den Sündenfall seiner Gottebenbildlichkeit verlustig und kann nur allein durch die Gnade Gottes (*sola gratia*) bzw. durch das rechtfertigende Wirken Jesu Christi (*solus Christus*) geheilt werden. In diesem Sinne bedeutet die Seligkeit bei Luther die Rechtfertigung, bzw. das Heil: „wo Vergebung der sünde ist, da ist auch leben und seligkeit“.³⁸ Weiterhin blieb ein auf die Erlangung der jenseitigen Seligkeit orientiertes Handeln bei Luther selbstsüchtig, auch wenn es sich im bewussten Verzicht auf irdisches Glück äußert.³⁹ Daher wurde die Glücksproblematik wieder in den Bereich der Eschatologie gedrängt und das Glück nur als eine Wirkung des Heils verstanden. Nach der Reformationszeit war die Glücksproblematik aus dem Hauptfeld der theologischen Anthropologie verschwunden. Das Thema Glück wurde ausschließlich zu einer philosophischen, psychologischen, soziologischen und ethischen Problematik, aber nicht eine theologische. Zur Verdeutlichung sei darauf hingewiesen, dass es keinen Artikel über das Glück in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), dem bedeutenden theologischen Nachschlagewerk der Gegenwart, gibt.

Strebt demnach der Mensch in der Neuzeit nicht mehr das Glück an, oder sind alle Menschen längst zum Glück gelangt? Wohl kaum. Der Mensch will noch immer glücklich sein. Daher muss erstens gefragt werden, wie sich das Verständnis des Menschen zwischen dem Mittelalter und der Reformationszeit verändert hat und warum damit die Diskussion über das Glück dermaßen an den Rand gedrängt werden konnte? Solch ein Gespräch zwischen Thomas und Luther bzw. heutiger lutherischer Theologie, bzw. die Beurteilung des Verhältnisses von Thomas und Luther, wird von zweifachen Elementen bestimmt, nämlich sowohl von der entsprechenden Thomas-Interpretation als auch vom jeweiligen Luther-Verständnis.⁴⁰ Es zeigt sich sowohl in den Diskussionen zwischen Leif Grane und Gerhard Ebeling einerseits und O. H. Pesch andererseits.⁴¹ O. H. Pesch will die Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre

³⁸ M. Luther, *Der Kleine Katechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger* (1529), WA 30, 317, 25f.

³⁹ M. Luther, *Diui pauli apostoli ad Romanos epistola* (Die Vorlesung über den Römerbrief 1515/16), WA 56, 392, 22 f.: *Si dixerit: Ego autem diligo animam meam non in hoc mundo, quia quero futura ei bona. Respondeo, quia hoc amore tui facis, quod est amor temporalis, ideo adhuc eo ipso eam diligis in hoc mundo.*

⁴⁰ S. Gradl, *op. cit.* S. 25.

⁴¹ L. Grane, *Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus*, ThLZ 95 (1970); Ders., *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517* (1962); G. Ebeling, *Lutherstudien*, 3 Bde. 1977 ff.; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, 1967.

zwischen Luther und Thomas von Aquin beweisen. Für Pesch befänden sich die Lehrunterschiede nicht auf derselben Aussageebene, sondern seien vielmehr Ausdruck zweier unterschiedlicher, legitimer Arten christlichen Theologie: einer ‚sapientialen‘ (Thomas) und ‚existentiellen‘ (Luther).⁴² An den Argumenten Peschs übt G. Ebeling eine harte Kritik: Sie habe „an Luthers Sprachgebrauch und Sachauffassung keinen Anhalt“.⁴³ Auch für Luther sei die Theologie sapientia: nur sei eben nicht der aristotelisch-scholastische, sondern der paulinische sapientia-Begriff zugrunde gelegt.⁴⁴ Gegenüber solchen Streitpunkten waren die Arbeiten U. Kühns und H. Vorsters sehr ökumenisch orientiert.⁴⁵ So versuchte U. Kühn den Versuch einer Begegnung mit der mittelalterlichen Theologie als der Theologie auch der eigenen Väter im Glauben zu verbinden. H. Vorster fordert in *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* die Beschäftigung mit Thomas von Aquin jenseits der traditionellen Kontroverse zwischen der katholischen und der reformatorischen Theologie. Im Versuch eines Gespräches mit der mittelalterlichen Theologie steht ein Wunsch fest, dass dies Gespräch für die evangelische Theologie fruchtbringend ist.⁴⁶ Dies gilt auch im Verständnis des Menschen bzw. im Glücksverständnis.

Zweitens, wenn die reformatorische Theologie die Alleinursächlichkeit Gottes zum Heil und das eschatologische Glück des Menschen betont, in welchem Zusammenhang steht dann das Handeln des im Diesseits lebenden Menschen zum Glücklichen? Hierbei handelt es sich zugleich um eine Identitätsfrage: Wie kann der im Hier und Jetzt lebende Mensch mit einem jenseitigen Selbst identifiziert werden, so dass er sowohl im diesseitigen als auch im jenseitigen Glück seine Identität und sein Selbstbewusstsein bewahren kann? Wenn man im jenseitigen Glück seine Identität, Persönlichkeit und sein Selbstbewusstsein verlieren würde, könnte man dann das zukünftige Glück überhaupt als „sein“ Heil bezeichnen? Abgesehen davon sollte die theologische Lehre vom Glück aber auch nicht nur die eschatologische Vollkommenheit und das Heil des Menschen zur Sprache bringen, sondern ein Verständnis der menschlichen Natur und des menschlichen Daseins entwickeln, bei dem nicht nur vom jenseitigen Glück, sondern auch vom diesseitigen Glück in einem positiven Sinn die Rede sein kann.

⁴² O. H. Pesch, op.cit. S. 935-948.

⁴³ G. Ebeling, Lutherstudien II/3. S. 66 mit Anm. 227

⁴⁴ G. Ebeling, ibid., Anm. 227

⁴⁵ U. Kühn, Ders. Thomas von Aquin und die evangelische Theologie, in: Ludger Oeing-Hanhoff (Hrsg.), Thomas von Aquin 1274/1974, 1974, S.13-31; Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, 1965; H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, 1965.

⁴⁶ U. Kühn, Via Caritatis, S. 13.

So stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, das vollkommene, jenseitige Glück ohne Berücksichtigung des menschlichen Daseins im Diesseits zu betrachten? Bereits die augustinische Theologie hat den philosophischen Glückskonzeptionen vorgeworfen, dass sie nur „hier und durch sich selbst“ zum Glücklichen anleiten.⁴⁷ Sie hat das vollkommene Glück betont in der Zukunft angesetzt, es aber dennoch durch Glaube, Liebe und Hoffnung mit dem diesseitigen Leben verbunden (§ 6-I). Daher ist die Frage nach dem Glück in der Theologie eine Frage nach dem Gesamtsinn des Lebens, sowohl in der Welt als auch in der zukünftigen Wirklichkeit. Auf die Frage nach dem Sinn des Lebens antworten Philosophie und Theologie unterschiedlich:

Auf philosophischer Ebene vollzieht sich das gelungene oder missglückte Leben nur in der Relation zwischen dem Selbst und der Welt, denn das Selbst existiert immer in der Welt, weil es kein weltloses Selbst gibt.⁴⁸ Glück und Unglück werden dabei im Weltverhältnis bzw. in den qualifizierten Relationen zwischen Selbst und Welt diskutiert. In diesen Relationen gesprochen kann vom „gelingenden, erfüllten oder richtigen Leben“ oder vom „Glück an sich“ die Rede sein. Auf solcher philosophischer Ebene kann das Glück als „eine Gestalt der Güter“, „ein Glücksgefühl“ oder „eine Selbstverwirklichung“ bezeichnet werden.⁴⁹ Diese drei Qualifikationen sind dann gleichermaßen Modi des Verhältnisses von Selbst und Welt und daher von subjektiver Gratifikation begleitet.⁵⁰ Diese Perspektive setzt die Pluralität der Ziele im Prozess der Selbstverwirklichung voraus. Das erfüllte Leben muss aus dem Lauf des Lebens die Bilanz ziehen. Die „Renaissance des Themas ‚Glück‘“ in den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland bezog sich zuerst ausschließlich auf die Selbstverwirklichung des Menschen in der Relation zwischen dem Selbst und der Welt.⁵¹ Nur in diesem Rahmen wurde die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt und auf sie geantwortet.

Es bleibt auf theologischer Ebene zu fragen, ob das rechtfertigende bzw. sinngebende Handeln Gottes ein menschlich-gestaltendes und sinnsetzendes Handeln als Antworten einschließt? Schließt das rechtfertigende Handeln Gottes überhaupt eine diesem Handeln entsprechende Sinnverwirklichung menschlicher Existenz aus? Wäre dies so, dann wäre der Sinn bzw. das Dasein des Menschen in diesem Leben sinnlos (frustra) und sein Handeln wäre absurd. Daher sollte es Aufgabe der Theologie sein, die Rede vom Glück/Sinn des Lebens nicht nur auf die

⁴⁷ Augustin, *De Civ. Dei*, XIX, 4 (s. § 6, Anm. 34).

⁴⁸ H. Krämer, *Selbstverwirklichung*, in: *Die Frage nach dem Glück*, G. Bien (Hrsg.), S. 22

⁴⁹ Vgl. H. Krämer, *op. cit.* S. 23.

⁵⁰ H. Krämer, *op. cit.* S. 30.

⁵¹ S. Gradl, *op.cit.* S. 364 ff.; Vgl. H. Krämer, *op. cit.* S. 21.

eschatologische Dimension zu beziehen, sondern auch auf den Sinn, die Erfahrung und das Glück unseres Lebens im Diesseits, d.h. auf „unser Dasein heute an diesem Ort“⁵². Wenn nun der Sinn unseres Daseins heute an diesem Ort betrachtet werden soll, bedeutet das jedoch nicht, dass dieser nur in Bezug auf die Relation zwischen Selbst und Welt untersucht wird. Vielmehr stellt die Theologie die Sinnfrage in der Konstitution von Welt und Menschen als Schöpfung Gottes und gewährt damit einen von Gott gegebenen Sinn und eine gute Bestimmung durch ihn selbst. Gemäß Thomas liegt der Sinn unseres Daseins darin, dem vom Schöpfer gewährten Geschöpfsein dankend und verantwortlich handelnd und darin auf Gott zugehend zu entsprechen.⁵³

Daher soll bei Thomas auch gefragt werden: Kann das endliche Dasein des Menschen überhaupt in Beziehung zum unendlichen, vollkommenen Gott stehen und damit Bedeutung haben? Kann der Mensch in der Tat - wie in der philosophischen Argumentation betont wird - nur zur Welt, niemals aber zu Gott, in Beziehung stehen? Daraus ergibt sich eine neue Problematik, nämlich wie das in der Existenz des Menschen begründete Endliche, Unvollkommene dem göttlichen Unendlichen, Vollkommenen begegnen und in einer Beziehung zu ihm stehen kann. Längst hat Kardinal Cajetan in seinem Kommentar zur Summa theologiae des Thomas die Relation zwischen Endlichem und Unendlichem betrachtet. Dabei entwickelte er folgendes Zeitverständnis: „Zeit und Ewigkeit bleiben nicht länger kontradiktorische Gegensätze. Endliches Sein kann teilhaben an der Ewigkeit Gottes, d.h. an seiner Einheit und Unwandelbarkeit. Cajetan unterscheidet dabei zwischen dem aevum und der aeternitas participata im strengen Sinne: Unter den Begriff des aevum fällt alles, dem seiner geschöpflichen Natur nach Unwandelbarkeit zukommt. Eine gewisse Teilhabe an der Ewigkeit bedeutet im geschöpflichen Bereich die menschliche Erkenntnis. (...) die Relation, die zwischen göttlicher und menschlicher Natur besteht, hat ihr fundamentum in einer Verbindung der menschlichen Natur mit der subsistierenden göttlichen Person.“⁵⁴ Während Kardinal Cajetan die Relation zwischen Endlichem und

⁵² U. Kühn, Erkenntnis und Liebe als Weg zum Glück. Thomas von Aquin zu Sinn und Ziel unseres Daseins, in: Wilhelm Achleiter und Ulrich Winkler (Hrsg.), Gottesgeschichten: Beiträge zu einer systematischen Theologie, S. 253.

⁵³ U. Kühn, op. cit. S. 249-250.

⁵⁴ B. Hallensleben, Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan, S. 125-126. Hier zitiert B. Hallensleben die Kommentar Cajetans über die Summa theologiae: „inquantum aliqua sunt immutabilia, intantum sunt aeterna“ (Zu S. th. I. q. 10, a. 3, I); „Aevum est medium inter aeternitatem et tempus, quia est immutabile, mutabilitati tamen coniunctum“ (Zu S. th. I, q. 10, a. 5, VII); „Obiectum intellectus est sempiternum: ergo intellectualis substantia est incorruptibilis ... quia est supra tempus“ (Zu S. th. I, q. 50, a. 5, VI); „Unio autem pro coniunctione naturae humanae in persona divina, cum consistat in unitate quae est inter naturam humanam et

Unendlichem in der vernünftigen Natur des Menschen ansetzt, argumentiert B. Welte später, dass solch eine Möglichkeit im Dasein des Menschen selbst besteht, insofern bei ihm das Dasein des Menschen als ein ‚Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit‘ qualifiziert wird:⁵⁵ Im Dasein des Menschen stehen der Zusammenstoß und der Kampf zwischen der faktischen Endlichkeit und der ideellen Unendlichkeit.⁵⁶ Für B. Welte ist die zu empfehlende Verhältnisweise des vor dem Unendlichen stehenden Endlichen der Glaube, da beide, faktische Endlichkeit und ideelle Unendlichkeit, im Glauben gleichmäßig bejaht werden, sodass das Dasein des Menschen trotz der Angst, der Schuld, des Scheiterns und des Todes im Leben ist, sein darf und einen Sinn hat, zu sein.⁵⁷ Daher seien sowohl der Sinn des menschlichen Daseins als auch das von Gott gegebene Heil in der Theologie von Bedeutung.

„Glück“ ist für Thomas ein theologischer Begriff, in dem sowohl das faktische als auch das ideelle Glück deutlich zu erkennen sind, insofern das wirkliche, unvollkommene, endliche Glück des Menschen dem ideellen, göttlichen, unendlichen und vollkommenen Glück Gottes in der Beatitudolehre des Thomas immer gegenübersteht und sie sich begegnen. Wenn die reformatorische Theologie das Glück nur als ein accidens zum Heil verstünde,⁵⁸ so wäre sie mit der thomanischen Beatitudolehre unvereinbar, weil Thomas das Glücksstreben des Menschen gerade nicht nur als ein accidens zum Heil versteht, sondern als für das Heil wesentlich verstanden. Als ein accidens zum Heil verstanden, war das Glück für die reformatorische Theologie nur eine Wirkung des Handelns Gottes. Gott allein galt dabei sowohl als Subjekt wie auch als Objekt des menschlichen Glücks. Die reformatorische Theologie kritisierte an der Beatitudolehre des Thomas, dass sämtliches Handeln des nach Glück strebenden Menschen mit der rechtfertigenden Gnade Gottes (*sola gratia*) in Konkurrenz stehe. Im Tridentinum wurde die Entscheidung getroffen, dass „er (der Mensch) jene (ihn zu Gott zurückrufende Erleuchtung und Eingebung des Heiligen Geistes) auch ablehnen kann“ (DH 1525). Doch war die im Tridentinum getroffene Aussage weit vom thomanischen Glücksverständnis entfernt.⁵⁹ M.E. argumentierte Thomas, dass sowohl der Mensch als auch Gott Subjekte des menschlichen Glücks seien; zugleich seien die

personam Filii Dei, est in genere seu ordine substantiae: et non est aliquid creatum, sed Creator“ (Zu S. th. III, q. 2, a. 7, III).

⁵⁵ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt a. Main, 1967.

⁵⁶ B. Welte, *op. cit.* S. 40.

⁵⁷ Vgl. B. Welte, *op. cit.* S. 112 ff.

⁵⁸ Vgl. S. Gradl, *op. cit.* S. 367.

⁵⁹ O. H. Pesch, *Art., Thomas/Thomismus/Neothomismus*, TRE. Bd. 33, S.445.

beiden auch dessen Objekte, da der Mensch sowohl das Glück erstrebt als auch durch Gottes Handeln glücklich wird. Gott macht den Menschen glücklich und wird gleichzeitig als Objekt des Glücks erstrebt. Diese Beziehung gründet darin, dass der Mensch auf Gott als Ursprung und Ziel seines Seins und seiner Tätigkeit ausgerichtet und bezogen ist. Darum begründet dieses Argument zuallererst ein theologisches Verständnis vom Glück. Mit diesen Gründen behauptet S. Gradl folgendes:⁶⁰ Wenn die thomanische Auffassung vom Glück deutlich zum Ausdruck gebracht wird, sollte das Missverständnis der evangelischen Theologie über die Beatitudolehre des Thomas beseitigt werden können. Es wäre damit möglich, die Frage nach dem Glück auch in der evangelischen Lehre im Anschluss an die Anthropologie und nicht mehr ausschließlich in der Eschatologie zu verhandeln.

In der Theologie soll die Frage nach dem Glück auf beiden Ebenen, weder ausschließlich auf endlicher, menschlicher Ebene, noch nur auf eschatologischer Ebene, betrachtet werden. Jeder einseitigen Diskussion des Themas ermangelt das Verständnis des menschlichen Daseins als Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. In diesem Zusammenhang bin ich davon überzeugt, dass sich in der Beatitudolehre des Thomas gut zeigt, wie das Glück in eben diesem Spielfeld des menschlichen Daseins theologisch verstanden werden kann. Bei Thomas stehen das endliche und das unendliche Glück in enger Beziehung zueinander, zugleich werden das Dasein des Menschen und die Gnade Gottes zu ihm gerechnet. Im Unterschied zu den theologischen Entwürfen, die aus der augustinischen Tradition stammen, ist Thomas verstärkt um die Verhaftung des Weges zum Glück in der diesseitigen, leibhaftig-sozialen Welt bemüht,⁶¹ wie daraus ersichtlich wird, dass er die aristotelische Glückskonzeption als „menschlich“, „diesseitig“ und „unvollkommen“ bezeichnet, die christliche demgegenüber als „vollkommen“, „jenseitig“ und „göttlich“.⁶² Innerhalb dieses Gegensatzes bezieht Thomas das diesseitige, unvollkommene und irdische Glück auf das jenseitige, vollkommene und himmlische Glück, nämlich das menschliche Dasein auf Gott hin. Grundsätzlich steht in seiner Theologie alles in Beziehung zu Gott (*omnia sub ratione Dei*).⁶³

⁶⁰ S. Gradl, op. cit S. 367 ff.

⁶¹ U. Kühn, Erkenntnis und Liebe als Weg zum Glück. Thomas von Aquin zu Sinn und Ziel unseres Daseins, S. 249.

⁶² Thomas von Aquin unterscheidet das Glück zwischen *beatitudo completa sive perfecta* und *imperfecta sive inchoata* (S. th. I, q. 73. a. 1, co.; I-II, q. 2, a. 3, co.; SCG I, c. 102; 4 Sent., d. 49.1), zwischen *beatitudo futura* und *beatitudo praesentis vitae* (S. th. I-II, q. 3, a. 2; II-II, q. 186, a. 3; 4); *beatitudo aeterna sive perpetua* (S. th. I, q. 1, a. 4, co.; I-II, q. 69, a. 1, co.; q. 85, a. 6, obi. 3; SCG IV, c. 59); zwischen *beatitudo patriae* und *beatitudo viae sive terrena* (S. th. I-II, q. 69, a. 4, co.; 4 Sent., d. 49. q. 1, a. 2, qq. 2, ob.5; ad. 5).

⁶³ S. th. I, q. 1, a. 7, co: *Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*

Wiederum ergeben sich Fragen: In welcher Beziehung zum jenseitigen, vollkommenen Glück steht das diesseitige, unvollkommene Glück? Wie verhält sich das göttliche zum menschlichen Glück? Welche Bedeutung für das Glücklichsein haben das menschliche Handeln und die das Glück schenkende Gnade Gottes und in welcher Relation stehen sie zueinander?

II. Die Begrenzungen und die Inhalte dieser Dissertation

Um die oben genannte Problematik herauszustellen und zu lösen, sollen zunächst die Vorgehensweise und die Methodik aufgezeigt werden, denen in dieser Dissertation gefolgt wird. Zunächst gilt es die Argumentation zu verstehen, die Thomas im Beatitudo-Traktat (I-II, Q. 1-5) und in der Anthropologie (I, Q. 75-93 usw.) in der Summa theologiae dargeboten hat. Dadurch werden diese beiden für das Thema dieser Dissertation ausschlaggebenden Inhalte der Summa theologiae zunächst erklärt und interpretiert. Anschließend sollen die beiden Traktate auch inhaltlich miteinander verknüpft werden. Um diesen neuen Ansatz des Thomas noch besser zu verdeutlichen, werden die Übereinstimmungen und die Unterschiede zwischen den thomanischen und den anderen philosophischen und theologischen Auffassungen sowohl zur Anthropologie als auch zum Thema Glück verglichen und einander gegenübergestellt. Es wird dabei deutlich werden, wie sich das traditionell-augustinische vom aristotelischen Glücksverständnis und das theologische vom philosophischen Glücksverständnis unterscheidet. So wird sich auch zeigen, in welchen Punkten sich das thomanische Glücksverständnis von den anderen Glückskonzeptionen unterscheidet und was sein Proprium ist. Dies gilt auch für den anthropologischen Ansatz des Thomas. Hier ist die Vergleichsmethode folglich ausschlaggebend.

Die eigene Weiterentwicklung des Glücksverständnisses des Thomas wird sich im Vergleich seiner anderen Schriften mit der Summa theologiae zeigen. Für den Vergleich werden die Inhalte polarisiert. Diese Arbeit beabsichtigt nicht, allen Details in der Anthropologie und Beatitudolehre des Thomas nachzugehen, sondern sie beschränkt sich darauf, die wichtigsten Anhalts- und Ansichtspunkte zu diskutieren. Die Hauptmethoden dieser Dissertation sind demnach die Erklärung von Inhalten und deren Vergleiche. Danach werden die durch beide Methoden erzielten Ergebnisse zusammengefasst.

Seine Anthropologie hat Thomas in vielen verschiedenen Schriften, sowohl in

theologischen als auch in philosophischen thematisiert, insbesondere im Kommentar zu Aristoteles' *De anima* und in den Disputationes Quodlibetales (QD): *De veritate*, *De potentia*, *De anima*, und *De malo*.⁶⁴

Die Glücksproblematik diskutiert er in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*, in den Seligpreisungen der Bergpredigt, in der Gotteslehre, in der Ethik, und in der Eschatologie innerhalb der systematischen Werke, besonders in der *Summa theologiae* I-II, Q. 1-5, der *Summa contra gentiles* III, C. 25-63, im *Compendium theologiae* II, 140-296, im Psalmkommentar u.v.m.⁶⁵

Trotzdem beschränke ich mich in dieser Arbeit darauf, die thomanische Anthropologie anhand der *Summa theologiae* zu betrachten. Diese von mir ausgewählten Werke sind meines Erachtens hinreichend, um das Spezifikum des thomanischen Menschenbildes verständlich zu machen.

Das thomanische Glücksverständnis wird ausführlich und vorwiegend in der *Summa theologiae* untersucht, aber auch der Ethikkommentar und der Sentenzenkommentar des Thomas werden mit zu Rate gezogen.

Thomas hat den Beatitudo-Traktat der *Summa theologiae* als eine theologische Arbeit bezeichnet. Um diese Aussage zu unterstreichen, wird im 1. Teil dieser Arbeit untersucht, wie das Glücksthema durch das Prinzip der Gliederung der *Summa theologiae* als ein Gegenstand der Theologie aufgezeigt wird (§ 1). Gott ist im thomanischen System die Grundlage, alle theologischen Inhalte werden in der *Summa theologiae* auf ihn bezogen und hingeordnet.⁶⁶ Danach wird Thomas' Verständnis des Menschen untersucht (§ 2; § 3). Das Hauptinteresse besteht dabei darin, aufzuzeigen, wie Thomas den Menschen bestimmt und dessen Vermögen, Tätigkeit und Begrenzung versteht, also wie das menschliche Dasein seiner Meinung nach überhaupt betrachtet werden kann. Wie hat Thomas seine Anthropologie auf seinen Beatitudo-Traktat bezogen? Das aristotelische Denken hat im 13. Jahrhundert die Lehre vom Menschen enorm beeinflusst. Thomas sah sich in diesem Zusammenhang besonders mit den lateinischen Averroisten konfrontiert. Daher widme ich mich dem lateinischen Averroismus in einem kurzen Exkurs (§ 4).

Im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Kontext, aus dem Thomas seine Beatitudolehre bezogen hat, können viele verschiedene Referenzen angeführt werden.

⁶⁴ In Zusammenhang mit der Bestimmung des Menschen: *De pot.* 3,10; *De ver.* 5, 3 und 16,1 ad. 13 u.v.m.; In Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen: *De ver.* 22,6 in corp.; *De malo* 6, und 16,5 in corp.; In Zusammenhang mit den menschlichen Erkenntnissen: *De anima* III, 4; *De ver.* 1,1 in corp.; u.s.w.

⁶⁵ In seinem Buch *Glück als Lebensziel* untersucht H. Kleber die Beatitudolehre des Thomas in verschiedenen Schriften.

⁶⁶ s. Anm. 63.

Dennoch wird in Teil 2 meiner Dissertation untersucht, wie Thomas seine eigene Beatitudolehre aus der traditionell-augustinischen und der aristotelischen Glückskonzeption gebildet hat. Dabei wird letztere zuerst betrachtet. In diesem Zusammenhang ist die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles von großer Bedeutung, weil Aristoteles selbst in ihr das Thema „Glück“ erörtert und Thomas und seine Zeitgenossen Kommentare zu diesem Werk geschrieben haben. Dabei hat der lateinische Averroismus streng genommen die aristotelische Glückskonzeption übernommen. Thomas hingegen hat sie in seinem Kommentar *Sententia Libri Ethicorum* genau untersucht, so dass er sie gemäß ihrem Sachverhältnis annehmen konnte. Durch den Vergleich mit der aristotelischen Glückskonzeption und mit der des lateinischen Averroismus wird das Verhältnis des Thomas zur aristotelischen Glücksbestimmung verdeutlicht werden. Hier liegt das Hauptinteresse darin, zu sehen, wie Thomas mit dem philosophischen Glücksverständnis umgeht (§ 5).

Daraufhin wird die traditionell-augustinische Glückskonzeption betrachtet. Im 13. Jahrhundert galt Augustin neben der Bibel als höchste Autorität, wenn es um theologisch strittige Fragen ging.⁶⁷ Deshalb wird das Glücksverständnis Augustins selbst zuerst behandelt und im Anschluss daran betrachtet, wie die augustinische Glückskonzeption im Mittelalter bzw. in der Scholastik übernommen wurde. Dies soll anhand der *IV. Sent. d. 49* des Petrus Lombardus und der jeweiligen Kommentare des Bonaventura und des Thomas von Aquin geschehen. Es wird deutlich werden, wie Thomas auf das traditionell-augustinische Glücksverständnis bzw. das christliche Glücksverständnis eingeht (§ 6).

Anschließend wird der Beatitudo-Traktat (I-II, Q. 1-5) der *Summa theologiae* ausführlich betrachtet, insofern hier eine Zusammensetzung beider Glückskonzeptionen – der aristotelischen und der augustinischen - vorliegt. Es wird sich die Entwicklung des Thomas zwischen seinem früheren Verständnis vom Glück im *Scriptum super Sententia* und dem späteren in der *Summa theologiae* zeigen, wie sich auch die eigene Position des Thomas in Bezug auf die Glücksproblematik entwickelte (§ 7).

Im letzten Teil werden die Untersuchungen von Teil 1 und Teil 2 zusammengefasst. Danach wird ein Vorschlag zum Verständnis des Themas „Glück“ in der gegenwärtigen Theologie unterbreitet (§ 8).

⁶⁷ G. Leff, Art., Augustin/Augustinismus II, TRE. Bd. 4, S. 700.

Teil I. Die Anthropologie als der Grundstein der Beatitudolehre bei Thomas von Aquin

§ 1. Die Struktur der Summa theologiae und der Platz des Beatitudo-Traktats

I. Einführung in die Summa theologiae

Bis ins 12. Jahrhundert hinein war die Methode des theologischen Unterrichts - „lectio“ - gebräuchlich, in der der Lehrer (Lector) einen Text aus der Bibel vorlas und ihn erklärte. Der „Lector“ suchte zuerst die authentische Auslegung des Wortes Gottes in den Kommentaren der Väter und bei den christlichen Schriftstellern. Mit der Zeit gruppierte man die wichtigsten Themen der christlichen Lehre zu Lehrpunkten, wie Gott, Engel, Christus, Taufe, Gnade, etc. Bei derartigen Sammlungen (sog. Florilegia) fanden sich häufig scheinbare, aber auch wirkliche Antinomien und Disharmonien unter den Sentenzen der Väter und zwischen den christlichen Schriftstellern. Zur Lösung solcher Antinomien und Disharmonien entwickelte sich eine neue Methode, nämlich die sog. „Konkordanzmethode“.¹ Dadurch konnte man bei jedem diskutierten theologischen Problem die Autoritäten dafür und dagegen (pro et contra) anführen, um sie zu vergleichen und zu harmonisieren.

Am Anfang des 12. Jahrhunderts entstand ein neuer Weg. Nun versuchte man mit den Mitteln der Vernunft, eine Einsicht in Glaubensinhalte zu gewinnen. Das Werk von Abaelardus *Theologia scholarium* kann dabei als das erste bezeichnet werden, welches zu einer systematischen Gesamtdarstellung der Glaubenswahrheiten führte (1135-1139). Darin legte Abaelardus den Glaubensinhalt nach folgendem Schema dar: Glaube, Liebe, Sakrament.² Bisher vollzog sich theologische Arbeit als Auslegung und Aneignung des in Schrift und Lehrtradition vorliegenden Textbestandes. Hingegen übertrug er den Glaubensinhalt auf das Gebiet der systematischen Theologie. Das von Hugo von St. Victor in den Jahren 1235–1240 verfasste Werk *De sacramentis christianae fidei* war „das erste große vollständige System der Dogmatik in der Ära der Frühscholastik“.³ Während Abaelardus mit seiner Systematisierung noch nicht über den biblischen Rahmen hinausging, stellte Hugo von St. Victor die Anordnung des Stoffes in der historischen Reihenfolge der Natur- und Heilstatsachen von der Erschaffung der Welt

¹ R. Erni, Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. Erster Teil: Von Gott, S. 9.

² Introductio ad Theologiam I, 1[PL 178, 619 C]: Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit: fides videlicet, caritas, et sacramentum.

³ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, S. 259.

bis zum Ende der Zeit dar. Daraus ergibt sich die neue Teilung des theologischen Gesamtstoffes: in die „opera conditionis“ und in die „opera restaurationis“.⁴ Zu den „opera conditionis“ zählt die Erschaffung der Welt mit all ihren Bestandteilen; das „opus restaurationis“ besteht in der Menschwerdung Gottes als dem Mittelpunkt aller Geheimnisse und Sakramente des Alten sowie des Neuen Bundes.

Zwischen den beiden Werken des Abaelardus und Hugos liegen zahlreiche Sentenzenwerke des 12. und 13. Jahrhunderts. Davon sind die *Libri quattuor Sententiarum* des Petrus Lombardus das am meisten bekannte Werk. Petrus Lombardus, der spätere Pariser Bischof und Professor der Theologie, verfasste diese Schrift in den Jahren 1148-1152. Es hatte enormen Einfluss auf den theologischen Unterricht im Mittelalter und wurde von Alexander von Hales als Textbuch (etwa 1225) für theologisches Studium zugrunde gelegt.⁵ Nach der Pariser Studienordnung gehörte die zweijährige Erklärung der Sentenzen durch den Baccalarius Sententiarum zum theologischen Grundstudium, das jeder Graduierte absolvieren musste. Aus dieser Lehrtätigkeit heraus entstanden auch die umfangreichen Sentenzenkommentare des 13. Jahrhunderts, u.a. von Albertus Magnus (1246-1249), Bonaventura (1250-1252) und Thomas von Aquin (1254-1256).⁶

Im weiteren 13. Jahrhundert reichten die Sentenzen des Petrus Lombardus für den Unterricht der systematischen Theologie nicht mehr aus, weil sich neues Material, das in das theologische Gebäude eingefügt werden musste, angesammelt hatte. Außerdem kamen im Abendland neue Strömungen und Texte, nämlich die aristotelische Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik und Politik auf. Thomas selbst argumentiert über die Notwendigkeit der neuen Methode des theologischen Unterrichts im Prolog der *Summa theologiae*:

„man bietet den Lehrstoff nicht in planvoller Ordnung <secundum ordinem disciplinae> an, sondern wie es die Erklärung des jeweiligen Textes verlangt <die lectio> oder wo sich gerade Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung zeigt <die quaestiones>. Bei solchem Vorgehen sind häufige Wiederholungen und damit für den Hörer Unklarheit und Überdruß unvermeidlich. Wir werden derartige Fehler zu vermeiden suchen und wollen mit Gottes Beistand den Inhalt der heiligen Lehre so kurz und so klar vorlegen, wie es der Gegenstand erlaubt.“⁷

⁴ R. Erni, op. cit. S. 14.

⁵ L. Hödl, Art., Petrus Lombardus, TRE. Bd. 26, S. 299.

⁶ Ibid.

⁷ S. th. I. prol.: ... non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum exposito, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia

Wie dieser von Thomas geschilderte Grund entstand die „Summa“ als eine neuartige Bearbeitung und Darstellungsform der theologischen Inhalte. M. D. Chenu argumentiert, dass die Summa, bezogen auf die besondere literarisch-methodische Form der wissenschaftlichen Gestaltung, einem dreifachen Zweck im 13. Jahrhundert diene: Erstens „auf knappe, abgekürzte Weise die Gesamtheit eines bestimmten wissenschaftlichen Gebietes zur Darstellung zu bringen (das ist der ursprüngliche Sinn); Zweitens über eine zerlegende Analyse hinaus die Gegenstände synthetisch [zu] ordnen; und schließlich dieses Vorhaben in einer solchen Weise [zu] verwirklichen, dass das Werk pädagogisch auf den Studenten zugeschnitten ist.“⁸ Summen sind Darstellungen der gesamten Theologie gemäß den Regeln einer wissenschaftlichen Disziplin (*scientia*). Neben Thomas haben u.a. Alexander von Hales (gest. 1245) und Albertus Magnus (gest. 1280) Summen geschrieben. M. Grabmann betont jedoch: Die Summa theologiae des Thomas von Aquin ist „die vollendete und wertvollste“.⁹ Sie gilt nach der Meinung des päpstlichen Lehramtes in der Zeit der Neuscholastik (etwa 1850-1950) nicht nur in seiner Zeit, sondern in der ganzen Theologiegeschichte. An anderer Stelle sagt M. Grabmann, dass dies Werk „inhaltlich und methodisch die beste systematische Gesamtdarstellung der spekulativen Theologie, der Dogmatik und auch der Moral“ sei.¹⁰

In der Summa theologiae selbst finden sich keine Hinweise auf ihre Abfassungszeit.¹¹

eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ad dilucide prosequi, secundum quod materia patietur. Vgl. M.-D. Chenu O.P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin, S. 336-365: „Die Quaestiones disputatae waren das Buch für Magistri, die Summa ist das Buch für den Schüler. ... Der lector war an seinen Text gebunden, und der disputator an die vom Zufall abhängigen Umstände der Kontroverse. In einem wie im anderen Falle fehlte jene Freiheit, in der die Vernunft ihre Grundintuitionen entwickeln und in die ihnen adäquate systematische Ordnung bringen kann.“

⁸ M.-D. Chenu, O.P., op. cit. S. 338.

⁹ M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin. 2. Aufl. S. 8; Er argumentiert, dass die Summa ein Werk sei, „das an Geschlossenheit und Durchsichtigkeit der Systematik und Architektonik alle theologischen Summen der Scholastik überragt und überhaupt den auch bisher nicht übertroffenen Höhepunkt der theologischen Systembildung darstellt.“ (Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. 80).

¹⁰ M. Grabmann, op. cit. S. 135.

¹¹ P. Mandonnet O.P., Leben und Schriften des hl. Thomas in einem kurzen Abriss, S. 11-23: „Die Entstehung der Summa theologica fällt in die Zeit zwischen 1267-1273. Für die vier Teile kann man etwa folgende Daten annehmen, die jedoch nicht mit Schuljahren übereinstimmen“: Prima Pars (1267-1268); Prima Secundae (1269-1270); Secunda Secundae (1271-1272); Tertia Pars (1272-1273). Vgl. Nach alten Katalogen sind die Werke des hl. Thomas als Summa Theologiae, Summa in theologia und Summa totius theologiae bezeichnet. „Erst in der Neuzeit, so weit Bannez und

1267 in Italien begonnen, vollendete Thomas die Prima Pars vor seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit (1269-1272). Die Abfassung der Secunda Pars hat sich über den Aufenthalt des Thomas am päpstlichen Hofe (Papst Clemens IV, vom Herbst 1267 bis zum November 1268) hinaus in seine zweite Pariser Lehrperiode erstreckt. Die Tertia Pars begann Thomas in Neapel zu verfassen, wo er im Herbst 1272 sein Lehramt antrat. Seit dem Dezember 1273 arbeitete er aber nicht mehr an der Summa theologiae weiter. Wie auch einige seiner anderen Werke ist sie unvollendet geblieben.¹² Das Supplementum Tertiae Partis der Summa theologiae ist eine aus den Schriften des Thomas übernommene und in theologischer Summaform dargestellte Bearbeitung der noch fehlenden Teile der Sakramentenlehre und der Eschatologie. Dabei ist fast unumstritten, von wem, wo und wie dieses Supplementum entstanden ist: Nach dem Tod des Thomas am 7. März 1274 wurde es unter der Leitung seines Schülers Reginald von Piperno beendet.¹³

Thomas von Aquin benutzte als Quelle seiner Summa die Werke der lateinischen und griechischen Väter, z.B. Augustinus, Pseudo-Dionysius, Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus, u.v.m., sowie die Glossen zur Hl. Schrift, die Florilegien und die Sentenzen des Petrus Lombardus. Natürlich ist er mit den Theologien der Frühscholastik vertraut, vor allem mit Anselm von Canterbury, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus. Thomas hat einige, die kurz vor ihm oder gleichzeitig mit ihm lebten, mit „quidam“ – also ohne Namen - angezeigt.¹⁴ Einzelne unter diesen mit „quidam“ Benannten, kann man etwa mit Albertus Magnus, Bonaventura, dem Franziskaner Odo Rigaldus oder Wilhelm von Auvergne identifizieren.¹⁵

Die Verurteilungen von Thesen des Thomas durch den Pariser Bischof E. Tempier (am 10. Dezember 1270 und am 7. März 1277) weisen auch darauf hin, dass sich einige der damaligen Theologen mit der aristotelischen Weltanschauung konfrontiert sahen, die

Quétif-Echard, findet sich der Titel Summa theologica wohl gegenüber der Summa contra Gentiles, welche als Summa philosophica bezeichnet wurde.“ in: M. (Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, S. 294-301). Vgl. J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie, S. 324.

¹² Vom 6. Dezember 1273 konnte Thomas, von einem außergewöhnlichen Erlebnis berührt, nicht mehr an der Summa arbeiten. (Zu der Zeit als er aufhörte, an der Summa theologiae zu schreiben, gab es noch ca. 10 andere unvollendete Arbeiten) (J. A. Weisheipl, op. cit. S. 293-295).

¹³ Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, S. 294-301. Dagegen meint O. H. Pesch, dass das Supplementum Tertiae Partis später von Schülern (wahrscheinlich nicht) Reginald von Piperno zusammengestellt wurde, (Thomas/Thomismus /Neuthomismus, TRE Bd. 33, S. 437).

¹⁴ M. Grabmann, Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung, 7. Aufl., S. 59.

¹⁵ Vgl. D. O. Lottin, Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d' Aquin, S. 270-285.

Thomas in seine Summa hat einfließen lassen. Neben dem Einfluss, den das aristotelische Denken auf Thomas' eigene Schriften hatte, kommentierte er selbst Werke des Aristoteles.¹⁶ M. Grabmann behauptet: „Thomas ist der größte Aristoteleskenner und der beste Aristotelesklärer des ganzen Mittelalters.“¹⁷ In der Summa theologiae nannte Thomas Aristoteles den Philosophen schlechthin. So hat Thomas aus sachlichen Gründen die aristotelischen Begriffe und Konzeptionen von Wissenschaft übernommen und damit selbständige Arbeit geleistet. Deshalb kann die Summa theologiae als ein Modell der scholastischen Synthese von Philosophie und Theologie gelten und deshalb sowohl philosophisch als auch theologisch gelesen werden. In der Vergangenheit wurde sie überwiegend philosophisch gelesen, in moderner Zeit mehr theologisch. Trotz dieser stets einseitigen Tendenz zeigt die Summa theologiae ein Modell der scholastischen Synthese auf, in der sich Theologie und Philosophie sowohl in je eigenem Sinne als auch in einer Ordnung aufeinander hin befinden können.¹⁸

Thomas von Aquin hat seine Summa theologiae nicht so sehr für die Fortgeschrittenen (profectos), sondern vor allem für die Studienanfänger (incipientes) der Theologie, die er selbst in seinem Prolog als die Adressaten benennt, konzipiert und verfasst.¹⁹ Weiterhin behauptet J. A. Weisheipl, dass Thomas insbesondere die Secunda Pars und einen Teil der Tertia Pars der Summa theologiae geschrieben hat, um die Bettelmönche gegen die Angriffe seiner Kollegen an der Universität und innerhalb der Christenwelt zu verteidigen.²⁰ Dagegen sucht L. E. Boyle den Grund für die Abfassung innerhalb des Dominikanerordens: Beachtet man die Bedingungen, unter denen Thomas lebte und lehrte, wird deutlich, dass er die Summa theologiae vor allem für seine Kollegen vom Dominikanerorden geschrieben hat (und erst in zweiter Hinsicht für die Studienanfänger).²¹ Als Grund für die Abfassung der Summa theologiae kann nicht so

¹⁶ s. § 4.

¹⁷ M. Grabmann, Lexikon für Theologie und Kirche, Michael Buchberger (Hrsg.), Bd. 10. Freiburg, 1930, S. 115.

¹⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Einführung, 2. Aufl. xxvi-xxxiv.

¹⁹ S. th. I, prol.: quia catholicae veritatis doctor non solum profectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, ... nent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem perti.

²⁰ J. A. Weisheipl behauptet, dass Thomas in der zweiten Parisperiode die zwei Aufgaben hatte: seine Pflichten als Professor zu erfüllen und die Sache der Bettelmönche gegen die Angriffe des Gérard d'Abbeville zu verteidigen, er hätte damit alles getan, was der Ordensgeneral von ihm verlangte. Über diese Aufgabe hinaus aber hat Thomas den ganzen zweiten Teil der Summa vollendet und einen Teil des dritten Teils geschrieben; Und er verfasste ausführliche Kommentare zu sämtlichen Hauptwerken des Aristoteles, eine Anzahl bedeutender Traktate über Streitfragen und zahlreiche Antworten auf verschiedene Anfragen (op. cit. S. 223-243).

²¹ Vgl. L. E. Boyle O.P., The Setting of the „Summa theologiae“ of Saint Thomas (The Etienne

sehr die Thomas vom Dominikanerorden auferlegte Lehraufgabe gelten, sondern vor allem sein Selbstverständnis als ein Lehrer der katholischen Wahrheit (*catholicae veritatis doctor*), die er seinen Schülern vermitteln wollte.²²

Im bereits zitierten Prolog der *Summa theologiae* gibt Thomas auch den Grund der von ihm gewählten literarischen Darstellungsform einer *Summa* an. Für ihn waren die bereits vorhandenen theologischen Werke zu weitschweifig und zu ausführlich, weil sie alle unsystematisch waren, sich ständig wiederholten, und damit für den Hörer Unklarheit und Überdruß unvermeidlich waren. Daher kann man zuerst festhalten, dass Thomas die *Summa theologiae* der inneren und äußeren Notwendigkeit nach geschrieben hat, Theologie in einer planvollen Ordnung zu erklären. Dies wurde in der Untersuchung von M. D. Chenu zur literarischen Form der „*Summa*“ deutlich. So ist die *Summa* eine von Thomas ausgewählte literarisch-methodische Darstellungsform, die dafür angemessen ist, in der Theologie eine deutliche Erklärung in eine adäquate systematische Ordnung (*ordo disciplinae*) zu bringen.²³ Für das rechte Verständnis der *Summa theologiae* ist die Einsicht des Thomas von Aquin über den *ordo disciplinae* zu berücksichtigen.²⁴

II. Die Struktur der *Summa theologiae* und der Platz des *Beatitudo*-Traktats in ihr

Die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ist weder durch seine öffentliche oder private Lehrtätigkeit, noch durch seine damaligen Lebensumstände entstanden, sondern aus seiner persönlichen Initiative heraus.²⁵ Den Inhalt der christlichen Religion tiefer in die Wissenschaft bzw. in planvolle Ordnung (*ordo disciplinae*) zu überführen, mag wohl die Hauptintention des Verfassers gewesen sein. Betrachtet man den *Beatitudo*-Traktat des Thomas, stellt sich zuerst die Frage, in welchem Zusammenhang der *Beatitudo*-

Gilson Series 5), in: *Facing History: a different Thomas Aquinas*, S. 65-91.

²² Vgl. A. Speer, *Die Summa theologiae lesen – eine Einführung*, in: *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*, A. Speer (Hrsg.), S. 1-28.

²³ s. Anm. 8.

²⁴ Der Systembau des Thomas von Aquin in *Summa theologia* wurde genau behandelt: M.-D. Chenu, *la Plan de la Somme théologique de saint Thomas*; G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*; O. H. Pesch, *Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch*; U. Horst, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*; L. E. Boyle O.P., *The Setting of the „Summa theologiae“ of Saint Thomas (The Etienne Gilson Series 5)*; R. Heinzmann, *Der Plan der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin in der Tradition der frühscholastischen Systembildung*; A. Speer, *Die Summa theologiae lesen – eine Einführung*, etc.

²⁵ Vgl. P. Mandonnet O.P, *op. cit.*, S. 15.

Traktat am Anfang der Prima Secundae mit der totalen Struktur der Summa theologiae bzw. mit dem „ordo disciplinae“ steht. Darum soll der „ordo disciplinae“ in der gesamten Summa theologiae zuerst definiert werden. Danach kann die Beatitudolehre anhand des ordo disciplinae an ihren richtigen Platz in der Summa theologiae gesetzt werden.

A. Der ordo disciplinae

Indem Thomas von Aquin nach einem „ordo disciplinae“ für seine Summa sucht, stellt er zuerst die Frage, ob die „heilige Lehre“ eine Wissenschaft sei,²⁶ d.h. ob sie die Gestalt und Struktur einer Wissenschaft annehmen könne, ohne dass der Glaubensinhalt entstellt werde. Denn für Thomas ist es nur im Bereich einer Wissenschaft möglich, die Inhalte in eine planvolle Ordnung zu bringen. Er selbst schreibt dazu: „Weil die ‚heilige Lehre‘ die eigenen Prinzipien hat, die ihr von Gott offenbart sind und gläubig angenommen werden, kann sie durch diese Prinzipien auch auf die Einsicht einer höheren Wissenschaft zurückgeführt werden. Auf diese Weise gehört die ‚heilige Lehre‘ zu einer Wissenschaft, die sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden.“²⁷ Thomas wendet auf die „heilige Lehre“ „wissenschaftliche“ Kategorien an, die geeignet sind, sie im Lichte allgemeiner Begriffe und synthetischer Prinzipien zu ordnen.²⁸ Dabei „handelt die ‚heilige Lehre‘ nicht in gleicher Weise von Gott und von den Geschöpfen, sondern wesentlich von Gott, und von den Geschöpfen, soweit sie eine Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und zu ihrem Ziel. Deshalb wird die Einheit der Wissenschaft nicht gefährdet.“²⁹ Mit diesem Verständnis über die „heilige Lehre“ wird die Gegenstandsbestimmung der Theologie in S. th. I, q. 1, a. 7 wie folgt bestimmt:

„In der Theologie ist Gott der einigende Leitgedanke, von dem alles beherrscht wird (sub ratione Dei); und zwar handelt es sich entweder um Gott selbst oder um die

²⁶ S. th. I, q. 1, a. 2: Utrum sacra doctrina sit scientia.

²⁷ S. th. I, q. 1, a. 2. co.: ...duplex est scientiarum genus. ... quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, ... quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: ... Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. ... ita doctrina sacra credit principia revelata a Deo.; a. 2, ad. 1.: Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae.

²⁸ M. -D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, S. 342.

²⁹ S. th. I, q. 1, a. 3. ad. 1: quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

Dinge, sofern sie Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und ihrem Ziel (ordinem ad Deum).³⁰

Im Prolog der Quaestio 2 der Prima Pars lässt sich erkennen, welche Absicht Thomas für die Gesamtgliederung der Summa theologiae verfolgt:

„Die vorrangige Absicht dieser heiligen Lehre also steht darin, Gott zu erkennen, und zwar nicht nur wie er in sich ist, sondern auch sofern er Ursprung und Ziel der Dinge und insbesondere des vernünftigen Geschöpfes ist; indem wir diese Lehre auszulegen beabsichtigen, handeln wir erstens über Gott, zweitens über die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott hin und drittens über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist.“³¹

Alle theologischen Inhalte werden also formell sub ratione Dei behandelt und beurteilt. Es scheint, dass die Gegenstandsbestimmung der Theologie als Wissenschaft von Gott und den Relationen aller Dinge und im Besonderen der vernünftigen Geschöpfe zu Gott das Prinzip der Einteilung der Summa theologiae ist. Folglich teilt Thomas die Summa theologiae in drei Teile ein: Prima Pars, Gott, der Dreieine und Schöpfer; Secunda Pars, Die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott; Tertia Pars, Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist.³²

Die im 12. Jahrhundert entwickelten theologischen Systeme haben bereits die Prinzipien für den Aufbau der Summa theologiae des Thomas von Aquin hervorgebracht. M. D. Chenu argumentiert, dass die theologischen Gliederungsprinzipien des Hugo von St. Viktor, die des Robert von Melun und die des Petrus Lombardus in einer Linie stehen.³³ Die Konstruktion des Hugo von St. Viktor ist durch eine historische Anordnung gekennzeichnet, die weitgehend dem heilsökonomischen Ablauf in der Hl. Schrift entspricht und diesen für die Einteilung in Bücher und Kapitel übernimmt.³⁴

³⁰ S. th. I, q. 1, a. 7, co.: Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem

³¹ S. th. I, q. 2, introd.: Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum, ad hujus doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

³² Ibid.

³³ Vgl. M.-D. Chenu, op. cit. S. 340-342.

³⁴ De sacramentis, prol. [PL 176,173]: Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem Verbi narrationis seriem deducit; secundus liber ab incarnatione Verbi usque ad finem et

Robert von Melun, der in den meisten Punkten Hugo folgt, bestimmt das *subiectum theologiae* mit einem paulinisch-augustinischen Begriff als „*totum Christum, idest caput et membra*“.³⁵ Man könnte der hugonischen Konzeption auch die Sentenzen des Lombarden zurechnen. Diese hat zusätzlich den Gegenstand der Theologie als „*res et signa*“ gekennzeichnet.³⁶ Alle drei Konstruktionen haben ihr System der fortschreitenden Offenbarung entnommen. Als Gegensatz zu diesen drei Gliederungsprinzipien könnte man das Prinzip des Abaelardus nennen, in dem das biblische Ordnungsprinzip aufgegeben und ein logisches Wissen im Licht allgemeiner Begriffe und synthetischer Prinzipien angesetzt wird: „*Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum.*“³⁷ „Abaelardus hatte alle Wahrheiten des Glaubens in einen Plan eingeordnet, der nicht ohne lehrinhaltlichen und pädagogischen Wert war; *fides, caritas, sacramentum*, das sind [nicht der historische Verlauf, sondern] wohl die Sachverhalte, auf die man den Inhalt der Offenbarung zurückführen kann.“³⁸

M. D. Chenu äußert einen eigenen Gedanke über den Plan der *Summa*, der noch umstritten ist. Sein Gedanke ist von großer Bedeutung, weil er den *ordo disciplinae* in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin verständlich macht. Chenus These ist kurz gefasst folgende: „Thomas nimmt jenseits des wissenschaftlichen Universums des Aristoteles seine Zuflucht zu dem platonischen Thema von Ausgang (Emanation) und Rückkehr. Da die Theologie die Wissenschaft von Gott ist, hat man alle Dinge zu untersuchen gemäß ihrer Beziehung zu Gott, sei es in ihrer Hervorbringung, sei es in ihrem Zielstreben: *exitus* und *reditus*. (Das freilich ist Eigengut des christlichen Neuplatonismus!) ... Das ist der Plan der *Summa Theologiae*; *Prima Pars*: der Ausgang, Gott als Ursprung; *Prima Secundae*: die Rückkehr, Gott als Ziel; und weil sich diese Rückkehr durch Christus, den Gottmenschen vollzieht, untersucht eine *Tertia Pars* die ‚christlichen‘ Bedingungen dieser Rückkehr.“³⁹ So meint Chenu, dass, obwohl die *Tertia Pars*, die wegen ihres abstrakten Inhalts nur die Bedeutung eines nachträglich hinzugefügten Abschnittes zu haben scheint, wegen der Inkarnation tatsächlich im

consummationem omnium ordine procedit.

³⁵ Vgl. M. M. Gorce, Art., Robert de Melun, in: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XIII/2 (1937), 2751-2753.

³⁶ I Sent., d. 1.

³⁷ *Introductio ad theologiam* I, 1 [PL 178,981] ; s. Anm. 2.

³⁸ M.-D. Chenu, op. cit. S. 343.

³⁹ Vgl. M.-D. Chenu, op. cit. S. 344. O.H. Pesch erklärt, dass Thomas dieses *Exitus-Reditus*-Schema schon im Sentenzenkommentar als sachgemäßes Einteilungsschema für die Theologie vorschlägt. Dennoch kehrt es in der *Summa theologiae* nicht wörtlich wieder. Dieses Schema kann die Struktur der *Summa* mit gewissen Einschränkungen charakterisieren, (Thomas von Aquin. *Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, eine Einführung, S. 387-400).

Mittelpunkt des Heilswerkes und somit der Architektur der Summa theologiae stehe.⁴⁰

Dagegen lehnt der schwedische Theologe P. E. Persson, den U. Horst in seinem Buch vorgestellt hat,⁴¹ Chenu's These ab. Er leugnet ebenso, dass Christus im Zentrum der Summa steht. Persson versucht die Entstehung des Aufbaus der Summa Thomas' mit Hilfe der Antinomie von griechischem und biblischem Denken zu erklären, die Thomas zusammengefügt hat, obwohl das Offenbarungsgeschehen für das griechische Denken keine Relevanz hat. Der Grieche (Aristoteles) und auch Thomas suchen das Heil in der Erkenntnis (Gottes), weil es allein im strengen Sinn, d.h. im Kausalzusammenhang des Notwendigen zu erkennen ist. Persson sieht darum das Organisationsprinzip der Summa in der Kausalbeziehung des „ordo ad Deum“ und meint, dass alle drei Teile der Summa vom Begriff der Ursächlichkeit her zu erklären sind: „die Ia Pars beschreibt die Natur des einen und dreifaltigen Gottes, insofern er den „ultimus finis hominis“ konstituiert. Die IIa Pars präzisiert die Kausalbeziehung zwischen diesem finis und der Vervollkommnung des Menschen, und die IIIa Pars schließlich beschreibt die konkrete Realisierung des Endziels, so wie es uns die Geschichte, die menschliche Natur Christi, vorstellt“.⁴²

In der Auseinandersetzung zwischen M. D. Chenu und Persson versucht Edward Schillebeeckx, die Problematik der Christologie im dritten Teil mit den anderen Teilen in eine enge Beziehung zu bringen. Dafür sieht er den christologischen Kern der Summa schon im Beatitudo-Traktat des Prima Secundae,⁴³ denn Christus wird dort eindeutig als „via ad beatitudinem“ bezeichnet. Die Sakramente – von denen die Tertia Pars im Anschluss an die Christologie ab Quaestio 60 handelt - seien dabei nicht nur ein ‚Appendix‘, sondern ‚notwendiges Mittel‘, um diesen Weg zum ultimus finis überhaupt beschreiten zu können.⁴⁴ Eine andere Glückseligkeit als die durch Christus ist Thomas unbekannt.⁴⁵ Die Schau Gottes, in der die beatitudo – wie Thomas von Aquin meint - besteht, verwirklicht sich nur durch und in Christus. Darum könne man auch die Frage stellen, in welchem Zusammenhang die Beatitudolehre mit der Heilsgeschichte bzw.

⁴⁰ M.-D. Chenu, op. cit. S. 351.

⁴¹ P. E. Persson, Le Plan de la Somme théologique et le rapport 'Ratio-Revelatio' s. 545-572. Vgl. U. Horst O.P., Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie, MThZ 12 (1961), S. 97-111, in: Klaus Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin I, S. 373-395(384)

⁴² U. Horst, ibid.

⁴³ S. th. I-II, q. 5, a. 7. ad. 2: quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda ...

⁴⁴ U. Horst O.P., op. cit. S. 385.

⁴⁵ E. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie. Antwerpen, 1952, bes. S. 1-18 (Christus Sakrament der Gottbegegnung. Mainz 1960). Vgl. U. Horst O.P., op. cit. ibid.

dem Wissen um unser Heil steht, d.h. wie sich die Beatitudolehre inhaltlich bzw. innerlich auf den *ordo disciplinae* der *Summa theologiae* beziehen kann. Darauf richtet O. H. Pesch seine Aufmerksamkeit: Christus steht in den *Partes Ia* und *Ia* im Zentrum der Heilsgeschichte, denn er wird als kosmischer und eschatologischer Vollender, aber noch nicht als Erlöser und Versöhner beschrieben. Diese soteriologische Dimension des Christusgeheimnisses scheint das Eigengut der *IIIa Pars* zu sein.⁴⁶

Wie M. D. Chenu, P. E. Persson u. a., die das Gesamtgliederungsprinzip der *Summa theologiae* nach dem „*ordo disciplinae*“ oder nach dem „*ordo ad deum*“ lasen, hat die Deutsche Thomas-Ausgabe auch versucht, es aus rein wissenschaftlichen Gründen zu verstehen. Denn der Gegenstand der Theologie ist bei der *Summa theologiae* im Bereich der Wissenschaft (*scientia*) zu verorten, die von Prinzipien geleitet ist und auf sie zurückgeführt werden kann. Das bedeutet, dass die Gesamtgliederung der *Summa* hier im Kausalzusammenhang zwischen der Wirk- und Zielursache verstanden wurde: „Also ist Gott Sein und Tätigsein. Gott, unter dem Betracht seiner Tätigkeit nach außen, ist zunächst die wirkende Ursache aller Dinge, indem er sie schafft, erhält und leitet. Er ist weiterhin Zweckursache, und zwar nicht nur als allgemeines Ziel alles Geschöpflichen, sondern vor allem als besonderes Ziel der Vernunftwesen, die mit ihren Kräften und Tätigkeiten zu ihm hinstreben. Endlich ist Gott der Wegbereiter zu sich selbst, indem er der gefallen Menschheit als Erlöser die neue Möglichkeit gibt, ihr letztes Ziel, Gott zu erreichen. ... Die *Summa Theologica* handelt über Gott in seinem Sein, seinem inneren Tätigsein und seiner wirkenden Ursächlichkeit (I. Buch); dann über Gott als Zielursache und über die Bewegung der vernünftigen Geschöpfe zu Gott hin (II. Buch); endlich über Gott, sofern er als Mensch für uns der Weg zu Gott ist (III. Buch).“⁴⁷

Das Sachverhältnis zwischen der Wirk- und der Zweckursache steht in einer logischen Kausalität, die vom Ursprung bis zum *finis* herrscht. Daher können wir alle Kreaturen, besonders die vernünftigen, zwischen zwei Ursachen stellen: 1. die Wirkursache, das ist Gott als Schöpfer und Erhalter, und 2. die Zielursache, das ist Gott, der selig macht und verherrlicht wird. Schließlich können wir auch das Gliederungsprinzip des Thomas nach der Ordnung der Bewegungen aller Dinge, besonders derer des vernunftbegabten

⁴⁶ O. H. Pesch, *Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, S. 418.

⁴⁷ Deutsche Thomas Ausgabe (=DThA), *Im Kommentar, Zum Aufbau der Summa Theologica*. Bd. 1, S. 425-426: „I Pars umfasst zwei größere Abschnitte: der erste Abschnitt handelt über Gott, den Einen (qq. 2-26) und Drei-Einen (qq. 27-43). der zweite Abschnitt handelt über Gott, den Schöpfer aller Dinge (qq. 44-46), die Lehre von den geschaffenen Dingen (qq. 47-102) und die Lehre von der Leitung und Erhaltung der Welt durch Gott (qq. 103-119).“

Geschöpfes, erfassen, egal ob sie nach dem Schema der Heilsgeschichte - „exitus et redivus“ - verstanden wird oder nach dem der wissenschaftlichen Kausalbeziehung zwischen Wirk- und Zielursache. Die Bewegung des vernunftbegabten Geschöpfes zu Gott als seinem Ursprung und seinem Ziel hin rechtfertigt die Gesamtgliederung des zweiten Teils der Summa theologiae, sofern die Secunda Pars als der Traktat über die Bewegung des Menschen zu Gott hin bezeichnet wird.⁴⁸ Demzufolge beginnt Gott die Bewegung des vernunftbegabten Geschöpfes, führt sie durch und schließlich endet sie in ihm, d.h. Gott ist als Wirkursache der Ausgangspunkt des menschlichen Handelns und als Zweckursache der finis des menschlichen Handelns. Im Prolog der Prima Secundae wird Gott als Wirk- und Zweckursache des Handelns des als Imago Dei geschaffenen Menschen angedeutet.⁴⁹ Darum ist Thomas der Überzeugung, dass das menschliche Handeln in Bezug auf Gott als Wirk- und Zweckursache eine logische Bedeutung hat, weil es darin verwirklicht werden kann.⁵⁰

Von der Gegenstandsbestimmung der Theologie in der Quaestio 1, a. 7 der Prima Pars her kann Folgendes behauptet werden: Einige haben auch sie Gegenstände dieser Wissenschaft in den Vordergrund (der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft) gestellt, nicht die Methode (ratio) ihrer Behandlung. Deshalb haben die als Gegenstand (Subjekt) dieser Wissenschaft benannt: „res et signa“, oder die „opera reparationis“ (des gefallenen Menschen), oder den „totum Christum ...“. Von all dem handelt diese Wissenschaft, aber in Beziehung auf Gott.⁵¹ Folglich kann man feststellen: Thomas könne den ordo disciplinae in der Summa theologiae mit Berücksichtigung des heilsgeschichtlich orientierten Schemas und zugleich der essentiell-logischen Betrachtungsweise aufgebaut haben.

Dem strukturellen Verständnis der gesamten Summa widmet O. H. Pesch seine Aufmerksamkeit, weil das theologische Konvenienzargument und der architektonische Plan der Summa darin übereinkommen können, dass konkrete Aussagen über den

⁴⁸ S. th. I, q. 2, Intro.: ...secundo, de motu rationalis creaturae in Deum ... (Anm. 31).

⁴⁹ S. th, I-II, prol.: ...sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur ...

⁵⁰ Vgl. Sent 2. prol.: Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim considerant creaturas secundum quod in propria natura consistent; unde proprias causas et passionis rerum inquirunt. Sed theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinatur qui Deus altissimam causam considerat, quae Deus est.

⁵¹ S. th. q. 1, a. 7, co.: Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Geschichtsverlauf innerhalb des allgemein gültigen Strukturgesetzes angesiedelt werden, wobei es möglich sei, über eine sinnvolle Geschichte Aussage zu treffen.⁵² Demzufolge impliziert die Theologie als praktisches und geschichtliches Wissen um unser Heil zwar keine Rangfolge, jedoch eine sachlich begründete Abfolge: z.B. der Glaube (II-II, qq.1-16), die Hoffnung (qq. 17-22) und die Liebe (qq. 23-56), usw. Der Zäsur zwischen dem „theologischen“ und dem „christologischen“ Stoff, der der Ia und IIa Pars einerseits und der IIIa Pars andererseits entspricht, könne auch nur der Sinn einer formalen Strukturierung zukommen. Mit dem formalen Verständnis Peschs kann man die These Chenu über die Tertia Pars verbinden:⁵³ „Der Übergang von der IIa zur IIIa Pars stellt den Übergang von der notwendigen Ordnung zu den geschichtlichen Verwirklichungen, vom Gebiet der Strukturen zur konkreten Geschichte der Gaben Gottes dar.“⁵⁴

Thomas verstand die Theologie sowohl als spekulative wie auch als praktische Wissenschaft, weil die Theologie beides in sich begreife, ähnlich wie auch Gott mit demselben Wissen zugleich sich selbst erkennt und das, was er schafft. Dennoch überwog für Thomas der spekulative Charakter der Theologie, weil die Betrachtung des Göttlichen an erster Stelle steht.⁵⁵ Die praktische Erkenntnis der menschlichen Handlungen und ihrer Regeln, durch die das Ziel der menschlichen Natur verwirklicht wird, fügt sich entsprechend der göttlichen Wirk- und Zweckursache zutiefst in die Erkenntnis der menschlichen Natur selbst ein. Daher hat Thomas zuerst in der Prima Pars die Natur des Menschen und dessen Hervorbringungen behandelt, bevor er die praktischen Handlungen des Menschen in der Secunda Pars untersucht: Im Zusammenhang mit der Natur des Menschen werden das Verhältnis zwischen dem Leib und der Seele und die Seele selbst besprochen.

In einem Vorverweis in der Quaestio 83, a. 2, ad 3 der Prima Pars hat Thomas angedeutet, dass die ganze Secunda Pars ein „tractatus Moralium“ sei,⁵⁶ und wenig später hat er wiederum ein Problem aus dem Kontext der Prima Pars ausgeklammert, um dies in der „Ethik“ als der Secunda Pars zu behandeln.⁵⁷ Im Prolog der Secunda

⁵² O. H. Pesch, op. cit. S. 414-415.

⁵³ O. H. Pesch, op. cit. S. 412-413.

⁵⁴ Vgl. M.-D. Chenu, op. cit. S. 357.

⁵⁵ S. th. I, q. 1, a. 4, co.: Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa, quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

⁵⁶ S. th. I, q. 83, a. 2, ad 3: De qua infra in tractatu Moralium dicitur, in secunda parte huius operis.

⁵⁷ S. th. I, q. 84, introd.: Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae

Secundae schreibt Thomas, dass er in der Prima Secundae über „materiam moralem“ allgemein und in der Secunda Secundae auf einzelne ethische Phänomene im Besonderen eingehen wird.⁵⁸ Demnach scheint Thomas die Secunda Pars als eine Moralthologie geschrieben zu haben. Wenn aber die spekulative Theologie eine Vorrangstellung gegenüber der praktischen Theologie einnimmt - wie am Beginn der Summa theologiae herausgestellt wird -, wird daraus noch einmal ersichtlich, dass das menschliche Handeln bzw. das ethische Handeln von Thomas auf der Basis des Verständnisses der menschlichen Natur betrachtet wird. Die Existenz einer Moralthologie ist wesentlich auf die theologische Anthropologie bezogen. Als praktische Wissenschaft soll die Theologie die moralis materia berücksichtigen und behandeln, insofern der Mensch durch sie seine Bewegung zu Gott verwirklicht. Die spekulativen und praktischen Teile der Theologie hängen aber sachlich in der Summa theologiae des Thomas von Aquin zusammen, weil er die Theologie sowohl als Wissenschaft von Gott als auch als Wissen um unser Heil versteht.

Zusammenfassend kann man feststellen: 1. Thomas bezeichnet Theologie als Wissenschaft, die von Prinzipien angeführt und auf sie zurückgeführt werden kann. 2. Das innere Prinzip der Theologie besagt, dass der Gesamthalt der Theologie in Beziehung auf Gott betrachtet werden soll (omnia sub ratione Dei). Damit wird die Einheit der Theologie als Wissenschaft gewährleistet. 3. Die Theologie umfasst auch bei Thomas das spekulative und praktische Wissen. Der Gesamthalt der Theologie steht nach den wissenschaftlichen Prinzipien in der Kausalbeziehung zwischen Wirk- und Zielursache. Darum erfasst Thomas in der Summa theologiae Gott und alles andere hinsichtlich des Seins und der Tätigkeit bzw. der Bewegung. Gott ist Ursprung und Zweck seiner eigenen Tätigkeiten und alles anderen. Thomas betrachtet auch alle Inhalte der Theologie in Beziehung auf Gott. Daher hat Thomas die Summa theologiae in drei Teile gegliedert: de Deo (Prima Pars), de motu rationalis creaturae in Deum (Secunda Pars) und de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (Tertia Pars).⁵⁹ Als eine praktische Wissenschaft behandelt die Theologie auch die Taten und Handlungen des Geschöpfes, v.a. des vernunftbegabten, insofern die Handlungen des Menschen von Gott begonnen werden, durch Gott durchgeführt und in Gott beendet werden. Gott als Wirkursache ist der Ausgangspunkt allen menschlichen

pertinent: et ideo in secunda parte huius operas de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia.

⁵⁸ S. th. II-II, prol.: post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali.

⁵⁹ S. th. I, q. 2, introd., s. Anm. 31.

Handelns; Gott als Zweckursache ist der finis des menschlichen Handelns. Um dieser Zielbestimmtheit willen kann das menschliche Handeln unter der ethischen Bewertung und Beurteilung stehen. Die drei übergeordneten Gliederungsprinzipien fallen in der Grundordnung des *ordo disciplinae* in der *Summa theologiae* aber nicht auseinander, sondern sind miteinander verbunden.⁶⁰

B. Der Platz des Beatitudo-Traktats in der *Summa theologiae*

Thomas von Aquin hat in der *Secunda Pars* der *Summa theologiae* also beabsichtigt, die „Bewegung des Menschen zu Gott“ (S. th. I, q. 1, a. 2, introd.) oder den „ethischen Traktat“ (S. th. I, q. 84, introd.) zu untersuchen. Daher stellt sich dem Leser die Frage, ob die Bewegung des Menschen zu Gott an sich bei Thomas einen ethischen Charakter hat, d.h. ob das menschliche Handeln in Bezug auf Gott von Anfang an unter einer ethischen Bewertung oder Beurteilung steht. Was ist das Handeln des Menschen in Bezug auf Gott und welches Handeln gehört dazu?

Bei dieser Betrachtung untersucht Thomas das Wesen des Menschen in den *Quaestiones 75–102*: gemäß Thomas' Bestimmung ist der Mensch seinem Wesen nach Geschöpf Gottes, er ist kontingentes Sein mit einem begrenzten, aus Körper und Seele zusammengesetzten Wesen, das sich durch sein Tätigsein entfaltet und vollendet. In der *Quaestio 93* der *Prima Pars* studiert Thomas den Menschen als „*imago Dei*“ nicht nur örtlich und zeitlich, nachdem er Gott als „Urbild“ betrachtet hat, sondern auch inhaltlich nach Maßgabe eben dieses Urbildes. Es erscheint die Bestimmung des Menschen als „*imago Dei*“ im Mittelpunkt der thomanischen Anthropologie. Da später in der *Secunda Pars* die Bewegung des Menschen zu Gott hin untersucht wird, wird auch hier das Verständnis des Menschen als „*imago Dei*“ vorausgesetzt. Anders als in der *Prima Pars* weist aber an dieser Stelle die Abhandlung über den Menschen als Abbild Gottes nicht jene Zweiteilung nach Sein und Tätigkeit auf, der gemäß Gott als Urbild behandelt wird, sondern Thomas beschränkt sich hier auf die Darstellung der durch den Begriff „*imago*“ ausgesagten Analogie zwischen Gott und Mensch,⁶¹ die in seiner Vernunftbegabtheit gründet und eine Ähnlichkeit des Handelns und der dem Handeln zugrunde liegenden Verhaltensweisen und Vermögen verursacht. Darauf verweist Thomas deutlich im Prolog der *Prima Secunda*:

⁶⁰ Vgl. H. Kleber, op. cit. S. 159.

⁶¹ H. Kleber, op. cit. S. 162.

„Da der Mensch, wie Johannes von Damaskus sagt, nach dem Bild Gottes gemacht ist, sofern durch Bild bezeichnet wird was Verstand, freien Willen und Selbstmächtigkeit besitzt, bleibt uns, nachdem wir zuvor über das Urbild, nämlich Gott, und über das, was aus Gottes Macht nach seinem Willen hervorgegangen ist, gesprochen haben, dass wir nunmehr Gottes Bild, nämlich den Menschen, betrachten, sofern er auch Herr seiner Werke ist, besitzt er doch den freien Willen und Macht über seine Werke.“⁶²

Wenn der Mensch also gemäß seinem freien Willen, seiner Erkenntniskraft und seinem Vermögen handelt, ist er als „imago Dei“ nicht nur wie Gott der Schöpfer Herr seiner Handlungen und Werke, sondern er trägt für alles auch eigene Verantwortung. Dies ist ein Leitgedanke der ganzen *Secunda Pars*: Die Handlungen, die dem Menschen als vernünftiger und verantwortlicher Person zugeschrieben werden (qq. 6-21), dann das Gefühlsleben des Menschen (qq. 22-48), seine Tugenden und Laster im Allgemeinen (qq. 49-77) und die Sünde (qq. 71-89) – sie alle stehen allgemein mit der persönlichen Leistung des Menschen im Zusammenhang. Im Anschluss an diese Untersuchungen zeigt Thomas zwei äußere Normen, die Einfluss auf den Menschen nehmen: das Gesetz (qq. 90-108) und die Gnade (qq. 109-114). Er hat den größten Teil der *Summa*, nämlich die *Secunda Secundae*, einer ausführlichen Untersuchung jeder einzelnen Tugend, des jeweils entsprechenden Lasters und der sie begleitenden Aspekte gewidmet. Dabei geht er zunächst auf das gesellschaftliche Leben des Menschen (qq. 1-179) ein und erörtert anschließend das Leben im Stand der Bischöfe und im Ordensstand (qq. 179-189).⁶³

Betrachtet man die Tätigkeit des Menschen, wie Thomas sie herausgearbeitet hat, ergibt sich im Wesentlichen eine Frage, nämlich, was das Ziel des menschlichen Handelns überhaupt sei. In der *Quaestio 93* der *Prima Pars* reflektiert Thomas darüber, zu welchem Ziel oder Ende der Mensch geschaffen worden sei.⁶⁴ Thomas antwortet allgemein damit, dass es Ziel und Zweck des Menschen sei, Abbild Gottes – „imago

⁶² S. th. I-II, prol.: Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

⁶³ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 240-241.

⁶⁴ S. th. I, q. 93, introd. : Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Vgl. S. th. I, q. 44, a. 4; q. 103, a. 5.

Dei“ - zu sein.⁶⁵

Nach der Behandlung des Verständnisses des Menschen als „imago Dei“ steht für Thomas die Untersuchung des menschlichen Handelns in Bezug auf den das menschliche Handeln antreibenden Gott als seine Wirk- und Zweckursache an. Gott hat uns demnach in eine so geartete Lage versetzt, dass wir unser menschliches Handeln selbst beginnen und das begehrte Ziel erreichen können. Mit diesen das menschliche Handeln betreffenden Voraussetzungen, fragt Thomas folglich in der Quaestio 1 der Prima Secundae, die den Auftakt des Glückstraktats der Summa theologiae bildet, nach dem letzten Ziel des Menschen.

„Zunächst muss das letzte Ziel des menschlichen Lebens betrachtet werden. Danach das, wodurch der Mensch zu diesem Ziel gelangen oder von ihm abweichen kann; vom Ziel her nämlich muss man dasjenige erklären, was auf das Ziel hingeeordnet ist. Weil aber als das letzte Ziel des menschlichen Lebens die Glückseligkeit angenommen wird, muss zuerst vom letzten Ziel im Allgemeinen und sodann von der Glückseligkeit gehandelt werden.“⁶⁶

In der Prima Secundae erörtern die ersten fünf Quaestiones ausführlich (qq. 1-5) das Endziel des Menschen bzw. die beatitudo.⁶⁷ In der Natur des Menschen ist das begehrte Endziel angelegt, weil der Mensch dieses immer schon vorherrschend im Sinn hat und weil er sich auf dieses hin als das letzte ausrichtet und orientiert. Gemäß dem Grundsatz der Scholastik geht also die Zweckursache der Wirkursache voraus: „Das Erste in der Absicht ist das Letzte in der Ausführung“, das heißt, dass die Zweckursache die antreibende Kraft für die Tätigkeit ist, durch die der Mensch sein begehrtes Ziel als Wirkung erlangt.⁶⁸ Innerhalb der Bewegung des vernunftbegabten Geschöpfes zu Gott als der Wirk- und Zweckursache bildet die Behandlung der Beatitudolehre den Ausgangspunkt der Secunda Pars. Dabei ist die beatitudo das erste Ziel in der menschlichen Absicht und zugleich das letzte Ziel des menschlichen Handelns.

Thomas hat die Betrachtung der ‚moralis materia‘ von der Quaestio 6 der Prima Secundae her angefangen. Im Prolog dieser Quaestio 6 hat Thomas argumentiert, dass er schon in den vorgehenden Quaestiones darauf hingewiesen hat, dass „der Mensch im

⁶⁵ S. th. I, q. 93, a. 1, co.: hominem factum ad imaginem Dei.

⁶⁶ S. th. I-II, q. 1, introd.: Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare: ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine.

⁶⁷ Zum diesen Abschnitt, s. § 7.

⁶⁸ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 237.

Handeln Glück erreichen kann und soll.“ Hier beginnt er nun auf die menschlichen Handlungen einzugehen, durch die der Mensch die beatitudo erreichen oder auf dem Weg zu ihr gehindert werden kann.“⁶⁹

Der Beatitudo-Traktat ist mit der theologischen Anthropologie durch seine Stellung im *ordo disciplinae* der *Summa theologiae* verbunden. In Bezug auf die Gesamtgliederung der *Summa theologiae* formuliert H. Kleber das Thema des Beatitudo-Traktats folgenderweise: „Insofern nämlich Gott das letzte Ziel des Menschen ist als Endpunkt seiner Bewegung zu Gott und insofern Glück als das letzte Ziel des Menschen in Gott besteht, ist Glück eine *res divina*, die nur spekulativ erkannt werden kann; insofern Glück aber auch letztes Ziel und letzter Zweck unseres Handelns ist und insofern wir im Handeln unser Heil erfassen oder verfehlen, ist Glück auch eine praktische Größe und gehört in den Bereich praktischer Erkenntnis.“⁷⁰

Trotz der Tatsache, dass Thomas von Aquin das menschliche Handeln bzw. die *moralis materia* in der *Secunda Pars* behandelt, kann diese *Secunda Pars* weder als eine selbstständige Anthropologie noch als eine unabhängige Ethik bezeichnet werden, denn die Anthropologie der *Secunda Pars* ist im Verständnis des Menschen als „*imago Dei*“ begründet, ferner „*sub ratione Dei*“. Insofern der Mensch als „*imago Dei*“ in der *Secunda Pars* das Subjekt der menschlichen Tätigkeiten ist, kann man nicht sagen, dass die *Secunda Pars* einfach eine philosophische Ethik darstellt - wenn sie auch eine solche impliziert -, vielmehr ist sie das *subjectum scientiae theologiae*⁷¹. J. A. Weisheipl merkt daher an, dass der Inhalt der *Secunda Pars* von Thomas und seinen Zeitgenossen nicht als eine „Moraltheologie“ betrachtet wurde, sondern nur als ein Wissen der Theologie, die sowohl den spekulativen als auch den praktischen Teil umfasst.⁷² Am Anfang der theologischen Untersuchung des menschlichen Handelns steht der Beatitudo-Traktat. Weiterhin, wenn die *beatitudo* in Gott besteht,⁷³ ist diese Problematik bei Thomas zuallererst ein theologisches Thema. Wie schon im Zitat des Prologs des *Prima Secundae* hingewiesen, gründet das menschliche Handeln darin, dass der Mensch als „*imago Dei*“ bestimmt wird, weil er mit *intellectus* und Willensfreiheit handelt und mit

⁶⁹ S. th. I-II, q. 6, introd.: *quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. ... Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in univerali; secundo vero, in particulari. Vgl. II-II, prol. (s. Anm. 58)*

⁷⁰ H. Kleber, op. cit. S. 164-165.

⁷¹ s. Anm. 55.

⁷² J. A. Weisheipl, op. cit. S. 237.

⁷³ S. th. I-II, q. 2. a. 8. co.: *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.*; q. 3, a. 8, co.: *ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.*

eigener Macht über seine Werke entscheidet. Deswegen geht der Beatitudo-Traktat mit der Bestimmung des menschlichen Wesens der Prima Pars unmittelbar einher, in der Thomas den Menschen als „animal rationale“ und als „imago Dei“ definiert. Weil zum menschlichen Handeln das Streben nach beatitudo gehört und dieses auf die Natur des Menschen beschränkt ist, soll das Verständnis des menschlichen Wesens bei Thomas zuerst betrachtet werden, bevor ich auf den Beatitudo-Traktat des Thomas eingehe. Die Vorstellung vom Menschen als „imago Dei“ lässt auch eine enge Verbindung zur Tertia Pars der Summa entstehen, in der Jesus Christus als das vollkommenste Ebenbild des göttlichen Urbildes beschrieben wird. Zugleich wird die Person Christi als ein Vorbild für den Menschen in seinem menschlichen Sein und Tun dargestellt.⁷⁴ Der „Imago-Begriff“ dient als „Brücke“⁷⁵ sowohl zur Secunda Pars als auch zur Tertia Pars der Summa.

⁷⁴ A. Hoffmann, DThA. Im Kommentar, Bd. 7, S. 270.

⁷⁵ C.-S. Shin, „Imago Dei“ und „Natura Hominis“, S. 49-50.

§ 2. Die Anthropologie (I) des Thomas von Aquin in der Summa theologiae: Der Mensch als „imago Dei“

Thomas von Aquin versucht in seiner philosophischen Anthropologie der *Summa contra Gentiles*, „den Menschen von den anderen Lebewesen abzugrenzen (ihn zu ‚definieren‘), also ihm seinen Platz im Ganzen des Seienden (tota universitas rerum; SCG. IV, 53 adhuc prim.) zuzuweisen: der Mensch ist ein ‚vernünftiges Lebewesen‘ (animal rationale) und seine Ortsbestimmung ‚Grenze und Horizont‘ (confinium et horizon).“¹ Daher könnte die Betrachtung der Natur des Menschen in der Summa theologiae auch eine rein philosophische sein. Dennoch argumentiert Thomas, die Betrachtung über die Natur des Menschen in der Summa theologiae sei ebenso eine theologische, sofern die Natur des Menschen hier von Seiten der Seele her betrachtet wird, von Seiten des Körpers jedoch nur entsprechend dem Verhältnis, in dem der Körper zur Seele steht.² Wenn Thomas von Aquin von der Quaestio 75 der Prima Pars an den Blick auf den Menschen richtet, legt er in deren Prolog die zwei Grundsteine zu seiner theologischen Anthropologie: Der erste ist die Natur des Menschen, der aus einer geistigen und einer körperlichen Substanz zusammengesetzt ist; der nächste ist, dass der Mensch von Gott hervorgebracht ist.³ Die Anthropologie des Thomas richtet ihren Blick folglich einerseits auf den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen und andererseits auf den vom Schöpfer „ad imaginem Dei“ geschaffenen Menschen.⁴

Die Frage, ob die Anthropologie des Thomas Thema einer philosophischen oder einer theologischen Arbeit sei, steht nicht im Zentrum dieser Untersuchung. Auch während der Erörterung der Beatitudolehre wird die gesamte und genaue Behandlung des

¹ N. Hinske, Thomas von Aquin, Weiterbildung antiker Motive in der christlichen Philosophie, In: De homine, der Mensch im Spiegel seines Gedankens, S. 126: Dort argumentiert N. Hinske, dass Thomas den Menschen als Horizont und Grenze beschrieben hat. „Die Stelle des Menschen liegt zwischen Zeit und Ewigkeit (im Anschluss an den Liber de causis und zugleich als eine erste phänomenale Bestimmung der Seinsweise der beiden Bereiche; SCG II, 81; III, 61 amplius; De pot. q. 3, a. 9 ob. 27); zwischen den vergänglichen und den unvergänglichen Geschöpfen (inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; S. th. I, 98, a. 1, co.); zwischen Körperhaftem und Unkörperhaftem (SCG II, 68; vgl. II, 81; De anima. a. 1, c.); geistiger und körperlicher Natur (Prol. in III. Sent.; vgl. SCG IV, 55 ad tertiam; S. Th. I, q. 77, a. 2, co.; q. 91, a. 1, ad 1).“

² S. th. I, q. 75, introd.: Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam hebet corpus ad animam. ...

³ S. th. I, q. 75, introd.: considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de ejus productione.

⁴ Vgl. Manser O.P. versteht den Thomismus als die Harmonie von Geistes- und Sinnenwelt, von Subjekt und Objekt, von Verstand und Wille und von Einheit und Vielheit (Das Wesen des Thomismus, 3. Aufl., S. 163-231). Vgl. C.-S. Shin sieht den thomanischen Menschen mit dem Begriff „Imago Dei“ und „Natura Hominis“ als dem Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre.

menschlichen Wesens nicht in den Blick kommen. In dieser Arbeit sollen lediglich die zwei Grundsteine zur Anthropologie des Thomas, die er in der Summa theologiae gelegt hat, im Zusammenhang mit dem Beatitudo-Traktat untersucht werden.⁵ Dazu werden zuerst die productio des Menschen (q. 90 ff.) und sein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen (qq. 75-89) betrachtet.

In den Ausführungen über die productio des Menschen – seine Hervorbringung - geht es bei Thomas um vier Dinge: erstens, um die productio des Menschen selbst (qq. 90-92: de productione ipsius hominis); zweitens, um Zweck und Ende der productio (q. 93: de fine sive termino productionis hominis); drittens, um Stand und Stellung des ersten hervorgebrachten Menschen (q. 94: conditionem primi hominis); viertens, um seinen Aufenthaltsort (q. 102: de loco hominis). Davon ausgehend liegt das besondere Interesse auf der Quaestio 93, in welcher der Zweck der productio des Menschen in Bezug auf die Beatitudolehre dargestellt wird,⁶ weil für Thomas im Beatitudo-Traktat die beatitudo der Endzweck des menschlichen Lebens – und damit der productio hominis - ist. Doch auch hier setzt Thomas das Verständnis des Menschen als „imago Dei“ voraus.

I. Der Mensch als „Ebenbild Gottes“ in der Dogmengeschichte vor Thomas

Das Verständnis des Menschen als „imago Dei“ hat seine Grundlage in den biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments (Gen. 1,26f.; 5,1-3; 9,6; vgl. Weish 2,23; Sir 17,3; Ps 8; vgl. I Kor 11,7; Jak 3,9). Danach sind einerseits alle Menschen nach dem Bilde Gottes erschaffen worden; andererseits ist nach Aussagen des Neuen Testaments allein Jesus Christus das wahrhaftige Ebenbild Gottes (vgl. Joh 12,45; 14,9; Röm 8,29; I Kor 15, 45-49; II Kor 3, 18; 4,4; Phil 3, 21; Kol 1,15). Der Begriff „imago Dei“ ist aus dem neuplatonischen Gedankengut in die christliche Tradition eingegangen.⁷ So hat z.B. Philo von Alexandrien den Gedanken der Gottebenbildlichkeit einerseits auf den präexistenten Logos, andererseits auf den menschlichen Nus als dessen Abbild bezogen.⁸ „Ihm folgend hatte auch die christlich-alexandrinische Theologie die

⁵ DThA. Bd. 7, S. 270: „Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darf man als eine Zentrallehre im System des hl. Thomas bezeichnen, ... Die Bedeutung dieses Lehrpunktes liegt in seinen vielfachen Beziehungen zu anderen Grundgedanken des thomistischen Lehranzens.“

⁶ S. th. I-II, q. 1, introd.: Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; ... Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine (= § 1, Anm. 66).

⁷ J. Jervell, Art., Bild Gottes I, TRE, Bd. 6, S. 494.

⁸ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie(=ST) II. S. 246.

Gottebenbildlichkeit des Menschen auf seine Vernunft eingeschränkt (Klemens Strom. V. 94,5; Origenes princ. I,1,7,24). Durch Gregor von Nyssa (De hom. Opif. 5, MPG 44,137C) und durch Augustin ist diese Auffassung im Osten wie im Westen maßgeblich geworden.⁹ Diesen Ansichten zufolge liegt die „imago Dei“ in der Geistnatur des Menschen. „Dass der Mensch nur oder doch primär in seiner Geistseele Ebenbild Gottes sei, wurde von der lateinischen Scholastik ausdrücklich betont und noch von der reformatorischen und nachreformatorischen Theologie als selbstverständlich vorausgesetzt.“¹⁰

In Auseinandersetzung mit der Gnosis hat Irenäus von Lyon den Gedanken des göttlichen Bildes, zumeist ausgedrückt durch den Begriff *eikon*, einerseits im Bildbegriff zwischen Christus als Urbild und Adam als Abbild unterschieden¹¹, andererseits hat er durch die Deutung der Ähnlichkeit (*similitudo*) als *homoiosis* das Abbild mit dem Urbild verbunden. „Irenäus macht somit nicht nur die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* im theologischen Sprachgebrauch heimisch, sondern er ordnet auch beide unter der Klammer der Heilsökonomie einander zu.“¹² Daraus ergab sich auch, dass Christus als Bild des ewigen Gottes bzw. des ewigen Logos beim Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen schlechthin nicht mehr zum Tragen kam. „In diesem Punkt mussten Christologie und Anthropologie verschiedene Wege gehen.“ Anstatt die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf den Logos zu beziehen, hat man sie auf die göttliche Wesenheit oder auf die Trinität als Ganzes bezogen.¹³ Besonders bei Augustin findet sich der Gedanke, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Abbild der Trinität zu bezeichnen sei.¹⁴ Der Mensch ist „imago Dei“ sowohl der Geistnatur nach als auch gemäß dem Abbild des trinitarischen Gottes. Diese Gedankengänge der Theologen der Alten Kirche führten dazu, dass die menschliche Geistseele in der abendländischen Theologie differenziert gedacht wurde.

