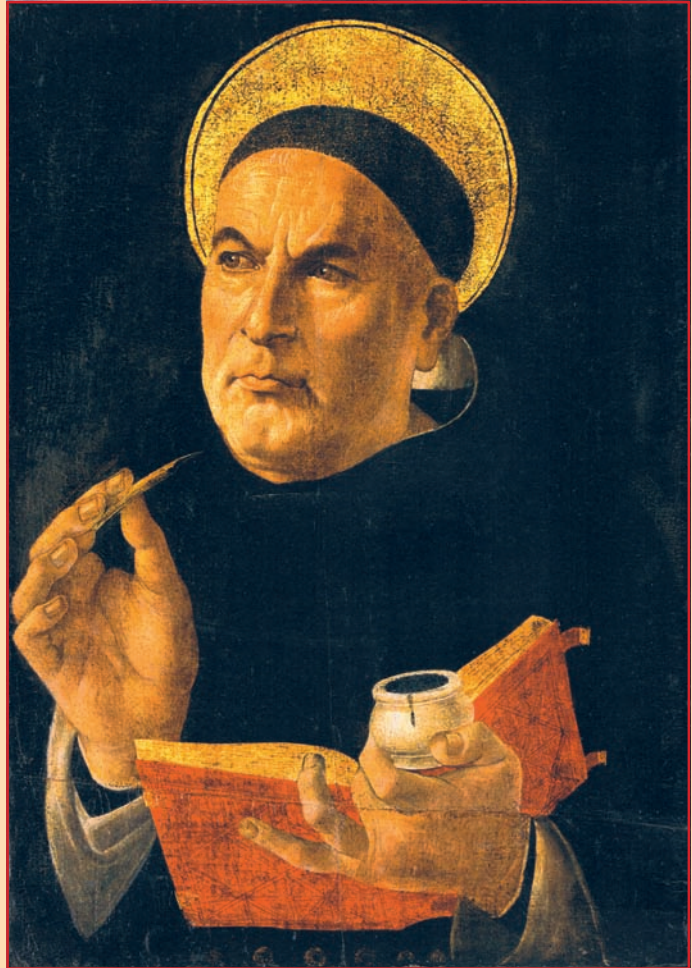


Holger Dörnemann

# Freundschaft



Die Erlösungslehre  
des Thomas von Aquin

echter

**S**eit Augustinus lässt sich als Charakteristikum für die westliche Erlösungslehre eine Tendenz des Auseinanderdriftens von Christologie und Gnadenlehre wahrnehmen. Theologisch bedeutete diese Entwicklung eine Entzweigung von Christologie und Soteriologie, welche die erste um ihre Relevanz und die zweite um ihre christologische Bestimmtheit brachte.

Dass sich Thomas von Aquin nicht ohne weiteres dieser Entwicklungslinie zurechnen lässt, ist in der Forschung weithin anerkannt. Aber was genau bedeutet es, wenn Thomas die Gnade als durch Christus vermittelt versteht, und sagt, dass alle Gnade immer auch Gnade Christi ist?

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung wird in der vorliegenden Studie die These erarbeitet, dass sich ausgehend von der thomasi-schen Freundschaftskategorie die Verbindung von Christologie und Gnadenlehre ebenso wie die aktuelle Frage nach dem unterscheidend Christlichen auf neue Weise und in ökumenischer Perspektive erschließen.

**Holger Dörnemann**, Dr. theol. habil., Privatdozent für Religionspädagogik und Katechetik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, war nach dem Studium in Bonn und Fribourg von 1996–2005 Referent für Theologische Bildung. Seit 1998 ist er Lehrbeauftragter für Fachdidaktik Religion an der Universität Köln und seit 2006 Leiter der Ehe- und Familienpastoral im Erzbistum Köln.



## Geleitwort

Es kommt nicht oft vor, dass eine Doktorarbeit nach einer Reihe von Jahren in einer Neuauflage erscheint. Es muss sich dann um eine Untersuchung handeln, die aufgrund ihres Themas und der Qualität seiner Bearbeitung über den engsten Kreis der Fachvertreter hinaus irgendwo bahnbrechend für neue Wege des Faches, hier: der systematischen Theologie geworden und so das geworden ist, was man ein „Standardwerk“ zum Thema nennt.

Holger Dörnemanns Untersuchung zum Begriff der Freundschaft als zentralem – natürlich analogem – Begriff, das Geschehen der Erlösung durch Jesus Christus zu verstehen, gehört zweifellos zu solchen „Standardwerken“. Das leitende Anliegen des Buches ist, die traditionelle (schultheologische) Trennung zwischen Christologie und Soteriologie zu überwinden. Gemeint ist eine Gliederung der christologischen Thematik, die zuerst Person und Werk Christi – zumeist noch verkürzt auf Tod und Auferstehung – betrachtet, vor allem mit ausführlicher Erläuterung der altkirchlichen Bekenntnisse, und dieses dann in sich selbst als abgeschlossenes Ganzes würdigt, als die „objektive“ Erlösung. Erst daran anschließend fragt man nach der „subjektiven“ Erlösung, also der „Applikation“ des „objektiven“ Erlösungswerkes auf die Menschen, soweit sie sich ihr öffnen im Glauben an das „ein für allemal“ geschehene Werk Christi. Das leitende Interesse dieser abgrenzenden Unterscheidung zwischen „Christologie“ und „Soteriologie“ ist gewiss legitim. Doch wird seit einiger Zeit nicht nur von der Sache her, sondern auch in Bezug auf Thomas die Frage gestellt, ob diese Nacheinander von Christologie und Soteriologie trotz der scheinbaren didaktischen Eindeutigkeit nicht ein Missverständnis ist. Ob also nicht auch bei Thomas die Christologie von vornherein soteriologisch gewendet ist, will sagen: ob das, was über die Person Jesu und sein „objektives“ Heilswerk zu sagen ist von vornherein nicht nur „subjektiv“ ausgerichtet ist, sondern sozusagen in einer Interaktion mit dem empfangenden Subjekt geschieht. Das Heilswerk Christi ist kein Depot der Verdienste Christi, aus dem nun Gnadengaben an das gläubige Subjekt ausgeteilt werden, sondern ist durch sich selbst schon ein Geschehen des Austeilens.

In diese jüngere Tendenz der Thomasforschung ordnet Holger Dörnemann sich ein – und macht in eben diesem Zusammenhang das Thema der „Freundschaft“ zwischen Gott und Mensch zum Thema: Gottes Sohn ist aus Liebe zu den Menschen selber Mensch geworden, hat den Tod erlitten und ist zu Gott auferweckt worden. Liebe aber zielt durch sich selbst auf Gegenliebe, also auf Gemeinschaft in Freundschaft. Wer unter diesem Aspekt Thomas befragt, muss natürlich seine „subjektive“ Soteriologie untersuchen, also seine Gnadenlehre, die in der Lehre von den theologischen Tugenden kulminiert. So führt Dörnemann die Leserinnen und Leser zunächst durch die thomanische Sicht des Verhältnisses von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit hindurch zur Lehre von der Gottesgemeinschaft in Glaube, Hoffnung und Liebe. Und hier geschieht die Überraschung: Wo die Thomasforschung „normaler-

weise“ den Einsatz des Thomas bei der Interpretation der *caritas* als Freundschaft zwischen Gott und Mensch aufgrund der Mitteilung der Seligkeit Gottes selbst (8Th II–II 23, I) rasch übergeht, um sich auf den Tugendcharakter der *caritas* und dessen Implikationen zu konzentrieren, bleibt Dörnemann hier stehen und interpretiert gerade die Tugend der *caritas* durch das Freundschaftsparadigma. Er greift dabei strukturierend den Hinweis des Thomas auf das Verständnis von Freundschaft bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik auf und verfolgt von da aus – immer streng bei Thomas – das Freundschaftsparadigma in der Deutung der Heilsgeschichte und ihrer drei Zeiten, in der Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie, in der Lehre vom Gesetz, und schließlich in der Lehre von den Sakramenten. Aus gutem Grund verzichtet Dörnemann auf eine vorschnelle „Aktualisierung“ der Sicht des Thomas – als ob man diesen nur zu zitieren bräuchte um zu wissen, wie man heute Christologie treiben muss. Aber er verzichtet nicht in einem kurzen Schlussabschnitt auf einige „Leitsätze“ für eine systematische Christologie, die sich an den erarbeiteten Perspektiven aus der Christologie des Thomas ergeben könnten. Die Arbeit von Holger Dörnemann ist eine „zünftige“ Arbeit zur Thomasforschung. Sie ist keine entspannende „Bettlektüre“, sondern fordert ausdauerndes Mitdenken – und gegebenenfalls Lektüre der zitierten Quellentexte, also mit der STh in greifbarer Nähe. Aber solche Ausdauer wird reich belohnt. Denn die Arbeit Dörnemanns – der inzwischen beruflich den praktisch-theologischen Konsequenzen seiner Untersuchung auf der Spur ist – ist, wenn schon – um große Worte zu vermeiden – kein „Markstein“, so aber ganz gewiss ein wichtiger Kilometerstein auf der unabsehbar weiten Straße der Thomasforschung.

München, 14. September 2011  
Am Fest Kreuzerhöhung

*Otto Hermann Pesch*

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die geringfügig überarbeitete und zum Teil gekürzte Fassung der Arbeit, die unter gleichem Titel im SS 96 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Inaugural-Dissertation angenommen wurde.

Sie verdankt sich weit mehr Menschen, als in einem Vorwort namentlich genannt werden können: Besonders meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, der die Arbeit von Anbeginn mit Interesse und persönlichem Engagement begleitet hat und an dessen Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik ich von 1991 bis Ende 1995 tätig sein konnte. Danken möchte ich ebenfalls Herrn Prof. Dr. Gerd Höver für die Erstellung des Zweitgutachtens und seine Anregungen in Hinblick auf die Veröffentlichung; ebenso wie den Herausgebern der Bonner Dogmatischen Studien, Herrn Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Herrn Prof. Dr. Hans Jorissen, Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Menke und Herrn Prof. Dr. Josef Wohlmuth, für die Aufnahme der Arbeit in ihre Reihe, Herrn Dr. Bernd Claret für die Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage, Herrn Dr. Josef Herberg und den Mitarbeiterinnen des Katholischen Bildungswerks Bonn für die menschliche Unterstützung und dem Erzbistum Köln für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Mehr als eine liebevolle Umarmung schließlich meiner Frau, Dipl.-Theol. Sylvia Dörnemann, sodann Herrn Dipl.-Theol. Michael Groß, Herrn Dipl.-Theol. Klaus von Stosch und Herrn Dr. Klaus Wolff für das mehrmalige Korrekturlesen, für die vielen anregenden Gespräche, vor allem aber für ihre Freundschaft, ohne die die Arbeit nie geschrieben worden wäre; ...und unserer Tochter Teresa (\*23.09.96) für den Ansporn, die Drucklegung nicht zu lange hinauszuzögern.

Ihnen möchte ich diese Arbeit widmen.

Bonn, im Dezember 1996

*Holger Dörnemann*

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	
Einführung in die Zielsetzung der Arbeit .....	13
Methode und Gang der Untersuchung .....	15
Zur Durchführung .....	18

## ERSTER TEIL: DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT IN FREIHEIT UND GNADE

<b><i>1. Kapitel: Grundzüge der Theologischen Anthropologie und Ethik der STh des Thomas von Aquin und die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Gnade zur Erlangung der 'vollkommenen' Glückseligkeit</i></b> .....	22
1.1. Das theologische Rahmenprogramm der thomanischen Anthropologie und Ethik in der STh: Der Mensch als 'Abbild Gottes' (»imago Dei«) und seine Ausrichtung auf die Glückseligkeit (»beatitudo«) .....	22
a) Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Vernunft und Wille und seine prinzipielle Offenheit für die Gnade .....	22
b) Die formale Ausrichtung des Menschen auf die Glückseligkeit und die Erlangung der Glückseligkeit durch das Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und göttlichem Wirken .....	28
1.2. Der Beitrag der menschlichen Seelenvermögen (Vernunft, Wille, Affekte) zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit und zur Erlangung der Glückseligkeit .....	34
a) Die Erlangung der Glückseligkeit durch 'vernunftthafte Wollen' bzw. durch 'willentliche Akte' .....	34
b) Die Rolle der Affekte für das menschliche Handeln .....	44
1.3. Habituelle Dispositionen, 'natürliche' und 'eingegossene' Tugenden und ihre Bedeutung für die Erlangung der Glückseligkeit .....	48
a) »Habitus« als spezifisch menschliche Tätigkeitsvorprägungen.....	48
b) Tugenden als 'natürliche' Vervollkommnungen der Seelenvermögen und als Verwirklichung der 'natürlichen' Glückseligkeit .....	52
c) Theologische Tugenden und 'eingegossene' Tugenden als 'übernatürlich-gnadenhafte' Vervollkommnungen der Seelenvermögen und als 'inchoative' Teilhabe an der 'übernatürlichen' Glückseligkeit .....	58