In der Scholastik wurde der Begriff „Ebenbildlichkeit Gottes“ in Zusammenhang mit dem Universum aller Kreaturen, und auch mit den Engeln, ausgiebig betrachtet.¹⁵

⁹ W. Pannenberg, ST II, S. 236.

¹⁰ W. Pannenberg, ST II, S. 236-237.

¹¹ Irenäus, adv. haer. V, 12, 4

¹² S. Otto, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts, S. 6.

¹³ W. Pannenberg, ST II, S. 240.

¹⁴ Augustinus, Super Gen. ad litt. imperf. liber c 16 [CSEL 28/1, 502]: ... non ad solius patris aut solius filii vel solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo ... non enim ait filio loquens: faciamus hominem ad imaginem tuam, aut ad imaginem meam, sed pluraliter ait: ad imaginem et similitudinem nostram: a qua pluralitate spiritum sactum separare quis audeat?

¹⁵ S. Otto, op. cit. S. 1-2: Dort nennt S. Otto als solche Beispiele Hugo von St. Victor, Bonaventura und Thomas von Aquin.

Dabei differenzierte man innerhalb des Imago-Begriffs zwischen der „similitudo imperfecta per modum vestigii“ der irrationalen Kreaturen und der „similitudo perfecta“ der rationalen Kreaturen. Nur in der rationalitas liegt die eigentliche „imitatio Dei per modum imaginis“. Im Gegensatz dazu kommt die Ebenbildlichkeit Gottes den Engeln in noch höherer, vollkommenerer Weise zu als dem Menschen.¹⁶ Die irenäische Unterscheidung zwischen imago und similitudo entwickelte sich in der Scholastik ebenfalls weiter. Die Scholastik hatte die Unterscheidung zwischen imago und similitudo wohl von Johannes Damascenus (gest. 745?) übernommen und mit der Lehre Augustins von einer Urstandsgnade verbunden.¹⁷ Petrus Lombardus unterteilte die Ebenbildlichkeit Gottes in drei Arten: Imago creationis (naturae) – recreationis (gratiae) – similitudinis (gloriae)¹⁸. Dabei betrachtete er also die Gottebenbildlichkeit unter heilsgeschichtlichem Aspekt.¹⁹ Die reformatorische Theologie lehnte diese Unterscheidung von imago und similitudo ab. Damit behauptete die nachreformatorische Theologie, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen infolge des Sündenfalls keine Veränderung erfahren habe, eben weil die Sündhaftigkeit als eine akzidentelle Bestimmung der menschlichen Natur erklärt werden kann.²⁰ Dennoch „musste wegen der Identifikation von imago und similitudo ein Verlust nicht allein der gnadenhaften Gottähnlichkeit, sondern auch der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Folge des Sündenfalls behauptet werden.“²¹

Obwohl es in der Diskussion um den Bildbegriff eine gewisse Kritik an der augustinischen Trinitätslehre gab, z.B. bei Gilbert von Poitiers und bei Joachim von Fiore,²² hatten die augustinischen Ansätze doch im 12. Jahrhundert große Autorität.²³

¹⁶ F. Lancker, Art., Gottebenbildlichkeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, S. 1091.

¹⁷ Vgl. Johannes Damascenus, De fide orth. II, 12 (PG 94, 919B); Später hat M. Luther einen heftigen Protest gegen den traditionellen Bildbegriff angemeldet, in dem er imago, similitudo und iustitia originalis identifiziert: Forte autem voluit vitare avm fiboli, an et ideo repetivit nomen imaginis. Aliam causam repetitionis nullam video, nisi eam accipiamus pro emphasi, ... Nam in coeteris creaturis cognoscitur Deus seu in vestigio, in homine autem, praesertim in Adamo, vere cognoscitur, quia in eo est sapientia illa, iusticia et omnium rerum cognitio, ut recte dicatur mikrokosmoj (WA. 42, 51); Hic Doctores nostri authore Augustino quem sequuntur, multa dicunt de imagine Trinitatis, memoria, intelligentia et voluntate. Nos simpliciter dicimus de imagine, sicut Paulus 1. Corinth, 15. ‚Qualis terrenus‘ v. Ephe. 4. ‚Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iusticia et sanctitate veritatis‘ (WA 24, 49).

¹⁸ PL 191, 1345 C-D.

¹⁹ S. Otto, op. cit. S. 201: „Die Schöpfungsebenbildlichkeit sieht er in der ratio, die gnadenhafte imago in der Gnade, die imago similitudinis ist die ganze Dreifaltigkeit, auf die hin der Mensch erschaffen wurde“.

²⁰ W. Pannenberg, ST II, S. 242-243.

²¹ Ibid.

²² Vgl. S. Otto weist darauf hin, dass Gilbert Boethius in der Betonung der göttlichen unitas vor der

Thomas von Aquin steht mit seinem Bildbegriff ganz in der christlichen Tradition. Das zeigen die traditionellen Konzeptionen in der Betrachtung des Begriffes „imago Dei“ in der *Summa theologiae*, wie die Unterscheidung zwischen Abbild und Urbild, die Definition der Gottebenbildlichkeit nach dem Geiste (*mens*), die Unterscheidung von *vestigium* und *imago* und die Definition des trinitarischen Gottes als Urbild (wie auch die Unterscheidung von *imago* und *similitudo*). Dies wird im Verlauf dieser Arbeit noch zu zeigen sein. Dabei ist Thomas ganz mit Augustin vertraut, insofern er ihn in fast jedem Artikel der *Quaestio* 93 zitiert.²⁴ Thomas hat sich bereits vor der Abfassung der *Summa theologiae* mit der „imago Dei“ befasst.²⁵ Innerhalb der *Summa theologiae* betrachtet Thomas den Begriff „imago“ in Bezug auf die zweite trinitarische Person. In der *Quaestio* 35, a. 2 der *Prima Pars* hat Thomas bereits auf Folgendes hingewiesen: Man kann auf zwei unterschiedliche Weisen von etwas Ähnlichem sprechen, und zwar der Art nach von der gleichen oder aber von einer anderen Natur. In der ersten Weise sei der Sohn das Bild des Vaters, in der zweiten der Mensch das Bild Gottes. Um die Unvollkommenheit des Bildes im Menschen (*imperfectio imaginis*) zu bezeichnen, werde dieser nicht nur „Bild“, sondern auch „nach dem Bild“ genannt, womit die Bewegung des nach der Vollendung Strebenden bezeichnet wird.²⁶ Die Unterscheidung von *imago perfecta* und *imago imperfecta* in der *Quaestio* 35 wird in der *Quaestio* 93 auf verschiedene Zusammenhänge hin angewendet. Dies soll später noch verdeutlicht werden.

göttlichen Trinitas folgt, indem er in Gegensatz zu ihm in der Ternarlehre tritt, das heißt in der Frage der psychologischen Analogien (op. cit. S. 180–186), [vgl. PL 64, 1251]; Joachim versteht die göttliche Einheit als *indivisa similitudo* der drei Personen. Jede der drei göttlichen Personen ist *perfecta potentia*, *perfecta sapientia* und *perfecta charitas*. Darum kommen die augustininischen Ternare (*memoria*, *sapientia*, *amor*) in der Trinitätsklärung nicht mehr deutlich genug zur Sprache. Daraus ergibt sich, wie groß der Unterscheid zwischen Geschöpf und Schöpfer ist. Dieses Argument Ottos gründet in der Schrift Joachims, *Psalterium decem chordarum*, fol. 235 va., Venedig, 1527, (S. Otto, op. cit. S. 308).

²³ S. Otto, op. cit. S. 6-7.

²⁴ In Art. 1: *Octoginta trium Quaest.* 74 [PL 40, 85]; *Serm. ad Popul.*, *serm.* IX, cap. 8 [PL 38, 82]. In Art. 2: *Octoginta trium Quaest.* 51 [PL 40, 490]. In Art. 3: *Octoginta trium Quaest.* 58, a. 3; Qu. 75, a. 7; Qu. 79, a. 8. In Art. 4: *De Genesi ad Litt.*, Lib. III, cap. 22 [PL 34, 294]. In Art. 5: *De Trin.* lIb. XV, cap. 6 [PL 42, 1064], usw.

²⁵ Vgl. Im Sentenzenkommentar (II, d. 16, q. 1, a. 4, c), in SCG (III, c. 1; c. 112), *Super Col.* c. 1 lect. 4 n. 31; *Super 1 Cor.* c. 11 lect. 3 n. 604; *Super 2 Cor.* c. 4 lect. 2 n. 126., etc.

²⁶ S. th. I, q. 35, a. 2, ad. 3: *quod imago alicuius dupliciter invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem: ... alio modo, in re alterius naturae: ... Primo autem modo, filius est imago patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur.*

II. Der Mensch als „imago Dei“ bei Thomas von Aquin (S. th. Q. 93)

A. Der Mensch als Abbild Gottes und Gott als Urbild

Thomas fragt in der Quaestio 93 nach dem Zweck oder dem Ende der productiones des Menschen, weil der Mensch nach dem Bilde (imago) und der Ähnlichkeit (similitudo) Gottes geschaffen wurde.²⁷ Daher ist er das Ergebnis von Gottes ursächlichem Handeln. Zuerst steht er aufgrund der Gottebenbildlichkeit in einer besonderen Beziehung mit Gott als der Vorbildursache. Weiterhin ist der Zweck der productio des Menschen als Abbild (exemplatum) in Bezug auf Gott als Urbild (exemplar) zu betrachten. Zwischen Menschen und Gott gibt es aber keine vollkommene Ähnlichkeit, weil Gott als Urbild dem Menschen als Abbild unendlich überlegen ist.²⁸ Streng genommen kann nur Gottes erstgeborener Sohn als Imago Dei bezeichnet werden, dagegen ist jeder andere Mensch lediglich „ad imaginem Dei“ geschaffen.²⁹ Dabei bezeichnet „die Präposition ‚ad‘ eine Annäherung, die einem entfernt stehenden Dinge zukommt.“³⁰ Thomas nennt nur den Erstgeborenen aller Schöpfung das „vollkommene Ebenbild“ (perfecta imago) Gottes. Der Mensch kann einerseits wegen der Ähnlichkeit „Bild“ (imago) genannt werden, andererseits wird er wegen der Unvollkommenheit dieser Ähnlichkeit „nach dem Bilde“ (ad imaginem) genannt.³¹ Das ist ein Schema nach Irenäus im Mittelalter: Der Mensch als Abbild Gottes und Gott als Urbild.³²

Um diese Formulierung zu verdeutlichen, wendet Thomas die mittelalterliche Lehre von der analogia entis auf Gott und Mensch an.³³ Nach dem Analogiebegriff

²⁷ S. th. I, q. 93, introd.: ...dicitur ad imaginem et similitudinem Dei.

²⁸ S. th. I, q. 93, a. 1, co.: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Die Bedeutung dieses Gedankens spiegelt sich auch in der berühmten Formulierung des 4. Laterankonzils im Jahre 1215: „Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DS 432).

²⁹ S. th. I, q. 93, a. 6, ad. 1: quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, ...

³⁰ S. th. I, q. 93, a. 1, co.: praepositio enim ad accessum quemdam significat, qui competit rei distant.; vgl. S. th. I, q. 35, a. 2, ad. 3.

³¹ S. th. I, q. 93, a. 1, ad. 2: dicendum quod primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, ... Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis dicitur ad imaginem.

³² Vgl. Augustin, Serm. ad Popul., serm. IX, cap. 8 [PL 38, 82]; Thomas, S. th, q. 93, a. 1.

³³ F. Leist, Analogia entis, Studium Generale (1955), S. 671-678, In: Klaus Barth (Hrsg.), Thomas von Aquin, I (1978), S. 75-90: „Die Mittelalterliche Lehre von der analogia entis war bewegt von dem schlechterdings Undurchdringlichen, das so rasch und so leicht in die Aussage gefasst ist: ‚Gott ist- der Mensch ist.‘“ (80). M. Manser O.P., erklärt in seinem Buch die Analogie, die Thomas in seiner Theologie benützt hat. Dabei weist Manser auf die verschiedenen Fassungen der Analogiedefinition des Aquinaten hin: „Alle diese Fassungen wollen dasselbe ausdrücken. Alle

widerspricht Thomas zunächst einer Aussage des Hilarius von Poitiers.³⁴ Dieser hatte nämlich behauptet, dass „die Imago die sich nicht unterscheidende Gestalt jenes Dinges ist, dem es nachgebildet ist“ und weiter, „das Bild ist die unterschiedene und geeinte Ähnlichkeit eines Dinges, das dem Dinge vollkommen anzugleichen ist.“ Daher gäbe es keine Gestalt Gottes und des Menschen, die sich nicht unterscheiden würde. Ebenso wenig könne es zwischen Gott und Mensch Gleichheit geben.

Dagegen behauptet Thomas, dass es zwei verschiedene Weisen gibt, das Bild eines Seienden als „ein und dasselbe“ zu bezeichnen. „Ein und dasselbe“ heißt etwas nicht nur der Zahl, der Art oder Gattung nach, sondern auch nach einer Analogie oder einer Proportionalität. In dieser zweiten Weise bestehe eine Einheit oder Übereinstimmung zwischen Geschöpf und Gott. Daher kann der Mensch als „imago Dei“ in dieser Weise nicht als vollkommen, sondern nur als unvollkommen bezeichnet werden.³⁵ Thomas führt dafür ein Beispiel an: Die Imago Dei findet sich im Menschen nicht auf die Weise wie beim Bild eines Königs in seinem Sohne – also der Art nach, sondern nach der Ähnlichkeit eines Bildes von einem Menschen auf einer Kupfer(münze).³⁶ Schon in der Quaestio 13, a. 5 hat Thomas erörtert, dass die Aussagen über Gott und die Geschöpfe analog sein können.³⁷ Aufgrund der „Entsprechung“ zwischen Gott und Geschöpf in der analogia entis kann der Mensch, so F. Leist, auch über Gott nachdenken bzw. ihn erfahren.³⁸ Während der Mensch in gewisser Weise als Gott-ähnlich argumentiert werden kann, betont Thomas aber auch den Abstand zwischen Gott und Menschen. Dieser wird durch die „Ähnlichkeit“ nicht gemindert, weil immer noch ein unendlicher Abstand zwischen Gott und Menschen besteht.³⁹ Dies sei das Dilemma der

drücken die drei Elemente der Analogie aus: den gemeinsamen Namen, die verschiedenen Analogata und das Dritte, in dem sie übereinkommen, das Analogon: das „unum aliquid et idem“, das besonders in der letzteren Formel am Bestimmtesten zum Ausdruck kommt.“ (Das Wesen des Thomismus, S. 415). Er behauptet so, „dass Thomas eine positive, aber unvollkommene Gotteserkenntnis lehrt: sie ist weder eine Erkenntnis des Wesens Gottes in sich, noch eine bloß negative, sondern eine positive der absoluten Attribute Gottes, und zwar eine wesenhafte, aber sehr unvollkommene mittels der Analogia Proportionalitatis“(Inhaltsverzeichnis, XVII).

³⁴ Hilarius, in libro de Synodo: [ML 10/490]; S. Th. I, q. 93, a. 1, obi. 3.

³⁵ S. th. I, q. 93, a. 1, ad. 3: Unum autem dicitur aliquid non solum numero, aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam; et sic est unitas, vel convenientia creaturae ad Deum.

³⁶ S. th. I, q. 93, a. 2, co.: sicut imago regis est in filio suo ... sicut hominis imago dicitur esse in cupro.

³⁷ S. th. I, q. 13, a. 5, co.: quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. ... Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

³⁸ F. Leist, op. cit. 82.

³⁹ S. th. I, q. 93, a. 1, co.: quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exempla hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed

theologischen Anthropologie des Thomas. Als zentrale Bezugstelle verbindet Thomas von Aquin den Gedanken des „ad imaginem Dei“ geschaffenen Menschen mit der Bibelstelle, Gen. 1, 26-27: „faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.“

Wenn der Mensch die „imago Dei“ nach der analogia entis ist, folgt daraus das Problem, ob sich die „imago Dei“ nur im Menschen oder auch in anderen geschaffenen Werken finden lassen kann. Für diese Behauptung spräche, dass gewisse Dinge Gott mehr oder weniger ähnlich sind, insofern sie existieren und leben. Thomas aber lehnt eine derartige Begründung ab und behauptet, dass nur die vernunftbegabten Geschöpfe im eigentlichen Sinne nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, insofern sie existieren, leben, erkennen und Einsicht haben.⁴⁰ Es gibt Thomas zufolge einzig in dem vernunftbegabten Geschöpf – also dem Menschen - eine bildhafte Ähnlichkeit (per modum imaginis), die in den anderen Geschöpfen aber noch der Spur nach zu finden ist (per modum vestigii).⁴¹ Eine solche Spur vergegenwärtigt sich etwa in der Weise der Wirkung. So nennt man die Abdrücke, welche die Bewegungen der Tiere hinterlassen, Spuren.⁴² In den vernunftbegabten Geschöpfen wird dagegen die Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur sichtbar, wie sich eine Ähnlichkeit mit der unerschaffenen Dreifaltigkeit darstellt.⁴³ In der Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur ahmen die vernunftbegabten Geschöpfe in gewisser Weise Gott nach. Darum findet sich in den vernunftbegabten Geschöpfen ein Hervorgehen (processio) des Wortes nach dem intellectus und ein Hervorgehen der Liebe nach dem Willen. Es kann von einem Bilde der unerschaffenen Dreieinigkeit gemäß einer gewissen Artähnlichkeit gesprochen werden.⁴⁴

imperfecta.

⁴⁰ S. th. I, q. 93, a. 2, co.: Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. ... Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

⁴¹ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: cum omnibus creaturis sit aliquis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii.

⁴² S. th. I, q. 93, a. 6, co.: Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, ... impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; vgl. I. Sent., d. 3, q. 2, a. 1.

⁴³ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae.

⁴⁴ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei.

Obwohl auch in den unvernünftigen Geschöpfen eine gewisse Spur der Gottebenbildlichkeit vorhanden ist - den Grund dafür sieht Thomas darin, dass auch sie von Gott hervorgebracht werden -, wird nur der Mensch bei Thomas als ein Ebenbild Gottes bezeichnet, denn das Ebenbild Gottes ist dem Menschen dem Geiste nach (per mentem) eingegeben.⁴⁵ In diesem Punkt stimmt Thomas von Aquin auch mit Augustin überein und zitiert ihn: „Dies begründet den Vorrang des Menschen, dass Gott ihn nach Seinem Bilde erschuf, insofern Er ihm eine Geistnatur gab, durch welche er sich vor den Tieren auszeichnet.“⁴⁶ Was keine Vernunft hat, ist also nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen. Das Ebenbild Gottes ist beiden Geschlechtern gemeinsam, insofern Mann und Weib nach dem Intellectus keinen Unterschied haben, so dass ein Geschlechterunterschied für Thomas in der Geistnatur nicht merklich in Betracht kommt. Wo das Ebenbild Gottes dem Geiste nach dem Menschen eingepägt ist, dort gilt die Unterscheidung zwischen Mann und Frau nicht mehr.

Besteht die Gottebenbildlichkeit in der Vernunftnatur, erhebt sich nun noch die Frage, ob die Engel vollkommener als die Menschen „ad imaginem Dei“ geschaffen seien. Weil die Engel der ontologischen Hierarchie nach vollkommener sind, lässt sich das Bild Gottes in ihnen gemäß dem Begriff der imago bzw. simpliciter vollkommener finden.⁴⁷ Dagegen kann ein anderer Gesichtspunkt bei der Betrachtung des Menschen als „imago Dei“ angeführt werden: „insofern im Menschen darin eine Nachahmung Gottes vorliegt, daß der Mensch vom Menschen ist, wie Gott von Gott ist; ferner daß die Seele des Menschen ganz im ganzen Leibe und ebenso in jedem seiner Teile ist, wie Gott sich [in ähnlicher Weise] zur Welt verhält. Unter diesen und ähnlichen Gesichtspunkten liegt im Menschen ein vollkommeneres Ebenbild Gottes vor als im Engel.“⁴⁸ In diesem Zusammenhang weist P. A. Hoffmann, Thomas erklärend, darauf hin, dass nach Thomas die in der Leibnatur begründete Fortpflanzungsweise des Menschen eine Nachahmung Gottes beinhaltet: „Wie es göttliche Personen gibt, die von

⁴⁵ S. th. I, q. 93, a. 6, ad. 1: quod homo dicitur imago Dei, ... sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem.

⁴⁶ Augustinus, Super Gen. ad litt. VI [ML 34,348; CSEL 28 I/186]; S. th. I, q. 93, a. 2, sed contra: ‚Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus’. Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

⁴⁷ S. th. I, q. 93, a. 3, co.: quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet (vgl. q. 58, a. 3; q. 75, a. 7; q. 79, a. 6).

⁴⁸ S. th. I, q. 93, a. 3, co.: et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo.

göttlichen Personen ausgehen, so hat auch der Mensch aus dem Menschen seinen Ursprung; wenn die Seele auch unmittelbar von Gott erschaffen wird, so tritt doch tatsächlich keine Seele ins Dasein, ohne dass ein anderer Mensch an der Zeugung des Leibes beteiligt ist; eine solche Ähnlichkeit mit innergöttlichen Wirklichkeiten liegt in der Engelnatur nicht vor.⁴⁹ Thomas selbst argumentiert, dass sich die Seele des Menschen zu dem ganzen Leibe und jedem einzelnen Teil verhält, wie Gott sich zu der Welt und jedem Teil des Weltalls verhält, weil die Seele die Form des menschlichen Körpers sei, wie Gott der Welt die Form und jedem Teil Sein verleiht und im Sein erhält. Schlechthin sei die Gottebenbildlichkeit in höherem Sinne im Engel verwirklicht, wenn auch der Mensch unter vielfacheren Gesichtspunkten gottähnlich ist.⁵⁰ Soweit kann der Mensch bei Thomas als „imago Dei“ sowohl nach seinem Sein als vernünftiges Wesen wie auch nach seinem Tun bezeichnet werden. Bei letzterem trifft die Aussage aber nur teilweise zu.

B. Der Zweck und das Ende der productio des Menschen in Bezug auf die „imago Dei“

Besitzt der Mensch die Gottebenbildlichkeit wegen der ihm eingegebenen Geistnatur, ist anschließend zu ermitteln, ob daher jeder einzelne Mensch als „imago Dei“ anerkannt werden kann, insofern er ist, lebt und erkennt. Es stellen sich hier zwei schwierige Fragen: Erstens, ob es jedem Menschen zukommt, eine Geistseele zu besitzen, und zweitens, ob oder inwieweit der Mensch durch Sünde die Gottebenbildlichkeit verloren haben könnte. Thomas von Aquin behandelt in der Quaestio 93 nur die zweite Frage. Doch ist auch die erste Frage für ihn ein großes Thema gewesen, denn 1270 schrieb Thomas in *De unitate intellectus contra Averroistas* gegen den an Averroes orientierten Aristotelismus, der behauptete, dass allen Menschen nur ein einziger Intellekt gemeinsam sei, dass jeder Mensch aber eigene Seele und einen Körper habe. Zur genauen Ausführung dieses Themas komme ich im nächsten Paragraphen (§ 3-1).

Doch nun zur Behandlung der zweiten Frage: Aus der Bibelstelle Röm. 8,29 scheint hervorzugehen, dass kein Mensch nach dem Fall mehr die Ebenbildlichkeit Gottes besitzt. Demnach sind von Gott nur diejenigen dazu bestimmt, dem Bilde seines Sohnes

⁴⁹ DThA. Bd. 7, S. 292.

⁵⁰ S. th. I, q. 93, a. 3, co.: Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.

gleichförmig zu werden, die er zuvor ausersehen hat. Darum ist nun zu betrachten, ob und inwieweit der Mensch durch die Sünde Gott unähnlich geworden ist.⁵¹ Hier scheint mir die Überlegenheit des Thomas von Aquin darin zu liegen, dass er die spekulative Theologie mit der praktischen Theologie verknüpft, indem er den abstrakten „Imago-Begriff“ mit dem die konkreten Handlungen ausdrückenden Verb „imitator“ verbindet. Der „ad imaginem Dei“ geschaffene Mensch kann Gott nachahmen (imitari potest), nämlich in höchster Weise, weil er als Geistnatur geschaffen ist.⁵²

Thomas nimmt eine stufenweise Dreiteilung der Nachahmung Gottes durch den Menschen vor: „Erstens, insofern der Mensch die natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe besitzt; und diese Eignung besteht in der Geistnatur selbst, die allen Menschen gemeinsam ist. Zweitens insofern der Mensch Gott im Aktvollzuge oder den erworbenen Eigenschaften (habitus) nach, allerdings auf unvollkommene Weise, erkennt und liebt; dies ist das Bild der auf der Gnade beruhenden Gleichförmigkeit; Drittens, insofern der Mensch im Aktvollzuge Gott auf vollkommene Weise erkennt und liebt; damit ist das Ebenbild der Herrlichkeit gemeint.“⁵³ Weiterhin zitiert Thomas an dieser Stelle die *Glossa ordinaria*, in der das Ebenbild Gottes als ein Dreifaches - nämlich „die imago creationis, recreationis et similitudinis“ – bezeichnet wird. Dazu erklärt er selbst: „das erste Bild findet sich also in allen Menschen vor, das zweite nur in den Gerechten, das dritte jedoch nur in den Seligen.“⁵⁴

Zum rechten Verständnis dieser Lehre stellen sich noch folgende Fragen: 1.) ob der Mensch Gott mit den natürlichen Kräften des Verstandes und des Willens erkennen und lieben kann, wie Gott sich selbst erkennt und liebt. 2.) ob der Mensch nur von außen erkennen kann, dass Gott existiert, wie er von außen gesehen in sich ist und wie er Gegenstand seines eigenen Erkennens und Liebens ist? Dies wird in Bezug auf das Vermögen und die Tätigkeit der Seele im Paragraphen 3 betrachtet. Die menschliche

⁵¹ S. th. I, q. 93, a. 4, obi. 2.

⁵² S. th. I, q. 93, a. 4, co.: (homo) est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum imitari potest.

⁵³ S. th. I, q. 93, a. 4, co.: Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.

⁵⁴ S. th. I, q. 93, a. 4, co.: ...distinguit triplicem imaginem, scilicet ‚creationis‘, ‚recreationis‘, et ‚similitudinis‘. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis [PL 191, 1345 C-D]. Vgl. Glossa Lombardi, [PL 113, 88].

Vernunft und die Philosophie, die sich die menschliche Vernunft nach ihrem Bedürfnis geschaffen hat, können über Gott nachdenken. Was dem Menschen zum Heil notwendig ist, die menschliche Vernunft aber übersteigt, soll aber durch göttliche Offenbarung bekannt werden und durch den Glauben aufgenommen werden. (Darum bedarf es der Theologie).⁵⁵ Die beiden letzten genannten Stufen deuten die übernatürliche Gottebenbildlichkeit an.

Die dritte Stufe der Gottebenbildlichkeit, die „imago similitudinis“ bzw. „imago gloriae“, bezieht sich auf die Vervollkommnung der Geistnatur im Jenseits, die erst dort ein vollkommenes Bild Gottes wird und sich deshalb auch nur in den Seligen finden lässt. Von sich aus vermag die geschaffene Geistnatur nicht zu einer solchen Gottesnähe vorzudringen, ohne dass sie von Gott selbst durch das den Menschegeist mit Gott verähnlichende „Licht der Herrlichkeit“ verändert wird.⁵⁶ Auf dieser Stufe kann der menschliche Geist Gott erkennen und lieben wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden.⁵⁷ Jene Stufe ist von solcher Art, dass der Mensch ununterbrochen den Dreieinigen Gott erkennend ihn in sich aufnimmt und liebend genießt.

Die zweite Stufe der Gottebenbildlichkeit, die „imago recreationis“ bzw. „imago gratiae“, von der es laut Hoffmann im Kommentar der DThA heißt, dass der Mensch sie im Pilgerstand besitzt,⁵⁸ beinhaltet, dass der Mensch durch die Gnade zur Erkenntnis und Liebe Gottes erhoben wird. Diese Erkenntnis Gottes wird auch zu einer Glaubenserkenntnis, die durch göttliche Offenbarung bekannt und durch den Glauben aufgenommen wird. Obwohl dieses Bild im Vergleich zur „imago similitudinis bzw. gloriae“ unvollkommen und nicht beständig ist, kann der Mensch auf Grund der Gnade im Aktvollzuge (actu) oder den erworbenen Eigenschaften nach (habitu) Erkenntnis und Liebe Gottes besitzen.

„Der Träger sowohl des anfänglichen wie des vollendeten übernatürlichen Gleichförmigkeitsbildes ist die Geistnatur mit ihren Vermögen und Akten.“⁵⁹ Die Möglichkeit, dass der Mensch durch die Gnade zur Erkenntnis und Liebe Gottes erhoben wird, liegt innerhalb der Möglichkeit (potentia) der Geistnatur. Trotzdem kann der Mensch trotz des übernatürlichen Eingreifens doch in seinem Wesen bleiben. Darum könnte man die „imago similitudinis“ bzw. „imago gloriae“ die Vollkommenheit des

⁵⁵ Vgl. S. th. I, q. 1, a. 1. Thomas untersucht darin, ob außer den philosophischen Wissenschaften, die aus der Vernunft hervorgehen, eine eigene (theologische) Wissenschaft nötig ist.

⁵⁶ DThA. Bd. 7, S. 294.

⁵⁷ S. th. I, q. 14, a. 4, co.: quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem.

⁵⁸ DThA. Bd. 7, S. 294.

⁵⁹ DThA. Bd. 7, S. 294.

Menschen nennen. Nach solch einer Betrachtung dieser drei Stufen der Gottebenbildlichkeit könnte man feststellen, dass Thomas zufolge das wahre Endziel des Menschen die „imago similitudinis“ ist, denn er meint, dass die menschliche Natur vom Schöpfer in der Gesamtordnung im Lichte des Glaubens auf sie als Endziel ausgerichtet sei. „Und so erkennt er die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht zunächst als eine Vernunftwahrheit an, sondern er bejaht sie im Glauben und nennt die Natur in ihrer Beziehung zu Gott, dem Urheber der Natur und Gnade und Seligkeit, gottebenbildlich.“⁶⁰ Heißt es in der augustinischen Tradition noch, dass die geistigen Vermögen des Menschen den allgemeinen Eigenschaften des göttlichen Wesens entsprechen, lässt Thomas den verschiedenen Stufen der Gottebenbildlichkeit ein wesentlich neues Element zukommen, indem er sie nämlich mit einzelnen heilsgeschichtlichen Zuständen verbunden hat. Damit wird die Imago-Dei-Eigenschaft des Menschen durchgehend auf allen Stufen über die Ausrichtung seines Geistes auf die Erkenntnis und die Liebe Gottes definiert.⁶¹ In diesem Zusammenhang argumentiert B. Bujo, dass Thomas dies schon in der Bestimmung von „ad imaginem“ in der Quaestio 35, a. 2 „motus quidam tendentis in perfectionem“ angedeutet hat. Dabei impliziert er, dass „es sich nicht um einen „statischen“, sondern um einen „dynamischen“ Begriff handelt“.⁶² Die „imago consummata“ (bzw. imago perfecta) wird zusätzlich von der Glückseligkeit gekrönt.⁶³ Denn die vollkommene beatitudo besteht auch in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes. Die „imago consummata“ bzw. die beatitudo könnten daher in den Tätigkeiten des Menschen, besonders in den geistigen Tätigkeiten, verwirklicht werden, d. i. Gott ähnlich zu werden.

Darauf bezogen könnte man behaupten, dass „der Mensch also von Natur aus und ursprünglich nach Gott und nach der Vereinigung mit Ihm verlangt.“⁶⁴ Thomas argumentiert auch in seinem Sentenzenkommentar: „dass ‚Glückseligkeit‘, nach der ja alle Menschen von Natur aus verlangen, das letzte Ziel des menschlichen Lebens nennt“⁶⁵ (IV Sent. d. 49, q 1, a. 1, qc. 1). Ziel und Gut sind aber für den Menschen Ursprung der affektiven (Liebes-)Bewegung und Gegenstand des Willens. Diesbezüglich versucht Engelhardt, die Glückseligkeit in einer bestimmten Auslegung

⁶⁰ DThA. Bd. 7, S. 296.

⁶¹ K. Krämer, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, S. 302.

⁶² B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, S. 177.

⁶³ B. Bujo, *op. cit.* S. 175.

⁶⁴ P. Engelhardt OP, *Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin*. in: Paulus Engelhardt (Hrsg.): *Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik*, S. 187.

⁶⁵ Thomas, IV Sent. d. 49, q 1, a. 1, qc. 1.

des „desiderium naturale“ zu sehen. Daher argumentiert Engelhardt: „Aus dieser – von Thomas immer aufrechterhaltenen – Sicht des Willens liegt es nun nahe, diesem die geistbestimmte (Sent. IV. d 49, q. 1, a. 1, qc. 1. sol.) Tendenz und Bewegung des Menschen zum letzten Ziel hin zuzuschreiben“.⁶⁶ Wenn aber die vollkommene Glückseligkeit in der Schau Gottes steht,⁶⁷ findet sich die Schau Gottes in der „imago similitudinis“ als vollkommene. Nach dem oben angezeigten Argument ist anzunehmen, dass das desiderium naturale Engelhardts noch viel mehr in der imago creationis bzw. in der ursprünglichen Tendenz des Menschen bestehen könnte. Deswegen können wir, wenn die drei verschiedenen Stufen der Gottebenbildlichkeit mit einzelnen heilsgeschichtlichen Ständen verbunden werden, also dem Verständnis Engelhardts über das desiderium naturale zustimmen, wenn er sagt: „Das (desiderium naturale) lässt sich als Grundbefindlichkeit menschlichen Existierens verstehen, die das Seiende-im-ganzen als ein erstrebenswert (gutes) und zugleich als ein endliches, auf Transzendenz verweisendes enthüllt.“⁶⁸ Die Beziehung zwischen der Glückseligkeit und dem „desiderium naturale“ wird später untersucht.

In Bezug auf das Endziel verwendet Thomas die schon erwähnte Präposition „ad“. Sie bezeichnet hier den Zielpunkt des Schaffens und die Vorbildursache.⁶⁹ Der Zweck der productio des Menschen ist also die „imago Dei“, insbesondere die „imago similitudinis“. Gott hat den Menschen nach seinem eigenen Vorbild geschaffen. In der Quaestio 93, Artikel 3 schreibt Thomas, was dieses Vorbild sei, wenn zwischen der göttlichen Natur und den drei göttlichen Personen unterschieden wird. Obwohl der Unterschied zwischen den göttlichen Personen offenbar ist, entsprechen die göttlichen Personen der göttlichen Natur. „Darum schließt das Sein nach dem Bilde Gottes als Nachahmung der göttlichen Natur das Sein nach dem Bilde Gottes als Darstellung der drei Personen nicht aus, sondern eines ergibt sich vielmehr aus dem anderen. Demnach muss man sagen, im Menschen sei ein Abbild Gottes sowohl in Bezug auf die göttliche Natur als auch in Bezug auf die Dreiheit der Personen; denn auch in Gott selbst besteht eine Natur in drei Personen.“⁷⁰ Nur im Glauben können wir wissen, dass das innerste

⁶⁶ P. Engelhardt OP, op. cit. S. 192.

⁶⁷ Thomas, IV Sent. d. 49, q. 2, a. 1, sol.

⁶⁸ P. Engelhardt OP, op. cit. S. 187.

⁶⁹ S. th. I, q. 93, a. 5, ad. 4: quod haec praepositio ad designet terminum factionis; ... haec praepositio ad potest designare causam exemplarem;

⁷⁰ S. th. I, q. 93, a. 5, co.: unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. - Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus

Leben Gottes im geistigen Hervorgehen der göttlichen Personen besteht.

Thomas wendet die Lehre vom dreieinigen Gott, nachdem er sie in den Quaestionen 27 bis 43 (de Deo trino) der Prima Pars bereits abgehandelt hatte, auf den Menschen an: „Nun werden die Hervorgänge der göttlichen Personen betrachtet nach den Akten des Verstandes und des Willens, denn der Sohn geht hervor als Wort des Verstandes, der Heilige Geist als Liebe des Willens. So findet sich denn in den vernunftbegabten Geschöpfen, in welchen Verstand und Wille ist, die Darstellung der Dreifaltigkeit nach der Weise des Bildes, insofern sich in ihnen das empfangene Wort findet und die ausgehende Liebe“.⁷¹ Dabei stellt Thomas fest, dass der Mensch nicht nur die göttlichen Tätigkeiten an sich, sondern auch die inneren Tätigkeiten zwischen den göttlichen Personen nachahmt.⁷²

Soweit begründet Thomas von Aquin den Zweck und das Ende der *productio* des Menschen im Verständnis des Menschen als „*imago Dei*“. Den Zweck des menschlichen Daseins sieht Thomas demzufolge darin, dass er eine vollkommene „*imago Dei*“ wird und dass er die *beatitudo* erlangt.

C. Das Handeln des Menschen als „*imago Dei*“

Ist der Mensch, der ein Ebenbild Gottes genannt wird, auch dem Leib nach Ebenbild Gottes oder ist er dies lediglich seiner Vernunftseele nach? Diese Fragestellung setzt das mittelalterliche Verständnis vom Menschen voraus, bei dem die Theologen darauf bedacht waren, eine Klärung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper zu erlangen (§ 3). Wenn Thomas von Aquin die Auffassung vertritt, dass sich die *Imago Dei* nicht in vernunftlosen, sondern nur in den vernunftbegabten Geschöpfen findet, impliziert das bereits, dass sich die *Imago Dei* in den vernunftbegabten Geschöpfen nur dem Geiste nach wiederfindet. Dabei kann sich eine „Spur“-Ähnlichkeit in den anderen Teilen des Menschen ebenso vorfinden lassen, wie es auch in den vernunftlosen Geschöpfen der

personis una existit natura.

⁷¹ S. th. I, q. 45, a. 7, co.: *Processiones autem divinarum Personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est; nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.*

⁷² S. th. I, q. 93, a. 7, co.: *Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus... .*

Fall ist.⁷³ In der menschlichen Seele gibt es also nach ihrem pflanzlichen und sinnhaften Vermögen nur eine Spur Gottes wie in dem unvernünftig Geschaffenen.⁷⁴ So stellt die Gestalt des menschlichen Leibes das Bild Gottes in der Seele in der Weise einer Spur (*vestigium*) da,⁷⁵ die sich nach ihrer Ursache etwa in der Weise der Wirkung vergegenwärtigt. Das nun, was die Vorrangstellung des vernunftbegabten Geschöpfes gegenüber den anderen Geschöpfen ausmacht, ist der Verstand oder der Geist (*intellectus sive mens*). Darum ist dieser auch die einzige Stätte der Gottebenbildlichkeit innerhalb des Menschen. Nur die vernünftigen Tätigkeiten des Menschen kommen demzufolge als Tätigkeiten der „*imago Dei*“ überhaupt in Frage.

Mit der Tatsache, dass sich nur in den vernunftbegabten Geschöpfen ein Hervorgehen des Wortes im Verstand und ein Hervorgehen der Liebe im Willen findet, und dass in den anderen Geschöpfen kein Ursprung des Wortes, kein Wort und keine Liebe vorliegt,⁷⁶ lässt sich feststellen, dass bei Thomas die *mens*, als die Trägerin der Gottebenbildlichkeit, den Verstand und den Willen umfasst. Obwohl Thomas zwischen dem Verstand und dem Willen in der Seelenlehre deutlich unterscheidet und er dem Verstand gegenüber dem Willen den Vorrang gibt,⁷⁷ verhält sich die Seele (*mens*) zu Verstand und Willen wie das Ganze zu seinen Teilen.⁷⁸ Daher kann die *mens*, wie sie

⁷³ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: *Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Vgl. Anm. 41.*

⁷⁴ DThA. Bd. 7, S. 301.

⁷⁵ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: *sed ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.*

⁷⁶ S. th. I, q. 93, a. 6, co.: *in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, ... In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor;*

⁷⁷ Thomas, IV Sent. d. 4, q.1, a. 3, qa. 3: „Die Gottebenbildlichkeit ruht vornehmlich im Erkenntnisvermögen; denn aus dem Gedächtnis und dem Verstand hat der Wille seinen Ursprung. Das ganze Bild (Gottes) ist wurzelhaft im erkennenden Teile. Darum bezieht sich alles, was vom Menschen auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit ausgesagt wird, vornehmlich auf seine Verstandhaftigkeit und in der Folge auf sein affektives Vermögen; denn von der Verstandhaftigkeit her hat der Mensch ja sein Menschsein“. Es ist aber noch eine umstrittene Frage, ob Thomas gerade die Verstandhaftigkeit als göttliche Wesenart bezeichnet. vgl. z.B. P. Engelhardt, „Im Sentenzenkommentar (und ähnliches gilt für de veritate) sucht Thomas die Tendenz des menschlichen Lebens zur Gottesschau als seinem letzten, erfüllenden Ziel primär im augustinischen verstandenen Glückseligkeitsverlangen des Willens aufzuweisen.“, *ibidem*. Wie sich der *intellectus* mit dem Willen verhält, wird es im nächsten Paragraph (§ 3-III) untersucht.

⁷⁸ De Ver. q. 10, 1: „Die Seele (*mens*) verhält sich zu Verstand und Willen nicht wie ihr gemeinsamer Träger, sondern wie das Ganze zu seinen Teilen, insofern ja *mens* das Vermögen selbst besagt.“ Gallus M. Manser O.P. erklärt, „Thomas spricht dem Verstand einen Primat zu und bewahrt damit die wissenschaftliche Erkenntnis vor dem Zerfall. Er betont aber auch einen Primat des Willens und schließt so jeden Zweifel an der Freiheit aus“ (op. cit. S. 199).

von Thomas aufgefasst wird, nämlich als Verbindung von Verstand und Willen, auch als Abbild der göttlichen Wesensmerkmale verstanden werden.⁷⁹ „Das Entscheidende an dieser Lehre über die Stätte der Abbildlichkeit des dreipersönlichen Gottes ist dieses: Thomas erkennt in der geschöpflichen Ordnung nur dort eine im Vollsinn ebenbildliche Ausprägung des dreipersönlichen Gottes an, wo sich in eben dieser geschaffenen Ordnung Hervorgänge, und zwar geistige Hervorgänge finden, nämlich in den Akten des Verstandes und Willens.“⁸⁰

Es stellt sich die Frage, ob sich die „imago Dei“ in der Betätigung des Geistes überhaupt, in den Aktvollzügen seines Vermögens, also des Verstandes und des Willens vollzieht?⁸¹ Thomas nennt im Artikel 7 zunächst die vier Einwände, die unter Berufung auf die Autorität Augustins beweisen sollten, dass der Akt zur Abbildung der Dreieinigkeit nicht erforderlich sei. In seiner Antwort auf diese Einwände argumentiert Thomas, dass der Akt aber insofern unbedingt zur Abbildlichkeit notwendig ist, als Wort und Liebe ohne eben diesen nicht zustande kommen.⁸² In erster Linie „sieht man das Bild der Dreifaltigkeit im Geiste zunächst und hauptsächlich in der Tätigkeit, insofern wir nämlich aus der Kenntnisnahme, die wir besitzen, denkend innen ein Wort bilden und aus diesem in die Liebe hervorbrechen.“⁸³ Aufgrund dessen, dass die Quellgründe der Tätigkeit in den erworbenen Eigenschaften (habitus) und Fähigkeiten zu suchen sind, kann man folgern, dass sich die Tätigkeit nach dem Bild Gottes in der Seele auf Grund der Fähigkeiten und vor allem der erworbenen Eigenschaften findet, insofern die Tätigkeit in ihnen der Kraft nach da ist.⁸⁴ Hoffmann kommentiert: „die Gehaben (habitus) nehmen gegenüber den Vermögen noch eine Vorzugstellung ein. Denn sie sind schon eine besondere Bestimmung des Vermögens auf den Akt hin, und sie sind das Ergebnis vorausgehender Akte. ... Damit haben die Vermögen für Thomas ihre selbstständige Bedeutung für die Abbildlichkeit des dreipersönlichen Gottes ganz verloren. In dieser eindeutigen Betonung des Aktes für die Abbildlichkeit der göttlichen

⁷⁹ Vgl. DThA. Bd. 7, S. 304.

⁸⁰ DThA. Bd. 7, S. 307.

⁸¹ S. th. I, q. 93, a. 7: *Utrum imago dei invenitur in anima secundum actus.*

⁸² S. th. I, q. 93, a. 7, co.: Thomas zitiert Augustinus, 14. de Trin. c. 7; *Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest.*; DThA. Bd. 7, S. 312: „Daß ein inneres Wort ohne Denkvollzug nicht möglich ist, ist ein Kernstück der ureigenen thomasischen Erkenntnislehre.“

⁸³ S. th. I, q. 93, a. 7, co.: *Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus.*

⁸⁴ S. th. I, q. 93, a. 7, co.: *Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; ... secundo, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.*

Dreiheit ist das bei Augustinus noch vorliegende schwankende Verhalten überwunden.“⁸⁵ Thomas betont also, dass der Mensch die „Gottesebenbildlichkeit“ nicht nur nach Sein und Vermögen, sondern auch nach dem Akt besitze.

Chang-Suk Shin erörtert, dass Thomas im Zusammenhang mit der Betonung der Akte den Aspekt einer allgemeinen Wesensbestimmung des Menschen bespricht und dann zu einer Behandlung der menschlichen Praxis übergeht. „Denn es geschieht hier der Aspektwechsel, von dem die *Ila Pars* ausgeht.“⁸⁶ Während die innergöttlichen Tätigkeiten ständig und ununterbrochen stattfinden, sind die menschlichen Akte nicht immer im Vollzug.⁸⁷ Die Akte bleiben jedoch immer stehen, wenn schon nicht in sich selbst, so doch in ihren Quellgründen, d.h. in den Anlagen und Gehaben (*habitus*). Der Mensch hat also den Ursprung, nämlich Gott, in seinem Sein und Akt. Damit stimmt Thomas mit Augustin überein: „Wenn der Mensch daher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sofern er seine Vernunft für seinen Verstand zur Erkenntnis und Schau Gottes gebrauchen kann, so ist im Menschen das Bild Gottes von Beginn seines Daseins an“.⁸⁸

Das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit findet sich nach dem Akt in der Seele, insofern im Menschen das Wort vom Sprechenden ausgeht und die Liebe vom Wort und vom Sprechenden. Gott erkennt sich durch sich selbst, und zwar dergestalt, dass der Erkennende und das, was erkannt wird, das Erkenntnisbild und der Erkenntnisakt selbst, schlechthin ein und dasselbe sind.⁸⁹ Es ist nicht notwendig, dass Gott die außergöttlichen Dinge erkennen will und erkennt.⁹⁰ In der Erkenntnis und Liebe der

⁸⁵ DThA. Bd. 7, S. 313; Augustin spricht einerseits, dass sich die „*imago Dei*“ dem Akt in der Seele nicht findet [CD XI, 26: ML 41, 339], andererseits spricht er, dass ohne den Erkenntnisakt das *Verbum* in der Seele nicht vorkommt [XIV de Trin. c. 7: ML 42, 1043]. Thomas zitiert jenes in der *objectio 1* des Artikels 7, dieses im *corpus articuli* als gegenständige Argumente.

⁸⁶ C.-S. Shin, „*Imago Dei*“ und „*Natura Hominis*“, S. 108-109.

⁸⁷ S. th. I, q. 93, a. 7, ad. 4: *Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.*

⁸⁸ Augustinus, 14 de Trin. c. 4: *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago.*; S. th. I, q. 93, a. 7, co.

⁸⁹ DThA. Bd. 7, 325; S. th. I, q. 14, a. 4, co.; s. Anm. 55.

⁹⁰ S. th. I, q. 19, a. 3, co.: *Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. ... Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinatur ad suam bonitatem ut in finem.*; q. 14, a. 5, co.: „Gott erkennt notwendig Außergöttliches, nicht wie in sich selbst etwas erkannt wird, wenn es durch ein eigenes, dem Erkennbaren vollkommen angeglichenes Bild erkannt wird, sondern wie etwas geschaut wird, welches das zu Schauende enthält.“ (*necesse est quod Deus alia a se cognoscat, ... Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in*

außergöttlichen Dinge bringt Gott kein anderes Wort und keine andere Liebe hervor, weil Gott in der Erkenntnis seines Wesens alles andere erkennt und in der Liebe zu sich selbst alle anderen Dinge liebt. Der menschliche Geist ist Gott umso ähnlicher, je mehr der Inhalt des menschlichen Erkennens und Liebens dem Inhalt des göttlichen Erkennens und Liebens angeglichen ist.

Wie schon gesagt ist (B), liegt die höchste Stufe der Gottebenbildlichkeit in der *imago similitudinis* (bzw. *gloriae*). „Darum muß das Ebenbild der Dreifaltigkeit in etwas liegen, was die göttlichen Personen in der Wiedergabe des Artgemäßen darstellt, soweit das bei dem Geschöpfe möglich ist.“⁹¹ Eine verdienstliche Gotteserkenntnis und Gottesliebe (*imago recreationis* bzw. *gratia*) kann nur vermöge der Gnade erreicht werden. Es gibt aber auch eine natürliche Erkenntnis und Liebe.⁹² Auch das ist etwas Natürliches, dass der Geist die Vernunft gebrauchen kann, zur Gotteserkenntnis zu gelangen. In diesem Sinne zitiert Thomas auch Augustin über den Vernunftgebrauch: „Das Bild mag auch so verbraucht, gleichsam verschattet, sein, daß es beinahe nicht mehr ist, wie in jenen, die keinen Vernunftgebrauch haben; es mag verdunkelt und entstellt sein, wie in den Sündern; es mag hell und schön sein, wie in den Gerechten.“⁹³ Auch wenn wir die zeitlichen Dinge in der Schau der Seligkeit erkennen, werden sie in Gott selbst gesehen. Darum bezieht sich diese Schau des Zeitlichen bzw. die in diesem Leben erreichte Schau auch auf das Ebenbild Gottes.⁹⁴ Soweit betrachtet Thomas zuallererst den Ansatz und Zweck des menschlichen Handelns aufgrund der Tatsache, dass der Mensch „ad imaginem et similitudinem Dei“ geschaffen ist.⁹⁵

Zusammenfassend kann man feststellen: Bei Thomas ist der Begriff „*imago Dei*“ mit dem Begriff „*imago Trinitatis*“ verknüpft. Der Mensch als Abbild Gottes bezieht sich nicht nur auf das göttliche Wesen, sondern auch auf die innertrinitarischen Personen und Tätigkeiten. Das Abbild Gottes findet sich im Menschen dem Geiste nach. Der Mensch

seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.)

⁹¹ S. th. I, q. 93, a. 8, co.: Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae.

⁹² S. th. I, q. 93, a. 8, co.: dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ... et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest,

⁹³ S. th. I, q. 93, a. 8, ad. 3: *sive haec imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; „sive sit clara et pulchra“ ut in justis, sicut Augustinus dicit, 14. de Trin. c. 4.* [ML 42, 1040].

⁹⁴ S. th. I, q. 93, a. 8, ad. 4: ... dicendum quod secundum visionem gloriae temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit.

⁹⁵ S. th. I, q. 93, introd.: Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

in seiner Gottebenbildlichkeit kann auch Gott in den geistlichen Vermögen und Tätigkeiten nachahmen. Thomas meint, dass in der Bestimmung des Menschen als „imago Dei“ der Zweck des Menschen und der menschlichen Tätigkeiten bereits besteht. Daher ist die Glückseligkeit, die in den Quaestiones 1-5 der Prima Secundae als das letzte Ziel des Menschen bezeichnet wird⁹⁶, mit dem Verständnis des Menschen als „imago Dei“ zu verknüpfen. Soweit hat Thomas durch den Begriff „imago Dei“ den Menschen auf Gott bezogen, sowohl dem Wesen nach als auch der Tätigkeit nach (in ordine ad Deum).

⁹⁶ Vgl. Anm. 6.

§ 3. Die Anthropologie (II) des Thomas von Aquin in der Summa theologiae: Der Mensch als „animal rationale“

Neben dem Begriff „imago Dei“ ist der andere Grundstein der Anthropologie des Thomas die Charakterisierung des Menschen als „animal rationale“: Demzufolge ist der Mensch aus einer geistigen und körperlichen Substanz zusammengesetzt.¹ In Bezug auf die Natur des Menschen erklärt Thomas im Prolog der Quaestio 75 der Prima Pars in der Summa theologiae, wie dieses anthropologische Thema in der Theologie betrachtet wird:

„Nun ist es aber Sache des Theologen, die Natur des Menschen von Seiten der Seele zu betrachten, von Seiten des Körpers jedoch nur entsprechend dem Verhältnis, in dem der Körper zur Seele steht. Deshalb wird sich die Betrachtung zuerst der Seele zuwenden. Und weil nach Dionysius in den geistigen Substanzen dreierlei angetroffen wird: Wesenheit, Wirkkraft und Tätigkeit, werden wir erstens das betrachten, was zur Wesenheit der Seele, zweitens das, was zu ihrer Wirkkraft oder ihren Vermögen, und drittens, was zu ihrer Tätigkeit gehört.“²

Wenn Thomas von Aquin die Natur des Mensch als eine aus Seele und Körper zusammengesetzte Substanz versteht, geht es ihm dabei um eine doppelte Betrachtung: Die erste geht auf die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper ein, die zweite auf die Seele an sich. Thomas behandelt diese Problematik des Verhältnisses von Seele und Leib in der Quaestio 75 der Prima Pars: Die Frage dabei ist, ob sie allein als der ganze Mensch betrachtet werden kann und was die Seele an sich ist, etc. Danach untersucht Thomas in der Quaestio 76, wie die Seele mit ihrem Körper vereinigt ist. Weiter betrachtet Thomas die Vermögen der Seele in den Quaestiones 77–83, und schließlich ihre Tätigkeiten in den Quaestiones 84–99. Im Buch II der *Summa contra gentiles* hat Thomas diese Problematik auch schon behandelt: die geistige Substanz (C. 46–55), die Vereinigungsweise der Seele mit ihrem Körper (C. 56–57), etc. Während der zweiten Pariser Lehrzeit verfasst Thomas auch den Traktat *De anima*, worin er die Seele selbst

¹ S. th. I, q. 75, introd.: considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur.

² S. th. I, q. 75, introd.: Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, 11 cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio ea quae pertinent ad operationem eius.

ausführlich betrachtet. Während der Anthropologie-Traktat in der *Summa theologiae* als eine theologische Arbeit betrachtet werden kann, gelten sowohl *De anima* als auch die *Summa contra gentiles* als philosophische Werke. Die Begründung dafür liegt in der Bestimmung der *Summa theologiae* „ad ordinem Dei“.³ Beide philosophische Schriften werden im Folgenden je nach ihrem inhaltlichen Zusammenhang kurz referiert.

In der mittelalterlichen Anthropologie war die Auffassung über das Verhältnis von Leib und Seele sehr unterschiedlich.⁴ Die Seele an sich und ihr Verhältnis zum Körper werden zwischen den traditionell-augustinischen Theologen und den Anhängern des Aristotelismus gegensätzlich verstanden: Während die traditionell-augustinische Theologie die menschliche Seele schon als „Menschen“ selbst verstanden hat, sehen die Verfechter des Aristotelismus nur die aus Leib und Seele zusammengesetzte Substanz als „Menschen“ an - also das aus Form und Materie zusammengesetzte Wesen. Nach Aristoteles galt die Seele als die Form (*forma*) des Leibes. Diese aristotelische Seelendefinition war bis in die frühe Scholastik hinein keineswegs selbstverständlich, sondern sogar ausdrücklich abgelehnt worden.⁵

Im oben angeführten Zitat ist impliziert, dass Thomas der Seele den Vorrang vor dem Körper gibt, insofern die Theologie den Körper nur in Bezug auf die Seele betrachtet. Thomas von Aquin aber betont den Menschen gemäß der aristotelischen Konzeption als eine Einheit von Leib und Seele. Damit bringt Thomas in die Anthropologie einen neuen Gesichtspunkt hinein.⁶ Wo in der mittelalterlichen Theologie vor Thomas die

³ M. J. Sweeney, Thomas Aquinas' „*Quaestiones de anima*“ and the Difference between a Philosophical and a Theological Approach to the Soul, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Jan A. Aertsen und A. Speer (Hrsg.), S. 587-594 (*Miscellanea Mediaevalia* Bd. 26), 588 ff. Vgl. § 2, Anm. 1-2.

⁴ Z.B. argumentiert Robert von Melun, dass dem Leib in keiner Weise eine Abbildlichkeit Gottes zugesprochen werden dürfe (*Sent.* I, 2, XXIV: *Si ergo non potest corpus aliquid imago esse incorporae substantiae creatae (der Engel), minus potest imago esse substantiae incorporae increatae hoc est divinae.*); und der Abstand zwischen Seele und Körper sei größer als der zwischen Seele und Gott (*Quaestiones de epistolis Pauli: Multo enim magis distat natura corporis a natura animae quam natura spiritus creati a natura spiritus Creatoris.*). Dagegen meint Thomas, dass der Leib konstitutionell zum ganzen Menschen gehört. Dies wird im Verlauf dieses Paragraphen noch deutlich.

⁵ T. Schneider, *Die Einheit des Menschen*, S. 4 ff: Als Beispiele dafür nennt T. Schneider Gilbert von Poitiers (gest. 1154), Alanus von Lille (gest. 1202) und Simon von Tournai (gest. 1201).

⁶ T. Schneider, *op. cit.* S. 58; H. Anzulewicz argumentiert hingegen, dass diese Neuerung schon bei Albertus Magnus erkennbar sei: „... dass es sich um eine in zweifacher Hinsicht ganzheitliche Anthropologie handelt, weil sie ihren Gegenstand, den Menschen, als ein aus Leib und Seele zusammengesetzte Wesens-Einheit in einer prinzipien- und wissenschaftstheoretischen Einheitsperspektive betrachtet. Dieser Doppelaspekt ist das kennzeichnende Merkmal der Theorie des Menschen des *Doctor universalis*, der bisher in der Forschung nicht gewürdigt wurde“ (*Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematische Ort einer mittelalterlichen Anthropologie*, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Hrsg. von Jan A. Aertsen und A. Speer (*Miscellanea Mediaevalia* Bd. 26), S. 765 ff).

Lehre vom Menschen nur auf die Seele bezogen war, kamen nun Körper und Seele in ihrer Einheit in den Blick. Diese Neuerung schien Thomas in die unmittelbare Nähe des Kreises um die sog. lateinischen Averroisten an der Pariser Artistenfakultät, namentlich Siger von Brabant und Boethius von Dacia, zu rücken.⁷ Dabei öffneten sich auch die lateinischen Averroisten bzw. der radikale Aristotelismus einer neuen Perspektive, wenn sie nun annahmen, dass es nur einen einzigen Intellekt in allen Menschen gäbe. Gegen diese Einstellung der lateinischen Averroisten schreibt Thomas später in *De unitate intellectus contra Averroistas*, worin er die Problematik der Individualität des menschlichen Intellektes ins Zentrum rückt. Dies wird später deutlicher untersucht werden (Kap. I).⁸ Zu Thomas' Lebzeiten waren folgende Punkte innerhalb der Anthropologie heftig umstritten: 1. Das Verhältnis von Leib und Seele, 2. die Unsterblichkeit der Seele, 3. die Einheit des Intellektes und die Willensfreiheit, 4. die Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes durch den Intellekt, etc.⁹ Im direkten Vergleich zu anderen Meinungen kann das Verständnis des Thomas über die Natur des Menschen deutlich gemacht werden. Dennoch wird hier hauptsächlich untersucht, was und wie Thomas in der *Summa theologiae* über die Natur des Menschen argumentiert. In Kapitel I werden das Verhältnis von Leib und Seele und die Bestimmung der Seele selbst betrachtet, in Kapitel II Vermögen und Tätigkeiten der Seele und das Verhältnis zwischen den verschiedenen Seelenvermögen.

I. Der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch

In seiner Argumentation geht Thomas von Aquin davon aus, dass „die Seele das erste Prinzip des Lebens ist. Dieses zeigt sich vor allem in den beiden Tätigkeiten des Erkennens und der Bewegung“.¹⁰ „Was aber in Wirklichkeit (actus) ‚ein solches‘ ist, das hat dies von einem Prinzip, das seine Wirklichkeit genannt wird. Somit ist die Seele, die das erste Prinzip des Lebens ist, nicht einfach der Körper als solcher, sondern die Wirklichkeit(actus) des Körpers.“¹¹ Weiterhin schreibt er, dass „man notwendig sagen

⁷ T. Schneider, op. cit. S. 58.

⁸ Vgl. § 4.

⁹ s. § 4, Anm. 27.

¹⁰ S. th. I, q. 75, a. 1, co.: quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: ‚animata‘ enim viventia dicimus, ... Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. (In diesem Paragraphen 3 gewinne ich meistens die Übersetzung aus der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 6).

¹¹ S. th. I, q. 75, a. 1, co.: Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus:

muss, dass das, was Prinzip der Tätigkeit des Verstehens ist – dieses Prinzip nennen wir die Seele des Menschen - eine der Natur nach unkörperliche und selbständige Wirkung ist¹². Dieses hat eine Tätigkeit für sich, an der der Körper nicht teilnimmt.¹³ Demzufolge ist die so wirkende Natur der menschlichen Seele nicht nur unkörperlich, sondern sie hat auch eine eigene Substanz, d.h. etwas Selbständiges, weil sie das Prinzip der geistigen Aktivität ist.

Um ein solches Verständnis der menschlichen Seele zu gewinnen, weist Thomas erstens die Meinung der Naturphilosophen des Altertums zurück, die behaupteten, dass die Seele ein Körper sei und alles Erkennen durch eine Ähnlichkeit geschehe, sodass, wenn die Seele kein Körper wäre, sie die körperlichen Dinge nicht erkennen könnte. Die Naturphilosophen lehnten ebenso ab, dass die menschliche Erkenntnis über die Vorstellung bzw. etwas Körperliches hinausgehe.¹⁴ Diese Einstellung beurteilt Thomas als falsch.¹⁵ Die Seele sei das Prinzip der menschlichen Tätigkeit zur Erkenntnis, wobei der Körper als ein Instrument der Aktivität der Seele fungiere.

Anschließend äußert sich Thomas von Aquin darüber, dass „die Seelen der Tiere dagegen nicht selbständig sind.“¹⁶ Weil die Tierseele also auch in ihrem Sein immer vom Körper abhängig ist, sind die Seelen der Tiere darum, insofern sie nicht an und für sich tätig sind, nicht selbständig. So kann Thomas mit Aristoteles sagen, „das sinnliche Wahrnehmen jedoch und die daraus folgenden Tätigkeiten der sinnlichen Seele gehen offensichtlich mit einer Veränderung des Körpers vor sich“.¹⁷ „Von den Tätigkeiten der Seele werde nur das Verstehen ohne ein körperliches Organ ausgeübt“.¹⁸ Daher besitzt die menschliche Seele, indem sie erkennt, eine vom Körper unabhängige Tätigkeit. Dies ist der Grund dafür, dass sie zwar substanzhaft ist, aber weder eine allgemeine Substanz noch eine vollkommen selbständige, sondern eine Einzelsubstanz.¹⁹ Thomas ist daher

¹² S. th. I, q. 75, a. 2, co.: dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

¹³ S. th. I, q. 75, a. 2, co.: Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus.

¹⁴ S. th. I, q. 75, a. 1, co.: Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

¹⁵ S. th. I, q. 75, a. 1, co.: Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse.

¹⁶ S. th. I, q. 75, a. 3, co.: Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes:

¹⁷ S. th. I, q. 75, a. 3, co.: Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione;

¹⁸ S. th. I, q. 75, a. 3, co.: Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Vgl. De anima I, III, c. 4 [429 a 24-27].

¹⁹ S. th. I, q. 75, a. 4, obi. 2: anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis.

der Ansicht, dass die menschliche Seele nicht der ganze Mensch sei,²⁰ sondern dass der Mensch ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ist.²¹

In diesem Punkte widerspricht Thomas auch dem dualistischen Modell des Plato.²² Plato macht „einen Unterschied zwischen Verstand und Sinn, führt jedoch beides auf einen unkörperlichen Grund zurück“,²³ indem er darlegt, „dass die Seele des Menschen auf den Körper einwirke wie ein selbst mächtiger ‚motor‘ auf ein ‚mobile‘.“²⁴ Die Einheit, in der die Seele und der Leib zusammenkommen, ist folglich keine Seinseinheit (wie etwa die von Herz und Leib), sondern eine bloße „unitas actionis“.²⁵ Diese erweise sich als ein rein akzidentell-funktionales Ineinander- bzw. Zusammensein.²⁶ Man könne und müsse darum bei Plato nur die Seele den Menschen nennen. Diese Ansicht hat sich durch Plotinus, Origenes u. a. auf das christliche Denken übertragen, z.B. bei Augustinus.²⁷ Als scholastische Vertreter dieser Ansicht seien hier Alexander von Hales und Bonaventura genannt.²⁸ Beide meinten, dass allein die Seele schon als ein ganzer Mensch bezeichnet werden könne. Dem aristotelischen Hylemorphismus gemäß kann Thomas dagegen argumentieren, dass Stoff und Form, in diesem Fall also Körper und Seele, die zwei substantiellen Grundbestandteile des Wesens der körperlichen Dinge bilden.

Abgesehen davon ergibt sich die schwierige Frage, ob die menschliche Seele selbst schon eine aus Stoff und Form zusammengesetzte Substanz sei, insofern die Seele überhaupt eine Substanz ist. Dies ist unter den Zeitgenossen des Thomas die Behauptung vor allem des Bonaventura und seiner Kollegen der Franziskanerschule gewesen, die anführten, dass die Seele aus Stoff und Form bestehen müsse.²⁹ Aus zweierlei Gründen konnte Thomas dem nicht zustimmen: Wenn die Seele aus Stoff und

²⁰ S. th. I, q. 75, a. 4, ad. 2: dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona; sed quae habet completam naturam speciei. ... Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

²¹ S. th. I, q. 75, a. 4, co.: manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.

²² M. Schulze SAC, Leibhaft und Unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin, 81ff; vgl. F. C. Copleston, Aquinas, S. 156 ff.

²³ S. th. I, q. 75, a. 3: in Theaeteto, cap.29.30.

²⁴ SCG II, c. 57; S. th. I, q. 75, a. 4, co.: Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset ‚anima utens corpore‘. Vgl. [1 Alcibiad. cap.25]

²⁵ Ibid.

²⁶ Vgl. M. Schulze SAC, op. cit. S. 81-110.

²⁷ F. C. Copleston, op. cit. S. 156 ff.

²⁸ Vgl. R. Heinzmann, Anima Unica Forma Corporis: Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neoplatonischen Dualismus. Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), S. 236-259.

²⁹ DThA. Bd. 6. S. 479. Der Kommentar benennt dort Alexander von Hales, den hl. Bonaventura und seine Schüler, d.h. also die Vertreter der älteren Franziskanerschule; S. th. I, q. 76, a. 1, co.: si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis ...; vgl. Bonaventura, II Sent, d. 17, a. 1, q. 2; Opera omnia II, 414.

Form zusammengesetzt wäre, müssten wir jenen Stoff doch schon als das „Erstbeseelte“ bezeichnen. Zweitens entbehren die Verstandesseele und jede vernunftbegabte Substanz, die die Formen schon rein für sich erkennt, der Zusammensetzung aus Form und Stoff.³⁰ Daher war für Thomas klar, dass die Seele nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sein konnte, sondern dass sie vielmehr die Form des Menschen bzw. seines Körpers sei. Nach Thomas ist demzufolge nur eine aus Leib und Seele zusammengesetzte Substanz als ein ganzer Mensch zu bezeichnen. „Die Vollendung der ‚Seele‘, auch und gerade die jenseitige, ist nur in ihrer Leiblichkeit zu erreichen als die Vollendung des ganzen Menschen.“³¹ Darum ist eine Trennung der Seele vom Leib gegen ihre Natur und führt zu einer verminderten Ähnlichkeit mit Gott dem Schöpfer.³² Diese beiden von Thomas getroffenen Aussagen über die Seele führen ebenfalls zu einer anderen Bestimmung der beatitudo. Wenn nämlich die Seele aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, ist die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper im jenseitigen Glück deshalb nicht notwendig, weil die Seele im Hier und Jetzt und in sich selbst schon ihre Vollendung erreicht hat (vgl. § 6).

Nachdem Thomas von Aquin darauf hingewiesen hatte, dass die Seele selbst die Form des Körpers sei, weil sie nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sei, widmet er sich in der Quaestio 75 weiter der Frage, ob die menschliche Seele sowohl unkörperlich und selbständig als auch unzerstörbar sei. Auf diese Fragestellung antwortet er affirmativ: Seiner Meinung nach könne die menschliche Seele weder an und für sich, noch mitfolgend zerstört werden.³³ ‚Mitfolgend‘ heißt, wenn das menschliche Wesensganze der Zerstörung anheim fällt, wird die Seele nicht wie eine stoffliche Form oder ein Akzidens in Folge der Destruktion zerstört. „Die Zerstörung findet sich nur dort, wo ein Gegensatz anzutreffen ist, wie die Himmelskörper, die keinen dem Gegensatz unterworfenen Stoff haben, unzerstörbar sind. Es gibt jedoch in der Verstandesseele keinen Gegensatz.“³⁴ Nun bleibt es aber unmöglich, dass eine Form (die menschliche Seele) von sich selbst getrennt wird.³⁵ Daher ist die Verstandesseele unzerstörbar.

³⁰ S. th. I, q. 75, a. 5, co.: Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

³¹ T. Schneider, op. cit. S. 37.

³² Vgl. S. th. I, q. 89, a. 1. co.: Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

³³ S. th. I, q. 75, a. 6, co.: Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel curroto. Vgl. Ibidem: anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

³⁴ S. th. I, q. 75, a. 6, co.: Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas: ... unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas.

³⁵ S. th. I, q. 75, a. 6, co.: impossibile est autem quod forma separetur a seipsa.

„Endlich sieht Thomas noch das Naturstreben oder die Ausrichtung der menschlichen Seele auf ein immerwährendes Sein als ‚Zeichen‘ ihrer Unzerstörbarkeit an“.³⁶ Für Thomas ist klar, dass ein natürliches Verlangen nach Ewigkeit nicht vergeblich sein kann. Der Verstand erfasst das Sein rein für sich und durch alle Zeiten hindurch. Deshalb verlangt alles, was Verstand besitzt, von Natur aus immer danach zu sein.³⁷ Somit ist auch die menschliche Seele unzerstörbar. Zu dieser Aussage des Thomas schreibt J. Bernhart, dass die Begründung der Unsterblichkeit durch das „desiderium naturale“ kein strenger Beweis aus evidenten Grundsätzen ist. „Aber sie (die Seele) ist doch nicht bloß psychologisch, sondern metaphysisch getragen, insofern aus einer Eigenheit des geistigen Selbsttragens, nämlich ihrer Erkenntnis des Immerseins, auf ihre Wesenheit als eine unvergängliche geschlossen wird.“³⁸ „Thomas lehrt selbst immer wieder, dass wir die Natur der Geistseele nicht unmittelbar, nicht ‚durch ihr Wesen‘ erkennen, sondern nur aus ihren Akten.“³⁹ Dies birgt zusätzlich die Schwierigkeit, dass die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der Akte bewiesen werden könnte. Thomas von Aquin wollte zum Nachweis der Unsterblichkeit der Seele durch seine Argumentation lediglich zeigen, wie die Seele, sofern sie eine vom Körper unabhängige Tätigkeit ausüben kann, zugleich ein *hoc aliquid* ist, das durch sich selbst existieren kann, und gleichzeitig eine substanzielle Form ist.

Im Altertum war es allgemeiner Konsens (z.B. bei Plato), dass es eine Pflanzenseele, eine sinnliche Seele und eine menschliche Seele gibt. Von diesen dreien ist es die menschliche Seele, die am wenigsten von den körperlichen Stoffen abhängig ist.⁴⁰ Nach Aristoteles ist die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit, insofern er ein Mensch ist, das Denken. Dadurch überragt er alle anderen Sinnenwesen, und auch seine letztendliche Seligkeit liegt in dieser Tätigkeit.⁴¹ Aristoteles folgend behauptet auch Thomas, dass die menschliche Seele die Höchste im Adel der Formen ist und sie wegen ihrer Vollkommenheit nicht eine in den körperlichen Stoff hineinversenkte oder von ihm

³⁶ DThA. Bd. 6. S. 484.

³⁷ S. th. I, q. 75, a. 6, co.: *Naturale autem desiderium non potest esse inane,; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper.*

³⁸ J. Bernhart, *Summe der Theologie. Zusammengefasst, Eingeleitet und Erläutert*, Bd. 1, 3. Aufl., S. 237.

³⁹ J. (de) Vries, S. J., *Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele*, in: *Scholastik* (1965), S. 5.

⁴⁰ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: *sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum.*

⁴¹ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: *Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem consistuit. Vgl. NE, X, 7 [1177 a 17] und § 5 (s. 100 ff.).*

vollständig umfasste Form ist.⁴² Weil die Seele jenes Sein, in dem sie selbst Bestand hat, dem körperlichen Stoff mitteilt, besteht sie in ihrem Sein weiter, auch nachdem der Leib zerstört worden ist.⁴³ Gemäß J. Bernhardt ist der Hinweis des Thomas auf die Unsterblichkeit der Seele nicht selbstevident. Für ihn und seine Zeitgenossen war die Tätigkeit des Intellectus als Grund für die Unsterblichkeit der Seele der wichtigste Grund für die Bestimmung des menschlichen Wesens. „Die Möglichkeit stringenter Beweise für die Unsterblichkeit [der menschlichen Seele] wurde im späten Mittelalter heftig diskutiert und von Wilhelm von Ockham und Johannes Buridan (gest. nach 1358) klar verneint.“⁴⁴

Die menschliche Seele ist unkörperlich, selbständig und unzerstörbar, und sie übt die intellektuelle Tätigkeit aus, welche vom körperlichen Stoff unabhängig ist. Dennoch wird die Einheit des Menschen von Thomas von Aquin betont.⁴⁵ Doch wie kann die Verbindung der Seele mit ihrem Leib bei Thomas stattfinden? Wiederum bestreitet Thomas durch die aristotelische Beweisführung die Ansichten der Naturphilosophen, des Plato und des Averroes (Kommentator). Er behauptet in der Quaestio 76, a. 1: „Der Intellectus, der Prinzip der Verstehtätigkeit ist, ist die Form des menschlichen Körpers. Denn das, wodurch etwas zuerst tätig ist, ist Form dessen, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird. (...) Denn die Seele ist das Erste, wodurch wir uns nähren, sinnlich wahrnehmen, uns räumlich bewegen, und ebenso das Erste, wodurch wir verstehen. Dieses Prinzip also, durch das zuerst wir denken, ist die Form des Leibes – und das ist die Beweisführung des Aristoteles“.⁴⁶ Thomas stellt sich gegen die Ansichten der Naturphilosophen, insofern er argumentiert, dass die Verstehkraft nicht die Wirklichkeit (actus) des Körpers sei, weil der Intellectus das Unstoffliche und Allgemeine erkenne.⁴⁷ Der Platonismus meint, dass der Intellectus als Beweger (ut motor) mit dem Leibe

⁴² S. th. I, q. 76, a. 1, ad. 4: quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem.

⁴³ S. th. I, q. 76, a. 1, ad. 5: quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore:

⁴⁴ C. Flüeler/R. Imbach, Art., Mensch VI, TRE. Bd. 22. S. 504. Vgl. unten Anm. 61 ff.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: ... quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur. ... anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, ... est forma corporis. – Et haec est demonstratio Aristotelis in 2 de Anima [cap.2]. [414 a 4-19]

⁴⁷ S. th. I, q. 76, a. 1, ad. 1: ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad quod intellectus intelligat immaterialia et universalialia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

(mobile) vereint sei, und dass so aus dem Verstand und dem Körper eine Einheit entstehe. Die intellektuelle Tätigkeit wird also auf solche Weise nicht der Seele, sondern dem ganzen Menschen beigelegt.⁴⁸ Dagegen argumentiert Thomas, dass die Seele ihrer Wesenheit nach die Form des Körpers sei, und dass die intellektuelle Tätigkeit zur Seele gehöre.

Gegen die Ansicht des Averroes betont Thomas, dass die Tätigkeit des Verstandes die Tätigkeit des Individuums sei.⁴⁹ Im Gegensatz dazu formuliert Averroes, dass durch das geistige Erkenntnisbild der mögliche Verstand (*intellectus possibilis*) an sich mit dem Körper dieses oder jenes Menschen in Zusammenhang stehe. Dann könne die Tätigkeit des Verstandes niemals die Tätigkeit nur eines Individuums sein.⁵⁰ Im Artikel 2 der *Quaestio 76* verteidigt Thomas auch eine Mehrzahl der Verstandesseelen analog zur Zahl der menschlichen Leiber. Diese Behauptungen sind gegen die sogenannten lateinischen Averroisten an der Universität zu Paris, die an der von Averroes aufbrachten Meinung festhielten, gerichtet. Diese vertraten nämlich die Meinung, dass es für alle Menschen nur einen *Intellectus*, an dem jeder Einzelne teilhabe, gebe.⁵¹ Aufgrund dessen ließe sich keine Verschiedenheit in Hinsicht auf die Verstandestätigkeit bei den unterschiedlichen Menschen feststellen. Thomas setzt sich mit dieser Auffassung heftig auseinander.⁵² Gegen die Meinung der Averroisten verfasst Thomas 1270 *De unitate intellectus contra Averroistas*, worin er ausdrücklich feststellt, dass die intellektuelle Tätigkeit eine individuelle sei, so wie es in der sinnlichen Wahrnehmung unverkennbar sei. Dies ist der Grund, aus dem heraus Thomas bejahen kann, dass jeder Mensch seine eigene Seele hat.⁵³ Also bleibt schließlich nur die von Aristoteles vertretene Auffassung über das Verhältnis von Leib und Seele übrig:⁵⁴ „Die Seele teilt jenes Sein, in dem sie selbst Bestand hat, dem körperlichen Stoff mit, aus letzterem und

⁴⁸ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit.

⁴⁹ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: Hanc autem unionem Commentator, in III de anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis.

⁵⁰ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis.

⁵¹ DThA. Bd. 6. S. 490; vgl. J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie, 305. Dies wird im Exkurs über die Averroisten näher zu betrachten sein.

⁵² S. th. I, q. 76, a. 2, co.: Relinquitur ergo, quod omnino impossibile et inconueniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

⁵³ S. th. I, q. 76, a. 3, sed. contra: sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.

⁵⁴ S. th. I, q. 76, a. 1, co.: Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

der Verstandesseele entsteht eine Einheit in der Weise, dass jenes Sein, das dem zusammengesetzten Ganzen gehört, auch der Seele selbst eigen ist.“⁵⁵

Bei Thomas hat ein Gegenstand nur eine substantielle Form, die aber das substantielle Sein gibt.⁵⁶ Das substantielle Sein eines jeden Dinges besteht in seiner Unteilbarkeit, sodass jede Addition oder Subtraktion die Art ändert, so wie es an den Zahlen geschehe.⁵⁷ Deshalb ist es unmöglich, dass irgendeine substantielle Form ein Mehr oder Weniger annimmt, oder, dass es ein Mittleres gibt zwischen Substanz und Akzidens. Behauptet Thomas nun, dass die Verstandesseele mit dem Leib als dessen substantielle Form vereint ist, bedeutet das gleichzeitig, dass es im Menschen keine andere substantielle Form als allein die Verstandesseele gibt. Leib und Seele sind im Menschen zu einer Natur vereint⁵⁸ und zwar nicht durch akzidentielle Bestimmungen. „So ist es unmöglich, dass irgendeine akzidentielle Disposition vermittelnd zwischen Seele und Leib oder zwischen irgendwelche substantielle Form und den Stoff tritt.“⁵⁹ Weil aber die Seele mit dem Leib als deren Form vereint ist, muss sie sowohl im ganzen Körper als auch in jedem Teil des Körpers anwesend sein.⁶⁰ Behauptet nun Bonaventura, dass die Seele bereits eine aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz sei, dann bedeutet dies, dass der Körper bei ihm in Bezug auf die Natur und die Glückseligkeit des Menschen nur Akzidenz ist. Dies wird im Paragraphen 6-II noch deutlich werden

Die Betonung der Einheit von Leib und Seele im aristotelischen Hylemorphismus führte nach Thomas' Lebzeiten zu Schwierigkeiten, weil dies bedeutete, dass entweder die rationale Seele sterblich sei, oder der ganze Mensch notwendigerweise unsterblich sei, denn mit der Trennung vom Körper fehle einer *forma corporis* die Möglichkeit der Existenz. Dieses „aristotelische Dilemma“⁶¹ führte zu einem Konflikt mit dem christlich-augustinischen Menschenbild. T. Schneider weist darauf hin, dass die Entscheidung des Konzils von Vienne im Jahre 1313 gegen die Meinung des Franziskaners Petrus Johannis Olivi (gest. 1298), der in der Tradition eines strengen

⁵⁵ s. Anm. 43.

⁵⁶ S. th. I, q. 76, a. 4, sed contra: unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est tantum una forma substantialis.

⁵⁷ S. th. I, q. 76, a. 4, ad. 4: Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. [1043 b 36-1044]

⁵⁸ S. th. I, q. 76, a. 5, co.: Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tanet;

⁵⁹ S. th. I, q. 76, a. 6, co.: impossibile est quod aliqua dispositio accidentaliter cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam et materiam suam.

⁶⁰ S. th. I, q. 76, a. 8, co.: Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit et in toto, et in qualibet parte corporis. ... Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis.

⁶¹ T. Schneider, op. cit. S. 242.

aristotelischen Formbegriffes stehe, sich in einer inneren Nähe zum Anliegen und zur Konzeption des Thomas von Aquin befindet.⁶² Weiterhin bewertet er die anthropologische Konzeption des Thomas: „Für Thomas war die anima als forma der ‚Raum‘, in dem der intellectus subsistens am und im Körper die Grenzen der Körperlichkeit transzendiert und so zu ‚unkörperlichem‘ Tun und Sein fähig wird. Der individuelle Mensch ist unsterblich insofern, als dass das Sein des ganzen (in Materie = in Raum und Zeit existierenden) Menschen (als Kompositum) das Sein der anima selbst ist.“⁶³

In seiner *Summa theologiae* widmete sich Thomas der Problematik der Individuation, im Besonderen der getrennten Seele, nicht sehr ausführlich. An dieser Stelle soll in Bezug auf diese Problematik bei Thomas kurz auf die Argumentation von R. A. O’Donnell hingewiesen werden.⁶⁴ Seiner Meinung nach wird das Individuationsprinzip von Thomas von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet: der Individuation der Seele des Menschen und der Individuation des Menschen als ein aus Form und Materie zusammengesetzten Wesens. Dabei spricht Thomas deutlich an, dass der Körper nicht die Ursache der seelischen Individuation ist, also nicht die Materie. Die Einheit eines zusammengesetzten materiellen Dinges liegt wie sein ganzes Sein primär in seiner Form begründet. Materie trägt zur Individuation eines zusammengesetzten materiellen Dinges nicht mehr bei als zum Sein eines solchen Dinges. Deshalb ist die Form, die menschliche Seele, das Formprinzip sowohl für das Sein als auch für das Einzelsein dieses Kompositums. Die Seele des Menschen bleibt demzufolge auch im vom Körper getrennten Zustand individuell, da sie eine wesentliche Beziehung auf einen bestimmten, potentiell existierenden Körper beibehält. Zur Beschreibung dieser Beziehung verwendet der hl. Thomas im Sentenzenkommentar den Terminus „*habitus essentialis*“. Was die Individuation des Menschen als ein zusammengesetztes Wesen betrifft, kommt er zu dem Schluss, dass, da durch die Form bzw. die Seele alle Menschen einen bestimmten Platz innerhalb der menschlichen Spezies zugewiesen bekommen, die Individuation ihrer numerisch verschiedenen Naturen unter Einbeziehung des

⁶² T. Schneider, op. cit. S. 255-257: Das Konzil hat sich hier auf Petrus Johannes Olivi nicht direkt bezogen. *Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, ... consilio reprobamus: ... quod quisquis deinceps asserere, ... quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* (DS 902).

⁶³ T. Schneider, op. cit. S. 245.

⁶⁴ R. A. O’Donnell C. S. P., *Individuation: Ein Beispiel für die Entwicklung im Denken des Hl. Thomas von Aquin*, S. 117–135.

Materialprinzips jener Natur der menschlichen Spezies erklärt werden muss. Freilich ist es nicht die Materie überhaupt, die das Individuationsprinzip mit sich führt. Vielmehr macht die *Materia signata quantitate* aus, d.h. dass diese die quantitativen Dimensionen ausstattet: „Weil allein dimensionale Größe schon aufgrund ihrer Natur ausreicht, eine Mannigfaltigkeit von Einzeldingen in derselben Spezies zu bewirken, scheint sie die Grundlage dieser Mannigfaltigkeit zu sein“.⁶⁵

Wie oben gesagt, wird der Mensch bei Thomas nicht so verstanden, dass ein vollständiger Leib einer vollständigen Seele gegenüber steht, oder dass sie ineinander verschmolzen sind, sondern dass Leib und Seele je eine eigene Bedeutung haben, und dennoch in Einheit miteinander bestehen. Jeder Mensch ist ein aus Leib und Seele zusammengesetztes konkretes Lebewesen. Gleichzeitig wird die menschliche Seele als „*differentia specifica*“ in der Anthropologie des Thomas betont. Darum ist der Mensch bei ihm weder reiner Geist in einem Körper, noch geistloses, reines Sinnenwesen. Man nennt die Ansicht des Thomas in Bezug auf die Einheit von Leib und Seele im Menschen die Spannungseinheit⁶⁶ oder den goldenen Mittelweg,⁶⁷ insofern Thomas die Ansicht des Aristoteles teilt, dass der Mensch als ein aus Leib und Seele Zusammengesetztes verstanden wird. Dennoch ist die christliche Ansicht über den Menschen diejenige, dass die Seele nicht ebenfalls zerstört wird, wenn das menschliche Wesensganze der Zerstörung anheimfällt. Thomas habe eine derartig mittlere Position – so die Meinung F.C. Coplestons -, weil er die aristotelische Psychologie mit der Forderung der christlichen Theologie harmonisieren wollte.⁶⁸ Auf diesem Verständnis der Anthropologie basiert die thomanische Beatitudolehre in der *Prima Secundae* der *Summa theologiae*. Damit wird die *beatitudo* in Bezug auf die menschliche Seele, besser gesagt den ganzen Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, und das Leben sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, betrachtet (§ 7).

⁶⁵ SCG IV, 65: *Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur:*

⁶⁶ M. Schulze SAC, *Leibhaft und Unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*, S. 94: „... dass der Mensch für den hl. Thomas weder eine Einheit ohne Zweiheit noch eine Zweiheit ohne ontologischen Einheit ist, sondern Einheit in Zweiheit und Zweiheit in Einheit, als Spannungseinheit.“

⁶⁷ DThA. Bd. 6, S. 502.

⁶⁸ F. C. Copleston, *op. cit.* S. 158.

II. Der denkende und strebende Mensch: In Bezug auf das Vermögen und Tätigkeiten der Seele

In diesem Kapitel werden das Vermögen und die Tätigkeiten der menschlichen Seele untersucht. In seinem ganzen Leben vollzieht der Mensch Tätigkeiten, durch die er seiner naturgegebenen Vollkommenheit, als seinem Endziel, entgegengeführt wird. Die Seele gibt dem Menschen sowohl die Wesensform als auch das Tätigsein. Thomas von Aquin untersucht zuerst die Seelenvermögen zwischen der Seele und ihren Tätigkeiten.⁶⁹ Dabei geht Thomas in der *Summa theologiae* von mehreren Seelenvermögen aus.⁷⁰ Von diesen Seelenvermögen bestimmen das Verstandesvermögen (q. 78; qq. 84–89) und das Strebevermögen (qq. 80–83) die Art des Menschen. Im Unterschied dazu gibt es nach Thomas diejenigen Seelenteile, die sinnlicher und ernährender Art sind.

Für die Untersuchung des späteren *Beatitudo*-Traktats sind diese beiden Seelenvermögen von Bedeutung. „Das Vermögen ist, sofern es Vermögen ist, auf Tätigkeit hingeeordnet. Daher muss man die Natur des Vermögens von der Tätigkeit her erfassen, auf die es hingeeordnet ist.“⁷¹ Darum stelle ich in Bezug auf die Lehre des Thomas von den Seelenvermögen folgende Fragen: Was können die beiden Seelenvermögen durch ihre Tätigkeiten und Kräfte erreichen, d.h. welche Ziele und Gegenstände haben sie? Wodurch sind sie auch innerlich oder äußerlich begrenzt?⁷² Wie verhalten sich die beiden Potenzen zueinander?

A. Das Verstandesvermögen

Thomas von Aquin stellt zunächst die Frage, was die mit dem Leib verbundene Seele erkennt. Was ist der Gegenstand des Verstandesvermögens? Er antwortet auf diese Frage: „Durch das Verstandesvermögen erkennt der Mensch zuerst die körperlichen Dinge, die Seele selbst und die stofflosen Substanzen, die über ihr stehen.“⁷³ Bevor Thomas diese drei Gegenstände des menschlichen Verstandes behandelt, musste er den antiken

⁶⁹ DThA. Bd. 6. S. 503

⁷⁰ S. th. I, q. 77, a. 2, co.: dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias.

⁷¹ S. th. I, q. 77, a. 3, co.: dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur.

⁷² B. Bujo untersucht die Grenzen der menschlichen Vernunft in Bezug sowohl auf die Gotteserkenntnis als auch die Erkenntnis der Dinge. Vgl. *Moralautonomie und Normenfindung* bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare, S. 152–163.

⁷³ S. th. I, q. 84, introd.: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam: secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Agnostizismus überwinden, dessen Anhänger behaupteten, dass die körperlichen Dinge durch den Verstand nicht mit Sicherheit erfasst werden können.⁷⁴ Ebenfalls musste er sich gegen Platos Sicht stellen, weil Plato außer dem uns umgebenden Körperlichen eine andere, von Stoff und Bewegung getrennt bestehende Gattung von Seiendem bzw. Ideen annimmt, um durch den Verstand sichere Wahrheitserkenntnis retten zu können.⁷⁵ Im Gegensatz zu jenen argumentiert Thomas, dass, weil das Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden ist, der Verstand die Erkenntnisbilder des stofflichen und wandelbaren Körperlichen seiner Weise entsprechend, stofflos und unwandelbar, aufnimmt. Aus diesem Grund kann man von beweglichen Dingen ein unbewegliches Wissen haben.⁷⁶ Mit Aristoteles erklärt Thomas von Aquin, dass die Erkenntnisbilder, durch die die Seele erkennt, ihr nicht von Natur aus mitgegeben sind, sondern dass sie in der Seele durch die Einwirkung der sinnfälligen Dinge auf die menschlichen Sinne entstehen. Fehlt irgendein erkennender Sinn, fehlt dem Menschen folglich auch das Wissen von den Dingen, die mit jenem Sinn normalerweise wahrgenommen werden.⁷⁷

Thomas argumentiert in der Quaestio 84, a. 4, dass Plato getrennt bestehende Ideen annimmt, und dass der arabische Aristoteliker Avicenna (Ibn Sina, 980-1037) der Meinung Platos zustimmt. Dennoch argumentiert Avicenna so, dass die geistigen Arten (*intelligibiles species*) aller sinnfälligen Dinge vorher unstofflich in getrennt bestehenden Verstandeswesen (*intellectus agens*) gegeben seien. Weiterhin betont er, dass die geistigen Erkenntnisbilder nicht in den körperlichen Dingen sind, sondern aus den getrennt bestehenden Verstandeswesen in unsere Seelen fließen.⁷⁸ Also erkennt die Verstandesseele bei Avicenna die stofflichen Dinge nicht unmittelbar aus den ewigen Urbildern. Dagegen wendet Thomas von Aquin ein: „Das Sinnfällige aber, das

⁷⁴ S. th. I, q. 84, a. 1, co. An dieser Stelle zitiert Thomas Heraklit nach dem Bericht des Philosophen. „Es ist nicht möglich, das Wasser des dahineilenden Flusses zweimal zu berühren.“; Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. vgl. IV. Metaphys. c. 5 [1010 a 7-15].

⁷⁵ Ibidem: His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas,

⁷⁶ S. th. I, q. 84, a. 1, co.: Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. – Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

⁷⁷ S. th. I, q. 84, a. 3, co.: deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus.

⁷⁸ S. th. I, q. 84, a. 4, co.: ideo Avicenna ... posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis;... quem nominat intellectum agentem, a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.

außerhalb der Seele in Wirklichkeit steht, ist Ursache der sinnlichen Erkenntnisbilder, die im Sinne sind und durch die wir sinnlich wahrnehmen. Bedürfte es des Körpers zur Erkenntnis nicht, wäre der Körper umsonst mit der Seele vereint⁷⁹. Also erkennt die menschliche Seele die Erkenntnisbilder nicht durch getrennt bestehende Formen, sondern sie liest das Wissen mittels der Formen der sinnfälligen und stofflichen Dinge zusammen.

Dennoch behauptet Thomas von Aquin, dass das Urteil des Verstandes durch das Gebundensein an die Sinne notwendigerweise behindert wird,⁸⁰ obwohl die Sinneserkenntnis nicht die ganze Ursache der Verstandeserkenntnis ist. Denn es gibt in der menschlichen Seele auch die Erkenntnis des Unkörperlichen, von dem es keine Phantasiebilder gibt. – Die Phantasiebilder stellen den Einzelstoff durch die Kraft des tätigen Verstandes dar, so dass aus ihnen die geistigen Erkenntnisbilder abstrahiert werden können.⁸¹ – Bei Thomas hat der mit dem Körper verbundene Verstand des Menschen als eigentümlichen Gegenstand die im körperlichen Stoff existierende Wesenheit oder Natur.⁸² Die körperlosen Substanzen können wir im Zustand des gegenwärtigen Lebens nur durch Ausschluss oder im Vergleich zur Körperwelt erkennen.⁸³ Dennoch ist es bei Thomas selbstverständlich, dass der menschliche Verstand in seiner ganzen Tätigkeit auf die Sinne und die körperlichen Dinge angewiesen ist. In dieser schroffen Unterscheidung von Sinneserkenntnis und Ideen begründet Thomas den „natürlichen Realismus“.⁸⁴

Im nächsten Schritt fragt Thomas nach der Weise und Folge des Verstandeserkennens

⁷⁹ S. th. I, q. 84, a. 4, obi. 2: Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilibus quae sunt in sensu, quibus sentimus.; a. 4, co.; Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur. Thomas weist mit allem Nachdruck auf die Einrichtung der Natur hin: die Zusammensetzung der menschlichen Natur aus Seele und Körper wäre zwecklos, wenn der Körper nicht der Seele, die Sinneserkenntnis nicht der Verstandeserkenntnis diene.“ (DThA. Bd. 6, S. 574).

⁸⁰ S. th. I, q. 84, a. 8, ad. 1: Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

⁸¹ S. th. I, q. 85, a. 1; Im Kommentar von DThA. Bd. 6. S. 579 ff.; M. Grabmann behauptet, dass das Vorstellungsbild ist der zentrale Begriff der thomistischen Lehre von der Erkenntnis. Thomas von Aquin. 6. Aufl. S. 157.

⁸² S. th. I, q. 84, a. 7, co.: Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.

⁸³ S. th. I, q. 84, a. 7, ad. 3: quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. ... alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia.

⁸⁴ DThA. Im Kommentar, Bd. 6, S. 586 ff.

(q. 85). Unser Verstand erkennt die materiellen Dinge durch Abstraktion von den Phantasiebildern.⁸⁵ Die Erkenntnisbilder, die der Verstand aus den Phantasiebildern gewinnt, sind nicht sein Erkenntnisgegenstand, das, was erkannt wird, sondern Erkenntnismittel, das, wodurch die Dinge von uns erkannt werden.⁸⁶ In diesem Zusammenhang stellt Thomas von Aquin fest, dass wir Erkenntnis ohne Sinnesbild nicht haben können und dass es keine Begriffsbildung ohne die abstrakt entwickelnde Tätigkeit des Verstandes gibt.

Auch schreitet unser Verstand von der Möglichkeit zur Wirklichkeit voran. Alles aber, was von der Möglichkeit zur Wirklichkeit voranschreitet, kommt zuerst zu einer unvollendeten Wirklichkeit, die in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit liegt, und dann erst zur vollkommenen Wirklichkeit. Also steht die menschliche Erkenntnis als ein unvollkommenes Wissen in diesem Leben in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.⁸⁷ Der Verstand erkennt deswegen durch Verbindung und Trennung. Diese Methode wird auch schlussfolgerndes Denken genannt.⁸⁸ Er kann aber über sein eigentliches Objekt, die quidditas rei, nicht irren. Aber das Urteil des Verstandes, welcher Verbindungen zieht, abstrahiert oder schlussfolgert, das ist irrtumsfähig.⁸⁹ Von den stofflichen Dingen erkennt der Verstand das Allgemeine (universale) direkt, das Einzelne (singulare) hingegen indirekt durch die Phantasiebilder, weil der Verstand durch die Abstraktion Verstehbares von den stofflichen Dingen abzieht. Das Unendliche erkennt der Verstand weder in Wirklichkeit noch habituell.⁹⁰ Daher kann der Mensch gegenwärtig Gott nur durch seine stoffliche Wirkung erkennen. Im Jenseits wird die Unzulänglichkeit des menschlichen intellectus jedoch durch die Glorie hinweggenommen werden und der Mensch wird Gott selbst in seinem Wesen schauen können.⁹¹ Kontingentes wird von den Sinnen direkt, vom Intellekt indirekt

⁸⁵ S. th. I, q. 85, a. 1, co.: Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis.

⁸⁶ S. th. I, q. 85, a. 2, sed. contra.: Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intellectus intelligit.

⁸⁷ S. th. I, q. 85, a. 3, co.: quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. ...

⁸⁸ S. th. I, q. 85, a. 5, co.: Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando.

⁸⁹ S. th. I, q. 85, a. 6, co.: Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. ... intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando.

⁹⁰ S. th. I, q. 86, a. 2, co.: Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum,

⁹¹ S. th. I, q. 86, a. 2, ad. 1: Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus,

erkannt.⁹² Zukünftiges kann nicht in sich selbst, sondern nur in seinen Ursachen erkannt werden.⁹³ Thomas von Aquin untersucht in der Quaestio 87 der Prima Pars, ob die Verstandesseele sich selbst und das, was in ihr ist, erkennt. Bei Thomas erkennt unser Verstand sich selbst nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Wirklichkeit (seine Tätigkeit).⁹⁴ In eigener Tätigkeit werden die erworbenen Eigenschaften und die Tätigkeit des Verstandes selbst erkannt.⁹⁵ Ebenso wird die Willenstätigkeit vom Verstand erkannt.⁹⁶

Anschließend wird untersucht, ob die menschliche Seele die stofflosen Substanzen, nämlich die Engel und Gott, erkennen kann (q. 88). Plato und Averroes waren der Ansicht, dass der Mensch in diesem Leben dazu gelangen könne, die getrennt bestehenden Substanzen zu erkennen.⁹⁷ Thomas widerspricht dieser Behauptung, indem er darauf verweist, dass die menschliche Seele die stofflosen Substanzen in diesem Leben nicht erkennen kann, weil es von ihnen gar keine Phantasiebilder gibt.⁹⁸ Sie können auch nicht durch die Kenntnis der materiellen Substanzen vollkommen erkannt werden.⁹⁹ Was schließlich die Erkenntnis Gottes angeht, so ist Gott nicht das Erste, das wir erkennen, sondern wir können nur durch die Erkenntnis der Geschöpfe zur Erkenntnis des Schöpfers gelangen.¹⁰⁰ Im Zusammenhang mit der Erkenntnis der stofflosen Substanzen werden die Vernunftgrenzen zunächst sichtbar.

Auch in Bezug auf die Beatitudo-Lehre spielt diese Problematik eine große Rolle. Alle

⁹² S. th. I, q. 86, a. 3. co.: Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu:

⁹³ S. th. I, q. 86, a. 4. co.: quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; ... in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis.

⁹⁴ S. th. I, q. 87, a. 1. co.: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

⁹⁵ S. th. I, q. 87, a. 2 und a. 3.

⁹⁶ S. th. I, q. 87, a. 4. co.: Unde actus voluntas intelligitur ab intellectu.

⁹⁷ S. th. I, q. 88, a. 1. co.: Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus: et ita primo et per se intelliguntur a nobis. ... Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii de Anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, ...; Der Kommentar erklärt in DThA. Bd. 6, 618: „sowohl die Ansicht Platos, ... als auch erst recht die phantastische Auffassung des Averroes, ... Thomas widerlegt ihn in einer für die Summa ungewöhnlich ausführlichen Weise.“

⁹⁸ S. th. I, q. 88, a. 1. co.: Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum se ipsas.; ad. 5: ... et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

⁹⁹ S. th. I, q. 88, a. 2. co.: Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

¹⁰⁰ S. th. I, q. 88, a. 3. co.: Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenitur.

damaligen Diskussionen zielten darauf ab, die Lehre von der beatitudo in der Erkenntnis Gottes zu verankern. Die unterschiedlichen Ansätze haben dennoch einen Unterschied, nämlich in der Beantwortung der Frage, ob der Mensch die Erkenntnis Gottes bzw. der stofflosen Substanzen erreichen könne. Kurz gesagt: Die traditionell-augustinische Theologie behauptet, dass der Mensch wesenhaft zur Erkenntnis Gottes gelangen kann. Da dies jedoch durch den Sündenfall unmöglich wurde, kann der Mensch nun nur im Jenseits glücklich werden. Thomas hält im Sinne des Aristotelismus dagegen, dass es dem Menschen nicht möglich sei, zur Erkenntnis der stofflosen Substanzen zu gelangen, da es keine Phantasiebilder gäbe.¹⁰¹ Die lateinischen Averroisten argumentieren, dass der Mensch in diesem Leben das primum ens erkennen kann, was nach Averroes zwar schwierig (difficile) sei, aber nicht unmöglich (impossibile). Den averroistischen Gedanken hat Thomas in der *Summa contra gentiles* als „wertlos“ (frivola) und als „die Korruption (depravare) des Aristoteles“ bezeichnet.¹⁰² In der *Sententia super Metaphysicam* (1269-1272) schreibt er: „Daher ist es deutlich, dass nach den Sätzen des Aristoteles der menschliche Intellekt die Erkenntnis der körperlosen Substanzen erreichen kann. Aber das Problem schien in *de anima* III ungelöst (sub dubio) zu bleiben“.¹⁰³ In Bezug auf die Einstellung des Aristoteles zur Möglichkeit solcher Erkenntnis widerspricht sich Thomas zwischen der *Summa contra gentiles* und der *Sententia super Metaphysicam* zum Teil, was von H. Bate folgendermaßen kommentiert wird: „as if he had forgotten what he had said earlier in the second book“.¹⁰⁴ Dennoch ist es bei Thomas klar, dass der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen kann, insofern es keine Phantasiebilder gibt. Die Problematik der möglichen Erkenntnis der stofflosen Substanzen hat Thomas innerhalb des Beatitudo-Traktats (Cap. 25–63) des III. Buches der *Summa contra gentiles* in den Kapiteln 38–48 ausführlich und lang diskutiert, in der *Summa theologiae* hingegen

¹⁰¹ S. th. I, q. 88, a. 1, co.: Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum presentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata,; vgl. *De anima* III, c. 7, n. 2 [431 a 16].

¹⁰² SCG III, c. 45: Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. ... Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet.; vgl. S. th. I, q. 88, a. 1, co.: Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii *De anima*, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Vgl. oben Anm. 98.

¹⁰³ Thomas von Aquin, Comm. In: *Metaph.*, IX, 1. 11, 1916: Ex quo patet quod secundum sententiam Aristotelis humanus intellectus potest pertingere ad intelligendum substantias simplices, quod videtur sub dubio relinquisse in 3 *De anima*.

¹⁰⁴ H. Bate, *Speculum*. Tome, I, 59, 1. 73-60, 1. 11.

widmet er sich dieser Problematik in Bezug auf die Natur des Menschen bzw. das Verstandesvermögen der Seele. Abgesehen davon stellt er fest, dass der menschliche Intellekt die Erkenntnis Gottes nicht unmittelbar, sondern nur indirekt erreichen kann. Ob die *beatitudo* in der Erkenntnis Gottes besteht, wird erst im § 7 ausführlich untersucht werden.

Der unserem Verstand angemessene eigentümliche Gegenstand ist die Natur des sinnfälligen Dinges (*quidditas rei*). So weit ist auch die ursächliche Hinordnung der Sinne auf den Verstand der Ausgangspunkt der Erkenntnislehre von Thomas.¹⁰⁵ Die Menschenseele selbst schafft den Erkenntnisgegenstand nicht, sie empfängt ihn von außen. Die Seele besteht in der Erkenntnismöglichkeit zu den Gegenständen; am Anfang aller Erkenntnis ist sie einer unbeschriebenen Tafel (*tabula rasa*) gleich.¹⁰⁶ „So weit sind bei Aristoteles-Thomas Leib und Seele zu einer übergreifenden Einheit verbunden, Sinne und Verstand auf ein gemeinsames Ziel hingeeordnet, und der Verstandesgegenstand führt seine Bewußtseinsjenseitigkeit bis auf die sinnfälligen Dinge der Außenwelt zurück.“¹⁰⁷

Zusammenfassend ergibt es sich, dass sich die thomanische Erkenntnislehre an dieser Stelle in einem Dilemma befindet.¹⁰⁸ „Einerseits behindert in seiner Sicht der Leib das geistige Erkennen, andererseits bedarf der menschliche Intellekt zu seiner Tätigkeit der *species sensibiles*, die er nur aus der Sinneserkenntnis gewinnen kann, die ohne die sinnlichen Organe und damit ohne leibliches Vermögen nicht zu erlangen sind.“ Die Erkenntnistätigkeit steht darum unter den Bedingungen von Raum und Zeit. So besteht die Möglichkeit, dass die Denkfähigkeit auch durch die Verletzung eines körperlichen Organs behindert werden kann, insofern sie seiner für die Sinneserkenntnis bedarf. Diese Begrenztheit befindet sich ‚in diesem Leben‘ (*praesentis vitae*). Doch trotz dieser leiblichen Begrenztheit ist es bei Thomas doch selbstverständlich, dass die Erhabenheit der Verstandesseele das Eigentliche ist, was den Menschen als solchen ausmacht. In der *Summa theologiae* ist es die menschliche Vernunft, der Thomas voll und ganz vertraut. Schließlich steht fest: Der thomanische Mensch bewegt sich und bleibt auf dem erfahrbaren und nachprüfbareren Boden der Wirklichkeit, dennoch hebt er den sicheren

¹⁰⁵ DThA. Im Kommentar. Bd. 6, S. 627; M. G. Manser O.P. behauptet, dass Die Sinneserfahrung Quelle aller Erkenntnis ist (op. cit. S. 183).

¹⁰⁶ S. th. I, q. 79, a. 2, co.: *Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est ‚sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum‘. Vgl. Anm. 97.*

¹⁰⁷ DThA. Im Kommentar. Bd. 6, S. 627.

¹⁰⁸ K. Bernath, *Anima Forma Corporis*, S. 104: Bernath bezeichnet den Leib als die „vorläufige Abgrenzung“ zum geistigen Erkenntnisvermögen.

Blick zu dem höchsten Gipfel des Seins, zu Gott, empor.¹⁰⁹ Karl Rahner interpretiert den thomanischen Menschen als vernunftbegabtes Wesen folgendermaßen: Der Mensch ist „immer in die Welt verwiesen und ist immer schon über sie hinaus“.¹¹⁰

B. Das Strebevermögen - Der Wille -

So wie Aristoteles und Johannes von Damaskus unterscheidet Thomas von Aquin die Strebekräfte von den Erkenntniskräften.¹¹¹ Nach Thomas zieht jedwede Form eine Neigung nach sich. In den nicht erkennenden Dingen findet sich nur jene Form, die jedes einzelne Wesen auf das eine ihm eigene Sein festlegt und einem jeden natürlich ist. So folgt jedes Sein nun einer natürlichen Neigung (*naturalis inclinatio*) nach, die Naturstreben (*appetitus naturalis*) genannt wird.¹¹² Jedwedes Seelenvermögen ist eine bestimmte Form und Natur und besitzt somit eine natürliche Neigung zu etwas. Daher strebt alles natürlich nach dem ihm zugeordneten Gegenstand.¹¹³ Dabei ist der Gegenstand des auf das Erkennen folgenden Strebens von dem Gegenstand des Naturstrebens wesentlich zu unterscheiden, bei Thomas das verstandesmäßige (*appetitus intellectivus*) und das sinnliche Streben (*appetitus sensitivus*).¹¹⁴ Das sinnliche Streben ist die der sinnlichen Wahrnehmung folgende Neigung.¹¹⁵ Das verstandesmäßige Streben hingegen nennt Thomas speziell den „Willen“ (*voluntas*).¹¹⁶ Der Gegenstand des Willens ist daher das durch den Verstand erfasste Gute.¹¹⁷

Wie der Verstand notwendigerweise den ersten Grundsätzen anhängt, behauptet Thomas auch, dass der Wille so mit Notwendigkeit dem Endziel, das die Seligkeit

¹⁰⁹ DThA. Im Kommentar. Bd. 6, S. 628.

¹¹⁰ K. Rahner, *Geist in Welt*, S. 405: Er hat den Menschen nach „*intellectus ... ad infinitum in intelligendo extenditur*“ (SCG I, c. 43; S. th. I, q. 14, a. 1, co.) und nach „*nos autem nescimus nisi quaedam infima entium*“ (SCG III, c. 49) interpretiert.

¹¹¹ S. th. I, q. 80, a. 1, *sed contra*; vgl. *De anima* II, c. 3 [414 a 29-32]; *De fide Orth.*, 1, II, c. 22 [MG 94, 941]; S. th. I, q. 80, a. 2, co.: *quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo*.

¹¹² S. th. I, q. 80, a. 1, co.: *Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae ‚appetitus naturalis‘ vocatur*.

¹¹³ S. th. I, q. 80, a. 1, ad. 3: *...unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu*.

¹¹⁴ S. th. I, q. 81, a. 2, co.: *Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio cosequens formam naturalem*;

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ S. th. I, q. 82, a. 2, ad. 3: *et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas*,

¹¹⁷ S. th. I, q. 82, a. 3, co.: *nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est objectum voluntatis*.

(beatitudo) ist, anhängen müsse, denn das Ziel verhält sich im Bereiche des Ausführbaren wie der Grundsatz im Bereich der Spekulation.¹¹⁸ Weiterhin behauptet Thomas, dass der Wille nichts anstreben kann, es sei denn unter dem Gesichtspunkt des Guten.¹¹⁹ Dennoch kann beobachtet werden, dass der Wille nach den Phänomenen der Erfahrung nicht mit Notwendigkeit will, was immer er will. Im Gegenteil dazu kann er das Gegensätzliche, das Böse oder das Gute wollen. Als Antwort auf solche Einwände unterscheidet Thomas zwischen dem Streben nach „gewissen Einzelgütern“, die keine notwendige Verknüpfung mit der Seligkeit haben, und dem Streben nach „dem Gut“, das notwendig mit der Seligkeit verknüpft ist.¹²⁰ Durch das Gute im Allgemeinen hängt der Mensch Gott an, in dem allein die wahre Seligkeit besteht. In Gegensatz dazu will der menschliche Wille die Teilgüter, nach denen er strebt, nicht notwendigerweise.¹²¹ Gemäß Aristoteles argumentiert Thomas also, dass sich die Wahl des Menschen nicht nur auf das letzte Ziel erstreckt, sondern auch auf das, was zum Ziel führt.¹²² Daher gehört das letzte Ziel keinesfalls zur Herrschaft des Menschen, sondern es ist der Ausgangspunkt bzw. die Grundlage des menschlichen Handelns. Das letzte Ziel des Willens ist bei Thomas nur das bonum universale bzw. die beatitudo, welches er am Anfang der *Secunda Pars* auch als das Endziel des Willens ausführlich prüft. Es wird später im II. Teil dieser Arbeit betrachtet werden.

Aus dem bisher Untersuchten folgernd prüft Thomas von Aquin nun, worin der Mensch eigentlich freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) hat: Wenn der Mensch keine

¹¹⁸ S. th. I, q. 82, a. 1, co.: sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic.

¹¹⁹ S. th. I, q. 82, a. 2, ad. 1: ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni.

¹²⁰ S. th. I, q. 82, a. 2, co.: Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: ... Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit.

¹²¹ s. Anm. 121; DThA. Im Kommentar, Bd. 6, S. 562: „sein Verstand und sein freier Wille sind des Menschen Leben oder Tod.“; In seinem Buch *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin* argumentiert D. Welp, dass die historischen Studien über die thomanischen Gedanken annähmen, dass die Freiheit als Gegensatz der Notwendigkeit zu verstehen sei. Daher wurde die Bestimmung der Freiheit durch den Ausschluss der Notwendigkeit mit einer gewissen Folgerichtigkeit zur Verengung des Freiheitsbegriffs auf jenen der Wahlfreiheit geführt. In diesem Zusammenhang untersucht D. Welp die Frage nach der Beziehung zwischen Freiheit und Notwendigkeit ausführlich. Dabei unterscheidet sie zwischen der Handlungs-, Verhaltens- und Willensfreiheit. Die Erste besteht in der konkreten Ebene, die letzte in der geistigen Ebene, S. 236 ff.

¹²² S. th. I, q. 82, a. 1, ad. 3: quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus. Vgl. Ethic III, 3, 6 [1111 b 26-29]

Herrschaft über das Ziel seines Handelns hat, kann er dann überhaupt freie Entscheidungen treffen? Indirekt antwortet Thomas darauf, indem er behauptet, dass der Mensch freie Entscheidung hat, weil sonst Ratschläge, Ermahnungen, Vorschriften, Verbote, Belohnungen und Strafen zwecklos wären. Jedoch handelt der Mensch mit Urteilskraft. Er urteilt durch die Erkenntniskraft, ob vor etwas zu fliehen oder ob es zu erstreben ist.¹²³ Auf solche Weise kann das Urteil der Vernunft verschiedene Stellungen einnehmen und ist nicht auf etwas Bestimmtes festgelegt. Daraus ergibt sich, dass der Mensch freie Entscheidung hat, eben weil er vernünftig ist: „Die nächste Wurzel unserer freien Entscheidung ist somit die Unbestimmtheit unseres Verstandesurteils; die entferntere ist die Verstandeserkenntnis als solche; beide sind die innere Wurzel der Freiheit.“¹²⁴ Die freie Entscheidung setzt Vernunft voraus, die das Ziel erfasst und das Handeln darauf hinordnet. - Es gibt jedoch andere Auffassungen, die der menschlichen Wahlfreiheit widersprechen: Die Deterministen lehren, dass der Wille nach einer Seite hin genötigt werde, ob es psychologisch oder physiologisch oder mechanisch sei. Der Materialismus leugnet jede Freiheit notwendigerweise. Der theologische Determinismus (z.B. J. Calvin) lässt schließlich den Willen durch den Einfluss Gottes genötigt werden.¹²⁵ Dem gegenüber sei nur an den Satz des Thomas erinnert: *gratia non tollit sed perficit naturam*. Freilich erheben sich hier gewichtige Fragen der reformatorischen Theologie, die zu einer Differenzierung nötigen.

Ein theologisches Problem, welches mit der Lehre vom freien Willen einhergeht, ist die Frage, inwieweit der Mensch durch den Sündenfall das „*liberum arbitrium*“¹²⁶ verloren hat und ob die von Gott „eingegossene“ Gnade (*gratia infusa*) dem freien Handeln des Menschen gegenüber steht oder nicht. Wenn Gott in jedem Wirkenden allein und unmittelbar alles wirkt, würden alle geschaffenen Dinge in gewisser Weise „sinnlos“ (*frustra*) erscheinen, weil sie um die eigene Tätigkeit betrogen würden.¹²⁷ Also folgert Thomas, dass Gott dann die Tätigkeitsvermögen der Geschöpfe und

¹²³ S. th. I, q. 83, a. 1, co.: *Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum.*

¹²⁴ DThA. Im Kommentar, Bd. 6, S. 563. Vgl. „Im Zuge der Auseinandersetzung um den Averroismus hat die späte Freiheitslehre des Thomas (S. th. I-II, qq. 8-10, 13; QD De malo q. 6) unstreitig einen ‚voluntaristischen‘ Zug“. In: *Wille/Willensfreiheit III*, TRE. Bd. 36, S. 84; vgl. S. th. I, q. 59, a. 3, co.: *Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.*

¹²⁵ Vgl. DThA. Im Kommentar, Bd. 6, S. 564.

¹²⁶ Thomas hat das *liberum arbitrium* an verschiedenen Stellen innerhalb der *Summa theologiae* thematisiert: S. th. I, q. 59, a. 3; I-II, q. 13, a. 6; De verit., q. 24, a. 1, 2; De Malo q. 6.

¹²⁷ S. th. I, q. 105, a. 5, co.: *sed solus Deus immediate omnia operaretur; ...frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnis res sit propter suam operationem.*

besonders des Menschen „umsonst“ (frustra) geschaffen hätte. Bei Thomas gehört die Freiheit zur Ausstattung der menschlichen Natur. Sie wird durch die Sünde womöglich unendlich geschwächt, doch nie völlig aufgehoben, insofern der Mensch noch das Vermögen besitzt, intellektuell handeln zu können.¹²⁸ Nach Thomas ist die Freiheit zur Sünde nicht ein Defekt der Freiheit, sondern gehört zu ihrem Wesen. Die Freiheit Gottes und die Freiheit, die Möglichkeit der Sünde nicht zu nutzen – wie es bei den Seligen der Fall ist -, sind darum die vollkommenste Freiheit überhaupt.¹²⁹ In Bezug auf die „imago similitudinis“ könne der Mensch die vollkommenste Freiheit genießen. Darin steht auch die beatitudo in vollkommener Weise.

Für den Sünder gibt es nach Thomas' Meinung keine Freiheit Gott gegenüber. Der erste Schritt auf Gott hin ist dem Sünder nur möglich, wenn Gott ihm zuvor dazu seine Gnade schenkt und seinen Willen in die richtige Richtung – also auf Gott hin - bewegt.¹³⁰ „So sehr kann keine willentliche Aktivität des Menschen im Zusammenhang mit der Rechtfertigung nach Thomas als eigenständiger ‚Beitrag‘ zur Rechtfertigung verstanden werden, weder der Glaube, noch die Umkehr zu Gott, noch die Abkehr von der Sünde.“¹³¹ Um Rechtfertigung zu bekommen, bedarf es also der Gnade, die in diesem Punkt den absoluten und vorbedingungslosen Primat innehat. Obwohl Thomas der Gnade den absoluten Primat in Bezug auf die Rechtfertigung zuschreibt, ist das liberum arbitrium doch trotzdem von höchster Bedeutung, weil die rechtfertigende Gnade nicht geschenkt wird, ohne dass der Empfänger vollkommen darauf vorbereitet ist. Wie die aristotelische Philosophie sagt, kann keine Form mitgeteilt werden, wenn nicht die Materie dafür „disponiert“ ist.¹³² Paradoxerweise¹³³ bleibt Thomas noch dabei, dass das liberum arbitrium in der Rechtfertigung mit partikulären Zielen aktiv wird, indem sich das liberum arbitrium nicht unmittelbar auf Gott selbst bezieht, sondern auf partikuläre Ziele gerichtet Akte hervorbringt, z.B. den Kampf gegen

¹²⁸ O. H. Pesch, Art., Thomas von Aquin/Thomismus/ Neuthomismus, TRE. Bd. 33, S. 445; S. th. I-II, q. 85, a. 2, co.: bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. ... Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

¹²⁹ S. th. I, q. 62, a. 8, ad. 3: Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet quod ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. (QD De veritate 22, 6; QD De malo 16, 5).

¹³⁰ O. H. Pesch, op. cit. S. 445.

¹³¹ S. th. I-II, q. 109, a. 5, co.: Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae; S. th. I-II, q. 113, a. 2, co.: Et ideo non posset intelligi remissio culpa, nisi adesset infusio gratiae.

¹³² Vgl. O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, S. 166-179.

¹³³ Ibid.

einzelne Sünden.¹³⁴ Solches Paradox besteht im Menschen als die „imago recreationis“, die auf dem Weg zu Gott steht. Daher hat der Mensch als die „imago recreationis“ eine „geschenkte Freiheit. Im Bezug auf das menschliche Dasein auf dem Weg zu Gott „hat Thomas eine ‚endliche Freiheit‘ entwickelt, die deutlich macht, dass diese sich selbst nur wesengemäß und ohne Selbstverlust in der transzendentalen Bindung an Gott als ihre Quelle vollzieht.“¹³⁵

Es scheint, dass Thomas die sogenannte semipelagianische Problematik direkt aus den augustinischen Schriften entnommen hat, ohne vor seinem ersten Aufenthalt in Italien den Semipelagianismus, noch die Beschlüsse der zweiten Synode von Orange (529) gekannt zu haben.¹³⁶ Es scheint die thomanische Lehre von der Willensfreiheit zwischen der Freiheitslehre des Pelagianismus und der der Deterministen zu stehen. Denn Thomas behauptet m.E. gegen den Pelagianismus die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott für das Heil und gegen die Deterministen den positiven Spielraum des Menschen, in dem die menschlichen Handlungen für das Heil von Bedeutung sind.¹³⁷ In diesem Sinne ist Thomas von dem humanistischen Verständnis der Willensfreiheit als Freiheit gegenüber Gott weit entfernt.¹³⁸ Das heißt, dass Gottes Freiheit und die des Menschen bei Thomas nicht in „Konkurrenz“ zueinander treten können.¹³⁹

In der Betrachtung der Formen der Gnade nimmt Thomas die Unterscheidung

¹³⁴ S. th. I-II, q. 113, a. 3, co: Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quo etiam simulcum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.“; a. 5, co: „oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

¹³⁵ O. H. Pesch, op. cit. S. 177.

¹³⁶ M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille, S. 90 ff.; Vgl. „Er unterscheidet seit der SCG (III, 147 n.3209; 149 n.3224) den error bzw. die haeresis Pelagii von dem error pelagianorum.“ (Thomas von Aquin/Thomismus/ Neuthomismus, TRE. Bd. 33. S. 445); SCG III, 147: per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri; SCG III, 149: Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.; S. th. I-II, q. 109, a. 4, sed contra: hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, „ut credant sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata“; (O. H. Pesch, op. cit. S. 146-147).

¹³⁷ S. th. I-II, q. 1, a. 1, co.: differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus.

¹³⁸ Erasmus von Rotterdam, Liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere. In: „Diatribes seu collatio de libero arbitrio. O. H. Pesch versteht, dass Erasmus diese Definition des liberum arbitrium im Rahmen der rhetorischen Form der Diatribe aber als eine der möglichen Definitionen vorstellt. (TRE. Bd. 36, S. 87).

¹³⁹ O. H. Pesch, Art., Thomas/Thomismus/Neuthomismus, TRE. Bd. 33, S. 445.

zwischen „*gratia operans*“ und „*gratia cooperans*“ vor.¹⁴⁰ Die Rechtfertigung des Sünders ist das Ergebnis der wirkenden Gnade (*effectus gratiae operantis*), bei der jeglicher Beitrag des Menschen ausgeschlossen wird. „Die Gnade wirkt von sich aus mit dem Willen mit, nicht umgekehrt der Wille mit der Gnade!“¹⁴¹ Eigentlich war „Rechtfertigung“ in der Theologie der lateinischen Kirchenväter kein zentraler Begriff. Erst seit Petrus Lombardus wird die Lehre vom Bußsakrament der klassische Ort für einen mehr oder weniger ausgedehnten Traktat über die Rechtfertigung des Sünders.¹⁴² Also steht die Behandlung der Rechtfertigung des Sünders in der *Quaestio 113* der *Prima Secundae* in Zusammenhang mit der Gnadenlehre, nämlich „am Ende des ersten Teils des zweiten Buches, in der Gnadenlehre, und auch dort wieder ziemlich am Ende“.¹⁴³

Die gesamte wissenschaftliche Stimmung änderte sich nach der Verurteilung durch den Pariser Bischof Tempier im Jahre 1277 gänzlich,¹⁴⁴ sodass die Überzeugungskraft der philosophischen Argumente in hohem Maße an Gewicht verliert. Diese Tendenz wird bereits im Werk des Johannes Duns Scotus (gestorben 1308) erkennbar, in dem die Allmacht Gottes deutlich betont wird. Er schreibt, dass der „*potentia Dei absoluta*“ alles möglich ist und dass Gottes Handeln grundsätzlich an keine Notwendigkeiten gebunden ist. Für uns wird dies erkennbar, weil von Gott allein die „*potentia Dei ordinata*“ offenbart ist.¹⁴⁵ Bei Wilhelm von Ockham (gestorben 1349) kann ebenfalls eine solche Tendenz ausgemacht werden: Die spätmittelalterliche Theologie wollte vor allem die radikale Freiheit und Undurchschaubarkeit Gottes, seine transzendente Unterschiedenheit von allem Geschöpflichen, herausstellen. Wilhelm von Ockham möchte die Willensfreiheit nicht durch ein Vernunftargument beweisen, sondern versucht sie durch eigene Erfahrung festzustellen.¹⁴⁶ Wird aber die in der Spätscholastik erarbeitete Vorstellung von der Willensfreiheit mit einer absoluten Indeterminiertheit des Willens verbunden, ergibt sich das humanistische Verständnis von der Willensfreiheit als Freiheit gegenüber Gott. O.H. Pesch führt als Beispiel für

¹⁴⁰ S. th. I-II, q. 111.

¹⁴¹ O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, S. 170.

¹⁴² O. H. Pesch, op. cit. S. 168.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ s. § 4.

¹⁴⁵ D. Sattler/T. Schneider, Handbuch der Dogmatik I, Theodor Schneider (Hrsg.), S. 189; J. Duns Scotus hat also die Begriffe „*potentia Dei absoluta*“ und „*potentia Dei ordinata*“ als das Kernstück der Rechtfertigungslehre im Kommentar der Sentenzen I, d. 17. bezeichnet (W. Dettloff, Art., Duns Scotus/Scotismus I, TRE Bd. 9, S. 227).

¹⁴⁶ Wilhelm von Ockham, *Quodlibet*, I, q. 16: *libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eumdem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam.* (ed. St. Bonaventura, 87, 12-14)

diesen Sachverhalt das Verständnis der Willensfreiheit bei Erasmus von Rotterdam an: „Unter dem freien Entscheidungsvermögen verstehen wir an dieser Stelle die Kraft des menschlichen Willens, durch die sich der Mensch dem zuwenden kann, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abwenden kann.“¹⁴⁷

In puncto Rechtfertigungslehre, die für M. Luther von Bedeutung war, waren es nicht die philosophischen Begründungen, sondern er lehrte die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade – ohne die Mitwirkung des menschlichen Willens –, weil die menschliche Natur und der menschliche Wille seiner Meinung nach in gleicher Weise mit Sünde behaftet sind, wie es bei Adam der Fall war. Dies ist die Erbsünde. Der Mensch ist daher immer nur in der Lage, Böses zu tun. In seiner Schrift *De servo arbitrio* (1525: WA 18, 600-787) kritisierte Luther das humanistische Verständnis des *liberum arbitrium* (u.a. bei Erasmus) aufs Schärfste.¹⁴⁸ Darin formuliert er folgendermaßen: „Der freie Wille ist nach dem Sündenfall eine Sache bloßen Namens, ja sogar ein Name ohne Sache, und wenn er tut, was an ihm ist, begeht er Todsünde“ (*Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter*: WA 7, 146,3).¹⁴⁹ Für M. Luther ist es angesichts der alles beherrschenden Vorsehung Gottes ausgeschlossen, dass es eine Freiheit des menschlichen Willens geben kann.¹⁵⁰ Luther diskutiert in diesem Zusammenhang nicht über die Natur des Menschen, sondern über die Gnade und die damit verbundene Frage, ob der Mensch einen freien Willen hat.¹⁵¹ Es lässt sich für Luther festhalten: Die Geschöpfe sollen sich ihrer Nichtigkeit vor dem allmächtigen Schöpfer bewusst werden und ihm mit Lob und Dank, aber auch einem Leben gemäß den geoffenbarten Forderungen Gottes antworten.¹⁵² Dazu erwägt R. Seeberg, dass „der altorthodoxe Versuch einerseits die unbeschränkte Freiheit des menschlichen Willens im Hinblick auf den Eintritt der Sünde, aber andererseits bezüglich ihrer Ausbreitung und Auswirkung auch den Gedanken der göttlichen Allmacht festhalten will. Dessen leitendes Motiv sei, von Gott jede Kausalität bezüglich des Bösen fernzuhalten.“¹⁵³ „Da

¹⁴⁷ Vgl. Anm. 139; vgl. DH. 1525

¹⁴⁸ „...vielmehr fragen wir danach, ob der Mensch Gott gegenüber freien Willen hat ...“ (WA. 18, 781, 6 ff.).

¹⁴⁹ Der Papst Leo X. hat in der Bulle „Exsurge Domine“ (15. Juni. 1520) die lutherische Meinung hart verurteilt: *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter* (DS, 1486).

¹⁵⁰ Vgl. WA 18, 661,29-671,18; 717,13ff.; 718,8ff., 755,6ff.

¹⁵¹ WA 18,781,6ff.: *Nos non de natura, sed de gratia disputamus, ... Sed hoc quaerimus, an erga Deum habeat liberum arbitrium, ut ille obediat et faciat, quae homo voluerit, vel potius an Deus, in hominem habent liberum arbitrium, ...*

¹⁵² D. Sattler/T. Schneider, op. cit. S. 190.

¹⁵³ R. Seeberg, Christliche Dogmatik, Bd. I, S. 488-489.

nun aber der Begriff der Allmacht als mit dem Wesen Gottes gegeben unantastbar ist, so muss der Fehler offenbar in der absoluten Fassung der menschlichen Freiheit liegen.“¹⁵⁴

Abgesehen davon war Thomas' Lehre nicht von der Kritik der reformatorischen Theologie in puncto Willensfreiheit getroffen. Dies bestätigt auch der Philosophiehistoriker J. Hirschberger folgenderweise: „Er (Thomas) hat sie (die Freiheit) durch das ewige Gesetz oder die Vorsehung Gottes sowenig gefährdet wie Augustinus und Boethius. (...) Nur in der untermenschlichen Natur wirken die ewigen Gründe als innere Beweggründe der Dinge, also notwendig und immer gleich; dem Menschen gegenüber aber nimmt das ewige Gesetz den Charakter einer Regel oder eines Gebots an, das bei unbedingter ethischer Geltung doch keine physische Nötigung mit sich führt.“¹⁵⁵ Luthers Lehre vom unfreien Willen steht in engem Zusammenhang zur Rechtfertigungslehre. Bei Thomas hingegen gehört die Freiheit des Willens wesensmäßig zur Natur des Menschen.

Zusammenfassend wird die menschliche Natur bei Thomas durch die Sünde womöglich unendlich geschwächt, doch nie völlig aufgehoben.¹⁵⁶ Denn das „Sein“ ist bereits bei Thomas das „Gute“. Trotz des Sündenfalls hat der Mensch etwas Gutes, insofern er existiert, erkennt und liebt, und insofern seine Existenz überhaupt von Gott abhängt. Die Lehre von der Willensfreiheit findet bei Thomas ihre Begründung in der menschlichen Natur, die nach dem Sündenfall noch unversehrt bleibt. Daher gibt es bei den menschlichen Handlungen einen gewissen Spielraum, in dem sie als menschlich bezeichnet werden können. Dies gilt nur, insofern der Mensch Verantwortung für seine Handlungen trägt, weil er sie selbst frei gewählt hat. Dies ist auch der Grund dafür, dass die thomanische Lehre vom freien Willen eine große Bedeutung für die ethischen Handlungen hat, die auch als menschlich-gute Handlungen bezeichnet werden können,¹⁵⁷ weil sie nicht getrennt von den freien Entscheidungen und Verantwortungen des Menschen bestehen. Durch die Freiheit entsteht demzufolge ein neuer Daseinstypus in dieser Welt, nicht bloß ein Lebewesen.¹⁵⁸ Soweit kennt der Mensch im Zusammenhang mit dem Strebevermögen wesentlich nicht nur das bonum universale bzw. die beatitudo

¹⁵⁴ R. Seeberg, op. cit. S. 490.

¹⁵⁵ J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 519.

¹⁵⁶ H. M. Barth sagt, „Die reformatorische Theologie hat zunächst kein Interesse an einer ontologischen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit; ...sie betont den Verlust der Gottebenbildlichkeit. Sie interpretiert den Menschen nicht von irgendwelchen anthropologischen Gegebenheiten, sondern vom Heilswerk Christi her.“ (Dogmatik, S. 487 ff.).

¹⁵⁷ S. th. I-II, q. 1, a. 3, co.: nam idem sunt actus morales et actus humani.“; I-II, q. 6, introd.: „Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum,

¹⁵⁸ R. Seeberg, op. cit. S. 498.

als das letzte Ziel, das in Gott besteht, sondern er strebt auch mit seinem *liberum arbitrium* danach.

C. Das Verhältnis des *Intellectus* zum Willen

Wie erklärt Thomas das Verhältnis der menschlichen Seelenvermögen, besonders das zwischen Verstand und Willen? Die thomanisch-aristotelische Definition des Menschen als „*animal rationale*“ bezeugt bereits, dass Thomas den Verstand als etwas spezifisch Menschliches ansieht. Daher tendieren viele Forscher dazu, dass Thomas dem Verstand einen Vorrang vor dem Willen zuspricht.¹⁵⁹ „Aquinas has been called an ‚intellectualist‘. ... If by ‚intellectualist‘ is meant someone who lays great emphasis on knowledge and on rational activity, there are certainly grounds for applying this name to Aquinas. ... But if by ‚intellectualist‘ is meant a man who is blind to or who disparages aspects of human life other than the reflective activity of the intelligence, the name certainly cannot be applied to Aquinas.”¹⁶⁰ Aristoteles folgend unterscheidet Thomas zwischen den Gegenständen des Willens und des Verstandes, zwischen dem Guten und dem Schlechten, dem Wahren und dem Falschen.¹⁶¹ Die beiden Vermögen der Seele schließen sich durch ihre Tätigkeiten gegenseitig ein.¹⁶² Werden also Verstand und Wille „an und für sich“ (*simpliciter*) betrachtet, so wird der Verstand als erhabener befunden.¹⁶³ Denn der Verstandesgegenstand ist das Wesen des Guten, welches erstrebt wird. Das erstrebte Gute ist jedoch der Gegenstand des Willens.¹⁶⁴ Dieser wird in gewisser Beziehung (*secundum quid*) und im Vergleich mit anderen Dingen bisweilen

¹⁵⁹ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 511; vgl. *DThA*. Im Kommentar, Bd. 6, S. 559.

¹⁶⁰ F. C. Copleston, *op. cit.* S. 184 ff.; M. Wittmann, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*, 65: „Abermals erfährt der Intellektualismus des Aquinaten eine starke Einschränkung; mit der Erkenntnis und Anschauung ist die Liebe Gottes unzertrennlich verbunden. Der Abstand, der den Scholastiker von Augustin scheidet, ist nicht so groß wie es zunächst den Anschein hat; von einem uneingeschränkten Intellektualismus ist Thomas im Ganzen genommen doch weit entfernt.“

¹⁶¹ S. th. I, q. 82, a. 3, co.: *Et ideo Philosophus dicit, in VI Metaphys. quod ‚bonum et malum‘, quae sunt objecta voluntatis, ‚sunt in rebus‘; ‚verum et falsum‘, quae sunt objecta intellectus, sunt in mente‘; c. 4 [1027 b 25-29].*

¹⁶² S. th. I, q. 82, a. 4, ad. 1: *ex hic ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntate velle, et voluntas vult intellectum intellegere.*

¹⁶³ S. th. I, q. 82, a. 3, co.: *Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur.*

¹⁶⁴ S. th. I, q. 82, a. 3, co.: *Obectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis: nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est objectum voluntatis.*

als höher bewertet als der Verstand.¹⁶⁵

Der Verstand kann den Willen bewegen und umgekehrt genauso. Dennoch bewegt der Verstand den Willen auf eine andere Weise als der Wille den Verstand.¹⁶⁶ Dies fasste G. M. Manser folgendermaßen zusammen: „Thomas unterscheidet scharf zwischen Verstand und Wille; er trennt die beiden aber nicht; vielmehr kennzeichnet er ihr Verhältnis als ein harmonisches Zusammenarbeiten und eine gegenseitige Unterordnung.“¹⁶⁷ Obwohl sich das Seelenvermögen von der Seelensubstanz unterscheidet, hat Thomas doch immer die Einheit der Seele betont. Das letzte Ziel des menschlichen Lebens wird demzufolge zuerst vom Verstand erfasst. Erst nach dieser Erfassung beginnt im Willen die Bewegung auf das letzte Ziel hin.¹⁶⁸ Verstand und Wille gehören somit wesentlich zur Natur des Menschen und zur Grundlage des menschlichen Handelns. Damit fasste Thomas den Menschen einheitlich auf, der über das ‚intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum‘ verfügt und selbst ‚der Herr seiner Handlungen‘ ist.¹⁶⁹

III. Zusammenfassung

Thomas behandelt die Erbsündenlehre nicht als ein vollständiges Thema, sondern als ein beliebiges. In der Erbsünde wird der Mensch der Urstandsgerechtigkeit beraubt, sodass der menschliche Wille Gott nicht unterstellt ist: „Jede andere Unordnung der Seelenkräfte verhält sich zur Erbsünde gewissermaßen wie die Materie. Die Ungeordnetheit der anderen Seelenkräfte besteht vor allem darin, dass sie auf ungeordnete Weise den vergänglichen Gütern zugeordnet sind. Diese Art von Ungeordnetheit kann man mit dem gebräuchlichen Terminus Konkupiszenz bezeichnen. Somit ist die Erbsünde sozusagen materialiter Konkupiszenz; formaliter aber ist sie die Ermangelung der Ursprungsgerechtigkeit“.¹⁷⁰

¹⁶⁵ S. th. I. q. 82, a. 3, co.: Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu;

¹⁶⁶ S. th. I, q. 82, a. 4, ad 2: dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum,

¹⁶⁷ G. M. Manser, op. cit. S. 195.

¹⁶⁸ S. th. I-II, q. 3, a. 4, ad. 3: dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate.

¹⁶⁹ S. th. I-II, prol.: homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum (§ 1, Anm 63).

¹⁷⁰ S. th. I-II, q. 82, a. 3. co.: Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio

In der Quaestio 85, a. 1 der Prima Secundae stellt Thomas dar, wie die Sünde sich auf das natürliche Gut des Menschen auswirken kann. Dabei unterscheidet Thomas erstens drei Arten vom natürlichen Gute des Menschen. 1. die eigentümliche Natur (*ipsa principia naturae et proprietates*), z.B. die seelischen Vermögen, 2. die *inclinatio* zur Tugend, 3. die Urstandsgerechtigkeit (*donum originalis iustitiae*). Das erste Gut der Natur wird durch die Sünde nicht beseitigt und vermindert. Das dritte Gut hingegen ist durch die Sünde des Stammvaters ganz verloren gegangen. Das zweite Gut, die natürliche Neigung zur Tugend, wird durch die Sünde vermindert.¹⁷¹ Während das erste den verschiedenen Willensakten nach nicht unterschiedlich ist, ist es das zweite dem Ziel nach.¹⁷² Die Sündenlehre (Laster und Sünden) des Thomas bezieht sich nicht auf den Begriff der Wesenbestimmung des Menschen, sondern vielmehr auf den Bereich der menschlichen Tätigkeiten. Aus diesem Grund behandelt Thomas die Sündenlehre in der *Summa theologiae* nicht in der Prima Pars, sondern in der Secunda Pars (I-II, qq. 71-89). Daraus kann nicht geschlossen werden, dass Thomas die Sünde leichtfertig betrachtet, denn er betont immer, dass der Mensch seinem Endziel und seiner naturgegebenen Vollkommenheit in Tätigkeiten entgegenführt wird. Das bedeutet, dass die Sündenlehre für Thomas in der Tat ein wichtiges Thema ist.

Wenn aber Thomas die unversehrte Natur (*natura integra*) von der versehrten Natur (*natura corrupta*) unterscheidet und behauptet, dass der Mensch in gewissem Maße auf Grund seiner unversehrten Natur das Gute wollen und wirken kann, was seiner Natur angemessen ist,¹⁷³ und auch, dass der Mensch auf keinerlei Weise aus eigener Kraft ohne Hilfe der Gnade von der Sünde wieder aufstehen kann,¹⁷⁴ bezieht er folglich die Natur des Menschen gänzlich auf die ontologische Ebene.

Unter dem Begriff „*animal rationale*“ beschreibt Thomas den Menschen in zweierlei

communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.

¹⁷¹ S. th. I-II, q. 85, a. 1. co.: *quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ... Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.*

¹⁷² S. th. I-II, q. 85, a. 1. ad. 2: *Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis: sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.*

¹⁷³ S. th. I-II, q. 109, a. 2, co.: *Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum;*; dazu Anm. 129 und 205-6.

¹⁷⁴ S. th. I-II, q. 109, a. 7, co.: *quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae.*

Aspekten. Deutlich zu identifizieren sind dabei die Einheit von Leib und Seele im Menschen und die Geistnatur des Menschen.

Nach dem aristotelischen Hylemorphismus ist die Seele die Form des Körpers. Nur wenn eine Seele mit ihrem Körper zusammengesetzt ist, kann vom Menschen als Ganzem die Rede sein. Darum ist die vom Körper getrennte Seele weder ein ganzer Mensch, noch das Subjekt des menschlichen Handelns. Durch die Zusammensetzung mit ihrem Körper ist die Seele in gewisser Weise begrenzt, nämlich durch „Raum und Zeit“. Dennoch ist das Handeln des Menschen gemäß dem Hylemorphismus als das des Individuums gesichert.¹⁷⁵ Dies ist die Voraussetzung für die ethische Beurteilung und Bewertung. In diesem Sinne ist die Einheit von Leib und Seele im Menschen bei Thomas in diesem Leben die wichtigste Voraussetzung für das menschliche Handeln, besonders für die ethischen Tätigkeiten.

Als Form des Körpers hat die Seele ihr Vermögen und ihre Tätigkeiten. „Das Vermögen ist, sofern es Vermögen ist, auf die Tätigkeit hingeordnet. Daher muss man die Natur des Vermögens von der Tätigkeit her erfassen, auf die es hingeordnet ist.“¹⁷⁶ Das Erkenntnisvermögen und das Strebevermögen, die das Spezifikum der menschlichen Seele sind, haben eigene Gegenstände und Handlungsweisen. Der Gegenstand des Erkenntnisvermögens ist das Wesen der Dinge bzw. die Wahrheit, deren Strebevermögen das Gute ist.

Bei Thomas steht Gott im Gipfelpunkt der Weisheit und der Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis. Gott als *summum bonum* ist auch das höchste Ziel des menschlichen Willens. Also besteht die höchste Vollkommenheit des menschlichen Seins in der vollkommenen Erkenntnis Gottes und Liebe zu Gott. Wie bereits gesagt, kann dies nur in der „*imago similitudinis/gloriae*“ bzw. „*beatitudo*“ erreicht werden (§ 2-II).

¹⁷⁵ E. C. Sweeney argumentiert, dass „hylomorphism solves the problem both of what it is to be a human being and an individual in Thomas' view but only in principle“ (Individuation and the Body in Aquinas, S. 185, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), S. 178-196).

¹⁷⁶ s. Anm. 71; F. C. Copleston, op. cit. S. 158.

§ 4. Exkurs: Der lateinische Averroismus.

Der „lateinische Averroismus“¹ ist eine spezifische Strömung in der Geschichte der Geisteswissenschaft, die sich auf die Aristoteles- Kommentare des Averroes (gest. 1198) aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zurückführen lässt.² Die aristotelische Philosophie wurde durch Übersetzungen aus dem Arabischen und durch die Auslegungen arabischer Kommentatoren, so wie Avicenna und Averroes, im Abendland bekannt. Trotz der Verbote der aristotelischen Philosophie (unter Innozenz III. und Gregor IX.) in den Jahren 1210 und 1231 wurden jene Texte erstens in den naturkundlichen Bereichen, danach in der Metaphysik, und ferner in der Ethik sehr schnell rezipiert.³ Seit 1255 war das Studium des Aristoteles Pflicht für die Studenten der freien Künste. Die Lehre des Aristoteles aber wurde nicht in Gänze, sondern „eklektisch“ gelehrt,⁴ wurde also in der älteren, eher platonisch geprägten Theologie nur teilweise übernommen.⁵ Averroes selbst konnte sich mit einem stark neuplatonisch gefärbten Aristotelismus auseinandersetzen und an diesem Kritik üben, da er Zugang zu den arabischen Aristotelesübersetzungen hatte. Bisweilen hat er die Aristoteleswerke mit seinem eigenen Werk ergänzt.⁶ Obwohl von seinen selbständigen Schriften nur die *Opuscula de intellectu* und *De substantia orbis* bekannt sind, wurde Averroes im Abendland als der Aristoteles-„Kommentator“ schlechthin bezeichnet.⁷ Die averroistischen Kommentare initiierten stark die Trennung der Philosophie von der Theologie und des Intellekts vom Glauben. Daher trugen die Kommentare des Averroes, die Michael Scotus zwischen 1220 und 1230 übersetzt hatte, dazu bei, für die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Theologie zu argumentieren.⁸ „Die sog. lateinischen Averroisten aber waren sorgfältig argumentierende Autoren, die Christen

¹ J. Hirschberger bezeichnet diesen als „Averroisten“, „radikaler oder heterodoxer Aristotelismus“ (Geschichte der Philosophie I, S. 531). W. Kluxen nennt diesen „den heterodoxen Aristotelismus“ (Aristoteles/Aristotelismus V, TRE. Bd. 3, S. 786).

² J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie. S. 251.

³ In Verboten 1210 untersagt eine Pariser Provinzialsynode das „Lesen“ der *libri de naturali philosophia* und dies wurde 1215 wiederholt, ... wobei Metaphysik ausdrücklich auch genannt wird. W. Kluxen, op. cit, S. 784.

⁴ W.-U. Klünker, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas, Übersetzung, S. 113.

⁵ Es gibt nach Gilson drei verschiedene Aristoteles-Interpretationen: the Avicennian Interpretation, the Averroistic and the Thomistic. „The Avicennian interpretation of Aristoteles was the philosophy of Avicenna and that the Averroistic interpretation of Aristoteles was the philosophy of Averroes, whereas the Thomistic interpretation of Aristoteles was the philosophy of Thomas Aquinas.“ (E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, S. 387).

⁶ W. Kluxen, Art., Averroes/Averroismus III, TRE. Bd. 5, S. 52.

⁷ W. Kluxen, op. cit. S. 51.

⁸ K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, S. 408.

sein, aber auch den konsequenten Vernunftgebrauch von theologischen Interventionen freihalten wollten. Darin trafen sie sich mit Averroes, der ebenfalls die Vermengung von Philosophie und Theologie abgelehnt hatte.⁹ Dennoch wurde die Unabhängigkeit der philosophischen Untersuchungen von der theologischen Betrachtung im Mittelalter nicht absolut durchgeführt. Bis ca. 1260 wurde die Kritik ausschließlich an Averroes geübt, nicht an den Averroisten bzw. an der averroistischen Bewegung im Allgemeinen.¹⁰

Siger von Brabant (1235-1284) und Boethius de Dacia waren die Führer einer solchen averroistischen Bewegung an der Artistenfakultät in Paris. Für Siger ist Gott das „primum ens“. Sein Dasein wird mit Hilfe des aristotelischen Bewegungsarguments, des Kausalsatzes, erwiesen. Gott ist die Wirkursache für alles, aber nicht von Bedeutung für die Schöpfung, sondern für die Bewegung. In der Metaphysik Sigers gibt es für die Schöpfung keinen Platz, sondern es gibt nur die ewige Bewegung. Gemäß der averroistischen Ansicht behauptet Siger, dass der ‚intellectus possibilis‘ ein Einziger in allen sei, sodass es keine individuelle Unsterblichkeit, sondern nur eine Unsterblichkeit der Menschheitsseele gäbe.

Die Theorien Sigers waren für seine Zeit schockierend. Thomas bezeichnet seinen Gegner Siger in einer Schrift aus dem Jahre 1270 deshalb als einen „Averroisten“.¹¹ In demselben Jahr schreibt Thomas eine Abhandlung mit dem Titel *de unitate intellectus contra Averroistas Parisienses* (= *de unitate intellectus*) gegen die Argumente Sigers bezüglich der Natur des menschlichen Intellekts. Die Argumentation Sigers liegt uns heute nicht mehr vor, dennoch scheint Sigers Werk *de intellectu*, über das A. Nifo schreibt, eine Antwort auf Thomas' Schrift gewesen zu sein.¹² Thomas' Abhandlung *de unitate intellectus* ist in fünf Kapitel unterteilt. In den Kapiteln I-III argumentiert Thomas, dass der mögliche Intellekt (*intellectus possibilis*) keine vom Leib getrennte Wesenheit ist. Dabei beruft er sich auf die Autorität des Aristoteles (Kap. I) und anderer Peripatetiker (Kap. II). Ebenso führt er andere Vernunftgründe an (Kap. III). Thomas betont, dass der Intellekt nicht einer in allen Menschen sei, wobei er vor allem Argumente aus den Werken des Aristoteles vorbringt (Kap. IV) und die Beweise der Gegner widerlegt (Kap. V).¹³ Somit greift er den Irrtum des Averroes nicht „mit der Glaubenslehre, sondern mit den Argumenten und den Worten der Philosophen

⁹ K. Flasch, op. cit. S. 410.

¹⁰ K. Flasch, op. cit. S. 389.

¹¹ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 251.

¹² J. A. Weisheipl, op. cit. S. 256.

¹³ W.-U. Klünker, op. cit. S. 118.

selbst“ an.¹⁴ In der *Summa contra Gentiles* hat Thomas bereits festgestellt, dass die Glaubenswahrheit und die vernünftige Wahrheit miteinander im Einklang sind.¹⁵

Boethius de Dacia weist in seiner kleinen Abhandlung *de summo bono sive de vita philosophi* darauf hin, dass die beatitudo mit dem Leben der Philosophen gleichgesetzt wird. Dabei behauptet er, dass sich die beatitudo nicht auf das summum bonum selbst, also Gott, bezieht, sondern auf das im diesseitigen Leben erreichbare summum bonum, das für ihn das ist, worin der Mensch sein bestes Vermögen, nämlich den Intellekt, ausübt.¹⁶ Insofern hörte man bei Boethius de Dacia den aristotelischen, rein diesseitigen Paganismus klar heraus.¹⁷ Dies wird später deutlicher werden (§ 5-II).

Als die averroistische Bewegung in Paris immer stärker wurde, stellte sich Bonaventura ihr entgegen und verwarf den Gebrauch der aristotelischen Philosophie in der Theologie: „Für ihn hieß die Benutzung des Aristoteles in der Theologie, die Finsternis mit dem puren Licht, das Wasser mit dem Wein, den Irrtum mit der Wahrheit zu vermischen.“¹⁸ Gregor IX. und Bonaventura haben im Jahr 1268 eine Metapher - „captivatio intellectus“- eingeführt, um den Magistern in Paris die Gefahr der Philosophie zu verdeutlichen.¹⁹ Die Averroisten, Siger von Brabant, Boethius de Dacia²⁰ u. a. haben dagegen das Recht des Philosophen heftig verteidigt, innerhalb des eigenen artistischen Sachgebietes so weit wie möglich ohne eine Kontrolle durch Glauben zu arbeiten. Boethius de Dacia behauptet fortwährend, dass die philosophische Schlussfolgerung doch nur durch die vernünftigen Prinzipien widerlegt werden solle.²¹

¹⁴ De unitate intellectus, prooemium: Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. W.-U. Klünker betont in seiner Einführung, „dass Thomas entwirft in der Abhandlung ‚Über die Einheit des Geistes‘ eine christliche Seelen- und Geistlehre, ohne auch nur ein einziges Mal in seinem Argumentationsgang auf Aussagen der Heiligen Schrift zurückzugreifen.“ op. cit. S. 13.

¹⁵ SCG I, c. 7: Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

¹⁶ E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, S. 400 ff.

¹⁷ J. Hirschberger kommentiert über Boethius de Dacia so hart (*Geschichte der Philosophie I*, S. 534).

¹⁸ J. A. Weisheipl, op. cit. S.258. Vgl. *Collationes de decem praeceptis*, II, 28; (1267), in *lecture, de donis Spiritus Sacti*, VIII, 15-16.

¹⁹ L. Bianchi, 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy? in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (*Miscellanea Mediaevalia* Bd. 26), S. 103.

²⁰ Die beiden waren bei den Verurteilungen des Jahres 1270 und 1277 gemeint (s. J. A. Weisheipl, op. cit. S. 253).

²¹ Boethius de Decia, *Tractatus de aeternitate mundi*, ed., G. Sajo, Beroin 1964, 47 (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* Bd. 4): quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum. Ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse

Damit kollidierte seine Ansicht mit der Grundvoraussetzung der Theologie des 13. Jahrhunderts, die davon ausging, dass es zwischen den Glaubenswahrheiten und den Schlussfolgerungen der Philosophie keinen Widerspruch gäbe.²² Die Auseinandersetzung zwischen den Averroisten und deren Gegnern wuchs immer stärker an und erreichte ihren Höhepunkt in den Verurteilungen der Jahre 1270 und 1277. K. Flasch weist darauf hin, dass sich das Problem „Philosophie und Glaube“ freilich in voller Schärfe erstmals im Mittelalter stellte, weil diese Philosophie auf ihre Autonomie vom Glauben pochte.²³

Das Hauptkampffeld in den Auseinandersetzungen mit den Averroisten war „die Lehre von der Ewigkeit der Welt, der Satz von der doppelten Wahrheit und der Monopsychismus, etc.“²⁴ (Monopsychismus heißt die Einheit des intellectus possibilis bzw. materialis).²⁵ Am 10. Dez. 1270 hat Stephan Tempier als Bischof von Paris dreizehn Lehrmeinungen verurteilt, die den Kern des lateinischen Averroismus bildeten.²⁶

1. Dass der Intellekt aller Menschen der eine und numerisch der gleiche sei.
2. Dass es falsch oder unzutreffend sei, zu sagen: „Der Mensch versteht.“
3. Dass der Wille des Menschen notwendigerweise will oder wählt.
4. Dass alles, was hier auf Erden geschieht, der Notwendigkeit der Himmelskörper unterworfen sei.
5. Dass das Weltall ewig sei.
6. Dass es nie einen ersten Menschen gegeben hätte.
7. Dass die Seele, welche die Form des Menschen ist, wodurch er Mensch ist, bei der Verwesung des Körpers verwese.
8. Dass die nach dem Tode getrennte Seele kein körperliches Feuer erleide.
9. Dass der freie Wille eine passive und keine aktive Kraft ist; und dass er notwendigerweise von dem begehrenswerten Gegenstand bewegt werde.
10. Dass Gott Einzeldinge nicht erkenne.
11. Dass Gott nichts außer sich selbst erkenne.
12. Dass menschliche Handlungen nicht von der Vorsehung Gottes regiert werden.

possibile per causas naturales.

²² J. A. Weisheipl, op. cit. S. 253: „Für Thomas und die meisten Autoritäten des dreizehnten Jahrhunderts ist die Harmonie zwischen Glauben und Vernunft eine Wirklichkeit, da beide von Gott herkommen und Gott sich selbst nicht widersprechen kann.“

²³ K. Flasch, op. cit. S. 411.

²⁴ J. Hirschberger, op. cit. S. 531.

²⁵ W. Kluxen, op. cit. S. 57-61.

²⁶ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 254 ff.

13. Dass Gott einem verweslichen oder sterblichen Wesen keine Unsterblichkeit oder Unverweslichkeit verleihen könne.

Am 7. März. 1277 hat der Bischof von Paris 219 Thesen erneut verurteilt, unter denen auch einige Thesen des Thomas waren.²⁷ Besonders hart wurde die thomanische Lehre von der Individualität des menschlichen Wesens angegriffen. Das Problem dabei war, dass für Thomas die Materie das Individuationsprinzip war.²⁸ Hingegen sah Bonaventura es so, dass alle Geschöpfe durch ein zweifaches Prinzip individuiert werden, wobei die Form die Hauptursache sei.²⁹ Die Verurteilung des Jahres 1277 hat die im Jahr 1270 verurteilten averroistischen Thesen, wie die Ewigkeit der Welt, die Einheit des Intellekts, die Willensfreiheit etc. wiederholt verdammt und dazu beigetragen, dass die Gründe der Thesen recherchiert wurden, die „dem Glauben schädlich waren.“³⁰ Gerade elf Tage nach der Pariser Verurteilung hat der Dominikaner Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, eine weitere Liste mit dreißig Positionen aus der Logik, der Grammatik und der Naturphilosophie verurteilt. Die beiden Verurteilungen von 1277 zu Oxford und Paris waren ungeschickt und parteiisch.³¹ Wie die Verurteilung des Jahres 1270, konnten auch sie die Ausbreitung des Averroismus nicht aufhalten. Nur scheinbar triumphierte 1277 eine große Gruppe konservativer und augustinischer Theologen,³² die die Urheber der Verurteilung gewesen waren. Zu diesen Ereignissen meint L. Bianchi, dass die Verurteilungen von 1277 eine ganz andere Konsequenz hatten, teilweise sogar etwas Gegenteiliges

²⁷ Vgl. J. A. Weisheipl: „Mandonnet zählt sechzehn, obwohl sich fast keine in Thomas' Werken wörtlich befindet. Gewisse Auffassungen kann man jedoch, wenn auch in beträchtlich modifizierter Form, in seinen Schriften finden... Für Kilwardby war die neue von Thomas vertretene Auffassung ‚phantastisch‘, ‚falsch und unmöglich‘ und ‚mit dem katholischen Glauben unvereinbar‘.“ (op. cit. S. 306-308). Die von Thomas vertretene Auffassung ergibt sich daraus, dass die Materie das Grundprinzip der Individuierung und der Vervielfältigung in einer Art ist. Die Gegner könnten die Ansicht des Thomas nach dem aristotelischen Hylemorphismus im strengen Sinne interpretiert haben. Dies wurde in § 3. bereits erwähnt.

²⁸ J. A. Aertsen, Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin, S. 258-263, in: Individuum und Individualität im Mittelalter, (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), S. 249-265.

²⁹ Bonaventura, II Sent. d. 3, a. 2, q. 3: Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum ... Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.

³⁰ E. Gilson, op. cit. S. 407; Nach Mandonnet war es folgendes: Die Natur der Philosophie, die Erkennbarkeit Gottes, die göttliche Natur, Gottes Kenntnis der Einzeldinge, seine Allmacht, die Erschaffung des Weltalls, die Natur der Intelligenzen, die Himmelskörper und ihr Einfluss auf das Weltall, Notwendigkeit und Zufall, die Natur des Menschen und seines Intellekts, die Willensfreiheit des Menschen und verschiedene Positionen zur Theologie und den Theologen. (J. A. Weisheipl, op. cit. S. 304 ff.).

³¹ J. A., Weisheipl, op. cit. S. 309 ff.

³² J. A., Weisheipl, op. cit. S. 258 ff.

bewirkten als die Urheber der Verurteilung erwartet hatten. Die aristotelischen Ideen wurden nicht von den Magistri der freien Künste aus ihren Lehren verbannt, sondern hielten sogar Einzug in andere theologische Gruppen.³³

E. Gilson bezeichnet die Verurteilung des Jahres 1277 als einen Meilenstein in der Geschichte des Mittelalters sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie: „the honeymoon of theology and philosophy“³⁴ war zu Ende gegangen. Diese Verurteilungen haben das Ende der Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen Philosophen und Theologen gebracht. Die Härte der beiden Verbote³⁵ in Paris und Oxford hat die Atmosphäre an der Universität gänzlich geändert. Anstatt sich zu bemühen, die neuen philosophischen Herausforderungen zu überwinden, war die Scholastik fast nur noch defensiv. Dies deutete das Ende des „Golden Age“ der Scholastik an. Weiterhin fingen Theologen an, nicht Freundschaft und Zusammenarbeit mit den Philosophen zu halten, sondern an ihnen Zweifel zu hegen. In der Absicht der Verteidigung des Glaubens wollten Theologen den Naturalismus der Griechen und die Begriffe des griechisch-arabischen Gottes eliminieren. Solche Tendenzen wurden noch deutlicher im Scotismus und im Ockhamismus nach 1277.³⁶

Daher lässt sich vermuten, dass das Unverständnis für die neueren Arbeiten des Thomas dadurch erwuchs, dass er sich in ihnen mit der aristotelischen Philosophie beschäftigte. Darum folgten viele einerseits der Einstellung des Thomas bedingungslos nach, andererseits wiederholten sie seine Sprache ohne genaues Verständnis für die Bedeutungen, die Thomas den einzelnen Begriffen zumaß.

Thomas v. Aquin steht mitten in der Auseinandersetzung mit den Averroisten um die

³³ L. Bianchi, op. cit. S. 101; In der Seite 109 argumentiert L. Bianchi: „Thus, it is no longer possible to see the year 1277 as the demarcation point between the ‘dogmatic’ and the ‘critical’ phases of scholastic Aristotelianism, nor can we give the bishop of Paris the merit of having defeated the ‘worship’ of Aristotle, which was actually far more prevalent in some theological circles of the fourteenth century than in the faculty of Arts in Paris in the 1270s.“

³⁴ E. Gilson, op. cit. S. 465.

³⁵ L. Bianchi, op. cit. S. 99: „Tempier, in fact, did not stop at excommunicating those who taught prohibited articles or books, but destined the same fate to their hearers, unless they reported the happening to him or to the chancellor within one week. ... Begun as a free community of teaching and research, this university was invited to become a place in which teachers and students, sacrificing their corporative ties, took on the role of ‘policiers de l’esprit’, to use an expression of Jacques Le Goff“

³⁶ E. Gilson, op. cit. S. 408 ff.; dagegen argumentiert J. E. Murdoch durch die Untersuchung über die Naturphilosophie im Mittelalter, dass „this scrutiny and resultant progress in natural philosophy (and I do think it is that) have little to do with 1277 or even with the invocation of God’s absolute power which, rightly or wrongly, has been seen as intimately connected with 1277. I am instead convinced that this increase in scrutiny and these consequent new developments merely have to do with an increasing maturity and sophistication in philosophy. ...“ (1277 and Late Medieval Natural Philosophy, in: Was ist Philosophie im Mittelalter? (Miscellanea Mediaevalia Bd. 26), S. 121).

Natur des Menschen. „In seinem 1253-1255 geschriebenen *Scriptum super Sententias* macht Thomas seine ablehnende Haltung gegen den Kommentator noch nicht in so bestimmter Weise geltend, ... in dem *Opusculum de ente et essentia* (1254-1256) wird wohl auf den Irrtum des Averroes von der unitate intellectus possibilis hingewiesen, aber ohne schärferen polemischen Accent. (...) Bei Thomas von Aquin begegnet uns eine schärfere Stellungnahme gegen Averroes zuerst in der *Summa contra gentiles* (1259-1264).“³⁷ Die ablehnende Haltung des Thomas gegenüber dem arabischen Aristoteliker scheint sich auf selbständige aristotelische Studien zu gründen. Während seines zweiten Pariser Aufenthalts (1269-1272) sieht sich Thomas direkt mit Averroisten durch die Abhandlung seiner Schrift *de unitate intellectus* und indirekt durch folgende Aristoteleskommentare konfrontiert ³⁸:

Sententia super Physicam (1269-1270)

Sententia super Posteriora Analytica (1269-1271)

Sententia libri Ethicorum (1270-1271)

De causis (1272)

Sententia super Metaphysicam (1269-1272)

Sententia super Peri hermenias (1270-1271)

Sententia de anima (1269-1270)

Sententia libri Politicorum (1269-1271)

Es wird deutlich, dass es Thomas' Absicht war, junge Studenten der Pariser Universität in das aristotelische Denken mit Blick auf die „Absicht des Aristoteles“ (intentio Aristotelis) und die „Texte“ (verba Aristotelis) einführen zu wollen. Das hierfür benötigte Auslegungslehrbuch zu Aristoteles lieferte Thomas mit seinen sententiae oder Kommentaren zu den Hauptwerken des Aristoteles.³⁹ J. A. Weisheipl weist darauf hin, dass Thomas anders auf die Averroisten in einer wissenschaftlichen Pflicht reagierte als die Obrigkeit der Kirche, die die averroistischen Lehrmeinungen öffentlich verurteilte. „Nach meiner Meinung hat Thomas deshalb die Kommentare zu Aristoteles geschrieben, weil er ein apostolisches Bedürfnis empfand, jungen Magistri der freien Künste zu helfen, die aristotelische Philosophie richtig zu verstehen; und zwar in Einklang mit dem eigentlichen Text und, wo nötig, mit den Richtlinien des Glaubens.“⁴⁰

³⁷ M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I, S. 294-295. Vgl. Anm. 14.

³⁸ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 332 ff.

³⁹ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 259 ff.

⁴⁰ Ibid.

Der Intellekt als ein Vermögen der Seele, die Willensfreiheit, der aus Seele und Leib zusammengesetzte Mensch, die Unsterblichkeit der Seele, u. v. m. sind auch die Hauptthesen zur Anthropologie in der *Summa theologiae*. Obwohl Thomas die ganze *prima pars* vor dem zweiten Aufenthalt in Paris geschrieben hat, war der averroistische Aristotelismus dem Thomas wohl bekannt. Er wollte gern mit den Averroisten über die umstrittenen Lehren eine Disputation führen.⁴¹ Über die Averroisten bzw. die Philosophen meint Thomas, dass sie nach den Vernunftprinzipien den falschen Schluss, der die Glaubenswahrheit konterkariert, gezogen haben oder die Prinzipien missbraucht haben: „Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.“⁴² Die wahren Prinzipien der Philosophie sind für Thomas der Glaubenswahrheit keinesfalls konträr.

⁴¹ De unitate intellectus, Kap. V, S. 245: Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audit.

⁴² In Librum Boethii de Trinitate, prooem., q. 2, a. 3 (= Einleitung, Anm. 18).

Teil II. Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin

Augustin hat in Anlehnung an M.T. Varro auf ca. 288 Meinungen hingewiesen, die im heidnischen Raum darüber kursierten, worin das Glück bestehe.¹ Allein diese große Zahl zeigt schon, dass die Glücksproblematik im antiken und mittelalterlichen Geistesleben ein viel diskutiertes Thema war. Die Denker der damaligen Zeit stellten in Zusammenhang mit der Glücksproblematik verschiedene Fragen: Zum einen, was das Glück überhaupt sei. Zum anderen, wie man glücklich werden kann und ob es überhaupt möglich sei, einen Menschen in diesem Leben als schlechthin glücklich zu bezeichnen. Daraus ergaben sich viele Vorstellungen vom Glück, dass es z.B. in Reichtum, Ehre, Macht, Gesundheit, langem Leben, Ruhe, Freude u.v.m. bestehe. Im Allgemeinen wurde zwischen drei Arten von Glücksgütern unterschieden: 1. äußere Güter, 2. Güter der Seele und 3. Güter des Leibes. Das Wesen des Glücks suchten einige im theoretischen, andere im praktischen, noch andere im asketischen oder im lustsüchtigen Leben. In der Behandlung der Glücksproblematik gibt es einen großen Unterschied zwischen der Antike und dem Mittelalter: Während es in der Antike hauptsächlich darum ging, herauszufinden,² wie das Glück zu erlangen sei, fragte man im Mittelalter eher nach dem Wesen des Glückes. Demzufolge behandelte man das Glück in der Antike mehr auf philosophischer, im Mittelalter mehr auf theologischer Ebene.³

Teil II meiner Dissertation handelt von der Glückslehre des Thomas von Aquin. In diesem Zusammenhang werden auch die zwei wichtigen Glückslehren, die Thomas maßgeblich beeinflussten, untersucht. Auf der einen Seite handelt es sich dabei um die traditionell-augustinische, auf der anderen um die aristotelische Konzeption vom Glück. In seine Beatitudolehre ließ Thomas nämlich die aristotelischen Glücksbestimmungen aus der *Nikomachischen Ethik* einfließen, sowie die Gedanken über das Glück aus der theologischen Tradition.⁴ Thomas' eigene Glückskonzeption steht zwischen den beiden anderen Glücksverständnissen. Er hat sich auch mit beiden intensiv auseinandergesetzt. In seiner Beatitudolehre reicherte er das theologische Glücksverständnis mit den neu aufkommenden aristotelischen Gedanken an. In Bezug auf die aristotelische Glückskonzeption untersuche ich die Glückslehre des Aristoteles selbst, die des

¹ De Civ. Dei XIX, 1.

² Vgl. Augustin, De Civ. Dei XIX, 1; 2

³ Vgl. J. Ritter, Glück, Glückseligkeit I, HWP III (1974), S. 679-691; R. Holte unterscheidet das christliche Glück vom nichtchristlichen, Glück (Glückseligkeit), Art., RAC II (1981), S. 246-270; U. Kühn argumentiert, dass Thomas' Glückseligkeitsbegriff wesentlich von Aristoteles und Augustin her geprägt ist (Erkenntnis und Liebe als Weg zum Glück, S. 251).

⁴ Vgl. O. H. Pesch, Art., Glück, Glückseligkeit II, HWP III (1974), S. 694-696.

radikalen Aristotelismus, die der Ethikkommentare aus der Zeit des Thomas und die Lehre des Ethikkommentars des Thomas (§ 5). Zur traditionell theologischen Lehre vom Glück sollen die Glückslehre Augustins, die Sentenzen des Petrus Lombardus und die Sentenzenkommentare Bonaventuras und des Thomas selbst untersucht werden (§ 6). Die beiden unterschiedlichen Glückslehren werden nicht ausführlich, sondern nur im Groben betrachtet. Mit der Untersuchung soll lediglich gezeigt werden, in welchem geschichtlichen Zusammenhang Thomas' Lehre vom Glück steht und mit welchen Konzeptionen er sich auseinandersetzen musste (§ 7). Dabei werden die aristotelische Glückskonzeption mit Blick auf die irdisch-diesseitige Beatitudo und die traditionell-augustinische Glückslehre mit Blick auf die zukünftig-jenseitige Beatitudo untersucht.

§ 5. Die irdische, diesseitige Beatitudo

In seine Beatitudolehre ließ Thomas die aristotelischen Glücksbestimmungen einfließen, insbesondere die aus der *Nikomachischen Ethik*. Wie bereits aufgezeigt (§ 3; 4), hat Thomas die lateinischen Averroisten der Pariser Artistenfakultät mit den Verständnissen des Menschen konfrontiert, z.B. in der unitate intellectus, in der Unsterblichkeit der individuellen Seele, im Hylemorphismus, etc. So scheint es, dass Thomas sich in seiner Beatitudolehre auch mit ihnen auseinandergesetzt hat, sodass er durch die neuen Herausforderungen seiner Zeit den in der theologischen Tradition vorgegebenen Inhalt des Glücks bereicherte. Um diese Auseinandersetzung zu verdeutlichen, soll zunächst die aristotelische Bestimmung des Glücks betrachtet werden, wie es so von Aristoteles ausschließlich in der *Nikomachischen Ethik* thematisiert wurde. Anschließend wird die Beatitudolehre des lateinischen Averroismus untersucht. Zuletzt soll das eigene Verhältnis des Thomas zur aristotelischen Glücksbestimmung in seinem Ethikkommentar zur Sprache kommen.

I. Das Glücksverständnis des Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*

Weder eine ausführliche Analyse des aristotelischen Glücksverständnisses, noch eine Diskussion in diesem Zusammenhang sind im Rahmen dieser Arbeit beabsichtigt. Lediglich die wichtigsten Aspekte, die sich in der *Nikomachischen Ethik* finden, sollen hier betrachtet werden. Dort behauptet Aristoteles, dass „alle menschlichen Handlungen auf etwas Gutes, d.h. auf ein Ziel (τέλος) bezogen sind“⁵: „Ein Ziel wird um seiner selbst willen angestrebt oder um eines anderen willen. Es wird ein Endziel um seiner selbst willen gewollt, nie um eines anderen willen. Also wollen wir das Endziel immer wegen seiner selbst, nie wegen eines anderen“.⁶ Aristoteles stellt die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als solches Endziel allen Handelns dar, das ein Vollendetes (τέλειον) und

⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*(=NE), I, 1 [1094 a 1-3]: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰ ἄθον, οὐ πάντ' ἐφίται. Im Folgenden werden die griechischen Texte von, Aristoteles, die *Nikomachische Ethik*. griechisch-deutsch, Übers. O. Gigon, neu, Hrsg. von R. Nickel zitiert.

⁶ NE I, 5 [1097 a 25-b 1]: ἐπεὶ δὴ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθ' αἰεὶ δι' ἕτερα, ... Τὸ δ' ἄριστον τέλειον φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἔστιν ἓν τι μόνον τέλειον τούτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω. τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν καὶ καθ' αὐτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἢ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο,

sich selbst Genügendes (αὐταρκες) ist.⁷ Denn wir wählen das Glück stets um seiner selbst und niemals um eines anderen willen.⁸ Daher ist der Begriff des Endziels (τὸ τέλειον) bei Aristoteles umfassend, indem dieses Ziel die anderen Ziele als das höhere umfassen dürfte, z.B. das der Staatskunst, es ist auch dominant und am höchsten, indem es das Endziel und etwas Vollendetes sein muss.⁹ Im Gegensatz zu den scholastischen Untersuchungen fragte Aristoteles nicht nach dem Wesen und der Einheit des Endzweckes.¹⁰ Aristoteles gibt auf jene Frage keine eindeutige Antwort. Für ihn gibt es mehrere letzte Ziele, die in mehreren verschiedenen Handlungen auftreten können.¹¹ Also steht für Aristoteles auch nicht das Wissen darum im Vordergrund, was die Tugend sei, sondern auf welche Weise sie erworben werden könne.¹² Es genügte Aristoteles also, darauf hinzuweisen, dass es das Gute als das Endziel gibt. Er verzichtet auf jede inhaltliche Bestimmung dieses höchsten Guts und fragt stattdessen nach dem praktischen Guten (ἀγαθὸν πρακτόν), dem vom Menschen durch Handeln realisierbaren und erwerbbaaren Guten (vgl. Anm. 15).

In diesem Zusammenhang behauptet Aristoteles, dass sowohl die meisten als auch die feineren Köpfe die Frage nach dem höchsten Gut auf die Frage nach dem Glück (εὐδαιμονία) bezogen haben, was sie mit ‚Gut-Leben‘ (εὖ ζῆν) und ‚Gut-Handeln‘ (εὖ πράττειν) gleichsetzten.¹³ Einige andere, z.B. Plato und seine Anhänger, beantworteten diese Frage jedoch anders als Aristoteles, nämlich mit einer Theorie von dem An-sich-Guten, wonach das der Grund des Gutseins in allem Gut sei.¹⁴ Nach Plato besteht das höchste Gut in einer transzendenten Idee. Das platonisch gedachte Gute an sich sei dem Menschen gewissermaßen zu weit entrückt, als dass es Richtschnur unserer Entscheidungen in konkreten Situationen sein könne. Daher stellt Aristoteles fest, dass

⁷ NE I, 5 [1097 b 20-21]: τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἢ εὐδαιμονία, οὓσα τέλος.

⁸ s. Anm. 6.

⁹ Vgl. W. F. R. Hardie, The Final Good in Aristoteles' Ethics, in: Philosophy, vol. XL. No. 154, 1965, S. 281 ff.

¹⁰ S. Huber, „Thomas stellt, alle Dinge mit den Menschen unter die Herrschaft eines gemeinsamen Endzweckes, ... darum kann der hl. Thomas auch als Objekt der Ethischen Untersuchung geradezu Gott bezeichnen, insofern er das Ziel aller Dinge ist“ (Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. A., S. 9-12).

¹¹ NE I, 2 [1094 a 3-8]: διαφορὰ δὲ τις τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά ... πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη. vgl. Metaphys. in principio; Thomas hat diese aristotelische Argument direkt von Metaphys. in der Summa theologiae zitiert. S. th. I-II, q. 1, a. 6, obi, 2.

¹² NE II, 2 [1103 b 26-32]; I, 13 [1102 a. 14-18]: καὶ γὰρ τάγαθόν ἀνθρώπινον ἐζητούμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνεργεῖαν λέγομεν.

¹³ NE I, 2 [1095 a 14-20].

¹⁴ NE I, 2 [1095 a 26-28]: ἔνοιοι δ' ὦντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτο εἶναι, ὃ καὶ τοῖσδε πᾶσιν αἰπίον ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ.

das Gute im platonischen Sinne für den Menschen praktisch nicht ausführbar und erreichbar sei.¹⁵ Es gibt für Aristoteles mehrere letzte Ziele in mehreren verschiedenen Handlungen.¹⁶ Absolut genommen ist ein Gutes Gegenstand des Wollens schlechthin, für den Einzelnen aber jeweils das, was ihm als gut erscheint. In Anbetracht dessen hätten die Sophisten Recht.¹⁷ Für den einzelnen Willen gibt es bei den Sophisten nicht das Gute, sondern nur ein beliebiges Gut. Zwischen den Ansichten des Plato und denjenigen der Sophisten hat Aristoteles jedoch nach dem höchsten Gut auf praktischer Ebene gefragt, um seine Glückslehre sowohl aus dem sophistischen Relativismus als auch aus dem platonischen Absolutismus herausholen zu können.

Vermittelt Aristoteles mit dem praktischen Gut zwischen dem höchsten und dem einzelnen Gut, ist dieses vom Menschen durch Handeln gleichermaßen realisierbar und möglich zu erwerben. Deshalb kann das höchste Gut im praktischen Sinne, das mit der Glückseligkeit identisch ist, ganz auf den eigenen Leistungen des Menschen beruhen, ja es ist sogar in der Ausübung einer bestimmten menschlichen Tätigkeit zu suchen. Weil es möglich ist, die Verrichtung einer Tätigkeit und die Verrichtung einer tüchtigen Tätigkeit als ein und dieselbe Art von Tätigkeit zu verstehen, wie z.B. das Spiel des Zitherspielers und das des guten Zitherspielers als gerichtet auf ein gleiches Gut anzusehen sind,¹⁸ deswegen ist die Glückseligkeit einer Tätigkeit am Maß ihrer Tugend zu messen, doch muss dieselbe natürlich der vorzüglichsten Tugend gemäß sein und diese ist wiederum die Tugend des Besten in uns.¹⁹ Aristoteles hat darauf hingewiesen, dass die eigentümliche Tätigkeit des Menschen ein Lebensvollzug gemäß dem vernunftbegabten Seelenteil ist.²⁰ Also macht das Leben nach der Vernunft die

¹⁵ NE I, 4 [1096 b 31 -1097 a 14]: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἰδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τῷ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτό, δῆλον. ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. ... (Ebenso ist es nicht Aufgabe dieser Arbeit, die Ideenlehre des Plato weiter zu verfolgen. Wenn auch wirklich das gemeinsam ausgesagte Gute etwas Einzelnes und getrennt für sich Bestehendes sein sollte, so leuchtet doch ein, dass der Mensch es weder in seinem Handeln verwirklichen, noch es erwerben könnte. ... : Z. 31-35).

¹⁶ s. Anm. 11.

¹⁷ G. Bien (Hrsg.), Nikomachische Ethik. Einleitung, S. 42 ff.

¹⁸ NE I, 6 [1098a 7-10]: εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σποθδαῖον, ὡσπερ κιθαριστοῦ, (Wenn aber das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht, und wenn uns die Verrichtung eines Tätigen und die Verrichtung eines tüchtigen Tätigen als der Art nach dieselbe gilt, z.B. das Spiel des Zitherspielers und des guten Zitherspielers).