<b>2. Kapitel: Das Verhältnis von Gnade Gottes und menschlicher Freiheit in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre der STh</b> .....	64
2.1. Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken in der Gnadenlehre .....	64
a) Die Deutung der Gnade als »habitus infusus« und ihre Bedeutung für die Frage nach dem 'Beitrag' des Menschen .....	65
b) Voraussetzungen der Erlangung der Gnade: die Vorgängigkeit göttlichen Wirkens und der 'Beitrag' des Menschen .....	68
2.2. Die Erlangung bzw. Wiedererlangung der Gnade als 'Rechtfertigung' des Menschen im Glauben .....	70
a) Das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken in der Rechtfertigungslehre .....	70
b) Glaube als Modus der Rechtfertigung bzw. der Erlangung der Gnade und die offene Frage nach den Voraussetzungen für die Erlangung von Glaube, Hoffnung und Liebe .....	74

## ZWEITER TEIL: DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT IN GLAUBE, HOFFNUNG UND LIEBE

<b>3. Kapitel: Die (heils-) geschichtliche und personale Konzeption der Glaubenslehre und weitere Hinweise für eine christozentrische Interpretation der Erlösungslehre der STh</b> .....	78
3.1. Der Gegenstand des Glaubens und das Verhältnis von 'natürlicher' Vernunft und 'übernatürlichem' Glaube .....	78
a) Negative Abgrenzung zwischen natürlicher Verstandeserkenntnis und Glaube - oder: Das 'Nicht-Wißbare' als Gegenstand des Glaubens .....	79
b) Positive Zuordnung von Verstand und Glaube - oder: Glaube als Ausgangspunkt rationaler Überlegung und Wissen als Voraussetzung des Glaubens .....	81
3.2. Die Bedeutung des Willens und der Liebe im Glaubensakt und die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Gnade in der Glaubenslehre der STh .....	84
a) Die Bedeutung des Willens und der Liebe im Glaubensakt .....	84
b) Das 'Voraus' der Gnade und die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Glauben .....	87
3.3. Die christozentrische Konzeption des Glaubenstraktates der STh.....	89
a) Hinweise auf eine christozentrische Konzeption der thomasischen Glaubenslehre .....	89
b) Die Christusbestimmtheit des Glaubens und offene Fragen .....	92

<b>4. Kapitel: Die Hoffnung als Tugend einer 'gegenwärtig-ausstehenden' Gottesgemeinschaft</b> .....	95
4.1. Die Bedeutung von 'sinnlich-geistiger Wahrnehmung', 'fremder Hilfe' und 'Liebe' für den Affekt der Hoffnung .....	95
a) 'Wahrnehmung', 'Glaube' und 'Erfahrung' als Voraussetzungen des Affektes der Hoffnung .....	96
b) Die Bedeutung von 'fremder Unterstützung', 'Hilfe' und 'Liebe' für den Affekt der Hoffnung .....	97
4.2. Die Bedeutung von 'göttlicher Hilfe', 'Glaube' und 'Liebe' für die Theologische Tugend der Hoffnung .....	99
a) 'Göttliche Hilfe' und 'Glaube' als Voraussetzungen der 'übernatürlichen' Hoffnung .....	99
b) 'Liebe' als Ursache und als Wirkung der 'übernatürlichen' Hoffnung .....	102
<b>5. Kapitel: Gottesliebe als Freundschaft des 'endlichen' Menschen mit dem 'unendlichen' Gott</b> .....	105
5.1. 'Wahrnehmung' und 'Ähnlichkeit' als Voraussetzungen des Affektes der Liebe .....	105
a) Die Bedeutung von 'Wahrnehmung' und 'Erkenntnis' für den Affekt der Liebe .....	105
b) 'Ähnlichkeit' als Voraussetzung der gegenstandsbezogenen Liebe (»amor concupiscentiae«) und der personalen Liebe (»amor amicitiae«) .....	108
5.2. Die Theologische Tugend der Gottesliebe als Freundschaft des Menschen mit Gott und die zentrale Bedeutung ihres Tugendcharakters .....	113
a) Die Theologische Tugend der Gottesliebe als in der 'Mitteilung' der Glückseligkeit gründende Freundschaft des Menschen mit Gott .....	113
b) Die Bedeutung der Konzeption der »caritas« als 'eingegossene' Tugend und als 'Form' aller anderen Tugenden .....	116
5.3. Das aristotelische Freundschaftsverständnis und seine Übertragung in die »caritas«-Lehre der STh .....	119
a) Das 'Können' und die (je individuelle) Liebesintention als 'Maß' der Gottesfreundschaft und die Ursachen ihrer 'Festigung' und 'Verminderung' .....	119
b) Die Interpretation der »caritas« als Freundschaft und ihre Bedeutung für das Verständnis der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe .....	123



## DRITTER TEIL: DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT IN FREUNDSCHAFT

<b>6. Kapitel: Liebe und Freundschaft in der Nikomachischen Ethik (NE) des Aristoteles bzw. im thomanischen Kommentar zur Nikomachischen Ethik (In Eth.) - ein Exkurs</b> .....	130
6.1. Die Freundschaftslehre in der Nikomachischen Ethik bzw. im Kommentar des Thomas .....	130
a) Die unterschiedlichen Arten des 'Liebenswerten', die 'Wahrnehmung' und die 'wechselseitige, nach außen tretende Liebe' als Voraussetzungen einer Freundschaft .....	131
b) 'Gleichheit' als Voraussetzung der Freundschaft und die Möglichkeit einer Freundschaft zwischen 'Ungleichen' .....	136
6.2. Der Zusammenhang von 'Tugend', 'Glück(seligkeit)', 'Selbstliebe' und 'Freundschaft' in der Nikomachischen Ethik .....	143
a) Die moralischen und intellektiven Tugenden als Verwirklichungen der praktischen und theoretischen Glückseligkeit .....	143
b) Der Zusammenhang von 'Tugendhaftigkeit', 'Selbstliebe' und 'Freundschaft' in der Nikomachischen Ethik .....	147
6.3. Die Konvenienz von 'Freundschaft' und 'Glückseligkeit' in der Nikomachischen Ethik bzw. im thomanischen Kommentar .....	150
a) Die 'Notwendigkeit' der Freundschaft im Leben des Menschen .....	150
b) Die 'Konvenienz' der Freundschaft zur Erlangung und Erhaltung der Glückseligkeit .....	150
<b>7. Kapitel: Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu den Bedingungen der drei Heilszeiten ('vor der Sünde'; 'nach der Sünde'; 'durch Christus') nach der Lehre der STh</b> .....	155
7.1. Die ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott im 'Urstand' ('vor der Sünde') und die Möglichkeit der Wiedererlangung der verlorenen Gemeinschaft ('nach der Sünde') .....	155
a) Die Charakteristika der Gemeinschaft des Menschen mit Gott im 'Urstand' ('vor der Sünde') .....	155
b) Die Zerstörung der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde (Erb-sünde) und die Möglichkeit ihrer Wiedererlangung .....	157
7.2. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus und die Suche nach einem adäquaten Erlösungsmodell .....	159
a) Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus und die Grenzen juristisch argumentierender Erlösungsmodelle .....	159
b) Das die 'Effekte' der Erlösung (Glaube, Hoffnung, Liebe) mit erklärende und umfassendere Verständnis der Erlösung als "Wirksamkeit" und die Grenzen auch dieses Modells .....	166

<b>8. Kapitel: Freundschaft als Paradigma der Erlösung - Die Verbindung von Gnadenlehre Tugendlehre und Christologie in der STh</b> .....	170
8.1. Die Begrenztheit menschlicher Kräfte und die Möglichkeit ihrer Überschreitung .....	170
a) Die Begrenztheit menschlicher Handlungskräfte und die Überschreitung der menschlichen Begrenztheit in der Freundschaft bzw. durch jemanden, mit dem man in der Liebe 'eins' ist .....	170
b) Die Grenzen menschlicher Handlungskräfte auf dem 'Weg' zu Gott (das 'Ohne-Gnade-Sein', Schuld) und die Überschreitung der menschlichen Begrenztheit in der Freundschaft mit Gott .....	173
8.2. Freundschaft als Paradigma der Erlösung - oder: Der Versuch einer Zusammenschau von Christologie, Gnaden- und Tugendlehre.....	176
a) Die Freundschaftskategorie als Paradigma des Erlösungsgeschehens .....	176
b) Das 'Zugleich' des Erlösungswirkens Christi, der durch Christus vermittelten Liebe Gottes (Gnade) und der menschlichen Freiheit in der Freundschaft - oder: Die Verbindung von Christologie und Gnadenlehre .....	179
c) Die 'Konvenienz' der (Gottes-) Freundschaft zur Erlangung der 'unvollkommenen' und der 'vollkommenen' Glückseligkeit - oder: Die Verbindung von Christologie, Gnadenlehre und Tugendlehre in der STh .....	181
<b>9. Kapitel: Die Bedeutung des 'göttlichen Gesetzes' und der sakramentalen Zeichenhandlungen für die Konstituierung bzw. Erhaltung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an der STh orientierte Systematische Theologie</b> .....	186
9.1. Die Bedeutung des 'göttlichen Gesetzes' (»lex divina«) für die Konstituierung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an Thomas orientierte Theologische Ethik .....	186
a) Die Sittengebote in ihrer Zuordnung zum thomanischen Tugend- und Gottesfreundschaftsverständnis in der STh .....	186
b) Leitsätze zur Theologischen Ethik vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Arbeit .....	190
9.2. Die Bedeutung sakramentaler Zeichenhandlungen für die Konstituierung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an der Konzeption der STh orientierte Systematische und Praktische Theologie .....	194
a) Die Bedeutung sakramentaler Zeichenhandlungen für die Konstituierung der Gottesfreundschaft .....	194
b) Leitsätze für eine an der Soteriologie-Konzeption der STh orientierte Systematische und Praktische Theologie .....	199
Literaturverzeichnis .....	207
Personenverzeichnis .....	247



# Einleitung

## Einführung in die Zielsetzung der Arbeit

G. Greshake vergleicht in einem Aufsatz über den 'Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte'<sup>1</sup> eine 'griechisch-östliche' mit einer 'lateinisch-westlichen' Erlösungsvorstellung. Die gegenüber der 'dynamisch-prospektiven' griechischen Soteriologie eher 'statisch-retrospektive' Soteriologie des lateinischen Westens<sup>2</sup> sieht er dabei vor allem durch ein zweifaches Interesse gekennzeichnet: "es ist *erstens* die Frage nach der *grundsätzlichen* rechtlichen Bereinigung des Verhältnisses Gott-Mensch, dann aber *zweitens* auch die Frage nach dem *Einzelnen*, wie denn der Einzelne frei von Schuld und Sünde werde und in seinem konkreten Leben Gott zu dienen vermöge."<sup>3</sup> Dieses Doppelinteresse, das gleichermaßen die *Wiederherstellung des zerstörten 'ordo'* als auch die *Freiheit des Menschen* akzentuiert, spiegelt sich in einer gewandelten Gnadenkonzeption, in der sich nach Augustinus eine Differenz zwischen subjektiver und objektiver Erlösung wahrnehmen läßt.<sup>4</sup> Als eine Folge des sich im Gnadenstreit des Augustinus mit den Pelagianern durchsetzenden Verständnisses der Gnade als 'nachfolgende subjektiv-innerliche Applikation aus dem objektiven Heilswerk Christi'<sup>5</sup> sieht Greshake die Gefahr einer 'Verselbständigung von Gnadenlehre und Christologie'.<sup>6</sup>

Mit Greshake bestätigt auch Th. Pröpper den für die westliche Erlösungsauffassung charakteristischen, nur indirekten Zusammenhang von Erlösungswerk Christi und innerer Begnadung<sup>7</sup>: "Theologisch führte beides, die Verinnerlichung der Gnade und die Theorie der objektiven Versöhnung, zu einer Entzweigung von Christologie und Soteriologie, welche die erste um ihre Relevanz und die zweite um ihre christologische Bestimmtheit brachte".<sup>8</sup> In der Subjektivierung der Gnade, ihrer Bezuglosigkeit zur geschichtlichen Realität und in dem damit einhergehenden Relevanzverlust der

---

<sup>1</sup> G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Ders., Gottes Heil - Glück des Menschen, 50-79.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>3</sup> Ebd., 65.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 71.

<sup>7</sup> Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 87, Anm. 146.

<sup>8</sup> Ebd., 102.

Christologie sieht Pröpper zugleich auch schon die neuzeitliche Säkularisierung (und Moralisierung) der Soteriologie vorbereitet, in der "Jesus Christus zwar immer noch als Chiffre für ein bestimmtes Menschsein, aber nicht mehr als dessen Ermöglichung gilt"<sup>9</sup>.