¹⁹ Ibid.; vgl. NE X, 7 [1177 a 12]: Εἰ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον τατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου

²⁰ NE I, 13, [1098 a 15 ff.]: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

Bestimmtheit des menschlichen Wesens aus. Nach der aristotelischen Anthropologie ist der Mensch ein vernünftiges, aus Körper und Seele zusammengesetztes Lebewesen. Das wurde bereits in Paragraph 3 untersucht. Aus den unterschiedlichen Tätigkeiten des Menschen ist diese Tätigkeit, die mit der Vernunft verknüpft ist, das Vornehmste in ihm, und etwas Göttliches.²¹ Die Vernunft verhält sich zum Menschen wie etwas Göttliches, so wie sich das Leben nach der Vernunft zum sonstigen menschlichen Leben als etwas Göttliches verhält.²² Daher lässt sich feststellen, dass die Glückseligkeit, die Aristoteles lehrt, sich wesentlich auf die vernünftigen Tätigkeiten beruft. Solch eine Glückseligkeit, die das Leben nach der Vernunft gewährt, ist göttlich und vollkommen. Nach Aristoteles müsste die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit schlechthin sein. Darum kann die vernünftige Tätigkeit des Menschen der Tätigkeit der Götter am nächsten verwandt sein. Weiterhin wird derjenige, der denkend tätig ist und die Vernunft an sich pflegt, sich nicht nur der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der Gottheit am meisten geliebt werden. Daraus geht also hervor, dass der der Vernunft nach Lebende der Glückseligste ist. Eine derartige Tätigkeit ist von theoretischer, d.h. betrachtender Art (θεωρία) und sei deshalb – so Aristoteles – vornehmlich bei den Philosophen zu finden, die demnach die glücklichsten Menschen sind.²³

Im Vergleich zum Glück des tätigen Lebens, dem die aus Körper und Seele zusammengesetzte Natur des Menschen entspricht, kann das Glück des betrachtenden Lebens als „göttlich“ und „losgelöst“ bezeichnet werden. Ein solches Leben der θεωρία ist höher und vollkommener als alles andere menschliche Leben. Das Glück des betrachtenden Lebens soll sich aber auf die Geistigkeit des tätigen Lebens beziehen. Darum hat Aristoteles behauptet, dass das theoretische Leben, das mit Muße zu tun hat und vom Staatsdienst zu unterscheiden ist, sich auch mit dem verträgt, was wir

²¹ NE X, 7 [1177 a 13-21]: εἴτε δ' νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δεκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἢ ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεί κραιτίστη τὲ γὰρ αὕτη ἐστὶν ἢ ἐνέργειά (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς) ἐπι δε συνεξεστάτη (Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach als das Herrschende und leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein. ... Denn zunächst ist diese Tätigkeit die vornehmste. Der Verstand oder die Vernunft ist nämlich das Vornehmste in uns, und die Objekte der Vernunft sind wieder die vornehmsten im ganzen Feld der Erkenntnis.)

²² Ibid.

²³ NE X, 9 [1179 a 29-32]: ὅτι δὲ πάντα τῷ σοφῷ μάλισθ ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα τὸν αὐτὸν δ' εἶκος καὶ εὐδαιμονέστατον ὥστε κἂν οὕτως ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

Menschen durch das Leben in der staatlichen Gemeinschaft zu erreichen suchen.²⁴ Es verhält sich nämlich die theoretische Tätigkeit zum beschauenden Leben (θεωρία) wie die praktische Tätigkeit zum tätigen Leben. An zweiter Stelle kann neben dem theoretischen Leben auch das tätige Leben nach den ethischen Tugenden des Polisbürgers ein glückliches Leben sein.²⁵ Die ethischen Tugenden, die ein Polisbürger nach Aristoteles hat, üben wir untereinander im geschäftlichen Verkehr, in Notlagen und in Handlungen aller Art aus. So haben solche Tätigkeiten ohne Zweifel mit dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen als Ganzem zu tun. Weil der Mensch in diesem Leben als ein begrenztes Wesen existiert, bedarf er des Lebensnotwendigen und bemüht sich um das Glück des tätigen Lebens. In diesem Zusammenhang können das auf die Ausübung dieser Tugenden gerichtete Leben und die darauf bezogene Glückseligkeit als „menschlich“²⁶ bezeichnet werden. Für Hardie steht deshalb fest: „Aristoteles’ doctrine of the final good is a doctrine about what is ‚proper’ to a man, the power to reflect on his own abilities and desires and to conceive and choose for himself a satisfactory way of life“.²⁷ Somit müsste Aristoteles allein durch die dialektische Synthese von Ethos, Vernunft und Natur die Möglichkeit des guten und gelingenden Lebens garantiert haben.²⁸

Betrachtete Aristoteles die Glückseligkeit in Bezug auf das praktische Gut, das vom Menschen durch Handeln realisierbar ist und von ihm erworben werden kann, so hat er den Menschen gleichzeitig unter den Bedingungen der arbeitsteiligen Praxis in einer Gesellschaft freier und gleicher Bürger der griechischen Polis verstanden.²⁹ Daher kann nach Aristoteles’ Verständnis weder das Kind noch ein Tier glücklich sein, denn beide sind nicht zu einer Praxis, wie sie in der Polis üblich war, fähig.³⁰ Diese Praxis beinhaltet die mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und ein dementsprechendes Handeln. Darum hat die durch Lernen, Gewöhnung oder Ausübung erworbene

²⁴ NE X,7 [1177 b 4-15].

²⁵ NE X, 8 [1178 a 5-10]: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῆ φύσει κρατίστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Δαυτέρως δ’ ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατ’ αὐτὴν ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί·

²⁶ s. unten Anm. 93.

²⁷ W. F. R. Hardie, op. cit. S. 294.

²⁸ G. Bien (Hrsg.), op. cit. S. 37 ff.

²⁹ G. Bien (Hrsg.), op. cit. S. 42 ff.

³⁰ NE I, 10 [1099 b 29-1100 a 3]: τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούσ τινος καὶ ἀγαθοῦ τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν. εἰκότως οὖν οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὐδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἷόν τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας. διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαίμων ἐστίν· οὔτῳ γὰρ πρακτικὸς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἡλικίαν·

Glückseligkeit für Aristoteles eine größere Bedeutung als die durch göttliche Fügung oder auch durch Zufall dem Menschen zuteil werdende. Das Größte und Schönste aber dem Zufall zu überlassen, wäre – so Aristoteles - Irrtum und Lästerung.³¹ Göttliche Fügung als Grund menschlichen Glücks wird bei Aristoteles jedoch nicht an sich negiert, gehört jedoch nicht in den Rahmen der Untersuchungen der *Nikomachischen Ethik*.³² Für Aristoteles ist es sehr wichtig zu wissen, dass das Glück nur dann für alle zugänglich ist, wenn es auf Belehrung und menschlicher Bemühung beruht, so dass es in Bezug auf die Tugend nicht korrumpiert ist.³³ So kann er lehren, dass das Glück als ein gemeinsames natürliches Ziel aller Menschen von jedem Einzelnen erreicht werden könne.

Die an das menschliche Handeln anknüpfende Eudaimonia kann durch Schicksalsschläge erfahrungsgemäß in ihrer Realisierung beeinträchtigt werden. Genauso wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer machen, macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit niemanden glücklich und selig.³⁴ Die Ausführungen des Aristoteles zur philosophischen Bewältigung der Schicksalsschläge und über die Anständigkeit der Glückseligkeit finden sich vor allem in der *Nikomachischen Ethik* I, 11 (1100 a-1101 b). Dort argumentierte Aristoteles, dass derjenige, der wirklich im Vollsinn glücklich sei, zunächst einmal viele schwere Schicksalsschläge gelassen ertragen müsse. Dies müsse er aber nicht aus Gefühllosigkeit tun, sondern aufgrund seiner hohen und edlen Gesinnung. Aus dem jeweils Gegebenen ist er in der Lage, das Beste zu machen. Allein darin kann auch die sittliche Schönheit durchleuchtet werden. So wie beim Los des trojanischen Königs *Priamos* können die Schicksalsschläge diesen Glückseligen zwar niemals unglücklich machen, er wird aber freilich durch sie auch nicht vollkommen glücklich. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, dass sich die aus Tugend hervorgehenden Tätigkeiten vor allem durch sehr große Beständigkeit auszeichnen. Darin ist der Glückselige am meisten und beständigsten von allen Menschen geübt. Die jenseitige Glückseligkeit der Verstorbenen liegt dagegen für Aristoteles im Ungewissen, weshalb nur diejenigen unter den Lebenden glücklich zu nennen seien, die die Tätigkeiten gemäß vollendeter Tugend ausüben und denen die äußeren Güter beständig

³¹ NE I, 10 [1099 b 9-25].

³² Ibid.; In diesem Zusammenhang ist ein wichtiger Streit in der Scholastik entstanden, ob Aristoteles wirklich ausschließlich das menschliche Glück anerkannt habe. Aufgrund der Aussagen des Aristoteles argumentiert der lateinische Averroismus, dass die Diskussion um das Glück nur in diesem Leben gültig sei, hingegen behauptet Thomas, dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* nur das „menschliche Glück erörtert habe, so dass er das göttliche Glück nicht verleugnet habe“.

³³ Ibid.

³⁴ NE I, 6 [1098 a 18-20]: μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ πειεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμων μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.

zukommen. Diese sind dann aber nur glückseliger als die übrigen Menschen.³⁵

Was bisher zum Glücksverständnis des Aristoteles gesagt wurde, zeigt deutlich auf, dass bei Aristoteles die absolute Glücksseele des Platonismus und das völlig relative Glücksverständnis der Sophisten³⁶ durch den Begriff des praktischen Guten im Gleichgewicht gehalten werden. Während das Gute schlechthin vollkommen, am höchsten und per se sufficiens ist, muss das praktische Gute vom Menschen, der sowohl ein Vernunftwesen als auch ein Polisbürger ist, erreichbar und realisierbar sein. Schließlich soll dieses auch für alle durch Belehrung und menschliche Bemühung zugänglich sein. Die Eudaimonia des Aristoteles, die aus dem praktischen Guten herausgeht, ist somit von Geschick und Zufall möglichst unabhängig, und deshalb ist die Glückseligkeit des Zukünftigen oder des Verstorbenen ohne Sinn. Das aristotelische Glück ist die durch die menschliche Möglichkeit und Tätigkeit realisierbare irdische Glückseligkeit, weil Aristoteles seine Lehre vom Glück auf sein Verständnis des Menschen bezieht, der ein in der Polis lebendes Vernunftwesen ist.

II. Das diesseitige summum bonum in der Lehre der lateinischen Averroisten und in einigen Ethikkomentaren

Nachdem bereits in einem kurzen Exkurs die Lehre der lateinischen Averroisten bzw. des radikalen Aristotelismus ausgeführt worden ist, soll an dieser Stelle die Beatitudolehre dieser philosophischen Strömung Betrachtung finden. Dies soll anhand der ungedruckten Ethikkomentare aus der Artistenfakultät³⁷ und anhand einiger Texte wie des *Liber de felicitate*³⁸ des Siger von Brabant und der *Opuscula de summo bono sive de vita philosophi* des Boethius de Dacia geschehen.³⁹ Das Proprium dieser

³⁵ NE. I, II [1101 a 15 ff.].

³⁶ G. Bien, (Hrsg.), op. cit. S. 30 ff.

³⁷ M. Grabmann hat in „Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung“ die „ungedruckten Ethikkomentare der Artistenfakultät als Fundstätte verurteilter Sätze des lateinischen Averroismus“ untersucht. Dabei hat er vier Ethikkomentare angeführt: Der Ethikkommentar in Cod. F 13 der Stadtbibliothek zu Erfurt; Der Ethikkommentar des Aegidius von Orleans (Cod. Lat. 16089 der Bibliothéque nationale zu Paris); Der Ethikkommentar im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen; Der Ethikkommentar des Antonius von Parma. Daraus kann man die Beatitudolehre des lateinischen Averroismus gut rekonstruieren (Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, in: Gesammelte Akademienabhandlungen, S. 608-687).

³⁸ E. Gilson zitiert nach B. Nardi einen verlorenen Text von Sigers, *liber de felicitate*. Da weist E. Gilson auf die von Nardi zusammengefassten drei Punkte der Glückslehre Sigers hin (History of Christian Philosophy in the Middle Ages, S. 397).

³⁹ Der hier zugrunde gelegte Text ist abgedruckt bei M. Grabmann, (Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik II, S. 209-216); Nach G. N. Green-

Beatitudolehre kann in diesen beiden Schriften genügend deutlich gemacht werden. Bei dieser kurzen Betrachtung der Ethikkommentare stütze ich mich deshalb auch nur auf Untersuchungen M. Grabmanns.

A. Das *summum bonum* im lateinischen Averroismus anhand des *Liber de felicitate* des Siger von Brabant und der *Opuscula de summo bono sive de vita philosophi* des Boethius de Dacia

E. Gilson rekonstruiert die drei wichtigsten Punkte der Glückseligkeitslehre des Siger von Brabant nach seinem verloren gegangenen Buch *Liber de felicitate*, das B. Nardi untersucht hat:⁴⁰

- „1. The supreme felicity of man in this life formally consists in the intellectual act by which the possible Intellect understands the essence of the agent Intellect, that is God.
2. Like the human intellect, the other separate Intelligences find their beatitude in the act by which they understand the divine essence.
3. For the human intellect as well as for the other separate Intelligences, the intellection by which God is understood is God himself.”

Daraus geht hervor, dass Siger von der Glückseligkeit so spricht, dass sie bei ihm der Form nach sowohl *agens intellectus* als auch Gott ist. Damit weist Siger den Unterschied zwischen dem philosophischen und dem theologischen Glückseligkeitsbegriff zurück. Er behauptet weiter, dass die menschliche Glückseligkeit im unmittelbaren Verstehen der *essentia* Gottes bestehe, nicht im theologischen, sondern im philosophischen Sinne. Darum werden auch wir zuweilen durch das Wesen Gottes ebenso wie Gott selbst und durch nichts Vermittelndes glücklich.⁴¹ Der Satz: „Dass wir Gott in diesem sterblichen Leben durch sein Wesen erkennen können“, gehört zu den 1277 in Paris verurteilten Thesen (Nr. 36). Diese Problematik über die Möglichkeit

Pedersen ist die kleine Handschrift um 1270, also etwa zur Zeit des thomistischen Ethikkommentars oder kurz vor diesem entstanden, in: *De summo bono*, Introduction, XXIV-XXXII.

⁴⁰ E. Gilson, op. cit. S. 397. E. Gilson erfasst die Untersuchung des B. Nardi. Vgl. B. Nardi, *Sigieri di Brabante, nel pensiero del Rinascimento Italiano*, S. 24-27.

⁴¹ Vgl. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel Pensiero del Rinascimento Italiano*, S. 27: *cetere intelligentie beantur per intelligentiam superioris et Dei, et per nihil aliud medians. Igitur nos quandoque beabimur per essentiam Dei, ut ille, et per nihil medians.*

zur Erkenntnis der körperlosen Substanzen wurde bereits in Paragraph 3 verhandelt.

Nach der *conditio humana* begrenzt Siger von Brabant die menschliche Seligkeit, obwohl sie ihrem Wesen nach mit der göttlichen identisch ist.⁴² Demnach ist der *intellectus agens*, der mit Gott identifiziert wird, das Subjekt, das das göttliche Wesen erkennt (vgl. E. Gilson, 1, 3), zugleich werden dadurch alle anderen *intellectus* glücklich (vgl. E. Gilson, 2). Dabei sind alle anderen *intellectus* nur passiv (vgl. E. Gilson, 2, 3). Diese Auffassung bringt allerdings einige Schwierigkeiten mit sich bezüglich der Individualität und Identität des Menschen. Die Erkenntnistätigkeiten aller geschaffenen *intellectus* werden nämlich in puncto Glückseligkeit außer Acht gelassen, weil lediglich der eine *intellectus agens* dafür von Bedeutung ist, insofern die Glückseligkeit nur in der Erkenntnis desselbigen besteht. Diese Problematik spielte in der Auseinandersetzung zwischen Siger von Brabant und Thomas von Aquin eine wichtige Rolle. Während Siger nämlich betonte, dass allen Menschen nur ein einziger *intellectus* eigen sei, hob Thomas die Individualität jedes einzelnen *intellectus* ausdrücklich hervor. Diese Auseinandersetzung habe ich bereits in § 3 und 4 thematisiert.

Siger von Brabant betrachtet das Problem der Glückseligkeit als ein Problem der Erkenntnis Gottes überhaupt.⁴³ Dabei mag sich das Glücksverständnis zwischen göttlicher und menschlicher Glückseligkeit nicht mehr unterscheiden. Daher nehme der Glücksbegriff, den Siger in seinem *Liber de felicitate* entfaltet, auf das bürgerliche Glück und die moralischen Tugenden keine Rücksicht. Sein Verständnis von Glückseligkeit war zu sehr metaphysisch und auf das Objekt des Glückes (*ens primum*) bezogen. Die Glückseligkeit findet sich demnach für Siger am meisten im Leben des Philosophen verwirklicht.⁴⁴ Dies ist ein Grund dafür, dass die Philosophie des 13. Jhs. mit einem so großen Autonomieanspruch auftrat.

Boethius von Dacia betrachtet die höchste Glückseligkeit, die der Mensch erreichen kann, gerade nicht im absoluten Sinne.⁴⁵ Er stimmt der aristotelischen Anthropologie

⁴² B. Nardi, op. cit. S. 25: *una numero felicitate Deus est felix, qua omnes alii; est enim ipse firmior et essentialior.*

⁴³ E. Gilson, op. cit. S. 723.

⁴⁴ Siger of Brabant (1948), III, I, 84: *homo multum expertus in philosophia a causatis a primo posset pervenire ad intellectum essentiae Primi.* (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, S. 682).

⁴⁵ Boethius von Dacia, *de summo bono de vita philosophi: quod aliquod summum bonum sit homini possibile, non dico summum bonum absolute sed summum sibi.* 209 (Hier wird die Seiteangabe vom Lateintext, was von M. Grabmann bearbeitet wurde, zitiert. Die *Opusculua de summo bono sive de vita philosophi und de sompniis* des Boethius von Dacia, in: Mittelalterlichen Geistesleben. Bd. II, S. 209–224).

darin zu, dass das höchste Vermögen des Menschen die Fähigkeit ist, sich der ratio und des intellectus zu bedienen. Demnach ist das Göttliche im Menschen sein Intellectus.⁴⁶ Die menschliche Denkkraft unterteilt er in einen spekulativen und einen praktischen Part. Das höchste Gut des spekulativen Intellekts ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Erkenntnis der Gesamtheit des Seienden, die aus dem ersten Prinzip herausgeht, und damit das erste Prinzip selbst. Das summum bonum für den praktischen Intellekt ist die Einübung des Guten und die Freude daran. Das summum bonum des Menschen und die Erlangung desselben besteht darin in der Erkenntnis der Wahrheit, in der Einübung des Guten und in der Freude an beiden.⁴⁷

Im Gegensatz dazu sind alle menschlichen Tätigkeiten, die sich nicht auf das summum bonum des Menschen richten, Sünde. Wenn sie das summum bonum hominis sogar versuchen zu widerlegen oder sie gar indifferent sind, handelt es sich um noch größere Sünden. Solchen Tätigkeiten liegt die ungeordnete Begierde (*inordinata concupiscentia*) zu Grunde. Diese ist nun das Haupthindernis für das Streben nach dem höchsten Gut und der Glückseligkeit.⁴⁸ Der Mensch, der sich mit der besten und vollkommensten Tätigkeit des Intellekts betätigt, befindet sich im höchsten Stande, der für den Menschen erreichbar ist. Diesem gehören die Philosophen an, deren Lebensinhalt das Streben nach Weisheit ist.⁴⁹ Der Philosoph wird durch die Betrachtung der Welt, wie sie ist, zur Betrachtung der höchsten Ursache und zuletzt zur Erkenntnis der ersten Ursache (*ens primum*) geführt. So lebt der Philosoph gemäß der Naturordnung. Zum *ens primum*, was die Wirkursache und Zielursache aller Dinge ist und was die Theologen als Gott bezeichnen, hat der Philosoph die größtmögliche Liebe. Deshalb empfindet er auch die höchste Freude und Glückseligkeit in der Betrachtung der Güte des *ens primum*. Laut

⁴⁶ Boethius von Dacia: *optima autem virtus hominis ratio et intellectus est. ... divinum autem in homine vocat intellectum* (S. 209).

⁴⁷ Boethius von Dacia: *Praeterea cum intellectus humani una sit potentia speculativa et alia practica, ... quod summum bonum, quod es homini possibile secundum intellectum speculativum, est cognitio veri et singulis et delectatio in eodem. ... summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum practicum, est operatio boni et delectatio in eodem. ... Ex his que dicta sunt manifeste concludi potest, quod summum bonum, quod est homini possibile, est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque. ... quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana* (S. 210-211).

⁴⁸ Boethius von Dacia: *Unde omnes actiones hominis, que non dirigantur in hoc summum bonum hominis, ... sive opponantur sibi indifferentes sint, peccatum sunt ... et omnium actionum illarum causa est inordinata concupiscentia, ... Inordinata concupiscentia hominis ipsa est causa maxime impediens hominum a suo desiderato naturaliter* (S. 212).

⁴⁹ Boethius von Dacia: *sic omnes operationes omnium virtutum inferiorum, que sunt in homine, sunt propter operationes virtutis supreme, que est intellectus. Et inter operationes virtutis intellective, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu, qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae* (S. 213).

Boethius ist es deshalb allein dem Philosophen möglich, die Glückseligkeit zu erreichen und nach der rechten Ordnung der Natur zu leben.⁵⁰ Dabei ist die Philosophie bei Boethius der Maßstab des menschlichen Lebens schlechthin.⁵¹ In der *speculatio veritatis* bzw. im Philosophieren gibt es auch keine Sünde.⁵² In den zwei im Folgenden zitierten Sätzen, die Bischof Stephan Tempier 1277 verurteilt hat, kommt dieser Sachverhalt genau zum Ausdruck: *quod non excellentior status quam vacare philosophie; quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.*⁵³

Boethius von Dacia beabsichtigt in dieser Abhandlung, das *summum bonum* auf philosophische Weise zu definieren, um zu bestimmen, was der Mensch erreichen kann. Damit kann das *summum bonum* mit dem Erreichen des Ziels der menschlichen Natur, also des Intellekts, identifiziert werden.⁵⁴ Es wird deutlich, dass das Ziel des Lebens und die Glückseligkeit hier rein intellektuell und theoretisch im Rahmen der spekulativen Erkenntnis betrachtet werden (*in speculatione veritatis*). Sie erreichen ihren Höhepunkt in der Erkenntnis der ersten Ursache. In der Forschung wird diese Abhandlung über das Glück sehr kontrovers diskutiert. Nach Meinung von P. Manndonnet und J. Hirschberger handelt es sich bei der Meinung des Boethius von Dacia um einen aristotelischen, rein diesseitigen Paganismus.⁵⁵ Andere, wie D. Salman, sind der Ansicht, dass es in der Abhandlung *Opuscula de summo bono sive de vita philosophi* nichts gäbe, was dem Glauben widerspräche.⁵⁶ So vertrete Boethius in dieser Abhandlung keineswegs die übernatürliche Kausalität der Glückseligkeit, die jenseitige Glückseligkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.⁵⁷ Also ist die Glückseligkeit, wie Boethius von Dacia sie lehrt, meiner Meinung nach eine einfache Übernahme der aristotelischen Lehre von Lebenszweck und von Glückseligkeit, ohne

⁵⁰ Boethius von Dacia: *philosophus maximum habet amorem huius primi principii, sicut declaratum est sequitur, quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in comtemplatione bonitatis sue ... philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem nature et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humane* (S. 216).

⁵¹ Boethius von Dacia: *haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam* (S. 216).

⁵² Boethius von Dacia: *quia in intelligendo et speculando non est peccatum. ... Actio autem philosophi est speculatio veritatis. Ideo philosophus facilius quam alius est virtuosus. Sic philosophus vivit sicut homo natus et vivere et secundum ordinem naturalem* (S. 214).

⁵³ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zu christlichen Weltanschauung*, S. 636.

⁵⁴ E. Gilson, *op. cit.* S. 401.

⁵⁵ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I*, S. 531; M. Grabmann, *op. cit.* S. 680; E. Gilson, *op. cit.* S. 401.

⁵⁶ E. Gilson, *op. cit.* S. 401.

⁵⁷ Boethius de Decia, *de summo bono de vita philosophi*: *Hoc enim est maius bonum, quod homo a Deo recipere potest et quod Deus homini dare potest in hac vita, et ille perfectiorem se reddat in hoc bono. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibilis esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini, quam in vita futura per fidem expectamus.* 211.

den Bezug auf die christliche Weltanschauung. Es ist folglich nicht möglich, in der Lehre des Boethius eine Angleichung der aristotelischen Lehre von der Glückseligkeit an die christliche Überzeugung zu erkennen, in der es um eine Kontinuität zwischen der jenseitigen, ewigen Glückseligkeit und der Glückseligkeit im diesseitigen Leben geht.⁵⁸

B. Die Bedeutung der ungedruckten Ethikkommentare der Artistenfakultät für die Erforschung der Glückskonzeption des lateinischen Averroismus⁵⁹

Bevor M. Grabmann die Ethikkommentare genau untersucht, verweist er selbst auf einige Sätze, die unter den 219 errores des Verurteilungsdekretes vom 7. März 1277 zu finden sind und sich auf die Lehre von der Glückseligkeit beziehen:⁶⁰

- i) Alles für den Menschen erreichbare Gute besteht in den intellektuellen (dianoetischen) Tugenden. Der nach einem Intellekt und Willen gut geordnete Mensch, der sich im Besitz der in der Nikomachischen Ethik entwickelten intellektuellen und sittlichen Tugend befindet, ist für die Erlangung der ewigen Glückseligkeit hinreichend disponiert.
- ii) Die Glückseligkeit können wir in diesem, nicht in einem anderen Leben erreichen.
- iii) Der Mensch verliert nach dem Tod jedwedes Gut.
- iv) Die Glückseligkeit könne nicht unmittelbar von Gott in des Menschen Brust gesenkt werden.

Diese Sätze aus den nicht gedruckten Ethikkomentaren der Artistenfakultät spielen – so M. Grabmann –, als Zusammenfassung und für die weltanschauliche Orientierung dieser philosophischen Konzeption vom Glück eine sehr große Rolle.⁶¹ Er ist weiter der Ansicht, dass diese Auffassungen von der Glückseligkeit, denen wir im Verzeichnis der verurteilten averroistischen Irrtümer begegnen, zur christlichen Lehre von der

⁵⁸ M. Grabmann, op. cit. S. 678-679.

⁵⁹ s. Anm. 37.

⁶⁰ Quod omnem bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus (144 Denifle, 170 Mandonnet); quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternum (157 Denifle, 171 Mandonnet); quod homo post mortem amittit omnem bonum (15 Denifle, 174 Mandonnet); quod felicitas non potest a Deo immitti immediate (22 Denifle, 170 Mandonnet). – Die verurteilten Sätze stehen bei Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 486 ff.; Mandonnet, Siger de Brabant II, 111 (in: M. Grabmann, op. cit. S. 616-617).

⁶¹ M. Grabmann, op. cit. S. 617.

Glückseligkeit im Gegensatz stehen.⁶² Für Aristoteles hat die Glückseligkeit ihre Wurzel nicht in Gott, sondern im Menschen. Also wird die Glückseligkeit nicht von den Göttern verliehen, sondern durch Tugend, Lernen und Übung erreicht. Demnach wäre sie für viele Menschen zu erreichen, weil sie allen, die in puncto Tugend nicht verkümmert sind, durch menschliche Tätigkeiten und Bemühen zukommen könnte. Bei Aristoteles ist nie die Rede von einer dem Menschen zukommenden Glückseligkeit, die allein durch göttliche Fügung oder bloßen Zufall zustande kommt. Die Glückseligkeit ist ihm als eine gewisse tugendgemäße Tätigkeit bestimmt. Dieser aristotelische Gedanke bedient also vollends die Argumente des philosophischen, irdischen Glücksverständnisses. Darum müssten die Ethikkommentare, die nach dem Verurteilungsdekret 1277 aus den Kreisen der Artistenfakultät hervorgegangen sind, darin unterschieden werden, ob die Glückseligkeit von einer göttlichen oder menschlichen Ursache herrührt. Die vier genannten Ethikkommentare⁶³ haben diese Frage mit verschiedenen Formulierungen gestellt. Für deren Verfasser war die aristotelische Intention diesbezüglich klar, dass bei ihm die Glückseligkeit auf der Tugend beruht und dass die Tugend im Bereiche des menschlichen Wollens und Handelns liegt. Darum ist auch die Glückseligkeit das Werk des menschlichen Willens und Handelns. In diesem Zusammenhang stammt die Glückseligkeit unmittelbar von einer menschlichen, und nicht unmittelbar von einer göttlichen Ursache ab.⁶⁴ Daher formulierten die Verfasser, dass die Glückseligkeit des Menschen, die dieser in diesem Leben hat und über die hier auch Aristoteles spricht, unmittelbar von einer menschlichen Ursache herrührt, mittelbar aber von Gott stammt. Auf solche Weise haben sie das metaphysische Verständnis über das Glück umgedeutet. Hat der Mensch nun in sich die Potenz zur Glückseligkeit, so vermag er doch nicht durch sich selbst zu dieser zu gelangen, so dass die Glückseligkeit letztendlich nicht von der menschlichen Ursache herrühren kann.⁶⁵ Die Ethikkommentatoren versuchten die Potenz des Menschen zur Glückseligkeit von der wirklichen Erlangung der Glückseligkeit zu unterscheiden. Auf diese Weise wollten sie im Streit zwischen dem traditionell-theologischen Glücksverständnis und dem aristotelischen einen Kompromiss aushandeln. Ebenfalls war für sie klar, dass die menschliche Glückseligkeit, die in diesem Leben erreicht werden kann, nur nach Ansicht der Menschen vollkommen ist. Jedoch ist die Glückseligkeit, die aus Glauben und Wahrheit hervorgeht, in diesem

⁶² Ibid.

⁶³ s. Anm. 37.

⁶⁴ M. Grabmann, op. cit. S. 677.

⁶⁵ M. Grabmann, ibid.

Leben noch nicht vollkommen, sondern erst danach.⁶⁶ Ein solcher Kompromiss ergab sich aus der Konfrontation mit den lateinischen Averroisten, besser gesagt handelt es sich um eine Auswirkung der beiden Verurteilungen der Jahre 1270 und 1277. In den nach den Verurteilungen von 1277 entstandenen Ethikkomentaren hatten sich die Kommentatoren beim Glücksverständnis vor den theologischen Ansprüchen zurückgehalten. So wirkt sich die von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilte *propositio* aus: *quod felicitas non potest immitti a deo immediate*.

C. Zusammenfassung

Aus der Konzeption der lateinischen Averroisten ergibt sich die Frage, ob der Mensch durch seine eigenen Kräfte bzw. seinen Intellekt das *ens primum* erkennen kann. Insofern die Glückseligkeit auch in dieser philosophischen Strömung in der Erkenntnis des *ens primum* besteht, könnte auch die theologische und philosophische Lehre von der Glückseligkeit darin vereinbart werden. Kann der menschliche *intellectus* in diesem Leben die „leiblosen Substanzen“ erkennen (vgl. § 3-II-A)? Dabei behauptet Averroes, dass es dem menschlichen *intellectus* seinem Wesen nach gemäß ist, die leiblosen Substanzen erkennen zu können. Es ist ihm nicht unmöglich (*impossibilitatem*), sondern nur schwer (*difficultatem*).⁶⁷ Denn der *intellectus agens*, der wie bei Siger von Brabant mit Gott identifiziert wird, kann das göttliche Wesen erkennen und somit glücklich werden (oben, E. Gilson, 1, 3). Thomas beurteilt dieses Argument als „wertlos“ (*frivola*).⁶⁸ Bei Thomas kann der menschliche Intellekt ohne *phantasmata* die stofflosen Substanzen nicht erkennen (§ 3-II-A). Deswegen kann der Mensch in diesem Leben bei ihm nicht vollkommen glücklich werden.

Wie ich schon oben ausgeführt habe, besteht der große Unterschied des Glücksverständnisses des lateinischen Averroismus und Thomas von Aquins darin, dass bei beiden die Natur des Menschen unterschiedlich verstanden wird. Der *intellectus agens*, wie er im lateinischen Averroismus verstanden wird, ist einer für alle Menschen

⁶⁶ M. Grabmann, *op. cit.* S. 666.

⁶⁷ SCG III, 45: *Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Vgl. Thomas v. Aquin, de anima, q. 16, ed. Leon, 142, 11, 113-121: Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eo modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instrumur in scientis speculativis per definitiones et demonstrationes, sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam seperatam, que naturaliter substantias separatas intelligit (Vgl. § 3, S. 72 ff.).*

⁶⁸ SCG III, 45: *Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet.*

und hat gleichzeitig ein göttliches Wesen, damit der Mensch in diesem Leben zur Erkenntnis des ens primum gelangen kann und so glücklich wird. Daher ist es für die lateinischen Averroisten vollkommen ausreichend, dass die Diskussion um das Glück auf dieses Leben begrenzt ist. Dagegen ist der intellectus agens für Thomas ein von dem aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesen abhängiger und damit jeweils individueller. Daher kann die Erkenntnis, die der je einzelne Intellekt in diesem Leben erreichen kann, auch weder vollkommen und vollständig, noch per se sufficiens sein und ist somit immer unvollkommen. Aus diesem Verständnis der menschlichen Natur heraus kann Thomas das irdisch-diesseitige Glück, das der Philosoph besprochen hat, nur als „unvollkommen“ bezeichnen.⁶⁹

Abgesehen davon vertritt der lateinische Averroismus bzw. der radikale Aristotelismus die Meinung, dass die Glückseligkeit die intellektuellen Tätigkeiten des Menschen berührt. Dennoch bildet die Philosophie des 13. Jahrhunderts in Wirklichkeit einen Gegensatz zur aristotelischen Glückskonzeption, weil in ihr das Glück des tätigen Lebens nach und nach an Spielraum verliert, insofern sie das Glück in der Erkenntnis des ens primum bzw. in speculatione veritatis ansetzt.⁷⁰ Der lateinische Averroismus strebt andererseits die philosophische und die theologische Glückseligkeit als eine Einheit in einem System an. Dabei kommt der diesseitigen Glückseligkeit und der intellektuellen Tätigkeit ein Vorrang vor der jenseitigen Glückseligkeit und den Glaubenstätigkeiten zu. Damit ist auch der Grund aufgedeckt, warum der lateinische Averroismus im Verständnis über die Glückseligkeit mit den christlichen Überzeugungen heftig kollidiert, welche die jenseitige Glückseligkeit und die Gnade Gottes als grundlegend für die Erlangung der Glückseligkeit betonen.

III. Der Ethikkommentar des Thomas von Aquin

Die Abfassung der *Sententia Libri Ethicorum*, obwohl die Fragen nach Abfassungsort und –zeit dieser Schrift bisher noch nicht befriedigend beantwortet werden konnten,

⁶⁹ S. th. I-II, q. 3, a. 2 ad 4: Unde Philosophus, in I Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: Beatos autem dicimus ut homines. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut angeli in caelo, sicut dicitur Matth. 22, 30. Vgl. q. 66, a. 5 ad. 2. und s. § 7, Anm. 141.

⁷⁰ G. Wieland, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, S. 219-220: „Dort, wo die Philosophie im 13. Jahrhundert mit dem größten Autonomieanspruch auftritt, tritt die Ethik als praktische Disziplin deutlich zurück; das gilt zumindest für deren entscheidendes Prinzip, die Glückseligkeit, deren praktische Bedeutsamkeit im Zuge ihrer ‚Intellektualisierung‘ völlig aufgehoben wird.“

wurde in der älteren Forschung lokal und zeitlich in Rom oder „in der Umgebung von Rom“ vor der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des Thomas angesetzt.⁷¹ Dagegen nimmt R. A. Gautier an, dass Thomas den Ethikkommentar während seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit geschrieben hat.⁷² Dabei geht er von einer Trennung zwischen Entstehung der Schrift und ihrer endgültigen Redaktion aus.⁷³ Die literarische Auffassung verändert sich bei dieser Datierung aber nur gering. Trotz der umstrittenen Entstehungszeit des Ethikkommentars müsste sich Thomas schon sehr früh Gedanken zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles gemacht haben. Während Thomas' Assistentenzeit in Köln hat Albert Magnus lediglich zwei Vorlesungen und Disputationen, die nach Wilhelm von Tocco über *De divinis nominibus* des Dionysius und die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles waren, gehalten. Wilhelm von Tocco berichtet weiter, dass, als Albert über die Ethik des Aristoteles las, „Bruder Thomas die Vorlesung sorgfältig zusammenstellte und schriftlich aufsetzte“.⁷⁴ Dazu schreibt M. Grabmann: „Thomas hat selbst nicht bloß einen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* geschrieben, sondern auch in ganz selbständiger Weise die aristotelischen Gedanken ergänzt und uns zugleich einen Blick in seine wahrheitsfrohe Seele erschlossen.“⁷⁵

Als Textvorlage stand Thomas nicht die neue lateinische Übersetzung seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke (gest. 1286) zur Verfügung, sondern nur die sehr schlechte und textlich verdorbene Rezension der von Robert Grosseteste vorgenommenen Übersetzung (1246-1247).⁷⁶ Die Technik und Methode, die Thomas in seinem Ethikkommentar zur Anwendung brachte, haben ihren Zweck, die „intentio Aristoteles“ zu fixieren, nicht verfehlt.⁷⁷ Dabei versuchte Thomas, wenn ihm die

⁷¹ J. A. Weisheipl, *Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie*, S. 251; G. Verbeke hat die Abfassungszeit des Ethikkommentar des Thomas zwischen *De veritate* und der *Summa contra Gentiles*, also um 1260, angesetzt (La date du commentaire de S. Thomas sur l'Éthique à Nicomaque. *Revue philosophique de Louvain* 47, 1949, S. 203-220); P. Mandonnet und J. Destrez hatten für 1266 plädiert (*Bibliographie thomiste*. Kain 1921, 37); M. Grabmann hat auch früh datiert (*Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. I, S. 270).

⁷² R. A. Gautier hat jedoch gezeigt, dass der Kommentar zur Ethik im Jahr 1271 oder möglicherweise Anfang 1272 geschrieben. À La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque, (*Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1951) S. 66-105); J. A. Weisheipl, *op. cit.* S. 336.

⁷³ V. J. Bourke, *The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas*, S. 250.

⁷⁴ Tocco, *Historia*, c. 14. 81; Um die Mitte des 13. Jahrhunderts hat Albertus Magnus seine ungedruckten Quaestiones zur *Nikomachischen Ethik*, den ersten Kommentar der lateinischen Scholastik zu dieser ganzen aristotelischen Schrift, verfasst (J. A. Weisheipl, *op. cit.* S. 51).

⁷⁵ M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Heiligen Thomas von Aquin*, S. 303.

⁷⁶ R. A. Gautier, *Praefatio*, 214, 232-234: „Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque“, in, *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Tomus XLVIII, Sententia Libri Politicorum, Tabula Libri Ethicorum, Appendix: Saint Thomas et L'Éthique à Nicomaque*, pp. V-XXV, XVIII-XX

⁷⁷ M. Grabmann, *op. cit.* S. 287.

Auffassungen der nebeneinander gestellten und sorgsam abgewogenen Kommentare diese *intentio Aristoteles'* nicht zutreffend herauszustellen schienen, eine eigene selbständige Deutung vorzunehmen, und zwar durch engeren Anschluss an den aristotelischen Text, nämlich an die „*verba Aristotelis*“ selbst.⁷⁸ Bei einer Spannung zwischen der „*intentio Aristotelis*“ und der „*verba Aristotelis*“ hat Thomas das Prinzip der *veritas rei* angewendet.⁷⁹ In den aristotelischen Kommentaren hat er das von der christlichen Offenbarung geprägte Verständnis nicht als die aristotelischen Auffassungen ausgegeben, sondern als die sachlich richtige (*rei veritas*) und damit auch als seine eigene Auffassung eingeführt.⁸⁰ Dennoch war Thomas von einer gewaltsamen Umdeutung des Aristoteles im christlichen Sinne weit entfernt. Thomas brachte hier also die christliche Auffassung zur Geltung, ohne Aristoteles einen Vorwurf zu machen.⁸¹ In der weiteren Betrachtung wird der Unterschied zwischen Aristoteles und Thomas im Verständnis über das Glück noch deutlicher werden.

Am Anfang des Ethikkomentars begründet Thomas die durch ihn selbst vorgenommene Einteilung der Philosophie, die vom Gesichtspunkt der Ordnung

⁷⁸ H. Kleber, Glück als Lebensziel, S. 130-131: „Thomas wendet aber auch Verfahren an, die schwerlich aus dem Bemühen um die *intentio Aristoteles* erklärt werden können. Er weist auf Ungereimtheiten bei Aristoteles hin, die er nicht erklären kann oder will; er erklärt zunächst den aristotelischen Text, um sich dann von ihm zu distanzieren; er bringt Richtigstellungen, Ergänzungen und Einschränkungen zu zuvor herausgearbeiteten Ansichten des Stagiriten; er ersetzt aristotelische Beispiele durch eigene, die er für besser hält; er zitiert an ihm geeignet scheinenden Stellen die Heilige Schrift; die Kirchenväter sowie antike und mittelalterliche Autoren; er unterbricht aus gegebenem Anlass seine Texterklärung durch Randbemerkungen und Exkurse und bietet oft metaphysische oder theologische Fundierungen ethischer Probleme. Alle diese Verfahren kann man unter dem Interpretationsprinzip der *veritas rei* zusammenfassen, das Thomas dem Bemühen um die *intentio Aristotelis* zur Seite stellt – da für ihn beides weitgehend identische Größen sind –, im Konflikt aber überordnet.“ S. 65; H. Kleber meint, es gab ein Missverständnis des Thomas über die Nikomachische Ethik, dennoch ist nirgends in seinem Kommentar nur ein Anhaltspunkt zu finden, dass er Aristoteles bewusst und absichtlich nichtaristotelische Gedanken unterschiebt.

⁷⁹ Vgl. M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. S. 160-166.

⁸⁰ Sent. L. E. X, lec. 13, n. 8: *Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, rationabile est quod delectetur circa de eo quod optimum in eis, et quod et cognatissimum, id est simillimum Deo. Quod quidem est intellectus ...* (Die Nummerierung folgt der *Sententia Libri Ethicorum*, ed. Leon., nach = n.).

⁸¹ H. V. Jaffa meint dagegen: Thomas schiebt Aristoteles die Glaubenssätze, die aus seiner vom Evangelium Christi geprägten Weltanschauung stammen, unter: „1. Belief in divine particular Providence; 2. Belief that perfect happiness is impossibile in this life; 3. Belief in the necessity of personal immortality to complete the Happiness intended, evidently, by nature; 4. Belief in personal immortality; 5. Belief in the special creation of individual souls; 6. Belief in a divinely implanted ‚natural‘ habit of the moral principles.“ (Thomism und Aristotelism, A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics, S. 187).

ausgeht, nämlich der realen, logischen und ethisch-praktischen Ordnung.⁸² Thomas' Meinung nach sah Aristoteles die eigentümliche Aufgabe der Moral darin, die menschlichen Tätigkeiten zu betrachten. Demzufolge ist das Objekt der Moralphilosophie die auf ein Ziel hin geordnete menschliche Tätigkeit oder der Mensch selbst, sofern er aufgrund seines Willens zielgerichtet handelt.⁸³ Die Moralphilosophie ist dabei wiederum in drei Teile eingeteilt: Monastik (individuelle Ethik), Ökonomik und Politik.⁸⁴ Thomas bezieht dabei die *Nikomachische Ethik* eng auf den ersten Teil der Moralphilosophie, nämlich die Ethik.⁸⁵ Daher nimmt er an, dass die Glücksproblematik in der Nikomachischen Ethik zu dem Hauptgegenstand der Moralphilosophie, insbesondere der Ethik, gehört. Thomas von Aquin selbst teilt die *Nikomachische Ethik* in drei Teile ein: Im ersten Teil geht es um das höchste aller menschlichen Güter bzw. das Glück, im zweiten Teil um die Tugend und im dritten erneut um das Glück.⁸⁶

Thomas von Aquin definiert die formale Bestimmung des Glücks im Ethikkommentar als „ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens“.⁸⁷ Während Aristoteles in der Nikomachischen Ethik auf die inhaltliche Bestimmung des höchsten Guts verzichtet hat, so hat er doch nach dem praktischen Gut, das von Menschen durch Handeln realisierbar und zu erwerben ist, gefragt. Durch das praktische Gut hat Aristoteles an der platonischen Glücks idee Kritik geübt und auf eine Herauslösung der Ethik aus der Metaphysik abgezielt.⁸⁸ Wenn Boethius von Dacia das summum bonum als das versteht, worauf sich die menschliche Natur, der Intellekt, richtet, scheint er dies nicht im

⁸² H. V. Jaffa, op. cit. 302. Vgl. Sent. L. E. I, lec. 1, n. 1.

⁸³ Sent. L. E. I, lec. 1. n. 2; 3: Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem ... ita etiam subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

⁸⁴ Sent. L. E. I, lec. 1. n. 6: quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

⁸⁵ Sent. L. E. I, lec. 1. n. 7: Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur Ethicorum, idest Moraliu, ...

⁸⁶ Sent. L. E. I, lec. 4, n. 1: Praemissio prooemio, hic Aristoteles accedit ad tractatum huius scientiae. Et dividitur in partes tres. In prima determinat de felicitate, quae est summum inter humana bona, perducens ad hoc considerationem felicitatis quod est operatio secundum virtutem. In secunda parte determinat de virtutibus, ... In tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens quails et quae virtutis operatio felicitas.

⁸⁷ Sent. L. E. I, lec. 9, n. 15; lec. 10, n. 1: quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens.

⁸⁸ K. Jacobi, „Aristoteles's Einführung des Begriffes ‚eudaimonia‘ im 1. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘. Eine Antwort auf eine neuere Inkonsistenzkritik“, Philosophisches Jahrbuch 86 (1979), S. 318.

theoretischen Sinne, sondern im praktischen Sinne zu verstehen. Dennoch haben die lateinischen Averroisten das aristotelische praktische Gut in der Tat in dem metaphysischen *summum bonum* gesehen. Dadurch führte der lateinische Averroismus das aristotelische praktische Gut wieder ins metaphysische Gute zurück.⁸⁹ Während Aristoteles vom Gut schlechthin das praktische Gut anvisiert, betrachtet der lateinische Averroismus das praktische Gut als zum metaphysischen Gut hinführend. In diesem Zusammenhang betrachtet Thomas die Beziehung zwischen dem Gut schlechthin und dem praktischen Gut nicht von einer einseitigen Blickrichtung her, sondern von beiden Seiten. Also stellt Thomas zum Anfang seines Kommentars heraus, dass alles, was gut ist, also auch das Gut für den Menschen, vom Gut schlechthin (*unum bonum*) abhängt.⁹⁰ Thomas stellt über das Gute schlechthin die entscheidende Frage nach der Einheit und Einzigkeit nur eines letzten Ziels für alle Menschen.⁹¹ Während Aristoteles von den drei Ursachen des Glücks, der göttlichen, der menschlichen und der zufälligen, spricht,⁹² erörtert Thomas die Quelle des Glücks, indem er einen Unterschied zwischen der menschlichen Ursache und der göttlichen annimmt. Dabei stellt Thomas einfach die menschliche unter die göttliche Ursache. Daher kann er die Diskussion über das menschliche Glück auf Gott beziehen, insofern das Gut schlechthin und das letzte Ziel bei ihm auf Gott bezogen werden. Trotzdem relativiert er das praktische Gut durch eine Bedeutungsverengung von „menschlich“.⁹³ Damit gewinnt Thomas einen Freiraum innerhalb des Unterschiedes zwischen dem durch menschliche Anstrengung und Handeln erreichbaren Glück und dem durch die Gnade Gottes geschenkten Glück. Ferner kann er das Glück dieses irdischen, gegenwärtigen Lebens mit dem Glück des jenseitigen, zukünftigen Lebens in Verbindung bringen.

H. Kleber weist darauf hin, dass Thomas das aristotelische Autarkiekriterium (*Autarkie* – *per se sufficiens*) missversteht, wenn er die aristotelische Glückstheorie als eine

⁸⁹ Vgl. G. Wieland, *op. cit.* S. 220.

⁹⁰ Sent. L. E. I, lec. 1, n. 11: Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

⁹¹ Vgl. Anm. 11; Sent. L. E. I, lec. 4, n. 1-10.

⁹² Sent. L. E. I, lec. 14, n. 3: Primo ostendit quod maxime rationabile est quod felicitas sit ex causa divina; secundo ostendit quod tolerabile est quod sit ex causa humana, ibi ... Tertio ostendit quod inconueniens est quod sit ex causa fortuita,

⁹³ Sent. L. E. I, lec. 19, n. 3: Dictum est enim supra, quod quaerimus in hac scientia bonum humanum et felicitatem humanam. Et ideo si virtutem quaerimus propter felicitatem, necesse est quod virtutem humanam quaeramus. Virtus autem quae est proprie humana, non est ea quae est corporis, in qua communicat cum aliis rebus, sed ea quae est animae, quae est propria sibi. Vgl. „Aliquis finis optimus in rebus humanis aliquis optimus finis rerum humanarum“, „ultimus et optimus finis humane vitae“, „ultimus finis in human vita“, etc.

Theorie unvollkommenen Glücks erfasst,⁹⁴ denn Aristoteles benutzte den Begriff *Autarkie* äquivalent sowohl im Zusammenhang mit dem in der Polisgemeinschaft lebenden Menschen als auch bei dem Begriff Vollendung (τέλος τελειότατον) im Bezug auf das letzte Ziel.⁹⁵ Denn nicht im absoluten Sinn, sondern nur im begrenzten⁹⁶ könne „*Autarkie*“ zu dieser rudimentären Art von Glück gehörend verstanden werden, die in der Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse des Sozialwesens „Mensch“ bestehe. Bei Thomas hingegen scheint es so, dass der Begriff „*Autarkie*“ die notwendigen, unabdingbaren Voraussetzungen des Begriffes „Glück“ artikuliert. Demzufolge wird der Glücksbegriff des Aristoteles also weit davon entfernt verstanden, das „äußerste Seinkönnen“ des Menschen anzuvisieren.⁹⁷ So weit bezieht Thomas „per se sufficiens“ lediglich auf das totale Gut, auf Gott.⁹⁸ Daher scheint er das aristotelische Glück als das unvollkommene Glück zu bezeichnen und versteht es, den Menschen von der Basis des menschlichen Glücks zu dessen Vollform zu steigern.⁹⁹ In diesem Zusammenhang wird doch m.E. deutlich, dass Thomas den aristotelischen Glücksbegriff auf der theologischen Ebene zu interpretieren versucht, da er diesen in Bezug auf Gott betrachtet (sub ratione Dei).

Das Glück des betrachtenden Lebens ist zwar in einem Höchstmaß *Autarkie*, aber doch nicht völlig, weil die menschliche Natur aufgrund ihrer Zusammengesetztheit aus

⁹⁴ Vgl. H. Kleber, op. cit. S. 97-103.

⁹⁵ K. Jacobi, op. cit. S. 315 ff.; vgl. NE 1,6 [1097 b 7 ff.]: φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν. τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γενεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὄλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος.

⁹⁶ K. Jacobi behauptet, dass es dieser schwächere Autarkiebegriff sei, der aus der politischen Theorie geläufig ist (op. cit. S. 318).

⁹⁷ Sent. L. E. I, lec. 9, n. 14: Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire.

⁹⁸ Sent. L. E. I, lec. 9, n. 13: Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo sic, quod illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius, quod est totale bonum, scilicet Dei; sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam.

⁹⁹ Solches Missverständnis des Thomas über die aristotelische Lehre von der Autarkie wird durch drei Faktoren verursacht: die lateinischen Übersetzungsfehler; das traditionelle Missverständnis über die Nikomachische Ethik und die theologische Fragestellung des Thomas in der Nikomachischen Ethik (H. Kleber, op. cit. S. 97-103). M.E. spielte hier das Missverständnis keine Rolle. Der philosophische Autarkiebegriff tendiert schon von Sokrates bis zu Plotin zur Weltunabhängigkeit (H. Krämer; Selbstverwirklichung, S. 41). Dennoch fragt Thomas von Anfang an nach dem Gut schlechthin, was Aristoteles zur Seite geschoben hat, nicht nach dem praktischen Gut, das vom Menschen realisierbar und erreichbar ist. Hier spielt die theologische Anschauung des Thomas über das Glück die größere Rolle.

Körper und Seele begrenzt ist.¹⁰⁰ Thomas erklärt in Übereinstimmung mit Aristoteles, dass das Glück des betrachtenden Lebens der äußeren Güter nicht im Überfluss bedarf, aber es bedarf ihrer notwendigerweise, weil diese äußeren Güter notwendig für das Leben des Menschen sind.¹⁰¹ Menschliches Glück ist zwar auf die Bedürfnisstruktur des Menschen als eine naturhaft vorgegebene Basis bezogen, aber nicht durch diese ausreichend bestimmbar. Nur im Vergleich mit dem Glück des tätigen Lebens kann das Glück des betrachtenden Lebens als „göttlich“ und „losgelöst“ bezeichnet werden.¹⁰² Das durch die menschlichen Tätigkeiten hervorgebrachte Glück ist menschlich und unvollkommen, ob es aus dem betrachtenden Leben oder dem tätigen Leben kommt, insofern es den Kriterien des Glücks „per se sufficiens“ nicht vollkommen entspricht. Dabei spielt der theologische Vorbegriff des Thomas eine Rolle.

Damit die vollendete Form des Glücks beschrieben werden kann, führt Thomas zwei weitere Kriterien zu dessen Bestimmung ein: „continuitas et perpetuitas“.¹⁰³ Die Kriterien der Kontinuität bzw. der Stabilität des Glücks spielen auch in der aristotelischen Glückstheorie eine wichtige Rolle, wie z.B. die Betrachtung über Priamos und Theoria (Θεωρία). Dabei geht es um Schicksalsschläge und inwieweit durch diese das tugendgemäße Handeln beeinträchtigt werden kann. Hingegen wendet Thomas die Kriterien der *continuitas* und *perpetuitas* bis hin zum jenseitigen Leben an. Eine adäquate Erfüllung dieser Kriterien ist nach Thomas aber innerhalb diesseitigen Lebens nicht realisierbar. Folglich kann es in diesem Leben kein anständiges und

¹⁰⁰ Sent. L. E. X, lec. 13, n. 1: Humana enim natura non est per se sufficiens ad speculandum propter conditionem corporis, quod ad sui sustentationem indiget exterioribus rebus. Substantia autem intellectualis incorporea per se sufficiens est ad speculandum.

¹⁰¹ Sent. L. E. X, lec. 13, n. 3: Et dicit, quod etsi non contingat aliquem esse beatum beatitudine huius vitae absque exterioribus rebus necessariis ad vitam humanam, non tamen est existimandum quod ad hoc quod aliquis fiat felix, indigeat multis et magnis divitiis.

¹⁰² Sent. L. E. X, lec. 12, n. 1: Postquam philosophus ostendit quod perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione moralium virtutum.; Sent. L. E. X, lec. 12, n. 5: id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina.

¹⁰³ Sent. L. E. I, lec. 10, n. 12: amplius autem in vitam perfectam etc., investigat aliam differentiam felicitatis. Requiritur enim ad felicitatem *continuitas* et *perpetuitas* quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est, quod sicut animal per sensum apprehendens esse ut nunc, appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et *continuitas* et *semper* et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectae felicitatis est *continuitas* et *perpetuitas*, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas.

ewiges Glück geben, sondern nur eine möglichst große Annäherung an dieses Ideal.¹⁰⁴ Hier zeigt es sich auch, dass Thomas von einer anderen anthropologischen Basis ausgeht als Aristoteles. Diese ist das theologische Verständnis des Menschen. Denn die menschliche Seele wird bei Thomas mit dem Tod nicht zerstört, so dass das menschliche Glück nicht auf dieses Leben begrenzt wird, sondern es auch in jenseitigem Leben weiter existiert. Die Lehre von der Sterblichkeit der Seele, wie sie der lateinische Averroismus vertrat, wurde im Jahre 1270 verurteilt.¹⁰⁵ Die Unsterblichkeit der Seele ist immer eine umstrittene Problematik in der Diskussion über das Glück gewesen. Sie wurde von mir bereits in § 3-1 betrachtet.

Wenn die Vernunft durch Schicksalsschläge in ihrer Funktion als Garant tugendgemäßen Handelns beeinträchtigt wird, sah Thomas ein, dass das Glück des Menschen auch durch Schicksalsschläge nicht ganz zerstört werden kann.¹⁰⁶ Für Aristoteles hingegen ist klar, dass ein Mensch durch die Einwirkung schwerster Schicksalsschläge von seinen Prinzipien abrückt und dann unqualifiziert, in nicht vollendeter Weise handelt. Dieser unglücklich gewordene Mensch kann dann nur unter anhaltend günstigen Umständen zu seinem ehemaligen Prinzip eines vollendeten Handelns zurückfinden und so wieder glücklich werden.¹⁰⁷ Für Thomas aber ist das Abweichen vom tugendgemäßen Handeln nicht nur einfach ein unqualifiziertes Handeln, sondern ein schlechtes, lasterhaftes und damit ein schuldhaftes Versagen.¹⁰⁸ Denn das Handeln des Menschen steht immer in Beziehung zu Gott. Das Glück der Götter war bei Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* kein Thema, sondern das menschliche Glück als Maximum dessen, was der Mensch überhaupt durch sein Handeln erreichen kann. Für Thomas hingegen eröffnet das göttliche Glück einen neuen Horizont für seine Lehre vom Glück, in dem das menschliche, irdische Glück dieses Lebens und das Glück des jenseitigen Lebens als Kontrahenten erscheinen. Dieses göttliche Glück gilt als ein Kriterium jenes irdischen, menschlichen Glücks und gibt gleichzeitig die Richtung für

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Innerhalb des § 4 handelt es sich um die 7. von den 13 aufgeführten Thesen. Vgl. oben Anm. 60.

¹⁰⁶ Sent. L. E. I, lec. 16, n. 9: ut scilicet sint multa et magna mala, inferunt quidem felici quamdam tribulationem exterius et conturbationem interius; quia interius inferunt tristitias, et exterius impediunt a multis bonis operationibus. Non tamen per ea tolliter totaliter operatio virtutis; quia etiam ipsis infortuniis virtus bene utitur.

¹⁰⁷ R. A. Gautier, Praefatio, „l'Ethique à Nicomaque II/1. S. 83 ff.

¹⁰⁸ Sent. L. E. I, lec. 16, n. 11: Sed cum felicitas non quaeratur nisi in vita humana, quae est secundum rationem, dificiente usu rationis deficit talis vita. Unde status amentiae reputandus est quantum ad vitam humanam, sicut status mortis. Et ideo idem videtur esse dicendum de eo qui permansit in operatione virtutis usque ad amentiam, sicut si permansisset usque ad mortem., vgl. S. th. I-II, q. 5, a. 4, co.

das irdische Glück an. Umgekehrt könne die dem Menschen in seiner irdischen Existenz gegebene Möglichkeit zum Glück das jenseitige Glück beschränken, in dem Sinne, dass sich der Mensch in diesem Leben nicht auf das göttliche Glück ausrichtet und deshalb das jenseitige Glück nicht erreichen kann. Im Zusammenhang mit dieser Problematik findet sich die theologische Annäherung zur Glücksproblematik.¹⁰⁹ Dafür hat Thomas den Begriff der sapientia erweitert und betont, dass eine jede beatitudo in Gott ihre Quelle hat.¹¹⁰ Bei Thomas verfügt die Theologie über eine vollständige Theorie des Glücks. Nur die Theologie kann den Zusammenhang zwischen menschlichem Glück und dem Guten im Ganzen aufklären, weil sie auch um das jenseitige Glück weiß, dies aber der natürlichen Erkenntnis verborgen ist und sich ihr entzieht. In diesem Zusammenhang konnte die aristotelische Theorie über das Glück erst vor dem theologischen Hintergrund und in Beziehung mit der Theologie verstanden und sachgerecht beurteilt werden.

¹⁰⁹ Vgl. S. th. I, q. 1, a. 3, ad 2; a. 4, co; a. 5, co.; Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit (Sent. L. E. I, lec. 9, n. 11).

¹¹⁰ Sent. L. E. X, lec. 13, n. 9: Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas. Sapiens etiam et bene et recte operatur. Relinquitur ergo, quod ipse sit Deo amantissimus. Ille autem est felicissimus, qui maxime amatur a Deo qui est fons omnium bonorum., vgl. NE. 10, 13, 2133-2134 und D. Eickelschulte, Beatitudo als Prozess, S. 169.

§ 6. Die zukünftige, jenseitige Beatitudolehre

Für die Denker der westlichen Christenheit war es eine Selbstverständlichkeit, sich mit der augustinischen Lehre auseinanderzusetzen. Dies galt sowohl im gesamten Mittelalter und während der Reformationszeit in Deutschland als auch während der französischen Debatten des Jansenismus im 17. Jahrhundert.¹ Augustin spielte dabei nicht nur eine Rolle als Zeuge des biblisch-christlichen Glaubens, sondern über dies hinaus als ein Vermittler des von ihm christlich umgedeuteten griechisch-philosophischen, vor allem neuplatonischen Denkens.² Noch im 13. Jahrhundert sah man Augustin als höchste Autorität neben der Bibel in jeder theologischen Diskussion an.³ Dieses gilt auch in der Diskussion um das Glück. Augustin selbst baute eine Brücke, auf der sich der biblische *Makarismos* und die griechische *Eudaimonia* im Mittelalter ständig begegnen konnten.⁴ Die Glückslehre des Augustin hat das christliche Glücksverständnis des Mittelalters in hohem Maße mitbestimmt. Im Folgenden soll es aber nur darum gehen, einige Gesichtspunkte der augustinischen Lehre von der Glückseligkeit hervorzuheben, deren Einflüsse im Hochmittelalter groß waren und die auch für das Verständnis des Glücks bei Thomas von großer Bedeutung sind.

I. Die Beatitudolehre Augustins

Die Beatitudolehre war von Anfang an ein wichtiger Punkt in der Lehre Augustins.⁵ Innerhalb des augustinischen Verständnisses vom Glück lässt sich eine Entwicklung herausstellen, die von den Argumenten über das Glück in seiner Schrift *De beata vita*

¹ K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. S. 51-52.

² Vgl. O. H. Pesch, Glück II. Art., HWP Bd. III (1974), S. 691; „Ich konnte so in rascher Übersicht zeigen, wie Augustinus antike Gedanken und Kulturelemente dem Mittelalter vermittelte, wie seine gewaltige Autorität im Mittelalter das Verständnis für antikes Bildungsgut, das Studium der profanen Wissenschaften gegenüber engherzigen Bedanken förderte und schützte, wie seine Werturteile über antike Autoren, besonders über Plato und Aristoteles, auch das mittelalterliche Denken beeinflusst haben.“(Martin Grabmann, Der Einfluss des Heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter, In: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, S. 1-24).

³ G. Leff, Art., Augustin/Augustinismus II, TRE. Bd. 4, S. 700.

⁴ O. H. Pesch, Art., Glück II. Art., HWP Bd. III (1974), S. 691.

⁵ Obwohl Augustin selbst sein Denken weder systematisch zusammengefasst noch in leicht systematisierbarer Form vorgetragen hat, bietet Lorenz einen systematischen Aufriss desselben (KIG 1, C1, 54-71). Die drei Grundprobleme des „Augustinismus“, die Lorenz herausarbeitet, sind *beatitudo*, *ratio* und *auctoritas*, das Problem des *malum* (A. Schindler, Art., Augustin/Augustinismus I. TRE. Bd. 4, S. 662).

(386) bis hin zu den *Retractationes* (427), anschließend bis zu *De civitate dei* reicht.⁶ In der früheren Schrift *De beata vita* entsprach das Glücksverständnis deutlich dem damaligen Weisheitsideal, so dass die augustinische Lehre vom Glück hier nicht nur asketisch-moralisch, sondern auch intellektuell-philosophisch ist. Als Augustin in seiner Jugendzeit den *Hortensius des Cicero* las, glühte er, seiner eigenen Aussage zufolge, von diesem Tage an immerfort von heißer Liebe zur Weisheit getrieben.⁷ Die Weisheit, der Gegenstand der Philosophie, deckt sich in der Tat für ihn allezeit mit der Seligkeit.⁸ Darum nennt Lorenz diese (frühere) Phase die „philosophische Periode“ im Denken Augustins.⁹ In *De beata vita* hat Augustin das Axiom der antiken Philosophie übernommen: *beatos nos esse volumus*.¹⁰ Jeder Mensch begehrt das Glück. Worin besteht aber dieses Glück? Darauf antwortete Augustin: „Nur wer das Objekt seiner Sehnsucht und Liebe besitzt, ist glücklich. Das einzige aber, was immer währt und nie genommen werden kann, ist Gott. Dementsprechend ist derjenige, der Gott hat, glücklich.“¹¹ Wer also hat Gott? Diese Frage betrachtete Augustin nicht mit der Glaubenswahrheit, sondern gemäß dem antiken Prinzip: *nemo sapiens, nisi beatus*. In diesem Zusammenhang setzte sich Augustin auch mit den Skeptikern auseinander. Sie behaupteten, dass der Mensch niemals erlangen könne, was er wünsche, er könne nämlich weder Gott, noch Seligkeit, noch Wahrheit besitzen.¹² Dies sei auch der Grund, warum er unglücklich sei. Hingegen setzte Augustin die erleuchtende Wahrheit mit Gott bzw. Christus gleich. Diese Wahrheit könne man im erkennenden Geiste finden. Als vernünftiges Geschöpf ist der Mensch darum von Natur aus ein von Gott erleuchtetes Wesen.¹³ Deswegen können alle Menschen, auch wenn sie Heiden sind, die erleuchtende Wahrheit bzw. Gott-Christus gemäß den erkenntnistheoretischen Überlegungen haben (*deum habere* bzw. *deo frui*)¹⁴ und damit glücklich werden. Das antike, natürliche Verlangen nach Glückseligkeit gewann hier bei Augustin einen neuen Sinn, weil er es als einen dem Menschen angeborenen Instinkt bezeichnete, welcher dem Menschen von Gott verliehen worden ist.¹⁵ Nunmehr wurde das Streben nach

⁶ Vgl. G/H. de Noronha, Art., *Beatitudo*, in: Cornelius Mayer (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1, S. 624-638.

⁷ *Conf.* III, 4, 7; VIII, 7; *De Beata vita* I, 4.

⁸ S. Gilson, *Der Heilige Augustin, eine Einführung in seine Lehre*, S. 21.

⁹ R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, ZKG 63 (1950/1), S. 129.

¹⁰ *De Beata vita* II, 10.

¹¹ *De Beata vita* II, 11: *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*

¹² Vgl. *De Beata vita* II, 14.

¹³ R. Lorenz, *op. cit.* S. 106; *De Mag.* 1. 2: *deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit.*

¹⁴ *De Beata vita* IV, 34: *animo deum habere, id est deo frui.*

¹⁵ S. Gilson, *op. cit.* S. 449.

Seligkeit bzw. nach Gott oder der Weisheit innerhalb der menschlichen Natur verankert. Als Begründung dafür, dass das Christentum einen Anspruch auf das Ideal der Wahrheit hat, führt Augustin ein Zitat aus der heiligen Schrift an (Joh 14,6): „ego sum veritas“.¹⁶ Der Besitz der Wahrheit wurde demnach bei Augustin die notwendige Bedingung für die Seligkeit.

Die Weisheit zu besitzen heißt, sich Gott durch die Erkenntnis zu eigen zu machen. Also besitzt das selige Leben einen Gott bzw. die Wahrheit, die mit Gott selbst identisch ist. Daraus erhebt sich die Frage, ob dies in der leiblichen Existenz des Menschen tatsächlich möglich ist. In den *Retractationes* Buch I, Kap. 2 hat Augustin selber das Argument revidiert, welches er in seiner Schrift *De beata vita* vorgebracht hat. Inzwischen war Augustin nämlich bewusst geworden, dass die vollkommene Erkenntnis Gottes unmöglich sei. Dabei spielt auch sein Verständnis von der menschlichen Natur eine wichtige Rolle. Augustin fragte nun nach der Möglichkeit der göttlichen Erkenntnis innerhalb dieses Lebens. In der Revision seiner Aussagen nahm er in den *Retractationes* auf zwei Sachen Bezug, nämlich auf die Problematik des seelischen und des leiblichen Vermögens. Beide Male richtet Augustin also sein Augenmerk auf die Natur des Menschen. In den *Retractationes* schrieb er, dass er in *De beata vita* mehr gesagt habe, als er sollte: „dass ein glückliches Leben nur in der vollkommenen Erkenntnis Gottes liegt, dass während unserer irdischen Zeit das glückliche Leben nur in der Geistseele des Weisen wohnt, in welchem Zustand auch immer sein Leib sich befinden mag.“¹⁷ Dagegen wies Augustin später in den *Retractationes* die Möglichkeit der vollkommenen Erkenntnis Gottes in diesem Leben deutlich zurück. Sie wird seiner Meinung nach erst im zukünftigen Leben zu erreichen sein: „In Wirklichkeit bildet die vollkommene Erkenntnis Gottes, das heißt die größte, zu der der Mensch gelangen kann, die Hoffnung des Apostels im zukünftigen Leben. Erst dort soll man von einem glücklichen Leben sprechen, wo auch der unverwesliche und unsterbliche Leib ohne jede Beschwerlichkeit und ohne jedes Widerstreben seinem Geiste unterworfen sein wird.“¹⁸ Hier hat Augustin auf die Zugehörigkeit des Leibes zur vollen beatitudo deutlich hingewiesen. Für das Verständnis der augustinischen Anthropologie ist hier von Bedeutung, dass auch Augustin den Menschen als Geistwesen verstand, welches aus Leib und Seele

¹⁶ De Beata vita IV, 34.

¹⁷ De Retr. I, 2: ad quem librum ipsum scripsi, quamvis docto et christiano viro, plus tribui quam deberem, et quod fortunam etiam illic saepe nominavi, et quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam vitam, quomodolibet se habeat corpus eius,

¹⁸ De Retr. I, 2: cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur., vgl. Anm. 59.

zusammengesetzt ist.¹⁹

Trotz solcher Zubilligung zeigt das letzte Zitat deutlich, dass Augustins Verständnis des Menschen die strikte und wesenhafte Unterscheidung von Leib und Seele voraussetzt. Während die Seele unsterblich ist und selbständig existieren kann, ist der Leib bei der Tätigkeit der Seele nur als Instrument von Bedeutung.²⁰ So ist die *beatitudo* bei Augustin nicht in der leiblichen Existenz des Menschen, sondern in *mente*, d.h. im besten Teil des Menschen, zu erreichen.²¹ Diese Feststellung ist sehr stark von der platonischen Ideenlehre geprägt.²² Durch die Auseinandersetzung mit den Skeptikern und das erneute intensive Studium der paulinischen Schriften erkannte Augustin also um die Mitte der 90er-Jahre des 4. Jahrhunderts, dass die moralische Vollkommenheit, und damit auch die Gottesschau,²³ dem Menschen erst nach dem Tod möglich seien.²⁴ Von dem früheren Gedanken, der Weise besitze schon in diesem Leben das vollkommene Glück, hielt Augustin in den *Retractationes* Buch I, Kap. 2 deutlich Abstand.²⁵ Augustin selbst hat in den *Retractationes* auch darauf hingewiesen, dass das Buch *De beata vita* mit „wenn zum Hafen der Philosophie“²⁶ beginnt. Somit versuchte er zu erklären, dass seine Behauptung in *De beata vita* vom theologischen Argument an sich weit entfernt sei.

Im Buch XIX von *De civitate dei* untersucht Augustin das, was seiner Meinung nach das Endziel sei und worin das höchste Gut bestehe. Dabei versuchte er, die Untauglichkeit aller außerchristlichen, philosophischen Bemühungen, das höchste Gut zu erreichen, aufzufindig zu machen. Um dies zu erreichen, bemühte er sich zuerst darum, den fundamentalen Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Glücksauffassung zu verdeutlichen. Augustin findet zwei wesentliche Gründe für die Bemühungen der Sterblichen um das Glücklichein: Der eine entstammt der christlichen Offenbarung. Der andere entstammt den vernünftigen Überlegungen, auf die sich auch

¹⁹ Vgl. De Trin. XV, 7,11: Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; De. Civ. Dei XIII, 24,2: quoniam homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore.; De Anima et eius orig. IV, 2,3: Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus. Quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, decipit. Vgl. Anm. 32.

²⁰ De Immor. ani. I, 27,52: anima rationalis ... mortali atque terreno utens corpore.

²¹ De Trin. III, 12, 27.

²² A. Schindler, op. cit. S. 671: „Augustins Anthropologie setzt die strikte und wesenhafte Unterscheidung von Leib und Seele voraus. Dennoch ist der Mensch durch beides definiert, als animal rationalis ... mortali atque terreno utens corpore (De mor. 1, 27, 52).“

²³ R. Lorenz, op. cit. S. 99: „Fruitio dei bleibt ihm stets visio dei. So gebraucht er videre und perfrui zur Bezeichnung ein und desselben Vorgang der Gottbeziehung.“

²⁴ R. Holte, Art., Glück (Glückseligkeit), RAC II (1981), S. 268.

²⁵ Vgl. Anm. 14.

²⁶ De Retr. I, 2: Hic liber sic incipit: „Si ad philosophiae portum“.

die Ungläubigen stützen.²⁷ Augustin betrachtete also das höchste Gut und die Glückseligkeit teleologisch und versuchte gegen die heidnischen Meinungen nachzuweisen, dass nur die christliche Konzeption für die Erfüllung des menschlichen Glücksstrebens in Betracht komme.²⁸

Augustin zufolge ist es nichts anderes als das Philosophieren, was den Menschen nach der Glückseligkeit verlangen lässt. Glückselig macht ihn nur das höchste Gut.²⁹ Alle Philosophieschulen diskutierten, auf welche Weise man sich um das höchste Gut bemüht. Dabei gab es zwischen ihnen keinen Streit darüber, was das höchste Gut sei, sondern man war sich ausschließlich darüber uneinig, welche Lebensweise die Erlangung des höchsten Gutes und seine Bewahrung begünstigt oder erschwert.³⁰ Demzufolge gab es keinen Konsens darüber, wie man das höchste Gut erwählen und es festhalten kann, um somit glücklich zu werden.³¹ Bevor Augustin im 4. Kapitel des Buches XIX von *De civitate dei* das höchste Gut behandelt, fragt er im 3. Kapitel danach, wem das Glück denn eigentlich gehöre. Dabei geht es ihm nicht um das Glück Gottes, der Tiere oder der Pflanzen, sondern allein um das Glück des Menschen. Der Mensch wird von Augustin in Anlehnung an M. Varro folgendermaßen verstanden: Leib und Seele gehören zur menschlichen Natur; und zweifellos ist die Seele von diesen beiden das Bessere und bei weitem Vorzüglichere. Darum wurde der Mensch bei Augustin als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen bestimmt.³² Was die *beatitudo* angeht, ist der Leib bei Augustin jedoch nicht von großer Bedeutung, weil er lediglich eine passive Funktion innehat.³³

Was ist denn das höchste Gut des Menschen? Darauf antwortete Augustin theologisch, insofern das ewige Leben für den Menschen das höchste Gut sei. Nach diesem Kriterium hat Augustin die Konzeptionen der Philosophie folgendermaßen abgewertet:

²⁷ De Civ. Dei XIX, 1: prius exponenda sunt ... argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt, ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat, quam Deus nobis dedit, et res ipsa, hoc est vera beatitudo, quam dabit, non tatum auctoritate divina, sed adhibita etiam ratione ... clarescat.

²⁸ W. Geerlings, *De civitate dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre*, in: *De civitate dei*, Hrsg. von C. Horn, S. 219.

²⁹ De Civ. Dei XIX, 1: Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni.

³⁰ De Civ. Dei XIX, 2: non finis boni habet controversiam; sed quid horum trium difficultatem vel facilitatem adferat ad consequendum vel retinendum finem boni, id in ista quaestione versatur.

³¹ De Civ. Dei XIX, 1: Denique fuerunt, qui cum diversa sequerentur bona finalia, alii virtutem, alii voluptatem, eundem tamen habitum et consuetudinem tenebant,

³² De Civ. Dei XIX, 3: Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam, et horum quidem duorum melius esse animam longeque praestabilius omnino non dubitat, ... nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur.

³³ s. den nächsten Abschnitt.

„Sie wollen in erstaunlicher Verblendung ‚hier‘ glücklich sein und ‚durch sich selbst‘ glücklich werden.“³⁴ Anders gesagt suchen die Philosophen nur innerhalb dieses Lebens und mit ihren eigenen Kräften glücklich zu sein. Weil seine Existenz aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, ist der Mensch - so Augustin -, aus eigenen Kräften nicht in der Lage, sich aus dieser Verblendung zu emanzipieren. Dabei wirkt sich der Leib bei Augustin nur noch negativ auf die Seele aus: „Um so weniger ist die Seele Gott untertan, je weniger sie Gott mit ihren Gedanken erfasst, und umso weniger das Fleisch der Seele untertan ist, je mehr es gegen den Geist gelüstet. Solange also diese Schwäche, diese Pest, dieses Siechtum in uns steckt, wie können wir da wagen zu behaupten, wir seien schon gesund, und wenn noch nicht gesund, wir seien gar endgültig glücklich!“³⁵ Daher liegt es nicht im Vermögen des Menschen selbst, die Wahrheit zu enthüllen. Also wollen die Philosophen „hier und durch sich selbst“ glücklich werden, jedoch gelingt es ihnen nicht. Je mehr die Philosophen dabei auf ihre eigenen Kräfte und Fähigkeiten vertrauen, desto mehr halten sie an ihrer falschen Lehre fest, ohne die wahre beatitudo zu kennen.³⁶ Wie kann der Mensch dann trotz dieser Schwachheit in diesem Leben glücklich sein oder sich des höchsten Gutes überhaupt erfreuen? Um darauf zu antworten argumentierte Augustin: Um das ewige Leben, bzw. das höchste Gute zu erreichen, müsse man „recht leben“.³⁷ „Wenn wir richtig leben, kann die wahre Tugend alle Güter und alles, was sie im guten Gebrauch von Gütern und Übeln vollbringt, gut gebrauchen“.³⁸ Aus der wahren Tugend erwächst nach Augustin Frieden (pax). Augustin beschreibt dieses jenseitige, von den Christen als summum bonum aufgefasste Gut als Frieden im ewigen Leben oder als ewiges Leben in Frieden.³⁹ Obwohl man von Frieden häufig auch im Bereich des vergänglichen Daseins spricht, besteht doch zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Frieden ein Unterschied, weil es im Diesseits

³⁴ De Civ. Dei XIX, 4: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum: propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum. ... hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt.

³⁵ De Civ. Dei XIX, 4: Tanto minus quippe anima subditur Deo, quanto minus Deum in ipsis suis cogitationibus concipit; et tanto minus animae subditur caro, quanto magis adversus spiritum concupiscit. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quod modo nos iam salvos, et si nondum salvos, quo modo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus?. Augustin zitiert auch in *De civitate Dei* XXII, 26 das Wort von Porphyrius: „Sed Porphyrius ait, inquit, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum.“ Diese Meinung hält Thomas für etwas Unangemessenes: „Sed hoc est inconveniens“ (S. th. I-II, q. 4. a. 6, co).

³⁶ De Civ. Dei XIX, 4: Quam beatitudinem isti philosophi, quoniam non videntes nolunt credere, hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute.

³⁷ s. Anm. 34.

³⁸ De Civ. Dei XIX, 10: Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit,

³⁹ De Civ. Dei XIX, 11: profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace dicendus es.

kein ewiges Leben gibt.⁴⁰ Also verspricht nur die wahre Tugend, das menschliche Leben, das unter dem Druck so vieler und schwerer Übel notwendig mit Elend verbunden sein muss, durch die Hoffnung auf die künftige Welt selig zu machen und zu heilen.⁴¹ In jenem Zustand ermöglichen der Friede der Unsterblichkeit und die ihm entsprechende Herrlichkeit und Ehre im ewigen Leben den „Genuss Gottes“ (fruentum Deo) und des Nächsten in Gott.⁴² An solchem Frieden nimmt der unverwesliche und unsterbliche Leib teil, ohne jede Beschwerlichkeit und ohne jedes Widerstreben, dem eigenen Geiste unterworfen zu sein.⁴³ Dieser Zustand ist nicht vorübergehend, sondern immerwährend. Diesseitiger Besitz des Glücks ohne Hoffnung auf das Jenseits kann deswegen nur falsches Glück sein und zieht um so mehr großes Elend nach sich, denn man macht von den wahren Gütern der Seele keinen Gebrauch. Dagegen richtet sich die wahre Weisheit auf jenes Ziel, wo Gott alles in allem sein wird in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden.⁴⁴ Mit diesem Argument lehnte Augustin die heidnischen Glückslehren als unzugänglich und unzureichend ab, insofern sie die endgültige Glückseligkeit nach diesem Leben weder kennen noch glauben, so dass er ihnen die christliche Auffassung der beatitudo gegenüberstellt.

Um der Hoffnung der jenseitigen beatitudo willen kann der Mensch auch trotz der gegenwärtigen miseria in gewissem Maße glücklich sein. In seinem Werk *De civitate dei* ist die „fruitio“ für Augustin ebenso wie der Friede der Frommen ein eschatologischer Begriff.⁴⁵ Das „deo frui“ wird demzufolge eine eschatologische Erwartung. Die Eschatologie ist bei Augustin der theologische Ort des die philosophia moralis transzendierenden frui.⁴⁶ In den *Retractationes* Buch I, Kap. 2 hat Augustin schon behauptet, dass der Mensch im zukünftigen Leben zur vollkommenen Erkenntnis Gottes gelangen kann.⁴⁷ Das selige Leben, das man als Freude über das wahre und sichere Gut bezeichnen kann, kann von jener gewonnenen Erkenntnis nicht ganz befreit

⁴⁰ De Civ. Dei XIX, 11: Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna, propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pacem.

⁴¹ De Civ. Dei XIX, 4: Si enim verae virtutes sunt, quae nisi in eis, quibus vera inest pietas, esse non possunt: ... sed ut vita humana, quae tot et tantis huius saeculi malis esse cogitur misera, spe futuri saeculi sit beata, sicut et salva.

⁴² De Civ. Dei XIX, 13: ipsam scilicet immortalitatis pacem eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo.

⁴³ De Civ. Dei XIX, 20: Quam ab rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, ... sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiando:

⁴⁴ De Civ. Dei XIX, 20: Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est; non enim veris animi bonis utitur, quoniam non est vera sapientia, ... non ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta.

⁴⁵ De Civ. Dei XIX, 13 (s. Anm. 42).

⁴⁶ R. Lorenz, op. cit. S. 132.

⁴⁷ s. Anm. 18.

werden. Die vollkommene beatitudo liegt noch in der Zukunft und wir sind, solange wir im Leibe weilen, auf dem Wege zu ihr. Augustin sieht den Menschen demzufolge als einen ‚peregrinus‘ an, d.h. während seines Lebens bleibt der Mensch immer ein heimatloser Pilger, der unterwegs ‚zur patria‘ ist. Allmählich verschwindet so die beatitudo als Bezeichnung für die irdische Gotteseinsicht bei Augustin und bleibt dabei dem jenseitigen Erkennen Gottes vorbehalten.⁴⁸ Während die beatitudo in Augustins früherer Schrift in der Erkenntnis der Wahrheit bzw. in dem „Gott-Haben“ (deum habere) besteht, kann man sie bei den späteren Schriften im Frieden der jenseitigen und zukünftigen Erwartung bzw. im „Gott-Genießen“ (frui deo) finden.

Um diese Entwicklung bei Augustin zu verdeutlichen, ist es hilfreich, die Begriffe „deum habere“ und „deum frui“ voneinander zu unterscheiden. Denn es scheint so, dass der Begriff des „Gott-Genießens“ (deum frui) in der Diskussion um die beatitudo insofern vor dem des „Gott-Habens“ (deum habere) gerückt ist, als das „Gott-Haben“ sich vollkommen auf den Bereich des Erkennens beschränkt, wohingegen, sich das „Gott-Genießen“ nicht nur auf die Erkenntnis, sondern auch auf den Willen bezieht.⁴⁹ „Genießen (frui) heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhängen; gebrauchen (uti) aber heißt, die zum Leben notwendigen Dinge zur Erreichung des Gegenstandes der Liebe beziehen.“⁵⁰ Abgesehen von dieser Unterscheidung geht Augustin davon aus, dass der Mensch im Begriff des „frui/uti“ Gott nur als das Objekt des Genießens und alle Güter dieser Welt nur als Objekte des Gebrauchs begreifen kann. Im Bezug auf das „deum frui“ verstand Augustin Gott immer gleich als Objekt, das es zu erkennen und zu lieben gilt, und zwar als Objekt der Erkenntnis und des Wollens. Bei Augustin stehen die Liebe und das Erkennen Gottes in Wechselwirkung miteinander, so dass das Zusammenwirken der beiden Faktoren die „fruitio“ ist.⁵¹ Dieses enge Zusammenwirken von Wollen und Erkennen arbeitete Augustin in Analogie zu seiner Trinitätslehre aus.⁵² Auch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen war bei Augustin von erheblicher Bedeutung. Augustins Imago-Lehre ist zum Grundstein der Anthropologie in der mittelalterlichen Theologie geworden.⁵³ Daher argumentiert A.

⁴⁸ R. Lorenz, op. cit. S. 130.

⁴⁹ R. Lorenz, op. cit. S. 101.

⁵⁰ R. Lorenz, op. cit. S. 90; De Trin. X, 11, 17; De Civ. Dei. XI, 25; De Doctr. Chr. I, 4, 4: Frui est enim amore alicui rei inhaerere propter se ipsam; Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre [PL 34,19].

⁵¹ De Fid. et Symb. 9, 19: eo quod quisque novit non fruitur, nisi et id diligat [PL 40,91]. Vgl. Anm. 13-15.

⁵² De Trin. X-XV.

⁵³ K. Flasch, op. cit. S. 53: „Wenn man im Mittelalter von ‚Gottebenbildlichkeit‘ des Menschen sprach, bezog man sich in der Regel auf Augustins trinitarische Analysen.“

Schindler, „was mit *uti-frui* ausgedrückt wird, ist nichts anderes als die der Seins- und Erkenntnis-Ordnung entsprechende Willens-Ordnung.“⁵⁴ In späterer Zeit hat Thomas das „*deo frui*“ dem Willensakt zugeordnet. Dies entspricht aber nicht dem Anliegen Augustins.

Abschließend kann man feststellen, dass der Mensch in der augustinischen Anthropologie wesentlich vom Erkennen und Wollen geprägt ist, insofern als das Genießen Gottes für Augustin ein seliges Leben bedeutet. Wenn bei Augustin die „Liebe (*caritas*) das Streben des Geistes ist, Gott um seiner selbst willen zur Frucht zu haben, sich und den Nächsten um Gottes wegen“,⁵⁵ scheint die *beatitudo* wesentlich im Willensakt (im Lieben) zu bestehen. Die Liebe strömt Gott mit aller Kraft entgegen, sie begehrt die innigste Gemeinschaft mit ihm, sich ihm anzuhängen, ihm anzuhafte (inherere, adhaerere). „Gottes Weisheit zur Frucht zu haben (*deo frui*) ist nichts anderes, als mit ihr in Liebe zusammenzuhängen.“⁵⁶ In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, ob die Liebe bzw. der Wille wie der *intellectus* durch den Sündenfall geschwächt wurde oder nicht. Bei Augustin ist die *humilitas* in der *caritas* impliziert, so dass diese als Gabe des Heiligen Geistes die menschliche ‚*superbia*‘ ersetzt.⁵⁷ Der Besitz oder die Teilhabe an Gott als das ‚*bonum aeternum et semper manens*‘ geschieht durch den Heiligen Geist und ist bei Augustin die Glückseligkeit.⁵⁸ Die Liebe des Menschen zu Gott soll sich also dem Willensentscheid Gottes anhängen. Die Glückseligkeit könne das Ziel des Menschen bleiben, aber dessen Erreichung könne ausschließlich von Gottes Willen abhängen und ist so nicht von menschlicher Einsicht und Tugend abhängig. Daher argumentierte Augustin, dass das vollkommene „*deo frui*“ bzw. „*deum habere*“ nunmehr doch nur durch die Liebe möglich ist. Weil der Mensch, der im Pilgerstand lebt, aus Glauben die Güter, die in der Zukunft als ewig verheißen sind, erwartet, und weil er die irdischen und zeitlichen Dinge wie ein vorübergehender Fremdling gebraucht, lässt er sich nicht von ihnen fesseln und sich nicht von seinem Streben nach Gott abbringen, sondern sich durch sie unterstützen, um die Lasten des vergänglichen Leibes, die die Seele beschweren, leichter zu ertragen und sie möglichst zu vermindern.⁵⁹ Der Glaube taucht endlich auf. Das vollkommene

⁵⁴ A. Schindler, op. cit. S. 667-669.

⁵⁵ De. Doctr. Chr. III, 10, 16: *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsam, et se atque proximo propter Deum* [PL 34, 71]

⁵⁶ De Fid. et Symb. 9, 19: *Frui autem sapientia Dei, nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere: neque quisquam in eo quod percipit permanet, nisi dilectione* [PL 40, 192].

⁵⁷ G./H. de Noronha, op. cit. S. 629-630; vgl. De Beata Vita 3, 5.

⁵⁸ De Beata Vita II; 34; 35.

⁵⁹ R. Lorenz, op. cit. S. 106; vgl. De Civ. Dei. XIX, 17: *domum autem hominum ex fide viventium*

„Gott-Haben“ wird also von Augustin als die Dreiheit von Glauben, Lieben und Erkennen erklärt.⁶⁰ Er hat sich in früheren Schriften um eine rationale Gotteseinsicht bemüht und in der Tat gelang ihm dabei der streng methodische Aufstieg von der sichtbaren Kreatur über die eigene Seele bis zu dem Punkte, wo dem Menschen die Weisheit und göttliche Wesenheit entgegenleuchteten. Dennoch sind der menschliche Intellectus und der Wille durch den Sündenfall so geschwächt, dass sie ohne Gottes Gnade nicht zum „deo frui“ gelangen können. Der Begriff des Gott-Habens wandelte sich deshalb vom „Haben durch Erkennen“ über das „Haben durch Lieben“ hin zum „Haben durch Glauben“. Damit verneint Augustin auch die Möglichkeit einer höheren christlichen Lebensform in moralischer und intellektueller Vollkommenheit. Die ethische Problematik ist bei ihm einen Schritt rückwärts gegangen. Glück oder Seligkeit als ethische Probleme sind nun der Eschatologie völlig untergeordnet.⁶¹

Lorenz bewertet die „fruitio“ bei Augustin folgendermaßen: „Mit der Eschatologisierung der ‚fruitio‘ aber trat die Gefahr auf, dass die in ihr gegebene ethische Haltung für das irdische Leben verloren ging.“⁶² Wenn man, wie in der Bewertung Lorenz’ geschehen, das Glück allein in der eschatologischen Erwartung ansetzt, dann hätte das menschliche Handeln für Augustin keine Bedeutung mehr. Daraus entstünde die Lebensweise, in der der Mensch vor den Aufgaben des wirklichen Lebens blind wird und sich allein in den Glauben flüchtet. Dort wird das gegenwärtige Handeln des Menschen verloren gehen, weil die Gnade und der Wille Gottes als absolut gelten. Mit einer solchen Einstellung kann es nur die Erwartung und die Hoffnung des Menschen auf die Glückseligkeit geben, dennoch steht der Mensch der Vergeblichkeit seiner Bemühungen gegenüber, weil sein Handeln keinen positiven Sinn mehr hat.

Zusammenfassend spiegelt das Glücksverständnis des Augustin die philosophische Glückslehre seiner Zeit und die von ihm vertretene theologisch-philosophische Synthese wider.⁶³ Im Vergleich mit der antiken und christlichen Tradition vor Augustin ist die augustinische Anthropologie stärker voluntaristisch geprägt, indem bei ihm die Liebe der Erkenntnis zum Erreichen der Glückseligkeit gleichgestellt wurde.⁶⁴ Von hier aus kann die augustinische Glückslehre verstanden werden, die sich am Glücksbedürfnis

expectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgravat animam.

⁶⁰ De Beata Vita 4, 35.

⁶¹ R. Holte, op. cit. S. 268.

⁶² R. Lorenz, op. cit. S. 132.

⁶³ G./H. de Noronha, op cit. S. 624-626.

⁶⁴ Ibid.

des Subjekts orientiert und letztlich keine selbstlose Liebe kennt.⁶⁵ Solche Kritik an Augustin ist aber nicht haltbar, weil er der Ansicht war, dass es neben Gott kein anderes echtes Glück geben kann. Augustin betonte, dass er das Glücksstreben des Menschen nicht von seinem subjektiven Wollen aus denkt, sondern als Einfügung in die Seinsordnung, die nur dank der Illumination auch dem Unbekehrten einleuchtet und nur dank der Gnade Gottes im eigenen Leben verwirklicht werden kann.⁶⁶

Das tugendhafte Leben, was der Weise im diesseitigen Leben als das *summum bonum* des Menschen betrachtet, steht in ständigem Kampf mit seinem Gegenteil, dem Laster. So hat es Augustin in der Analyse der Ausübung jeder einzelnen moralischen Tugend aufgezeigt. Folglich kann auch die Einübung in die Tugend an sich nicht das *summum bonum hominis* ausmachen. Augustin versuchte die Aporie des teleologischen Denkens der Philosophen durch die Betrachtung der „*verae virtutes*“ zu überwinden, besonders durch seine Betrachtung der „*pietas*“.⁶⁷ Neben der bewussten Erfahrung der Unglückseligkeit dieses Lebens ist es die *pietas*, die durch das Vertrauen auf die durch das göttliche Versprechen garantierte Hoffnung auf die Erlösung den Weg aus dem Unglück ermöglicht. Im Besitz der *pietas* bzw. der wahren Tugend wird der Mensch im jenseitigen Leben nach seiner Auferstehung zum Glück gelangen, wenn er von allen Übeln und Gefahren erlöst sein wird, welche ihn im diesseitigen Leben unglücklich machen. Somit kann die *Beatitudo* Augustins nicht als eine Tätigkeit, sondern als ein Zustand bezeichnet werden.

II. Die Weiterentwicklung der augustinischen Glückskonzeption in der Scholastik

Das eschatologische, jenseitige Glücksverständnis Augustins ist in der Scholastik weiterentwickelt worden. Um diese Entwicklung aufzuzeigen, bieten die *Sententiae (in IV libris distinctae)* des Petrus Lombardus und deren Kommentare ein gutes Beispiel.⁶⁸ In den Sentenzen leitet Petrus Lombardus die Lehre über die Glückseligkeit fast

⁶⁵ A. Nygren hat den Gegensatz zwischen dem antiken Eros (Selbstliebe) und der christlichen Agape (Gottesliebe) scharf herausgearbeitet. Er weist darauf hin, dass die *caritas* bei Augustin lediglich als eine höhere Form der von Ichbezogenheit bestimmten *cupiditas* verstanden werden konnte (Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe, S. 255-376); K. Holl weist darauf hin, dass Augustin als ein „Verderber der christlichen Sittlichkeit“ bezeichnet werden kann, weil Augustin nicht nur den allgemeinen Eudaimonismus, sondern vor allem die positive Einbeziehung der Selbstliebe in die Gottesliebe kritisiert hatte (Der Neubau der Sittlichkeit, S. 161-165); K. Flasch kritisiert am *frui-uti* Schema die Instrumentalisierung des Menschen und die Erfahrung eines anderen Menschen als Person. (Augustin. Einführung in sein Denken, S. 134-139).

⁶⁶ K. Holl, *ibid.*

⁶⁷ *De Civ. Dei*, XIX, 4. s. Anm. 41.

⁶⁸ L. Hödl, Art., Petrus Lombardus, Art., TRE. Bd. 26, S. 296-303 (s. § I, 18).

ausschließlich aus der Schilderung durch Augustin ab.⁶⁹ In seinen Sentenzen behandelt Petrus Lombardus die Glücksproblematik im Traktat „de ultimis“, welcher der genuine Ort für die Frage nach dem Glück des Menschen ist. Also hat Petrus Lombardus die Lehre der *beatitudo formalis* in das theologische System eingegliedert. Für die Zeit nach Petrus Lombardus ist seine Zuordnung der Glücksproblematik zum Traktat „de ultimis“ geradezu normativ geworden, so dass der Traktat „de ultimis“ bis zu Thomas von Aquin der *locus classicus* in der Frage nach dem Glück war.⁷⁰ Der Eschatologietraktat als Ort der Behandlung der Glücksproblematik deutet bereits strukturell an, dass die Glücksproblematik innerhalb des theologischen Lehrgebäudes ein eschatologisches Thema ist. Durch die Betrachtung einiger Sentenzenkommentare können wir herausstellen, wie sich die augustinische Konzeption über das Glück in der Scholastik weiterentwickelt und verändert hat. Nach der Meinung N. Wickis, war die Lehre vom Glück in der theologischen Fachsprache des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts noch wenig ausgeprägt. Bestimmend waren in dieser Zeit die Einflüsse der aufkommenden aristotelischen Philosophie.⁷¹ Klar ist, dass es nicht möglich ist, die gesamte Entwicklungsgeschichte der Lehre vom Glück in dieser Dissertation zu entfalten. Es soll hier nur zur Sprache kommen, wie sich das traditionelle, augustinische Glücksverständnis von dem des Thomas von Aquin unterscheidet. Deshalb sollen als Beispiele für die Entwicklungsstufen zwischen Augustin und Thomas die wichtigsten Anhalts- und Ansichtspunkte über das Glück anhand der Sentenzen des Petrus Lombardus und des Sentenzenkommentars des Bonaventura betrachtet werden. Im Anschluss daran wird das Glücksverständnis des Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar betrachtet. Während Bonaventura noch einer traditionellen Position verhaftet ist,⁷² übernimmt Thomas in seiner Glückslehre aktiv die neu aufkommende aristotelische Philosophie. Bonaventura und Thomas von Aquin schöpfen aus gleichem Material und gleichen Quellen, verarbeiten die Sentenzenliteratur. Dennoch unterscheiden sich ihre Arbeiten in der Art der Verarbeitung und auch in den Ergebnissen deutlich.⁷³

⁶⁹ N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, 12; O. H. Pesch erklärt, dass Petrus Lombardus ganz in augustinischem Geist denkt (Glück, Glückseligkeit II, HWP III (1974), S. 692-693).

⁷⁰ s. Einleitung, Anm. 7.

⁷¹ N. Wicki, op. cit. S. 58.

⁷²Vgl. W. Dettloff, Art., Bonaventura, TRE. Bd. 7, S. 48-55: "Er ist einer der hervorragendsten Vertreter des Augustinismus im Mittelalter, und er spielte eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung um den zu seiner Zeit mehr und mehr an Einfluss gewinnenden Aristotelismus."

⁷³ Vgl. M. Wittmann, „Thomas von Aquin und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander vergleichen“, Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte, Martin

A. Die Beatitudolehre in den Sentenzen des Petrus Lombardus

Die Frage nach den unmittelbaren Quellen des Lombarden für seinen Eschatologietraktat ist schwer zu beantworten. Deutlich wird, dass der Lombarde den in seiner Lehrtätigkeit entstandenen Paulinenkommentar benutzt und dass ihm die Lehrmeinungen der Väter aus den Sentenzen für seinen Traktat „de ultimis“ vorlagen.⁷⁴ „Im ganzen Eschatologietraktat stehen 38 Augustinuszitate nur 19 Zitate anderer Väter und 11 der Glosse gegenüber. Entscheidend ist aber nicht die bloß quantitativ überwiegende Augustinusbenutzung, sondern die gänzlich auf den großen Afrikaner orientierte Lehrhaltung des Lombarden. ... Im Vertrauen auf Augustin übernimmt der Sentenzenmeister von diesem Lehren, die seinen Traktat schwer belasten und sich später als unhaltbar zeigen, ...“.⁷⁵ In der *Distinctio* 49 der IV. Sentenzen fragt Petrus Lombardus, die augustinischen Ansichten übernehmend, nach der Formulierung der Glücksproblematik: „Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum eam omnes velint, et sciant quae sit vera beatitudo.“⁷⁶ Von diesem Ansatz ausgehend entwickelt sich der mittelalterliche Beatitudo-Traktat nach Petrus Lombardus weiter.⁷⁷ Dadurch wurde der Beatitudo-Traktat zur Frage nach dem Wesen des wahren Glücks: „vera beatitudo“.

Am Anfang seines Werkes, wo Petrus Lombardus dessen Aufteilung erläutern will, erklärt er auch den Begriff *beatitudo* mit der Unterscheidung von „uti“ und „frui“ wie Augustin selbst. Dabei versteht Lombardus unter dem Begriff *beatitudo* immer nur das Objekt des seligen Genießens. Von beseligendem Genießen kann nur die Rede sein bei Dingen, die uns glücklich machen, die wir um ihrer selbst willen lieben. Das kann aber nur Gott allein sein. Alle anderen Dinge sind zum Gebrauch da, d.h. als Mittel zur Erlangung des ewigen Glücks.⁷⁸ Den Begriff des „frui“ gebraucht Petrus Lombardus allgemein für den Genuss Gottes, ohne die Akte der Erkenntnis, Liebe und Freude in ihm zu unterscheiden. Zu Beginn des II. Buches der Sentenzen leitet Petrus Lombardus

Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freuden und Schülern gewidmet, ed. A. Lang – J. Lechner – M. Schmaus, S. 749-758.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ N. Wicki, op. cit. S. 12-13.

⁷⁶ IV Sent., d. 49. Vgl. Augustin, *De Trin.* 13, 4.

⁷⁷ H. Kleber, Glück als Lebensziel, S. 45: Bonaventura und Thomas fragten hauptsächlich danach, was das Glück ist. vgl. unten Anm. 97; 143.

⁷⁸ I Sent., d. 1, cap. 2: 1. ... in eodem Augustinus ait, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quae nos beatos faciunt, pervenire eisque inhaerere possimus 3. ... Frui autem est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam; uti vero, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud, quo fruendum est... . 4. ... Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus 5. ... Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Vgl. *De doctrina christ.*, I, c. e, n. 3 [PL 34, 20]

die Erschaffung rationaler Wesen aus der ewigen Glückseligkeit in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes her.⁷⁹ Aufgrund dessen, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, ist er zur beatitudo fähig und kann auch an Gottes Glückseligkeit teilhaben. Während der Begriff beatitudo bei der Behandlung der Tugenden nur beiläufig auftaucht, rückt er bei der Frage nach dem Ziel der menschlichen Willensakte vorübergehend ins Zentrum des Interesses,⁸⁰ sofern Petrus Lombardus schreibt, dass das Ziel der guten Willensakte Gott, die Glückseligkeit oder das ewige Leben sei.⁸¹ Mit Berufung auf Augustin setzt Petrus Lombardus es als selbstverständlich voraus, dass es nur ein letztes Ziel geben kann, auf das alle Willensakte hingeeordnet sind.⁸²

Der Lombarde identifiziert ganz klar die Glückseligkeit mit dem ewigen Leben (*vita aeterna*) und Gott.⁸³ Die Begriffe „beatitudo et *vita aeterna*“ stehen vollends in Zentrum des Interesses im Traktat „*de ultimis*“, wo der Endzustand des Menschen nach seinem Tod behandelt wird.⁸⁴ Während der Mensch im ursprünglichen Zustand von Natur aus Gott unmittelbar schauen kann, wurde er durch die Sünde dazu unfähig.⁸⁵ Darum sind „*vita aeterna*“ oder „beatitudo“ für Petrus Lombardus umfassende Begriffe über die Heilsbedeutung an sich, die allein den Heiligen im Jenseits zuteil werden. Darum also behauptet H. Kleber, dass der Begriff beatitudo bei Petrus Lombardus immer vorkommt, wenn er von der Heilsvollendung des Menschen spricht.⁸⁶ Die Heiligen haben das ewige Leben, sofern sie Gott besitzen. Der Besitz Gottes wird aber durch die Gottesschau vollzogen. Durch die Wesensschau Gottes wird er für die Heiligen zum Besitz.⁸⁷ Petrus Lombardus kennt, nach der späteren theologischen Sprache, nur die

⁷⁹ II Sent., d. 1, cap. 4: 1. ... Et quia non valet eius beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, et possidendo frueretur.

⁸⁰ H. Kleber, op. cit. S. 20-21; vgl. II Sent., d. 1, cap. 4: 4. ... Et si quaeritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo.

⁸¹ II Sent., d. 38, cap. 1: 1. ... Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, *vita aeterna*, Deus ipse;

⁸² II Sent., d. 38, cap. 3: 1. ... His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur plures in fidelibus rectas esse voluntates, proprios ac diversos fines habentes, et tamen unum eundemque, quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus.

⁸³ IV Sent., d. 49, cap. 1: 2. ... Quia unum est et summum bonum beatitudo et *vita omnium*, scilicet Deus ipse. ... Unde Veritas in Evangelio ait: Haec *vita aeterna*, ut cognoscant te, et quem misisti Iesum Christum, esse unum et solum verum Deum, hoc est, habere vitam est cognoscere te.

⁸⁴ IV Sent., d. 49, cap. 1-4.

⁸⁵ IV Sent., d. 1, cap. 5: 3. ... Homo enim qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum adeo hebit, ut nequeat divina capere, nisi humanis excitatus.

⁸⁶ H. Kleber, op. cit. S. 19-20.

⁸⁷ In IV. Sent., d. 49, cap. 1 erklärt Petrus Lombardus das Zitat aus dem Johannesevangelium: „Haec est *vita aeterna*, ut cognoscant te, et quem misisti Iesum Christum, esse unum et solum verum Deum“ (Joh. 17,3). Weiter, „Habere vitam est cognoscere te.“; „Per cognitionem habetur bonum,

vita aeterna increata als eigenes Leben Gottes und als Leben der Auserwählten. So sei die formale Seligkeit der Heiligen nach Petrus Lombardus etwas Ungeschaffenes. Er bezeichnet auch die subjektive Lebensform der Seligen im Jenseits als *beatitudo*.⁸⁸ Beim Lombarden darf man die ungeschaffene Seligkeit objektiv und die geschaffene Seligkeit subjektiv nennen.⁸⁹ In dieser zukünftigen Erfüllung der *beatitudo* nimmt der menschliche Leib wie bei Augustin nur eine passive Rolle ein. Es ist nicht einfach zu verstehen, dass die Seele ohne ihren Leib die *perfecta beatitudo* erhalten könne. Darum argumentiert Petrus Lombardus, dass der Leib wesentlich zur *beatitudo* des Menschen im Jenseits gehört. Dennoch ist der Leib nur im Jenseits der Seele vollkommen unterworfen.⁹⁰ Gemäß dem eschatologischen Glücksverständnis scheint beim Lombarden nur Gott zugleich als Subjekt und Objekt des menschlichen Glücks gedacht zu werden. Solange es die Tätigkeit des Menschen gibt, hat es für dieses Glück wohl keine Bedeutung.

B. Die jenseitige *Beatitudo* im Sentenzenkommentar Bonaventuras⁹¹

Bonaventura (Doctor Seraphicus, gest. 1274) war seit 1257 Generalminister des Franziskanischen Ordens. In seinem Sentenzenkommentar, der aus den Jahren 1249-1251 stammt, blieb er seiner Haltung treu, den vorherrschenden Meinungen der Magistri und besonders seines hochverehrten Lehrers Alexander von Hales zu folgen.⁹² Auch Bonaventura verhandelt die *beatitudo* im Zusammenhang mit den letzten Dingen,

quod tu es, id est vita." Vgl. Anm. 83.

⁸⁸ N. Wicki, op. cit. S. 61-63.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ In IV. Sent., d. 49. cap. 4: 3. ... si eis potest sine corporibus summa beatitudo praeberi, difficilis quaestio est, nec potest a nobis perfecte definiri. ... Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed spirituale receperit, angelis aequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate,

⁹¹ Hier werden die Texte und die Seiten des Bonaventura nach der „Doctoris Seraphici S. Bonaventura Opera omnia ...“, Bd. I-IV: Commentarii in quatuor libros Sententiarum, Quaracchi, 1882-1902 zitiert; E. Gilson, Die Philosophie des Heiligen Bonaventura: „Der Sentenzenkommentar enthält bereits keimhaft oder wirklich alle späteren Bahnen, auf denen sich das Denken Bonaventuras weiterentwickelt hat.“ Die Beatitudolehre von Bonaventura wird in der Auslegung der Makarismen der Bergpredigt, in dem Itinerarium mentis in Deum, und in Collationes in Hexameron usw. deutlich erörtert.

⁹² Bonaventura, II. Sent., prooemium: At quemadmodum in promo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. In den Quaestionen des Alexanders von Hales bezieht sich die Beatitudolehre auf die Fragen de ipsa beatitudine, de visione Dei, de cognitione Dei, de statu electae und de aureola, die alle aus den Jahren 1236-1245 stammen (Q: 151, 152, 165, 217 und 221). N. Wicki, op. cit. S. 33.

mit Gericht und Auferstehung.⁹³ Von den 20 Fragen, in denen sich Bonaventura der Glücksproblematik widmet, behandeln nur sechs den geistigen Endzustand des Menschen unter dem Begriff *beatitudo*, 14 Fragen die *gloria corporis*. Dieser Umstand macht schon den Interessenschwerpunkt bei der Kommentierung von IV Sent., d. 49 deutlich. Der Gesichtspunkt, unter dem Bonaventura die Glücksproblematik in seinem Sentenzenkommentar betrachtet, ist von rein theologischem Charakter: Bonaventura versucht, den Menschen als das *ad Dei imaginem et similitudinem* geschaffene vernunftbegabte Wesen zu bestimmen. Diese Bestimmung allein befähigt den Menschen zur *beatitudo* und lässt ihn diese seinem Wesen gemäß erstreben.⁹⁴ Während sein Zeitgenosse Thomas in seine Lehre von der *beatitudo* philosophische Begrifflichkeiten und Erörterungen einfließen lässt, bewegt sich Bonaventura kaum über die theologische Materie hinaus.⁹⁵ Über die Glücksproblematik kann die Philosophie bei Bonaventura nämlich gar keine Aussagen treffen, insofern sie in den Bereich der letzten Dinge gehört. Das heißt für Bonaventura nicht nur, dass die heidnischen Philosophen der Antike über diesen Endzustand des Menschen nicht reden konnten, sondern, dass generell jede philosophische Perspektive hier fehl am Platz ist.⁹⁶ Die traditionelle Frage, von Augustin und auch Petrus Lombardus über das Glück gestellt - *utrum omnes appetant beatitudinem?*⁹⁷ - präzisiert Bonaventura mit folgender Frage: „*utrum omnes appetant beatitudinem veram.*“⁹⁷ Durch die Verengung der Fragestellung wird das Problem der *beatitudo* zu einem ausschließlich theologischen und zieht damit eine Konsequenz, die sich aus seiner theologisch bestimmten Perspektive nahe legt. In praktischer Hinsicht bedeutet dies den Verzicht auf eine selbständige philosophische Argumentation zugunsten einer rein theologischen Betrachtungsweise, also eine Beschränkung auf das, was man im Durchdenken von Schrift und Tradition über den Endzustand des Menschen aussagen kann. Solche Ansicht kommt in den Spätschriften des Bonaventura

⁹³ Bonaventura hat auch die *Beatitudoproblematik* in der IV. Sent., d. 49 behandelt; Vgl. M. Wittmann, op. cit. S. 749.

⁹⁴ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. unic. q. 2, concl., S. 1003: *Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi; ... ideo dico, quod veram beatitudinem appetit naturaliter.*

⁹⁵ M. Wittmann, op. cit. S. 750.

⁹⁶ Vgl. Bonaventura, II Sent., d. 30, q. 1, concl., S. 716: *Secundo modo ratiocinando processerunt philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suum principalem Auctorem, sed aspexerunt principia componentia et operationes, quas habet per virtutem naturae; et secundum hunc modum ratio potius discordat veritati catholicae, quam concordet. Et haec est ratio, quare philosophi, qui fuerunt tantae veritatis indagatores, non pervenerunt ad lapsus humani cognitionem, quia eis videbatur esse valde rationabile, hominem sic fuisse conditum; cum tamen catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationem evidentia certitudinaliter ejus contrarium appareat esse verum. Vgl. III Sent., d. 24, q. 3, ad. 4.*

⁹⁷ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. unic. q. 2, S. 1002: *Secundo quaeritur, qualiter beatitudo sit appetibilis; et quaeritur, utrum omnes appetant beatitudinem veram.*

als ein „prophetischer Antischolastizismus“⁹⁸ zum Ausdruck.

Bonaventura beginnt seine Untersuchung wie sein Lehrer Alexander von Hales ausdrücklich mit der Frage, ob die formale *beatitudo* sich als etwas Ungeschaffenes ergeben musste. Davon ausgehend bildet die *Beatitudolehre* die Entsprechung zum viel diskutierten Problem der Gnadenlehre, nämlich ob die *gratia* etwas Geschaffenes oder Ungeschaffenes sei. Wenn Gott die subjektive Seligkeit der Heiligen sei und etwas Geschaffenes der *beatitudo increata* gegenübergestellt wird, so wird die formale Seligkeit der Heiligen durch die Gnade bzw. *caritas* des Heiligen Geistes ein Akzidens.⁹⁹ Anhand des Unterschiedes zwischen der objektiven und subjektiven Seligkeit versucht Bonaventura eine fertige Synthese zu schaffen. Die *beatitudo* stillt nämlich auf zweifache Weise das Streben des Menschen: effektiv als Objekt, das Gott ist, informativ als *perfectio*. Die erste ist die ungeschaffene Seligkeit, Gott selber, die letzte die geschaffene Seligkeit der Heiligen. Diese selbst ist Gott ähnlich durch den göttlichen Einfluss auf die Seele der Auserwählten.¹⁰⁰ Sie wird einzig durch das Bild-Gottes-Sein ermöglicht und darum über die *mens*, welche Trägerin der Ebenbildlichkeit ist, verwirklicht. Die Seligkeit ist deshalb zuerst in den Potenzen der Seele und dann erst in der Substanz vorhanden.¹⁰¹ Die formale Seligkeit der Heiligen ist ein Akzidens, das von Gott und nicht aus der Seele kommt. Es verbindet mit Gott. Bonaventura leitet daraus ab, dass dies Akzidens vollkommener sein könne als eine Substanz, weil es von einem Höheren – also Gott – verursacht ist.¹⁰² Deshalb meint er, dass die Seligkeit in erster Linie zum *genus des habitus* und erst sekundär zu dem der *actio* gehört.¹⁰³ Dabei

⁹⁸ W. Dettloff, *op. cit.* S. 52

⁹⁹ N. Wicki, *op. cit.* S. 68-69.

¹⁰⁰ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. unic. q. 1 concl., S. 1000 ff.: Respondeo: Dicendum quod *beatitudo* est finis satians nostrum appetitum. Satians autem nostrum appetitum est dupliciter: vel sicut obiectum, vel sicut informans. Satians nostrum appetitum sicut obiectum solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur. Satians autem sicut informans est ipsa *influentia Dei* in animam quae est ipsa *deiformitas* et *satietas*. Secundum hoc nomen *beatitudinis* commune est secundum prius ut posterius ad *beatitudinem incretam*, quae est finis satians ut obiectum, et ad *cretam* quae est satians ut informans; et per prius dicitur de *beatitudine increta*, per posterius de *creta*, quia non sariat *influentia obiecti* nisi propter obiectum.

¹⁰¹ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. unic. q. 4, concl., S. 1006: Similiter credo in *gratia* et *gloria*, quod anima non est capax *gratiae* nec *gloriae* nisi per mentem. Unde credo, quod tam *gratia* quam *gloria* primo est in potentia.

¹⁰² Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, unic. q. 1 concl., ad. 4, S. 1001: Quoddam namque est, quod causatur principiis subiecti, et tale potest esse nobilius, pro eo quod dirigit et coniungit. Et quia *beatitudo* iungit animam summo Deo, ubi *terminatio* omnis appetitus; et ortum habet a Deo, non ab anima.

¹⁰³ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, unic. q. 1, concl. ad. 5, S. 1001: Ad illud quod quaeritur, cuius generis sit dicendum, quod *beatitudo creta* non dicit actum pure, quia constat, quod actus gloriosus ab aliquo habitu procedit, ... Quia vero principalius dicit habitum et *deiformitatem*, ideo, etsi dicat rem duplicis generis, tamen principalius generis qualitatis. Vgl. M. Wittmann, *op. cit.* S.

schwächt Bonaventura das Moment der Tätigkeit scheinbar ab, sofern er nämlich nicht den Menschen, sondern Gott zum primären Faktor der Seligkeit macht. Das bedeutet dann, dass die selig machende Tätigkeit nicht dem Subjekt, sondern dem Objekt zugeteilt wird. Damit erhält der Mensch bei Bonaventura eine passive Haltung in Bezug auf die Seligkeit.¹⁰⁴

Wenn Bonaventura behauptet, dass die Seligkeit als *influentia Dei* ihren Sitz unmittelbar in den Potenzen der Seele hat, dann bedeutet es, dass der Leib in Zusammenhang mit der Seligkeit nicht von Bedeutung ist.¹⁰⁵ Für Bonaventura kommt die Seligkeit streng genommen nur der Seele zu und geht erst in zweiter Linie auch auf den Leib über. Bonaventura spricht von einer materiell verstandenen akzidentellen Seligkeit, die zugleich in Leib und Seele ihren Sitz hat, da Bonaventura den Körper als Subjekt der Seligkeit *per quendam redundantiam* erfasst.¹⁰⁶ Dennoch besagt die Formel keineswegs, dass die Seligkeit dem Körper anhaftet. *Subjectum inhaesionis* ist die Seele. Aus der Verbindung des Leibes mit der Seele fließt die Seligkeit von ihrem Subjekt, der Seele, irgendwie (*per quendam redundantiam*)¹⁰⁷ auf den Leib über. Die *beatitudo*, die der Seele inhäriert, ist gleichsam mit ihrer Wirkung im Leib gegenwärtig. Die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe nach der Auferstehung bedeutet für Bonaventura, dass die Seligkeit noch die Möglichkeit hat, sich zu vergrößern, nicht durch eine Vergrößerung des *Habitus*, sondern durch die Beseitigung von Hindernissen.¹⁰⁸ So betrachtet Bonaventura den Leib unter einem doppelten Aspekt: Einmal, wie er dem Wirken der Seele widerstrebt, dann, wie er durch die Seele

751.

¹⁰⁴ M. Wittmann, *op. cit.* S. 752. E. Gilson weist darauf hin, dass die Passivität und das Unvermögen des Menschen in der Lehre Bonaventuras in einem Missverständnis über die Lehre Bonaventuras begründet sind und deshalb verursacht werden, weil seine Lehre überwiegend thomistisch beurteilt wird (*Die Philosophie des Heiligen Bonaventura*, S. 511-517).

¹⁰⁵ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, unic. q. 4, contra., S. 1006: *Beatitudo inest animae secundum quod „capax est Dei et particeps esse potest“; sed capax est secundum imaginem, et imago secundum mentum, et mens est oculus et potentia animae: ergo beatitudo primo inest animae secundum potentiam.*

¹⁰⁶ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. unic, q. 3, concl., S. 1005: *quod gaudium etiam accidentale et beatitudo accidentalis est in anima sicut in subiecto, sed huius gaudii materia est in corpore, quia gaudet anima de bonis corporis; et ideo beatitudo non est in corpore sicut in subiecto, sed sicut in materia et obiecto, non principali tamen.*

¹⁰⁷ *Ibid.*: *quod beatitudo, cum sit gaudium de bonis, est in aliquo sicut in subiecto primo per inhaerentiam, et sic dico quod est in sola anima; et est in aliquo sicut in coniuncto per quendam redundantiam, et sic, quia corpus est coniunctum animae, gaudium redundant in corpus.*

¹⁰⁸ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 2, a. 1 q. 1, S. 1013: *Concedendum est igitur, quod glorificatio corporis facit ad maius gaudium quantum ad extensionem; facit etiam quantum ad intensionem, non augendo habitum, sed removendo impedimentum.* (Vgl. mit der Ansicht Augustins – oben Anm. 18; 59).

vollkommen wird. In diesem Sinne ist der Leib das Subjekt der Seligkeit.¹⁰⁹ Bei Bonaventura ist die Seele immateriell und vom Körper unabhängig. Sie kann weder etwas Körperliches noch ein Vermögen sein, welches der Körper für einen Effekt braucht. Darum bedarf sie auch nicht des Körpers, um individualisiert zu werden. Trotzdem hat jeder Körper seine eigene Seele. Genauso wie Thomas von Aquin argumentiert Bonaventura nämlich gegen die Averroisten und weist deren Lehre von der Einheit des Intellectus (*unitas intellectus*) zurück. Denn wenn die menschlichen Seelen eine Einheit wären, würde niemand die Glückseligkeit erstreben, noch hätte jedes einzelne Leben eine Bedeutung. Bonaventura meint, dass dies auch gegen die göttliche Gerechtigkeit sei.¹¹⁰ Unter dem Einfluss des Neuplatonismus lässt Bonaventura den Leib an der Glückseligkeit teilnehmen, weil er annimmt, die Seele selbst sei aus Materie und Form zusammengesetzt. Trotzdem betont besonders er die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Seele.¹¹¹ Auch hier wird wiederum deutlich, dass auch der Leib durch den Überfluss der Seele (*per quamdam redundantiam*) Anteil an der Seligkeit besitzen kann. Bonaventura versteht das „*sine medio*“ des Lombarden vom Ausschluss des „*medium impediens*“ her.¹¹²

Die selige Gottesschau als intellektuelle Erkenntnis hat das Wesen der formalen Seligkeit in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts ausgemacht.¹¹³ In diesem Punkt blieb die mittelalterliche Theologie der traditionellen augustinischen Lehre verhaftet. Eine weitere positive Lehrorientierung war die Verurteilung des Bischofs von Paris, Wilhelm von der Auvergne, der Pariser Universität 1241: *Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.*¹¹⁴ Obwohl die Theologie des Mittelalters die

¹⁰⁹ Vgl. N. Wicki, *op. cit.* S. 85-94; M. Wittmann, *op. cit.* S. 755.

¹¹⁰ Vgl. Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 1, a. 1, q. 1-2.

¹¹¹ Vgl. § 3; Bonaventura, II Sent., d. 18, a. 2, q. 1, ad 1, S. 447: *Ad illud autem quod primo obiicitur in contrarium, quod intellectus non dependet a corpore, ergo ab eo non potest individuari; dicendum, quod intellectus individuatur secundum corporis indigentiam; non tamen eius individuatio est a corpore, sed a propriis principiis, materia scilicet et forma sua, quas de se habet, sicut in se subsistit, Vgl. J. Hirschberger, *Gesichte der Philosophie I*, S. 457; J. F. Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, S. 133: „in Bonaventure's view, the rational soul is both the natural form and the mover of the human body. But with respect to being (*esse*), the soul does not depend on the body, as through the soul, for its own conversation, needed the body.“ (S. 121); „Consequently, for Bonaventure, the soul and body of man are not united immediately to each other. They are united through mediating principles: unibility on the part of the soul, and complexion on the part of the body.“*

¹¹² N. Wicki, *op. cit.* S. 173-174; vgl. Anm. 92.

¹¹³ N. Wicki, *op. cit.* S. 93-96; Augustin erörtert die dreifache Schauung: *visio corporalis*, *spiritualis* (*imaginaria*) und *intellectualis*. In: *De genesi ad litt.* 12.; Die meisten Autoren in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verstanden die Schau des Apostels als Beispiel dieser *visio intellectualis*.

¹¹⁴ Vgl. *Chartularium Universit. Paris.*, I n. 128, Paris 1889; vgl. M. D. Chenu, *Le dernier avatar de la*

unmittelbare Gottesschau zugesteht, bleibt diese dennoch im Diesseits unmöglich, sondern kann erst im Jenseits real werden. Eine Ausnahme bildet dabei die *visio Pauli*, aus der die Scholastik vor Thomas schloss, dass es wohl auch die Möglichkeit einer vorübergehenden Gottesschau im Diesseits geben muss. Für Bonaventura bildet der Fall des Paulus eine Ausnahme. Daher schließt er grundsätzlich eine unmittelbare Gottesschau auf Erden aus.¹¹⁵ Die menschliche Seele kann keineswegs Gott per se schauen, bis man Gott in der jenseitigen *beatitudo* zu schauen bekommt.¹¹⁶ - In diesem Punkt machen Bonaventura und Thomas gemeinsam Front gegen den lateinischen Averroismus.¹¹⁷ - Trotz der Unmöglichkeit einer Gottesschau im Diesseits behauptet Bonaventura, dass dem Menschen das Verlangen nach der Wahrheit doch noch geblieben sei. Dennoch haben wir die Fähigkeit verloren, sie aus eigenen Kräften zu finden,¹¹⁸ weil die menschliche Vernunft von der Dunkelheit der Sünde verdorben wurde. Mit diesem Grund behauptet Bonaventura, dass die Philosophen nicht wussten, dass sie selbst geheilt werden müssen, noch dass das Heil nur durch die Gnade Gottes erlangt wird.¹¹⁹ Also kann die menschliche Seele bei Petrus Lombardus wie auch bei Bonaventura Gott wesentlich schauen und erkennen. Aber sie wurde durch den Sündenfall geschwächt, so dass sie in diesem Leben zur Gottesschau in der Tat unfähig ist. Bei Bonaventura ist deshalb die *beatitudo* vielmehr ein eschatologisches Thema. Deshalb ist die Kluft zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Glück für ihn tiefer geworden.

In der Glückskonzeption Augustins haben Erkenntnis und Liebe ihren eigenen Platz. Der Mensch kann demnach Gott entdecken, weil Gott selbst in der menschlichen Seele der Wahrheit nach anwesend ist und somit immanenter in ihr als sie selbst.¹²⁰ Dazu

théologie orientale au 13^e siècle (Mélanges Auguste Pelzer), Louvain, 1947, S. 159-181.

¹¹⁵ Bonaventura, II Sent., d. 23, a. 2 q. 3, concl., S. 544: Unde si quae auctoritates id dicere inveniuntur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur, ... sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergradiuntur,

¹¹⁶ Vgl. J. F. Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, S. 560-565; Bonaventura, II Sent., d. 23, a. 2, q. 3, concl., S. 544-545: quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur, ... Aut ingitur cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, aut per hoc quod est praesens alii, ... Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: in effectu proprio, (=contemplatio), in signo proprio (=apparitio) und in lumine suo (=cognitio).

¹¹⁷ Es wurde im § 4 betrachtet.

¹¹⁸ Vgl. Die *Collatio XIX*, in *Hexameron: Opus Omnia V*, S. 419-424.

¹¹⁹ Vgl. J. F. Quinn, *op. cit.* S. 623-625.

¹²⁰ Bonaventura, I Sent., d. 1, a. 3, q. 2, concl., S. 40-41: Et ratio huius est, quia nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum, ad quod est. Hoc autem est bonum summum, quod superius est

meint N. Wicki: „Es ist darum unangebracht, in der Beatitudolehre der Zeit vor Thomas von einem Voluntarismus in dem Sinne zu reden, dass dem Willen in der Verbindung mit Gott der entscheidende Anteil zukäme. Der Intellekt ist ebenso wichtig. Im System des Augustin (so wie auch Petrus Lombardus) haben Erkenntnis und Liebe ihren Platz.“¹²¹ Bonaventuras Ansicht nach ist Gott der *ultimus finis* der menschlichen Erkenntnis und Liebe. Aber in den Diskussionen über die *constitutio formalis beatitudinis* in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts kam die Frage auf, ob die Seligkeit eher dem Handeln des Verstandes oder doch eher dem Handeln des Willens zugewandt ist. Diese Diskussion bezieht sich auf den aufkommenden Aristotelismus. Wie oben bereits gesagt (II-A), hat Petrus Lombardus den Begriff des *frui* nicht in einzelne Akte der Erkenntnis, der Liebe und der Freude unterschieden. Bei Bonaventura hingegen, ist die *fruitio* wesentlich ein Akt des Willens, insofern sie immer *delectatio* und *quies* bedeutet.¹²² In beiden liegt die *ratio boni* begründet, wobei das *bonum* Objekt des Willens ist. Die *delectatio* und die *quies* bestehen nach Bonaventura in der Vereinigung der Liebe und damit auch in der *fruitio*.¹²³ Daher besteht die Seligkeit für Bonaventura *principaliter* aus einem Zustand (*habitus*) und nur in zweiter Linie in einem aktuellen Element.¹²⁴ Die Seligkeit besteht im Zustand höchster Seligkeit aus Gott, also in einer Vereinigung der Seele mit Gott, die alles Streben zur Ruhe kommen lässt. Für Bonaventura ist daher der Seligkeit wesentlich ein *gaudium*,¹²⁵ das gleichzeitig ein Akt des Willens ist. Die selige Seele hängt durch ihren Willen endgültig Gott an.¹²⁶ Der vollkommene Friede lässt sich nur durch Erlangung unseres Zieles finden. In der vollkommenen Liebe erstreben wir das, was unsere unvollkommene Liebe in diesem

anima, et bonum infinitum, quod excedit animae vires. ... fructum est ergo solo Deo, quia summum bonum et infinitum. ... solus autem Deus est qui perfectissime coniungitur. Nam coniungitur secundum veritatem et intimitatem. Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi.

¹²¹ N. Wicki, op. cit. S. 199.

¹²² Bonaventura, I Sent., d. 1, a. 2 q. 1, concl., S. 36: *Quia ergo frui secundum omnem acceptionem dicit delectationem vel quietem vel utrumque, et omne tale habet rationem boni, et hoc est obiectum voluntatis: ideo loquendo essentialiter, frui est actus voluntatis.* M. Wittmann: „in der Zeit der Abfassung des Sentenzenkommentars Bonaventuras spielen der Voluntarismus und Intellektualismus noch keine Rolle.“(op. cit. 754).

¹²³ Bonaventura, I Sent., d. 1, a. 2 q. 1, concl., S. 37: *Dicendum quod videre et habere requiruntur ad frui, similiter et amare. Nam si quis videt aliquid et habet, numquam delectatur, nisi amet; aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias suggerit.*

¹²⁴ s. Anm. 103.

¹²⁵ Bonaventura, IV Sent., d. 49, p. 2, a. 1, unic. q. 1, concl., S. 1012: *Dicendum quod beatitudo dicitur gaudium per essentiam;*

¹²⁶ Bonaventura, III Sent., d. 35, a. 1 q. 1, concl., S. 774: *quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio.*

Leben schon verfolgt hat. Daraus folgt, dass Bonaventura in seiner Glückslehre der Liebe von vornherein den Vorrang vor dem Erkennen gab.¹²⁷

III. Die Beatitudolehre im Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin

Der Kommentar des Thomas von Aquin zu den Sentenzen ist schon von jeher als das *Scriptum super Sententias* bekannt. Er legte die Sentenzen als baccalaureus sententiarium von 1254-1256 aus und veröffentlichte seinen Kommentar wahrscheinlich nach der Beendigung seiner Vorlesung, also noch im gleichen Jahr 1256. Nach Tolomeo von Lucca versuchte später auch Thomas seinen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu überarbeiten und zu korrigieren.¹²⁸

In seinen Vorlesungen hielt sich Thomas an die normale Verfahrensweise der damaligen Zeit, bestehend aus *divisio textus*, *expositio textus* und *dubia circa litteram*. Zur Zeit des Thomas traten die *divisio textus* und die *dubia circa litteram* allerdings ganz in den Hintergrund. Die Analyse der *quaestio*, die innerhalb der *expositio textus* ihren Platz hatte, zeigt die scholastische Methode von ihrer besten Seite: „In ihr sollte ein Einzelproblem, das sich aus dem Text ergab, diskutiert werden und zu seiner Lösung geführt werden; so konnte man auch an schwierigen Stellen zu einem tieferen Verständnis des Textes gelangen.“¹²⁹ In gleichartiger Weise las Thomas einen Passus aus dem Text des Petrus Lombardus, der dann durch eine *divisio textus* analysiert wurde. Er erklärte die Bedeutung jedes Punktes fortlaufend, und wenn aus dem Text eine Frage hervorging oder etwa mehrere Fragen, wurden diese untersucht. Die Grundeinheit einer Diskussion war die *Quaestio*, die in einzelne Artikel und sogar auch in *quaestiunculae* (kleine [wissenschaftliche] Fragen) eingeteilt wurde.¹³⁰

„Der Kommentar des heiligen Thomas findet indessen nicht sein Hauptinteresse in dem historischen Rahmen der zeitgenössischen Arbeiten über den Sentenzen. Vielmehr ist es die Perspektive des theologischen Lebens des heiligen Thomas selbst...“¹³¹ In diesem frühen Werk des Thomas sind zwar alle seine Hauptgedanken, inklusive der Glücksproblematik, schon festgelegt. Dennoch war Thomas auch in seinem

¹²⁷ W. Dettloff, op. cit. S. 52.

¹²⁸ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 77; M. -D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. 298 ff.; F. von Gunten, O. P., Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?, S. 313-348. In diesem Zusammenhang ist uns aus einem Teil des 3. Buches ein Autograph in einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek (MS Vat Lat. 9851, f. 99v) erhalten.

¹²⁹ H. Kleber, op. cit. S. 16-19; vgl. M. D. Chenu, op. cit. S. 304 ff.

¹³⁰ J. A. Weisheipl, op. cit. S. 72.

¹³¹ M. -D. Chenu, op. cit. S. 307 ff.

Sentenzenkommentar nicht zur vollen Reife seines spekulativen Denkens gekommen, da es eine gewisse Diskrepanz zwischen der Lehre der Sentenzen und der der *Summa theologiae* gibt.¹³² Während einige der Widersprüche nur scheinbar miteinander in Einklang gebracht werden, zeigt die große Mehrheit eine Entwicklung im Denken des Thomas zwischen dem *Scriptum super Sententias* und der *Summa theologiae*. Dieses wird im Verlauf meiner Betrachtung noch deutlicher.

Über die Beatitudolehre spricht Thomas selbst in seinem Sentenzenkommentar zunächst überall dort, wo sein *liber textus* von der Glücksproblematik handelt. So behandelt er das Glück nicht nur in einem beliebigen Kontext, in dem es ihm im Verlauf seiner Untersuchungen begegnet, sondern erst an seinem eigentlichen *locus classicus* - „*de ultimis*“- ausführlich. Anhand der Behandlung der Glücksproblematik wird deutlich, wie sehr Thomas der Tradition verhaftet ist. Dennoch entwickelt Thomas schon einen eigenen Aspekt des Glücksverständnisses in dem *Scriptum super Sententias* .

Dafür füllt Thomas von Aquin die Begriffe „*uti/frui*“ bei einer Begriffsdefinition mit neuem Inhalt. Während Petrus Lombardus mit Hilfe des Begriffs *beatitudo* immer nur das Objekt des seligen Genießens meint, besteht die *beatitudo* für Thomas wesentlich in einem Erkenntnisakt und nur beiläufig in einem Willensakt. Daher kann die *fruitio* bei Thomas nicht zu den wesentlichen, sondern nur zu einem ergänzenden Aspekt der Glückseligkeit gehören.¹³³ Also verengt sich die Bedeutung von *frui* bei Thomas im Vergleich zu Petrus Lombardus. Thomas interpretiert den Begriff *frui* um, im Sinne der Begrifflichkeit, die sich an Aristoteles orientiert.¹³⁴ Damit wird die „*fruitio*“ im menschlichen Handeln mit einbegriffen. Bei der Frage nach dem Subjekt der Seligkeit erfasst Thomas den Seligen nicht nur durch seine Teilhabe – so wie es Petrus Lombardus und Bonaventura taten -, sondern durch den Begriff der Verähnlichung, und zwar durch einen Akt.¹³⁵ Darum zielt das menschliche Streben nach Glück bei Thomas auf das „*summum bonum secundum suam operationem*“ ab.¹³⁶ Dieses menschliche

¹³² M. -D. Chenu, op. cit. S. 77-78; 213; 236.

¹³³ *Scriptum super Sententias* (folgendes: S. s. Sent.) I, d. 1, q. 1. a. 1, sol.: et in hoc perficitur nostra felicitas, quam *fruitio* nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

¹³⁴ *Ibid.*: Respondeo dicendum, quod *fruitio* consistit in optima operatione hominis, cum *fruitio* sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis,

¹³⁵ S. s. Sent II, d. 1, q. 2, a. 2. sol.: et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsamet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. ... Et ex hoc patet, quod in omni bono summum bonum desideratur.

¹³⁶ S. s. Sent. II, d. 1, q. 2, a. 2. sol. ad. 4: Ad quartum dicendum quod bonitas Dei sit finis rerum, ad

Erstreben ist eine besondere Weise der *assimilatio* aller Geschöpfe, die auf vernünftige Weise erreicht wird. Obwohl jedes Geschöpf in jedem Gut das höchste Gut sucht, bleibt doch die Glückseligkeit nur dem Menschen aufgrund seiner Vernunftbegabtheit vorbehalten.

Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin spielt schon im Sentenzenkommentar im Zusammenhang mit der Tugendlehre eine weitaus bedeutendere Rolle als bei Petrus Lombardus,¹³⁷ denn Thomas erfasst die *caritas* als *finis proprius* aller rechten Willensakte in Konkurrenz zur *beatitudo* als *finis ultimus*.¹³⁸ Weiterhin bietet Thomas eine Lösung der Konkurrenz der beiden Begriffe *beatitudo* und *caritas* an, indem er die *caritas* als einen *habitus perfectus* der *beatitudo* als einer *operatio perfecta* zuordnet.¹³⁹ Aber wenn Thomas die *beatitudo* dem Erkenntnisvermögen und die *caritas* dem Strebvermögen zuordnet, lassen sich beide im *Scriptum super Sententias* noch nicht unter einem Sachverhalt vereinigen. Mit Berufung auf Augustin setzt Petrus Lombardus es als selbstverständlich voraus, dass es nur ein letztes Ziel geben kann und dass darauf alle Willensakte hingeordnet sind. Diese im 12. Jahrhundert noch nicht hinterfragte Überzeugung stellt Thomas in Frage: die Einzigkeit und Einheit des letzten Zieles, nämlich des Intellekts und des Willens. Dieses Problem ist später der Ausgangs- und Angelpunkt im *Beatitudo-Traktat* der *Summa theologiae*.¹⁴⁰

ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat: unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum philosophum. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intelligendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis. Vgl. S. th. I-II, q. 3, a. 3 ff. (s. 182 ff.).

¹³⁷ M. –D. Chenu, op. cit. S. 307: „Albert zitiert als *baccalaureus sententiarium* (vor 1248) die Ethik ein dutzendmal, *Bonaventura* dreimal, Thomas bezieht sich 125-mal auf sie!“

¹³⁸ S. s. Sent. II, d. 38, q.1, a. 1. sol. ad.1: Ad primum ergo dicendum, quod *caritas* non est *finis ultimus*, cum non sit *finis communis* quem omnia desiderant; sed est *finis proprius voluntatis* S. s. Sent. II, d. 38, q.1, a. 2. sol.: *Finis autem proprius uniuscuiusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur est sua propria operatio. Unde et finis rationalis creaturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi ... Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est;*

¹³⁹ S. s. Sent. II, d. 38, q. 1, a. 2. sol.: *Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est, delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 Ethic, [cap. VII] probatur; et ideo in littera dicitur quod Deus rectarum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat.*

¹⁴⁰ H. Kleber, op. cit. S. 25-27: „Die Tragweite des Problems und das Ungenügende seiner Lösung im Sentenzenkommentar scheint Thomas später klar erkannt zu haben. Jedenfalls ist im *Beatitudo-Traktat* der *Summa theologiae* dieses Problem der Ausgangspunkt und Angelpunkt der philosophischen Argumentation, und die Begründung, die Thomas in der *Summa theologiae* für

Thomas von Aquin beginnt seinen Kommentar mit einer Bewertung, die sich auf die Beatitudolehre des Petrus von Lombardus bezieht, welche dieser im IV. Buch der Sentenzen d. 49 behandelt: Petrus Lombardus behandelt die Beatitudolehre unter dem Gesichtspunkt der Belohnung der Guten.¹⁴¹ Thomas gliedert die in vier Kapitel aufgeteilten Ausführungen des Lombarden in drei Abschnitte, von denen der letzte wiederum aus drei Unterabschnitten besteht. Ungeachtet der Kapiteleinteilung des Petrus Lombardus und seiner Vorüberlegung legt Thomas einen Traktat über die Glückseligkeit vor, der sich als Antwort auf fünf Fragen darstellt: „Hic quaeruntur quinque. Primo de beatitudo. Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quae formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quae in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.“¹⁴² Während sich Bonaventura mit einer bloßen Beschreibung des Zustandes der Glückseligkeit zufrieden gibt, insofern sie als von Gott verheißene Vollendung des Menschen Gegenstand der Theologie ist, geht Thomas umfassend auf die Glücksproblematik ein.

In der ersten Quaestio des Sentenzenkommentars findet sich das Glücksverständnis des Thomas im Allgemeinen: „Circa primum quaeruntur quatuor: 1 in quo sit quaerenda beatitudo; 2 quid sit; 3 utrum omnes eam appetant; 4 utrum ab omnibus aequaliter participetur.“¹⁴³ Unter der ersten Fragestellung - „in quo sit quaerenda beatitudo?“ - verhandelt Thomas von Aquin, ob und wie sich die beatitudo im Hinblick auf den Leib des Menschen verhält. Daraus entwickelt Thomas die Vorstellung, dass die beatitudo des Menschen keineswegs in diesem Bereich besteht, weil die wesentliche Form des Menschen die vernünftige Seele ist und nicht der Leib.¹⁴⁴ Darum muss die beatitudo im Gut der Seelen (in bonis animae) bestehen. Danach untersucht Thomas, welchem geistigen Vermögen das gesuchte Gut entspricht: in actu voluntatis oder intellectus.¹⁴⁵

die Einheit und Einzigkeit des letzten Zieles gibt, ist sorgfältig ausgearbeitet und stützt sich auf andere Argumente als auf den Analogieschluss im Sentenzenkommentar.“

¹⁴¹ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1 prooemium: Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad iudicium generale, in parte hac incipit determinare de praemiis et poenis quae iudicium generale sequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praemiis bonorum; in secunda de poenis malorum,

¹⁴² S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1 prooemium.

¹⁴³ Ibid..

¹⁴⁴ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 1. sol.: forma autem propria hominis, in quantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animae beatitudo consistat, vel in his ad quae homo per actus rationalis animae comparatur. Haec autem bona animae dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animae,

¹⁴⁵ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, sol.: Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat.

in intellectu practico oder speculativo.¹⁴⁶ In der anschließenden Frage geht es darum, ob es in diesem Leben überhaupt möglich ist, zum wahren Glück zu gelangen.¹⁴⁷ Wenn die beatitudo wesentlich zum Menschsein gehört und insofern sie das eigentümliche Ziel jedes vernunftbegabten Wesens ist, kann der Mensch, dessen eigentümliche Form die Vernunft ist, das Glück durch die vernünftigen Tätigkeiten erreichen. Diesen Punkt scheint Thomas mit Hilfe von aristotelischen Ansichten zu bearbeiten. Thomas erkennt dabei, dass es in der Lehre des Aristoteles für den Menschen nur möglich ist, ein unvollkommenes Glück zu erreichen. Obwohl der aristotelische Begriff vom Glück dem Vollsinn seiner Wesenheit nach „perpetuitatem et immobilitatem absolutam“ ist,¹⁴⁸ sieht Aristoteles - so Thomas - in Wirklichkeit das Glück als „secundum conditionem humanae naturae“ oder „beatos autem ut homines“ an.¹⁴⁹ Das Glück im Vollsinn des aristotelischen Begriffes ist in diesem Leben nicht realisierbar. Doch an dieser Stelle, an der die Realisierung des vollkommenen Glücks unmöglich war, konnte Thomas nicht stehen bleiben, da für ihn das Glück überhaupt erst theologisch reflektiert werden musste. Daher setzte er dessen Realisierbarkeit nach diesem Leben an und nahm die Unsterblichkeit der Seele an.¹⁵⁰ Dies ist eine gänzlich theologische Perspektive. Wie oben bereits erwähnt, hielt Thomas von Aquin es für einen Irrtum, dass seine (averroistischen) Zeitgenossen die aristotelischen Texte auslegten und darin erkannten, dass bei Aristoteles nur die menschliche, irdische Glückseligkeit von Bedeutung sei, weil Aristoteles selbst sich weder positiv noch negativ zur Glückseligkeit nach diesem Leben geäußert habe.¹⁵¹ In diesem Zusammenhang nutzt Thomas jedoch die beatitudo

¹⁴⁶ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3, sol.: et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi;

¹⁴⁷ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, sol.: Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc vitam.

¹⁴⁸ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, sol: Unde philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere;

¹⁴⁹ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, sol.: et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subjungit: *beatos autem ut homines*.

¹⁵⁰ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, sol: oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur.... unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc vitam. ... Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem.

¹⁵¹ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, sol: Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundo; et de hac felicitate philosophus in Lib. Ethic. determinat,

nicht aus theologischen, sondern philosophischen Gründen als „perfectam rationem“ oder „ratio bonitatis“.¹⁵² Damit erhalten bei Thomas die philosophischen Aussagen innerhalb der theologischen Gesamtkonzeption des *Beatitudo*-Traktates eine Bedeutung. So bezieht sich die Philosophie bei Thomas von Aquin in der „ratio beatitudinis“ auf die Theologie, so dass dort die philosophischen und theologischen Aussagen gewissermaßen übereinkommen. Besonders deutlich wird diese Absicht des Thomas im *Scriptum super Sententias* IV, d. 49, q. 1, a. 2. Hier rückt die thomanische Lehre näher an den radikalen Aristotelismus heran, indem Thomas das Glück als *ultimus hominis finis* betrachtet. Dennoch versucht Thomas die philosophisch verstandene *beatitudo* als *ultimus hominis finis* mit der theologischen *beatitudo* als *increata beatitudo, vita aeterna, ratio pacis, regnum dei* und Gott selbst in Verbindung zu bringen.

Thomas suchte in der Glücksproblematik nach einem neuen Zuordnungsverhältnis von philosophischen und theologischen Aussagen. Er tut dies auch in Bezug auf die Frage „*Utrum omnes appetant beatitudinem?*“. Aristoteles hat seine *Nikomachische Ethik* mit den Untersuchungen begonnen, dass der Mensch bei all seinem Handeln Ziele verfolgt und dass unter den Handlungszielen dem Glück als letztem Ziel der besondere Status einer letzten, umfassenden Handlungsmotivation zukommt. Petrus Lombardus hingegen fragt nach dem Wesen des Glücks (*ratio beatitudinis*): „*Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum eam omnes velint, et sciant quae sit vera beatitudo.*“ Von beiden Konzeptionen aus erarbeitet Thomas eine neue Perspektive, ob eine einheitliche Tendenz dem Glücksstreben zugrunde liegt oder ob das Glücksstreben das einheitliche Ziel alles menschlichen Handelns ist? Darauf antwortet Thomas, dass das Glücksstreben eine Tendenz jeder vernunftbegabten Kreatur sei, und dass sich die Tendenzen *per se* und nicht *per accidens* auswirken.¹⁵³ Diese Tendenz des Strebens nach Glück begründet Thomas theologisch mit dem Gedanken der Rückkehr der Dinge zu Gott als ihrem Ursprung,¹⁵⁴ insofern dieses Streben schließlich in Gott vollkommen gestillt wird. Trotz

aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

¹⁵² s. Anm. 148 und 150.

¹⁵³ S. s. *Sent.* IV. d. 49, q. 1, a. 3, qc. 1. sol: Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est, ut dicit Augustinus, et Dionysius; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. ... Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.; S. s. *Sent.* IV d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1: Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid huiusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconueniens multos esse errores.

¹⁵⁴ Ibid.

der Tendenz des Menschen zum Glücklichsein befindet sich trotzdem auch das Unglück im Menschenleben. Für Thomas stellt sich dabei die Frage, ob es sich beim Unglück um eine Tendenz oder eine Absicht handelt, weil man hier das Unglück durch absichtliches Handeln herbeiführen kann. Wenn Tendenz und Absicht auseinander treten, nennt Thomas es „perversitas“, wenn aber Tendenz und Absicht in einer gemeinsamen Zielrichtung übereinkommen, „rectitudo“.¹⁵⁵ Gegenüber den Argumenten, dass jeder Mensch nach Glück strebe und dass der Mensch in allem Handeln das Glück als letztes Ziel suche, erheben sich viele Einwände, die an den Phänomenen des menschlichen Handelns orientiert werden. In seiner Antwort zu diesen Einwänden erörtert Thomas, dass der Mensch in allem Handeln das Glücklichsein nicht beabsichtigt, sondern er tut dieses oder jenes in der ferneren Absicht, glücklich zu werden; insofern ist das Glücklichsein *finis humanae vitae*, das letzte Ziel.¹⁵⁶ So ist das Glücksstreben der Ausdruck einer allgemein menschlichen Tendenz, einer Tendenz, die der Gattung „Mensch“ eigen ist. Aus der Glücksproblematik kann Thomas damit die Einheit und Einzigkeit des Ziels im menschlichen Handeln begründen. Diese thomanischen Bemühungen liegen in der *Summa theologiae* deutlich vor (§ 7-II).

Wenn Thomas theologisch der Überzeugung gewesen wäre, dass das letzte Glück in der Erkenntnis Gottes bestehe, ergibt sich daraus folgende Schwierigkeit: Wegen der Identifizierung von letztem Glück und vollkommener Gotteserkenntnis stellt sich die Frage nach der Möglichkeit adäquater Gotteserkenntnis. Thomas ist dabei der festen Überzeugung, dass es nach diesem Leben die Möglichkeit der wahren Realisierung des letzten Glücks und der vollkommenen Gotteserkenntnis gibt. Dabei ist sein erstes Argument, dass das natürliche Verlangen des menschlichen Willens nicht ins Leere gerichtet sein kann.¹⁵⁷ Dieses Axiom steht im Gegensatz zu der Einsicht, dass vollkommene Gotteserkenntnis in diesem Leben unmöglich ist. Hier versuchte Thomas

¹⁵⁵ S. s. *Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 3, qc. 3. sol: Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.*

¹⁵⁶ S. s. *Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 3, qc. 4. sol: Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet.*

¹⁵⁷ Vgl. Anm. 153.

den Kontrast mit dem Begriff „visio Dei“ zu harmonisieren, „in qua principaliter beatitudo consistit“. Im Zusammenhang mit visio Dei wird die Frage nach der Möglichkeit letzten Glücks eine gänzlich theologische. Während die theologische Tradition behauptet, dass die Offenbarung schlicht auf die Wirklichkeit einer Wesensschau Gottes nach diesem Leben hinweist und dass der Mensch prinzipiell zur Erkenntnis des Wesens Gottes fähig ist, versucht Thomas, die Vereinbarkeit und Erklärung der irdischen philosophischen Einsichten im Horizont des Offenbarungswissens zu suchen.¹⁵⁸

Aufgrund des Sündenfalls des Menschen betont die traditionell-augustinisch geprägte Theologie die Unfähigkeit zur beatitudo bzw. zur vollkommenen Gotteserkenntnis. Thomas erörtert dies jedoch gänzlich anders. Während der Mensch bei Petrus Lombardus und Bonaventura wegen des Sündenfalls die Glückseligkeit in diesem Leben nicht erreichen kann, gibt es bei Thomas auf Erden nur ein fehlgesetztes Wollen, das, indem es die wahre Glückseligkeit („rei veritatem“) nicht erkennt, diese verschmähe (beatitudo spernat).¹⁵⁹ Der menschliche Intellectus kann niemals zu einer vollkommenen Gottesschau oder zu der Erkenntnis der getrennten Substanzen gelangen. Weil all unsere Erkenntnis von den Sinneswahrnehmungen ihren Ausgang nimmt, ist also eine Sinneswahrnehmung der körperlosen Substanzen, die von körperlosen Substanzen zu ihrer Erkenntnis führen, unmöglich.¹⁶⁰ Weil der menschliche Intellectus von den getrennten Substanzen keine Phantasiebilder bildet, kann der Mensch zur Erkenntnis Gottes nicht gelangen, aber der menschliche Wille kann die „rei veritatem“ erstreben. Darum bedeutet das Erreichen der beatitudo für die traditionell-augustinische Theologie Heil, ewiges Leben und Freude. Für Thomas bedeutet es

¹⁵⁸ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 2, a. 1, sol: Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in Lib. de intellectu, ut Commentator refert in 3 de anima.

¹⁵⁹ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 1, a. 3, qc. 1, ad. 4: quod ille qui peccat inhaerendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; ... ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat:

¹⁶⁰ S. s. Sent. IV. d. 49, q. 2, a. 1, qc. 1, sol: Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate ... Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositas, ut dicebat prima opinio; ‘neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro’, ut dicebat secunda; ‘sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. ...

zusätzlich das Voranschreiten bis hin zur vollkommenen Gotteserkenntnis bzw. zur Schau Gottes.

In der Glücksproblematik bemüht sich Thomas im *Scriptum super Sententias* zu zeigen, wie die theologische und philosophische Aussage über die beatitudo übereinkommen können. Dafür versucht Thomas, die beiden Aussagen in der „ratio beatitudinis“ und „im Verständnis des Menschen“, der Subjekt des Glücksstrebens ist, zu vergleichen und zu harmonisieren. Dennoch stehen sich die beiden Aussagen nicht ranggleich gegenüber, sondern die philosophischen Aussagen sind den oberen theologischen Aussagen untergeordnet.

§ 7. Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin in der Summa theologiae I-II, Quaestiones 1-5.

Die fünf Quaestiones des Beatitudo-Traktats, die Thomas von Aquin in der Prima Secundae der Summa theologiae behandelt, wurden in der Forschung traditionell philosophisch verstanden und interpretiert. A. D. Sertillanges und M. Wittmann haben diese Quaestiones als eine philosophische Ethik verstanden.¹ In diesem Sinne behandelten sie die thomanische Beatitudolehre im Rahmen von Thomas' Moralphilosophie. Obwohl es gute Gründe dafür gibt, sich dem Beatitudotraktat auf moralphilosophischer Ebene zu nähern, sollten doch die theologischen Argumente nicht außen vor gelassen werden.² Auch der Kommentar zum Beatitudo-Traktat von J. M. Ramirez und das Werk des R. Guindon stehen in derselben Tradition und thematisieren die Beatitudolehre bei Thomas zuerst philosophisch.³ Demgegenüber betont die jüngste Forschung, dass nicht nur der Systemaufbau des thomanischen Denkens grundsätzlich als theologischer verstanden werden muss, sondern dass auch Thomas' Argumente zuallererst einen theologischen Sinn haben. Diese Neuerung ist der historischen Forschung zu verdanken, die über die unmittelbaren Vorgänger und die Zeitgenossen des Thomas die Gesamtsituation jenes 13. Jahrhunderts, ferner die tatsächlichen Absichten und Motive des Textes besser zu verstehen versuchte. Als Resultat dieses neuen Textverständnisses ist die Theologie im thomistischen Gesamtwerk ins Zentrum gerückt. Darauf lenkt auch W. Kluxen seine Aufmerksamkeit: Seiner Meinung nach ist es eine unbestreitbare Tatsache, „dass Thomas' entscheidende[n] philosophische[n] Aussagen gerade in der theologischen Ordnung erscheinen“ und dass Theologie und Philosophie in einer Synthese bzw. „einer innerlich begründeten Zuordnung“ „miteinander“ stehen.⁴ Trotzdem wird aus den Schriften des Thomas von Aquin deutlich, dass es bei ihm eindeutig philosophische Aussagen gibt, die sich nicht eindeutig auf einen theologischen Hintergrund zurückführen lassen. Deshalb ist E. Schockenhoff in seinem Buch *Bonum Hominis* nicht nur den philosophischen, sondern auch den theologischen Grundlagen der thomanischen Tugendethik nachgegangen. Mit dem Beatitudo-Traktat des Thomas haben sich u.a. J. M. Ramirez, M. Wittmann, W. Kluxen, H. Kleber, R. Guindon, H. Reiners, W. J. Hoye, B. Bujo, R. Leonhardt und S.

¹ A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*. 2. Aufl. 1940, 2. vol.; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*. München, 1933.

² W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Zur Einführung, xxvi.

³ s. Einleitung, Anm. 12.

⁴ W. Kluxen, *op. cit.* xxvii-xxx.

Gradl beschäftigt.⁵ Während die meisten Untersuchungen entweder den philosophischen bzw. ethischen oder den katholisch-theologischen Grundlagen der Glückslehre des Thomas nachgegangen sind, versuchten die letzten zwei genannten Untersuchungen, die Glückslehre des Thomas mit der evangelischen Theologie in Verbindung zu setzen. Dabei betonten die beiden evangelischen Theologen R. Leonhardt und S. Gradl, dass die Glückslehre des Thomas in der traditionellen Theologie, die speziell auf Augustin zurückzuführen ist, nicht so harsch zu verurteilen sei, wie es die reformatorische Theologie getan hat.⁶ In den folgenden Analysen wird untersucht, wie die Beatitudolehre in den Quaestiones 1-5 der Prima Secundae mit der bereits vorgestellten thomanischen Anthropologie zusammengeht und wie Thomas mit den traditionellen Ansichten und den neu auf gekommenen aristotelischen Gedanken in seinem Beatitudo-Traktat umgegangen ist. Dafür muss zuerst der Inhalt der Beatitudolehre in den Quaestiones 1-5 verständlich gemacht werden (Kap. II-VI). Bevor ich auf den Beatitudo-Traktat eingehe, ist es aber nützlich, die Quaestio 26 der Prima Pars der Summa theologiae kurz zu betrachten, da dort das Glück Gottes wie ein „Exempel“ des menschlichen Glücks von Thomas betrachtet worden ist (Kap. I).

I. Die Glückseligkeit Gottes in der Quaestio 26 der Prima Pars

Thomas von Aquin behandelt die Gotteslehre in den Quaestiones 2-43 der Prima Pars. Sie besteht aus zwei großen Abschnitten: *de Deo uno* und *de Deo trino*. Im Abschnitt *de Deo uno* behandelt Thomas die Existenz (q. 2), das Wesen (qq. 3-13) und das innere Tätigsein Gottes (qq. 14-26), in *Deo trino* werden die innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungen (qq. 27-28) und die drei göttlichen Personen (qq. 29-43) verhandelt.⁷ Demnach untersucht Thomas zuerst die Einheit des göttlichen Wesens in den

⁵ s. Einleitung, Anm. 13.

⁶ R. Leonhardt, Glück als Vollendung des Menschseins, S. 285: „Daß die von Luther kritisierte Vorstellung eines ausschließlich als *bonum humanum* verstandenen Glücks auch von Thomas unzweideutig zurückwiesen wird, muss nicht wiederholt werden. Ebenso wenig ist noch einmal eingehend darzustellen, dass die in Luthers Kritik vorausgesetzte Trennung von menschlichem Glücksstreben und göttlichen Heilshandeln bei Thomas so nicht gegeben ist.“; S. Gradl, *Deus Beatitudo Hominis*, S. 367: „Thomas' beatitudo-Lehre ist eine Ermutigung zur Formulierung einer derartigen Theologie des Glücks, insofern sie zeigt, dass ‚Glück‘ ein zentraler theologischer Begriff sein kann, ohne dass damit der Alleinwirksamkeit Gottes im Geschehen der Heilszueignung Abbruch getan wird.“

⁷ E. Raymund, *Die Theologische Summe, des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau, Erster Teil: Von Gott*, S. 23; vgl. S. th. I, q. 2, introd.: *Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.*

Quaestiones 2-25 der Prima Pars, behauptet aber im Unterschied dazu im Vorwort der Quaestio 26, nun die Seligkeit Gottes zu behandeln: „Nach der Überlegung über die Einheit des göttlichen Wesens muss die Seligkeit Gottes betrachtet werden.“⁸ Die These der Einheit des göttlichen Wesens und die Seligkeit Gottes scheinen also getrennt zu sein. Deswegen behaupteten die an der deutschen Thomas-Ausgabe beteiligten Forscher Folgendes: „Streng genommen gehört diese Frage also nicht mehr zur Abhandlung über die Einheit des göttlichen Wesens.“⁹ M. Grabmann verzichtet darauf, einen Bezug der Quaestio 26 zum Vorhergehenden aufzuzeigen.¹⁰ A. D. Sertillanges und E. Raymund behaupten im Gegensatz dazu, dass die Glückseligkeit Gottes ein passender Abschluss der früher betrachteten Abhandlungen sei, sodass die Glückseligkeit Gottes von den bereits gesagten göttlichen Eigenschaften her zu verstehen sei.¹¹ R. Guindon versucht im Vergleich mit den Quaestiones 101-102 des Buches *Summa contra Gentiles* (= SCG.) zu erklären, dass Thomas die erneute Behandlung der *beatitudo Dei* nachträglich eingefügt habe. Für diese Annahme gibt R. Guindon in Hinblick auf die *Summa theologiae* keine weiteren Begründungen an.¹² Aufgrund dessen, „dass die *beatitudo Dei* in beiden Summen in keiner der vorausgehenden Einteilungen auftaucht und dass die Frage nach ihr im Sentenzenkommentar und im *Compendium theologiae* gar nicht gestellt wird“, schlägt D. Eickelschulte infolgedessen vor,¹³ dass die Quaestio 26 und die Parallelstelle SCG. I, 100 zwei Funktionen hätten: Erstens setzt Thomas in beiden Summen voraus, dass die Heilige Schrift und die christliche Tradition Gott als *beatus* bezeichnen, wenn er dort 1 Tim. 6,15 zitiert: „ (... bis zur Ankunft unseres Herrn Jesus Christus,) die zu Seiner Zeit zeigen wird der selige und allein mächtige Gott, ...“ Zweitens haben beide die Funktion, „die Grundlage für die spätere Behandlung der *beatitudo hominis* [zu] bereiten“. Dass also an dieser Stelle das göttliche Glück zur Sprache kommt, würde also lediglich in Hinblick auf die Darstellung des menschlichen Glücks erfolgen. Dieser Interpretationsvorschlag ist nach der Funktion der beiden Texte in der gesamten Summe überzeugend, aber trotzdem seinem Inhalt nach unzureichend.

⁸ S. th. I, q. 26, introd.: *Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.*

⁹ DThA. Bd. 2, im Kommentar, S. 418.

¹⁰ M. Grabmann, Einführung in die *Summa Theologiae* des heiligen Thomas von Aquin, S. 150.

¹¹ Vgl. A. D. Sertillanges, *Der Heilige Thomas von Aquin*, S. 274-275: „Man könnte sagen, die Glückseligkeit Gottes sei die größte Vollkommenheit; denn wir können sie auffassen als die Krönung und Vollendung der ganzen göttlichen Vollkommenheit, die sie zu gleicher Zeit als substantiell verwirklicht voraussetzt.“; E. Raymund, *Die Theologische Summe*, S. 78.

¹² Vgl. R. Guindon, *Béatitude*. S. 225-257.

¹³Vgl. D. Eickelschulte, *Beatitudo als Prozess. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*, In: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, S. 158-185.

Denn die Glückseligkeit Gottes dürfte, wie bei Sertilanges und Raymund gezeigt, dass die Glückseligkeit Gottes als die göttliche Eigenschaft zu verstehen sei, um der Bearbeitung der Anthropologie willen kein überflüssiges, eingefügtes Beiwerk zur Gotteslehre sein, sondern die göttliche Vollkommenheit zeigen, die aus dem Besitz des vollkommenen Gutes, der vollkommenen Erkenntnis und der vollkommenen Macht folgt.¹⁴

Die Quaestio 26 der Prima Pars ist in vier Artikel eingeteilt. Die ersten beiden betrachten das Glück Gottes an sich und die anderen beiden setzen das Glück Gottes in Beziehung zum Glück des Menschen. Wenn das vollkommene bonum aller mit Verstand begabten Wesen das Glück ist, kommt dieses Glück Gott in höchstem Maß zu, da es ihm in unendlich überragender Weise zueigen sein muss.¹⁵ Wie jedes Ding seine Vollkommenheit anstrebt, so strebt auch das vernunftbegabte Wesen von Natur aus danach, glücklich zu sein. Das Vollkommenste aber in jeder Geistnatur ist die Geistestätigkeit, als eine Kraft, die gleichsam alles erfasst. So besteht die Seligkeit, sowohl Gottes als auch jeder geschaffenen Geistnatur, im Erkennen. Also ist Gott auf Grund seiner Verstandestätigkeit die Seligkeit zuzusprechen, wie auch die anderen Seligen durch die Angleichung (per assimilationem) an seine Seligkeit selig genannt werden.¹⁶ Innerhalb der Verstandestätigkeit wird zwischen dem Akt selbst (dem Erkennen) und dem Erkenntnisobjekt (dem Erkannten) unterschieden. Betrachtet man das Glück nach dem Erkenntnisobjekt, so ist Gott allein das Glück eines jeden Glücklichen, insofern allein in der Erkenntnis Gottes das wahre Glück besteht. Betrachtet man es jedoch nach dem Erkenntnisakt, so ist das Glück etwas Geschaffenes in den seligen Geschöpfen, insofern die vernunftbegabten Geschöpfe durch ihre Akte glücklich werden. Gott hingegen ist ohne die vorausgehenden Akte (operationem praecedentem) seinem Wesen nach und vollkommen glücklich.¹⁷ In dieser Hinsicht ist das Glück Gottes etwas Ungeschaffenes.¹⁸ Der vernunftbegabten Natur ist Gott letztes

¹⁴ Anm. 11 und S. Gradl, op. cit. S. 83-85.

¹⁵ S. th. I, q. 26, a. 1, co.: Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; ... Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

¹⁶ S. th. I, q. 26, a. 2, co.: sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio. ... Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et allis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

¹⁷ Vgl. S. th. I-II, q. 5, a. 7. co.: Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem.

¹⁸ S. th. I, q. 26, a. 3, co.: quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo

Ziel als die Sache selbst (*finis ultimis ut res*), dagegen hat das geschaffene Glück den Sinn des Gebrauchs oder vielmehr des Genusses der Sache (*ut usus, vel magis fruitio rei*).¹⁹ Hierin unterscheidet Thomas das Glück durch „*finis cuius*“ und „*finis quo*“. Alles, was - in welchem Glück auch immer - erstrebenswert ist – gleich, ob es sich um wahres Glück oder eine Fehlform handelt – präexistiert im Glück Gottes in höherer Weise (*totum eminentius*). Das im Diesseits mögliche Glück präexistiert durch die *vita contemplativa* in Gottes Erkennen (*contemplatio*) seiner selbst und aller anderen Dinge. Das im Diesseits mögliche Glück präexistiert durch die *vita activa* in Gottes Lenkung des Universums. Was auch immer irdisches Glück ist, was der Mensch in Reichtum, Ehrungen, Ruhm, Macht oder körperlicher Lust sucht, ist es doch in der Ähnlichkeit zur göttlichen Seligkeit (*de similitudine beatitudinis*) ganz und gar vorgegeben.²⁰ Thomas ist jedoch der Ansicht, dass eine Seligkeit insoweit falsch ist, als sie vom Begriff der wahren Seligkeit abweicht, da sie nicht in Gott ist.²¹ Thomas bezeichnet deswegen das Abweichen von der wahren Seligkeit nicht nur einfach als ein unqualifiziertes Handeln, sondern als ein schlechtes, lasterhaftes Handeln und damit als ein schuldhaftes Versagen. Hier weist er auch darauf hin, dass die „*ratio verae beatitudinis*“ mit der „*divina beatitudo*“ identifiziert werden kann.

So betont Thomas von Aquin, dass die Glückseligkeit Gott in vollkommenster Weise zukommt und, dass alles geschaffene Glück in Gott in unendlich überragender Weise präexistiert. Damit kann Thomas den Gedanken der menschlichen Glückseligkeit mit seiner Gotteslehre verknüpfen, indem allein im Glück Gottes und damit in Gott selbst das Glück des Menschen beschlossen ist und seinen Grund hat. Deshalb ist es ganz deutlich, dass die Beatitudolehre des Thomas nicht darin besteht, die

duo possunt considerari: scilicet objectum actus, quod est intelligibile: et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo aliquis est beatus, quod Deum intelligit; ... Sed ex parte intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis: in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.; ad. 1: beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

¹⁹ S. th. I, q. 26, a. 3, ad. 2: *Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus et res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei. Hier wird das letzte Ziel durch finis cuius et finis quo unterschieden.*

²⁰ S. th. I, q. 26, a. 4, co.: *quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplativa sui et omnium aliorum: de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena autem felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, ... habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione: pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, ...*

²¹ S. th. I, q. 26, a. 4, ad. 1: *quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis: et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.*

Selbstverwirklichung des Menschen in der ethischen Ebene einzuführen, sondern sie ist wesentlich ein Thema der *sacra doctrina*, insofern das menschliche Glück ganz vom Glück Gottes, des Schöpfers, her verstanden und bewiesen werden muss. Eine von Gott losgelöste Beatitudolehre könnte es für ihn nicht geben, denn das Glück Gottes ist bei Thomas ein „exemplar“, das Glück des Menschen ein „exemplatum“.²²

Von dieser Problematik der Glückseligkeit Gottes ausgehend, kann das Eudämonismus-Problem bei Thomas betrachtet werden.²³ Die Frage dabei ist, ob Thomas seine Ethik auf die *beatitudo* als die Begründung des menschlichen Handelns zentriert? Mit anderen Worten: Ist die *beatitudo* für Thomas überhaupt das Ziel des sittlichen Handelns?²⁴ R. Leonhardt stellt derartige Fragen in seiner Untersuchung zur Beatitudolehre des Thomas *Glück als Vollendung des Menschseins* und untersucht sie ausführlich.²⁵ Neben R. Leonhardt widmen sich auch H. Reiner, W. Lange, P. Rousselot, L. B. Geiger, S. Pinckaers, B. Bujo u.a. dieser Diskussion.²⁶ Nach R. Leonhardt argumentieren H. Reiner und sein Schüler W. Lange nun auf philosophischer Ebene, dass der Ansatz der thomanischen Ethik vom philosophischen Gesichtspunkt aus zweifellos eudämonistisch ist.²⁷ Denn die thomanische Ethik sei auf die *beatitudo* als Hauptziel des menschlichen Handelns bedacht. Dagegen bewertet R. Leonhardt die

²² S. th. I, q. 18, a. 4. ad. 2: *exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi*; S. th. q. 93, a. 1, co: *in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum*.

²³ Vgl. Einleitung, S. 7 ff.; In der Diskussion um den Eudämonismus bei Thomas stehen sich H. Reiner und S. Pinckaers als Kontrahenten gegenüber. (In: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963).

²⁴ Vgl. B. Bujo, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, S. 183.

²⁵ R. Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins*, Berlin u. a. 1998.

²⁶ H. Reiner, „Eudämonismus“ (HWP II (1972), S. 819-813) und „Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (*obligatio*) bei Thomas von Aquin (in: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos*, S. 236-266); Winfried Lange, *Glückseligkeitsstreben und uneigennütziges Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin, Untersuchung zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems*; P. Rousselot, *Pour l'histoire du Probleme de l'Amour au Moyen Age*, I.; L. –B. Geiger, *Le Problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*; B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin, Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare; Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moraltheologie*, S. 118-125; *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971, sowie Diss., *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: K. Demmer/B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, Düsseldorf, 1977, S. 31-54; K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf, 1978.

²⁷ R. Leonhardt, *op. cit.* S. 44-50. Er definiert, dass das Wort Eudämonismus eine Bezeichnung für eine am menschlichen Glück orientierte Ethik ist (*op. cit.* S. 9).

Meinungen von P. Rousselot und L. B. Geiger so, dass beide die in der Deutungskontroverse von W. Lange vertretene Auffassung bei der Interpretation der thomanischen Ethik repräsentieren. Beide sind nämlich der Ansicht, dass die uneigennützigste, ekstatische Gottesliebe dem Menschen bereits „in statu naturae integrae“ zukommt.²⁸ Aber gerade wegen dieser Natürlichkeit stellt sie gar keinen Gegensatz zur Selbstliebe dar.²⁹ In Bezug auf dieses Eudämonismus-Problem gibt es eine dritte Position, um die Vereinbarkeit der thomanischen Ethik mit dem Gedanken der sittlichen Autonomie nachzuweisen. Dieser Richtung gehören S. Pinckaers, B. Bujo, A. Auer, K. W. Merks u. a. an. Diese Forscher vertreten aufgrund der Analyse des Lex-Traktats der *Summa theologiae* I-II, Quaestio 90 ff. die Auffassung, dass der Gegensatz zwischen Theonomie und Autonomie für Thomas gar nicht existiert, weil Autonomie bei Thomas gerade „als Ausdruck für die gottgewollte Größe und Würde des Menschen verstanden wird.“³⁰ Am Ende seiner Untersuchung zieht R. Leonhardt eine Konsequenz: Es ist nicht haltbar, dass die Trennung von Glückseligkeit und Sittlichkeit in der thomanischen Ethik konstituiert wird. Diese Trennung von Glückseligkeit und Sittlichkeit begründe sich darin, dass der zentrale Begriff der *beatitudo* im neuzeitlichen Sinne eudämonistisch verstanden wird, also ausschließlich als vollendete Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen. „Thomas selbst hat zwar das Glück des Menschen durchaus auch als die Erfüllung aller Sehnsüchte beschrieben, aber eben immer so, dass sich in diesem Glück des Menschen das Handeln Gottes spiegelt, das, weil es ein auf die Vollendung der Schöpfung gerichtetes Heilshandeln ist, die *perfectio creaturae rationalis* notwendig impliziert.“³¹ Der Begriff ‚Glück‘ impliziert bei Thomas immer schon caritative Sittlichkeit und entspricht von daher in gewisser Weise der jenseits aller

²⁸ Zu dieser Argument: S. th. I, q. 60, a. 5, co.: *Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.*; S. th. I-II, q. 109, a. 3, ad. 1: *caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni: caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spirituales cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem:*

²⁹ R. Leonhardt, op. cit. S. 41-43.

³⁰ R. Leonhardt, op. cit. S. 54-55; vgl. K.-W. Merks, op. cit. S. 355; S. Pinckaers argumentiert in seinem Artikel folgendermaßen: „eine egozentrische Auffassung der Liebe und des Guten, die sich auf das Suchen nach einer Glückseligkeit konzentriert, die man als ein Glück, einen Genuss, eine Vollkommenheit rein ‚für sich‘ versteht, also eine Auffassung, die im Grunde auf eine ganz moderne Mentalität und Problematik zurückgeht, die von einem unauflöselichen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt beherrscht sind; man hat seine Texte unter der Optik des Begriffs einer rein eigensüchtigen Liebe gelesen.“ (Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtatsache der thomistischen Ethik, in: P. Engelhardt (Hrsg.): *Sein und Ethos*, S. 233, vgl. § 7-V). H. Reiner und S. Pinckaers haben die Diskussion um die Problematik des Eudaimonismus bei Thomas im Buch *Sein und Ethos* weiter geführt.

³¹ R. Leonhardt, op. cit. S. 272.

Distanzierung von Glück und Moral angesiedelten und nur der Voraussetzung von Sittlichkeit legitimen Glückseligkeit. Der Beatitudo-Begriff des Thomas ist demzufolge von Anfang an „theozentrisch“ gedacht.³² Dies wird im Kapitel II deutlicher werden.

II. Die Zielbezogenheit und die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns: Die Beatitudo (Quaestio 1)

A. Die Zielbezogenheit und die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns (Artikel 1-3)

In der Quaestio 93 der Prima Pars hat Thomas den Zweck der Schöpfung des Menschen untersucht. Den Zweck hat er darin begründet, dass der Mensch „ad imaginem Dei“ geschaffen ist. Obwohl immer ein unendlicher Abstand zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann von einer Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen in analogem Sinne gesprochen werden. Jeder Mensch kann darum dem Geist nach als „imago Dei“ anerkannt werden. Um des Vermögens der Geistnatur willen kann der Mensch doch „capax summi boni“ sein und von allen Geschöpfen Gott am meisten nachahmen.³³ Die Imago-Dei-Bestimmung des Menschen hat Thomas nicht auf das philosophische bzw. wissenschaftliche Verständnis des Menschen, sondern nur auf den durch Offenbarung bekannten Glaubensinhalt bezogen. Thomas verwendet den Begriff des Gott-Nachahmens des Menschen als „imago Dei“ dafür, dass Gott als Objekt bzw. Ziel des menschlichen Handelns erfasst wird und zwar, weil sich der Mensch auf dieses Objekt mit seinem intellectus und seiner voluntas bezieht. Dies geschieht analog zu den innertrinitarischen Tätigkeiten Gottes, die Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind. In der Nachahmung Gottes sind die Art und Weise und der Zweck des menschlichen Handelns bereits impliziert. Wie Thomas es von Anfang an in der Summa theologiae unternommen hat, bezieht er auch hier das menschliche Handeln auf Gott als Ziel aus theologischen Prinzipien heraus.³⁴ Vor der Betrachtung des menschlichen Handelns in Bezug auf Gott als Ziel in der Secunda Pars hat er bereits das Wesen und Sein des

³² R. Leonhardt, op. cit. S. 275-276.

³³ S. th. I, q. 93, a. 2, ad, 3: Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur intellectuali creatura, quae est capax summi boni.; a. 4, co.: Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Vgl. S. th. I-II, q. 5, a. 1, co.: Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci.

³⁴ S. th. I, q. 2, introd.: primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum

Menschen in der Prima Pars der Summa theologiae untersucht. Darum sind das Vermögen, die Grenze und die Verantwortlichkeit des menschlichen Wesens auch der Ausgangspunkt des menschlichen Handelns auf Gott hin. Der Mensch muss in seinem Handeln solche Voraussetzungen akzeptieren und unter diesen Bedingungen agieren. Jedes Handeln besitzt das innere Prinzip sowohl vom Objekt bzw. Ziel des Handelns als auch vom handelnden Subjekt. Der Zusammenhang mit dem handelnden Subjekt wurde schon in der Prima Pars der Summa theologiae untersucht (§ 2; § 3). Darum spricht Thomas über das handelnde Subjekt im Prolog der Prima Secundae nur noch ganz kurz:

„Da der Mensch, wie Johannes von Damaskus sagt, nach dem Bild Gottes gemacht ist, sofern durch das Bild bezeichnet wird was Verstand, Freiwille und Selbstmächtigkeit besitzt, nachdem wir zuvor über das Urbild, nämlich Gott, und über das, was aus Gottes Macht nach seinem Willen hervorgegangen ist, gesprochen haben, dass wir nunmehr Gottes Bild, nämlich den Menschen, betrachten, sofern auch er Herr seiner Werke ist, besitzt er doch den Freiwillen und Macht über seine Werke.“³⁵

Der Mensch agiert also bei jedem Handeln in Bezug auf Gott. Dies tut er hinsichtlich des Intellekts, seiner Willensfreiheit und seiner Selbstmächtigkeit. Daher untersucht Thomas hier im Beatitudo-Traktat zuerst das innere Prinzip des Handelns. Im Prolog der Quaestio 1 der Prima Secundae wird das Endziel des menschlichen Lebens, auf das alle Menschen orientiert sind, einfach als beatitudo bezeichnet. In der Prima Pars hingegen argumentiert Thomas, die beatitudo in Gott bzw. in der Erkenntnis Gottes finden zu können.³⁶ Es ist jedoch klar, dass Thomas den finis hominis ultimus im Beatitudo-Traktat von Anfang an und ohne weitere Erklärungen mit der beatitudo identifiziert.³⁷ Der erste Artikel der Quaestio 1 lautet: Ob dem menschlichen Handeln angemessen ist, zielgerichtet zu sein.³⁸ Auf diese Frage antwortet Thomas von Aquin auf folgende Weise: „Die Zielbezogenheit kommt nur in der menschlichen Natur vor, insofern der Mensch überlegt und frei wählt (ex voluntate deliberata), so dass der Mensch mit freiem Entscheidungsvermögen (liberum arbitrium) Herr über seine Handlungen ist.“³⁹ Alle frei gewollten und überlegten Handlungen gehen aus dem Willen als Ursache hervor, gemäß dem Formobjekt des Willens. Das Objekt des Willens ist das Ziel und das Gut.

³⁵ s. § 1, Anm. 62.

³⁶ S. th. I, q. 1, a. 4, co.: ... ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

³⁷ S. th. I-II, q. 1, introd.: Et quia ultimis finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, ...

³⁸ S. th. I-II, q. 1, a. 1: Utrum homini conveniat agere propter finem.

³⁹ S. th. I-II, q. 1, a. 1. co.: Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis.

Daher kommt es darauf an, die menschliche Tätigkeit auf ein Ziel hin zu beziehen.