Vor dem Hintergrund der Tendenz zur Entzweiung von Christologie und Gnadenlehre in der lateinisch-westlichen Tradition drängt sich die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Gnadenlehre und Christologie auf. Wo aber liegt der Vermittlungspunkt zwischen subjektiver und objektiver Erlösungslehre?

In Hinblick auf die soteriologischen Entwürfe und Lösungsversuche der Tradition läßt die Aussage Greshakes aufmerken, daß die oben genannte Tendenz des Auseinanderdriftens von Gnadenlehre und Christologie hinsichtlich der Theologie des Thomas von Aquin nur eine relative Berechtigung zu haben scheint.<sup>10</sup> Sosehr diese unter anderem aufgrund der Arbeiten H. Kesslers<sup>11</sup> und M. Secklers<sup>12</sup> gewonnene Einsicht Greshakes von der Thomas-Literatur bestätigt wird, muß es bei näherem Hinblick auf den Forschungsstand zur Theologie des Thomas verwundern, daß sich zwar zu den genannten Traktaten (Gnaden-, Tugendlehre und Christologie) der Theologie des Aquinaten zahlreiche und ausführliche Einzeluntersuchungen finden, daß jedoch eine eigenständige Untersuchung, die sich um das *Verhältnis* von Gnaden-, Tugendlehre und Christologie bemüht, noch aussteht.

Wie aber lassen sich z.B. folgende, wohl auch von der bisherigen Thomas-Literatur referierten Zentralaussagen des Thomas *verstehen* und *interpretieren* (und zeitgemäß einem an der Theologie interessierten Leserkreis *vermitteln*), daß 'alle Gnade immer auch Gnade Christi ist', daß 'es Christus ist, durch den die Gnade des dreieinigen Gottes vermittelt ist'<sup>13</sup> und daß 'allein die »fides Christi« die Gnade zu bewirken vermag'<sup>14</sup>?

Das Fehlen einer sich um diese Fragen bemühenden Studie ist jedoch nicht nur im Blick auf die Soteriologie des Thomas bedauerlich; zum einen, weil sich von einer vergleichenden Untersuchung von Gnadenlehre und Christologie weiterführende Einsichten für die Interpretation der thomanischen Theologie insgesamt ergeben (und ergeben müssen); zum anderen, weil es gerade in der heutigen Zeit immer schwerer wird, die christologische Bestimmtheit der Gnade (und des mit diesem Begriff Gemeinten) und die soteriologische Relevanz der Christologie angemessen zur Sprache zu bringen. Vor diesem Problemhintergrund möchte die vorliegende Studie ihren Beitrag zur Beantwortung der Frage leisten, ob und wie Thomas von Aquin die genannten Engführungen vermeidet; warum und in welcher Weise er Gnadenlehre und Christologie aufeinander bezogen sieht.

---

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, 72.

<sup>11</sup> H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 167-225.

<sup>12</sup> M. Seckler, Das Haupt aller Menschen, 107-125.

<sup>13</sup> Vgl. z.B.: STh I-II 112,1 ad 2.

<sup>14</sup> Vgl. z.B.: STh I-II 106,1.

## Methode und Gang der Untersuchung

Trotz des skizzierten Problemhintergrundes, der Thomas von Aquin als interessanten Gesprächspartner auch und gerade für die heutige Theologie ausweist, versteht sich die vorliegende Arbeit als theologiegeschichtliche Analyse, die es vermeidet, eine der Theologie des Aquinaten fremde Frage von außen an ihn heranzutragen oder in ihn hineinzulesen. Dem Bemühen um eine historische und thomasimmanente Analyse, die die Frage nach dem Verhältnis von Gnadenlehre und Christologie aus den thomanischen Texten selbst entwickeln will, entspricht in den Kap. 1-8 der ebenso grundsätzliche Verzicht auf eine direkte Applizierung und Übertragung thomanischer Aussagen auf die aktuelle theologische Diskussion. Erst in Kap. 9 werden der Gegenwartsbezug und die Aktualität der Ergebnisse der Arbeit reflektiert.

Die methodologische Vorentscheidung, die Frage nach dem Verhältnis von Gnadenlehre und Christologie aus den thomanischen Texten selbst zu erarbeiten, ist zugleich auch der Grund dafür, die Fragestellung nicht durch einen Vergleich der unterschiedlichen Positionen und Lösungsansätze der älteren und jüngeren Thomasforschung anzugehen. Die Befürchtung, durch einen zu unvermittelten Einstieg in die zu lösende Aufgabe die eigentlichen Pointen der thomanischen Argumentation zu verfehlen und der Originalität des thomanischen Entwurfes nicht ansichtig zu werden, legt ein methodisches Vorgehen nahe, das die Theologie des Thomas unter einer grundsätzlicheren Perspektive befragt, die 'weit' genug ist, nicht ihrerseits den Lösungsansatz des Thomas zu verpassen, und andererseits hinreichend 'eng', sich in der Weite der thomanischen Theologie nicht zu verlieren.

Nicht die direkte Konfrontation von Gnadenlehre und Christologie, sondern die *allgemeinere Frage nach den Voraussetzungen für die Erlangung von Gnade und Glückseligkeit* bestimmt das methodische Vorgehen der Untersuchung.

Aufgrund der Entscheidung für diese Fragestellung konzentriert sich die Untersuchung auf das theologische Hauptwerk des Thomas, die *Summa Theologiae* (STh). Entlang ihrer Systematik werden die übrigen theologischen Werke des Thomas subsidiär (zumeist in den Anmerkungen) herangezogen.

Daß die Frage nach der Erlangung von Gnade und Glückseligkeit von der Argumentation der STh her ihre Berechtigung erfährt, wird innerhalb des **Ersten Teiles** der Arbeit deutlich: **Der Weg des Menschen zu Gott in Freiheit und Gnade.**

In **Kap. 1** werden die Grundzüge der thomanischen Ethik und Anthropologie entfaltet: Indem die Bild-Gottes-Theologie (STh I 93) und die Glückseligkeitslehre (STh I-II 1-5) skizziert werden und auf die Bedeutung der menschlichen Handlungsvermögen (Vernunft; Wille; Affekte) und Handlungsprinzipien (Habitus; Tugenden; Theologische bzw. 'übernatürliche' Tugenden) eingegangen wird (STh I-II 6-70), steht gleich im Eingangskapitel die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und der Gnade bei der Erlangung der Glückseligkeit im Mittelpunkt der

Untersuchung. Es scheint, als wolle Thomas mit der wechselseitigen Betonung von menschlicher Freiheit und Gnade eher ein Paradox beschreiben als eine abschließende Lösung vorlegen. So bleiben gegen Ende des ersten Kapitels die Fragen offen, was Thomas unter der Gnade Gottes versteht, wie der Mensch ihrer teilhaftig wird und wie sich menschliche Freiheit und Gnade zueinander verhalten.

Diese Fragen werden in **Kap. 2** in der Gnadenlehre der STh (STh I-II 106-114) untersucht. Im Blick auf das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken in der Begnadung zeigt sich, daß sich auch in der Gnadenlehre neben Texten, die ausdrücklich die Vorgängigkeit der Gnade Gottes betonen, ebenso zahlreiche Aussagen des Thomas finden, die auf den Beitrag des Menschen zur Erlangung der Gnade Wert legen. Doch auch wenn es nach der Durchsicht weiter Teile der Gnadenlehre zunächst so scheinen mag, als ob mit der wechselseitigen Akzentuierung der Bedeutung des Beitrags des Menschen und der Gnade Gottes die Position des Thomas abschließend bestimmt wäre, stellt sich die Frage nach dem 'Zueinander' von göttlichem und menschlichem Wirken dort auf unerwartet neue Weise, wo Thomas auf die Bedeutung des Glaubens für die Erlangung der Gnade eingeht. Die Frage nach Voraussetzungen für die Erlangung der Gnade wandelt sich - so die These am Ende von Kap. 2 - in die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Glaube, Hoffnung und Liebe.

Im Anschluß an die vorausgegangenen Überlegungen stehen im **Zweiten Teil** der Arbeit die Theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe (STh II-II 1-44), im Mittelpunkt der Untersuchung: **Der Weg des Menschen zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe.**

In den in **Kap. 3** untersuchten Quästionen über den Glauben (STh II-II 1-16) zeigt sich, daß die Betonung der Gottgewirktheit des Glaubens der Annahme weiterer natürlicher Glaubensvoraussetzungen nicht widerspricht. Mit Blick auf die Bedeutung natürlicher Erkenntnis und personaler Bezeugung, auf das den Glauben kennzeichnende Beieinander von intellektivem Erfassen und willentlicher Zustimmung und auf diejenigen Textpassagen, in denen der Glaube an das Heilsereignis in Jesus Christus zurückgebunden wird, ist gegen Ende von Kap. 3 eine Synthese möglich, die - entgegen dem ersten Augenschein und trotz vieler zunächst noch offen bleibender Fragen - Hinweise auf eine christozentrische Konzeption des Glaubenstraktates gibt.

Auch **Kap. 4**, in dem die Tugend der Hoffnung (STh II-II 17-22) untersucht wird, bestätigt, daß 'natürliche' Voraussetzungen der 'Übernatürlichkeit' der Hoffnung nicht widerstreiten. Die enge konzeptionelle Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe weist zugleich darauf hin, daß die Beantwortung der Frage nach den Voraussetzungen für die Erlangung der Hoffnung erst durch eine Zusammenschau der Konstitutionsbedingungen aller drei Theologischen Tugenden möglich ist.

In **Kap. 5** zeigt sich, wie sehr der (auf Aristoteles zurückgehende) Freundschaftsgedanke den Traktat über die Gottesliebe (STh II-II 23-44) bestimmt. Mit der Freundschaftskategorie werden der Tugendcharakter der Gottesliebe, ihre Bedeutung für die

anderen Tugenden herausgearbeitet und die Frage nach dem 'Maß' der Gottesliebe beantwortbar. Ebenso erschließen sich mit dem Verständnis der Gottesliebe als Freundschaft auch die Gedanken über die gestufte Entfaltung der Gottesliebe und über die Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Die auffallend häufige Bezugnahme auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles ist Anlaß dafür, der eingehenderen Untersuchung der Konstitutionsbedingungen der »caritas« (und der Zusammenschau aller Konstitutionsbedingungen der Theologischen Tugenden) eine zusammenhängende Darstellung der aristotelischen Freundschaftslehre voranzustellen.

Der **Dritte Teil** der Arbeit fragt nach der Bedeutung der Freundschaftskategorie für das Verständnis der - in Gnaden-, Tugendlehre und Christologie entfalteten - Soteriologie der STh. Der Dritte Teil trägt den Titel: **Der Weg des Menschen zu Gott in Freundschaft**.

**Kap. 6** geht neben der Darstellung der aristotelischen Freundschaftslehre der Nikomachischen Ethik (NE) vor allem auf den Zusammenhang von Freundschaft, Tugendhaftigkeit, Glückseligkeit und Selbstliebe ein.

Daran anschließend weist **Kap. 7** vertieft auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der aristotelischen Freundschaftslehre und dem thomanischen Gottesfreundschaftsverständnis hin. Über die Darstellung der - je nach Heilszeit ('vor der Sünde'; 'nach der Sünde'; 'durch Christus') - wechselnden Bedingungen einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott nach der Lehre der STh wird die zentrale Bedeutung des Christusereignisses für die Erlangung von Gnade und Glückseligkeit expliziert, und die unterschiedlichen Erlösungsmodelle (Verdienst, Genugtuung, Opfer, Loskauf, Wirksamkeit) werden in ihrer Interpretationskraft und Leistungsfähigkeit überprüft. Gegen Ende von Kap. 7 stellt sich die Frage, ob sich das in allen Erlösungsmodellen nachweisbare soteriologische Motiv einer 'zur Liebe befreienden Liebe' mit der Freundschaftskategorie noch tiefer verstehen läßt.

Diese Frage systematisch zu durchdenken, ist Aufgabe von **Kap. 8**. Hier werden die Ergebnisse der vorausgegangenen Kapitel zusammengeführt. Aus anthropologischer Perspektive gelingt es, die - in Gnaden-, Tugendlehre und Christologie entfaltete - Soteriologie mit der Freundschaftskategorie zu erschließen. Es wird gezeigt, daß sich mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas die Bedeutung der menschlichen Freiheit in der Erlösung explizieren läßt, ohne das 'Voraus' des göttlichen Wirkens in Abrede zu stellen.

**Kap. 9** dient der Zusammenfassung und Wiederholung der in den vorangegangenen Kapiteln erarbeiteten Ergebnisse, versucht nun aber auch, die Kernthese dieser Arbeit in verschiedene Richtungen weiterzudenken und den Gegenwartsbezug der thomanischen Theologie zu erschließen.

Zunächst wird auf das Verhältnis des thomanischen Gesetzesbegriffs zu seinem Tugend- und Freundschaftsverständnis in der STh eingegangen (Kap. 9.1.a), um von da aus Leitsätze für eine an Thomas orientierte Theologische Ethik zu formulieren (Kap. 9.1.b; Thesen 1 und 2). Sodann schließt sich die - in Kap. 8 ausgeklammerte -



## Einleitung

Frage nach der Möglichkeit einer Freundschaft in den beiden anderen noch nicht eingehend untersuchten 'Heilszeiten' an, also 'vor' bzw. 'nach' der sichtbar gewordenen Liebe in Jesus Christus (Kap. 9.2.a). Da sich die Kernthese der Arbeit im Blick auf die 'drei Heilszeiten' bewährt, werden mit dem Freundschaftsparadigma Anstöße zu Antworten auf gleich mehrere brennende Fragen der heutigen systematischen Theologie vorgelegt (Kap. 9.2.b): denn das Freundschaftsparadigma ermöglicht nicht nur eine *Zusammenschau von Gnadenlehre und Christologie*, sondern ist auch dazu geeignet, die Bedeutung der 'menschlichen Freiheit' in der Erlösung (These 3) und die *geschichtliche* Dimension des Christentums zu explizieren (These 4). Im direkten Anschluß daran wird - vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit, und so z. T. in Absetzung und in Weiterführung von Positionen der bisherigen Thomasforschung - in einem abschließenden letzten Abschnitt die nicht nur im Blick auf die Konzeption der STh interessante Frage nach dem 'Plan der Summa' untersucht (These 5).

### Zur Durchführung

Das umfangreiche Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit gibt dem Leser einen Eindruck von der Masse an Sekundärliteratur, die einem Thomas-Interpreten heute entgegentritt. Die Quantität der allein in den letzten 50 Jahren erschienenen Titel mag man als erfreuliches Indiz für die bleibende Aktualität des Thomas von Aquin und seiner Theologie auch in der heutigen Zeit werten; die Fülle der Sekundärliteratur ist jedoch zugleich immer auch eine Bürde für jeden Thomas-Forscher; ist sie doch nicht selten der Grund dafür, daß den meisten der im Literaturverzeichnis genannten Titeln nur ein sehr begrenzter, überschaubarer Themenbereich und Textbestand zugrundegelegt wird. 'Breiter' angelegte Studien haben es demgegenüber grundsätzlich mit dem Problem zu tun, die umfanglichere Textbasis mit der proportional dazu anwachsenden Literatur bewältigen und einbeziehen zu müssen. Sie stehen darüber hinaus ständig in der Gefahr, über die Diskussion der Sekundärliteratur die Textarbeit zu vernachlässigen.

Für die vorliegende Studie, die über die in den einzelnen Kapiteln abgehandelten Themenbereiche ihren Textbestand in allen Teilen der STh aufsuchen muß, legt sich - aus den oben ausgeführten Gründen - eine konsequente Textarbeit nahe: Über die sich von Kapitel zu Kapitel wandelnde Frage nach den Voraussetzungen für die Erlangung der Glückseligkeit wird eine Zusammenschau der unterschiedlichen Traktate und Sachbereiche angestrebt, die darauf abzielt, die Soteriologie der STh insgesamt in einem neuen Licht zu lesen. Ein Preis des skizzierten Vorhabens, eine 'neue Sicht' auf die Theologie des Thomas von Aquin zu ermöglichen, ist es sicherlich, daß durch die komprimierte und kurzgefaßte Darstellung der einzelnen Textabschnitte und Themenkreise der Diskussion der Sekundärliteratur ein begrenzterer Platz eingeräumt wird, als dies in den meisten wissenschaftlichen

## Einleitung

Abhandlungen zur Theologie des Aquinaten gemeinhin üblich ist.<sup>15</sup> Jeder der einzelnen Sachbereiche hätte eine ausführlichere Diskussion verdient, als dies vor dem Hintergrund der genannten Fragestellung möglich ist, und fast jeder von diesen könnte je für sich Gegenstand einer eigenen Studie sein - wenn es dem Verfasser auch scheinen will, daß die einzelnen Traktate erst vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit explizierten These wieder für die heutige Zeit zu sprechen beginnen. Der Leser möge nach Lektüre von Kapitel 8 und 9 selbst beurteilen, ob sich der eingeschlagene Weg für die vorliegende Arbeit bewährt hat.

---

<sup>15</sup> Zu Beginn der einzelnen Kapitel werden in den Anmerkungen vor allem die neueren Forschungsbeiträge genannt. Im Literaturverzeichnis sind darüber hinaus auch einige Titel aufgeführt, die zwar in der Arbeit selbst nicht eigens Erwähnung finden, aber der Vollständigkeit halber aufgenommen worden sind. Als ständige Bezugsgrößen in den jeweiligen Kapiteln seien besonders hervorgehoben: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*; K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*; O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*; ders., *Thomas von Aquin*; ders. / A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*.



**ERSTER TEIL:**

**DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT**

**IN FREIHEIT UND GNADE**

## **1. Kapitel: Grundzüge der Theologischen Anthropologie und Ethik der STh des Thomas von Aquin und die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Gnade zur Erlangung der 'vollkommenen' Glückseligkeit**

### **1.1 Das theologische Rahmenprogramm der thomanischen Anthropologie und Ethik in der STh: Der Mensch als 'Abbild Gottes' (»imago Dei«) und seine Ausrichtung auf die Glückseligkeit (»beatitudo«)**

#### **a) Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Vernunft und Wille und seine prinzipielle Offenheit für die Gnade**

Wer den 'Weg' des Menschen zu Gott nach-denken möchte, wie er von Thomas von Aquin in seinem Hauptwerk, der *Summa Theologiae* (STh), beschrieben worden ist, wird sich zunächst mit den anthropologischen Grundannahmen des Aquinaten vertraut machen müssen. Sie liegen in komprimierter Form in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit (»imago Dei«) des Menschen vor. Die umfangreiche Sekundärliteratur<sup>1</sup> der letzten Jahrzehnte bestätigt, daß es sich bei der 'Imago-Dei-Lehre' um eine 'Zentrallehre'<sup>2</sup> der Theologie des Aquinaten handelt. Obgleich sie innerhalb der STh nicht in einem ganzen und geschlossenen Traktat, sondern scheinbar unzusammenhängend an verschiedenen Stellen behandelt wird, kommt ihr insgesamt eine Schlüsselstellung zu: Der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen dient in der STh gewissermaßen als 'Brücke'<sup>3</sup>, die von der allgemeinen Schöpfungslehre des ersten Buches (I<sup>a</sup> Pars) der STh hinüberleitet zu dem zweigeteilten zweiten Buch (II<sup>a</sup> Pars bzw. I-II<sup>ae</sup> und II-II<sup>ae</sup>), in dem der Mensch, seine Handlungen und deren Prinzipien im Zentrum des theologischen Interesses stehen. An der Schnittstelle zwischen den beiden ersten Büchern der STh, im Prolog der I-II<sup>ae</sup>, erklärt Thomas die Gottebenbildlichkeit des Menschen in verkürzter Form durch die den Menschen unter allen anderen Geschöpfen auszeichnende 'Vernünftigkeit, Urteilsfreiheit und Selbstmächtigkeit'.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. L.-M. de Blignières, *La dignité de l'homme image de Dieu*, 199-220; B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung*, 173-192; F. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis*, 206-259; J.F. Hartel, *Femina ut imago Dei*; D.M. Ferrara, *Imago Dei*; L.-B. Geiger, *L'homme, image de Dieu*, 511-532; A. Hoffmann, *Die Gottebenbildlichkeit*, 345-358; ders., *Erschaffung und Urzustand des Menschen*; ders., *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit*, 292-327; R. Moretti, *Con «l'uomo immagine di Dio»*, 187-198; T. Ortiz Ibarz, *Imagen de Dios en la Creación*, 197-207; J. Pelikan, *Imago Dei*, 27-56; C.-J. Pinto de Oliviera, *Image de Dieu*, 401-436; A. Rohner, *Thomas von Aquin*, 260-291; L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 85-95; Ch.-S. Shin, *'Imago Dei' und 'Natura Hominis'*, 49-115; R. Simon, *Das Filioque bei Thomas von Aquin*, 64-98; M. Szell, *Facciamo l'uomo a nostra immagine*, 221-232.

<sup>2</sup> Vgl. A. Hoffmann, *Erschaffung und Urzustand des Menschen*, 270.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> »Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam

Auf die Mißverständlichkeit dieses pointiert 'intellektualistisch' argumentierenden Vorwortes zum zweiten Buch der theologischen Summe ist wiederholt hingewiesen worden.<sup>5</sup> Will man die Aussagen des Prologs zur Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht falsch oder ungenau deuten, muß man sie vor dem Hintergrund der einschlägigen Quästionen der I<sup>a</sup> Pars lesen. Im Rahmen des anthropologischen Traktates der Schöpfungslehre wird der Mensch in qu. 93<sup>6</sup> als ein '*unvollkommenes Ebenbild Gottes*' (»*imago Dei imperfecta*«) bezeichnet.<sup>7</sup> Zur *vollkommenen Ebenbildlichkeit* ermangelt es ihm an der *Gleichheit* (»*aequalitas*«) mit dem 'Urbild' (»*exemplar*«), so daß allein der Sohn Gottes als '*vollkommenes Ebenbild*' (»*imago Dei perfecta*«) bezeichnet wird.<sup>8</sup> Die (unvollkommene) Gottebenbildlichkeit des Menschen wird demgegenüber auf eine 'gewisse *Ähnlichkeit*' (»*aliqua Dei similitudo*«) zurückgeführt.<sup>9</sup>

---

praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.« STh I-II Prol. Vgl. Johannes Damascenus, De Fide Orth., Lib. II, cap. 12 (PG 94, 920).

- 5 O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 381f., weist mit mannigfachen Belegstellen auf die verbreitete intellektualistische oder rationalistische Deutung der thomanischen Gottebenbildlichkeitslehre hin und zeigt, daß sie in der Regel auf eine einseitige und isolierte Auswertung des Prologs der I-II<sup>ac</sup> der STh zurückzuführen ist.
- 6 In qu. 93 (a. 1-9) der STh liegt die Gottebenbildlichkeitslehre innerhalb des Gesamtwerks des Aquinaten in ihrer ausgeprägtesten Form vor. Vgl. III Sent q.2-5; De ver 10.
- 7 »Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei«. STh I 93,1.
- 8 »Primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur Imago, et nunquam ad imaginem. Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur ad imaginem. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo«. STh 93,1 ad 2. Vgl. STh I 35,2 ad 3.
- 9 Mit den Begriffen »imago« und »similitudo« greift auch Thomas die beiden zentralen Termini aus Gen 1,26 auf, die die Abbild-Gottes-Theologie schon in patristischer Zeit bestimmten und noch in der Frühscholastik verschiedene Interpretationen erfahren haben. (Vgl. S. Otto, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian; G.B. Ladner, Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern; L. Hödl, Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre). Die schon bei Irenäus, Contra Haeres., Lib. V, cap. 6, 1 (PG 7, 1137-1138), aber in abgewandelter Form auch in der Frühscholastik (etwa bei Praepositinus, Petrus von Poitiers und Magister Martinus; vgl. L. Hödl, Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre, 202f.) wahrnehmbare Abstufung zwischen (naturhafter) »imago« und (gnadenhafter) »similitudo« überwindet Thomas in der STh, indem er die Gottebenbildlichkeit (»imago«) des Menschen *in* dessen Gottähnlichkeit (»similitudo«) begründet sieht. Diese gegenüber der Tradition neu akzentuierende Zuordnung der beiden Zentralbegriffe der 'Imago-Dei-Lehre' erlaubt es Thomas, mit Augustinus, Octog. trium quaest., qu. 51 (CCL 44A, 78-80), die »similitudo« als den weiteren Terminus und als Vorstufe zur »imago« zu bezeichnen und zugleich mit Johannes Damascenus, De fide orth. II,12 (PG 94, 920), in der »similitudo« den Ausdruck und die Verwirklichung der vollkommenen Gottebenbildlichkeit des Menschen zu sehen. Vgl. STh I 93,9. Vgl. E. Schockenhoff, Bonum hominis, 90f; R. Guindon, Béatitude et Théologie Morale, 267f.