Daraus ergibt sich die nächste Frage, ob nur der Mensch um eines Zieles willen handelt. Haben die anderen Geschöpfe nicht auch eigene Handlungen und ist die Zielbezogenheit lediglich ein Spezifikum des menschlichen Handelns? Als Antwort auf diese Frage untersucht Thomas von Aquin den Unterschied zwischen der Zielbezogenheit des menschlichen Handelns und der der anderen Geschöpfe in Artikel 2.⁴⁰ Alle Geschöpfe, die in irgendeiner Art und Weise tätig sind, handeln sogar mit Notwendigkeit um eines Zieles willen.⁴¹ Trotz der Zielgerichtetheit aller Geschöpfe besteht der Unterschied zwischen vernunftbegabten und vernunftlosen Geschöpfen darin, dass erstere durch den vernünftigen Willen (*per appetitus rationalis*) und letztere durch den Naturbetrieb (*per appetitus naturalis*) zur Tätigkeit bestimmt werden.⁴² Während die vernunftbegabten Geschöpfe sich selbsttätig mittels einer Entscheidung, die ihr Willen trifft, auf das vom Verstand bewusst erfasste Ziel hin bewegen, werden die vernunftlosen Geschöpfe durch Gott auf ihr Ziel bewegt (*determinatio*), insofern ihnen ein verstandhaftes Erkennen und willentliches Erstreben des Zieles nicht möglich ist, d.h., dass sie von Gott, der der *agens* ist, als Instrumente gebraucht werden.⁴³ Thomas vergleicht die vernunftlosen Geschöpfe in dieser Hinsicht mit einem Pfeil, der sein Ziel dadurch erreicht, dass er von den Bogenschützen darauf ausgerichtet und abgeschossen wird.⁴⁴ Daraus wird deutlich, dass die Zielbezogenheit allein den menschlichen Tätigkeiten (*actiones humanae*) spezifisch ist, weil der Mensch als „*imago Dei*“ in seinem Vernunft- und Willenbesitz handelt.

Ferner betrachtet Thomas von Aquin in Artikel 3, ob alle menschlichen Handlungen das Ziel durch ihre Artbestimmung erhalten.⁴⁵ Jedes Ding wird gemäß seiner Tätigkeit (*actus*) und nicht seiner Möglichkeit (*potentia*) einer Art zugeordnet. Jede Art von Bewegung ist durch einen Ausgangspunkt und einen Endpunkt bestimmt. Die *actio* erhält ihre Art vom *actus*, der der Anfangspunkt und Ursprung der Bewegung ist. Die

⁴⁰ S. th. I-II, q. 1, a. 2: *Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.*

⁴¹ S. th. I-II, q. 1, a. 2, co.: *omnia agentia necesse est agere propter finem.* Vgl. S. th. I, q. 44, a. 4, co.: *omne agens agit propter finem.*

⁴² S. th. I-II, q. 1, a. 2, co.: *sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.*

⁴³ S. th. I-II, q. 1, a. 2, co.: *Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt infinem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: ... Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. ... Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta,*

⁴⁴ S. th. I-II, q. 1, a. 2, co.: *ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem.*

⁴⁵ S. th. I-II, q. 1, a. 3: *Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine.*

passio erhält ihre Art vom actus, der der Endpunkt der Bewegung ist. Das Ziel ist das principium des menschlichen Handelns, auf das der Wille gerichtet ist (actiones). Das Ziel ist der Endpunkt des menschlichen Handelns, insofern es der vom Willen angestrebte finis ist (passiones), so dass menschliche Handlungen ihre Artbestimmung durch das Ziel erhalten. In dieser Frage steht schon die moralische Bewertung der menschlichen Handlungen im Hintergrund. So führt Thomas ein Augustin-Zitat im sed-contra-Stil an: „Je nachdem, ob das Ziel schuldhaft oder lobenswert ist, sind auch unsere Werke schuldhaft oder lobenswert.“⁴⁶ Mit diesem Hinweis bewertet Thomas die Schuldhaftigkeit bzw. Anerkennungswürdigkeit menschlicher Werke am Charakter des je verfolgten Zieles.⁴⁷ Die vom Ziel ausgehende Artbestimmung des menschlichen Handelns entfaltet Thomas im Traktat von der Sittlichkeit der menschlichen Handlungen und in seiner Sündenlehre.⁴⁸ Die ethische Betrachtung erfordert eine genauere Bestimmung der Zielhaftigkeit menschlichen Handelns. Deshalb erwächst die Zielbestimmtheit des menschlichen Handelns bei Thomas nicht allein aus der Bestimmung der menschlichen Natur als „imago Dei“ heraus, sondern diese bestimmt auch bei den menschlichen Handlungen ihre Art.⁴⁹ Daher kann sich das menschliche Handeln der ethischen Bewertung unterwerfen.

B. Das Endziel des menschlichen Lebens im Bezug auf menschliches Handeln (Artikel 4-7)

Betrachtet man die Zielbezogenheit des menschlichen Handelns, ergibt sich daraus die Frage, was das Ziel des menschlichen Lebens überhaupt ist. Dabei untersucht Thomas zuerst, ob es das Ziel, das alle Ziele menschlicher Handlungen umfasst, überhaupt gibt.⁵⁰ Im ersten Artikel der Quaestio 1 hat Thomas bereits festgehalten, dass „das Objekt des Willens das bonum und das Ziel ist.“ Daraus kann abgeleitet werden, dass es

⁴⁶ Augustin, de Moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum, II, cap. 13. [PL 32, 1356]: „Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.“

⁴⁷ R. Leonhardt, op. cit. S. 170-171.

⁴⁸ S. th. I-II, q. 18-21; q. 18, a. 6: Utrum actus habet speciem boni vel mali ex fine.; S. th. I-II, q. 72, a. 3, co.: Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causae finalis.

⁴⁹ W. Kluxen interpretiert die Zielbestimmtheit des Menschen sowohl mit dem „genus naturae“ als auch mit dem „genus moris“. Ersteres kommt dem Menschen in der Naturordnung zu, letzteres wird in der Ordnung der handlungsregelenden praktischen Vernunft geschlossen (Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, S. 115).

⁵⁰ S. th. I-II, q. 1, a. 4: Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

so viele Ziele gibt wie verschiedene Handlungen. Dieses Argument ist bereits bei Aristoteles zu finden.⁵¹ In Artikel 4 zeigt Thomas auf, dass der menschliche Wille über sich selbst unendlich reflektieren kann. Darum könnte das Ziel menschlichen Lebens im Bezug auf die von Verstand und Wille hervorgebrachten Akte unendlich sein, d.h. es gäbe dann kein Endziel, das alle Ziele der menschlichen Handlungen umfassen kann (obi. 3). Das bonum als das Ziel des Willens verströmt sich auch ins Unendliche, das bedeutet, dass das bonum bei den Zielen ins Unendliche vorgeschritten ist. Deswegen scheint es kein Endziel zu geben. Diesen Spekulationen stellt Thomas die „rationem finis“ gegenüber.⁵² Eigentlich erörtert er den Wesensbegriff des Zieles (ratio finis) nicht in Artikel 4, sondern in Artikel 5. Aber bereits in Artikel 4 untersucht Thomas, in welchem Zusammenhang das Endziel bedacht sein kann. Mit einem Hinweis, den schon Aristoteles gab, argumentiert er, dass die „ratio finis“ und der „progressus in infinitum“ zueinander konträr sind, insofern ein Ziel in einer Ordnung besteht. Bei den Zielen finden sich aber zwei Ordnungen: der „ordo intentionis“ und der „ordo executionis“.⁵³ In beiden Ordnungen muss es ein Erstes geben. Dieses Erste der Intention ist das Endziel, durch das alle anderen Ziele verursacht werden, die „Zwischenziele“ auf dem Weg zum Endziel sind und um seinetwillen gewollt werden.⁵⁴ Das Erste der Ausführungen ist die erste Tätigkeit, die als Mittel zum Ziel vollzogen wird, um das beabsichtigte Endziel zu erreichen. Wenn es eine Ordnung „per se“ zwischen den Zielsetzungen und den Akten des menschlichen Lebensvollzugs gibt, ist ein processus in infinitum der Ordnung unmöglich. In der Ordnung „per se“ kann und soll man die Existenz eines jeweils Ersten bzw. Letzten annehmen. Dagegen ist ein processus in infinitum nur in einer Ordnung „per accidens“ möglich, wenn weder das Endziel, das angestrebt wird, noch die Tätigkeit, die zum Ziel führt, wie ein numerus mathematicae ist. H. Kleber sieht diese Verneinung im irrealen Bedingungssatz.⁵⁵ Daher bestehen alle menschlichen Handlungen in Wirklichkeit in beiden Ordnungen. Deswegen behauptet Thomas, dass ein Endziel menschlichen Handelns anerkannt werden muss. Daraus folgt zwar nicht zwingend, dass es ein einziges Endziel im

⁵¹ NE I, 2 [1094 a 3-8]. Vgl. § 5, Anm.11.

⁵² S. th. I-II, q. 1, a. 4, sed contra: Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum.

⁵³ S. th. I-II, q. 1, a. 4, co.: In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis: ... Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: ... Principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem.

⁵⁴ Thomas erfasst den Unterscheid zwischen dem Endziel und den Zwischenzielen im Beatitudobegriff durch den Kontrast zwischen „finis cuius und finis quo“ in q. 2, a. 7 und q. 3, a. 1.

⁵⁵ Vgl. H. Kleber, op. cit. S. 174; S. th. I-II, q. 1, a. 4, co.: ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, ... si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari,

menschlichen Leben gibt. Dies behauptet Thomas aber in Artikel 4, wenn er schreibt, dass es ein Endziel menschlichen Handelns gibt, das die Ziele aller anderen Handlungen in der Ordnung „per se“ umfasst. Deshalb ist für Thomas die Problematik über die Existenz eines Endzieles menschlichen Lebens in Artikel 4 auch noch nicht abgeschlossen, sondern er legt in diesem Artikel die Basis für weitere Argumente.

Schon vorher habe ich herausgestellt, dass bereits Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* erklärt,⁵⁶ dass es mehrere letzte Ziele in mehreren verschiedenen Handlungen [nach der wesentlichen Ordnung] gibt, da die menschlichen Handlungen mit der Zielgerichtetheit des menschlichen Willens auf verschiedene Ziele gleichsam als Endziel (*sicut in ultimos fines*) hingeordnet sein können, sodass ein Mensch sein Endziel in verschiedenen Dingen sehen könnte. Thomas selbst zitiert hier Augustins *De civitate dei*, wo dieser vier Dinge nennt, auf die der Mensch sein Endziel setzt: das Vergnügen, die Ruhe, die Güter der Natur und die Tugend.⁵⁷

Aus dieser Argumentation ergibt sich nun die Frage, wie die Einheit des Endziels in Artikel 5 bestimmt wird,⁵⁸ denn Thomas hat bereits in der Prima Pars der Summa theologiae theologisch argumentiert, dass das Endziel für alle Kreaturen, inklusive des Menschen, Gott ist.⁵⁹ Es entsteht deshalb der Eindruck, dass die Frage über die Einheit des Endzieles in der ganzen Quaestio 1 die wichtigste sei. Auch in Artikel 4 wird die Einheit des Endziels menschlichen Lebens bereits implizit mitbedacht.⁶⁰ Aus der in Artikel 4 erwiesenen Existenz eines *ultimus finis humanae vitae* zieht Thomas in Artikel 5 die Konsequenz, dass das Endziel des menschlichen Lebens für einen und denselben Mensch nur eines und dasselbe sein kann und muss.

Mit Hilfe verschiedener Bibelstellen weist Thomas die Möglichkeit des Willens zurück, sein Endziel in verschiedenen Objekten zu sehen. In Phil 3, 19 und Mt 6,24 erkennt er, dass das Endziel das gesamte menschliche Handeln in umfassender Weise ordnet und bestimmt und, dass das Menschenleben vom Endziel her beherrscht wird.⁶¹

⁵⁶ N.E, I, 2 [1094 a3-8]. Vgl. § 5, Anm. 11.

⁵⁷ S. th. I-II, q. 1, a. 5, ob. 1: *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in primis naturae, et in virtute*. Vgl. CD, XIX, 1 [ML 41, 62-622].

⁵⁸ S. th. I-II, q. 1, a. 5: *Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines*.

⁵⁹ Vgl. § 2; S. th. I, q. 44, a. 4, co.: *sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium*.

⁶⁰ W. Kluxen (op. cit. S. 116) hält diesen Artikel 5 für den wichtigsten der ganzen ersten Quaestio; J. M. Ramirez (I, S. 315), R. Leonhardt (op. cit. S. 173), betrachten, dass im Artikel 4 bereits die Existenz eines einzigen Endzieles menschlichen Lebens erwiesen ist. Hingegen sehen H. Kleber (op. cit. S. 176) und S. Gradl (op. cit. S. 172 ff.), dass die Frage des Artikels 5 als eine vom im Artikel 4 erwiesenen Sachverhalt her eng bezogene Frage bezeichnet.

⁶¹ S. th. I-II, q. 1, a. 5, *sed contra*: *illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitae suae regulas accipit. ... dicitur Phil. 3,[19]: Quorum deus venter est; ... Mt. 6,[24]: nemo potest duobus dominis servire, ad invicem scilicet non ordinatis*.

Daher ist es unmöglich, dass es mehrere Endziele eines Menschen gibt, die nicht aufeinander hingeordnet sind.⁶²

Zur Begründung dieser Behauptung führt Thomas von Aquin drei Argumente an, welche die Einheit und Einzigkeit des Endzieles menschlichen Lebens begründen, das für einen Menschen nur ‚eines und dasselbe‘ ist. Den ersten Grund findet er im Wesensbegriff, den er auf das letzte Ziel (*ratio finis ultimi*) anwendet.⁶³ Jedes Geschöpf strebt nach der Vollendung seiner Seinsmöglichkeiten. Die wesentliche Vollendung, die der Mensch anstrebt, kommt mit dem Endziel, das er erstrebt, überein, insofern, wenn das Endziel ganz und voll erfüllt wird, nichts darüber hinaus weiter angestrebt wird.⁶⁴ Darum kann das Endziel menschlichen Lebens sowohl als seine wesensgemäße Vollendung als auch die totale Erfüllung des ganzen menschlichen Strebens nur ein einziges sein.

Der zweite Grund geht vom Wesen des menschlichen Willens aus. Das natürliche Streben zielt auf etwas Bestimmtes bzw. auf Eins. Wie in Artikel 4 zu sehen ist, steht das Endziel als das Erste in der Ordnung des Willens und als das erste Prinzip seiner Tätigkeit in der Ordnung der Ausführung. So ist die Natur nur auf Eines bezogen.⁶⁵ So sehr erstrebt der menschliche Wille das einzige Endziel in den beiden Ordnungen.

Der dritte Grund geht von dem Argument aus, auf das Thomas bereits in Artikel 3 hingewiesen hat, nämlich dass die menschlichen Handlungen aus ihrem jeweiligen Ziel ihre Art (*species*) erhalten. Daher gibt es eine generische Zielbestimmtheit der menschlichen Handlungen, die sie alle einer Art nach umfasst. Die Zugehörigkeit zu einer Gattung setzt eine wesentliche Gemeinsamkeit aller Willensakte voraus, damit alle menschlichen Handlungen zu einem *genus* zusammengebunden werden. Dann kann die gattungsbildende Gemeinsamkeit in einem alle Einzelziele übergreifenden Endziel (*commune*) bestehen. Darum können die willentlichen Handlungen der gesamten menschlichen Gattung nach ein einziges Ziel haben.⁶⁶

Von allen drei Argumenten⁶⁷ schreitet Thomas zu einer Proportionalitätsanalogie fort: „So wie sich das Endziel des Menschen schlechthin zur gesamten menschlichen

⁶² S. th. I-II, q. 1, a. 5, sed contra: Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

⁶³ Vgl. S. th. I-II, q. 1, a. 7, co.: quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

⁶⁴ S. th. I-II, q. 1, a. 5, co.: Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur.

⁶⁵ S. th. I-II, q. 1, a. 5, co.: natura non tendit nisi ad unum.

⁶⁶ S. th. I-II, q. 1, a. 5, co.: Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum.

⁶⁷ H, Kleber nennt die drei Argumente metaphysische, naturphilosophische und sprachelogische Argument (Glück als Lebensziel, S. 178).

Gattung verhält, so verhält sich das Endziel eines Menschen zu diesem einzelnen Menschen. Daher muss, so wie es für alle Menschen naturhaft ein Endziel gibt, der Wille dieses einzelnen Menschen in einem Endziel feststehen.“⁶⁸ Diese Argumentation diskutiert Thomas in Artikel 7 ausdrücklich weiter mit folgender Frage: Gibt es für alle Menschen nur ein einziges gemeinsames Endziel?⁶⁹ Hier geht Thomas innerhalb seiner Beweisführung einen Umweg, d.h. die Aussage über die Gattung Mensch kann auf jedes Einzelexemplar dieser Gattung, den einzelnen Menschen, übertragen werden. Um diesen Umweg zu verstehen, sieht W. Kluxen den „homo simpliciter“ in der Natur des Menschen im absoluten Sinne vorhanden, also „absolut betrachtet“.⁷⁰ Absolut genommen (= dem Begriff nach) gibt es ein einziges Endziel menschlichen Lebens. Dennoch scheint diese Aussage über die Einheit und Einzigkeit des Endzieles menschlichen Lebens von der empirischen Mannigfaltigkeit des konkreten Wollens der einzelnen Menschen weit entfernt zu sein.⁷¹

Die Distanz zwischen der Einheit des Endzieles und der Mannigfaltigkeit des konkreten Wollens wird bei Thomas in Artikel 6 thematisiert. Die Ausgangsfrage dieses Artikels lautet: Will der Mensch denn alles, was er will, nur um dieses Endzieles willen?⁷² Diese Frage deutet noch an, dass, obwohl das Endziel in der Vielheit des konkreten Wollens gerade nicht erkennbar ist, doch diese Vielheit in Beziehung zum Endziel gesetzt werden muss. Hier führt Thomas ein schwer verständliches Beispiel an: Spiel und spekulatives Erkennen. Diese beiden Tätigkeiten werden um ihrer selbst willen getan, so dass sie auf die wesentliche Vollendung des Menschen als Endziel weder hingeordnet, noch diese Vollendung selbst sind. Wegen dieser Schwierigkeit fragen H. Kleber und S. Gradl, ob Spiel und spekulatives Erkennen als integrale Bestandteile der wesensgemäßen Vollendung zu verstehen sind. Dabei behauptet H. Kleber, dass von solchen Tätigkeiten von der „Mittel-Ziel-Relation“ her keine Rede sein kann, sondern sie als „ein integrales Bestandteil vom Verhältnis eines Ganzen zu diesem Ganzen“ verständlich werden können.⁷³ Denn von der Mittel-Ziel-Relation her hat „die Beziehung aller möglichen Handlungsziele zum Endziel menschlichen Lebens eine

⁶⁸ S. th. I-II, q. 1, a. 5, co.: sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

⁶⁹ S. th. I-II, q. 1, a. 7: Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

⁷⁰ W. Kluxen, op. cit. S. 117. Vgl. H. Kleber, op. cit. S. 179; S. Gradl, op. cit. S. 181-182

⁷¹ W. Kluxen, op. cit. S. 118.

⁷² S. th. I-II, q. 1, a. 6: Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem.

⁷³ H. Kleber, op. cit. S. 181-186.

„oblique (= unklare) Relation“.⁷⁴ Damit kommentiert H. Kleber, dass „Thomas’ These, der Mensch wolle alles, was er wolle, wegen des Endzieles des menschlichen Lebens, zwar richtig, aber auf Grund ihrer Kürze missverständlich und unklar sei.“⁷⁵ Den Grund dafür sieht er in Folgendem: „Thomas versucht jedes konkrete Wollen in Bezug auf das Endziel menschlichen Lebens spekulativ aufzuweisen.“⁷⁶ Diesen Zusammenhang interpretiert S. Gradl mit dem Begriff „ordinari“ als direkte oder indirekte Hinordnung. Er meint, dass die Tätigkeiten wie Spiel und Scherz mit der wesensgemäßen Vollendung des Menschen folglich nicht wesenhaft, sondern nur beiläufig (als nicht notwendige Förderung und Unterstützung) verbunden sind, und dass das theoretische Erkennen nicht als direktes Mittel zu einem extrinsischen Ziel erstrebt wird, sondern in Bezug auf die wesensgemäße Vollendung im Jenseits um des Endzieles willen getan wird.⁷⁷ Die Schwierigkeit besteht nun m.E. darin, dass Thomas bis zum Artikel 5 die Zielbestimmtheit des menschlichen Handelns bisher unter der „ratio finis“ bzw. dem „ordo ad finem“ betrachtet hat. Aber hier wird das Endziel des menschlichen Willens hauptsächlich „sub ratione boni“ und „tendens in bonum perfectum“ betrachtet. Daher tendiere ich dazu, mich in der Beurteilung dieses Sachverhaltes mehr dem Versuch S. Gradls als der „Mittel-Ziel-Relation“ W. Kluxens anzuschließen, denn der Begriff „ordinari“ drückt die Beziehung zum Gut deutlicher aus als letzterer Versuch.

Der Mensch ist demzufolge in der Lage, seine wesensgemäße Vollendung (sein bonum perfectum) direkt und unmittelbar zu erstreben. Oder er kann auch ein anderes bonum erstreben, weil es zur wesensgemäßen Vollendung hinführt (tendens in bonum perfectum).⁷⁸ Das Gute, was zum Endziel hinführt, bezeichnet Thomas als das inchoatione bonum, in Bezug auf das bonum perfectum aber als consummatio: Sie ist Anfang und Erfüllung. Was auch immer der Anfang zur Erfüllung ist, es ist auf diese Erfüllung hingeeordnet und bezogen.⁷⁹ Zum Zweiten argumentiert Thomas mit der bereits aufgewiesenen Ordnung des Beabsichtigten, so dass das Endziel als das primum appetibile allem Streben des Willens vorhergeht. Wenn sich der Wille im konkreten Handeln auf das Endziel hinordnet, obwohl dies im einzelnen Willensakt eher unbewusst geschieht, ist das Endziel als prima intentio in jedem einzelnen aktuellen

⁷⁴ H, Kleber, *ibid.*: „Diese oblique Relation ist nur sehr umständlich und schwer korrekt beschreibbar, weil sie nur in Bezug auf den Normfall der Mittel-Ziel-Relation verständlich gemacht werden kann.“

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ S. Gradl, *op. cit.* S. 186-187 mit Anm. 80.

⁷⁸ S. th. I-II, q. 1, a. 6, co.: Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum:

⁷⁹ S. th. I-II, q. 1, a. 6, co.: quia semper inchoatio alicuius ordiantur ad consummationem ipsius;

Wollen immer a priori vorhanden.⁸⁰ Darum will der Mensch alles, was er will, um des Endziels willen.

Thomas schließt dieses Resultat an die Behauptung an, dass es nur ein Endziel für alle Menschen gebe. In Artikel 5 weist Thomas bereits auf die Einheit und Einzigkeit des Endzieles für das Gattungswesen „Mensch“ hin. In Artikel 7 fragt Thomas, ob es ein Endziel aller Menschen gibt und inwiefern jeder Mensch verschiedene Wünsche, Zielsetzungen, Lebensformen usw. hat. Wie Thomas schon in Artikel 5 darauf hingewiesen hatte, dass alle Menschen wesensmäßig nach dem einen allgemeinen Endziel streben, fragt er an dieser Stelle sehr konkret zurück. Er kommt zu dem Schluss, dass jeder Mensch ein individuelles Lebensziel verfolgt und dabei eine je eigene Art und Weise der praktischen Umsetzung hat, das Endziel zu erreichen.

Dabei argumentiert Thomas von Aquin, dass „wir vom Endziel in zweifacher Weise reden können: zum einen vom Wesen des Endzieles, zum anderen von dem, worin das Wesen des Endzieles gefunden wird.“⁸¹ „Im Wesen des Endziels stimmen alle Menschen überein, weil jeder seine Vollendung erstrebt. Diese ist das Wesen des Endziels. Das wurde bereits untersucht (a. 5). Worin aber Wesen gefunden wird, darin stimmen nicht alle Menschen wie im Endziel selbst überein. Denn der eine strebt Reichtum, der andere aber Lust, noch ein anderer wieder etwas anderes als vollendetes Gut an.“⁸² Was auch immer als Endziel erstrebt wird, ob es das Endziel selbst ist oder das, was zum Endziel hinführt, wird als ein Objekt des Wollens erfasst. Thomas hat bereits in Artikel 6 gezeigt, dass jeder Mensch von Natur aus all sein Handeln in Bezug auf das Endziel ausrichtet. Abgesehen davon ist das Endziel für alle Menschen wesentlich eins. Um das Endziel bzw. seine Vollendung zu erreichen, handelt der Mensch in verschiedenen Lebensweisen und er gebraucht dabei verschiedene Handlungsziele. Trotz dieser Mannigfaltigkeit auf praktischer Ebene nimmt Thomas ausdrücklich an, dass es das Endziel gibt, das das menschliche Leben beherrscht und auf

⁸⁰ Vgl. H. Kleber, op. cit. S. 187; S. th. I-II, q. 1, a. 6, ad. 3: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur.

⁸¹ S. th. I-II, q. 1, a. 7, co.: „de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.“ H. Kleber (S. 188) und S. Gradl (S. 188ff.) verstehen, dass „er (Thomas) zwischen einem formalen und einem materialen Verständnis des Endziels unterscheidet“; W. Kluxen (S. 119) versteht von „der Verschiedenheit der Ebenen spekulativen und praktischen Verständnisses des Handelns“.

⁸² S. th. I-II, q. 1, a. 7, co.: Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est [a. 5]. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud.

das sich alle menschlichen Handlungen hinordnen. Weiterhin können alle menschlichen Handlungen in Bezug auf das Endziel beurteilt und bewertet werden. In diesem Zusammenhang scheint es so zu sein, als wäre das Endziel ein „moralisches Prinzip des Handelns.“⁸³ Nicht weil der Mensch das Endziel in den verschiedenen Lebensweisen und –arten sowie den Handlungszielen sucht, sondern weil er sich mit eigenem Willen vom Endziel abwendet, - danach könnte er beurteilt werden.⁸⁴ Hier ist auch das in Objectio 1 angesprochene Problem der Sünde von Bedeutung.⁸⁵ Beim sich von Gott als finis hominis ultimus abwendenden Sünder wird besonders deutlich, dass dieser seinen finis ultimus in etwas anderem als im bonum incommutabile zu erreichen versucht. Hier ist die Voraussetzung für Thomas’ Lehre seine Anthropologie. Um das Endziel zu erreichen, handelt der Mensch in konkreter Praxis freiwillig. Also ist er ein Wesen mit liberum arbitrium. Dennoch hat er keine Herrschaft über das Endziel, sondern nur über die Zwischenziele (§ 3-III).

C. Gott als Endziel allen Strebens (Artikel 8)

Wie bereits in Artikel 2 gesehen, bewegt sich der Mensch mittels freier Willensentscheidung (appetitus rationalis) zu seinem Lebensziel hin, während die vernunftlosen Geschöpfe demselben durch inclinatio naturalis zustreben. Dabei kann Thomas Gott trotz solch eines Unterschiedes von beiden Bewegungen zum Endziel für alle Geschöpfe als das Endziel bezeichnen. Es wird ferner in der Prima Pars der Summa theologiae von Thomas sowohl darauf hingewiesen, dass alle Geschöpfe Gott als ihr Endziel erstreben, als auch, wie sich das Tätigwerden des Vernunftwesens zum Endziel vom Tätigwerden der vernunftlosen Geschöpfe unterscheidet.⁸⁶ In Artikel 8 fragt er erneut, ob in der Frage nach dem Endziel des Menschen von einer Übereinstimmung zwischen Mensch und allen anderen Geschöpfen ausgegangen werden könne.⁸⁷ In der

⁸³ W. Kluxen, op. cit. 120.

⁸⁴ S. th. I-II, q. 1, a. 7, ad. 1.: ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

⁸⁵ S. th. I-II, q. 1, a. 7, obi 1.: Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando.

⁸⁶ S. th. I, q. 44, a. 4, ad. 2: quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensitivi, sive naturali, qui est sine cognitione: ... “; S. th. I, q. 65, a. 2, co.: „Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, ... quambis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

⁸⁷ S. th. I-II, q. 1, a. 8: Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae convenient.

sed-contra-Argumentation des Artikels 7 hat Thomas aber die traditionelle Ansicht aufgegriffen, dass „alle Menschen darin übereinkommen, dass sie das Endziel erstreben, was das Glück ist.“⁸⁸ Weiter, im sed-contra-Teil des Artikels 8, zitiert Thomas Augustins *De diversis quaestionibus octoginta tribus*: „Die keine Vernunft Besitzenden können nicht glücklich sein.“⁸⁹ Aus beiden Zitaten ergibt sich, dass das als Glück bezeichnete Endziel für Thomas von Aquin dem Menschen spezifisch ist. Daher unterscheidet dieses sich in dieser Hinsicht von den vernunftlosen Geschöpfen.

Wie können Gott als Endziel für alle Geschöpfe und das Glück als Endziel des Menschen zusammenpassen? Zur Problemlösung betrachtet Thomas von Aquin gemäß der aristotelischen Ansicht das Endziel in doppelter Weise: als „finis cuius“ und „finis quo“. Ersterer ist der Gegenstand selbst (*ipsa res*), der objektiv als Endziel allen Strebens zu gelten hat, letzterer ist der Gebrauch (*usus*) oder die Erlangung (*adeptio*) jenes Gegenstands, der das Endziel darstellt.⁹⁰ Also ist das Endziel als *finis quo* die subjektive Aneignung dieser Sache. Im Sinne des *finis cuius* benennt Thomas Gott als das Endziel für alle Geschöpfe, ungeachtet ob es sich um vernunftlose oder vernunftbegabte Geschöpfe handelt. Im *finis quo* besteht dagegen ein Unterschied innerhalb der Tätigkeit zwischen dem Menschen und den vernunftlosen Geschöpfen, Gott als Endziel zu erreichen. Der Mensch erstrebt nämlich Gott mit Verstand und Willen, im Erkennen und im Lieben.⁹¹

J. Santeler geht deshalb davon aus, dass das Glück als Endziel des Menschen eine aristotelische Seligkeit ist und, dass Gott als Endziel für alle Geschöpfe eine Offenbarungswahrheit ist. Folglich behauptet er, dass Thomas die Konkurrenz dieser beiden zu einer Einheit zu verbinden versucht. „Der Versuch musste missglücken.“⁹² Denn Aristoteles - so Santeler - kannte Gott als Endziel für alle Geschöpfe überhaupt nicht und Thomas wollte keine der beiden Meinungen preisgeben. Die Ansicht J.

⁸⁸ S. th. I-II, q. 1, a. 7, sed contra: Augustinus dicit, XIII De Trin[ML 42, 1018], quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

⁸⁹ S. th. I-II, q. 1, a. 8, sed contra: Sed non cadit in animalia rationis expertia ut beata sint [ML. 40, 12].

⁹⁰ S. th. I-II, q. 1, a. 8, co.: quod, sicut Philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei.

⁹¹ S. th. I-II, q. 1, a. 8, co.: Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum: quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, ...

⁹² J. Santeler, Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin, ZKTh, 1965 (87), S. 1-60. hier wird von Seite 44 referiert.

Santelers ist aber m.E. nicht haltbar, da für Thomas das aristotelische Glück und das offenbarte Endziel keineswegs in Konkurrenz zueinander stehen, sondern sich das aristotelische Glück in Gott immer erst zuletzt und vollkommen findet. Für Thomas sind die wahren Prinzipien der Philosophie der Glaubenswahrheit keinesfalls konträr. Das ist wohl die katholische Prämisse.

D. Zusammenfassung

In Artikel 1 hat Thomas behauptet, dass die Tätigkeit von Verstand und Willen bzw. das *liberum arbitrium* das eigentümliche Handeln des Menschen ist und somit der Mensch Herr seiner Handlungen ist. Folglich wird „das in Artikel 2 argumentierte Spezifikum des menschlichen Handelns also gleich das Spezifikum des menschlichen Erreichen des Endziels.“⁹³ Dass der Mensch durch Erkenntnis und Liebe Gott als Endziel erreicht, entspricht der in *Summa theologiae* I. Quaestio 93 betrachteten Bestimmung des Menschen, gemäß welcher er als *imago Dei* geschaffen wird und durch Erkennen und Lieben Gott nachahmen kann.⁹⁴ Als etwas Besonderes nennt Thomas das menschliche Erreichen des Endzieles, welches für Thomas die „*beatitudo*“ ist.⁹⁵ Das aus Erkennen und Willen hervorgehende Handeln ist für den Menschen im Unterschied zu den vernunftlosen Geschöpfen charakteristisch. Solch eine ontologische Bestimmung des Endzieles und des Wollens tritt der Mannigfaltigkeit des Wollens und der konkreten Lebenspraxis, die sich in der Existenz des Menschen begegnen, entgegen. Daher untersucht Thomas, wie die verschiedenen Handlungen des menschlichen Lebens in der Hinordnung auf Gott als Endziel verstanden werden können. Dafür stellt er die Frage nach der Einzigkeit und Einheit des Endzieles. Durch die Unterscheidung von *finis cuius* und dem *finis quo* kann sich Thomas auf Gott als Endziel des verschiedenen Handelns des Menschen festlegen. In Bezug auf Gott als Endziel bzw. auf die *beatitudo* können alle menschlichen Handlungen beurteilt werden. Dies ist die theologische Konsequenz, die Thomas ziehen kann.

Beachtet man diese Zielbezogenheit und Zielbestimmtheit des menschlichen Wesens und Handelns in den Argumenten der Quaestio 1, dürfte diese Konsequenz von Thomas beabsichtigt sein. Was auch immer Thomas im *Beatitudo*-Traktat der *Summa theologiae* als das Endziel des menschlichen Handelns betrachtet, die Glückseligkeit im ‚*finis cuius*‘

⁹³ S. Gradl, *op. cit.* S. 192-193.

⁹⁴ Vgl. Anm. 91.

⁹⁵ S. th. I-II, q. 1, a. 8, co.: *nam beatitudo nominat adaptionem ultimi finis.*

oder die Glückseligkeit im ‚finis quo‘, er erzielt damit zuerst eine theologische Konsequenz. Sie alle werden nach der Hinordnung auf Gott bestimmt und betrachtet (ordinem ad Deum). In q 1, a. 8; q. 2, a. 8, und q. 3, a. 8 zeigt es sich als selbstverständlich.⁹⁶

III. Worin besteht die Beatitudo? (Quaestio 2)

Die Quaestio 2, „de his in quibus hominis beatitudo consistit“, besteht aus acht Artikeln. In den Artikeln 1-7 behandelt Thomas die drei Arten von Gütern, die der Mensch als sein Endziel erstreben kann: äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele.⁹⁷ In den Artikeln 1-4 untersucht er unter den äußeren Gütern vier verschiedene: Reichtum, Ehre, Ruhm und Macht. In Artikel 5 spricht er vom bonum corporis, in Artikel 6 betrachtet er die Lust (voluptas). Danach wird das bonum animae in Artikel 7 behandelt und schließlich kommt Thomas in Artikel 8 zu dem Schluss, dass das vollkommene Glück des Menschen nicht in den geschaffenen Gütern besteht, die in den Artikeln 1-7 betrachtet wurden, sondern in dem increatum bonum, das in Gott ist.

A. Die bona exteriora (Artikel 1-4)

In Artikel 1 untersucht Thomas den Reichtum als erstes der äußeren Güter. Der Reichtum scheint von den Menschen mit dem Glück bzw. dem Endziel identifiziert zu werden. Denn, wie schon in Eccle. 5,9 geschrieben steht, „dem Geld gehorcht alles“, kann dieses den menschlichen Gemütszustand maximal beherrschen. In seiner Antwort unterscheidet Thomas zwischen zwei Arten von Reichtum: dem „natürlichen Reichtum“ (divitiae naturales) und dem „künstlichen Reichtum“ (divitiae artificiales).⁹⁸ Beim natürlichen Reichtum kann keineswegs davon die Rede sein, dass das Glück das Endziel ist, denn der natürliche Reichtum wie Nahrung, Kleidung oder Wohnung kann nicht das Endziel selbst sein, sondern dient lediglich der Erhaltung bzw. der Ernährung des Menschen. Der natürliche Reichtum existiert um des Menschen willen und nicht

⁹⁶ S. th. I-II, q. 1, a. 8, co.: Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum.; q. 2, a. 8, co.: „In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.; q. 3, a. 8, co.: Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit,

⁹⁷ S. th. I-II, q. 2, a. 7, obi. 1: Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae.

⁹⁸ S. th. I-II, q. 2, a. 1, co.: Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales.

umgekehrt.⁹⁹ Der künstliche Reichtum wie Geld oder andere Tauschmittel wurde wegen der Vereinfachung des Warenaustausches erfunden, um die natürlichen Güter wie Nahrung, Kleidung etc. leichter erwerben und tauschen zu können. Darum kann der künstliche Reichtum noch viel weniger ein Endziel sein als der natürliche.¹⁰⁰

Thomas gebraucht zuerst den Plural „hones“ (Ehrungen), geht dann zur „Ehre“, in die Einzahl, über.¹⁰¹ In Artikel 2 lehnt Thomas auch die Meinung ab, dass die Ehre beatitudo sein kann. Die Ehre wird von einem anderen wegen einer bestimmten Vorzüglichkeit (*excellencia*), die der Geehrte besitzt, diesem entgegengebracht. So ist die Ehre ein Zeichen und Zeugnis jener entsprechenden Vorzüglichkeit.¹⁰² Die Ehre ist demzufolge Folge der vorhandenen Vorzüglichkeit, nicht aber die Vorzüglichkeit selbst. Darum folgt die Ehre, die jemandem zuteil wird, zwar der beatitudo, aber sie kann keineswegs mit dieser identisch sein.¹⁰³

In Artikel 3 fragt Thomas, ob die beatitudo mit Ansehen und Ruhm gleichgesetzt werden kann. Darauf antwortet er negativ. Die Begründung zur Verneinung sieht Thomas in der Definition von Ruhm, die Augustin vorlegt: „*clara notitia cum laude*“ - mit Lob verbundene Erkenntnis.¹⁰⁴ Die Erkenntnis einer Sache kann auf verschiedenen Wegen erfolgen. Die menschliche Erkenntnis wird von dem Erkannten verursacht, dagegen ist die göttliche Erkenntnis Ursache des Erkannten.¹⁰⁵ Weil die göttliche Erkenntnis Ursache des Erkannten ist, wird in diesem Sinne das menschliche Glück von Gottes Erkenntnis verursacht.¹⁰⁶ Weil aber die menschliche Erkenntnis Folge einer Sache ist, kann die beatitudo nicht in menschlichem Ruhm bestehen wie die Ehre. Weiterhin ist der Ruhm weder irrtumsfrei noch stabil.¹⁰⁷ Die beatitudo kann also

⁹⁹ S. th. I-II, q. 2, a. 1, co.: quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis: et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem.

¹⁰⁰ S. th. I-II, q. 2, a. 1, co.: Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales:

¹⁰¹ S. th. I-II, q. 2, a. 1: Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

¹⁰² S. th. I-II, q. 2, a. 2, co.: Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato.

¹⁰³ S. th. I-II, q. 2, a. 2, co.: Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

¹⁰⁴ Augustin, *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum* II 13, 2. [PL 42, 770].

¹⁰⁵ S. th. I-II, q. 2, a. 3, co.: Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam: humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum.

¹⁰⁶ S. th. I-II, q. 2, a. 3, co.: Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua.

¹⁰⁷ S. th. I-II, q. 2, a. 3, co.: Et ideo frequenter humana gloria fallax est.; ad. 3: „quod fama non habet stabilitatem: immo falso rumore de facili perditur.... Sed beatitudo habet per se stabilitatem,

keinesfalls in menschlichem Ruhm bestehen.

In Artikel 4 stellt Thomas die Frage, ob die *beatitudo* mit Macht (*potestas*) gleichgesetzt werden kann. Ganz kurz verneint Thomas diese Behauptung und weiß seine Aussage mit zwei Begründungen zu unterlegen: Erstens ist die Macht kein *ultimus finis*, welcher aber die *beatitudo* ist, sondern die Grundlage und der Anfang menschlichen Handelns: sein *principium*.¹⁰⁸ Mit der Macht kann der Mensch sein Endziel bzw. das Glück verfolgen. Zweitens ist die Macht moralisch indifferent. Sie kann dem Guten wie dem Schlechten dienen. Weil das Glück als das *perfectum bonum* aber etwas Schlechtes ausschließt,¹⁰⁹ kann es deswegen nicht in der Macht gefunden werden.

Im *corpus* des 4. Artikels fasst Thomas die genannten äußeren Güter zusammen und stellt erneut heraus, warum diese nicht die *beatitudo* sein können. Dafür gibt Thomas vier Gründe an: Der erste Grund ist, dass die *beatitudo* in der Vollendung des Menschen besteht und sie deswegen wesenhaft mit etwas Schlechtem unvereinbar ist. Alle vier genannten äußeren Güter können aber sowohl guten als auch schlechten Menschen zu eigen sein. Deshalb kann die *beatitudo* unter den äußeren Gütern nicht gefunden werden. Der zweite Grund ist im Begriff des Glücks selbst enthalten, weil es sich demzufolge selbst genügt (*per se sufficiens*). Darum kann, wenn die *beatitudo* erlangt würde, nichts weiter als sie angestrebt werden. Keines von diesen vier Gütern erfüllt solche Bedingungen, denn auch über diese hinaus kann noch Vieles angestrebt werden. Den dritten Grund hat Thomas aus dem ersten Grund heraus weiterentwickelt. Wenn das Glück das *bonum perfectum* ist, kann es niemals etwas Schlechtes verursachen. Dennoch können die genannten äußeren Güter manchmal ihren Besitzern Schaden zufügen. Um diese Aussage zu untermauern, zitiert Thomas *Eccle. 5,12*: „Reichtum, wohl verwahrt, wird zum Schaden dem, der ihn hat.“ Dabei sind die anderen Güter für Thomas dem Reichtum gleichwertig. Der vierte Grund, den Thomas sieht, ist, dass sich der Mensch wesentlich kraft innerer Prinzipien (*per principia interiora*) auf die *beatitudo* hinordnet,¹¹⁰ daher kann sie nicht in äußeren Gütern bestehen. Reichtum, Macht, Ehre

et semper.

¹⁰⁸ S. th. I-II, q. 2, a. 4, co.: quia potestas habet rationem principii, ... Beatitudo autem habet rationem ultimi finis.

¹⁰⁹ S. th. I-II, q. 2, a. 4, co.: Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum.

¹¹⁰ Thomas weist darauf hin, dass die Bewegungen aller Körper dem inneren Prinzip folgen (S. th. I, q. 70, a. 3, obi. 4), dass die mit Seele Geschöpfe kraft der inneren Prinzip handeln (S. th. I, q. 78, a. 1, co.), dass der Wille des Menschen mit dem inneren Prinzip vom Endziel, nämlich die *beatitudo*,

und Ruhm werden nicht von inneren Prinzipien, sondern von äußerlichen Ursachen (causae) erzeugt. In der thomanischen Lehre gehören sie deshalb dem Bereich des guten Schicksals (bona fortuna) an.

B. Das bonum corporis (Artikel 5)

Wenn einige behaupten, dass die beatitudo in einem leiblichen Gut zu finden sei, kann Thomas die Behauptung mit Hilfe von zwei Argumenten zurückweisen: Zum Ersten, wenn eine Sache etwas als ihr Endziel bestimmt, was außerhalb ihrer besteht, kann das Endziel keine bloße Fortdauer ihres Seins (eiusdem conservatio in esse) sein. Wie das Endziel eines Schiffes nicht dessen Fortdauer ist, sondern dessen Gebrauch durch den Steuermann, so kann das Endziel des Menschen keinesfalls seine „conservatio in esse“ sein. Doch ist das Objekt der Erkenntnis und des Willens wahr und gut (Siehe § 3). Das Endziel des Menschen, welches mittels seiner Erkenntnis und seines Willens ermittelt wird, ist also nicht die conservatio in esse, sondern das höchste Gut, nämlich Gott bzw. mindestens das seelische Gut, auf das alle körperlichen Güter hin orientiert sind. Angesichts seiner Anthropologie, welche Thomas in der Prima Pars der Summa theologiae entwickelt hat, ist dies sehr deutlich, insofern der Mensch die Vernunftbegabtheit als die „differentia specifica“ besitzt. Zum Zweiten, falls die conservatio in esse das Endziel des Menschen wäre, ergibt sich der Einwand aus der Tatsache, dass der Mensch ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ist. Wie der Leib der Seele anhängt, so sind alle körperlichen Güter auf die seelischen hingebunden. Daher liegt das Glück keinesfalls in einem leiblichen Gut.¹¹¹ Angesichts dieser Tatsache, dass der Mensch ein ‚animal rationale‘ und ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ist, wird dieses ganz deutlich.

C. Lust (voluptas: Artikel 6)

In Artikel 6 fragt Thomas, ob es die Lust (voluptas) ist, mit der die beatitudo identifiziert werden kann. Während Thomas die verschiedenen Formen von Freude später in der Quaestio 3, a. 4 und Quaestio 4, a. 1 und 2 untersuchen wird, grenzt er

anhängt (S. th. I, q. 82, a. 1, co.; vgl. § 3, Anm. 118; 120); S. th. I-II, q. 2, a. 4, co.: quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora,

¹¹¹ S. th. I-II, q. 2, a. 5, co.: Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus hominis finis.

dagegen hier nur die sinnliche Freude als „voluptas“ ab.¹¹² Dass die beatitudo in sinnlicher Freude bestehe, lehnt Thomas aus zwei Gründen ab. Erstens, die delectatio ist weder die ipsa essentia beatitudinis noch die adeptio rei der beatitudo, sondern sie folgt der beatitudo wie ein accidens.¹¹³ Zweitens ist die sinnliche Freude ein bonum, das an den Körper gebunden ist und das nach der Kraft der Seele erfasst wird. Die Seele aber kann das an den Körper gebundene bonum unendlich übersteigen. Während der Mensch mit der Kraft seiner Sinne nur das Materielle bzw. das Partikulare erkennen kann, erfasst der intellectus das Allgemeine, Universale und desgleichen. Folglich ist die voluptas weder das Glück selbst noch ist sie wesentlich, sondern sie ist ein accidens, welches das Glück mit sich führt, insofern sie nur an den Körper gebunden ist. Die delectatio, die Thomas ad.1 andeutet, welche das Ausruhen des Willens im von ihm erstrebten und erlangten Gut ist,¹¹⁴ wird in Artikel 1 und 2 der Quaestio 4 deutlicher untersucht.

D. Das bonum animae (Artikel 7)

In den vorliegenden Artikeln 1-6 wurde hat Thomas festgestellt, dass die beatitudo weder in den äußeren Gütern noch im bonum corporis zu finden sei. Das letzte zu untersuchende menschliche Gut wird von Thomas in Artikel 7 geprüft. Dabei handelt es sich um die Frage, ob die beatitudo in einem seelischen Gut zu finden ist, wobei Thomas wiederum auf die Unterscheidung zwischen finis cuius und finis quo zurückgeht. Im Sinne des finis cuius sind weder die Seele selbst noch die Güter der Seele das Endziel des Menschen. Der Grund dafür liegt darin, dass sich die Seele selbst als reine Potentialität darstellt, die zur Aktualisierung oder zur Vollendung werden kann. Daher ist es unmöglich, dass etwas, was nur der Möglichkeit nach besteht, die ratio ultimi finis hat. Während das Objekt des menschlichen Willens das bonum universale ist, ist das bonum, was in der Seele ist, aber etwas Einzelnes, Partikulares.¹¹⁵ Weil die

¹¹² S. th. I-II, q. 2, a. 6, co.: quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatem. Vgl. NE, VII, 13, 6, [1153 b 33].

¹¹³ S. th. I-II, q. 2, a. 6, co.: quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens ...

¹¹⁴ S. th. I-II, q. 2, a. 6, ad. 1: delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono ...

¹¹⁵ S. th. I-II, q. 2, a. 7, co.: Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis ... Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem

Seele an den Körper gebunden ist, sind die seelischen Vermögen begrenzt. Dies ist schon in der Untersuchung über die Vermögen und die Tätigkeiten der Seele besprochen worden (§ 3-II). Das, was als *potentia*, *habitus* oder *actus* in der Seele existiert, kann nicht die *beatitudo ipsa* als *finis cuius* sein.

In Bezug auf den *finis quo* kann der Mensch das Glück durch die Seele erlangen. Im Sinne des *finis quo* ist die Sache, in der das Glück besteht oder die den Menschen glücklich macht, dessen Erlangung als Glück bezeichnet werden kann,¹¹⁶ etwas Gutes in der Seele (*quoddam bonum animae*). Dennoch ist das Glück im absoluten Sinne (*finis cuius*) außerhalb der Seele (*aliquid extra animam*) zu finden. Das Ergebnis, dass das Glück in gewisser Weise im *bonum animae* besteht, führt nicht darauf hin, dass das Glück in einem geschaffenen Gut besteht.

E. Das *bonum increatum* (Artikel 8)

Thomas stellt in Artikel 8 die Frage, ob die menschliche *beatitudo* in einem geschaffenen Gut bestehen könne. Hier wird die Glücksproblematik über das auf den Menschen bezogene Gut hinaus auf das des ganzen Geschöpfes ausgedehnt.¹¹⁷ Nach der Beziehung zwischen dem *bonum* des ganzen Geschöpfes und dem *bonum hominis* fragt Thomas in dreifacher Weise: in Bezug auf die Hierarchie allen Seins, in Bezug auf die Hierarchie des ganzen Geschöpfes und in Bezug auf das *desiderium naturale hominis*. Erstens, weil das *summum hominis naturae* das *infimum angelicae naturae* in der Hierarchie des Seins berührt, scheint das *bonum hominis* einer niederen Stufe des Engelhaften anzugehören.¹¹⁸ Zweitens, das *bonum hominis* kann im *bonum* als ganzes geschaffenes Universum (*in tota universitate creaturarum*) betrachtet werden. Zuletzt stößt Thomas durch das *bonum hominis* auf das *bonum universum*, insofern der Mensch

inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum.

¹¹⁶ S. th. I-II, q. 2, a. 7, co.: *Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae: quia homo per animam beatitudinem consequitur. ... Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.*

¹¹⁷ H. Kleber, op. cit. S. 194: „Artikel 8 ist also die theologische Fortführung und Überholung der philosophischen Untersuchung der Artikel 1-7. Die philosophisch-praktische Dreiteilung der Güter in *bona exteriora*, *bona corporis* und *bona animae* ist von der theologisch-spekulativen Zweiteilung der Güter in geschaffene und ungeschaffene überholt und umgedeutet. Die philosophische Untersuchung der Artikeln 1-7 ist schon in theologischer Absicht, mit Blick auf Artikel 8, unternommen.“

¹¹⁸ Thomas stellt diese Absicht heraus, in dem er Dionysius zitiert: „*divina sapiente coniungit fines primorum principis secundorum.*“, a. 8, obi. 1, [MG 3, 872].

nicht fähig ist, das bonum universum zu verstehen, weil das ganze geschaffene bonum die Erkenntnisfähigkeit des Menschen übersteigt. Das bonum, ob es nun in Bezug auf das bonum des Engels oder aller Geschöpfe besteht, ist doch immer ein geschaffenes bonum.

In Artikel 7 hat Thomas bereits darauf hingewiesen, dass das bonum animae ein Gut der Teilhabe am Guten im Allgemeinen (bonum universale) ist und dass das perfectum bonum das Streben des menschlichen Willens vollständig stillt. Damit könnte das perfectum bonum das Endziel sein, wenn es darüber hinaus nichts gäbe, was man noch erstreben kann. Im corpus des 8. Artikels hat Thomas das perfectum bonum mit dem bonum universale gleichgesetzt. „Das Objekt des Willens aber, der das menschliche Streben ist, ist das universale Gute, wie das Objekt des Verstandes das universale Wahre ist. Daraus wird deutlich, dass nur das universale Gute den menschlichen Willen vollkommen stillen kann. Dieses ist in keinem geschaffenen Gut zu finden, sondern in Gott, weil jedes Geschöpf nur am Guten teilhat. Daher kann allein Gott den Willen des Menschen befriedigen (...) Daher besteht das Glück des Menschen allein in Gott.“¹¹⁹

H. Kleber sieht in dieser Argumentation des Thomas zwischen den „philosophisch-praktischen“ Artikeln 1-7 und dem „theologisch-spekulativen“ Artikel 8 einen scharfen Widerspruch. Dabei erhebt er einen dreifachen Einspruch: „Erstens werden die Begriffe bonum perfectum und bonum universale ohne Erklärung als äquivalente Beschreibungen des obiectum voluntatis gehandhabt, zweitens wird der Begriff bonum universale als Bezeichnung des materialen Apriori des Wollens intentional gebraucht, während er in Bezug auf Gott nichtintentional prädiziert wird. Drittens wird Glück als intentionaler Gegenstand mit dem nichtintentionalen Gegenstand ‚Gott‘ identisch gesetzt, nur weil ‚Gott‘ unter eine Beschreibung (bonum universale) fällt, die mit der Beschreibung (bonum perfectum) des Begriffes ‚Glück‘ als äquivalent vorausgesetzt wird. (...) Die philosophische Argumentation in den Artikeln 1-7 hat also keinen direkten Verweischarakter auf die in Artikel 8 angeführte Offenbarungswahrheit.“¹²⁰ Gegen diese Ansicht H. Klebers bringt S. Gradl folgenden Einwand vor: „Klebers Kritik

¹¹⁹ S. th. I-II, q. 2, a. 8, co.: Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum univemale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest. ... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

¹²⁰ H. Kleber, op. cit. S. 195-196.

beruht m. E. auf der fragwürdigen Isolation des a. 8 gegenüber den aa. 1-7, die dazu führt, dass Kleber die Verbindung der Argumentation von a. 8 mit aa. 5-7 nicht wahrnimmt.¹²¹ Weiterhin fordert S. Gradl, dass Artikel 8 mit Artikel 7 in einem engerem Zusammenhang gelesen werden soll, insofern „der a. 8 die folgerichtige Weiterführung von a. 7 bildet.“¹²² Weil „das bonum perfectum deshalb nur in der Erfüllung des rationalen Strebens bestehen kann, d.h. des Willens, der auf das Gute in seiner Gesamtheit ausgerichtet ist,“ nimmt S. Gradl an, dass „der a. 7 die Beziehung von bonum perfectum und bonum universale aufgewiesen hat und präzise bestimmt, a. 8 wiederum stellt unter Hinweisen darauf, dass alle geschaffenen bona nur durch Teilhabe an Gottes bonitas gut sind, die Beziehung zwischen bonum universale und Gott her: in Gott – und zwar allein in Gott – kann das bonum universale gefunden werden. ... Gemäß Thomas ist der Wille naturhaft auf das bonum universale, das alle geschaffenen, partikularen bona übersteigende und transzendierende universale Gute, ausgerichtet. Gott als bonum universale ist in diesem Sinne die Erfüllung eines seinshaften Verlangens des Menschen.“¹²³

Die Beziehung zwischen bonum universale und Gott ist m.E. in der Prima Pars der Summa theologiae bereits ausführlich von Thomas erörtert worden. Bereits in der Quaestio 60, a. 5 der Prima Pars hatte er herausgestellt, dass Gott das ipsum universale bonum simpliciter ist und dass jedes [Geschöpf] auf eigene Weise Gott mehr als sich selbst liebt.¹²⁴ In Quaestio 77, a. 2 der Prima Pars hat er geschrieben: „Der Mensch kann das bonum universale und perfectum erreichen, welches das Glück ist. Dennoch ist es dem Mensch im vollkommenem Maße unmöglich, weil er an Tätigkeiten und Kräften Mangel hat.“¹²⁵ Schon vom Beginn des Beatitudo-Traktates an ist der ultimus finis hominis mit dem Glück gleichgesetzt worden. Aus diesem Grund ist es auch möglich, den finis ultimus hominis als bonum perfectum oder bonum universale bzw. beatitudo zu bezeichnen. Gerade in Artikel 7 der Quaestio 2 argumentiert Thomas, dass das bonum perfectum als finis ultimus hominis alles Streben des Menschen stillt, und dass das bonum universale als das obiectum voluntatis bezeichnet wird.¹²⁶

Ferner ist die Beziehung zwischen dem bonum perfectum und bonum universale in der

¹²¹ S. Gradl, op. cit. S. 214-215.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ S. th. I, q. 60, a. 5, ad. 1: Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

¹²⁵ S. th. I, q. 77, a. 2, co.: Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana.

¹²⁶ Anm. 117.

Quaestio 1 durch die Beschreibung des finis ultimus hominis bereits impliziert. In deren Artikel 6 wurde der finis ultimus als bonum perfectum sub ratione boni verstanden, und in Artikel 3 der Quaestio 2 wird die Erkenntnis einer Sache unterschieden in menschliche und göttliche Erkenntnis. Demzufolge wird die menschliche Erkenntnis vom Erkannten selbst verursacht, wohingegen die göttliche Erkenntnis Ursache des Erkannten ist.¹²⁷ Wenn das bonum perfectum und universale als obiectum voluntatis bezeichnet werden, fällt Gott nicht unter diese Beschreibung, sondern sein Wesensbegriff (ratio boni) ist in und bei Gott zu finden. Bei Thomas ist Gott darum nicht der nichtintentionale Gegenstand, sondern Gott wird immer als das Endziel des menschlichen Willens bezeichnet. Daher kommt die Kritik H. Klebers dort auf, wo er den Beatitudo-Traktat in der Prima Secundae ganz strukturell erfassen will. Nur dann, insofern dieser Artikel 8 auf philosophisch-praktischer Ebene betrachtet wird, ist seine Kritik überzeugend. Auf dieser Ebene kommt Gott als das Objekt des Willens nicht vor. Also ist das bonum perfectum und universale als Glück des Menschen nirgendwo in einem geschaffenen Guten, sondern in Gott allein zu finden.

IV. Was ist das Glück? (Quaestio 3)

Die Quaestio 3 „quid sit beatitudo“ kann in Bezug auf die vorausgegangene Quaestio 2 verstanden werden. Die bereits des öfteren genannten Forscher H. Kleber, S. Gradl und W. Kluxen haben sich auch zu diesem Problem geäußert. So hat H. Kleber die Quaestio 3 im Unterschied zwischen „aliquid extra animam“ und „aliquid animae“ verstanden, der in Artikel 7 der Quaestio 2 erörtert wird.¹²⁸ S. Gradl dagegen hat die Quaestio 3 mit dem „finis ultimus quo“ im Gegensatz zum „finis ultimus cuius“ der Quaestio 2 betrachtet.¹²⁹ W. Kluxen hat die Quaestio 3 als die Überlegung über das Wesen der Glückseligkeit in „Zweiheit von vollkommener und unvollkommener Glückseligkeit“ interpretiert.¹³⁰ Alle diese strukturellen Beobachtungen, sind Versuche, zu verstehen, was Thomas über das Wesen der Glückseligkeit eigentlich reflektiert hat. Hier wird der Inhalt der Quaestio 3 zuerst betrachtet, danach wird auch die strukturelle Problematik der Quaestio 3 bestimmt, insofern dies möglich ist.

In Artikel 1 der Quaestio 3 verdeutlicht Thomas den Unterschied zwischen „bonum increatum“ und „bonum creatum“ im Zusammenhang mit dem Endziel als „finis quo“.

¹²⁷ Anm. 107.

¹²⁸ H. Kleber, op. cit. S. 197-197.

¹²⁹ S. Gradl, op. cit. S. 219-220.

¹³⁰ W. Kluxen, op. cit. S. 130.

Im darauf folgenden Artikel 2 betrachtet er die Glückseligkeit in Bezug auf die menschlichen Tätigkeiten. In den Artikeln 3-5 wird die Tätigkeit der Seele bezüglich ihrer Vermögen *intellectus* und *voluntas* behandelt. Die sinnliche Erkenntnis und die Erkenntnis der Engel als Objekt der intellektuellen Tätigkeit stehen für Thomas in den Artikeln 6-7 im Mittelpunkt. Schließlich schlussfolgert er in Artikel 8, dass die *ultima* und *perfecta beatitudo* des Menschen in einer Schau des göttlichen Wesens bestehe. Zusammenfassend können also die Artikel 6-8 als diejenigen verstanden werden, die sich auf das Objekt der Erkenntnis beziehen: die sinnliche Erkenntnis, die Erkenntnis der Engel und die Erkenntnis Gottes.

Meiner Ansicht nach sind die Artikel 3-8 mit der Anthropologie des Thomas verbunden, die in der *Prima Pars* der *Summa theologiae* erörtert ist. In der *Prima Pars* der *Summa theologiae* hat Thomas das Verhältnis des *intellectus* zum Willen (q. 82) und die Tätigkeit der Seelen (qq. 84-89) behandelt (vgl. § 3). Hier, in der *Questio* 3, wird die Tätigkeit der Seelen spezifisch in Bezug auf das Glück als Endziel untersucht.

A. Das *bonum increatum* und *creatum* (Artikel 1)

In der *Quaestio* 1, Artikel 8, *corpus* und in der *Quaestio* 2, Artikel 7, *corpus* wurde der Unterschied zwischen *finis cuius* und *finis quo* bereits aufgewiesen.¹³¹ Dabei hat Thomas die *ipsa res* der *beatitudo* als „*aliquid extra animam*“ von *usus*, *adeptio* und *possessio illius rei* als „*aliquid animae*“ unterschieden. Dementsprechend konnte er das *bonum perfectum* als Glück benennen, welches in Gott allein besteht. In Artikel 1 der *Quaestio* 3 stellt Thomas das *bonum creatum* im Gegensatz zum *bonum increatum* dar. Dabei stellt er erneut heraus, dass der *ultimus hominis finis* das *bonum increatum* ist, nämlich Gott selbst, da Gott durch das unendliche Gut alles Streben des Menschen vollkommen erfüllt.¹³² In diesem Zusammenhang ist das *bonum increatum* wesentlich Ursache oder Gegenstand des Glücks.

Hingegen definiert Thomas die *beatitudo hominis*, welche sich der Mensch selbst aneignet, als ein *bonum creatum*, insofern es sich auf die *essentia beatitudinis* bezieht.¹³³

¹³¹ S. th. I-II, q. 1, a. 8, co.: (*finis*) *cuius*, et *quo*: idest *ipsa res* in qua *ratio boni* invenitur, *usus*, sine *adeptio illius rei* (Vgl. Aristoteles, *Metaphy.* 5). S. th. I-II, q. 2, a. 7. co.: *ipsa res* quam *adipisci desideramus*; et *usus*, seu *adeptio* aut *possessio illius rei*.

¹³² S. th. I-II, q. 3, a. 1, co.: *Primo ergo modo*, *ultimus hominis finis* est *bonum increatum*, scilicet *Deus*, qui *solus sua infinita bonitate* potest *voluntatem hominis perfecte implere*.

¹³³ S. th. I-II, q. 3, a. 1, co.: *Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum*, sic est *aliquid increatum*: si autem consideretur quantum ad *ipsam essentiam beatitudinis*, sic est *aliquid creatum*.

Die Teilhabe an der beatitudo selbst (*ipsa participatio*) kann schließlich auch als beatitudo des Menschen selbst bezeichnet werden, dennoch ist sie etwas Geschaffenes.¹³⁴ In der Existenz des Menschen bleibt das Glück immer etwas Geschaffenes.

B. Die beatitudo des Menschen als *operatio* (Artikel 2)

Die Frage, „*utrum beatitudo sit operatio*“, ist bei Thomas eine sehr umstrittene, weil der Beatitudo-Traktat nach Petrus Lombardus traditionell im locus „*de ultimis*“ eine ganz und gar theologische Reflexion erfahren hatte (§ 6). Den Beatitudo-Traktat auch auf das menschliche Handeln zu beziehen, ist zu Thomas' Zeiten ein ganz neuer Versuch, die neue aristotelische Lehre mit einzubeziehen. In Artikel 2 entfaltet Thomas die Auseinandersetzung mit sechs *Obiectiones*. Dabei konnte Thomas feststellen, in welchem Zusammenhang die beatitudo des Menschen als Tätigkeit bezeichnet werden kann. Wenn er die beatitudo als Tätigkeit verstehen will, musste er die folgenden Fragen beantworten: Ein biblischer Vers Röm 6, [22] definiert die beatitudo als ewiges Leben, dennoch ist das Leben nicht eine bestimmte Tätigkeit (*obi. 1*). Nach der Definition der beatitudo durch Boethius ist die beatitudo ein vollkommener Zustand, der alle Güter zusammen bringt.¹³⁵ Aber ein Zustand ist keine Tätigkeit (*obi. 2*). Wenn die beatitudo im Existieren des Menschen ein Etwas ist, so ist sie keine Tätigkeit, insofern die Tätigkeit nicht etwas Existierendes im Menschen ist, sondern vielmehr von ihm ausgeht (*obi. 3*). Die menschliche Tätigkeit ist naturhaft nicht ewig (*obi. 4*) und nicht ununterbrochen (*obi. 6*). Das menschliche Leben benötigt viele verschiedene Tätigkeiten (*obi. 5*). Der Meinung, dass die beatitudo keinesfalls ein Tätigsein sei, stellt Thomas nun das Glücksverständnis des Aristoteles gegenüber: Das Glück liegt in einer Tätigkeit gemäß vollkommener Tugend (*felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*).¹³⁶

Im corpus des 2. Artikels weist Thomas kurz darauf hin, dass die beatitudo des Menschen als Tätigkeit bezeichnet wird, weil die Tätigkeit (*actus*) vollkommener als die Möglichkeit (*potentia*) ist und weil letztere ohne Wirklichkeit unvollkommen ist. Daher

¹³⁴ S. th. I-II, q. 3, a. 1, ad. 1.: *Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est*. W. Kluxen sieht die teilhabende beatitudo als einen traditionellen Gedanken im Abendland an, der bis auf Plato zurückführt werden kann. *op. cit.* S. 196.

¹³⁵ Boethius, III de Consol. [ML 63, 724 A]: *beatitudo est „status omnium bonorum aggregatione perfectus.“*

¹³⁶ Vgl. NE I, 13, 1 [1102 a 5] (s. § 5, Anm. 21).

muss die beatitudo als wesengemäße Vollendung im actus ultimus des Menschen bestehen. Zur Obiectio 1 erklärt Thomas, dass das Leben im absoluten Sinn keine Tätigkeit ist, dennoch kann vom Leben in verschiedener Weise als etwas Tätigem gesprochen werden, z.B. ein aktives Leben, ein kontemplatives Leben und ein wollüstiges Leben etc. In diesem Tätigsein des Lebens kann die vita aeterna als finis ultimus bezeichnet werden. In der Obiectio 2 bestimmt Thomas, dass Boethius den Begriff der beatitudo im Allgemeinen bestimmt hat (definire), Aristoteles hingegen hat ihr Wesen selbst beschrieben (exprimere).¹³⁷ Daher hat Boethius den Zustand des bonum commune perfectum als die beatitudo bezeichnet, Aristoteles hingegen hat erklärt, wodurch der Mensch in einem solchen Zustand sein kann. Die Tatsache, dass Aristoteles selbst in der *Nikomachischen Ethik* I die beatitudo als perfectum bonum definiert hat,¹³⁸ bestätigt das Ergebnis des Thomas. Zur Obiectio 3 gibt Thomas eine zweifache Tätigkeit des Menschen an: Die eine zielt auf das äußere Material, die andere spielt sich im Handelnden selbst ab, wie Fühlen, geistige Erfassung und Wollen. Im Zusammenhang mit der letzten Tätigkeit kann die beatitudo sehr gut in einer Tätigkeit bestehen, da durch derartige Tätigkeit die beatitudo im Glücklichen existiert. Zu den Obiectiones 4-6 müsste die beatitudo eine (una), dauerhaft (continua) und ständig (sempiterna) sein. Solch eine essentia der perfecta beatitudo deutet deutlich an: „In Gott allein besteht das Glück wesenhaft. Denn in Ihm sind Sein und Tätigkeit identisch.“¹³⁹ Das Glück kommt bei Thomas in den vernünftigen Wesen vor: nämlich in Gott, in den Engeln und in den Menschen. Dennoch ist es je unterschiedlich. Gott ist glücklich per suam essentiam. Die Engel sind glücklich durch ihre Verbindung mit ihm, die durch ihre eine und immerwährende Tätigkeit hergestellt wird. Folglich werden die Engel durch ein einziges Handeln glücklich.¹⁴⁰ Der Mensch im Zustand des diesseitigen Lebens kann nur durch die Tätigkeit glücklich sein, durch die er mit Gott als dem Endziel verbunden wird. Dennoch kann diese nicht dauerhaft, ständig und eine einzige sein. Daher kann die beatitudo im diesseitigen Leben für Thomas nur „imperfecta“ sein.¹⁴¹ So versteht Thomas die von Aristoteles beschriebene Glückseligkeit als unvollkommen

¹³⁷ S. th. I-II, q. 3, a. 2, ad. 2: quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinem rationem, ... Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam.

¹³⁸ NE I, 7, 3 [1097a 29] (s. § 5, Anm. 6).

¹³⁹ S. th. I-II, q. 3, a. 2, ad. 4.: Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso.

¹⁴⁰ Vgl. S. th. I-II, q. 5, a. 7. co.; Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, Vgl. I, q. 62, a. 5.

¹⁴¹ S. th. I-II, q. 3, a. 2, ad. 4: Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: Beatos autem dicimus ut homines.

oder „beatos ut homines“. ¹⁴² Hingegen wird die Glückseligkeit, die von Gott versprochen ist, als vollkommen und „sicut angeli in caelo“ (Matth. 22,30) verstanden. In dieser vollkommenen Glückseligkeit besteht eine Verbindung des Menschen mit Gott in einer einzigen, ununterbrochenen und immerwährenden Tätigkeit. Der diesseitigen Glückseligkeit ermangelt es im Gegensatz zur vollkommenen Glückseligkeit an Einheit und Dauer. Die Glückseligkeit im diesseitigen Leben beschreibt Thomas also als eine gewisse Teilhabe an der Glückseligkeit (*aliqua participatio beatitudinis*). Auch bei der Teilhabe an der Glückseligkeit kann es die Einheit und die Dauer des Tuns wie im kontemplativen Leben bzw. in der Betrachtung der Wahrheit geben. In diesem Zusammenhang wird das kontemplative Leben der *vita activa* vorgezogen. Das Verständnis des Glücks als das vollkommene Glück nennt H. Kleber im Unterschied zum unvollkommenen Glück als das „in der theologischen Perspektive anvisierte Glück“. ¹⁴³ W. Kluxen resümiert diesen Artikel damit, dass er von einer „duplex beatitudo“ ausgeht. ¹⁴⁴ Ab Artikel 2 betrachtet Thomas von Aquin ausführlich die *beatitudo* im diesseitigen Leben. Dennoch wird die vollkommene Glückseligkeit, weit von der Glückseligkeit des Menschen im Diesseits entfernt, dieser gegenüber nicht indifferent bleiben, sondern von ihr werden wie ein Kriterium immer wieder verschiedene Tätigkeiten diesseitigen Lebens reflektiert.

C. Die *beatitudo* in Bezug auf die seelischen Tätigkeiten (Artikel 3-8)

Nachdem Thomas darauf hingewiesen hat, dass das Glück eine Tätigkeit ist, fragt er, ob es in einer Tätigkeit des sinnlichen oder des intellektuellen Seelenteils enthalten sei. ¹⁴⁵ Angesichts der obigen Argumentation aus der Anthropologie des Thomas kann schon ersichtlich werden, dass das Glück in einer Tätigkeit der intellektuellen Seelenteile besteht (vgl. S. th. I, q. 85; § 3). Denn wenn das Glück als *bonum universale* bezeichnet wird, kann der sensitive Seelenteil es nicht erreichen, insofern die Seele durch die sinnliche Wahrnehmung nur partikulare, einzelne Erkenntnisse gewinnt. Dennoch fragt Thomas, ob die *beatitudo* in einer sinnlichen Tätigkeit bestehen könne. Den Grund dafür versucht Thomas in den folgenden Artikeln durch die Bestimmung des Wesens dieser Tätigkeit im Verhältnis zum Glück zu präzisieren. Weil die Tätigkeit der

¹⁴² Ibidem, Vgl. NE I, II [1101 a 19-21]: εἰ δ' οὕτω, μακαρίουσ ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίουσ δ' ἀνθρώπουσ.

¹⁴³ H. Kleber, op. cit. S. 198.

¹⁴⁴ W. Kluxen, op. cit. S. 134.

¹⁴⁵ S. th. I-II, q. 3, a. 3: *Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum.*

menschlichen Seele in der sinnlichen Wahrnehmung ihren Ausgangspunkt nimmt und das bonum perfectum auch die bona sensibilia impliziert, könnte man fragen, ob die beatitudo nicht doch in einer sinnlichen Tätigkeit bestehen kann. Auf diese Frage antwortet die spätere Untersuchung des Thomas über die delectatio in ihrer Beziehung zur beatitudo.

Jene Tätigkeiten können in dreifacher Weise unterschieden werden: essentialiter, antecedenter und consequenter. Das „essentialiter“ bedeutet an dieser Stelle, dass der Mensch mit dieser Tätigkeit zum bonum increatum bzw. zur perfecta beatitudo gelangen kann, wohingegen „antecedenter“ ausdrückt, dass der Mensch damit die beatitudo imperfecta in diesem Leben erreichen kann. „Consequenter“ schließlich meint eine Tätigkeit nach dem Gelangen zur perfecta beatitudo, also die Tätigkeit der Seelen selbst in der jenseitigen Vollkommenheit. Von dieser dreifachen Unterscheidung bezieht sich die sinnliche Tätigkeit auf die beatitudo nur im Sinne von „antecedenter“, so dass sie zur beatitudo imperfecta in diesem Leben benötigt wird. Wegen der Sinnesabhängigkeit einer Tätigkeit kann die Seele des Menschen Gott selbst bzw. die perfecta beatitudo keinesfalls erreichen.¹⁴⁶

Nachdem Thomas von Aquin das Glück als Tätigkeit des intellektuellen Seelenteils bestimmt hat, untersucht er weiter, ob das Glück nun zur Tätigkeit des Verstandes oder des Willens gehöre.¹⁴⁷ In der Untersuchung über das Verhältnis des intellectus zum Willen in der Quaestio 82 der Prima Pars hatte er bereits darauf hingewiesen, dass „die ipsa ratio boni appetibilis das Objekt des intellectus ist und das bonum appetibile, dessen ratio im Intellekt liegt, das Objekt des Willens ist.“ (S. th. I, q. 82, a. 3, co.).¹⁴⁸ Daraus ergibt sich, dass die beatitudo „essentialer“ nicht in der Tätigkeit des Willens, sondern in der des Intellekts besteht.¹⁴⁹ Dennoch hat der Willensakt bezüglich der beatitudo größere Bedeutung, insofern der Wille zwei Funktionen hat: nämlich etwas zu begehren, was noch abwesend ist, oder sich an etwas zu freuen, was anwesend ist. Daher besteht das Glück als Endziel zuerst in der Tätigkeit des Intellekts und fängt aber zugleich als Bewegung zum Endziel im Willensakt an. Also gehört die delectatio, die in der erfüllten beatitudo ruht oder ihr anhängt, zum Willensakt. Wenn Augustin die

¹⁴⁶ S. th. I-II, q. 3, a. 3, co.: Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit.

¹⁴⁷ S. th. I-II, q. 3, a. 4: Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.

¹⁴⁸ s. § 3-III, Anm. 164.

¹⁴⁹ S. th. I-II, q. 3, a. 4, co.: Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis.

beatitudo als pax oder gaudium definiert,¹⁵⁰ deutet er darin schon an, dass der Frieden oder die Ruhe selbst die Vollkommenheit der beatitudo beinhalten. Der intellektuellen Tätigkeit ist also bezüglich des Glücks der Vorrang vor dem Willensakt zu geben.¹⁵¹

Nach dieser Untersuchung geht Thomas nun in Artikel 5 der Frage nach, ob die beatitudo in einer operatio des theoretischen oder des praktischen Verstandes bestehe.¹⁵² Diese Frage betrachtet Thomas mittels der Unterscheidung von vita contemplativa und vita activa. Im corpus des 5. Artikels nennt er drei Gründe, aus denen geschlussfolgert werden könne, dass die beatitudo mehr in der vita contemplativa als in der vita activa zu finden sein müsse. Erstens: Wenn die beatitudo im Handeln des Menschen liegt, muss jene die Tätigkeit des höchsten Vermögens des Menschen im Hinblick auf sein höchstes Objekt sein. Das höchste Vermögen des Menschen ist der intellectus, dessen höchster Gegenstand das göttliche Gute (bonum divinum) ist. So stellt er fest, dass das Glück, wenn man es im menschlichen Handeln sucht, mehr in der vita contemplativa als in der vita activa vorkommt. Zweitens: Die theoretische Handlung wird um ihrer selbst willen erstrebt, hingegen richtet sich die praktische Handlung nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf weitere Ziele. In diesem praktischen Bereich erstrebt der Mensch die proportionale Ähnlichkeit mit Gott (das höchste Objekt) und ahmt Gott durch Vereinigung (unio) oder Unterweisung (informatio) nach.¹⁵³ Drittens: Während der Mensch in den theoretischen Tätigkeiten mit den Engeln und Gott übereinkommt, die dem Wesen nach über ihm stehen, teilt er dagegen in der vita activa seine Tätigkeiten mit den anderen Sinnenwesen, die im Rang unter ihm stehen. Nach diesen drei Gründen unterscheidet Thomas zwischen der ultima et perfecta beatitudo und der imperfecta beatitudo. Das vollkommene Glück im Jenseits kann nicht durch eine Tätigkeit des praktischen intellectus erreicht werden, sondern nur durch eine des theoretischen. Das unvollkommene Glück kann erstens in der vita contemplativa, sekundär in der vita activa bestehen. In der Nikomachischen Ethik hat Aristoteles die Eudämonia des tätigen Lebens (*Praxi*) im Gegensatz zum theoretischen Leben (*Qewria*) betont. Wenn aber Thomas von Aquin fragt, ob die beatitudo mehr in der vita contemplativa als in der

¹⁵⁰ Augustin, De Civ. Dei, XIX, 10, 11 [ML 41, 636-37]; Confess. X, 23 [ML 32, 793].

¹⁵¹ S. th. I-II, q. 3, a. 4, co.: Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens;

¹⁵² S. th. I-II, q. 3, a. 5: Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

¹⁵³ S. th. I-II, q. 3, a. 5, ad. 1: quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deum ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem: quae est multo maior assimilatio.

vita activa bestehe, wendet er m.E. gegen die damaligen Ansichten des radikalen Aristotelismus implizit ein, dass jene nur vom irdischen Glück reden und sich nicht mit dem jenseitigen auseinandersetzen. Thomas bestimmt die jenseitige beatitudo als ultima und perfecta. Damit kann er einen Maßstab für verschiedene unvollkommene Formen des Glücks im diesseitigen Leben gewinnen. Bei Thomas werden die beiden Glücksbegriffe aber nicht getrennt, sondern immer als miteinander verknüpft verstanden.

Besteht die beatitudo in einer Tätigkeit des theoretischen intellectus, kann man doch fragen, was das Objekt des spekulativen intellectus ist. Für Thomas ergeben sich daraus gewisse Probleme: 1. fragt er in den Artikeln 6-8 nach dem Objekt des intellectus im Zusammenhang mit dem Glück, wobei der Artikel 6 sich auf die Erkenntnis des Sinnlichen bezieht, die Artikel 7 und 8 auf die Erkenntnis der körperlosen Substanzen – nämlich die Engel (a. 7) und Gott (a. 8).

In Artikel 6 fragt Thomas, ob die beatitudo in der consideratio scientiarum speculativarum bestehe.¹⁵⁴ In der Untersuchung über die consideratio der spekulativen Wissenschaft im Zusammenhang mit der beatitudo steht der aristotelische Gedanke im Mittelpunkt. In den drei Obiectiones dieses Artikels 6 wird dies sehr gut deutlich: In Obiectio 1 wird die aristotelische beatitudo als „operatio secundum perfectam virtutem“ bezeichnet.¹⁵⁵ Die spekulative Tugend wird dabei unterteilt in scientia, sapientia und intellectus.¹⁵⁶ Alle drei sind auf die consideratio scientiarum speculativarum hin ausgerichtet. Daher scheint die ultima hominis beatitudo in der consideratio scientiarum speculativarum zu bestehen. In Obiectio 2 streben alle Menschen - Aristoteles zufolge - naturhaft nach „scire“, und die spekulative Wissenschaft wird dabei sogar um ihrer selbst willen gesucht.¹⁵⁷ Darum besteht die beatitudo in der consideratio scientiarum speculativarum, denn die ultima hominis beatitudo wird naturhaft von allen um ihrer selbst willen gesucht, nicht um anderer willen. In Obiectio 3 führt Thomas die Ansichten des Aristoteles so aus, dass jedes Seiende seine Vollkommenheit dadurch erlangt, dass alle seine Potentialität in Aktualität übergeht.¹⁵⁸ Der menschliche Intellekt, der selbst keine Tätigkeit, sondern ein Vermögen der Seele ist, wird in der consideratio scientiarum speculativarum von der Potentialität in die Aktualität überführt. Daher besteht die beatitudo des Menschen in

¹⁵⁴ S. th. I-II, q. 3, a. 6: Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

¹⁵⁵ NE I, 13, 1 [1102a 5] (s. § 5, Anm. 21).

¹⁵⁶ Vgl. NE VI, 3, 1 [1139b 16]

¹⁵⁷ Vgl. Metaphysic I, 1 [980a 21]: omnes homines natura scire desiderant. Vgl. Metaphys. II, 3, 5 [982a 14].

¹⁵⁸ S. th. I-II, q. 3, a. 6, obi. 3: Unumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum.

der *consideratio scientiarum speculativarum*.

Thomas von Aquin bezeichnet das Prinzip der spekulativen Wissenschaft (*scientia speculativa*) als das mittels der Sinne Erfasste. Wie in der Anthropologie des Thomas schon aufgezeigt,¹⁵⁹ kann die *consideratio scientiarum speculativarum* über die „*sensibilia*“ nicht hinauskommen. Darum kann die *ultima hominis beatitudo*, die die Vollkommenheit des Menschen ist, keinesfalls in der *consideratio scientiarum speculativarum* bestehen. Wenn aber im sinnlich Erfassten eine „gewisse Ähnlichkeit“ (*aliqua similitudo*) mit den *substantiae superiores* besteht, kann es dann als Teilhabe am wahren und vollkommenen Glück beschrieben werden, d.h. die *consideratio scientiarum speculativarum* ist etwas, das am wahren und vollkommenen Glück teilhat. Mit diesem Argument bezeichnet Thomas wiederum die aristotelische *beatitudo* als „*imperfecta beatitudo*“, wie sie nur in diesem Leben erreicht werden kann. Dieses unvollkommene Glück hat auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem vollkommenen Glück, oder jenes hat zumindest an diesem teil. Die *consideratio scientiarum speculativarum* wird also nicht „im vollkommenen Sinne“ von Potentialität in Aktualität überführt, sondern „in irgendeiner Weise“ („*aliquo modo*“). Zieht man in Betracht, dass die *imperfecta beatitudo* in gewisser Weise in der *consideratio scientiarum speculativarum* besteht, ergibt sich daraus die Frage, ob die *perfecta beatitudo* in der Erkenntnis der über dem Menschen stehenden Substanzen besteht. Diese Problematik wird in den Artikeln 7-8 weiter untersucht: in Bezug auf die Erkenntnis der Engel und auf die *visio divinae essentiae*.

Im darauf folgenden Artikel 7 versucht Thomas nun herauszufinden, ob die *beatitudo* in der Erkenntnis der körperlosen Substanzen, nämlich der Engel, bestehen kann.¹⁶⁰ Weil die Engel als *natura spirituales* den *intellectus humanum* überragen, so scheint es, dass die höchste Erkenntnis des Menschen in der Erkenntnis der Engel existiert, weshalb in ihr folglich auch die *beatitudo hominis perfecta* zu finden sein könnte. Obwohl Thomas annimmt, dass die Engel in der Naturordnung über den Menschen angesiedelt sind, erachtet er es als unmöglich, dass das vollkommene Glück des Menschen in der Betrachtung der Engel besteht. Denn das spezifische Objekt des Intellekts ist Wahrheit. Die Engel als Erkenntnisobjekt können aber ihr Sein und ihre

¹⁵⁹ Vgl. § 3 (70 ff. und Anm. 82; 83 und 99); S. th. I, q. 84, a. 7, co.: *impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*; I, q. 88, a. 2, co.: *per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.*

¹⁶⁰ S. th. I-II, q. 3, a. 7: *Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.*

Wahrheit nur als Teilhabe besitzen. Allein Gott, der das Sein und die Wahrheit selbst ist, vermag als vollkommenes Erkenntnisobjekt den Menschen vollkommen glücklich zu machen.¹⁶¹ Die Betrachtung der Engel kann deshalb - wie auch die Betrachtung der spekulativen Wissenschaften - nur ein unvollkommenes Glück gewährleisten. Eine Erkenntnis, wie die der Engel und Gottes, von denen der Mensch in diesem Leben keine Phantasiebilder besitzt, ist im Diesseits unmöglich. Darum könnte eine imperfecta beatitudo durch die Erkenntnis der Engel real nur eine imaginäre sein.

Thomas drängt sich deshalb immer mehr die Frage auf, ob die beatitudo in der Schau des Wesens Gottes besteht. Weil der Mensch die über ihm bestehende Substanz überhaupt nicht erkennen kann, insofern er dafür keine Phantasiebilder besitzt, wird Thomas diese Problematik des Erreichens der perfecta beatitudo später in der Quaestio 5 ausführlich untersuchen. Hier in Artikel 8 wendet er nur kurz ein, dass die beatitudo in der Schau des göttlichen Wesens besteht. Aufgrund der bisherigen Argumentation ist es bei Thomas evident, dass die ultima und perfecta hominis beatitudo nur in der Schau des Wesens Gottes existieren kann. Der Grund ist folgender: Der Mensch ist nicht vollkommen glücklich, solange es noch etwas gibt, was er begehrt und sucht. Die Vollendung jedes Vermögens erfolgt nach dem Charakter des ihm eigentümlichen Objekts.¹⁶² Das eigentümliche Objekt des Intellekts ist das Wesen einer Sache (quid quid est, idest essentia rei.) Die Vollendung der intellektuellen Tätigkeit zielt auf Wesenserkenntnis einer Sache. Der Mensch hinterfragt ein Erkenntnisobjekt in den Ursachen schrittweise und gelangt so zur Erkenntnis der prima causa, d.h. Gottes, es sei denn, das natürliche Verlangen des Menschen zu „scire“ (desiderium naturale) bleibt noch übrig, und er erreicht kein vollkommenes Glück.¹⁶³ Also benötigt die perfecta beatitudo das erkennende Vordringen zum Wesen der prima causa selbst. In der Vereinigung mit Gott als Objekt (Deum sicut ad obiectum) besteht demzufolge das Glück des Menschen.¹⁶⁴

¹⁶¹ S. th. I-II, q. 3, a. 7, co.: Angeli autem habent esse participatum: quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in Primo ostensum est. ... solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. – Aliquam beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum;

¹⁶² S. th. I-II, q. 3, a. 8, co.: ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. ...Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti.

¹⁶³ S. th. I-II, q. 3, a. 8, co.: Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus.

¹⁶⁴ S. th. I-II, q. 3, a. 8, co.: Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut

V. Was ist erforderlich, um die beatitudo zu erlangen? (Quaestio 4)

Das in der Quaestio 2 „subjektiv“ (quo) erfasste Glück des Menschen besteht für Thomas „objektiv“ (cuius) in Gott allein, in dem alles Streben des Menschen erfüllt wird. Alles andere geschaffene Gut wird nur als ein daran teilhabendes Gut bestimmt, in welchem das Erstreben des Menschen nur gewissermaßen annäherungsweise erfüllt wird. Das in der Quaestio 3 objektiv erfasste Glück des Menschen hingegen besteht in der Tätigkeit des Intellekts in der Vereinigung mit Gott „sicut ad obiectum“. Nur durch die Tätigkeit des Intellekts, der sich alles Geschaffene zu eigen macht, kann der Mensch zum unvollkommenen Glück gelangen. Mit der Unterscheidung zwischen dem höchsten, vollkommenen Glück und dem teilhabenden, unvollkommenen Glück hat Thomas von Aquin ganz deutlich gemacht, was das Glück für ihn überhaupt ist (essentia beatitudinis). Vom Begriff „ultimus und perfectus“ unterscheidet Thomas die Beziehungen „participans“, „particularis“ oder „imperfecta“ bzw. „per accidens“ von „per essentiam“. Diese Unterscheidung des Thomas von Aquin kann zunächst theoretisch oder theologisch angenommen werden, insofern er sie gemäß dem Wesen des Glücks vornimmt. Dennoch, weil die Theologie in sich sowohl die spekulative als auch die praktische Wissenschaft umschließt,¹⁶⁵ bleibt er nicht dabei, sondern führt die Problematik der beatitudo auf praktischer Ebene weiter aus. Dafür muss Thomas die beatitudo mit Attributen, wie z.B. „menschlich“ oder „diesseitig“, betrachten. Darum kehrt Thomas in der Quaestio 4 wieder dahin zurück, die beatitudo unter den Begriffen „menschlich“ oder „diesseitig“ zu betrachten, welche er vorher hinsichtlich des Wesens des Glücks als „particularis“, „participans“ oder „imperfecta“ beiseite geschoben oder abgelehnt hatte.¹⁶⁶ Innerhalb der acht Artikel der Quaestio 4 untersucht Thomas diejenigen Dinge, die die beatitudo erfordert: die delectatio (a. 1-2), die comprehensio (a. 3), die rectitudo voluntatis (a. 4), die bona corporis (a. 5-6), die bona exteriora (a. 7) und die societas amicorum (a. 8). Die Artikel 1-4 können im engen Zusammenhang mit dem Vermögen und der Tätigkeit der Seele in der Quaestio 3 verstanden werden, wohingegen die Artikel 5-8 in Bezug zu den in der Quaestio 2 untersuchten äußeren

ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit,

¹⁶⁵ s. § 1, 29 ff.

¹⁶⁶ H. Kleber interpretiert die Quaestio 4 insgesamt so, dass die Theologie hier „auf eine praktische Philosophie verwiesen ist, die das Glück unter den Gegebenheiten der ‚condition humaine‘ bestimmt“ (op. cit. S. 204); W. Kluxen meint, dass die Quaestio 4 unter dem Leitbegriff „wie Menschen“ verstanden werden kann (op. cit. S. 151).