Worin diese »aliqua similitudo« des Menschen mit Gott besteht, macht Thomas deutlich, indem er den Menschen mit der übrigen Kreatur und sodann mit dem *dreieinigen* Gott vergleicht. In Gegenüberstellung zu der übrigen - unbelebten und belebten - Kreatur zeigt sich zunächst, daß der 'Imago-Dei-Begriff' in erster Linie zur Kennzeichnung der Vorzugsstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung dient; denn durch ihn wird gerade das bezeichnet, was den Menschen von den Tieren, Pflanzen und allem anderen Geschaffenen unterscheidet. Im Gegensatz zu der übrigen (unbelebten und belebten) Schöpfung ist der Mensch *geistbegabt*, ist er 'rationale Kreatur'.<sup>10</sup> 'Nichts ist Gott enger verbunden als der menschliche Geist, die »mens«<sup>11</sup>, durch die der Mensch des 'höchsten Gutes' teilhaftig werden kann (»capax summi boni«).<sup>12</sup> In der *Geistigkeit* (»mens«), so sagt Thomas im Einklang mit der Tradition<sup>13</sup>, findet sich eine solche 'Ähnlichkeit' (»similitudo per modum imaginis«) mit Gott, daß von Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen werden kann, wohingegen in der übrigen Kreatur nur eine 'Ähnlichkeit im Spursein' (»similitudo per modum vestigii«) anzutreffen ist.<sup>14</sup> Die 'Gottebenbildlichkeit in der »mens«' (»imago secundum mentem«<sup>15</sup>) ist grundsätzlich allen Menschen gemeinsam und beschreibt die grundsätzliche Fähigkeit eines jeden Menschen, gewissermaßen Gott nachahmend, *verstehen und lieben* zu können.<sup>16</sup>

Noch deutlicher tritt das thomanische Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen im direkten Vergleich mit dem '*trinitarischen* Urbild' hervor. In seinen 'geistigen Vermögen', in der »mens«, ist der Mensch Abbild des *dreieinigen* Gottes, ist er »imago Trinitatis increatae«. Die Argumentationsmuster und Terminologie der

---

<sup>10</sup> Vgl. STh I 93,2; 93,6: »Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens.«

<sup>11</sup> »... nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae.« STh I 93,3 ad 2.

<sup>12</sup> »Similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.« STh I 93,2 ad 3.

<sup>13</sup> Vgl. L. Hödl, Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre, 197ff.

<sup>14</sup> »... in 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.« STh I 93,6.

<sup>15</sup> Vgl. STh I 93,6.

<sup>16</sup> »... intellectualis natura maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. ... homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.« STh 93,4. Der Begriff »mens« ist somit nicht einfachhin ein Synonym allein für das intellektuelle Vermögen des Menschen, sondern der Oberbegriff für beide den Menschen auszeichnende Vermögen des Verstandes (»intellectus«) und des Willens (»voluntas«). »... mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat.« De ver 10,1 ad 8. Wenn Thomas dennoch zuweilen »intellectus« und »mens« fast synonym verwendet, kann man darin "die begriffliche wie sachliche Redeweise (sehen), die eine umfassende anthropologische Wesensaussage intendiert, indem sie inklusiv, nicht abgrenzend gegen andere Seelenkräfte des Menschen, dessen höchstes Vermögen als Platzhalter des Ganzen benennt." E. Schockenhoff, Bonum hominis, 91.

augustinischen Bildtheologie aufnehmend<sup>17</sup>, kann Thomas in den menschlichen Akten der Erkenntnis und der (willentlichen) Liebe analoge bzw. (verhältnis-)ähnliche Entsprechungen zu den innertrinitarischen 'Hervorgängen' («processiones») des 'Wortes' (des Sohnes) und der 'Liebe' (des Heiligen Geistes) sehen.<sup>18</sup> Der Vergleich der menschlichen Gottebenbildlichkeit mit dem göttlichen 'Urbild' macht aber vor allem folgendes deutlich: Im vollen Sinn ist der Mensch aufgrund seines Verstandes- und Willensvermögens Ebenbild des dreieinigen Gottes, wenn er (wie Gott) *akhaft*, d.h. nicht nur dem Vermögen nach, sondern *in Wirklichkeit* versteht und liebt. Thomas sieht die »imago Dei« des Menschen zuallererst verwirklicht als »imago Trinitatis in mente *secundum actus*« und erst in zweiter Linie hinsichtlich des zustandhaften Vorhandenseins der Vermögen des Verstandes und des Willens.<sup>19</sup> Der Mensch ist also im Vollsinn 'Ebenbild Gottes' dann, wenn die *Tätigkeitsvermögen*, in denen er Gott abbildet, auch betätigt werden<sup>20</sup>, wenn er *akhaft* das aus der Erkenntnis Gottes hervorgehende Geschaffene erkennt und liebt bzw. *erkennend* und *liebend* zu Gott 'unterwegs' ist.<sup>21</sup>

Doch unbeschadet der Offenheit für eine möglichst vollkommene *Aktuierung* seiner geistigen Vermögen, seiner »mens«, ist der Mensch nur schon aufgrund seiner Geistigkeit ganz grundsätzlich Ebenbild Gottes, Abbild des Dreieinigen, da er bereits von Natur aus befähigt ist, (Gott) zu lieben und zu verstehen.<sup>22</sup> Dieses Ebenbild, das der Mensch von Natur aus »secundum mentem« ist, bezeichnet Thomas in Anlehnung an die traditionelle Sprachregelung<sup>23</sup> als »imago creationis«. Sie ist allen Menschen gemeinsam und so quasi unverlierbar, auch wenn sie 'verdunkelt'

---

17 "Die Bildtheologie des heiligen Augustinus fußt ... auf dem Gedanken, daß in den drei Grundkräften des menschlichen Geistes: Gedächtnis, Verstand und Wille eine Nachbildung des dreifaltigen Gottes erblickt werden kann." S. Otto, Gottes Ebenbildlichkeit in Geschichtlichkeit, 89. Vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.

18 »... cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque...; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei.« STh I 93,6. Vgl. STh I 27,1-5.

19 »... 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. - Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.« STh I 93,7.

20 Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 383.

21 »Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.« STh I 93,8.

22 »Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura, quae est communis omnibus hominibus.« STh I 93,4.

23 STh I 93,4 greift die Terminologie von Petrus Lombardus (Glosse zu Ps. 4, 6; PL 191, 88) auf, der sie seinerseits der Glossa ordinaria (PL 113, 849) entnahm.



(etwa durch die Sünde) oder 'beinahe nichts mehr' ist (wie bei denen, die nicht mehr des Vernunftgebrauchs fähig sind).<sup>24</sup>

Von der dem Menschen mit seiner Natur gegebenen »imago creationis« unterscheidet Thomas eine weitere Form der Gottebenbildlichkeit, die »imago recreationis«: Ist der Mensch schon in der »mens« dem göttlichen Urbild 'ähnlich', bezeichnet die »imago recreationis« eine höhere Weise der 'Ähnlichkeit' mit Gott, nämlich die durch 'göttliche Teilgabe' bzw. durch die Gnade von Gott her ermöglichte, jedoch immer noch nicht vollkommene Fähigkeit des Menschen, (Gott) zu erkennen und zu lieben.<sup>25</sup> Die vollendete Gottebenbildlichkeit des Menschen in der 'Herrlichkeit', in der »gloria«, in welcher (Gott) vollkommen erkannt und geliebt werden kann, nennt Thomas aufgrund der in einem Höchstmaß verwirklichten 'Ähnlichkeit' »imago similitudinis« bzw. »imago secundum similitudinem gloriae«.<sup>26</sup>

Die Rezeption des traditionellen Ternars<sup>27</sup> der Gottebenbildlichkeitslehre: »imago creationis (naturae) - recreationis (gratiae) - similitudinis (gloriae)« in der STh macht deutlich: Der die thomanische Anthropologie kennzeichnende Begriff der »imago Dei« beschreibt nicht einen statischen Zustand, sondern kennzeichnet die *dynamische Bewegung* des Menschen, der sich verstehend und liebend auf seine Vollendung, auf eine je größere 'Verähnlichung' mit Gott *zubewegt*.<sup>28</sup> Gottes Bild im Menschen ist als *Weggeschehen*<sup>29</sup> zu verstehen. »Ad imaginem Dei« geschaffen, kennzeichnet den Menschen die 'Bewegung zur Vervollkommnung', der »motus quidam tendentis in perfectionem«<sup>30</sup>.

Als »imago creationis« heißt das Ebenbild-Gottes-Sein zuallererst und vor allem das 'In-das-Eigene-gesetzt-Sein' und das 'Sich-seiner-selbst-mächtig-Sein'; doch ist darin die Möglichkeit der je größeren 'Verähnlichung' mit Gott bzw. des 'Immer-mehr-Bild-Gottes-werden-Könnens' durch die *akthafte Verwirklichung* von Verstand und Wille und die Offenheit für das Gnadenangebot Gottes eingeschlossen, durch das der Mensch allein des 'höchsten Guten teilhaftig' (»capax summi boni«) und »imago recreationis« bzw. »imago similitudinis« werden kann. Der Prolog steckt mit der Aufnahme der 'Imago-Dei-Terminologie' gewissermaßen den Rahmen ab, innerhalb

---

<sup>24</sup> »Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem semper diximus permanere in mente: 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 iustis, sicut Augustinus dicit«. STh I 93,8 ad 3. Vgl. Augustinus, De trin. XIV,4 (CCL 50A, 428).

<sup>25</sup> »Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae.« STh I 93 4.

<sup>26</sup> »Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.« STh I 93,4.

<sup>27</sup> Vgl. Anm. 23.

<sup>28</sup> Vgl. L.-B. Geiger, L'homme, image de Dieu, 511-532.

<sup>29</sup> Vgl. A. Peters, Bild Gottes IV, in: TRE III, 508.

<sup>30</sup> STh I 35,2 ad 3.

dessen sich Thomas in den dann folgenden 114+189 Quaestionen des zweiten Buches der STh bewegt.<sup>31</sup> Zu Recht wird deshalb die II<sup>a</sup> Pars als spekulative Theologie der »imago Dei«<sup>32</sup> bzw. als eine schrittweise sich entfaltende Reflexion darauf bezeichnet, wie sich die »imago Dei« im Leben und Tun des Menschen ausprägt.<sup>33</sup>

In dieser Einschätzung spiegelt sich die Auffassung, daß die 'Imago-Dei-Lehre' in der STh mehr ist als einfach nur ein Traktat unter anderen, insofern sie für die systematische Entfaltung der Theologie der II<sup>a</sup> Pars zugleich auch einen Perspektivenwechsel markiert: Handelt Thomas schon in der I<sup>a</sup> Pars über weite Strecken über den Menschen, wenn er Gott und seine Schöpfung untersucht, wird der Mensch innerhalb der II<sup>a</sup> Pars selbst zum zentralen Thema. Da der Mensch nicht nur einfach Kreatur, sondern darüber hinaus Ebenbild *Gottes* ist, kann Thomas auch die Ausführungen des zweiten Buches *Theologie* nennen und bleibt so auch in dieser anthropozentrischen Perspektive seiner zu Beginn der Summa formulierten Devise treu, alles, was zur Theologie gehört, 'auf Gott hin zu denken'.<sup>34</sup> Wenn der Mensch, wie noch zu betonen sein wird<sup>35</sup>, im Vorgriff des Verstandes auf das »universale verum« und im Ausgriff des Willens auf das »universale bonum« und somit nur in der ständigen Selbstüberschreitung Mensch ist (sich gewissermaßen im Vorgriff auf eine 'erste Wahrheit' und ein 'letztes Ziel' verwirklicht), dann übersteigt er sich von Anfang an auf das, 'was alle Gott nennen'. Vor diesem Hintergrund wird die Perspektive bzw. die Denkform<sup>36</sup> der Secunda Pars der STh grundsätzlich deutlich: Thomas möchte und kann begründet Theologie als *Anthropologie*<sup>37</sup> zur Sprache bringen; denn wann immer er vom Menschen spricht, handelt er unausdrücklich zugleich auch von *Gott als Ursprung, Ermöglichungsgrund und Ziel* allen Menschseins.

---

31 "Dieser reich gefüllte Begriff von 'Ebenbild Gottes' steht als Überschrift über der gesamten II<sup>a</sup> Pars, und an keiner Stelle der vielfältigen ontologischen, psychologischen, ethischen, dogmatischen und nicht zuletzt biblisch-theologischen Analysen der sich anschließenden 114+189 Quästionen darf der Leser vergessen, daß Thomas hier Interpretation der imago Dei treibt." O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 402.

32 Vgl. O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 404. 408.

33 Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 86f. 202.

34 »Omnia autem pertractantur, in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.« STh I 1,7.

35 Vgl. Kap. 1.1.b.

36 Vgl. J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*.

37 "Gegenüber der Blickrichtung der Prima Pars, die von Gott, und von Gott her von den Kreaturen, handelt, wendet sich die Secunda Pars dem Menschen als der ausgezeichneten Kreatur gerade unter dem Gesichtspunkt des Eigenstandes zu, der, wie gesagt, eben dadurch, daß er als von Gott gegründet und getragen verstanden wird, um so sicherer behauptet ist. Die Secunda Pars bedeutet damit einen Positionswechsel, den man mit gutem Grund als 'anthropologische' Wende oder auch als 'Anthropozentrik' bezeichnen kann." K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 76. Vgl. O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 405f.

**b) Die formale Ausrichtung des Menschen auf die Glückseligkeit (»beatitudo«) und die Erlangung der Glückseligkeit durch das Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und göttlichem Wirken**

Daß die im Prolog zur II<sup>a</sup> Pars aufgenommene theologische Deutung des Menschen als »imago Dei« alles andere als ein einleitender, schmückender Euphemismus ist, sondern als "Generalthema der II<sup>a</sup> Pars"<sup>38</sup> den schon erwähnten "neuen Einsatzpunkt des Denkens"<sup>39</sup> gewährleistet, wird gleich in den ersten Quästionen der I-II<sup>ae</sup> unterstrichen. In der fünf Quästionen umfassenden Glückseligkeitslehre wird mit der Frage nach dem 'letzten Ziel' (»finis ultimus«) des Menschen (qu. 1) der auf seiner Höhe<sup>40</sup> bereits erreichte Gedankenweg neu aufgebaut und von unten, aus seinen anthropologischen Strukturelementen zusammengefügt<sup>41</sup>. Auf diese Weise nimmt die Theologie - so ist richtig gesehen worden<sup>42</sup> - 'die eigentlich 'praktische Hinsicht' als systemgestaltendes Element in die Einheit ihrer Perspektive auf.<sup>43</sup> Nicht mehr aus der Perspektive des göttlichen »exemplar«<sup>44</sup>, sondern ausgehend von der *Eigenstruktur des menschlichen Bildes und seiner Handlungsprinzipien*<sup>45</sup>, wird in qu. 1 von seinem vernunftgeleiteten Handeln bzw. von seinem 'intelligenten Wollen' auf die *grundsätzliche Zielbestimmtheit* des menschlichen Lebens geschlossen (a. 1-3).<sup>46</sup> Sodann folgt in derselben 'praktischen Perspektive' der

38 Vgl. H. Kleber, Glück als Lebensziel, 161. 163.

39 E. Schockenhoff, Bonum hominis, 97.

40 So etwa in der in Kap. 1.1.a skizzierten 'Imago-Dei-Lehre'.

41 Vgl. E. Schockenhoff, Bonum hominis, 97.

42 In der von der übrigen Sekundärliteratur gemeinhin als 'klassisch' bezeichneten Einführung in die 'Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin' ist es W. Kluxen gelungen, die 'praktische Perspektive' in der II<sup>a</sup> Pars der STh und damit die philosophische Ethik innerhalb des theologischen Gesamtentwurfes der STh nachzuweisen. Vgl. zum Folgenden die Interpretation Kluxens zur thomanischen Glückseligkeitslehre: Philosophische Ethik, 108-165. Vgl. auch: H. Kleber, Glück als Lebensziel, 153-211.

43 W. Kluxen, Philosophische Ethik, 110.

44 Noch in der Summa contra gentiles (vgl. etwa: ScG III, 1) wird einseitig die Herrschaft und Regierung Gottes als leitender Gesichtspunkt für die Abhandlung über die Tätigkeit der Geschöpfe betont. In der ScG geht es 'weniger um praktische als um spekulative Erkenntnis des menschlichen Handelns'. Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik, 109.

45 Vgl. E. Schockenhoff, Bonum hominis, 97.

46 Vgl. zum Folgenden: A.F. Bonnin, El constitutivo de la felicidad según S. Tomás, S. Bonaventura y Francisco Suarez, 63-85; B. Bujo, Die Begründung des Sittlichen, 37-136; D. Eickelschulte, Beatitudo als Prozeß, 158-185; P. Engelhardt, Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin, 186-212; M. Forscher, Über das Glück des Menschen, 80-106; G. Froelich, Ultimate end and common good, 609-619; R. Guindon, Béatitude et Théologie morale chez S. Thomas d'Aquin; U. degl'Innocenti, Il desiderio della felicità, molla delle azioni umane nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino, 303-305; T. Kaneko, Foundations of ultimus finis, 100-109; H. Kleber, Glück als Lebensziel, 153-211; W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe, 77-91; W. Lange, Glückseligkeitsstreben und uneigennützig Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin; J. Laporta, La destinée de la nature humaine selon s. Thomas d'Aquin; R. Larraneta Olleta, Tratado de la bienaventuranza, 29-89; F. Noriega Vargas, Fin ultimo y

Aufweis der Existenz, Einheit und Bedeutung eines in allen einzelnen Tätigkeiten immer schon mitverfolgten Letztzieles (a. 4-6). Nach der Feststellung, daß die rein formale Hinordnung auf ein 'letztes Ziel' (d.i. die Glückseligkeit) den Menschen nicht schon auf ein *bestimmtes* 'Letztziel' *determiniert* (a. 7), folgt in den nachfolgenden Quästionen die induktiv ansetzende Frage nach dem erfüllenden 'Gehalt' des Willens (qu. 2). Nachdem Thomas diejenigen Antwortversuche ausscheidet, die die Glückseligkeit (»beatitudo«) in rein innerweltlichen Zusammenhängen zu bestimmen versuchen (wie z.B. in Reichtum, Ehren, Macht<sup>47</sup> etc.), lehnt er die Vorstellung der Glückseligkeit als ein 'geschöpfliches Gut' grundsätzlich ab. Mit dem Hinweis, daß im letzten nur das schlechthin vollkommene 'Gut', also Gott, den immer schon auf das »bonum universale« ausgerichteten Willen gänzlich zu befriedigen vermag<sup>48</sup>, vermittelt Thomas die in den ersten beiden Quästionen vorherrschende 'praktische Perspektive' mit seinem in der I<sup>a</sup> Pars grundgelegten theologischen Gesamtentwurf.<sup>49</sup>

Mit der bloßen Bestimmung des (im übrigen von allen Kreaturen angestrebten) Letztzieles (»finis cuius«) ist jedoch noch nicht die besondere Art und Weise aufgewiesen, in der der Mensch an Gott Anteil hat (»finis quo«).<sup>50</sup> Auf diese Frage wird in qu. 3 näher eingegangen, indem die Glückseligkeit zuerst als 'Etwas-im-Menschen-Existierendes' (a. 1) und im Anschluß an Aristoteles<sup>51</sup> als Handlung oder Tätigkeit, als »operatio« verstanden wird (a. 2). Denn wie überhaupt alles Seiende sich nur in dem Maße vervollkommnet, wie es seine Potenzen (akhaft) verwirklicht und zur Vollendung bringt, so kann die Glückseligkeit ebenfalls nur als 'Tätigkeit', als 'Akt', adäquat verstanden werden.<sup>52</sup> Freilich ist mit der hier gemeinten Tätigkeit eines Menschen nicht irgendeine beliebige äußere Handlung gemeint, sondern nur

---

teologia moral, 189-221; O.H. Pesch, Glück, Glückseligkeit, 691-696; A.D. Sertillanges, La fin dernière ou la béatitude; K.M. Staley, Happiness, 215-234.

47 Vgl. STh I-II 2,1-7.

48 »... impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum 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 universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo«. STh I-II 2,8.

49 Auf die Verschränkung der praktischen mit der theologisch-spekulativen Fragehinsicht in der thomanischen Ethik der STh hingewiesen zu haben, ist ebenfalls ein Verdienst W. Kluxens. Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik, 113ff.

50 Die terminologische Unterscheidung zwischen »finis cuius« und »finis quo« begegnet innerhalb der Glückslehre der II<sup>a</sup> Pars erstmals in STh I-II 1,8.

51 Vgl. NE I,13 (1102a5) bzw. In Eth. I,13 (nr.224): »... felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.« Auf die Nikomachische Ethik und das in ihr entfaltete aristotelische Eudämonie- bzw. Glückslehreverständnis wird in Kap. 6 vertieft einzugehen sein.

52 »... secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, in quantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis. ... Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.« STh I-II 3,2.

eine solche, die gewissermaßen in dem Handelnden selbst verbleibt, wie 'verstehen' (»intelligere«) und 'wollen' (»velle«)<sup>53</sup>. Doch obgleich der Mensch in den inneren Akten des Verstandes und des Willens auf das »universale bonum« und das »universale verum« ausgerichtet ist, besteht das Wesen der Glückseligkeit für Thomas allein in einem Verstandesakt (a. 4); denn nur der Verstand vermag die Wahrnehmung (»cognitio«) und Erreichung (»consecutio«) der »beatitudo« zu gewährleisten.<sup>54</sup> Da nur ein zuvor erkanntes 'Gut' (»bonum apprehensum«)<sup>55</sup> Gegenstand des Willens sein kann, bzw. - wie schon Augustinus lehrt - 'nichts geliebt werden kann, was nicht zuvor wahrgenommen wurde' (»non enim diligitur nisi sit cognitum«)<sup>56</sup>, vermag ein Willensakt nicht wesenhaft die Glückseligkeit zu sein, auch wenn Akte des Willens der »beatitudo« vorausgehen (wie etwa die Sehnsucht, »desiderium«) oder ihr folgen (wie die Freude, »delectatio«)<sup>57</sup>. Die Glückseligkeit, verstanden als Erlangung des »bonum divinum« durch das höchste Seelenvermögen des Menschen, durch den Verstand (»intellectus speculativus«)<sup>58</sup>, deutet Thomas näherhin als 'Schau' des Wesens Gottes, als »visio Dei« (a. 8).<sup>59</sup> In ihr ist die »mens«, Verstand und Wille, auf höchste Weise mit Gott verbunden, und so erlangt der Mensch insgesamt seine Vollendung (»ultima perfectio«), wird er - in der Terminologie der 'Imago-Dei-Lehre' gesprochen - das vollendete Ebenbild Gottes (»imago similitudinis«).

---

53 »... duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis... Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle: et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.« STh I-II 3,2 ad 3.

54 »Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.« STh I-II 3,4. Vgl. STh I 26,2.

55 Vgl. STh I 19,1; STh I-II 8,1.

56 STh I-II 3,4 ad 4. Vgl. Augustinus, De trin. X,1 (CCL 50, 312). Vgl. E. Michel, Nullus potest amare aliquid incognitum.

57 »Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti.« STh I-II 3,4.

58 »... si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi.« STh I-II 3,5.

59 »... ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. ... Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo consistit.« STh I-II 3,8. Vgl. STh I-II 4,2,3,5,7; 5,3,4,5. Vgl. M. Hauke, Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die "visio beatifica", 175-195; W.J. Hoye, Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas.

Die Schau Gottes ist dem Menschen aber unter den Bedingungen des hiesigen Lebens unzugänglich, ist ihm mit natürlichen Kräften (»per sua naturalia«) unerreichbar, so daß sie Gegenstand seiner sich nach Erfüllung ausstreckenden Sehnsucht bleibt.<sup>60</sup>

Doch auch wenn die vollkommene Glückseligkeit dem Menschen in diesem Leben (»in hac vita«) unerreichbar ist, bedeutet das nicht, daß menschliches Leben auf Erden gänzlich des Glückes entbehren würde. Im Anschluß an Aristoteles unterscheidet Thomas von der »beatitudo perfecta« eine minder vollkommene Glückseligkeit (»beatitudo imperfecta«), die dem Menschen 'auf Erden' zuteil werden kann.<sup>61</sup> Sie besteht vor allem in geistigen, kontemplativen Akten des Verstandes und in zweiter Linie<sup>62</sup> in Akten der die menschlichen Handlungen regelnden 'praktischen Vernunft'.<sup>63</sup>

Der Unterscheidung zwischen unvollkommener und vollkommener Glückseligkeit folgt in qu. 4 eine vertiefende Interpretation der »visio beatifica«, indem gefragt

---

<sup>60</sup> »... ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidenciam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum sui rationem obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de Anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscere essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. ... 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. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit«. STh I-II 3,8.

<sup>61</sup> »In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. 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).« STh I-II 3,2 ad 4.

<sup>62</sup> »Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.« STh I-II 3,5. Vgl. STh I-II 3,2 ad 3; 3,7; 4,8; 5,4.5.6.