Gütern verstanden werden können. In diesem Zusammenhang ist auch das Verständnis der menschlichen Wesensbestimmung als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen eine wichtige Voraussetzung (§ 3).

A. Die Erfordernisse, die die beatitudo hinsichtlich der Geistnatur stellt (Artikel 1-4)

Was ist zur beatitudo erforderlich? Thomas erklärt zunächst den Begriff „erforderlich sein“ (requiri bzw. exigi) in vierfacher Weise: Erstens, als etwas Vorhergehendes oder eine Vorbereitung, die wie etwa eine gewisse Schulung erforderlich sind, damit ein Wissen zustande kommen kann. Zweitens, als Vervollkommnung, so wie eine Seele für das Leben des Körpers erforderlich ist. Drittens, als eine äußere Hilfe, so wie wir die Freunde zu einer bestimmten Handlung brauchen. Viertens, als einen Begleitumstand, so wie Feuer nicht ohne Wärme auftreten kann. Allein im letzten Sinne, also im Sinne eines Begleitzustandes (concomitans), fragt Thomas im Artikel 1, ob die delectatio für die beatitudo erforderlich sei. Darauf antwortet er, dass, wenn die beatitudo in der Erlangung des summum bonum besteht und die delectatio durch Erlangung des erstrebten Gutes verursacht wird, die Freude mit Notwendigkeit der beatitudo folgen muss.¹⁶⁷ Die delectatio ist demzufolge ein Begleitumstand der beatitudo. Thomas zitiert bereits in der Quaestio 3, a. 4 Augustin, der der Ansicht war, dass die Freude die Vollendung der beatitudo (consummatio beatitudinis) anzeigt. Damit ist sie als eine gewisse Vervollkommnung der beatitudo zu betrachten, die die visio Dei begleitet, und somit ein erforderlicher Begleitumstand.

Im anschließenden Artikel 2 fragt Thomas, ob in der beatitudo die Schau Gottes oder die Freude Priorität habe.¹⁶⁸ Würde das Verhältnis zwischen visio und delectatio mit dem Verhältnis zwischen intellectus und voluntas direkt verglichen werden, erhöhe sich eine gewisse Schwierigkeit, und zwar, dass der Willensakt in puncto beatitudo nichts

¹⁶⁷ S. th. I-II, q. 4, a. 1. co.: Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

¹⁶⁸ S. th. I-II, q. 4, a. 2: Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. S. Gradl fragt danach, ob der Artikel 2 überhaupt erforderlich ist? „In hohem Maße irritierend ist a. 2. Thomas untersucht dort, ob im Glück die Schau oder die Freude Priorität habe: (...) Merkwürdig ist diese Frage vor allem deshalb, weil die Antwort doch unzweifelhaft festzustehen scheint: Q. 3 hat die Schau Gottes als das Wesen des Glücks aufgewiesen, die Freude ist hingegen gemäß 4, 1 ein bloßes Erfordernis des Glücks – wie sollte da die delectatio gegenüber der visio Priorität besitzen können? Wie kann Thomas überhaupt zwei Dinge, die sich doch auf unterschiedlichen Ebenen befinden (Wesen/Erfordernis), derart unbefangen miteinander vergleichen? ...“ (Deus Beatitudo Hominis, S. 267).

auszurichten hätte, insofern die visio als eine operatio intellectus bezeichnet wird und die delectatio in der Ruhe besteht, die der Wille findet, wenn er sein Ziel erreicht hat. Der Wille strebt einerseits nach dem noch abwesenden, andererseits freut er sich am bereits erreichten Endziel. Zum letzten Fall gehört die delectatio, wenn sie eine Folge davon ist, dass das Ziel erreicht ist. Im ersten Fall könnte die delectatio das Endziel als ein noch abwesendes sein. Daher würde diese delectatio selbst als ein erstrebtes Gut angestrebt werden. Beide Fälle sind schon bei Aristoteles aufgeführt worden. Thomas bemerkt, dass die doppelte delectatio bei Aristoteles ein ungelöstes Problem ist.¹⁶⁹ Aristoteles fragt nämlich, ob wir das glückliche Leben um der Lust willen oder die Lust um eines solchen Lebens willen wählen.¹⁷⁰ Im Verhältnis zwischen visio und delectatio wurde bisher deutlich: Die essentia beatitudinis besteht nicht in einer Tätigkeit des Willens, sondern des Verstandes (q. 3). Daher erklärt Thomas das Verhältnis zwischen visio und delectatio folgendermaßen: Das von der voluntas erstrebte bonum als Ziel des begehrenden Willensaktes kann nicht die delectatio selbst sein, sondern es muss sich um jene operatio handeln, die die Voraussetzung der delectatio bildet.¹⁷¹ In der Quaestio 80, a. 1-2 der Prima Pars hat Thomas bereits die verschiedenen appetitus behandelt: appetitus sensitivus et intellectivus. Davon wurde nur der appetitus intellectivus als derjenige definiert, der für die voluntas spezifisch ist (q. 82, a. 5, co.). Der Wille strebt ein Gut nicht wegen der ihm daraus entstehenden delectatio an, sondern um dieses Gutes selbst willen.¹⁷² Derartige delectatio wie das Objekt des appetitus sensitivus kann um seiner selbst willen erstrebt werden, hingegen wird das universale bonum durch den appetitus intellectus (voluntas) erstrebt, in dessen Erreichen die delectatio besteht.¹⁷³ Mit jener sinnlichen delectatio hat die Natur die für die Erhaltung des Individuums und der Art erforderlichen Handlungen verbunden. Im Bereich sinnlichen Erfassens wird die delectatio als bonum particulare wie ein Ziel selbst erstrebt. Daher kann im konkreten Leben die delectatio als ein Ziel erstrebt werden und dennoch unter dem Begriff des

¹⁶⁹ S. th. I-II, q. 4, a. 2, co.: istam quaestionem movet Philosophus in X Ethic., et eam insolutam dimittit.

¹⁷⁰ NE X, 5 [1175 a 18-19]: πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῶν παρόντι ...

¹⁷¹ S. th. I-II, q. 4, a. 2, co.: Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis ... Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

¹⁷² S. th. I, q. 80, a. 2, ad. 2: appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Vgl. § 3, Anm. 120.

¹⁷³ S. th. I-II, q. 4, a. 2, ad. 2: secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio.

Guten im Allgemeinen (*communis ratio boni*) als eine Begleiterscheinung der *beatitudo* auftreten.

An dieser Stelle erörtert Thomas diese Problematik auch in Bezug auf I Kor 13,13 in der *Obiectio* 3. Auch dort wird klar, dass die *delectatio* höher als die *visio* selbst zu sein scheint. Dies beantwortet Thomas folgendermaßen: Die *caritas* erstrebt ihr geliebtes Gut nicht wegen der mit dessen Erlangung verbundenen Freude, sondern die *delectatio* selbst wird als ein *Präsens* des *finis caritatis* vorgestellt. Darum entspricht der *caritas* nicht die *delectatio* als Ziel, sondern vielmehr die *visio*, durch die ihr das Ziel gegenwärtig wird.¹⁷⁴ Demzufolge gebührt der *visio Dei* der Vorrang vor der von ihr verursachten *delectatio*.

Die Problematik des Ergreifens des Glückes ist Thema des Artikels 3. Thomas fragt hier, ob das Begreifen (*comprehensio*) dafür erforderlich ist.¹⁷⁵ Der Begriff *comprehensio* wurde bereits in *Quaestio* 12, a. 7 der *Prima Pars* betrachtet. Dabei wurde die *comprehensio* in doppelter Weise verstanden: Erstens bedeutet die *comprehensio*, etwas vollkommen zu erkennen, d.h. alles zu erkennen, was an sich erkannt werden kann (*inclusio comprehensi in comprehendente*). In diesem Sinne kann Gott nur von sich selbst, nicht aber von einem geschaffenen Verstand gänzlich begriffen werden. Zweitens bedeutet die *comprehensio* das Festhalten an einer bestimmten Sache, die man erreicht hat.¹⁷⁶ Das gegenwärtige Festhalten des Erstrebten kann in Zusammenhang mit der *visio Dei* verstanden werden (*obiectum comprehensionis*). In dieser Schau des göttlichen Wesens wird Gott von den Heiligen ergriffen. Hier ist die *comprehensio* nicht als eine *operatio* zu verstehen, sondern vielmehr als ein bestimmtes Verhältnis.¹⁷⁷ Eigentlich hat Thomas in der *Quaestio* 12, a. 7 ad 1 der *Prima Pars* die *comprehensio* als

¹⁷⁴ S. th. I-II, q. 4, a. 2, ad. 3: *caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.*

¹⁷⁵ S. th. I-II, q. 4, a. 3: *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.*

¹⁷⁶ S. th. I, q. 12, a. 7. co.: *comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo.; ad. 1: comprehensio dicitur dupliciter, uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: alio modo ... Qui enim attingit aliquem quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis.; vgl. S. th. I-II, q. 4. a. 3, ad. 1: Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente: et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei iam praesentialiter habitae: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.*

¹⁷⁷ S. th. I-II, q. 4, a. 3, ad 3: *comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem: sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis.*

eine von drei *notes animae* definiert. Nach Thomas entspricht die *visio* dem Glauben, die *delectatio* bzw. die *fruitio* der *caritas*, und die *comprehensio* wird der Hoffnung zugeordnet.¹⁷⁸

Hier in Artikel 3 vergleicht Thomas die *comprehensio* im letzten Sinne, nämlich des Festhaltens, mit *visio* und *delectatio*, insofern der Intellekt das betreffende Ziel im Diesseits noch auf unvollkommene Weise erkennt. Er versucht also in diesem Artikel 3 herauszufinden, wie sich das Verhältnis dieser drei *notes animae* im diesseitigen Leben gestaltet. Der Wille liebt dieses Ziel, d.h. es gibt eine erste Bewegung auf dieses für erstrebenswert gehaltene Ziel hin. Hier begegnen sich die drei Verhältnisse zwischen dem Liebenden und dem von ihm geliebten Ziel: Erstens, wenn das geliebte Ziel bereits erreicht ist, muss es nicht mehr erstrebt werden. Zweitens, wenn es überhaupt unmöglich ist, es zu erreichen, weil es die Fähigkeit des Strebenden unendlich übersteigt. In diesem Fall wird es ebenfalls nicht erstrebt. Drittens, wenn es aber erreichbar ist und noch nicht präsent, dann wird es mittels der Hoffnung erstrebt. Im dritten Sinne bestimmt Thomas das Verhältnis des Liebenden zum geliebten Gut als Hoffnung. Darum ist die *comprehensio* zur *beatitudo* erforderlich. Auf diese Weise bezieht Thomas die *beatitudo hominis* im Diesseits auf die vollkommene *beatitudo* im Jenseits mittels der drei theologischen Tugenden. Durch diese drei Tugenden wird der Mensch in diesem Leben auf die zukünftige *beatitudo* hingeordnet. Dafür werden sie in der *Secunda Secundae* der *Summa theologiae* ausführlich behandelt: der Glauben (S. th. II-II, qq. 1-16), die Hoffnung (S. th. II-II, qq. 17-22) und die Liebe (S. th. II-II, qq. 23-46).

Zwei Schwierigkeiten innerhalb dieses Artikels über die *comprehensio* sichtet S. Gradl: Zuerst kann die *comprehensio* nach Thomas auch eine schwache Tätigkeit sein, insofern die *comprehensio* vollständig passiv bleibt, bis sich der Verstand Gott dem Willen gegenwärtig vorstellt. Weiterhin fragt er, wie man das „Festhalten“ (*comprehensio*) von der *delectatio* als Ruhen des Willens unterscheiden kann, denn die *comprehensio* fügt der *delectatio* nichts hinzu und sie ist in ihr letztlich bereits enthalten. Ist die *comprehensio* demnach zur *beatitudo* überhaupt notwendig? S. Gradl antwortet darauf so: „Die Antwort auf die letzte Frage erklärt zugleich, warum Thomas in a. 3 die erstgenannte Schwierigkeit auf sich nimmt. (...) A. 3 hat vermutlich nur eine einzige Funktion: Thomas will der ihm vorliegenden Tradition gerecht werden und baut deshalb trotz mancher Schwierigkeiten die *comprehensio* als eine der drei *notes animae* in sein

¹⁷⁸ S. th. I, q. 12, a. 7. ad. 1.: *comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. ... Sed haec tria habent beati in Deo: quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.*

theologisches System ein.“¹⁷⁹ Die erste Schwierigkeit, die es nach S. Gradls Meinung gibt, kann leicht aus der Welt geschaffen werden, insofern deutlich wird, dass Thomas die *comprehensio* dem Willensakt zuordnet und der Intellekt dem Willen den Begriff des Glücks voranstellt. Sein zweites Problem bezüglich dieses Artikels ist nicht haltbar, weil Thomas die *delectatio* als einen Begleitumstand der *beatitudo* in Artikel 1-2 bestimmt. Demnach besteht sie in der Erlangung des erstrebten Gutes. Die *comprehensio* dagegen ist ein „Festhalten“ daran, was der Intellekt dem Willen als das betreffende Ziel im Diesseits auf noch unvollkommene Weise präsentiert. Darum bildet die *comprehensio* nicht die Ursache, sondern den Gegenstand, nämlich die anwesende (und unvollkommene) Schau oder das Geschaute zum Objekt.¹⁸⁰ Dies ist der Grund dafür, dass die *beatitudo*, die der Mensch im Diesseits spürbar erfährt, durch die *comprehensio* auf die *perfecta beatitudo* im Jenseits bezogen wird. Daher ist die *comprehensio* ein wichtiger Bestandteil der diesseitigen *beatitudo*.

Im Anschluss daran – nämlich in Artikel 4 - untersucht Thomas das Verhältnis zwischen *beatitudo* und *rectitudo voluntatis*. Er fragt, ob die Richtigkeit des Willens zur *beatitudo* erforderlich ist.¹⁸¹ Die Richtigkeit des Willens als ein tugendhaftes Handeln ordnet sich auf die *beatitudo* wie auf ein Ziel hin.¹⁸² Darum ist diese Problematik der *rectitudo voluntatis* zuerst eine Frage der Hinordnung auf das Endziel. Wie gemäß der aristotelischen Philosophie eine Materie auf die Aufnahme ihrer Form vorbereitet sein muss, so müssen auch die menschlichen Handlungen auf ein bestimmtes Ziel hin angeordnet werden. In diesem Sinne ist die Richtigkeit des Willens vor der Erlangung des *finis ultimus* gefordert (*antecedenter*).¹⁸³ Weil die *beatitudo* in der Schau des göttlichen Wesens besteht, soll der Wille auf Gott selbst bzw. auf die *visio Dei* ausgerichtet sein und diese erstreben, um damit die Schau des göttlichen Wesens und so das vollkommene Glück zu erreichen. In diesem Sinne ist die Richtigkeit des Willens zur *beatitudo* erforderlich (*concomitanter*).¹⁸⁴ Im Jenseits, nach dem Erlangen der

¹⁷⁹ S. Grادل, op. cit. S. 279-280.

¹⁸⁰ s. Anm. 178.

¹⁸¹ S. th. I-II, q. 4, a. 4: *Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.*

¹⁸² S. th. I-II, q. 4, a. 4, obi. 3: *Sed rectitudo voluntatis, quae per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem.*

¹⁸³ S. th. I-II, q. 4, a. 4, co.: *Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum.*

¹⁸⁴ S. th. I-II, q. 4, a. 4, co.: *Concomitanter autem ... beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit.*

beatitudo perfecta, ist die Richtigkeit des Willens nicht mehr unabdingbare Voraussetzung der beatitudo. Dennoch ist sie nach Erlangung der Seligkeit nicht antecedenter, sondern concomitanter erforderlich.¹⁸⁵

In diesem Leben scheint die Richtigkeit des Willens zum Erreichen der beatitudo mindestens eine notwendige Voraussetzung zu sein, insofern sich beide zueinander verhalten wie Materie und Form beim Erreichen des finis ultimus. Darum muss sich der Wille im Diesseits mit angemessener Ordnung auf Gott selbst bzw. die „visio Dei“ ausrichten, um die beatitudo zu erreichen, insofern die beatitudo in der Schau des göttlichen Wesens besteht. Daraus ergibt sich eine Schwierigkeit, nämlich wie der Mensch unter den Bedingungen der unvollkommenen Erkenntnis Gottes die angemessene Ausrichtung auf Gott haben kann. Daraufhin behauptet D. Eickelschulte, dass die „Hinordnung (des Menschen) auf Gott durch die caritas geschieht.“¹⁸⁶ R. Leonhardt nimmt an, dass in Artikel 4 ein impliziter Ausblick auf die caritas-Lehre des Thomas gegeben wird.¹⁸⁷ Thomas betrachtet diese Problematik später kurz in Artikel 7 der Quaestio 5. Wenn der Mensch durch die Gnade Gottes die Richtigkeit des Willens zur visio Dei als summum bonum haben kann, dann bedeutet es doch, dass die Richtigkeit des Willens nicht eine philosophisch-ethische Tugend ist, sondern eine theologische Tugend. Sie ist also auch ein tugendhaftes Handeln.

B. Die Erfordernisse zur Bestimmung und zum Wohl des Glücks (Artikel 5-8)¹⁸⁸

In Thomas' Anthropologie wurde deutlich, dass der Mensch weder reiner Geist in einem Körper ist, noch geistloses oder reines Sinnenwesen, sondern ein aus Leib und Seele zusammengesetztes konkretes Wesen (§ 3-I). Gemäß den vorliegenden Quaestiones 2-3 ist festzustellen, dass das menschliche Glück wesenhaft nicht in einem körperlichen Gut, sondern in einer Tätigkeit des Intellekts besteht. Die Natur des Menschen und der Wesensbegriff des Glücks scheinen im Hinblick aufeinander Schwierigkeiten zu bringen. Es bleibt fraglich, ob der Körper zur beatitudo erforderlich ist, insofern er zur Natur des Menschen gehört (a. 5), oder ob der vollkommene Körper auch zur perfecta beatitudo erforderlich ist (a. 6). Hinter dieser Problematik steht wohl

¹⁸⁵ S. th. I-II, q. 4, a. 4, ad. 3: Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem necessarius.

¹⁸⁶ D. Eickelschulte, Beatitudo als Prozeß, S. 182.

¹⁸⁷ R. Leonhardt, op. cit. S. 204.

¹⁸⁸ Thomas drückt dieses im corpus des 5. Artikels als „ad constituendam essentiam rei“ et „ad bene esse eius“ aus.

der theologische Streit um Thomas, z.B. ob die mit dem Körper verbundene Seele die Natur des Menschen ist oder nur die Seele einen Menschen ausmacht, etc. Der Unterschied im Verständnis des Menschen, den es zwischen Thomas und Bonaventura gab, wurde bereits betrachtet (vgl. § 3; § 6). Die Problematik des körperlichen Gutes, welche in den Artikeln 5–6 bereits von Thomas besprochen wurde, setzt das Verständnis des Menschen voraus, nämlich, dass der Körper ein Wesensteil des menschlichen Seins ist.

Die Frage des Artikels 5 lautet nun, ob der Körper zur *beatitudo hominis* erforderlich ist.¹⁸⁹ In den sechs *Obiectiones* wird die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele in Zusammenhang mit der *beatitudo* erneut aufgeworfen. Das aus Leib und Seele zusammengesetzte Wesen ist ganzer Mensch (*obi.* 1). Die körperlose Tätigkeit der Seele ist unvollkommener als die Tätigkeit der mit dem Körper verbundenen Seele (*obi.* 2). Deswegen kann die Tätigkeit körperloser Seelen nicht vollkommen glücklich machen. Dem passt sich die *ratio beatitudinis* als die Vollendung des Menschen nicht an (*obi.* 3). Wenn die Seele naturhaft nach der Wiedervereinigung mit ihrem Körper strebt und durch dieses Begehren die Gottesschau behindert wird - wie bereits Augustin angeführt hat¹⁹⁰, kann die *beatitudo* bzw. die *visio Dei* als ungehinderte und vollkommene Tätigkeit nur nach der Wiedervereinigung mit dem Körper beginnen (*obi.* 4). Wenn die *beatitudo* das *bonum sufficiens* oder das *Ruhen* allen Strebens ist, kann das noch ungestillte Verlangen nach der körperlosen Seele die Glückseligkeit behindern (*obi.* 5).

Mit dieser Problematik im Blick untersucht Thomas die körperlichen Güter im *corpus* des 5. Artikels. Das *corpus* des 5. Artikels ist dem Inhalt nach in drei Abschnitte gegliedert: Dabei beginnt Thomas mit der Unterscheidung zwischen „*imperfecta beatitudo*“ und „*perfecta beatitudo*“. Zum unvollkommenen Glück ist der Körper ein notwendiges Instrument, denn die Aktivität des Intellekts in diesem Leben beruht auf den Phantasiebildern, die mit dem Sinn wahrgenommen werden. In Bezug auf das vollkommene Glück, das in der Schau des göttlichen Wesens besteht, wendet Thomas sich gegen die Irrmeinung einiger, dass die Seele ohne Körper niemals glücklich sein könne. Aus dieser Meinung müsste nämlich gefolgert werden, dass die Seele der Heiligen bis zur Wiedervereinigung mit dem Leibe die *beatitudo* nicht erreichen kann. Dies weist Thomas in zweifacher Weise zurück:¹⁹¹ Mit Hilfe der Schriftstelle 2 Kor

¹⁸⁹ S. th. I-II, q. 4, a. 5: *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.*

¹⁹⁰ Augustin, *Super Gen. ad litt.* XII, 35, [ML 34,483]: *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum.*; S. th. I-II, q. 4, a. 5, *obi.* 4.

¹⁹¹ S. th. I-II, q. 4, a. 5, *co.*: *Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui*

5,6-8 weist Thomas zuerst darauf hin, dass die leiblosen Seelen Gott schauen können. Durch die Prinzipien der Vernunft wurde deutlich, dass, während die Phantasiebilder für die Tätigkeiten des Intellekts im Diesseits notwendig sind, Gottes Wesen doch von der Seele im Jenseits auf rein geistige Weise erfasst werden kann. In der Quaestio 84, a. 7 der Prima Pars wurde das Erkenntnisobjekt des separaten Intellekts untersucht. Daraus ergab sich, dass das Objekt des Intellekts der Engel etwas Unkörperliches, d.h. etwas vom Körper Unabhängiges ist.¹⁹² Daraus kann Thomas schließen, dass die körperlose Seele ihre perfecta beatitudo bzw. die visio divinae essentiae ohne sinnliche Wahrnehmungen erlangen kann. Daher kann der Körper zum vollkommenen Glück nicht erforderlich sein.¹⁹³

Aus dieser Konsequenz, dass der Körper zum vollkommenen Glück nicht erforderlich ist, ergibt sich die Frage, welche Bedeutung der Körper eigentlich für die ganze Problematik hat. Zur Erklärung unterscheidet Thomas das „esse“ vom „bene esse“. Das „esse“ zum Glück bedeutet etwas Wesentliches, wie die Seele zum Vollkommensein des Menschen nötig ist. Das „bene esse“ zum Glück meint etwas Akzidentiell, wie die Eigenschaften, wie z.B. körperliche Schönheit oder schnelle Auffassungsgabe, usw., die den Menschen aber nicht konstituieren. Im zweiten Sinn (bene esse) bewirkt der Körper die perfecta beatitudo. Wenn die Tätigkeit einer Sache von ihrer Natur abhängt, behauptet Thomas Folgendes: „Je vollendeter die Seele in ihrer Natur sein wird, desto vollendeter wird sie ihre eigentümliche Tätigkeit haben, in der die beatitudo besteht.“¹⁹⁴ Die Natur der Seele wird darum nach der Vereinigung mit dem Leib vollkommener sein als vorher und folglich wird auch die Tätigkeit der Gottesschau vollkommener sein als vorher. Mit diesem Argument versucht Thomas das genannte Zitat Augustins (obi. 4) zu verstehen, dass die körperlose Seele nach der Vereinigung mit ihrem Körper strebt und zugleich das Streben danach hat, dass ihr Genuss Gottes auf ihren Körper überfließt.¹⁹⁵

posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae Sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem Iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione.

¹⁹² S.th. I, q. 84, a. 7, co.: Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; ... Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens., Vgl. § 3, Anm. 83.

¹⁹³ S. th. I-II, q. 4, a. 5, co.: Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

¹⁹⁴ S. th. I-II, q. 4, a. 5, co.: Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit.

¹⁹⁵ S. th. I-II, q. 4, a. 5, ad. 4: Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius

Damit wird klar, dass die körperlose Seele nach dem Tod das vollkommene Glück erreicht, ohne darauf zu warten, dass sie nach der leiblichen Auferstehung mit dem Körper wiedervereinigt wird.

Die Tätigkeit der Seele konstituiert die *perfecta beatitudo* nicht im Sinne der Vollendung, dass die Seele als Form des Körpers in Vereinigung mit ihrem Körper vollendet wird, sondern dass die Seele die sinnliche Wahrnehmung übersteigen kann (ad. 1). Nach dem Tod könne die körperlose Seele ein selbständiges Sein besitzen (*subsistit in suo esse*). In diesem Zustand sei die Seele eine unkörperliche und subsistierende Sache.¹⁹⁶ Dennoch könne die körperlose Seele nicht die vollkommene Natur ihrer Art nach haben, sondern ihre vollkommene Tätigkeit bzw. die *visio Dei* (ad. 2).¹⁹⁷ Deswegen kann die Tätigkeit der Seele auch für die vollkommene Tätigkeit des Menschen gehalten werden, insofern die *beatitudo* in einer Tätigkeit der Seele besteht (ad. 3).

In der Präzisierung von „esse“ und „bene esse“ kann die Problematik des Wachstums des Glücks in den *Obiectiones* 5-6 dahingehend gelöst werden, dass gefragt wird, ob die körperlose Seele durch die Wiedervereinigung mit dem Körper glücklicher werde. Eigentlich impliziert das Wachstum etwas Komparatives und es scheint im Kontrast zum Sinn der *perfecta beatitudo* zu stehen. In diesem Zusammenhang behauptet Thomas: Das Streben der körperlosen Seele nach der Vereinigung mit dem Körper behindert die Erreichung der *perfecta beatitudo* keinesfalls. Weiterhin beschreibt Thomas das Streben der körperlosen Seele folgenderweise: „Die Seele strebt danach, sich an Gott dergestalt zu freuen, dass ihr Genuss Gottes bzw. die *beatitudo* auf den Körper überfließt, soweit dies möglich ist. Deshalb ruht ihr Streben, solange sie Gott ohne Körper genießt, so in ihm, dass sie wünscht, ihr Körper möge dazu gelangen, daran teilzuhaben.“¹⁹⁸ Das Streben der Seele nach ihrer natürlichen Vereinigung mit dem Körper ist naturhaft. Sie strebt danach, dass ihr Genuss Gottes auf den Körper überfließt. Also wird die Wiedervereinigung der körperlosen Seele mit ihrem Körper nicht auf das „esse“ (*intensive*), sondern auf das „bene esse“ (*extensive*) bzw. auf die „*omnimoda perfectio*“ bezogen.¹⁹⁹

Durch dieses Argument, welches Thomas in Artikel 5 entwickelt, kann man die

vellet suum corpus pertingere.

¹⁹⁶ Vgl. S. th. I, q 75, a. 2. co. (s. § 3, Anm. 12).

¹⁹⁷ S. th. I-II, q. 4, a. 5, ad. 2: Anima autem subsistit in suo esse, ut in Primo ostensum est. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest; licet non habeat perfectam naturam speciei.

¹⁹⁸ s. Anm. 195.

¹⁹⁹ S. th. I-II, q. 4, a. 5, ad. 5: Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

Konsequenz ziehen, dass das *bonum corporis* für die *beatitudo* nicht völlig bedeutungslos und hinderlich ist, sondern dass der Körper dem unvollkommenen Glück im Diesseits als eine wesentliche Voraussetzung und dem vollkommenen Glück im Jenseits als eine akzidentielle Vollendung dient. Das Verständnis des Körpers als „*bene esse beatitudinis*“ bzw. „*omnimoda perfectio beatitudinis*“ scheint auch für die *bona exteriora* (a. 7) und die *societas amicorum* (a. 8) zu gelten.

In Artikel 6 entfaltet Thomas die „*omnimoda perfectio beatitudinis*“ des Artikels 5 weiter. Er betrachtet die Problematik der körperlichen Vollkommenheit mit der Frage, ob die Vollkommenheit des Körpers zum (vollkommenen) Glück erforderlich ist.²⁰⁰ In Bezug auf das unvollkommene Glück, das man im Diesseits erreichen kann, ist es ganz deutlich, dass dafür die Vollkommenheit des Körpers bzw. seine gute Verfassung (*dispositio*) notwendig ist. Dagegen ist der Körper für das Erreichen des vollkommenen Glücks - die Schau des göttlichen Wesens und die vollkommene Tätigkeit der Seele - nicht notwendig.²⁰¹ Es drängt sich nun die Frage auf, welchen Sinn die Vollkommenheit des Körpers für die *perfecta beatitudo* eigentlich haben könnte? Wie im Porphyrius-Zitat Augustins²⁰² - „Damit die Seele glücklich ist, muss man jeden Körper fliehen“ - deutlich wird, ist es im neuplatonischen Denken fraglich, ob die Wiedervereinigung mit dem Leibe nach der Auferstehung für die *perfecta beatitudo* überhaupt erforderlich ist. Thomas entgegnet dem, dass die Vollendung des Körpers zur *omnimoda perfecta beatitudo* sowohl *antecedenter* als auch *consequenter* notwendig sei.²⁰³ *Antecedenter* meint, dass die Seele zwar an sich ohne die körperliche Voraussetzung die *visio Dei* bzw. *perfecta beatitudo* erreichen kann. Dennoch würde die Verbindung der Seele mit ihrem Körper die Vollendung der Seele behindern, insofern die Seele als *forma corporis* immer wesentlich nach der Einigung mit dem Körper strebt. Damit wäre die volle Aufmerksamkeit nicht mehr auf die *visio Dei* gerichtet. Genauso verhält es sich, wenn sich der Körper in schlechter Verfassung befindet.²⁰⁴ Darum sei die Vollendung des Körpers für das vollkommene Glück erforderlich. Der zum perfekten Glück

²⁰⁰ S. th. I-II, q. 4, a. 6: *Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis*; S. Gradl versteht den Artikel 6 als ein Gegenstück und Ergänzung zum Artikel 5 (*Deus Beatitudo Hominis*, S. 294).

²⁰¹ S. th. I-II, q. 4, a. 6, co.: *si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. ... Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur eam ut omnino anima sit a corpore separata.*

²⁰² Augustin, *De Civ. Dei*, XXII, 26; (s. § 6, Anm. 35).

²⁰³ S. th. I-II, q. 4, a. 6, co.: *Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter.*

²⁰⁴ S. th. I-II, q. 4, a. 6, ad. 2: *etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis.*

erforderliche Körper muss sich in einem vollendeten Zustand befinden. Consequenter bedeutet, dass wenn die Seele mit ihrem Körper vereinigt wird, dann das Glück von der Seele auf den Körper überfließt und auf diese Weise dessen Vollendung bewirkt. In diesem Fall gibt das *bonum corporis* dem Glück eine Schönheit.²⁰⁵

Die körperliche Vollkommenheit und die körperlichen Güter sind zum vollkommenen und jenseitigen Glück nicht erforderlich, sondern nur zum unvollkommenen und diesseitigen Glück. Der Mensch erstrebt Gott als das vollkommene Glück. Die Seele kann in ihrer höchsten Tätigkeit dazu gelangen, der Körper wird dazu von ihr aber nicht zwangsläufig benötigt. Dennoch, wenn der Mensch in diesem Leben existiert, sind der Körper und die körperlichen Güter zum unvollkommenen Glück, das er in diesem Leben erreicht, gänzlich erforderlich (*manifestum est*). Derartige Güter werden also durch die Betrachtung des vollkommenen Glücks keineswegs abgewertet, weil das vollkommene Glück derartige Güter umfasst und ihnen viel mehr Schönheit gibt. Für das Argument der Artikel 5–6 wird die Anthropologie des Thomas vorausgesetzt, in der die menschliche Seele sowohl die „*differentia specifica*“ als auch unsterblich ist und in der doch der Mensch ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ist.

In Artikel 7 behandelt Thomas die äußerlichen Güter in Verhältnis zum Glück. Er fragt, ob irgendwelche äußeren Güter zum Glück erforderlich sind.²⁰⁶ Die *bona exteriora* werden auch im Unterschied zur *imperfecta beatitudo* und zur *perfecta beatitudo* betrachtet. Zum unvollkommenen Glück, das man in diesem Leben erreichen kann, sind äußere Güter erforderlich, nicht in dem Sinne, dass sie das Wesen des Glücks konstituieren, sondern als unerlässliche Werkzeuge zu seiner Verwirklichung. Mit dieser Notwendigkeit sind die *bona exteriora* für den Menschen in dem tugendhaften Handeln verwurzelt, in der *vita contemplativa et activa*.²⁰⁷

Zum vollkommenen Glück sind äußere Güter als etwas Wesentliches keinesfalls erforderlich. Denn die *bona exteriora* sind allein für die Erhaltung des irdischen Körpers (Essen, Trinken, Kleidung, etc.) oder für die Tätigkeiten, die durch ihn ausgeübt werden, notwendig. Weil die *vita contemplativa* dem vollkommenen Glück ähnlicher ist als die *vita activa*, sind äußere Güter für die *vita contemplativa* weniger erforderlich als für die

²⁰⁵ S. th. I-II, q. 4, a. 6, ad. 1: in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

²⁰⁶ S. th. I-II, q. 4, a. 7: Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua exteriora bona.

²⁰⁷ S. th. I-II, q. 4, a. 7, co.: ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis. ... Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae,

vita activa. In Artikel 7 werden äußere Güter um des für die Heiligen verheißenen Lohnes willen (obi. 1; 3) und um des Beatitudo-Begriffs des Boethius als die „Vereinigung aller Güter“ willen (obi. 2) als zum Glück erforderlich betrachtet.²⁰⁸ Dabei behauptet Thomas, dass die äußeren, körperlichen Güter, die als Lohn für die Heiligen verheißen sind, als Metapher verstanden werden sollen.²⁰⁹ Der Besitz aller Güter geschehe im vollkommenen Glück nicht auf einer materiellen, körperlichen Weise, sondern durch die Erkenntnis ihres Wesens, weil sich ein Gut in der Schau des göttlichen Wesens vollkommen befindet.²¹⁰ Also sind die bona exteriora für das tugendhafte Handeln im Diesseits erforderlich.

In Artikel 8 fragt Thomas, ob die Gesellschaft von Freunden zum Glück erforderlich ist.²¹¹ Hier bedenkt er drei Faktoren: Erstens, das eschatologische Glück (futura beatitudo), das von der Heiligen Schrift häufig als „Gloria“ bezeichnet wird. Wie bereits in der Quaestio 2, a. 3 festgestellt, besteht der Ruhm in der Anerkennung durch andere Menschen. So scheint also auch für das vollkommene Glück die Anerkennung möglichst vieler anderer erforderlich zu sein, wofür die Freunde nötig sind (obi. 1). Zweitens führt Thomas ein Boethius-Zitat an, das eigentlich von Seneca stammt: „Einsamer Besitz eines Guts ohne Gesellschaft macht keine Freude.“²¹² Dieses Argument findet seine Begründung auch im Wesen des vollkommenen Glücks. Drittens, die caritas wird im vollkommenen Glück vollendet, zu ihr gehören Liebe zu Gott und zum Nächsten.²¹³ Also braucht es zum Glück auch „Nächste“.

Dagegen führt Thomas zuerst Weish. 7,11 an: „Alle Güter kamen gemeinsam mit ihr zu mir“, nämlich mit der göttlichen Weisheit, die in der Betrachtung Gottes besteht. So ist zur beatitudo nichts anderes erforderlich. Darauf antwortet Thomas mittels der Unterscheidung von vollkommenem und unvollkommenem Glück. Für das unvollkommene Glück, wie Aristoteles es in der *Nikomachischen Ethik* IX

²⁰⁸ Boethius, III de Consol. [ML 63, 724 A]: beatitudo est „status omnium bonorum aggregatione perfectus.“ – Das Glück ist der Besitz aller Güter.

²⁰⁹ S. th. I-II, q. 4, a. 7, ad. 1: omnes illae corporales promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari,

²¹⁰ S. th. I-II, q. 4, a. 7, ad. 2: bona ista deservientia animali vitae non competunt vitae spirituali in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

²¹¹ S. th. I-II, q. 4, a. 8: Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

²¹² S. th. I-II, q. 4, a. 8, obi. 2: nullius boni sine consortio iucunda est possessio. Vgl. Seneca, Ad Lucilium, epist. 6.

²¹³ S. th. I-II, q. 4, a. 8, obi. 3: caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi.

beschreibt,²¹⁴ sind Freunde notwendig: „Der Glückliche braucht Freunde, nicht wegen des Nutzens (*amicitia utilis*), denn er genügt sich selbst, noch wegen der Freude (*amicitia delectabilis*), denn er besitzt in sich vollkommene Freude in der Tätigkeit der Tugend, sondern wegen der guten Tätigkeit: Damit er ihnen Gutes tue; damit er sich an ihrem Anblick freue, wenn sie Gutes tun; und damit er von ihnen unterstützt werde, wenn er Gutes tut. Also ist die Hilfe von Freunden in der *vita activa* erforderlicher als in der *vita contemplativa*.“²¹⁵ Im Gegensatz dazu sind Freunde für das zukünftige Glück nicht wesentlich von Bedeutung. Allein Gott ist vollkommener Inhalt der Vollendung. In ihm allein besitzt der Mensch die Fülle seiner Vollendung. Daher gehört die Gesellschaft von Freunden nur zum „*bene esse beatitudinis*“.²¹⁶ Die Vollendung der *caritas* erreicht das Wesen des Glücks nicht nach dem Maß der Nächstenliebe, sondern nach dem Maß der Liebe zu Gott. „Gäbe es im Himmel nur eine einzige Seele, so wäre auch sie vollständig glücklich. Doch sobald andere Menschen ebenfalls anwesend sind, liebt der Glückliche auch sie. Aus der Liebe zu Gott folgt die Liebe zu all denen, die zu ihm gehören. Darum ist Freundschaft eine Begleiterscheinung (*concomitanter*) des vollkommenen Glücks“, ohne zu dessen Wesen zu gehören.²¹⁷

Bei den drei genannten Formen der Freundschaft vertritt Thomas von Aquin die Ansicht von Aristoteles: *amicitia utilis, delectabilis et honesti*.²¹⁸ Es ist deutlich, dass das vollkommene Glück in den ersten beiden Formen der Freundschaft nicht zu finden ist. Diese beiden sind lediglich auf das unvollkommene Glück bezogen. Auch die *amicitia honesti*, in der die Freundschaft in ihrer Vollform verwirklicht wird, ist nicht mehr als eine Begleiterscheinung des vollkommenen Glücks. Wenn die ehrenhafte, tugendhafte Freundschaft weder im Nutzen, noch in der Freude, die die geliebte Person

²¹⁴ NE. IX, 9, 4 [1169 b 22]: δεῖ ἄρα τῷ εὐδαιμόνι φίλων.

²¹⁵ S. th. I-II, q. 4, a. 8. co.: *felix indigent amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.*

²¹⁶ S. th. I-II, q. 4, a. 8. co.: *Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum.*

²¹⁷ S. th. I-II, q. 4, a. 8. ad. 3: *perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.*

²¹⁸ S. th. I-II, q. 26, a. 4, obi. 3: *secundum Philosophum, in VIII Ethic., triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta; vgl. S. th. I-II, q. 31, a. 6, obi. 3; S. th. II-II, q. 23, a. 1, obi. 3 und ad. 3; q. 23, a. 5. c.; q. 26, a. 11 obi. 3. etc.*

oder der geliebte Gegenstand mit sich bringen, besteht, kann man vertiefend fragen, ob die Freundschaft des Menschen mit Gott zum Glück konstitutiv erforderlich ist. Denn Gott wird um seiner selbst willen vom Menschen geliebt, nicht um anderer willen. Die *amicitia honesti* wird als die uneigennützigste Liebe betrachtet. Darum scheint das vollkommene Glück in der Freundschaft des Menschen mit Gott zu bestehen. Thomas nennt speziell die *amicitia caritatis* als die Freundschaft zwischen Menschen und Gott. Ist die *amicitia caritatis* nun zum Glück erforderlich? In der *Quaestio 23* der *Secunda Secundae* behandelt Thomas diese Problematik. Dabei weist Thomas darauf hin, dass, wenn der Mensch zu Gott eine Beziehung habe, in der Gott ihm sein Glück kommuniziert, sich in ihr dann eine gewisse Freundschaft finden kann. „Der soziale Charakter der Glückseligkeit ist auch schon gewährleistet in der Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, dem allgenügsamen Gut, dessen Besitz ja andere Güter nicht entwerten, sondern in ihrem reinen, vollen Wert erst innerwerden lassen.“²¹⁹ Im Zitat Augustins wird diese Position sehr gut deutlich: „Die geistig Geschaffenen sind glücklich nur dadurch, dass sie innerlich (*intrinsicus*) durch Ewigkeit, Wahrheit und Liebe des Schöpfers unterstützt werden. Von außen (*extrinsicus*) aber kommt, wenn man von einer Hilfe sprechen soll, vielleicht bloß hinzu, dass man sich gegenseitig sieht und sich über seine Gesellschaft in Gott sich freut.“²²⁰

S. Pinckaers interpretiert die drei Kategorien der Freundschaft so: „ (...) übersetzen wir das *bonum honestum* mit ‚reines Gut‘. Das reine Gut wird definiert: ‚Das, was als ein Letztes angestrebt wird und die Bewegung des Strebens völlig ins Ziel kommen lässt, als eine Sache, auf die das Streben um ihretwillen zielt. ... Dagegen stellen das *bonum utile* und das *bonum delectabile* Gegenstände dar, die der Liebe bloß als Zwischenziele oder Mittel dienen, um ein Endziel zu erreichen, ein Gut, das darüber hinaus liegt. Diese beiden Kategorien verdienen daher den Namen ‚Gut‘ nur in einem sekundären, analogen, teilhaften, unvollkommenen Sinne.“²²¹ Damit bestimmt er die Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen als eine Form der „ekstatischen Liebe“ oder eine der „antiinteressierten“. „Es ist der Sinn der Freundschafts Liebe, die in dem Vermögen der geistigen Natur gründet, sich anderen Seienden zu öffnen, andere Naturen in sich aufzunehmen, das es dem Menschen erlaubt, ein Objekt (besonderes eine Person oder einen geistigen Wert) um seiner selbst willen zu lieben, derart, dass der

²¹⁹ J. Bernhard, *Summe der Theologie*, Bd. 2, S. 38.

²²⁰ S. th. I-II, q. 4, a. 8. co.: Unde Augustinus dicit, VIII Super Gen. ad litt., quod creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsicus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate Creatoris. Extrinsicus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo. Vgl. [ML 34, 391]

²²¹ S. Pinckaers, *Der Sinn für die Freundschafts Liebe als Urtatsache der thomistischen Ethik*, in: *Sein und Ethos*, S. 232.

Mensch seine Vollendung in dieser Liebe selbst findet.“²²² Daher argumentiert S. Pinckaers, dass diese Freundschaftsliebe für Thomas eine Urgegebenheit sei, von der er ausgeht, um analog die anderen Kategorien von Gütern und Arten der Liebe zu bestimmen. Das gilt auch im Verständnis des Beatitudo-Traktats.²²³ Darum ist „eine egozentrische Auffassung der Liebe und des Guten, die sich auf das Suchen nach einer Glückseligkeit konzentriert, die man als ein Glück, als einen Genuss und eine Vollkommenheit rein ‚für sich‘ versteht, eine Auffassung, die im Grunde auf eine ganz moderne Mentalität und Problematik zurückgeht, die von einem unauflöselichen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt beherrscht wird. Dieser begründet sich darin, dass man Thomas’ Text unter der Optik des Begriffes einer rein eigensüchtigen Liebe gelesen hat.“²²⁴

Trotz der Möglichkeit der Freundschaftsliebe zwischen Gott und dem Menschen soll sie nicht als notwendig zum Glück gesehen werden, insofern Thomas die Freundschaft der Freunde nicht als ein „Wesentliches“, sondern als ein „bene esse“ zum Glück versteht. Sie hat einen das vollkommene Glück nur begleitenden Charakter (concomitanter). Dann folgt Thomas der Ansicht des Aristoteles.²²⁵ Wenn Aristoteles das Glück im diesseitigen Leben betrachtet, sieht er das Erfordernis von Freunden viel mehr im aktiven, als im theoretischen Leben. Also gehört die Freundschaftsliebe des Menschen mit Gott, die S. Pinckaers vorschlägt, nicht zur *ratio beatitudinis*, sondern zur *ratio caritatis*.

Die *Quaestio 4* ist der Ort, an dem Thomas sich dem Unterschied von vollkommenem und unvollkommenem Glück widmet. Mit den Begriffen *delectatio*, *comprehensio* und *rectitudo voluntatis* versucht Thomas zuerst das unvollkommene mit dem vollkommenen Glück zu verknüpfen. Dabei lässt sich zeigen, dass beide in einem sehr engen Verhältnis zueinander stehen. Danach unterscheidet Thomas genau zwischen den Dingen, die das Glück konstituieren (*ad constituendam essentiam beatitudinis*), und denen, die das Glück Gewinn bringend bereichern, ihm vorteilhaft sind (*ad bene esse beatitudinis*). In der Schau des göttlichen Wesens allein besteht das vollkommene Glück. Außer der Schau des göttlichen Wesens bringen alle anderen Erfordernisse, die von den seelischen Prinzipien und aus der Natur des aus Leib und Seele zusammengesetzten

²²² S. Pinckaers, op. cit. S. 228.

²²³ Ibid. und 233.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ s. Anm. 218 und S. th. I-II, q. 4, a. 8. co.: *si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, ... Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.*

Menschen herrühren, nur das extensive Wachstum des Glücks. Sie konstituieren es dabei aber nicht, sondern sind nur für das Glück von Vorteil. Sie sind für das vollkommene Glück nicht konstitutiv, und aber ein Teil des unvollkommenen Glücks. Thomas betrachtet sie in diesem Leben positiv.²²⁶ Er traut dem Menschen zu, durch konkrete Handlungen glücklich zu sein. Dies ist auch der Verbindungspunkt zwischen dem dogmatischen Locus „de ultimis“ und der Anthropologie innerhalb des Beatitudo-Traktats.

VI. Das Erreichen der Beatitudo (Quaestio 5)

In der abschließenden Quaestio 5 des Beatitudo-Traktats der Summa theologiae fragt Thomas von Aquin nun grundsätzlich, ob der Mensch sein Glück überhaupt erreichen könne.²²⁷ Hier verweist er auf verschiedene Problematiken: Die Fähigkeit des Menschen zum Erreichen des Glücks (a. 1), die Unterschiedlichkeit des Einzelnen im Verhältnis zum Glück (a. 2), die Möglichkeit zum Glück im diesseitigen Leben (a. 3), die Möglichkeit, das Glück zu verlieren (a. 4), die natürliche Kraft des Menschen (a. 5), die Hilfe der Engel, (a. 6) die göttliche Verursachung des Glücks (a. 7) und die Möglichkeit zum Glück aller Menschen (a. 8). Diese Quaestio 5 liest H. Kleber als Auseinandersetzung zwischen theologischer und philosophischer Sicht. S. Gradl hingegen liest die Quaestio 5 nicht als „Ob-Frage“, sondern als „Wie-Frage“.²²⁸ M.E. handelt die Quaestio 5 davon, wie sich der Mensch gemäß seiner Natur und seinem Dasein auf das vollkommene Glück, das in der Schau des göttlichen Wesens besteht, beziehen kann. Also versucht Thomas das Dasein des Menschen auf das Wesen des Glücks zu beziehen.

A. Ist der Mensch überhaupt glücksfähig? (Capax hominis, Artikel 1)

In Artikel 1 stellt Thomas die Frage, ob der Mensch das Glück erreichen kann.²²⁹ Dabei beginnt er diese Abhandlung mit der Frage, ob der Mensch überhaupt die Fähigkeit (capax) besitzt, das vollkommene Glück zu erlangen, in dem alles Streben

²²⁶ S. th. I-II, q. 4, a. 5, co.: Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici.

²²⁷ S. th. I-II, q. 5, introd.: considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

²²⁸ Vgl. S. Gradl, op. cit. S. 319.

²²⁹ S. th. I-II, q. 5, a. 1: Utrum homo possit consequi beatitudinem.

gestillt werden kann. In den vorhergehenden Untersuchungen (q. 2, a. 8; q. 3, a. 8) wurde gezeigt, dass das *bonum perfectum* bzw. die *perfecta beatitudo* allein in der *visio Dei* besteht. Darum ist die Frage nach der menschlichen Fähigkeit, das Glück zu erlangen, auch anders formulierbar: Man könnte fragen, ob der Mensch zur Schau des göttlichen Wesens von sich aus fähig ist (vgl. § 3-II). In der *Quaestio* 12, a. 1 der *Prima Pars* hat Thomas diese Problematik bereits untersucht und gefragt, ob der geschaffene Intellekt (bzw. der Mensch) das Wesen Gottes schauen könne.²³⁰ Im *corpus* des 1. Artikels hat Thomas diese Frage dort bejaht und zwar vor allem aus einer theologischen Perspektive heraus, wie von H. Kleber herausgestellt wurde: Wenn die *operatio intellectus* als die höchste Tätigkeit des Menschen das göttliche Wesen nicht sehen könnte, müsste die *beatitudo* des Menschen in etwas anderem als Gott bestehen. Dies ist von der Glaubenswahrheit weit entfernt. Demgemäß ist es selbstverständlich, dass der Glückliche das göttliche Wesen schaut.²³¹ In der *Quaestio* 3, a. 8 der *Prima Secundae* hat Thomas betont, dass das „*desiderium naturale*“ nicht gestillt ist, bis der Mensch die Erstsache (*prima causa*) bzw. die Schau Gottes erreicht, bei der es sich um die *beatitudo hominis* handelt. Darum wird die Fähigkeit des Menschen zur Schau des göttlichen Wesens in Artikel 1 der *Quaestio* 5 auf einem vernünftigen Grund (*secundum rationem*) basierend als etwas Selbstverständliches angesehen. Denn der Mensch kann durch seinen Intellekt und Willen das „*bonum universale*“ und das „*bonum perfectum*“ erfassen und anstreben.²³² Deshalb kann Thomas behaupten, dass die menschliche Fähigkeit zur Schau des göttlichen Wesens in der Geistnatur des Menschen begründet ist, d.h. dass der Mensch aus theologischen und vernünftigen Gründen die Schau Gottes erreichen kann. Demnach ist der Mensch zum vollkommenen Glück fähig und das von Natur aus.

Warum fragt Thomas aber dann in Artikel 1 der *Quaestio* 5 nach der Erreichbarkeit des Glücks für den Menschen? In der *Obiectio* 1 zeigt er die Einwände des Areopagiten gegen die Aussagen, der Mensch sei von sich aus fähig, das Glück zu erlangen.²³³ Das Wesen Gottes übersteigt unendlich die Fähigkeit des Menschen, dies zu erreichen, weshalb der Mensch unfähig ist, das göttliche Wesen zu erkennen. Wie oben besprochen,

²³⁰ S. th. I, q. 12, a. 1: *Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.*

²³¹ S. th. I, q. 12, a. 1, co.: *Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistet, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistit quam in Deo. Quod est alienum a fide. ... Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant. Vgl. H. Kleber, Glück als Lebensziel. S. 204-205.*

²³² S. th. I-II, q. 5, a. 1, co.: *Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci.*

²³³ Dionysius, *de divinis nominibus*, 4, 1-2, [MG 3, 693-96].

vertreten Petrus Lombardus und Bonaventura u. a. die traditionelle Ansicht, dass der Mensch der Erkenntnis des göttlichen Wesens wesentlich fähig ist, diese Fähigkeit aber durch den Sündenfall gänzlich geschwächt worden ist. Der Sündenfall ist demzufolge der Grund, warum der Mensch ohne die Gnade Gottes das göttliche Wesen nicht schauen kann. In der *Obiectio 2* stellt Thomas dem die aristotelische Erkenntnistheorie als einen Einwand entgegen: Der Mensch erkennt sein Objekt mit Phantasiebildern, die mit sinnlichen Wahrnehmungen gewonnen werden. Über Gott bzw. die körperlosen Substanzen hat der Mensch keine Phantasiebilder.²³⁴ Darum ist er zur Schau Gottes unfähig. Folglich soll sich die Diskussion der lateinischen Averroisten nur auf das diesseitige Glück beziehen und begrenzen. Der dritte Grund ist auf den ersten zurückzuführen, denn der Mensch, der nach der Hierarchie des Seins unter den Engeln steht, kann das *summum bonum* nicht über die Engel hinaus erreichen. Von Natur aus steht der Mensch als das Subjekt in der Tätigkeit des Erkennens unter den Engeln. Dennoch kann er in dieser Tätigkeit des Erkennens dem zu erkennenden Objekt nach, das ihn glücklich macht, die Engel übersteigen, insofern das für ihn höchste zu erkennende Objekt das göttliche Wesen ist. Bei der Betrachtung der traditionell-augustinischen Theologie ist darum das eschatologische, jenseitige Glück dasjenige, welchem Beachtung geschenkt wird, bei den aristotelischen Ansichten hingegen ist nur das irdische, diesseitige Glück von Bedeutung.

Wenn der Mensch von Natur aus zum *perfectum bonum* bzw. zur *visio Dei* fähig ist, erhebt sich auch noch eine andere Frage: Kann der Mensch denn mit seiner eigenen natürlichen Fähigkeit wirklich zur *beatitudo* gelangen? Kann der Mensch sie ohne die Gnade Gottes erreichen? In Bezug auf die *perfecta beatitudo* muss Thomas diese Aussage verneinen. Zwischen der wesenhaften Fähigkeit des Menschen zur Schau des göttlichen Wesens und deren tatsächlicher Unmöglichkeit hat Thomas eine eigene *Beatitudolehre* entwickelt: Die menschliche Natur ist zur Schau Gottes fähig und damit auch prinzipiell zur Erlangung des vollkommenen Glücks,²³⁵ dennoch genügt dies nicht, weil dadurch das Problem entsteht, es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu überführen. In der *Quaestio 77*, a. 2 der *Prima Pars* hat Thomas bereits deutlich gemacht: „Der Mensch kann das *bonum universale* und *perfectum* erreichen, welches die *beatitudo* ist. Dennoch ist dies dem Menschen in vollkommener Weise unmöglich, weil der Mensch Mangel der Tätigkeiten und Kräfte hat.“²³⁶ Schon oben (§ 3-II) habe ich

²³⁴ De Anima III, 7, 5 [431b 2]; vgl. „species intelligibiles in phantasmatibus intelligit.“

²³⁵ S. Gradl, op. cit. S. 325.

²³⁶ S. th. I, q. 77, a. 2, co.: Homo autem potest consequi universalem et perfectum bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana.

darauf hingewiesen, dass Thomas die Erkenntnis der körperlosen Substanzen in der *Summa theologiae* in seiner Anthropologie ausführlich behandelt hat, in der *Summa contra gentiles* hingegen im Beatitudo-Traktat. Abschließend wird die Möglichkeit zum vollkommenen Glück gemäß der Geistnatur mit dem menschlichen Dasein verknüpft.

B. Das esse beatior altero (Artikel 2)

Wenn der Mensch von Natur aus zum vollkommenen Glück fähig ist und es erreichen kann, befindet sich das Glück in den einzelnen Menschen dann in unterschiedlichem Maß? Anders gesagt: Kann der eine Mensch glücklicher sein als der andere?²³⁷ Es ist offensichtlich, dass es verschiedene Grade des unvollkommenen Glücks im Diesseits gibt. In Artikel 2 steht aber die Frage im Mittelpunkt, ob die Menschen im zukünftigen (eschatologischen) Glück voneinander unterschieden sind.²³⁸ In drei *Objectiones* zeigt Thomas drei Gründe, dass Menschen im Jenseits in ganz ununterschiedlichem Grad glücklich sind. Erstens scheint es anhand der Bibelstelle Mt. 20,10²³⁹ so zu sein, dass das jenseitige Glück für alle Menschen gleich ist, insofern alle Arbeiter im Weinberg einen gleichen Tageslohn bekommen. Zweitens gibt es dem Wesen des Glücks als das *summum bonum* nach keine unterschiedlichen Grade von Glück für alle Menschen, insofern beim höchsten Gut (*summum bonum*) ein Mehr oder Weniger ausgeschlossen ist. Drittens ist das Glück seinem Objekt nach das *bonum perfectum* und *sufficiens*. Das vollkommene, allgenügende Gut stillt das Streben des Menschen vollständig. Der wird also als der Glückliche bezeichnet, dessen Streben allesamt gestillt sind. Daher gibt es keinen Unterschied innerhalb des *bonum perfectum* und *sufficiens*. Folglich befindet sich das vollkommene Glück nicht in unterschiedlichen Graden in den einzelnen Menschen. Aber in Joh. 14,2 heißt es: „Im Hause meines Vaters gibt es viele Wohnungen“. Diese Schriftstelle kann so verstanden werden, dass es eine graduelle Verschiedenheit in puncto himmlisches Heil geben könnte. So hat auch Augustin den Text kommentiert.²⁴⁰

Um diese Problematik zu lösen, greift Thomas auf die Unterscheidung zwischen „*finis cuius*“ und „*finis quo*“ in Bezug auf das Wesen des Glücks zurück. Das Glück als *finis*

²³⁷ S. th. I-II, q. 5, a. 2: *Utrum unus homo possit esse beatior altero.*

²³⁸ H. Kleber, op. cit. S. 205: „Auch die Frage des Artikels 2 ist nur aus theologischer Sicht verständlich.“

²³⁹ Mt. 20, 10: *omnes qui operari sunt in vinea, acceperunt singulos denarios*; Von Gregor dem Großen wurde der Text so gedeutet, dass alle Christen unterschiedslos denselben Lohn des ewigen Lebens erhalten. In *Evang. 1,1 homil. 19*, [ML 76, 1156].

²⁴⁰ Augustin, In *Ioann. Tract. 67*, [ML 35, 1812].

cuius bzw. ipsa rei ist für alle Glücklichen nicht unterschiedlich. Es gibt nur ein einziges summum bonum, nämlich Gott, in dessen Genießen das Glück des Menschen besteht.²⁴¹ Der graduelle Unterschied des Glücks besteht in der Hinsicht ‚finis quo‘ bzw. in Bezug auf das Genießen und das Erreichen. Es gibt den unterschiedlichen Grad der subjektiven Aneignung des Glücks für alle Menschen, dennoch ist der Glücksinhalt bzw. das Objekt für alle gleich. Demnach kann der eine Mensch Gott mehr genießen als der andere, damit kann jener auch glücklicher sein, insofern er auf den Genuss Gottes besser als der andere vorbereitet und hingeeordnet ist.²⁴² Dies kann auch als die verschiedene Teilhabe am summum bonum (diversa summi boni participatio) bezeichnet werden.²⁴³

Worin besteht nun die Ursache des unterschiedlichen Grades des Glückes? Hängt sie von der Gnade Gottes oder von den verdienstlichen Handlungen des Menschen selbst ab? Diese Problematik wird in den Artikeln 5 und 7 kurz betrachtet werden. Hier genügt die Kurzdarstellung der Quaestio 12, a. 6 der Prima Pars. In dieser Quaestio hatte Thomas bereits herausgearbeitet, dass der eine Mensch das Wesen Gottes vollkommener als der andere sehen kann. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass jener Intellekt eine bessere Kraft oder Fähigkeit besitzt als der andere, sondern dass jener mehr Anteil am lumen gloriae hat als der andere. Die Teilhabe am lumen gloriae entstammt der caritas Gottes. Je größer die caritas ist, desto mehr ist auch das desiderium (nach Gott), welches der Mensch verspürt. Darum kann der eine glücklicher sein als der andere.²⁴⁴

Den Quaestiones 5, a. 2 und 12, a. 6 liegt das Verständnis zu Grunde, dass, weil Gott das höchste Gut ist, der Gegenstand und die Ursache des Glücks (finis cuius) nur eins sein können und dessen subjektive Aneignung durch die einzelnen Menschen unterschiedlich erreicht wird.

²⁴¹ S. th. I-II, q. 5, a. 2, co.: ... in ratione beatitudinis duo includuntur: scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fructio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati.; vgl. q. 1, a. 8 und q. 2, a. 7.

²⁴² S. th. I-II, q. 5, a. 2, co.: Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beator: quia quanto magis hoc bono fruatur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem.

²⁴³ S. th. I-II, q. 5, a. 2, ad. 3: cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beator, ex diversa eiusdem [ipsum bonum infinitum] boni participatione.

²⁴⁴ S. th. I, q. 12, a. 6, co.: Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate consistit. ... Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; ... Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit. Der Ansatzfrage dieses Artikel lautet: Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

C. Das Glück des diesseitigen Lebens (in hac vita: Artikel 3)

Die Frage, die Thomas nun in Artikel 3 stellt, scheint zunächst überflüssig sein. Denn bereits in der Quaestio 3, a. 2 ad 4 hatte er darauf hingewiesen, dass das vollkommene Glück des Menschen im Zustand des gegenwärtigen Lebens unmöglich zu erreichen ist. Noch weiter zurückliegend hatte er in der Quaestio 12, a. 11 der Prima Pars erklärt, dass der Mensch das Wesen Gottes nicht schauen kann, bis er von diesem sterblichen Leben getrennt wird.²⁴⁵ Aus der bisherigen Untersuchung des Beatitudo-Traktats wurden schon deutlich, dass nur das irdisch-unvollkommene Glück bzw. die Teilhabe am Glück (*participatio beatitudinis*) in diesem Leben möglich ist.

Warum behandelt Thomas diese Problematik in diesem Artikel 3 noch einmal derartig ausführlich? Dieser Artikel 3 könnte - wie es S. Gradl meint - die Aufgabe haben, „die gängige Unterscheidung in irdisch-unvollkommenes und himmlisch-vollkommenes Glück abzusichern.“²⁴⁶ Oder könnte Thomas in Artikel 3 das Interesse verfolgen, dass die durch „verschiedene Bibelstellen einander widerstreitenden Aussagen miteinander in Einklang gebracht werden müssen: Die Verse, die das menschliche Glück auf Erden verorten (Ps. 118,1), sind mit den anderen zu harmonisieren, die für das Diesseits ein Glück im Vollsinn des Wortes ausschließen (Hi.14,1).“²⁴⁷ H. Kleber behauptet, dass Thomas das faktische Verhalten der Menschen, in diesem Leben ihr Glück suchen zu wollen, als „positiv und optimistisch“ beurteilt. Demgegenüber „legen vielen Theologen eher auf eine Verdammung der Fehlformen innerweltlichen Glücks Wert.“²⁴⁸ Trotz unterschiedlicher Ansicht über das Interesse des Thomas in Artikel 3 stimmen beide Forscher darin überein, dass der Mensch in diesem Leben glücklich sein kann, und zwar im Sinne des unvollkommen-teilhabenden Glücks, und dass das vollkommene Glück bzw. die Schau des göttlichen Wesens in diesem Leben unerreichbar ist.

Von den *Obiectiones* dieses Artikels 3 können die Streitpunkte außen vor gelassen werden, damit die Hauptfrage des Artikels beantwortet werden kann. Erstens, kann der Mensch, wenn man von Psalm 118,1 ausgeht, schon im Diesseits als glücklich bezeichnet werden. Diese Bibelstelle hat Thomas so gedeutet, dass jemand glücklich in

²⁴⁵ S. th. I, q. 12, a. 11. co.: „quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur.“

²⁴⁶ S. Gradl, op. cit. S. 335-336.

²⁴⁷ Ps. 118,1: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*; Hi. 14,1: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.*

²⁴⁸ H. Kleber, op. cit. S. 206.

diesem Leben genannt werden kann aufgrund der christlichen Hoffnung, das vollkommene Glück im zukünftigen Leben zu erlangen, oder aufgrund der Teilhabe daran, das vollkommene bonum zu genießen.²⁴⁹

In der Obiectio 2 kann der Mensch am summum bonum teilhaben, weil er Gott als das Objekt und die Ursache des vollkommenen Glücks erkennen und lieben kann, und er so in diesem Leben als glücklich bezeichnet werden kann. In ad. 2 ist die Schau des göttlichen Wesens dem Glück wesentlich impliziert, hingegen kann eine Unvollkommenheit der subjektiven Aneignung die Natur des vollkommenen Glücks nicht aufheben. Also wird das wahre Wesen des Glücks von dem Gegenstand her, der die Art der Tätigkeit (des Menschen) bestimmt, nicht aber vom Subjekt her betrachtet.²⁵⁰

In der Objectio 3 zeigt Thomas auch, dass viele häufig annehmen, dass der Mensch in diesem Leben glücklich sein kann. Die Bibelstelle Ps. 143, 1 scheint solche Annahme unterstützen.²⁵¹ Auf diese Annahme hin antwortet Thomas, weil nach ihm die Natur nicht völlig untergeht (deficit), dass der Mensch im Diesseits wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit dem wahren Glück (propter aliquam similitudinem verae beatitudinis) glücklich sein kann.²⁵²

Durch diese drei Obiectiones zeigt Thomas jene Argumente dafür, dass der Mensch „in hac vita“ glücklich sein kann. Demgegenüber steht die Ansicht der Bibelstelle Hi. 14,1, dass der Mensch „in hac vita“ niemals glücklich ist, denn in diesem Leben ist das malum, welcher Art auch immer, keinesfalls auszuschließen.²⁵³

Thomas erklärt im corpus des 3. Artikels, warum das vollkommene Glück in diesem

²⁴⁹ S. th. I-II, q. 5, a. 3, ad. 1: quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, ...vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

²⁵⁰ S. th. I-II, q. 5, a. 3, ad. 2: Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: ... vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

²⁵¹ S. th. I-II, q. 5, a. 3, obi. 3: videtur enim esse naturale quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit. Sed plures possunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psalmsi CXLIII: ‚Beatam dixerunt populum cui haec sunt, scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

²⁵² S. th. I-II, q. 5, a. 3, ad. 3: homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficient.

²⁵³ S. th. I-II, q. 5, a. 3, co.: Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt: ... Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt. Vgl. Anm. 247.

Leben unmöglich ist: Erstens, das vollkommene Glück ist *perfectum et sufficiens bonum*. Ein derartiges Wesen des Glücks schließt alles *malum* aus, erfüllt alles Verlangen und währt ewig. Dennoch gibt es in diesem Leben das *malum*, welcher Art auch immer, und es kann niemals ganz ausgeschlossen werden. Deshalb ist alles Verlangen des Menschen nie ganz gestillt, weil die irdische *beatitudo* nicht ewig und das *bonum* in diesem Leben vergänglich ist.²⁵⁴ Zweitens besteht das wahre und vollkommene Glück in der Schau Gottes, die der Mensch in diesem Leben nicht erreichen kann. Thomas selbst verweist auf die *Quaestio 12, a. 2* der *Prima Pars* zurück.²⁵⁵

Ich interpretiere den Artikel 3 mit Hilfe der Argumente der drei *Obiectiones* so, dass der Mensch zwar in diesem Leben, aufgrund der christlichen Hoffnung, des Objekts des wahren Glücks und des Glücksstrebens des Menschen glücklich sein kann. Mit diesen drei Argumenten kann das unvollkommene, diesseitige Glück gemäß einer gewissen Ähnlichkeit mit dem vollkommenen Glück in Beziehung gesetzt werden. Thomas verfolgt demnach weder das Interesse, das irdische Glück und den Versuch zum Glücklichsein im Diesseits im Vergleich mit dem zukünftig-vollkommenen Glück abzuwerten und als negativ zu bestimmen, noch das irdische Glück so in den Vordergrund zu heben, dass die Möglichkeit des Erreichens des endgültigen und vollkommenen Glücks schon im Diesseits vollständig abgeschlossen ist, womit nur das irdische Glück von Bedeutung wäre und betont wird. Dadurch, dass Thomas die Möglichkeit des Erreichens des vollkommenen Glücks deutlich betont, kann der Mensch das vergänglich-unvollkommene Gut in diesem Leben nicht verabsolutieren. Auch dadurch, dass Thomas das irdische Glück und dessen Versuch positiv bewertet, kann der Mensch in diesem Leben mit eigenem Sinne leben und handeln. Die *beatitudo* im Diesseits besteht in der *operatio intellectus, vel speculativi vel practici*.²⁵⁶

D. Die Möglichkeit, die *beatitudo* zu verlieren (Artikel 4)

Aus der in Artikel 3 gewonnenen Argumentation kann schlussgefolgert werden: Das irdisch-unvollkommene Glück steht wegen des *malum* und der Vergänglichkeit des gegenwärtigen *bonum* unter permanenter Bedrohung. Damit ist es immer möglich, das irdische Glück wieder zu verlieren. Thomas weiß, dass das irdische Glück sowohl in der

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Vgl. *S. th. I, q. 12, a. 2. co.*: *Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentiam videri potest ...*

²⁵⁶ s. Anm. 226.

vita contemplativa als auch in der vita activa unter solcher Bedrohung steht. Die beatitudo ist hier nicht ewig. Wenn aber auch das vollkommene Glück verloren werden könnte, stünde dies im Gegensatz zum Wesen des Glücks. Thomas ist hier einer Meinung mit Aristoteles: Der Mensch ist im Diesseits nicht schlechthin glücklich, sondern nur „als ein Mensch glücklich“ (beatos sicut homines), denn er ist der vergänglichen Natur unterworfen.²⁵⁷ Thomas behandelt die Problematik über das Verlieren des Glücks ausführlich, insofern er es nicht nur in Bezug auf das Verlieren des Glücks durch Schicksalsschläge bzw. das Vergehen der gegenwärtigen, äußerlichen Güter betrachtet, sondern auch in Bezug auf die Veränderung des inneren Zustands des Menschen, der mit intellectus und voluntas tätig ist. Also wird die Ursache des Glücksverlusts in Unterscheidung zwischen der subjektiven und der objektiven Seite verstanden.²⁵⁸ In beiden Ansichten wird die Verlierbarkeit des unvollkommenen Glücks als ziemlich einfach verstanden. Der Verlust des vollkommenen Glücks hingegen ist schwierig, weil Gott als Objekt und Ursache des Glücks ewig, unwandelbar und allgenügend ist. An dieser Stelle fragt Thomas zuerst, ob es möglich sei, das zukünftig-eschatologische Glück zu verlieren, wie Origenes meinte. Jener führt an, dass der Mensch sein Glück auch im Jenseits verlieren kann. Thomas wendet gegen die Meinung des Origenes ein, es handele sich dabei um einen platonischen Irrtum.²⁵⁹ Thomas begründet seine Ansicht auf folgende Weise: Erstens sind der Verlust und die Wandelbarkeit dem Wesen des vollkommenen Glücks als perfectum bonum und sufficiens bonum fremd. Das vollkommene und allgenügende Glück schließt irgendein noch übrigbleibendes Streben aus, das die Ursache des glücklichsten Zustands verändern könnte. Und es schließt auch irgendein malum, welcher Art auch immer, aus. Zweitens ist es auch nicht möglich, während der Schau Gottes das Glück zu verlieren, weil das vollkommene Glück in der Schau des göttlichen Wesens besteht (q. 3, a. 8). Da die Schau des göttlichen Wesens alles Streben des Menschen erfüllt, ist es unmöglich, dass der glückliche Mensch zu irgendeinem Zeitpunkt dies nicht mehr erstrebt oder

²⁵⁷ S. th. I-II, q. 5, a. 4, co.: quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, si potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, ... Patet etiam idem in felicitate activa: Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit, in I Ethic., aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines, quorum natura mutationi subiecta est.

²⁵⁸ H. Kleber versteht den Kommentar des Thomas zur Nikomachischen Ethik als Unterscheidung zwischen schuldhaften und schuldlosen (unfreiwilligen) Ursachen des Glücksverlusts (Glück als Lebensziel, S. 115); S. Gradl sieht hier interne und externe Gründe (Deus Beatitudo Hominis, S. 340).

²⁵⁹ S. th. I-II, q. 5, a. 4, co.: Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit, quorundum Platoniorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Vgl. Origenes, Peri Archon, libro. I, cap. 5, [MG II, 164].

davon abweicht, um mit etwas Unangemessenem (*aliquid incommodum*) verbunden zu sein.²⁶⁰ Es ist auch unmöglich, dass Gott dem Menschen die Schau des göttlichen Wesens wegnimmt, insofern in der Schau des göttlichen Wesens die *rectitudo voluntatis* naturhaft eingeschlossen ist (q. 4, a. 4). Solch ein Entzug der Schau des göttlichen Wesens wäre eine grundlose Strafe, die nicht zum Wesen Gottes passe.²⁶¹ Zuletzt ist es auch unmöglich, dass irgendwelche Handelnden - ob Engel, Menschen oder der Teufel - dem Menschen das vollkommene Glück entreißen. Keiner von ihnen verfügt über die Macht, in die Verbindung zwischen Gott und Mensch in der Schau Gottes einzugreifen.²⁶² Folglich ist es nicht möglich, das vollkommene Glück zu verlieren. Außerdem ist es ewig.

In Artikel 4 wird das menschliche Glück als etwas Verlierbares und Wandelbares im Gegensatz zum vollkommenen Glück als etwas Unverlierbarem und Ewigem dargestellt. Obwohl der Mensch der vergänglichen Natur unterworfen ist, weswegen das menschliche Glück auch etwas Verlierbares und Wandelbares ist, kann er dazu erhoben (*sublevat*) werden, am alle Veränderung übersteigenden, vollkommen-ewigen Glück teilzuhaben.²⁶³ In diesem Sinne sei die theologische Antwort des Thomas auf den Verlust und die Wandelbarkeit des irdischen, menschlichen Glücks durch die Schicksalsschläge, das Vergehen der gegenwärtigen, äußerlichen Güter und die Veränderung des inneren Zustands des Menschen verstanden.

E. Die Begrenzung des menschlichen Daseins und die Befähigung Gottes (Artikel 5-6)

In Artikel 5 steht für Thomas die Frage im Mittelpunkt, ob der Mensch durch seine natürlichen Kräfte das Glück erwerben könne? In Bezug auf das unvollkommene Glück

²⁶⁰ S. th. I-II, q. 5, a. 4, co.: *quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Et autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quod quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquid incommodum annexum, propter quod in fastidium venit.*

²⁶¹ *Ibid.*: *Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire; nisi pro aliqua culpa: ... qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis,*

²⁶² *Ibid.*: *Similiter etiam nec aliquid aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevator; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere.*

²⁶³ S. th. I-II, q. 5, a. 4, ad. 1: *quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.*

ist evident, dass der Mensch es durch seine natürlichen Kräfte erreichen kann. Darüber gibt Thomas im corpus des 5. Artikels lediglich sehr kurze Auskünfte. In Bezug auf das vollkommene Glück hingegen stehen sich verschiedene Ansichten gegenüber: Wie in der Quaestio 12, a. 4 der Prima Pars dargelegt wurde, ist die Schau des göttlichen Wesens nur kraft der Gnade möglich.²⁶⁴ Dennoch ist in der Quaestio 5, a. 1 innerhalb dieses Beatitudo-Traktats darauf hingewiesen worden, dass der Mensch zur Schau Gottes fähig ist, insofern er eine Geistnatur hat. Darum kann sich der menschliche Wille auf Gott als Objekt ausrichten und der menschliche Intellekt naturhaft nach der Erkenntnis des göttlichen Wesens streben.

Wie können diese beiden Positionen nun harmonisiert werden? Zur Lösung betrachtet Thomas die natürlichen Kräfte in drei verschiedenen Weisen: Erstens, es mangelt der Natur nicht am Notwendigen, zu ihrem Ziel zu gelangen. Auch der Mensch kann deshalb das Glück aus seinen natürlichen Kräften heraus erlangen (obi. 1). Zweitens, die vernunftlosen Geschöpfe erreichen mittels ihrer natürlichen Kräfte ihr Endziel zur Genüge. Nach der Hierarchie des Seins ist der Mensch höher als jene. Darum ist es sinngemäß, dass auch der Mensch aus seinen natürlichen Kräften das Glück erwerben kann (obi. 2). Jede unvollkommene Tätigkeit, die im Handeln des Menschen einen Anfang hat, folgt aus den natürlichen Fähigkeiten des Menschen, durch die der Mensch Herr seiner Tätigkeit ist. Daher wird das Glück als das vollkommene Tätigsein aus jenen Kräften angeführt (obi. 3). Im sed-*contra*-Teil des 5. Artikels gibt Thomas ein Gegenargument in Form von 1. Kor. 2,9: „Das Auge hat nicht gesehen und das Ohr hat nicht gehört und ins Herz des Menschen ist nicht aufgestiegen, was Gott ihnen (den Heiligen) bereitet hat.“ Also übersteigt das vollkommene Glück den menschlichen Intellekt und den Willen unendlich.

In diesem Gegensatz stimmt Thomas zuerst der Unfähigkeit des vollkommenen Glücks bzw. der Schau des göttlichen Wesens durch die natürlichen Kräfte des Menschen zu, insofern es dem Menschen nach der Seinsweise des Erkennenden unmöglich ist, das göttliche Wesen zu schauen, denn es übersteigt die Seinsweise aller Geschöpfe unendlich. Daher können weder der Mensch noch die anderen Geschöpfe aus ihren natürlichen Kräften das vollkommene Glück erwerben.²⁶⁵

Daraus entsteht eine Schwierigkeit: Einerseits kann der Mensch das vollkommene

²⁶⁴ S. th. I, q. 12, a. 4. co.: Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

²⁶⁵ S. th. I-II, q. 5, a. 5, co.: Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius: ... Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Glück aus seinen natürlichen Kräften keineswegs erwerben, weswegen er immer der Hilfe Gottes (Gnade) bedarf, um es zu erreichen. Andererseits ist der Mensch wegen der vernunftbegabten Natur zur Schau des göttlichen Wesens (*visio divinae essentiae*) fähig. Welcher von beiden, der Hilfe Gottes oder der intellektuellen Tätigkeit des Menschen, ist hier der Vorrang für das Erreichen des vollkommenen Glücks zu geben? Wenn die Gnade Gottes den Vorrang hat, kann dann die Tätigkeit oder das Bemühen des Menschen ebenfalls von Bedeutung sein? Oder wenn Gott nur ein Helfender ist, damit die Tätigkeit des Menschen das Subjekt des Glücksstrebens überhaupt sei, ist die Gnade Gottes dafür überhaupt noch nötig? Es scheinen die Gnade Gottes und die natürlichen Kräfte des Menschen in Konkurrenz zueinander zu stehen. Die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade ist ein wichtiger Punkt sowohl für die Anthropologie des Thomas als auch die gesamte theologische Anthropologie. Dies wurde bereits in Paragraph 3 ausführlich untersucht.

Hier wird nur das Verhältnis von Natur und Gnade in Bezug auf die Glücksproblematik grob skizziert. Traditionell wurde diese Problematik im Unterschied zwischen einer „*beatitudo naturalis*“ und einer „*beatitudo supernaturalis*“ behandelt.²⁶⁶ In Bezug auf die „*beatitudo naturalis*“ entstand ein Missverständnis: Der Mensch könnte zuletzt dieses vollkommene Glück erreichen, insofern der Mensch naturhaft dazu fähig ist und all sein Streben gestillt würde, ob er nun im Diesseits oder im Jenseits ist. Obwohl der Mensch im Diesseits das unvollkommene Glück erreicht, wird er zuletzt (nach dem Tod) zur Schau des göttlichen Wesens gelangen. Darum wäre die Gnade Gottes zur *beatitudo* nicht notwendig. Auch im Zusammenhang mit der „*beatitudo supernaturalis*“ gab es ein Missverständnis: Also habe Gott den Menschen zur *visio Dei* geschaffen und mithin zur *beatitudo supernaturalis* berufen. Die Hinordnung des Menschen auf die *visio Dei* wäre dieser Auffassung nach aber nur in einem göttlichen Willensentscheid, nicht jedoch in der menschlichen Natur selbst begründet.

Im letzten Jahrhundert haben sich die Thomasforscher bemüht, beide Missverständnisse zu vermeiden.²⁶⁷ Sie erkannten, dass für Thomas das Verlangen nach der Gottesschau, die die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigt, in der menschlichen Natur verankert ist. Der Mensch ist aus seinen natürlichen Kräften bzw. durch seinen *intellectus* und seine *voluntas*, auf das Endziel als die Schau des göttlichen

²⁶⁶ S. Gradl, op. cit. S. 346-350.

²⁶⁷ Ibid.: Einerseits der belgische Jesuit Guy de Broglie: *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, RSR 14 (1924), 193-246; 15 (1925), 5-53; und Heri de Lubac, „*Duplex hominis beatitudo*“ (RSR 35, 1948, 290-299); „*Le mystère du surnaturel*“ (RSR 36, 1949, 80-121); „*Surnaturel*“ (Etudes historiques, Theol(P) 8, Paris 1946), andererseits Henri Rondet: „*Nature et Surnaturel dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin*“ (1946) und „*Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle* (1948).

Wesens ausgerichtet und will dies erstreben. Er ist deshalb zur Gottesschau fähig. Dennoch vermag der Mensch zur visio Dei nicht aus eigenen Kräften zu gelangen, sondern es ist Gott selbst, der ihn dahin führen muss. Das Erreichen des menschlichen Endzieles kann nur durch göttliche Hilfe erfolgen. Diesbezüglich kann ein Verhältnis von Natur und Gnade in Bezug auf die Beatitudolehre des Thomas von Aquin gelten, das als Axiom des Verhältnisses von Natur und Gnade im Mittelalter bekannt war: „gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam.“

Wie oben erwähnt, können weder der Mensch noch alle anderen Geschöpfe aus eigenen Kräften das vollkommene Glück erwerben. Darum fragt Thomas von Aquin hier im Artikel 6, ob die Engel dem Menschen zum Erreichen seines Glücks verhelfen können, weil sie der Hierarchie des Seins nach höher als der Mensch sind.²⁶⁸ In der Quaestio 111, a. 1 der Prima Pars und in der Quaestio 3, a. 7 innerhalb des Beatitudo-Traktats wurde bereits gezeigt, dass die Engel den Intellektsakt des Menschen erleuchten können. Daher scheint es, dass die Engel dem Menschen zur Gottesschau als der summa und perfecta operatio verhelfen. Auf solche Argumente antwortet Thomas: Weil alle Geschöpfe als geschaffene Wesen die eigene Begrenzung im Vermögen und in der Tätigkeit haben, könne bei ihnen das, was deren geschaffene Natur übersteigt, durch die eigenen Kräfte nicht geschehen. Wenn etwas über die Natur hinausgeht, so muss es unmittelbar von Gott vollzogen werden, z.B. die Auferstehung der Toten und die Erleuchtung der Blinden.²⁶⁹ Daher ist es unmöglich, dass das vollkommene Glück durch die Handlung irgendeines Geschöpfes selbst bewirkt wird, sodass der Mensch allein und direkt durch Gottes Handeln vollkommen glücklich wird.²⁷⁰ Die helfende Tätigkeit der Engel (illuminare) kann dem Menschen zwar nicht helfen, die Schau des göttlichen Wesens zu erreichen, aber zumindest einen Grund der göttlichen Werke zu verstehen.²⁷¹

In den Artikeln 5-6 wird die Begrenzung der menschlichen Natur und Tätigkeiten wiederum verdeutlicht. Damit stellt Thomas den natürlichen Kräften und Tätigkeiten des Menschen die Hilfe Gottes als etwas Notwendiges entgegen, um vollkommen

²⁶⁸ Dieser mittelalterliche consensus stammt von Dionysius, Cael. Hierarchie, 4, 2, [MG, 3, 180].

²⁶⁹ S. th. I-II, q. 5, a. 6, co.: quod, cum omnis creaturae naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae.

²⁷⁰ S. th. I-II, q. 5, a. 6, co.: Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. ... sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

²⁷¹ S. th. I-II, q. 5, a. 6, ad. 3.: angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinarum operum: non autem quantum ad visionem divinae essentiae,

glücklich zu sein. Also benötigt die Gnade Gottes das menschliche Dasein, das naturhaft nach dem Glück strebt.

F. Die causa efficiens und die dispositio der beatitudo (Artikel 7)

In den vorstehenden Artikeln 5-6 wurde festgestellt, dass allein Gott die Ursache des vollkommenen Glücks ist und alle anderen Geschöpfe aus eigenen natürlichen Kräften ihr vollkommenes Glück keinesfalls erwerben können. Also kann der Mensch doch nur allein und direkt durch Gottes Handeln vollkommen glücklich sein. Daraus ergibt sich die Frage, ob die menschlichen Handlungen gänzlich unnötig sind und keine Rolle für das Glück spielen. Wenn allein Gott Urheber des menschlichen Glücks ist, können dann die guten Werke des Menschen, nämlich die tugendhaften Handlungen, dabei gar nichts bewirken? In diesem Artikel 7 stellt Thomas von Aquin die Frage, ob irgendwelche guten Werke dazu erforderlich sind, dass der Mensch das Glück von Gott erhält.²⁷² Er könnte in Artikel 7 versuchen, das Missverständnis der Argumente in den Artikeln 5–6 zu beseitigen und tief auf deren Grund eingehen.

Zunächst scheint es so zu sein, dass für die Erlangung der perfecta beatitudo kein menschliches Handeln erforderlich ist. Die Gründe dafür sind folgende: Erstens, die Wirkkraft Gottes ist unendlich, so dass sein Handeln keinerlei Vorbereitung in den Geschöpfen selbst voraussetzt. Die menschlichen Handlungen können keinesfalls als Ursache des vollkommenen Glücks (sicut causa efficiens) in Frage kommen, sondern sie sind eine Vorbereitung darauf (sicut dispositiones). Also kann Gott dem Menschen das Glück gewähren, ohne dass diesem die menschlichen Werke als Vorbereitung vorausgehen.²⁷³ Zweitens, weil Gott zugleich unmittelbarer Urheber des Glücks und unmittelbarer Urheber der Natur der Geschöpfe ist, kann er die Vollkommenheit jedes Geschöpfs ohne jegliche vorbereitende Tätigkeit erschaffen. Folglich wird das Glück den Menschen von Gott ohne vorausgehende menschliche Vorbereitung gewährt.²⁷⁴ Drittens gewährleistet Röm. 4,6, dass die beatitudo des Menschen darin besteht, dass

²⁷² S. th. I-II, q. 5, a. 7: Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

²⁷³ S. th. I-II, q. 5, a. 7, obi. 1: Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est (a. 6), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones.

²⁷⁴ S. th. I-II, q. 5, a. 7, obi. 2: Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae, produxit creaturas nulla dispositione praecedente vel actione creaturae: sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

Gott ihm die Gerechtigkeit ohne Werke schenkt.

Diese Argumente schließen an die Hinweise der Quaestio 4, a. 4 an, insofern dort die Richtigkeit des Willens bereits auf Erden als erforderlich zur Vorbereitung (antecedenter) zum vollkommenen Glück bezeichnet wird. Daher beginnt Thomas das corpus des 7. Artikels mit der Problematik der Richtigkeit des Willens: Gott kann dem Menschen die rechte Hinordnung des Willens auf das Endziel und gleichzeitig das Erlangen dieses Endziels gewähren. Die Richtigkeit des Willens, die die angemessene Ordnung des Willens auf den finis ultimus ist, ist deshalb zum vollkommenen Glück nicht „notwendig“ (debere), sondern sachlich „angemessen“ (debitus), wie die Materie darauf angemessen vorbereitet werden muss, um ihre Form zu erwerben.²⁷⁵ Solche Vorbereitung aber gilt beim Handeln Gottes nicht, weil er die ganze Welt und den Menschen ex nihilo geschaffen hat.²⁷⁶

Für Thomas hat wesentlich nur Gott das vollkommene Glück. Alle Geschöpfe (Engel und Mensch) können das Glück nicht natürlich, sondern durch ihr Handeln erreichen. Die Engel können nur durch ein einziges Handeln glücklich werden, dagegen kann der Mensch durch eine Vielzahl von Handlungen, die ‚Verdienste‘ (merita) genannt werden, glücklich werden.²⁷⁷ Aus diesem Grund stimmt Thomas der Ansicht des Aristoteles zu, dass das Glück als die Belohnung für die tugendhaften Tätigkeiten (praemium virtuosarum operationum) bezeichnet wird.²⁷⁸ Die guten Taten des Menschen sind erforderlich, nicht im Sinne, dass sie zum vollkommenen Glück notwendig, sondern dem „ordo in rebus“ angemessen sind bzw. der Ordnung der göttlichen Weisheit entsprechen.²⁷⁹ In diesem Sinne werden sie nicht als Ursache (causa efficiens) der Glückserlangung, sondern nur als Vorbereitung (dispositio) bezeichnet. Folglich sind die guten Werke (merita) des Menschen als dispositio für Thomas nicht Ursache des vollkommenen Glücks: Einerseits können sie als Ursache des Glücks in diesem Leben bezeichnet werden, andererseits zeigen sie den Weg für den Empfang des

²⁷⁵ S. th. I-II, q. 5, a. 7, co.: quod rectitudo voluntatis, ... requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem:

²⁷⁶ Vgl. S. th. I-II, q. 5, a. 7, ad. 2: quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit, absque aliqua dispositione vel operatione creaturae praecedente, qui sic instituit prima individua specierum,

²⁷⁷ S. th. I-II, q. 5, a. 7, co.: Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. ... Sed angelus, ... consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ... Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationeum, qui merita dicuntur.