<sup>63</sup> Im Unterschied zu Aristoteles kennt Thomas neben der natürlichen, durch menschliche Kräfte erreichbaren »beatitudo imperfecta« noch eine höhere, gnadenhafte Form der 'unvollkommenen Glückseligkeit'. Sie besteht ebenfalls in (Tugend-) Akten des Verstandes und des Willens, die dem Menschen jedoch nur mit göttlicher Hilfe möglich sind und ihm dadurch in höchstmöglicher Weise bereits 'auf Erden' an der Glückseligkeit Anteil geben. Die Unterscheidung zwischen 'naturhafter' und 'gnadenhafter' »beatitudo imperfecta« findet sich allerdings noch nicht in der Glückseligkeitslehre, sondern wird erst nach der Behandlung von 'übernatürlich-eingegossenen' Handlungsprinzipien eingeführt. Vgl. Kap. 1.3.c. Vgl. außerdem: A. F. Bonnin, Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta, 111-125; L. Hamain, 'Beatitudo imperfecta' et théologie des réalités terrestres, 685-693; ders., Morale chrétienne et réalités terrestres, 134-176, 260-290; M. Huftier, Béatitudo surnaturelle et bonheur imparfait, 524-531. Vgl. Anm. 46.

wird, ob und wie der menschliche Wille<sup>64</sup> (a. 1-4), sein Körper (a. 5-6) und äußere Güter bzw. Freunde<sup>65</sup> (a. 7-8) in der vollkommenen Glückseligkeit erforderlich sind. Daran anschließend wird in qu. 5 erstmals ausdrücklich nach den Voraussetzungen zur Erlangung der Glückseligkeit gefragt. Ihre grundsätzliche Erreichbarkeit ist dabei für Thomas der Ausgangspunkt der Überlegung: Da der Mensch in Verstand und Wille das universale und vollkommene Gut (»universale et perfectum bonum«) erkennen und erstreben kann, ist er des »höchsten Gutes« (»capax perfecti boni«) und somit der Glückseligkeit fähig (a. 1).<sup>66</sup> Indem festgestellt wird, daß die Glückseligkeit von verschiedenen Menschen in einem unterschiedlichen Maße besessen werden (a. 2), jedoch weder *in* diesem Leben gänzlich erlangt (a. 3) noch *nach* diesem Leben auf irgendeine Weise verloren gehen kann (a. 4), legt sich für Thomas die Vermutung nahe, daß der 'Ort', an dem sich die Erlangung der Glückseligkeit entscheidet - trotz der Defizienz menschlicher Handlungskräfte -, nur 'in diesem Leben' anzusetzen ist. Dies zeigt sich darin, daß im nachfolgenden Artikel erneut gefragt wird, ob der Mensch 'mit seinen natürlichen Kräften' (»per sua naturalia«) die Glückseligkeit erreichen kann (a. 5).

Vor dem Hintergrund der vorausgegangenen Argumentation wird nicht überraschen, wenn erneut die Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit 'allein mit menschlichen Kräften' entschieden ausgeschlossen wird.<sup>67</sup> Und dennoch legt derselbe Artikel direkt anschließend ebenso nachdrücklich wert auf die Bedeutung der spezifisch menschlichen Handlungskräfte zur Erlangung der »beatitudo perfecta«: Auch wenn die Natur des Menschen nicht derart ausgestattet ist, daß er die vollkommene Glückseligkeit gewissermaßen naturhaft erlangen könnte, so ist es ihm doch möglich, sich aufgrund seines freien Willens (»liberum arbitrium«) zu Gott zu (be-) kehren und so durch Gott der Glückseligkeit teilhaft zu werden.<sup>68</sup> Die

---

64 Erneut wird in qu. 4 die Glückseligkeit in erster Linie mit der »visio Dei« des Verstandes identifiziert. Mehr jedoch als in qu. 3 wird die Bedeutung des Willens zur Erlangung (a. 4), Umfang (»comprehensio«) (a. 3) und zum Genuß (»fruitio; delectatio«) (a.1-2) der »beatitudo« herausgestellt.

65 Zur vollkommenen Glückseligkeit sind zwar keine äußeren Güter vonnöten (a. 7), sie kann aber - wenn auch nicht notwendig - mit der Gemeinschaft von Freunden einhergehen (a. 8). Auf die ebenfalls in a. 8 angesprochene Bedeutung von Freunden für die Erlangung der 'in diesem Leben' erreichbaren Glückseligkeit wird ausführlich in Kap. 6 eingegangen.

66 »... beatitudo nominat adeptioem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. 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.« STh I-II 5,1

67 »... beatitudo hominis perfecta ... consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae... Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.« STh I-II 5,5.

68 »... sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum.« STh 5,5 ad 1.

Erlangung der 'vollkommenen Glückseligkeit' verlangt das Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und göttlicher Hilfe (»*auxilium divinum*«).<sup>69</sup>

Dieses Zwischenergebnis wird in den verbleibenden Artikeln der die Glückseligkeitslehre abschließenden qu. 5 gesichert und konkretisiert: Weder durch das Eingreifen sonstiger Mächte (a. 6) noch durch das Wirken Gottes allein (a. 7) wird die 'vollkommene Glückseligkeit' bewirkt. Damit sie erlangt werden kann, bedarf es in der von Gott bestimmten Ordnung (»*ordo divinae sapientiae*«) immer auch eines 'guten Handelns'.

Die Bedeutung der menschlichen Freiheit für die Erlangung der Glückseligkeit wird mit einem Seitenblick auf das Heilsereignis in Jesus Christus nochmals unterstrichen. Der expliziten Erlösungslehre vorgreifend, sagt Thomas, daß das erlösende Wirken Christi die menschliche Freiheit nicht einfach überspringt, sondern - ganz im Gegenteil - den Menschen erst auf neue Weise dazu befähigt, das Ziel seines Lebens durch sein (verdienstvolles) Handeln zu erreichen.<sup>70</sup> Gegen Ende der Glückseligkeitslehre ist hinsichtlich der Erlangung der 'vollkommenen Glückseligkeit', die formal von allen Menschen angestrebt wird (a. 8), festzuhalten: Die »*beatitudo perfecta*«, kann unter den Bedingungen, unter denen sich das Menschsein faktisch vollzieht, nicht anders als durch menschliche *Akte* erreicht werden, die dem Ziel proportioniert sind.

Wer sich mit dieser noch sehr allgemeinen Antwort nicht zufrieden gibt und nach tieferer Einsicht in die aus (moral-) theologischer Sicht drängende Frage nach der Erlangung der Glückseligkeit sucht, wird von Thomas im Proemium zur qu. 6 auf die nachfolgenden Quästionen und Traktate der II<sup>a</sup> Pars verwiesen: 'Weil es zur Erlangung der Glückseligkeit notwendig bestimmter Handlungen bedarf, muß im folgenden das menschliche Handeln eingehender untersucht werden, damit erkannt werden kann, welche Handlungen zu ihr führen und welche nicht.'<sup>71</sup> Für den Thomas-Interpreten der STh ist dieser Satz zugleich als (mahnende) Handlungsanweisung zu lesen, den gegen Ende der Glückseligkeitslehre erhobenen Untersuchungsstand *nicht unmittelbar* mit den einschlägigen Texten der Gnaden- oder Erlösungslehre zu konfrontieren, sondern vorerst Thomas weiterhin auf dem in der STh eingeschlagenen Weg zu folgen. Von daher erklärt sich der weitere Gang der Untersuchung, indem zunächst - in der im Blick auf die umfangreiche Sekundärliteratur gebotenen Kürze - auf die die menschliche Handlung

---

<sup>69</sup> »... creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio«. STh I-II 5,5 ad 2.

<sup>70</sup> »... quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2, (10), qui multos filios in gloriam adduxerat; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso: nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.« STh I-II 5,7 ad 2.

<sup>71</sup> »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.« STh I-II 6 Proem.



konstituierenden (intellektiven und sensitiven) Handlungsvermögen<sup>72</sup> und Handlungsprinzipien<sup>73</sup> (»habitus«; natürliche und übernatürliche Tugenden) eingegangen wird.

## 1.2 Der Beitrag der menschlichen Seelenvermögen (Vernunft, Wille, Affekte) zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit und zur Erlangung der Glückseligkeit

### a) Die Erlangung der Glückseligkeit durch 'vernunfthaftes Wollen' bzw. durch 'willentliche Akte'

Nicht weil Gott nicht auch anders könnte, sondern damit die 'Ordnung der Dinge' erhalten bleibt<sup>74</sup>, ist es Aufgabe des Menschen, durch *freie, selbstbestimmte Akte* (sich zu Gott hinzukehren und so) die Glückseligkeit zu erlangen.<sup>75</sup> Mit dieser allgemeinen Auskunft leitet Thomas von der Glückseligkeitslehre (qu. 1-5) zur Untersuchung der menschlichen Handlung (qu. 6-21) über, in der von Beginn an die Frage nach dem Verhältnis bzw. nach dem Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken zur Erlangung der Glückseligkeit mit im Blick bleibt. Schon nach der ersten präzisierenden Bestimmung menschlichen Handelns in qu. 6 *als dem freien Willen entspringend, selbstbestimmt und in einer eigenen Wahrnehmung und Erkenntnis gründend* (a. 1)<sup>76</sup>, wird erneut grundsätzlich festgehalten, daß der menschlichen Freiheitlichkeit und Selbstbestimmtheit ein göttliches Wirken nicht widerspricht.<sup>77</sup> Doch auch wenn göttliches und menschliches Wirken ausdrücklich nicht als zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Prinzipien verstanden werden, bleibt vorerst weiterhin die Art und Weise ihrer Beziehung unklar und der Erklärung bedürftig.

---

<sup>72</sup> Vgl. Kap. 1.2.

<sup>73</sup> Vgl. Kap. 1.3.

<sup>74</sup> »... operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.« STh I-II 5,7 ad 1.

<sup>75</sup> »... ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire« STh I-II 6 Proem. Vgl. STh I-II 5,5 ad 1.

<sup>76</sup> »Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. ... Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.« STh I-II 6,1.

<sup>77</sup> »... sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.« STh I-II 6,1 ad 3.

Die Argumentation der qu. 6 hilft in der Frage indirekt dadurch weiter, daß in ihr vertieft die Struktur, die Reichweite und die Grenzen 'vernunfthaften Wollens' untersucht werden. Anders als etwa bei den Tieren, deren Tätigkeiten auf eine unvollkommene Wahrnehmung oder einem Affektimpuls folgen, ist das Handeln des Menschen mehr als einfach nur zielgemäß. Es gründet in einer vollkommenen, vernunfthaften Erkenntnis eines Zieles, in der die »ratio finis«, also das Ziel als Ziel, und in der Folge auch die 'Mittel', durch die es erreichbar ist, erkannt werden (a. 2)<sup>78</sup>.

Doch auch wenn der Mensch aufgrund seines vernunftgeleiteten, selbstbestimmten Wollens als '*Herr seines Handelns*' (»dominus sui actus«)<sup>79</sup> bezeichnet wird, heißt das weder, daß sich dieses Wollen *notwendig* in kategorial wahrnehmbaren, 'äußeren' Tätigkeiten, noch daß es sich *überhaupt* in Akten manifestieren müßte (a. 3). Indem Thomas von den 'äußeren Akten' diesen vorausliegende 'geistig-innere Akte' unterscheidet, zieht er für den Fall, daß ein Mensch etwas ausdrücklich nicht will, die Möglichkeit in Betracht, daß auf einen 'inneren' Akt kein 'äußerer' Akt folgt, und für den Fall, daß der Wille aktuell nicht(s) will, die Möglichkeit eines freien Willens gänzlich ohne Akt. Mit dieser Argumentation nähert sich Thomas seinem Verständnis von menschlicher Willensfreiheit<sup>80</sup>: Menschliche Willensfreiheit geht nicht auf in der Fähigkeit, dieses oder jenes zu tun, sondern liegt als *Prinzip* menschlichen Handelns den einzelnen Willensakten und dem Handeln als solchem voraus. Wie der Wille Prinzip menschlichen Handelns ist, wird in der folgenden Argumentation herausgestellt, indem seine Beeinflußbarkeit durch äußere (Gewalt, a. 4-5) und innere Faktoren (Furcht, a. 6; Begierlichkeit, a. 7; Unwissen, a. 8) untersucht wird. Dabei kommt der Frage, ob und inwiefern äußere Gewalt die Willentlichkeit des Menschen beeinflussen kann, im Blick auf das Zusammenspiel von menschlichem und göttlichem Handeln das Hauptinteresse zu.

Thomas teilt die Auffassung, daß äußere Gewaltanwendung der menschlichen Willensfreiheit widerspricht: Was aufgrund äußeren Drucks gewirkt wird, hat

<sup>78</sup> »Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri.« STh I-II 6,2.

<sup>79</sup> Vgl. STh I-II 6,2 ad 2. Vgl. W. Sasaki, Man as master of his action. - The meaning of »dominus« in Thomas Aquinas.

<sup>80</sup> Vgl. J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus; M. Corbin, Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin, 177f; D. Gallagher, Thomas Aquinas on will as rational appetite, 559-584; T.M. Ihejofor, Freedom and Natural Inclination of the Will according to St. Thomas Aquinas; J. Petrik, Freedom as Self-determination in the Summa Theologiae, 87f; K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, 209-225; G. Siewerth, Die menschliche Willensfreiheit; D. Welp, Willensfreiheit bei Thomas von Aquin; M. Wittmann, Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht, 170-188. 285-305.

offenkundig nicht mehr seinen Ursprung in einem inneren Handlungsprinzip, ist also 'unwillentlich' (»involuntarium«).<sup>81</sup> Und dennoch vermag nach Thomas auch die stärkste Gewalteinwirkung die menschliche Willensfreiheit in ihrem Kern weder zu zerstören noch überhaupt zu berühren. Äußerer Gewalteinwirkung unterliegen (und somit unwillentlich werden) können zwar alle Tätigkeiten, die der Wille vermittels *anderer* Vermögen wirkt (»actus imperati«), wie z.B. jemand am Sprechen gehindert werden kann.<sup>82</sup> Diejenigen Akte aber, die der Wille *direkt* zu wirken vermag und die ihm unmittelbar unterstehen (»actus elicit«), d.h. alle Akte eines direkten Wollens, können demgegenüber durch *keine* Gewalt der Welt unwillentlich und unfreiwillig werden. Sie sind *immer* willentlich.<sup>83</sup> Vor dem Hintergrund dieser Argumentation wird nun auch das mit dem menschlichen Willen einhergehende Wirken Gottes bei der Erlangung der Glückseligkeit *nicht* als ein gewalttätiges oder auch nur den menschlichen Willen überspringendes 'Eingreifen' verstanden, das die Erlangung der Glückseligkeit immer zu einer nicht dem menschlichen Willen entspringenden Handlung machen würde.<sup>84</sup> Wenn aber eine dem Willen entspringende, freie, selbstbestimmte, d.h. willentliche Handlung zur Erlangung der Glückseligkeit ausdrücklich gefordert ist, muß das göttliche Wirken, das als ein 'Bewegen' bezeichnet wird<sup>85</sup>, anders gedacht werden.