²⁷⁸ Vgl. NE I, 9 [1099 b 16]: „τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἄλθρον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖον τι καὶ μακάριον.“

²⁷⁹ S. th. I-II, q. 5, a. 7, ad. 1: quod operatio hominis non praexigitur ad consecutionem beatitudinis, propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.

vollkommenen Glücks, das von Gott verursacht wird. Der Weg, den der Mensch verfolgen kann, wird von der Quaestio 6 der Prima Secundae an deutlicher, genau wie der Weg, der verhindert, dass der Mensch zum Glück gelangt, oder wie der Mensch vom richtigen Weg abweichen kann, etc.²⁸⁰

Aus diesem Artikel 7 könnte das unterschiedliche Verständnis über die Lehre der guten Werke zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Theologie herausgelesen werden. Römisch-katholische Theologen lasen die „dispositio“ als „praeparatio“. Damit ist das Verdienst des Menschen als eine vom Menschen zu erfüllende Bedingung aufzufassen, insofern die *rectitudo voluntatis* zum Glück erforderlich ist, wie die angemessene Vorbereitung der Materie zur Form, um von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Das ist eine aristotelische Logik. In Bezug auf Artikel 7 könnten die evangelischen Theologen Kritik an Thomas üben, dass er die Gnade Gottes abgeschwächt habe. Wie bereits hingewiesen, ist diese Kritik nicht überzeugend. Thomas von Aquin macht selbst auf diesen Zusammenhang aufmerksam: „Mit dieser Aussage über die *rectitudo voluntatis* als die Vorbereitung ist nicht darauf hingewiesen, dass der Mensch durch seine Tätigkeit sich auf sein Glück vorbereiten muss.“²⁸¹ Thomas unterscheidet die „*causa efficiens*“ und die „dispositio“ ganz deutlich. Keineswegs hat Thomas die „dispositio“ als Ursache des vollkommenen Glücks bezeichnet. Doch argumentiert Thomas in Artikel 7, ad. 2, dass Jesus Christus, der Gott und Mensch ist, bereits vom ersten Augenblick seiner Empfängnis ohne irgendein eigenes Verdienst vollkommen glücklich ist und er auch alle anderen durch sich zum Glück führen kann.²⁸² In diesem Sinne kann das Argument von der *Obiectio 3* in Artikel 7 verstanden werden. Die „*beatitudo spei*“, die man als das vollkommene Glück bezeichnen darf, wird durch die rechtfertigende Gnade ohne vorausgehende menschliche Werke geschenkt.²⁸³

In Artikel 7 beschreibt Thomas die tugendhaften Tätigkeiten in Bezug auf das vollkommene Glück. Solche Tätigkeiten sind nicht die *causa efficiens* zum Glück, sondern die *dispositio*. Die einzige Ursache des vollkommenen Glücks wird durch das Handeln Gottes gewährleistet.

²⁸⁰ S. th. I-II, q. 6, introd. (siehe § 1, Anm. 69); I-II, q. 1, introd.: „ab eo deviare“ (s. § 1, Anm. 66).

²⁸¹ s. Anm. 275.

²⁸² S. th. I-II, q. 5, a. 7, ad. 2: *Et similiter, quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, ... absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata.*

²⁸³ S. th. I-II, q. 5, a. 7, ad. 3: *quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia.*

G. Alle Menschen (Artikel 8)

Im Artikel 8 fragt Thomas, ob alle Menschen nach dem Glück streben. Der Artikel 8 kann daher im Vergleich mit der Quaestio 1, a. 7 verstanden werden, insofern in der Quaestio 1, a. 7 untersucht wird, ob alle Menschen dasselbe Endziel besitzen. Dort hatte Thomas darauf hingewiesen, dass es aufgrund des Wesens des Endziels nur ein einziges Endziel für alle Menschen gäbe. Dabei hat Thomas auch darauf aufmerksam gemacht, dass ein einziges Endziel für alle Menschen als formale Ursache des menschlichen Handelns besteht, was jeder Mensch in Wirklichkeit in Artikel 8 anstrebt. Aufgrund des Phänomens im alltäglichen Leben und aus theologischem Grund zeigt Thomas in den *Objectiones* des 8. Artikels, dass jeder Mensch das Glück in Wirklichkeit aber nicht erstrebt, weil viele nicht wissen, was das Glück ist und worin es besteht (*obi.* 1). Andere wiederum erstreben nicht die Schau des göttlichen Wesens, weil sie es für unmöglich halten, diese zu erreichen (*obi.* 2).²⁸⁴ Wieder andere wollen tatsächlich das *malum* (*obi.* 3).

Auf diese Erscheinungen und Erfahrungen antwortet Thomas im *corpus* des 8. Artikels gleichwie in der Quaestio 1, a. 7 mit der Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Wesen des Glücks (*ratio beatitudinis communis*) und dem partikularen Glück (*ratio beatitudinis specialis*). Das Glück ist wesentlich nichts anderes als das *bonum perfectum*, d.h. jenes Gut, das den Willen vollständig befriedigt (a. 3; 4). Hierin besteht kein Zweifel, dass der Wille mit Notwendigkeit das Glück erstrebt. Dennoch weiß nicht jeder Mensch, dass das Glück in Wirklichkeit in der Schau des göttlichen Wesens besteht, sodass sie nicht von jedem angestrebt wird. In Artikel 8 ad. 2 wird dies ausführlicher untersucht: Auf das Wesen des letzten und vollkommenen Guts bzw. die Glückseligkeit richtet sich der Wille mit Notwendigkeit. Dennoch richtet er sich auf die Glückseligkeit im konkreten Leben nach seiner Tätigkeit, Möglichkeit oder seinem Objekt nicht absolut. Thomas nimmt an, dass das natürliche Streben des Menschen, glücklich zu sein, stets von der Möglichkeit des Scheiterns begleitet ist. Das, was ein Mensch gemäß der vernünftigen Erfassung erstrebt, wodurch er glücklich wird, das, was er besitzt, kann ihn behindern, die *beatitudo* zu erreichen. Für das Glücklichein des Menschen ist es notwendig, dass er die Wahrheit bzw. das göttliche Wesen erkennt. Allein darin kann die gesuchte Glückseligkeit gefunden werden.²⁸⁵ Darauf verweist Thomas zuletzt mit

²⁸⁴ Vgl. S. th. I-II, q. 4, a. 3, co.: *Quandoque enim amatum est praesens amanti: et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci: et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscientis, ita ut statim haberi non possit.*

²⁸⁵ S. th. I-II, q. 5, a. 8, ad. 3: *Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem*

einem Zitat Augustins: „Selig ist, wer alles hat, was er will und nichts Übles will.“²⁸⁶ In den dem Beatitudo-Traktat nachfolgenden Quaestiones des zweiten Teils der Summa theologiae beschreibt Thomas sowohl den Weg als auch die Möglichkeit des Scheiterns des Menschen, glücklich zu werden. Trotz der Mannigfaltigkeit des Wollens und der konkreten Lebenspraxis in der Existenz des Menschen befriedigt das vollkommene Glück als das *bonum perfectum* alles menschliche Streben. Dieses Glück besteht in der Schau des göttlichen Wesens. Auf solche Weise bezieht Thomas es auf alles menschliche Streben.

Zusammenfassend hat Thomas in dieser Quaestio 5 weder betrachtet, dass der Mensch das Glück wirklich erreichen kann, noch wie er zum Glück gelangen kann, sondern er untersucht, wie sich das vollkommene Glück auf das menschlichen Dasein bezieht: Die Fähigkeit des Menschen (a. 1), die individuelle Unterschiedenheit des Glücks (a. 2), das Glück in diesem Leben (a. 3), der Verlust des Glücks (a. 4), die Begrenzung der menschlichen Natur und Tätigkeit (a. 5-6), die Vorbereitung des Glücks (a. 7) und die Mannigfaltigkeit des Wollens und der Lebenspraxis (a. 8). Dabei werden das vollkommene Glück und das menschliche Dasein eng aufeinander bezogen. In dieser Beziehung betrachtet Thomas das Glück zuallererst theologisch, insofern das vollkommene Glück in der Schau des göttlichen Wesens besteht, worin alles Streben des Menschen gestillt wird.

rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis.

²⁸⁶ Augustin, De Trin. XIII, c. 5[ML 42, 1020]: *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.*

Teil 3. Endergebnis

§ 8. Das Endergebnis

In diesem letzten Paragraphen sollen die Ereignisse geordnet werden. Dabei soll auf drei Punkte eingegangen werden: Erstens ist die Beatitudolehre des Thomas von Aquin ein theologisches Thema. Zweitens steht seine Beatitudolehre im engeren Zusammenhang mit seiner Anthropologie. Drittens hat Thomas seine Beatitudolehre in einem geschichtlichen Kontext verfasst, in dem er sowohl das traditionell-augustinische Verständnis als auch die neuerschlossene aristotelische Glückskonzeption verarbeitet hat.

I. Die Beatitudolehre als ein „theologisches Thema“ in der Summa theologiae

Wie schon erwähnt, haben einige den Beatitudo-Traktat der Summa theologiae I-II, Quaestiones 1-5 als eine philosophische bzw. moralphilosophische Abhandlung interpretiert, u.a. A. D. Sertillanges und M. Wittmann (§ 7, S. 168). Dennoch glaube ich gezeigt zu haben, dass es sich bei der Beatitudolehre um ein theologisches Thema handelt, indem Thomas sie zuallererst in Hinordnung auf Gott (in ordine ad Deum) untersucht hat.

A. Die Anthropologie und die Beatitudolehre werden in der Summa theologiae zuallererst in Hinordnung auf Gott betrachtet

1. Die Hinordnung auf Gott wird durch den für Thomas wichtigen Begriff der „imago Dei“ deutlich aufgezeigt. Der Begriff imago Dei spielt sowohl im Verständnis des Menschen als auch in der Beatitudolehre eine große Rolle (§ 2). Die Definition des Menschen als das Ebenbild Gottes impliziert nicht nur die Bestimmung der menschlichen Natur und das Ziel des menschlichen Seins, sondern sie beinhaltet auch die Möglichkeit des Menschen, glücklich zu sein, und sagt aus, dass der Mensch zum Glückselbst tätig werden kann: Der Mensch besitzt nämlich als „imago Dei“ den Intellekt, die Willensfreiheit und die Selbstmächtigkeit.¹ Gemäß dieser Definition des Begriffes imago Dei kann der Mensch in der Lehre des Thomas Gott nachahmen, d.h. er kann glücklich werden. Darum macht allein der Begriff imago Dei

¹ S. th. I-II, prol.: ... consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem (§ 1, Anm. 63).

evident, dass sowohl die Anthropologie als auch die Beatitudolehre des Thomas in Hinordnung auf Gott (in ordine ad Deum) bestehen.

2. Gott verhält sich zum Menschen wie ein „exemplar“ zum „exemplum“, und zwar im Bezug auf das Sein und die Tätigkeit Gottes. Dies gilt sowohl in der Definition des Menschen als „imago Dei“ als auch in der Beatitudolehre.² Also verhalten sich das Sein und die Tätigkeit Gottes zum Sein und zur Tätigkeit des Menschen wie ein „exemplar“ zum „exemplum“ (§ 2), zugleich verhält sich auch das Glück Gottes zum Glück des Menschen wie ein „exemplar“ zum „exemplum“ (§ 7-I). Die Glückseligkeit Gottes ist vollkommen, und alles geschaffene Glück präexistiert in Gott in unendlich überragender Weise. Was auch immer ein irdisches Glück ist, was der Mensch in Reichtum, Ehrungen, Ruhm, Macht oder körperlicher Lust sucht, ist doch schon immer ganz und gar in einer Ähnlichkeit der göttlichen Seligkeit (de similitudine beatitudinis) vorgegeben.

Thomas hat deshalb festgestellt, dass eine Seligkeit insoweit falsch ist, als sie vom Begriff der wahren Seligkeit abweicht, d.h. wenn sie nicht Seligkeit in Gott ist. Somit hat er den Gedanken der menschlichen Glückseligkeit mit seiner Gotteslehre verknüpft. Allein im Glück Gottes und damit in Gott selbst ist das Glück des Menschen beschlossen und hat darin seinen Grund. In der Quaestio 26 der Prima Pars wurde daher das Glück Gottes nicht um der Selbstverwirklichung des Menschen willen auf ethischer Ebene eingeführt, sondern weil es als ein Thema der sacra doctrina galt, insofern das menschliche Glück ganz vom Glück Gottes, des Schöpfers (in ordine ad Deum) her verstanden und definiert werden muss (§ 7-I).³

3. Das vollkommene Glück, das alles menschliche Streben erfüllt, ist das Endziel des menschlichen Handelns. Daher ist das Glück das Ziel des Intellekts und des Willens, und dies wird als das Gut schlechthin (summum bonum) bezeichnet. Thomas weist auf, dass es nur ein einziges Endziel sowohl für den Einzelnen als auch für die Gattung Mensch gibt, ebenso auch für die anderen Geschöpfe (§ 7-II). Das Endziel bzw. das Glück müsse daher mit Gott identifiziert werden, da nur Gott als das Gut schlechthin und das Endziel für die vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfe bezeichnet werden

² S. th. I, q. 18, a. 4, ad. 2: exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi; S. th. q. 93, a. 1, co.: in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum (S. 153 ff.).

³ Vgl. S. Gradl argumentiert: „Der Satz ‚Der Mensch ist die Frage nach dem Glück und Gott ist die Antwort auf dieser Frage‘ ist für sich genommen falsch. Gott wird in ihm nämlich als Erfüller menschlicher Glückssehnsüchte und –wünsche funktionalisiert und instrumentalisiert, so dass der Gottheit Gottes in unzulässiger Weise Abbruch getan wird. Legitimes theologisches Reden vom Glück des Menschen muss deshalb bei Gott und seinem Schöpfungshandeln beginnen. (...) ‚Der Mensch ist die Frage nach dem Glück, die Gott selber gestellt hat, und Gott ist die Antwort auf diese Frage.‘“ (Deus Beatitudo Hominis, S. 371).

könne. Deswegen kann das *primum ens*, in dessen Erkenntnis die lateinischen Averroisten das Glück sahen, die beiden Bedingungen keinesfalls erfüllen. Sie meinen, dass das Glück nicht das *summum bonum* selbst sei, nämlich Gott, sondern für sie bezeichnet es das im diesseitigen Leben erreichbare *summum bonum* (§ 4). Dagegen bezeichnet Thomas dieses Glück nur als „menschlich“ bzw. „unvollkommen“ (§ 5). Für ihn als katholischen Denker des Mittelalters muss das Glück in der Erkenntnis Gottes bzw. in der Gottesschau lokalisiert werden. Die „*imago consummata*“ bzw. die „*imago similitudo*“ wird darum von der Glückseligkeit gekrönt, denn das vollkommene Glück besteht auch in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes (§ 2).

Weiterhin behauptet Thomas, dass sich die wahren Prinzipien der Philosophie und die Glaubenswahrheiten keineswegs widersprechen: „*Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.*“⁴ Das ist natürlich ein mittelalterlich-katholisches Axiom. Vielleicht nicht nur mittelalterlich, vielleicht sogar nicht nur römisch-katholisch. Das Glück als „*summum bonum*“ im philosophischen Sinne wird von Thomas mit Gott als „*summum bonum*“ im theologischen Sinne identifiziert. Dass das Glück als „*summum bonum*“ auf Gott bezogen wird, ist für ihn deswegen auch nicht erst theologisch zwingend, sondern philosophisch sachgemäß. Darum schreibt er, dass wenn das Glück als das Endziel des Willens bezeichnet wird, sich die Wahl des Menschen nicht unmittelbar auf das letzte Ziel erstreckt, sondern auf das, was zum Ziel führt (§ 3). Das Endziel gehört also keinesfalls zum Herrschaftsbereich und in die Verfügung des Menschen, sondern es ist der Ausgangspunkt bzw. der Grundsatz allen menschlichen Handelns (§ 3). Für den evangelischen Theologen S. Gradl ist es genau diese Aussage des Thomas von Aquin, die als evangelische Definition des Glücks gelten kann.⁵

⁴ § 4, Anm. 42.

⁵ S. Gradl gibt dazu folgende vier Punkte an: 1) Eine evangelische Theologie des Glücks kann nicht apriorisch beim Glücksstreben des Menschen beginnen, sondern muss dieses Glücksstreben bereits im Licht des göttlichen Schöpferhandelns interpretieren. Also muss legitimes theologisches Reden vom Glück des Menschen deshalb bei Gott und seinem Schöpfungshandeln beginnen. 2) Eine evangelische Theologie des Glücks muss die Alleinursächlichkeit Gottes bei der Erlangung des himmlischen Glücks betonen. Also wird die Alleinursächlichkeit Gottes bei der Zueignung des Heils als unaufgebbarer Kern lutherischer Theologie bestimmt. 3) In der Selbsterschließung Gottes und der damit verbundenen Verheißung unüberbietbaren Glücks in der jenseitigen Gemeinschaft mit Gott ist das Handeln des Gerechtfertigten begründet. Das Leben des Gerechtfertigten ist ein Leben auf Gott und die Erfüllung der göttlichen Verheißung hin. 4) Eine evangelische Theologie des Glücks muss entfalten, dass das Glück des Menschen allein in Gott liegt. Von diesen vier Punkten unterscheidet sich nur der vierte bei S. Gradl von der Glückskonzeption des Thomas von Aquin, insofern Thomas das in Gott bestehende Glück des Menschen zuallererst intellektuell aufgefasst hat, nicht in der wechselseitigen Liebe zwischen Gott und Menschen. Nach der Meinung S. Gradls muss das Glück des Menschen als Erfüllung all seines Strebens primär in der

Daher wurde bei Thomas das Glück als das „Endziel“ in der Summa theologiae wesentlich auf Gott bezogen (in ordine ad Deum).

4. Thomas versteht das Glück in der Bewegung des Menschen zu Gott. Er hat die Secunda Pars der Summa theologiae als einen Traktat über die Bewegung des Menschen zu Gott bezeichnet. Dabei setzt das menschliche Handeln Gott als Wirk- und Zweckursache voraus, und der Beatitudo-Traktat behandelt damit den Ausgangspunkt der Bewegung der vernünftigen Geschöpfe zu Gott. Also bezieht sich die Beatitudolehre des Thomas auf die Bewegung des Menschen zu Gott (de motu rationalis creaturae in Deum bzw. in ordine ad Deum). In dieser Bewegung ist das Glück die erste der menschlichen Absichten und zugleich das Endziel des menschlichen Handelns (§ 1). Das Glück kann daher in den Tätigkeiten des Menschen zu Gott, besonders in den geistigen Tätigkeiten, verwirklicht werden. In diesem Sinne steht der Mensch hinsichtlich der Erkenntnis Gottes bzw. des Glücks in der Mitte von Möglichkeit und Wirklichkeit (§ 7).

B. Der Beatitudo-Traktat hat in der Summa theologiae keine geschlossene Struktur

Der Beatitudo-Traktat hat in der Summa theologiae keine geschlossene, sondern eine offene Struktur, d.h., dass die Beatitudolehre in der Summa theologiae, I-II, Q. 1–5, mit anderen theologischen Themen der gesamten Summa theologiae strukturell und inhaltlich verbunden ist.

1. Die Beatitudolehre ist zuallererst mit der Anthropologie des Thomas in der Prima Pars der Summa theologiae verknüpft, wo Thomas sowohl das Sein als auch die Natur des Menschen betrachtet. Dabei sind die menschliche Fähigkeit, Tätigkeit und Begrenzung im Beatitudo-Traktat der Prima Secundae vorausgesetzt, zugleich ist das Glück als Endziel des Menschen implizit mitgedacht (§ 2; § 3).

2. Die Beatitudolehre ist mit den ganzen Inhalten der Secunda Pars in der Summa theologiae verbunden. Im Prolog der Quaestio 6 der Prima Secundae betont Thomas: „Von der Quaestio 6 an handelt es sich um die menschlichen Handlungen, durch die der

bedingungslos liebenden Annahme durch Gott und der darauf antwortenden Liebe des Menschen zu Gott bestehen (Deus Beatitudo Hominis, S. 371-373). Bezüglich des letzten Punktes bin ich der Meinung, dass Gradl das in Gott bestehende Glück doch als einen Zustand bestimmt, indem er den willentlichen mehr als den intellektuellen Charakter des Glücks betont. Dennoch hat Thomas Aristoteles folgend lieber das in Gott bestehende Glück unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Handelns betrachtet. Absolut gesehen hat der Intellekt bei Thomas in den menschlichen Tätigkeiten den Vorrang vor dem Willen, dagegen hat der Wille nur in gewissem Maße (quodam aliquid) einen Vorrang vor dem Intellekt (§ 3-II-C).

Mensch zum Glück gelangen oder am Weg dahin gehindert werden kann“. Also bezieht sich die Secunda Pars der Summa theologiae auf die menschlichen Handlungen hinsichtlich des Glücks. Die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in der Secunda Secundae sind ebenfalls in gewissem Maße auf das Glück ausgerichtet: Der Gegenstand des Glaubens ist Gott selbst und führt zum Glück, das in der Schau des göttlichen Wesens besteht. Der Gegenstand der Hoffnung ist der helfende Gott und das vollkommene Glück. Die in der caritas dem Menschen eröffnete Freundschaft mit Gott verursacht das Glück. Auch weil das vollkommene Glück durch die eigenen Kräfte des Menschen nicht erreicht werden kann, muss die Gnadenlehre bei Thomas mit der Beatitudolehre verknüpft werden, insofern der Mensch durch die Gnade Gottes über die menschlichen Fähigkeiten, Grenzen und Hindernisse hinaus auf das vollkommene Glück hoffen kann (§ 1; § 3; § 7).

3. Bereits im Prolog der Quaestio 2 der Prima Pars beabsichtigt Thomas, in der Tertia Pars Christus als den Weg zu Gott zu untersuchen, „via est nobis tendendi in Deum“ bzw. „via ad beatitudinem“. In diesem Zusammenhang steht die Tertia Pars der Summa theologiae mit der Beatitudolehre in Verbindung. Christus als das vollkommene Bild Gottes wird mit dem Menschen als das unvollkommene Bild Gottes verknüpft und zugleich auch als Weg zu Gott bzw. als Weg zum vollkommenen Glück bezeichnet. Darum ist die Beatitudolehre der Prima Secunda mit der Christologie der Tertia Pars verbunden.

Abgesehen davon, obwohl Thomas den Beatitudo-Traktat in der Prima Secundae der Summa theologiae, Q. 1-5 ausführlich untersucht hat, hat dieser keine abgeschlossene, sondern eine offene Struktur, weil er in Bezug zu anderen theologischen Themen steht.

II. Die Beatitudolehre und ihre Verbindung zur Anthropologie des Thomas

Wie oben bereits gesagt, steht die Beatitudolehre mit der Anthropologie des Thomas in engem Zusammenhang. Dabei ist das Glück nur den vernünftigen Geschöpfen eigentümlich und es wird wie ein Endziel vom Menschen durch sein Vermögen und seine Tätigkeiten erstrebt. Dennoch begrenzen das Vermögen und die Tätigkeiten des Menschen das Erreichen des Glücks sowohl dem Grad als auch der Art und Weise nach.

A. Die Beatitudolehre in Bezug auf das Sein, das Vermögen und die Natur des Menschen

1. Der Mensch wird als ein „ad imaginem Dei“ geschaffenes Wesen bezeichnet. Der Mensch als Ebenbild Gottes besitzt demnach Intellekt, Willensfreiheit und Selbstmächtigkeit. Dadurch kann der Mensch auf das Glück hin tätig werden (vgl. § 2; § 7). Als ein „ad imaginem Dei“ geschaffenes Wesen kann der Mensch Gott nachahmen (imitare potest). Durch die Präposition „ad“ macht Thomas den Zweck des Menschen deutlich, nämlich Gott ähnlich zu werden. Daher erstrebt der Mensch wesentlich die Erkenntnis und Liebe Gottes, in dem allein das Glück vollkommen besteht. Das Glück gehört also für Thomas wesentlich zum Menschen als „imago Dei“, aber nicht per accidens: homo naturaliter desiderat beatitudinem.

2. Thomas versteht den Menschen auch als ein „animal rationale“ (§ 3). Er ist ein aus einer geistigen und körperlichen Substanz zusammengesetztes Wesen. Dabei handelt es sich um zwei Sachen, nämlich die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper und um die Seele selbst.

a. Der Mensch überragt dem Geist nach die vernunftlosen Geschöpfe. Darum muss das höchste Gut des Menschen darin bestehen, dass er vernünftig tätig werden kann. In solchen Tätigkeiten kann der Mensch auch Gott erkennen und lieben, in dem allein das Glück besteht. Darum haben alle Glückskonzeptionen, seien sie aristotelische, traditionell-augustinische, lateinisch-averroistische oder thomanische Glückskonzeptionen, das Glück überhaupt dort angesetzt, wo die Vernunftbegabtheit des Menschen ist (§ 5; § 6; § 7).

b. Die menschliche Seele wird von ihren zwei Vermögen bestimmt, dem Verstandesvermögen und dem Strebevermögen. Alle ‚menschliche‘ Tätigkeit setzt diese beiden Seelenvermögen voraus, zugleich aber begrenzen diese das Glücksstreben des Menschen. Das höchste Objekt des Intellekts ist Wahrheit und das des Willens das summum bonum, das Gott ist. Der Mensch strebt daher mit Intellekt und Willen nach dem Glück, das in Gott allein besteht (§ 7).

c. Thomas behauptet weiter, dass die menschliche Seele unzerstörbar und unkörperlich ist. Daher kann das menschliche Streben zum Glück nicht nur auf dieses Leben begrenzt, sondern in das Jenseits ausgedehnt werden (§ 7).

Abgesehen davon setzt die Beatitudolehre den Menschen als ein „animal rationale“ voraus, insofern er die Vernunftbegabtheit hat und mit seinem Vermögen und durch seine Tätigkeiten der Geistseele das Glück erstreben kann. Zugleich kann das Streben des Menschen nach dem Glück nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits betrachtet werden.

3. Thomas betont die Einheit von Leib und Seele im Menschen mit Nachdruck. Der Mensch ist ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen. Darum wird das Glück

nicht nur auf die seelische, sondern auch auf die körperliche Seite bezogen. In dem diesseitigen und jenseitigen Glück wird der Körper der Seele, nämlich dem ganzen Menschen, immer mitgeteilt. So sind auch die körperlichen Güter in Bezug auf das unvollkommene Glück „antecedenter“ erforderlich, auf das vollkommene Glück „consequenter“ (§ 3-I; § 7-V; VI).

4. Jeder Mensch ist bei Thomas im Besitz einer eigenen Seele mit eigenem Körper (§ 3-I). Und doch erstrebt jeder Mensch als „Individuum“, glücklich zu sein. Darum ist Gott gemäß dem Objekt des Glücks eins, dennoch unterscheidet sich das Glück nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinne. In diesem Zusammenhang kann ein Mensch glücklicher als der andere sein (§ 7-VI).

B. Die Beatitudolehre in Bezug auf die Begrenzungen des menschlichen Daseins

1. Das Verstandesvermögen hat als seine Gegenstände die körperlichen Dinge, sich selbst und die getrennt bestehenden Substanzen. Daher ist der Mensch zur Erkenntnis der körperlosen Substanz, Gottes, wesenhaft fähig (*capax summi boni*), insofern er den Intellekt besitzt. Dennoch kann dies in Wirklichkeit nicht erreichen, weil es darüber keine Phantasiebilder gibt. Um seinen Gegenstand zu erkennen, benötigt der Intellekt Phantasiebilder. Aus diesem Grund kann der Mensch mit eigenen Kräften das vollkommene Glück nicht erreichen. Weil die Aktivität des Intellekts in diesem Leben auf Phantasiebildern beruht, die mit dem Sinn wahrgenommen werden, kann die Tätigkeit des Intellekts durch das Gebundensein an den Körper gehindert werden. Die mit den Phantasiebildern verbundene Seele des Menschen kann nur das unvollkommene Glück erreichen. Abgesehen davon kann der Mensch in diesem Leben zum vollkommenen Glück keinesfalls gelangen. Um die vollkommene Erkenntnis des göttlichen Wesens im Jenseits zu erreichen, bedarf der Mensch der Gnade Gottes (§ 3-II; § 7-V, VI).

2. Für die mit dem Körper verbundene Seele sind die körperlichen Güter in diesem Leben notwendig. Der Körper wird für das unvollkommene Glück im Diesseits als eine wesentliche Voraussetzung und für das vollkommene Glück im Jenseits als eine akzidentielle Vollendung bezeichnet. Er verhält sich in Bezug auf das vollkommene Glück als „*bene esse beatitudinis*“ bzw. „*omnimoda perfectio beatitudinis*“. Das Gleiche gilt auch in den *bona exteriora* und in den *societas amicorum* (§ 7-V). Zum vollkommenen Glück sind aber die äußeren Güter keinesfalls erforderlich, dagegen sind sie innerhalb dieses Lebens notwendig (§ 7-V).

3. Der Mensch hat das *liberum arbitrium*, sodass er nicht nur das Endziel, sondern

auch das, was zum Ziel führt, wählen kann. Für Thomas gehört die Freiheit zur Ausstattung der menschlichen Natur (§ 3-II-B). Davon ausgehend könnte der Mensch auch vom Endziel bzw. dem Glück abweichen, was ein schlechtes, lasterhaftes Handeln und damit ein schuldhaftes Versagen wäre. Als ein freies Wesen ist der Mensch irrtumsfähig.

III. Die Beatitudolehre des Thomas von Aquin selbst

Thomas von Aquin hat die aristotelische Glückskonzeption ausführlich untersucht und damit etwas Neues in das traditionell-theologische Glücksverständnis eingearbeitet. Er hat auch die Inhalte des augustinisch-traditionellen Glücksverständnisses umgedeutet und uminterpretiert. Dies wurde bereits in den Paragraphen 5; 6 betrachtet. Hier wird das Verständnis des Thomas entsprechend den beiden Glückskonzeptionen zusammengefasst.

A. Das Glücksverständnis des Thomas und seine Wurzeln in der aristotelischen Beatitudolehre

1. Aristoteles zufolge gibt es ein Endziel des menschlichen Handelns. Dies wird um seiner selbst willen gewollt, nie um etwas anderes willen. Dieses Endziel ist immer ein Vollendetes (τὸ τέλειον) und sich selbst Genügendes (αὐτάρκης). Dennoch fragte Aristoteles nicht nach dem höchsten Gut, sondern nach dem praktischen Gut, das vom Menschen durch sein Handeln realisierbar ist und das er erwerben kann (§ 5-I; II).

2. In der Praxis sind die Ziele, die mit verschiedenen Handlungen erreicht werden sollen, unterschiedlich. Es gibt keine Einheit und Einzigkeit des Endzieles. Vom anvisierten Zweck aus wird bewertet, ob ein Handeln tugendhaft ist oder nicht (§ 5-I).

3. Nach dem aristotelischen Hylemorphismus ist nicht der einzelne Mensch, sondern die Welt ewig. Weil der Mensch aus Form und Materie zusammengesetzt ist, kann auch der ganze Mensch, wenn der Körper zerstört wird, nicht mehr existieren. Deswegen war das jenseitige Glück in keiner Weise ein Thema für Aristoteles (vgl. § 3-I; § 5-I).

4. In der *Nikomachischen Ethik* wurde das menschliche Glück als das bezeichnet, was der Mensch überhaupt durch sein Handeln maximal erreichen kann. Der durch Schicksalsschläge bedingte Glücksverlust oder das zukünftige Glück gehören in den Bereich der Ungewissheit. Wenn aber das Größte und Schönste dem Zufall überlassen wäre, wäre dies ein Irrtum und Lästerung (§ 5-I).

5. Das Glück beruht für Aristoteles wesentlich auf dem vernünftigen Tätigsein. Demzufolge hat das durch Lehren, Gewöhnung oder Ausübung erworbene Glück große Bedeutung, so dass das Glück für Aristoteles allen Menschen zugänglich sein kann. Das Leben des Philosophen ist in diesem Sinne im höchsten Maße glücklich (§ 5-I; II), da vernünftiges Tätigsein vornehmlich bei den Philosophen zu finden ist.

Ad. 1: Bei Aristoteles wird klar, dass das Endziel um seiner selbst willen gewollt wird, nie um eines anderen willen. Thomas hat den Begriff „Endziel“, den Aristoteles gebraucht, auf Gott bezogen. Dafür hat Thomas dessen Kriterien verdeutlicht: nämlich, „ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens“. Nach diesen Kriterien kann allein Gott als das Endziel bezeichnet werden. Daher hat Thomas die Betrachtung des absoluten Guts, das Aristoteles in der Kritik an der platonischen Ideenlehre beiseite gelassen hat, wieder in die Diskussion zurückgebracht. Damit konnte er die aristotelisch-philosophische Glückskonzeption auf die christliche Glückskonzeption beziehen (§ 5-III), indem das Glück inhaltlich mit dem Begriff „Endziel“ strukturell auf Gott bezogen betrachtet wurde. Gemäß den oben genannten Kriterien hat Thomas das Gut schlechthin als das Objekt des „vollkommenen“ oder „göttlichen“ Glücks, das praktische Gut als das des „unvollkommenen“ oder „menschlichen“ Glücks, bezeichnet.

Ad. 2: Thomas behauptet nun, dass es ein einziges Endziel für den Einzelnen und für alle Menschen gibt, das Gott ist. Deswegen hat er das Abweichen vom tugendgemäßen Handeln, das den Menschen glücklich macht, nicht nur einfach ein unqualifiziertes Handeln, sondern ein schlechtes, lasterhaftes Handeln und damit ein schuldhaftes Versagen genannt (§ 5-III). Die Einzigkeit und Einheit des letzten Zieles ist der Ausgangs- und Angelpunkt im Beatitudo-Traktat der Summa theologiae (§ 7-II). Damit konnte Thomas den theologischen Glücksbegriff mit den philosophischen, ethischen Glücksbegriffen verknüpfen und einem System zuordnen, insofern sie in der „ratio beatitudinis“ identifiziert werden.

Ad. 3: Thomas hat das aristotelische Glücksstreben, welches der Mensch in diesem Leben begegnet, auf das Jenseits ausgedehnt. Der Grund dafür liegt darin, dass die menschliche Seele unzerstörbar ist. Obwohl Thomas den aristotelischen Hylemorphismus übernommen hat, ist die menschliche Seele für ihn unzerstörbar, auch wenn der Körper nicht mehr existiert. Später - im stringenten Hylemorphismus - wurde die Ansicht des Thomas heftig kritisiert (§ 3-I). Thomas hat die Unsterblichkeit der menschlichen Seele behauptet, indem die menschliche Seele unabhängig vom Körper tätig sein kann, als eine Form des Körpers keinen Gegensatz hat und desiderat, „immerwährend zu sein“. Darum wird die Beatitudolehre bei Thomas auf das

jenseitigen Leben ausgedehnt (§ 5-III), nicht auf das Jetzt und Hier begrenzt.

Ad. 4: Thomas hat die göttliche und die menschliche Ursache des Glücks unterschieden. In der Sicht des Aristoteles kann ein Mensch durch die Einwirkung schwerster Schicksalsschläge von seinen Prinzipien abrücken und dann unqualifiziert, in nicht vollendeter Weise, handeln. Dieser unglücklich gewordene Mensch kann nur unter anhaltend günstigen Umständen zu seinem ehemaligen Prinzip eines vollendeten Handelns zurückfinden und so wieder glücklich werden. Thomas dagegen ist der Ansicht, dass das göttliche Glück einen neuen Horizont zum Glücksverständnis eröffnet, in dem das menschliche, irdische Glück dieses Lebens und das Glück des jenseitigen Lebens einander nicht als Kontrahenten gegenüber stehen. Das göttliche Glück wird als ein Kriterium für das menschliche, irdische Glück bezeichnet, zugleich gibt jenes für dieses die Richtung an (§ 5-III).

Die göttliche Verfügung ist für Aristoteles etwas Unsicheres, für Thomas hingegen vermag sie, die Natur des Menschen zur Vollkommenheit zu bringen. Nach dem scholastischen Axiom macht die Gnade Gottes die Natur vollkommen (*gratia non tollit sed perfecit naturam*).

Ad. 5: Thomas konnte einen freien Raum des menschlichen Handelns durch die Unterscheidung zwischen dem durch menschliche Anstrengungen und Handeln erreichbaren Glück und dem durch die Gnade Gottes geschenkten Glück gewinnen. Auf dem vernünftigen Tätigsein brachte er das Glück dieses irdischen, gegenwärtigen Lebens mit dem Glück des jenseitigen, zukünftigen Lebens in Verbindung. Doch kann nur die Theologie den Zusammenhang zwischen menschlichem Glück und dem Gut im Ganzen aufklären, weil sie auch um das jenseitige Glück weiß, welches der natürlichen Erkenntnis verborgen ist und sich ihr entzieht (§ 5-III). In diesem Zusammenhang hat Thomas die Glückskonzeption der lateinischen Averroisten als diesseitiges „*summum bonum*“ abgewertet. Für Thomas verfügt die Theologie über eine vollständige Theorie des Glücks.

B. Das Glücksverständnis des Thomas und seine Wurzeln in der traditionellen, augustinischen Beatitudolehre

1. Die augustinisch-traditionelle Theologie betrachtet zuerst das Glück von den letzten Dingen aus bzw. handelt es in der Eschatologie ab. Nach den Sentenzen des Petrus Lombardus war der Traktat „*de ultimis*“ der „*locus classicus*“ der Frage nach dem Glück. Das galt so bis zu Thomas von Aquin. Thomas hingegen zog den Glückstraktat

in die Anthropologie hinein (§ 6-II).

2. Wie Augustin und Bonaventura behauptet die augustinisch-traditionelle Theologie nicht nur, dass die Philosophen in diesem Leben und mit eigenen Kräften glücklich zu sein versuchen, sondern, dass sie auch gar keine Ansprüche auf das jenseitige Leben geltend machen. In solch einer Theologie ging man bei der Behandlung des Glücks der Frage nach dem „wahren Glück“ (*vera beatitudo*) nach. Man fragte also nach dem „wahren Glück“, nicht aber, wie der Mensch das Glück erreichen kann (§ 6). Die Formen von Glück, die der Mensch in diesem Leben erreicht hat, erreicht und erreichen wird, kommen im Sinne des wahren Glücks nicht in Betracht, weil sie lediglich unvollkommen bzw. nicht wahr sind.

3. Die traditionelle Theologie benutzte für die Definition des wahren Glücks den Begriff „*frui*“. Es handelt sich dabei immer um das Objekt des seligen Genießens. Vom selig machenden Genießen kann nur die Rede sein bei Dingen, die uns glücklich machen und die wir um ihrer selbst willen lieben. Das ist aber Gott allein. Demnach heißt Glück „*fruitio Dei*“, welches dann nicht als ein Akt verstanden ist, sondern als ein Zustand. In diesem Zustand kann der Glückliche Gott vollkommen genießen, nämlich ihn erkennen und lieben (§ 6-I; II).

4. Die augustinisch-traditionelle Theologie behauptet, dass der „*ad imaginem Dei*“ geschaffene Mensch wesentlich zur Erkenntnis und Liebe Gottes gelangen kann. In diesem Zusammenhang wurde der Satz, „*Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*“, im Jahr 1241 verurteilt. Weil der Mensch durch den Sündenfall dazu unfähig wurde, Gott zu erkennen, ist die Gnade Gottes für ihn notwendig, um glücklich zu werden. Das Glück wird wegen der Gnade Gottes dem Menschen dargereicht. In der augustinisch-traditionellen Theologie ist das Subjekt des menschlichen Glücks Gott allein (§ 6-II).

5. Das wahre Glück wird von Gott dargereicht. Darum kommt die menschliche Verfassung dabei nicht in den Blick. Die körperlichen Güter oder die seelisch gute Auffassung sind ganz gleichgültig. Der Leib ist in Bezug auf das Glück nicht einberechnet, sondern wird als ein *passiv* oder ein *accidens* bezeichnet (§ 6-I; II).

Ad. 1: Während die traditionelle Theologie die Glücksproblematik unter dem Gesichtspunkt der Belohnung der Guten innerhalb des Traktats „*de ultimis*“ behandelte, verstand Thomas die Tendenz der vernunftbegabten Kreatur, nach dem Glück zu streben, als etwas ihr wesentliches, nicht als *per accidens* (§ 6-III). Daher konnte Thomas den Glückstraktat in der *Summa theologiae* nicht im Traktat „*de ultimis*“, sondern im Traktat „*de homine*“ positionieren; zugleich wurde das Glück bei Thomas nicht auf

einen eschatologischen Zustand, sondern auf einen Akt bezogen, den der Mensch vollzieht. Also ist das Glück eine Tätigkeit, die in vollkommener Tugend ausgeführt wird (von Aristoteles her).

Der Mensch beabsichtigt das Glück nicht in allem Handeln, sondern er tut dieses oder jenes in der ferneren Absicht, glücklich zu sein, insofern das Glück das Endziel des menschlichen Lebens (*finis humanae vitae*) ist. Für Thomas ist das Glücksstreben der Ausdruck einer allgemeinen Tendenz der Gattung „Mensch“. Daher begründet Thomas das Tätigsein zum Glück theologisch mit dem Gedanken der Rückkehr der Dinge zu Gott als ihrem Ursprung (§ 7-II). In diesem Zusammenhang wurde der *Beatitudo*-Traktat in der Abhandlung „*de homine*“ betrachtet.

Ad. 2: Thomas von Aquin hat auch nach dem Wesensbegriff des Glücks (*ratio beatitudinis*) gefragt. Dabei meinte er, dass der Inhalt des philosophischen und der des theologischen Begriffes Glück wesentlich miteinander identifiziert werden können. Die Philosophie fragt nach dem in diesem Leben und mit eigenen Kräften erreichbaren Glück, das gemäß dem Wesensbegriff des Glücks als „unvollkommen“ und „teilhabend“ bezeichnet wird, sodass dieses Glück nicht „vollkommen“, sondern in „partizipierender“ Art von Bedeutung ist. Die Theologie dagegen spricht von dem eschatologischen, vollkommenen Glück, das im Jenseits und mit Hilfe Gottes erreicht wird. Allein dieses Glück erfüllt auch den Wesensbegriff des Glücks hinreichend. Die traditionell-augustinische Theologie hat das diesseitige Glück nicht in Betracht genommen, weil sie sich lediglich mit dem wahren Glück beschäftigte. Im Vergleich dazu versucht Thomas das unvollkommene Glück, das der Mensch in diesem Leben durch sich selbst erreichen kann, auf das vollkommene Glück zu beziehen, das von Gott geschenkt wird und alles menschliche Streben vollkommen stillt. Im Unterschied der *perfecta beatitudo* und der *imperfecta beatitudo* ist das Subjekt der *perfecta beatitudo* Gott, hingegen ist das Subjekt der *imperfecta beatitudo* der Mensch. Bei Thomas hingegen gibt das im Jenseits und das durch die Gnade Gottes zu erlangende Glück die Kriterien und die Richtung diesseitigen Glücks an. Beide Arten des Glücks sind im menschlichen Dasein eng miteinander verbunden.

Ad. 3: Während die augustinische Theologie das Glück unter dem Objekt des seligen Genießens (*frui*) versteht, siedelt Thomas es wesentlich im Erkenntnisakt an. Es liegt hier also eine Unterscheidung hinsichtlich des Subjektes des Glücks vor. Thomas bestimmt den Menschen als ein „*animal rationale*“. Darum steht der Vernunft und Willen besitzende Mensch in der Mitte von Möglichkeit und Wirklichkeit. Durch die vernünftige Tätigkeit erstrebt er sein Ziel, nämlich das *quidditas rei*. Wenn er sein Ziel erreicht, dann besteht darin das Genießen. Daher gehört die *fruitio* bei Thomas nicht

zum wesentlichen, sondern zu einem ergänzenden Aspekt der Glückseligkeit. Bei der traditionellen Theologie hat der Glückliche teil am göttlichen Glück (es handelt sich dabei um einen Zustand), für Thomas hingegen ist derjenige glücklich, der Gott ähnlich wird (dabei handelt es sich um einen Akt). Thomas bezieht das Glück des Menschen auf die Nachahmung Gottes „secundum suam operationem“.

Wenn Thomas das Glück auf die Tätigkeit des Menschen bezieht, soll es gemäß der höchsten Tätigkeit des Menschen, also gemäß der Vernunft, die tugendhafte Tätigkeit sein. Also ist das Glück in diesem Leben mit den tugendhaften Tätigkeiten eng verbunden. In diesem Zusammenhang kann die Beatitudolehre des Thomas auch auf die Ethik angewandt werden.

Abgesehen davon kann der Mensch in der Glückslehre des Thomas als Subjekt des unvollkommenen Glücks in diesem Leben bezeichnet werden, insofern er das Glück begehrt und es tatsächlich in seiner tugendhaften Tätigkeit erstrebt.

Ad. 4: Die scholastische Theologie stimmt darin mit Thomas überein, dass der „ad imaginem Dei“ geschaffene Mensch zur Erkenntnis und Liebe Gottes wesentlich gelangen kann, dennoch aber durch den Sündenfall dazu unfähig wurde. Um glücklich zu werden, ist die Gnade Gottes also doch notwendig. Neben diesem theologischen Grund zeigt Thomas dafür auch einen vernünftigen Grund auf: Der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch kann die körperlosen Substanzen ohne Phantasiebilder nicht erkennen, und auch aus diesem Grund nicht zur Gotteserkenntnis gelangen.

Ad. 5: Thomas verstand den Menschen gemäß dem aristotelischen Hylemorphismus. Im Zusammenhang mit ad. 2 und ad. 4 ist der Leib für den Menschen konstitutionell. Damit deutet das menschliche Glück das des aus Leib und Seele zusammengesetzten ganzen Menschen an. Auch das Glück, welches innerhalb dieses Lebens erreicht werden kann, hängt vom körperlichen Gut, von der guten Auffassung der Seele, von der *societas amicorum*, etc., ab. Sie sind zur *beatitudo* „antecedenter“ erforderlich. Für das jenseitige Glück hingegen gilt nicht „antecedenter“, sondern „concomitanter“.

IV. Vorschläge für das Verständnis der Beatitudolehre des Thomas von Aquin in der Gegenwart

1. Die Beatitudolehre als ein theologisches Thema: Wer ist das Subjekt des menschlichen Glücks? Der Mensch kann auch das Subjekt für das menschliche Glück sein, das noch unvollkommen, vorübergehend und beliebig ist, nicht im Sinne des Heilsgeschehens, aber im Sinne des diesseitigen Glücks. Thomas meint hier, dass der

Mensch als „imago Dei“ sein Glück mit dem Intellekt, der Willensfreiheit und der Selbstmächtigkeit erstrebt, so dass er Herr über sein Tätigsein zum Glück wird. Dennoch steht das Endziel bzw. das bonum universale nicht unter dem Herrschaftsbereich des Menschen, sondern nur das, was zum Ziel führt. Das Endziel bleibt trotzdem der Ausgangspunkt bzw. Grundsatz des menschlichen Handelns. Darum kann diesseitiges Glücksstreben unter einer Bedingung positiv bewertet werden, in welcher sich der Mensch als Subjekt des unvollkommenen, vorübergehenden und diesseitigen Glücks auf Gott als Subjekt des vollkommenen, ewigen und höchsten Glücks bezieht und Gott als Ursprung und Ziel seines Glücksstrebens versteht.

Thomas' Beatitudolehre ist deswegen eine Ermutigung zur Formulierung einer derartigen Theologie des Glücks, insofern sie zeigt, dass das „Glück“ ein zentraler theologischer Begriff sein kann, ohne dass damit der Alleinwirksamkeit Gottes im Geschehen der Heilszueignung Abbruch getan wird. In diesem Zusammenhang kann das Thema Glück auch ein zentraler Begriff der theologischen Anthropologie sein. Obschon das vollkommene Glück erst im Eschaton, aber nicht im Hier und Jetzt, möglich ist, besteht die Gefahr, allzu eilig über Glückssuche und Glückssehnsüchte konkreter, hier und heute lebender Menschen hinwegzugehen und damit diese Menschen selbst zu ignorieren. Thomas' Beatitudolehre hingegen ist dahingehend erhebend (sublevat)⁶, dass eine Theologie des Glücks die hier und jetzt lebenden Menschen mit ihrem Streben nach Glück ernst nimmt.

2. Die Glückslehre in Bezug auf das theologische Verständnis des menschlichen Daseins: Der lateinische Averroismus strebt eine Einheit von philosophischer und theologischer Lehre von der Glückseligkeit in einem System an. Dabei ist der Spielraum des tätigen Lebens in Betrachtung des summum bonum als das Glück nach und nach verloren gegangen. Die traditionell-augustinische Theologie hingegen ist höchst spekulativ in Bezug auf das Glücksverständnis, wenn sie das Wesen des Glücks (vera beatitudo) überhaupt betrachtet. Unter diesem Gesichtspunkt entwickelte sie die Doteslehre, durch welche der Mensch im jenseitigen Glück belohnt wird, sehr ausführlich. Wie bereits erwähnt, sind bei Bonaventura 14 von den 20 Fragen, in denen er das Glück behandelt, der gloria corporis gewidmet (§ 6-II-B). Thomas von Aquin verbindet auch das ethische, philosophische Endziel, welches das „summum bonum“ ist, mit Gott in seinem Glücksverständnis. Dabei spielt der Begriff „ratio beatitudinis“ eine große Rolle, insofern damit das Endziel und Gott miteinander identifiziert werden. Dennoch impliziert das Wort „ratio“ eine sehr große Spekulation, so dass die

⁶ S. th. I-II, q. 5, a. 4, ad. 1 (s. § 7, Anm. 263).

Beatitudolehre des Thomas als eine zutiefst theologische Spekulation erscheint, ohne mit dem praktischen Leben des Menschen in Beziehung zu stehen.⁷

Ist die Beatitudolehre des Thomas wirklich nur spekulativ? Wenn man die Beatitudolehre des Thomas nur im Rahmen der Summa theologiae I-II, Quaestiones 1-5 betrachtet, ist seine Theologie höchst spekulativ, weil Thomas dort die beatitudo als das Endziel des menschlichen Lebens und Handelns aufgezeigt hat, nämlich gemäß den Kriterien *ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens*. Dennoch untersucht Thomas von der Quaestio 6 an das konkrete Handeln des Menschen und die Hindernisse, die sich ihm auf dem Weg zum Glück in den Weg stellen. Deshalb kann man sagen, dass er in der Summa theologiae die Glücksproblematik als Teil der spekulativen Theologie auf die konkreten, praktischen Handlungen bezogen hat. Daher steht die Beatitudolehre des Thomas sehr wohl in Beziehung mit der praktischen Theologie. Deswegen werden das Handeln Gottes und des Menschen in Bezug auf das Glück in der Summa theologiae zusammen betrachtet. In diesem Sinne sind die menschlichen Fähigkeiten, Grenzen und Tätigkeiten in der Beatitudolehre des Thomas von Bedeutung. Das menschliche Dasein hat darum im theologischen Glück seinen eigenen Platz. Wenn jemand die Beatitudolehre des Thomas nur begrifflich, ohne das konkrete Handeln des Menschen, untersucht, dann trifft er nicht die Absicht, die Thomas hatte. Weiterhin, wenn jemand die Beatitudolehre des Thomas in Bezug auf das menschliche Dasein betrachtet, wird diese sogleich mit den anderen Themen der Summa theologiae verknüpft, mit den tugendhaften Handlungen des Menschen und mit dem Handeln Gottes zum Glück, nämlich Christus als Weg. Abgesehen davon umfasst die Beatitudolehre des Thomas nicht nur die spekulative und die praktische Theologie, sondern hat im theologischen Verständnis des menschlichen Daseins große Bedeutung.

3. Die Beatitudolehre in Bezug auf das Zeitverständnis des Thomas von Aquin:⁸ Thomas von Aquin definiert „Zeit“ im Anschluss an Aristoteles als Maßzahl der Bewegung gemäß dem Vorher und Nachher. Dabei nimmt er an, dass die Zeit nicht mit der Bewegung identisch ist, aber auch nicht ohne Bewegung sein kann. Er führt an, dass die Definition der Ewigkeit von der Definition der Zeit her zu verstehen ist. Was durch die Zeit gemessen wird, das hat auch einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Ewigkeit besitzt weder Anfang noch Ende. Der eigentliche Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit besteht darin, dass Ewigkeit gleichzeitiger Besitz „*possessio*“, nicht von

⁷ Vgl. Die Betrachtung des H. Kleber (op. cit. S. 41 ff.).

⁸ Hier wird die Argumente von M. Moling über das Zeitverständnis des Thomas von Aquin lediglich vorgestellt (Das Aevum bei Thomas von Aquin, ZKTh 125 (2003), S. 411-425).

Bewegung, sondern (*modus eminentiae*) vom grenzenlosen Leben ist. Für Thomas ist die Ewigkeit kein Maß des Bleibenden (*esse permanens*).

Nach dem Tod kann der Mensch in der Schau Gottes seine Vollkommenheit bzw. die perfekte Glückseligkeit erreichen, nämlich indem er an Gottes Glückseligkeit teilhat. Diese Teilhabe geschieht mittels einer *operatio*, einer Tätigkeit. Wegen dieser Tätigkeit der Teilhabe identifiziert Thomas die Existenzweise der Engel und Menschen im Jenseits nicht mit der Existenzweise des ewigen Gottes, insofern jene einerseits außerhalb der stetigen Veränderung steht, aber andererseits auch nicht mit der Ewigkeit gleichgesetzt werden kann. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen, führt Thomas den Begriff „*Aevum*“ ein. Zuerst bestimmt Thomas das *Aevum* als Mittel zwischen Zeit und Ewigkeit. Er beschreibt es auch als eine gewisse Teilhabe an der Ewigkeit (*quaedam aeternitatis participatio*), nämlich weil das *Aevum* Teilhabe an der Ewigkeit Gottes hat. Die Teilhabe der Menschen nach dem Tod und der Engel an Gott vollzieht sich in intellektueller Anschauung. Wie schon erwähnt, setzt der Kardinal Cajetan in seinem Kommentar des Zeitverständnis Thomas' die Relation zwischen Endlichem und Unendlichem auch in der vernünftigen Natur des Menschen an.⁹ B. Welte hingegen argumentiert später, dass solch eine Möglichkeit im Dasein des Menschen selbst besteht.

In diesem Sinne kann der Begriff „*Aevum*“ des Thomas mit der Beatitudolehre verknüpft werden, da, wie bereits erwähnt, Thomas das irdische, unvollkommene Glück auf das jenseitige, vollkommene Glück ständig bezogen hat. Dabei hat der Mensch nicht nur an dem vollkommenen Glück im zukünftigen Leben, noch an dem unvollkommenen Glück in diesem Leben teil, sondern er kann im gegenwärtigen Dasein an beiden Arten des Glücks gleichzeitig teilhaben. Das „Glück“ ist auch für Thomas ein theologischer Begriff, worin das faktische Glück und das ideelle Glück deutlich zu sehen sind, insofern das wirkliche, unvollkommene, endliche Glück des Menschen dem ideellen, göttlichen, unendlichen und vollkommenen Glück Gottes immer entgegensteht und sie sich begegnen.

Davon ausgehend lässt sich feststellen, dass der Mensch nicht nur im diesseitigen Glück, sondern auch im jenseitigen Glück seine Identität, Persönlichkeit und sein Selbstbewusstsein hat: Er kann hier und jetzt das sinnvolle, verantwortliche Handeln leisten.

4. Die Erweiterung des Glücks vom Individuum zur Gesellschaft: Für Thomas ist die *societas amicorum* zum Glücklichen des Menschen nicht konstitutiv, sondern „*antecedenter*“. Bei Thomas wird das vollkommene Glück nur durch die von Gott

⁹ Vgl. Einleitung, S. 11 ff.

geschenkte Gnade vollkommen verwirklicht. Der Mitmensch ist für dieses Glück nicht konstitutiv. Weiterhin, wenn Thomas das Glück im vernünftigen Tätigsein ansetzt, hat es einen ganz individuellen Charakter. „Gäbe es im Himmel nur eine einzige Seele, auch diese wäre in der Schau des göttlichen Wesens vollkommen glücklich.“¹⁰

Wenn aber die Gnade Gottes als die *caritas* bezeichnet wird, in welcher der Mensch Gott, sich selbst, den Nächsten und die anderen Geschöpfe lieben kann, erscheint der Mitmensch in einem neuen Licht. Da Thomas argumentiert, dass „doch sobald andere Menschen ebenfalls anwesend sind, liebt der Glückliche auch sie. Aus der Liebe zu Gott folgt die Liebe zu all denen, die zu ihm gehören.“¹¹ Die *caritas* bezieht sich dabei auf alle Menschen, insofern alle Menschen durch ihre Natur zum Glück fähig und berufen sind. Glück kann nicht ohne den Nächsten und erst recht nicht auf Kosten des Nächsten verwirklicht werden. Also ist die Frage nach dem Glück des Einzelnen in der gesamten Tradition der Glückslehre mit der Frage des guten Lebens innerhalb der Gemeinschaft verbunden. In diesem Sinn steht die Ekklesiologie mit der Beatitudolehre in Zusammenhang, insofern die Kirche zur Teilhabe am Glück Gottes gemeinsam berufen ist. Dadurch kann das Glück vom Individuum auf die Gesellschaft erweitert werden.

¹⁰ S. th. I-II, q. 4, a. 8. ad. 3 (s. § 7, Anm. 217).

¹¹ Ibid.

Literatur

1. Quellen

- Aristoteles, *Aristoteles Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, 3 Bände, Berlin, 1960
- *Nikomachische Ethik*. 9. Aufl. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin, 1991
- Augustin, Aurelius, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia*, post Lovaniensem theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices gallicos, vaticanos belgicos, etc. necnon ad editiones antiquiores et castigatores, opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, editio novissima, emendata et auctior, accurante Jacques-Paul Migne, 11 vol.+ 1 vol. Supplementum, Parisiis 1841-1849 (PL 32-47).
- *De beata vita* (lat.-dt.). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz, Reclam, Stuttgart, 1982, ISBN 3-15-007831-8
 - *De civitate Dei*. Hrsg. von Christoph Horn, Berlin, 1997, ISBN 3-05-002871-8
 - *De civitate Dei*. edd. B. Dombart/A. Kalb, 2 Bde. Hrsg. von Carl Johann Perl, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1979, ISBN 3-506-70470-2
 - *Confessionum Liberi Tredecim*, recensvit et commentario critico instruxit Pivs Knöll, Prag-Wien-Leipzig, 1896 (CSEL 33)
 - *Bekenntnisse* (lat.-dt.). Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt am Main, 1987
 - *Die Retraktionen in zwei Büchern*. *Retractationum libri duo*, in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn, 1976, ISBN 3-506-70469-9
- Bonaventura, *Opera Omnia* Bd. I-IV: *commentarii in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, 1882-1902.
- Boethius, *Philosophiae Consolatio*, iteratis cvris edidit Lvdovicvs Bieler, Turnholt, 1957
- Boethius von Dacien, *Opera*, Vol. VI Pars II: *De aeternitate Mundi; De summo bono*, ed. N. G. Green-Pedersen, Kopenhagen, 1976.
- *De summo bono sive de vita Philosophi*, in: Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik II*, München, 1936, 209-216.
- Cicero, M. T., *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das größte

- Übel (lat.-dt.), übers. Harald Merklin, Stuttgart, 1996, ISBN 3-15-008593-4.
- Joachim von Fiore, Psalterium decem chordarum, fol. 235 va., Venedig, 1527.
- Petrus Lombardus, Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, Liber I et II, Tomus I, secunda editio ad fidem antiquorum codicum mss iterum recognita, Ad Claras Aquas 1919; Liber III et IV, Tomus II, Ad Claras Aquas 1916 [Sententiae in IV libris distinctae. 3 rd ed. Ignatius C. Brady. 2 vol. Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981]
- Thomas von Aquin, Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882 ff., vol. IV-XII (Editio Leonina)
- Summa theologiae. Cura et studio Petri Caramello. Cum textu ex recensione Leonina, 3 Bde., Turin – Rom, 1952-1956 (,Marietti-Ausgabe’).
 - Super Evangelium S. Mattaei Lectura, cura P. Raphaelis cai O.P., Taurini-Romae, (Marietti) 1951.
 - Quaestio disputata de caritate, cura P. A. Odette, in: Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae II, Taurini-Romae (Marietti), 1965, 753-791.
 - Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia VI; VII 1.2), Parmae, 1856-1858.
 - Sententia Libri Ethicorum, cura et studio fratrum Praedicatorum (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII 1, 2) Romae ad Sanctae Sabinae, 1969.
 - Die Deutsch Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte dt.-lat. Ausgabe der Summa theologica, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, hrsg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg – Leipzig (Graz – Wien – Köln), 1934 ff
- Thomas von Aquin, Summe der Theologie. Zusammengefasst, eingel. u. erläut. von J. Bernhart, 3 Bde. Stuttgart, 1985
- Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (latein-deutsch). 4 Bde. Hrsg. und übers. von Klaus Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt, 2001, ISBN 3-534-15638-2
- Thomas von Aquin, De ente et essentia (latein-deutsch). Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beretz. Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1997. Universal-Bibliothek Nr. 9957, ISBN 3-15-009957-9.
- Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus. Übersetzung v. Klünker, Wolf-Ulrich. Stuttgart, 1987. ISBN 3-7725-0820-0.
- Schütz, L., Thomas-Lexikon. Stuttgart, 1958 (Nachdr. Paderborn 1895)

2. Bibliographien und allgemeine Literatur

- Aertsen, Jan A., Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin. in: Individuum und Individualität im Mittelalter, Hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), Berlin-New York, 1996, S. 249-265, ISBN 3-11-014892-7
- Anzulewicz, H., Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematische Ort einer mittelalterlichen Anthropologie, in: Was ist Philosophie im Mittelalter?, Hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia Bd. 26), Berlin-New York, 1998, S. 756-766
- Ardagh, David W., Aquinas on Happiness: A Defence, *The New Scholasticism* 53 (1979), S. 428-458
- Armstrong, A. Hilary, Gottesschau (*Visio beatifica*), Art., übers. von Ursula Maiburg/Alois Kehl, RAC XII, Stuttgart, 1983, ISBN 3-7772-8344-4, S. 1-19
- Auer, Alfons, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf, 1971
- Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. Demmer-B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*. S. 31-53. Düsseldorf, 1977
- Barth, Hans-Martin, *Dogmatik, Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, ein Lehrbuch*. Güterloh, 2001, ISBN 3-579-05325-6
- Bäumer, Rolf and Helmes, Günter, Tendenzen der gegenwärtigen Glücksdiskussion: Ein Literaturbericht in zwei Teilen. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 13 (1983): S. 99-127
- Beierwaltes, W., *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*. Heidelberg, 1981
- Bernath, Klaus, *Anima Forma Corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas v. Aquin*. Bonn, 1969
- (Hrsg.), *Thomas von Aquin. 2Bde.: I Bd. (Chronologie und Werkanalyse) 1978; II Bd. (Philosophische Fragen) 1981*, Darmstadt.
- Bernhart, J., *Summe der Theologie. Zusammengefasst, eingel. u. erläut. 3 Bde.* Stuttgart, 1985.
- Bianchi, Luca, 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy? in: Was ist Philosophie im Mittelalter?: Akten des X. Internationalen Kongress für Mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1977 in Erfurt = Qu'est-ce que la philosophie au moyen age?

- Hrsg. von Jan. A. Aertsen und Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26), Berlin-New York, 1998, ISBN 3-11-016264-4, S. 90-110
- Bien, Günter, (Hrsg.), *Nikomachische Ethik. Einleitung. Vgl. Aristoteles*
 - (ed.), *Die Frage nach dem Glück (Problemata 74)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978
 - *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*, in: *Die Frage nach dem Glück (Problemata 74)*, ed. Günther Bien, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978, S. ix-xix
- Bourke, V., *The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, ed. Armand A. Maurer et al., Toronto 1974; I, S. 239-259
- Boyle, Leonard E. O. P., *The Setting of the „Summa theologiae“ of Saint Thomas (The Etienne Gilson Series 5)*. Toronto 1982, S. 65-91. in: *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-la-neuve 2000
- Brechtken, Josef, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*. Meisenheim am Clan, 1975
- Brito, Emilio, *The Happiness of God: Hegel and Thomas Aquinas*. *American Catholic Philosophical Quarterly (formely The New Scholasticism)*, 64 (1990), S. 491-508.
- Brugger, W. SJ, *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, in: *Scholastik* 25 (1950), S. 535-547
- Brunner, A., *Gott schauen*, *ZKTh** 73 (1951), S. 214-222
- Bujo, Bénézet, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*. Paderborn-München-Wien-Zürich, 1984
 - *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*. Paderborn-München-Wien-Zürich, 1979, ISBN 3-506-79429-0
- Chenu, M. D., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Übersetzt von O. H. Pesch OP, Heidelberg-Graz-Wien-Köln, 1960, ISBN 3-499-50045-0
- Celano, Anthony John, „*The Concept of Worldly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas*“, *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), S. 215-226
- Christmann, Heinrich Maria, *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*. Heidelberg, 1958
- Colisch, Marcia L., *Peter Lombard vol. I-II*. Leiden-New York-Köln, 1994, ISBN 9004098593 (I), 9004098607 (II)
- Copleston, F. C., *Aquinas*. 2. Aufl., Penguin Books/U.S.A. 1991

* Die folgenden Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie nach.

- Dettloff, Werner, Bonaventura, Art., TRE Bd. 7 (1981), S. 48-55
 - Duns Scotus/Scotismus I, Art., TRE Bd. 9 (1982) S. 218-231
- Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXVI, Barcelona-Freiburg im Breisgau-Romae 1965
- Dirlmeier, Franz, Nikomachische Ethik. Berlin, 1991, vgl. Aristoteles
- Ebeling, Gerhard, Lutherstudien, 3 Bde. 1.Bd, 1971 ; 2 Bd. Disputatio de homine: Erster Teil (Text und Traditions hintergrund), 1977 ; Zweiter Teil (Die philosophische Definition des Menschen), 1982 ; Dritter Teil (Die theologische Definition des Menschen) 1989, Tübingen.
- Eco, Umberto, Der Name der Rose (IL NOME DELLA ROSA, Milano, 1980).
 Lizenzausgabe der Süddeutschen Zeitung. München, 2004.
- Eickelschulte, Dietmar, Beatitudo als Prozeß. Zur Fragen nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 158-185
- Engelhardt, Paulus, Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 186-212
 - Desiderium naturale, Art., in: HWP II (1972), S. 118-130
- Erni, Raymund, Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. Erster Teil: Von Gott. Luzern, 1948
- Flasch, Kurt, Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart, 1980 (Reclam, 2003), ISBN 3-15-009962-5
 - Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart, 1986
- Flüeler, Christoph/Imbach, Ruedi, Mensch VI. TRE. Bd. 22 (1992). S. 501-509
- Fischer, Norbert, Vernunftdeterminismus und Entscheidungsfreiheit: Die Doppelgesichtigkeit des Intellektualismus-Problems in der Grundlegung der Philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin, Zeitschrift für Philosophische Forschung 39 (1985), S. 523-547
- Forschner, M., Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas v. Aquin, Kant. Darmstadt, 1993
- Frey, Christofer (Hrsg.), Repetitorium der Dogmatik. Für Studierende der Theologie, 7. Aufl. Waltrop, 2000, ISBN 3-933688-44-2

- Gautier, R. A., „Saint Thomas et l’Ethique à Nicomaque“, in: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus XLVIII Sententia Libri Politicorum, Tabula Libri Ethicorum, Appendix: Saint Thomas et l’Ethique à Nicomaque, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, ad Sanctae Sabine 1971, pp. V-XXV.
- Geiger, Louis-Bertrand, Le Problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin, Montreal-Paris, 1952
- Gerhardt, Gerd, Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Vollkommenheit‘, Bonn, 1989
- Geerlings, W., De civitate dei XIX als Buch der Augustinschen Friedenslehre, in: De civitate Dei, hrsg. von Christoph Horn, Berlin, 1997, (Klassiker Auslegen; Bd. 11), ISBN 3-05-002871-8
- Gisel, Pierre, Wille/Willensfreiheit IV. TRE. Bd.36 (2004). S. 97-104
- Gillon L. B. OP, Beatitude et desir de voir Dieu au Moyen Age, Angelicum 26 (1949), S. 3-30 und 115-142
- Gilson, Etienne, Die Philosophie des Heiligen Bonaventura. Übersetzung von Paul Alfred Schlüter, Köln, 1960
- History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955
- Gilson, Stefan, Der Heilige Augustin, eine Einführung in seine Lehre. Übersetzung von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M., Münster, 1930
- Gloy, Karen, Leib und Seele, Art., TRE. Bd. 20 (1990), S. 643-649
- Gorce, M. M., Robert de Melun. Art., in: Dictionnaire de Theologie Catholique, XIII/2 (1937). S. 2751-2753.
- Grabmann, Martin, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zu christlichen Weltanschauung, in: Gesammelte Akademienabhandlungen, München, 1931, S. 609-687.
- Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 2, (nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet), Darmstadt, 1956
- Die Werke des hl. Thomas von Aquin, eine literarhistorische Untersuchung und Einführung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 22, Heft 1-2), Fotomechanischer Nachdruck der 1949 erschienenen 3., stark erweiterten Auflage mit Literaturergänzungen von Richard Heinzmann, Münster, 1967, S. 294-301
- Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin. 2. Aufl. Freiburg, 1928
- Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Dr. Michael Buchberger. Bd. 10 (1.

- Aufl.), Freiburg, 1930.
- Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I, München, 1926; II, München 1936
 - Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung. 7. Aufl. München, 1946
- Grane, Leif, Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus. ThLZ 95 (1970). S. 241-250
- Ders., Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Gyldendal, 1962
- Gradl, Stefan, Deus Beatitudo Hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin, Leuven, 2004, ISBN 90-429-1430-0
- Greshake, Gisbert, Glück und Heil, in: CGG 9 (1981), S. 101-146
- Guardini, Romano, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus. Hrsg. von Wener Bettloff, Leiden, 1964
- Guindon, Roger, Beatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origenes-Interpretation, Ottawa, 1956
- von Gunten, François O.P., Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?, in: Klaus Bernath (Hrsg.) Thomas von Aquin I. Darmstadt, 1978, S. 313 – 348, ISBN 3-534-04317-0
- Hallensleben, Barbara, Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan. Münster, 1985, ISBN 3-402-03771-8
- Hardie, W. F. R., The Final Good in Aristoteles' Ethics, in: Philosophy, vol. XL. No. 154, 1965, S. 277-295
- Hatheyer, Franz, Die Lehre des heiligen Thomas über die Gottesliebe, in: ZKTh 44 (1920), S. 78-105; 222-241
- Heinzmann, Richard, Anima Unica Forma Corporis: Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neoplatonischen Dualismus. Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), S. 236-259
- Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des MA. Hrsg. v. Martin Thurner, Stuttgart, 1998
 - Der Plan der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin in der Tradition der fröhscholastischen Systembildung, in: Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption, hrsg. von Wielend Paul Eckert OP. Mainz, 1974, ISBN 3-7867-0485-6, S. 455-469
 - Thomas von Aquin: eine Einführung in sein Denken, mit ausgewählten

- lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart-Berlin-Köln, 1994
- Hermanns, M. E. H., *Beatitudo*, in: *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung* 3, Bern-Stuttgart, 1988, S. 109-113
- Hilberath, B. J., *Gnadenlehre*, in: *Handbuch der Dogmatik II*, Theodor Schneider (Hrsg.), Düsseldorf, 1992, ISBN 3-491-99212-5
- Hinske, Norbert, *Thomas von Aquin. Weiterbildung antiker Motive in der christlichen Philosophie*. In: Michael Landmann, *De homine. Der Menschen im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg-München, 1962, S. 112-130
- Hirsch, Walter, *Mensch X, Art.*, TRE Bd. 22, S. 567-577
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 2Bde.; I Bd.: *Altertum und Mittelalter*, 1976; II Bd.: *Neuzeit und Gegenwart*, 1988, Herder.
- Hittinger, Russell, *When it is more Excellent to Love Than to Know: The Other Side of Thomistic Realism*, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 57 (1983), S. 171-179
- Hödl, L., *Petrus Lombardus, Art.*, TRA. Bd. 26 (1996), S. 296-303
- Holl, Karl, *Ders., Der Neubau der Sittlichkeit (1919)*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I (Luther)*, Tübingen, 1927, S. 155-287
- Hoffmann, A., *Thomas von Aquin. Erschaffung und Urzustand des Menschen*, in: *DThA*, Bd. 7, München-Heidelberg, 1941.
- Höhler, Gertrud, *Das Glück, Analyse einer Sehnsucht*. Düsseldorf/Wien, 1981
- Holte, Ragnar, *Glück (Glückseligkeit), Art.*, in: *RAC II* (1981), S. 246-270
- Horst, Ulrich O.P., *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie. Ergebnisse und Problem der neueren Forschung*, *MThZ* 12(1961), S. 97-111. in: Klaus Bernath (Hrsg.), *Thomas von Aquin I. Darmstadt*, 1978, S. 373-395
- Hoye, Willam J., *Actualitas Omnium Actum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*. Meisenheim, 1975, ISBN 3-445-01117-6
- Huber, Sebastian, *Die Glückseligkeitlehre des Aristoteles und hl. Thomas von Aquin. Ein historisch-kritischer Vergleich*. Freising, 1893
- Jacobi, Klaus, *Aristoteles' Einführung des Begriffs *evudaimonia* im I. Buch der Nikomachischen Ethik. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken*, in: *PhJ* 86 (1978), S. 300-325
- Jaffa, H. V., *Thomism und Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago, 1952
- Jervell, Jacob, *Bild Gottes I, Art.* TRE, Bd. 6 (1980), Berlin-New York, S. 491-498
- Kehl, Medard, *Anschauung Gottes, Art.*, *HWP I* (1971), S. 706-710
- Kleber, Herrmann, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zu Philosophie des Glücks*

- bei Thomas von Aquin. Münster, 1988 (BGPhMa.NF31; zugl. Diss. Trier 1981)
- Klünker, Wolf-Ulrich, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus. Vgl. Thomas von Aquin, Stuttgart, 1987. ISBN 3-7725-0820-0.
- Kluxen, Wolfgang, Averroes/Averroismus III, Art., TRE. Bd. 5 (1980). S. 51-61
- Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. 2. Aufl. Hamburg, 1980, ISBN 3-7873-0486-X
 - Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der Aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, Die Frage nach dem Glück (Problemata 74). Günther Bien (Hrsg.). Stuttgart: Bad Cannstatt, 1978, S. 77-91
- Koch, Traugott, Mensch VIII; IX, Art., TRE. Bd. 22 (1992), S. 530-567
- Krämer, Hans, Selbstverwirklichung, Die Frage nach dem Glück (Problemata 74), Günther Bien (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978, S. 21-43
- Krämer, Klaus, Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin. Freiburg-Basel-Wien, 2000, ISBN 3-451-27803-0
- Krieger, G./Wingendorf, R., Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts (Buch XIX), in: De civitate Dei, hrsg. von Christoph Horn, Berlin, 1997 (Klassiker Auslegen; Bd. 11), ISBN 3-05-002871-8
- Kühn, Ulrich, Erkenntnis und Liebe als Weg zum Glück. Thomas von Aquin zu Sinn und Ziel unseres Daseins, in: Wilhelm Achleitner und Ulrich Winkler (Hrsg.), Gottesgeschichten: Beiträge zu einer systematischen Theologie; Für Gottfried Bachl, Freiburg-Basel-Wien, 1992, ISBN 3-451-22456-9
- Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin, 1964
 - Ders., Thomas von Aquin und die evangelische Theologie, in: Ludger Oeing-Hanhoff (Hrsg.), Thomas von Aquin 1275/1974. München, 1974, S. 13-31
- Langan, John Patrick. „Desire, Beatitude and the Basis of Morality in Thomas Aquinas.“ Diss. University of Michigan. 1979
- Lange, Winfried, Glückseligkeitstreben und uneigennütziges Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Untersuchung zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems. Diss. Freiburg i. Br. 1969
- Lanker, F., Gottebenbildlichkeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. Bd. 4, Freiburg, 1960, S. 1087-1092
- Lee, William Patrick, The Relation Between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus, The Thomist 49 (1985), S. 321-342
- Leff, Gordon, Augustin/Augustinismus II, TRE. Bd. 4 (1979), S. 699-717

- Leget, Carlo, *Living with God: Thomas Aquinas on the relation between life on earth and 'life' after death*. Leuven, 1997
- Leist, Fritz, *Analogia entis*, *Studium Generale* (1955), S. 671-678
- Leonhardt, R., *Glück als Vollendung des Menschseins. Die Beatitudo-Lehre des Thomas v. Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*. Berlin u. a. 1998
- *Grundinformation Dogmatik*. 2.Aufl., Göttingen, 2004, ISBN 3-8252-2214-4
- Lerner, Robert E., *Art., Eschatologie VI.(Mittelalter)*, *TRE* 10 (1982), S. 305-310
- Lorenz, Rudolf, *Fruitio Dei bei Augustin*, in: *ZKG*: 63 (1950/51), S. 75-132
- *Die Herkunft des augustinischen frui Deo*, in: *ZKG* 64 (1950/51), S. 34-60
- Lossky, V., *Vision de Dieu* (Neuchatel 1962) ; *Schau Gottes* (deutsch), Zürich, 1964
- Lottin, D. O, *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d' Aquin*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), S. 270 – 285
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Marx und Kierkegaard*. Stuttgart, 1964.
- Lubac, Henri de, „*Duplex hominis beatitudo*“ (RSR 35, 1948, 290-299); „*Le mystère du surnaturel*“ (RSR 36, 1949, S. 80-121); „*Surnaturel*“ (Etudies historiques, Theol. (P) 8, Paris, 1946)
- Mandonnet, Pierre O.P., *Leben und Schriften des hl. Thomas*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 9 (1920), p. 142-152. in: Klaus Bernath (Hrsg.), *Thomas von Aquin I. Übersetzt von Christa Storck*, 1978, S. 11-23
- Manser, Gallus M. O. P., *Das Wesen des Thomismus*. 3. Aufl., überarbeitet von P. Wyser OP., Freiburg i. d. Schweiz, 1949
- Maritain, Jacques, *Der Humanismus des Hl. Thomas von Aquin*, (*L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, in: *Mediaeval Studies* 3 (1941), S. 174-184; in: Klaus Bernath (Hrsg.), *Thomas von Aquin II. Übersetzt von Christa Storck und Klaus Bernath*, 1981, S. 23-41
- Mensching, Günther, *Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seinen Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, in, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin-New York, 1996 (*Miscellanea mediaevalia*; Bd. 24), S. 287-302, ISBN 3-11-014892-7
- Merks, Karl-Wilhelm, *Anthropologische Perspektiven bei Thomas von Aquin*, *Angelicum* 54 (1977), S. 347-376
- Moltmann, Jürgen, *Gottesbeweise und Gegenbeweise*, in: *Gespräch* 46, Wuppertal-Barmen 1964.
- *Gott und Freiheit – Welche Freiheit meinen wir?*, in: Ders. (Hrsg.),

- Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart-Berlin, 1979.
- Moling, Markus, Das aevum bei Thomas von Aquin, ZKTh, 125 (2003), S. 411-425.
- Murdoch, John E., 1277 and Late Medieval Natural Philosophy, in: Was ist Philosophie im Mittelalter?, Akten des X. Internationalen Kongress für Mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1977 in Erfurt = Qu'est-ce que la philosophie au moyen age? / hrsg. von Jan. A Aertsen und Andreas Speer, Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1998, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 26, ISBN 3-11-016264-4, S. 111-121
- De Noronha Galvao/Henrique, Beatitudo, Art., in: Cornelius Mayer (Hrsg.), Augustinus-Lexikon 1/4, Basel-Stuttgart, 1990, S. 624-638
- Nygren, Anders, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. (1930/37), Berlin, 1955
- Oesterreich, Peter L., Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft, in : ThPh 66 (1991), S. 90-97
- Ogiermann, Helmut, SJ, Existenziell, existenzial, personal. Information und Diskussion, in: Scholastik (1965), S. 321-351
- O'Donnell, R. A. C. S. P., Individuation: Ein Beispiel für die Entwicklung im Denken des Hl. Thomas von Aquin. S. 117–135, in: The New Scholasticism XXXIII (1959), 46 – 67. In: Klaus Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin II. Übersetzt von Wenzel Peters, Darmstadt, 1981, ISBN 3- 534-07714-8
- O'Meara, Dominic J., Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision, Eriugena Redivivus. Ed. von Werner Beierwaltes. Heidelberg: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse, Jg 1987 Abh. 1, S. 214-236
- O'Meara, Th. F. OP, Thomas Aquinas Theologian. University of Notre Dame, 1997, ISBN 0-268-01898-7
- Otto, Stephan, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts. Münster, 1963
- Pannenberg, Wolfhart, Die Bestimmung des Menschen: Menschsein, Erwählung und Geschichte. Göttingen, 1978, ISBN 3-525-33423-0
 - Systematische Theologie Bd. 2. Göttingen, 1991, ISBN 3-525-52187-1
 - Thomas v. Aquino, Art., RGG 3 (1962), 856-863
- Pegis, Anton Charles, St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934
- Pelikan, Jaroslav, Imago Dei: An Explication of Summa Theologiae, Part I. Question 93. Calgary Aquinas Studies, Ed. Anthony Parcel. Toronto: Pontifical Institute of

- Mediaeval Studies, 1978, S. 27-48
- Persson, Per Eric, Le Plan de la Somme théologique et le rapport 'Ratio-Revelatio', in: Rev. philos. de Louvain 56 (1958), S. 545-572
- Pesch, Otto Hermann, Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie. Freiburg, 1983
- Glück II (Mittelalter), Art., in: HWP III (1974), S. 691-696
 - Thomas von Aquino, Art., TRE, Bd. 33 (2002), S. 433-474
 - Thomas von Aquin, Grenzen und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz, 1988, ISBN 3-7867-1371-5
 - Um den Plan der Summa Theologiae des Hl. Thomas von Aquin, zu Max Secklers neuem Deutungsversuch, MThZ 16 (1965), S. 128-137, (+ Nachwort des Verfassers 1974), in: Klaus Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin II. Darmstadt, 1981, S. 411-437, ISBN 3-534-07714-0
 - Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. 2.Aufl. Mainz, 1985
- Peterson, Erik, Der Gottesfreund, ZKG 42 (1923), S. 161-202
- Pieper, Josef, Über die Liebe (1972), München, 7. Aufl. 1992
- Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München, 1960, ISBN 3-466-40130-5
- Pinckaers, Servais, Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtatsache der thomistischen Ethik, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 267-305
- Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag Hans Reiners, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 267-305
- Portalupi, Enzo, Das Lexikon der Individualität bei Thomas von Aquin, in: Individuum und Individualität im Mittelalter, herg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), Berlin-New York, 1996, S. 57-73, ISBN 3-11-014892-7
- Porter, Mildred Jean, Desire for God: Ground of the Moral Life in Aquinas, Theological Studies 47 (1986), S. 48-68
- Quinn, J. F., The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy. Toronto, 1973, ISBN 0-88844 023-5
- Ramirez, Jacobus M., De hominis beatitudine. Tractatus theologicus ad Primam Secundae Summae Theologiae (QQ. 1-5). S. Thomae Aquinatis concinnatus, 3 Bände, Madrid 1942-47; neu herausgegeben von Victor Rodriguez, um zwei Bände

- vermehrt, Madrid, 1972
- Rapp, Francis, Gottesfreunde, Art., TRE Bd. 14 (1985), S. 98-100
- Rahner, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Innsbruck-Leipzig, 1939; 3. Aufl. München, 1964
- Reiner, Hans, Beatitudo und obligatio bei Thomas von Aquin. Antwort an P. Pinckaers, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 306-328
- Der Ursprung der Sittlichkeit dargestellt aufgrund der phänomenologischen Methode, ZPhF 13 (1959), S. 263-287
 - Eudämonismus, Art., in: HWP II (1972). S. 819-823
 - Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (obligato) bei Thomas von Aquin, in: Paulus Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 1963 (WSAMA.P1), S. 236-266
- Ritter, Jochim, Glück I (Antike), Art., in: HWP III (1974), S. 679-691
- Santeler, Josef, Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin. Eine kritisch-weiterführende Studie, ZKTh 87 (1965), S. 1-60
- Sattler, D/Schneider, T., Handbuch der Dogmatik I. Theodor Schneider (Hrsg.), Düsseldorf, 1992, ISBN 3-491-77042-4
- Schaeffler, Richard, Fähigkeit zum Glück. Theologische Meditationen 46. Zürich-Köln-Einsiedeln, 1977
- Scheler, Max, „Vom Verrat der Freude“ (1922), In: Diss.: Gesammelte Werke, Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bern-München 1963, S. 73-76
- Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie. Antwerpen, 1952 (Christus Sakrament der Gottbegegnung. Mainz 1960)
- Schindler, Alfred, Augustin/Augustinismus I, Art., TRE. Bd. 4 (1979) , S. 645-698
- Schnackenburg R./ Forster, K., Anschauung Gottes, Art., LThK Bd. 1, 2. Aufl. (1957), S. 583-591
- Schenk, Richard, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheol. Auslegung der thomanischen Anthropologie. 1989 (FThSt 135)
- Schneider, Theodor, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Münster, 1972, ISBN 3-402-03902-8
- Schockenhoff, Eberhard, Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin. Mainz, 1987 (TTS 28; zugl.

- Diss. Tübingen 1986)
- Schrey, Heinz-Horst, Leib/Leiblichkeit, Art., TRE Bd.20 (1990), S. 638-643
- Schulze, Markus SAC, Leibhaft und Unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des HI. Thomas von Aquin. Freiburg-Schweiz, 1992, ISBN 3-7278-0789-X
- Seckler, Max, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz, 1961
- Seeberg, Reinhold, Christliche Dogmatik Bd. 1. Erlangen-Leipzig, 1924
- Senger, Hans Gerhard, Was geht Lambert von Heerenberg die Seeligkeit des Aristoteles an?, Studien Zur Mittelalterlichen Geistesgeschichte und Ihre Quellen, ed. Albert Zimmermann, Berlin, 1982, S. 293-311
- Sertillanges, A. D., Der Heiligen Thomas von Aquin. Übersetzung und Nachwort von Robert Grosche, Köln und Olten, 1928
- La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin. 2 Aufl., Paris, 1940.
- Shin, C.-S., ‚Imago dei‘ und ‚Natura hominis‘: Der Doppelansatz der Thomistischen Handlungslehre. Würzburg, 1993
- Spaemann, Robert, Glück III (Neuzeit), Art., HWP II (1974), S. .697-707
- Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, Die Frage nach dem Glück (Problemata 74), Günter. Bien (Hrsg). Stuttgart, 1978. S. 1-19
- Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart, 1989
- Sparn, W., Mensch VII, von der Reformation bis zur Aufklärung, Art., TRE. Bd. 22 (1992). S. 522 ff.
- Speer, Andreas (Hrsg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Berlin, 2005, ISBN 3-11-017125-2
- Die Summe theologiae lesen – eine Einführung. In: Speer, Andreas (Hrsg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Berlin 2005. S. 1–28.
- Stoeckle, Bernhardt, Desiderium personale. Erwägung zur Problematik des Naturverlangens nach der Gottesschau: TThZ 72 (1963), S. 1-22
- Stump, Eleonore, Faith and Goodness, Philosophy 25 (1989), S. 167-191
- Sweeney, Eileen, C., Individuation und the Body in Aquinas, in: Individuum und Individualität im Mittelalter. Hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), Berlin-New York, 1996, S. 178-196. ISBN 3-11-014892-7
- Sweeney, M. J. Thomas Aquinas' "Quaestiones de anima" und the Difference between a Philosophical and a Theological Approach to the Soul. In: Was ist Philosophie im Mittelalter? Hrsg. Von Jan A. Aertsen und A. Speer (Miscellanea mediaevalia; Bd. 26), S. 587-594

- Tillich, Paul, A history of Christian Thought. New York, 1967/68, ISBN 0-671-21426-8.
 - Vorlesungen über die Geschichte des Christlichen Denkens, Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. New-York, 1967). Hrsg. und übers. von Ingeborg C. Henel, Stuttgart, 1972, ISBN 3-7715-0131-8
- Thomä, Dieter, Vom Glück in der Moderne. Frankfurt a. Mein, 2003, ISBN 3-518-29248-X.
- Vorster, H., Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen, 1965.
- Vries (de), Josef SJ, Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele, Scholastik (1965), S. 1-22.
- Wallmann, J., Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. 5 Aufl. Tübingen, 2000, ISBN 3-8252-1355-2 (UTB)
- Weiner, Winfried, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin. In: Klaus Bernath (Hrsg.), Thomas von Aquin II, Darmstadt, 1981, ISBN 3- 534-07714-8, S. 192-220
- Weisheipl, James A., Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie. Graz-Wien-Köln, 1980
- Welp, Dorothee, Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation. Freiburg Schweiz, 1979, ISBN 3-7278-0198-X
- Welte, Bernhard, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. Frankfurt a. Main, 1967
- Wenz Gunther, Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Göttingen, 2003, ISBN-3-525-56127-X
- Wicki, N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Fribourg, 1954
- Wieland, Georg, Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. Münster, 1981, ISBN 3-402-03916-8
- Wilpert, Paul, Boethius von Dacien – die Autonomie des Philosophen, in: Paul Wilpert (Hrsg.), Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen. Berlin-New York, 1964
- Wittmann, Michael, Thomas v. Aquin und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander verglichen, in: Albert Lang/Joseph Lerchner/Michael Schmaus (Hrsg.), Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte, Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 2 Bände. Münster, 1935 (BGPhMA, Suppl.3), S. 749-758

- Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen besonders in den antiken Quellen erforscht. München, 1933

Wood, Rega, Angelic Individuation according to Richard Rufus, St. Bonaventura and St. Thomas Aquinas, in: Individuum und Individualität im Mittelalter. Hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia; Bd. 24), Berlin-New York, 1996, ISBN 3-11-014892-7, S. 209-229

Die Aufgabe der Theologie sollte es sein, die Rede von Sinn des Lebens nicht nur auf die eschatologische Dimension zu beziehen, sondern auch auf den Sinn und die Erfahrung unseres Lebens im Diesseits, d.h. auf „unser Dasein heute an diesem Ort“. Daher kann die Frage nach dem Glück in der Theologie eine Frage nach dem Gesamtsinn des Lebens sein, sowohl in der Welt als auch in der zukünftigen Wirklichkeit. In der Beatitudolehre, die in der Summa Theologiae dargestellt ist, hat Thomas solch eine Aufgabe der Theologie treffend behandelt. „Glück“ ist für Thomas von Aquin ein theologischer Begriff, in dem sowohl das eschatologische Glück als auch das diesseitige Glück zu erkennen sind. Thomas hat in seiner Beatitudolehre aber auch nicht nur die eschatologische Vollkommenheit und das Heil des Menschen zur Sprach gebracht, sondern ein Verständnis der menschlichen Natur und des menschlichen Daseins entwickelt, bei dem nicht nur vom jenseitigen Glück, sondern auch vom diesseitigen Glück in einem positiven Sinn die Rede sein kann.

Davon bin ich überzeugt, dass sich in der Beatitudolehre des Thomas gut zeigt, wie das Glück in eben diesem Spielfeld des menschlichen Daseins theologisch verstanden werden kann. Bei Thomas stehen das endliche und das unendliche Glück in enger Beziehung zueinander, zugleich werden das Dasein des Menschen und die Gnade Gottes zu ihm gerechnet.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-2908-6