Nähere Hinweise auf die Frage, wie Gott den Willen zu 'bewegen' vermag, ohne ihm 'Gewalt' anzutun, werden erst in den qu. 9-10 gegeben, in denen ganz allgemein die Art und Weise untersucht wird, wie und wodurch der menschliche Wille 'bewegbar' ist.<sup>86</sup> Qu. 9 widmet sich der Frage nach der Ursache der Willensbewegung (»de

---

81 »... violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco: violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale: et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.« STh I-II 6,5.

82 »... voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis ... violentia voluntati inferri non potest: unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.« STh I-II 6,5 ad 1.

83 »... duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.« STh I-II 6,4.

84 »... Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere... Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.« STh I-II 6,4 ad 1.

85 Vgl. ebd.

86 Zuvor handelt Thomas über die menschliches Handeln begleitenden Umstände (»circumstantiae«; qu. 7,1-4) und untersucht das als Gut erfaßte Ziel (»bonum apprehensum«) (qu. 8,1) und die Mittel, durch die das Ziel erreichbar wird (qu. 8,2-3).

motivo voluntatis«). Es wird gezeigt, daß der Wille nicht etwa von irgendeinem anderen Seelenvermögen 'in Bewegung gesetzt' wird, sondern als das 'innerliche Prinzip' menschlichen Handelns seinerseits die übrigen Seelenvermögen 'gebraucht' bzw. ihre Ausübung (»ad exercitium vel usum actus«) bedingt (a. 1)<sup>87</sup>. Auch der Verstand (»intellectus«) ist auf diese Weise von einem vorausgehenden Willensimpuls abhängig und wird durch ihn tätig. Doch vermag der Verstand umgekehrt auch die Willensbewegung zu beeinflussen, indem er deren formale Ausrichtung auf das 'allgemeine Gut' (»bonum in communi«) in einen *bestimmten* Willensakt (»ad determinationem actus«) überführt.<sup>88</sup> Auf diese Weise wird vernunftgeleitetes Wollen möglich: Der Wille bestimmt sich auf sein Ziel, indem er sich auf die (vom Verstand wahrgenommenen und in ihrer Proportion zum Ziel erkannten) Objekte bzw. Mittel bezieht, durch die es erlangt werden kann (a. 3). Doch obgleich der Wille in dieser Weise das 'innerliche Prinzip' menschlichen Handelns ist, bedeutet das nicht, daß er gänzlich selbstsprünglich wäre und nicht eines Bewegungsanstoßes von außen bedürfte (a. 4).<sup>89</sup> Er wird seinerseits bewegt von einem 'äußeren Prinzip', das wie der Wille selbst nicht körperlich sein kann (a. 5) und das zu Beginn von qu. 9 in praktischer Perspektive bereits als »bonum in communi« bezeichnet worden ist. Gegen Ende der qu. 9 identifiziert Thomas dieses 'Gut im allgemeinen' in theologischer Perspektive mit Gott (a. 6)<sup>90</sup>. Diese Interpretation göttlicher Beeinflussung des Willens als »bonum universale« bzw. als 'universaler Antrieb' (»motor universalis«) erlaubt es, eine 'äußere' Beeinflussung des Willens durch Gott und freies, selbstbestimmtes und willentliches Handeln des Menschen zusammenzudenken. Es zeigt sich jedoch bei näherem Hinsehen, daß in dieser Deutung zwar die *allgemeine* Weise erklärt wird, wie göttliches Wirken und freier Wille miteinander bestehen können, jedoch noch nicht eine andere, *speziellere Weise*, in der der Mensch die Glückseligkeit erwirbt. Um das höchste Gut zu erlangen, so sagt Thomas in demselben Artikel ausdrücklich, bedarf es eines über das allgemeine Wirken Gottes in der Welt hinausgehenden göttlichen Wirkens, bedarf es der Gnade.<sup>91</sup> Die ausführliche Diskussion und Problematisierung dieser

<sup>87</sup> »Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus.« STh I-II 9,1.

<sup>88</sup> »... voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri.« STh I-II 9,1 ad 3.

<sup>89</sup> »... de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra: sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra.« STh I-II 9,4 ad 1.

<sup>90</sup> Vgl. K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, 307-313.

<sup>91</sup> »... Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universale motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.- Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid

zweiten, besonderen Weise göttlicher Einflußnahme auf den Willen des Menschen wird einem späteren Zeitpunkt vorbehalten.<sup>92</sup> So bleibt es vorerst weiterhin unausgemacht, was mit dem gnadenhaften Wirken Gottes gemeint ist, und die Frage, ob und wie Gnade und Willentlichkeit zusammen bestehen können, muß zunächst zurückgestellt werden.

Das Frageinteresse der qu. 10 konzentriert sich demgegenüber zunächst wieder auf die Ergründung der allgemeinen Art und Weise, wie der Wille 'bewegt' werden kann (»de modo quo voluntas movetur«). Näherhin geht es um die Frage, ob und wie die formale Ausrichtung des Willens auf das 'vollkommene Gut' (»bonum in communi«) die Freiheit zu und gegenüber den mannigfachen 'Einzelgütern' (»bona particularia«) ermöglicht.

Zu Beginn der Untersuchung wird gezeigt, daß das 'Gut im allgemeinen' zwar das *eigentliche*, aber nicht schon das *einzige* Objekt des Willens ist, zu dem dieser sich gewissermaßen 'naturhaft' (»naturaliter«) hinneigt. Denn mit dem »bonum in communi« erstrebt der Wille auch die (natürlichen) Objekte und Ziele der übrigen Seelenvermögen, wie z.B. die Erkenntnis des Wahren, die Selbst- und Arterhaltung und dergleichen (a. 1).<sup>93</sup> Alle diese Teilgüter, die in einer direkten Verbindung mit dem 'letzten Ziel' stehen, werden sogar in einem gewissen Sinn 'notwendig' gewollt.<sup>94</sup> Wie das 'Gut im allgemeinen' können sie den Willen zwar nicht zum Tätigwerden (»ad exercitium actus«) zwingen. Doch da sie ersichtlich höchste Güter für den Menschen sind und in einer leicht einsehbaren, direkten Hinordnung auf das 'höchste' Gut stehen, wird der Wille von ihnen in der Art und Weise, wie er ausgeübt wird (»ad specificationem actus«), beeinflusst. Der Wille ist zwar auf das 'letzte Ziel' notwendig festgelegt (insofern es ihm nicht möglich ist, das Gegenteil zu wollen)<sup>95</sup>, so daß er folglich ebenso auf die genannten 'höchsten Ziele' auf natürlich-selbstverständliche Weise ausgerichtet ist. Aber gegenüber allen übrigen 'Gütern', die nicht in einer unmittelbaren Beziehung zum 'letzten Ziel' stehen, besteht ein Handlungsspielraum und Entscheidungsfreiheit: der Mensch kann sie anstreben, doch ist er nicht notwendig auf sie festgelegt und nicht durch sie in seiner Handlung determiniert (a. 2).<sup>96</sup>

---

determinate volendum, quod est bonum: sicut in his quos movet per gratiam«. STh I-II 9,6 ad 3.

<sup>92</sup> Vgl. STh I-II 109,2.

<sup>93</sup> »Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem, quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.« STh I-II 10,1.

<sup>94</sup> »... finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi.« STh I-II 10,2 ad 3. Vgl. Kap. 9.1.a.

<sup>95</sup> Vgl. STh I 82, 1 und 2.

<sup>96</sup> »... voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo

Nachdem Thomas somit die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber den kategorialen Teilgütern 'dieses Lebens' aus dessen (transzendentaler bzw.) formaler Ausrichtung auf das 'Gut im allgemeinen' erklärt hat, folgt gegen Ende der qu. 10 erneut die Verschränkung der praktischen mit der spekulativen Fragehinsicht: Weil Gott als das »bonum in comuni« den Willen bestimmt, ist der Mensch nicht auf bestimmte Handlungen festgelegt, sondern umgekehrt: es wird ihm gerade so die Möglichkeit eröffnet, frei und selbstbestimmt zu handeln (a. 4)<sup>97</sup>.

Gottes (allgemeines) Wirken in der Welt, so läßt sich zusammenfassen, geschieht gemäß den Bedingungen seiner Geschöpfe. Menschliches Handeln vollzieht sich unter dem *formalen* Apriori eines grundsätzlichen Verlangens nach der Glückseligkeit.<sup>98</sup> Negativ ausgedrückt bedeutet das zugleich, daß Gott bzw. die Glückseligkeit unter den Bedingungen des hiesigen Lebens (Endlichkeit des Menschen; Defizienz seiner Handlungskräfte) nicht *materialer* Gegenstand des Handelns werden kann. Dem Menschen ist es unter allen geistigen Geschöpfen aufgetragen, sich dem umfassendsten und vollkommensten Gut seines Lebens in der Mannigfaltigkeit und unbegrenzten Vielfalt des sittlichen Handelns zu nähern.<sup>99</sup>

Bevor Thomas sich jedoch der Frage zuwendet, *wie* die Handlungen beschaffen sein müssen, damit sie den Menschen zum Ziel seines Lebens führen (qu. 18-21), vermittelt er zunächst einen Einblick in den formalen Aufbau menschlichen Handelns. So wird in den qu. 11-17 die Art und Weise untersucht, wie sich menschliches Handeln auf ein als 'Gut' erkanntes Ziel hin bestimmt und verwirklicht

---

obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. ... Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. - Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.« STh I-II 10,2.

<sup>97</sup> »Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.« STh I-II 10,4.

<sup>98</sup> Vgl. zum Begriff des »desiderium naturale«: P. Engelhardt, 'Desiderium naturale'; ders., Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgeblichen Lebenszieles durch das desiderium naturale; U. degl'Innocenti, Il desiderio della felicità, molla delle azioni umane nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino; J. Laporta, Pour trouver le sens exact des termes 'appetitus naturalis', 'desiderium naturale', 'amor naturalis' etc. chez Thomas d'Aquin; M.D. Roland-Gosselin, Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin.

<sup>99</sup> »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.« STh I 77,2.

und aus dem Zusammenspiel und Nacheinander von erkenntnishaften und willentlichen Phasen und Aspekten desselben Aktes erklärt<sup>100</sup>: Der (sinnlich-geistigen) Wahrnehmung und Erkenntnis eines 'Gutes' entspricht und folgt das willentlich-bewußte 'Intendieren' (»intentio«; qu. 12) des Handlungszieles. Weil der Wille, wie gesagt, ein Ziel dadurch erstrebt, daß er sich auf die 'Mittel' bezieht, durch die es erreichbar wird, setzt mit der Intention eines Zieles die 'Überlegung' (»consilium«; qu. 14) der diesem Ziel proportionierten Mittel ein. Wenn der Wille der Überlegung des Verstandes 'zustimmt' (»consensus«; qu. 15) und die überlegten Mittel 'wählt' (»electio«; qu. 13), folgt auf die 'Anordnung durch die Vernunft' (»imperium«; qu. 17) der 'Gebrauch' (»usus«; qu. 16) der Mittel bzw. die Handlungsdurchführung. Wenn die Mittel tatsächlich zur Erlangung des intendierten Handlungszieles führen, findet die Handlung in einer 'freudig-erfüllten Ruhe' (»fruitio«; qu. 12) des Willens ihren Abschluß.<sup>101</sup>

Der gerade skizzierten, recht formalen Analyse des (aus erkenntnishaften und willentlichen Teilakten zusammengesetzten) menschlichen Handelns folgt in den qu. 18-21 der Aufweis eines allgemeinen Prinzips der Moralität, die Unterscheidung von Gut und Böse der Handlung. Den Ausgangspunkt der Überlegung in der qu. 18 bildet die bereits in der I<sup>a</sup> Pars der STh grundgelegte<sup>102</sup>, metaphysische bzw. ontologische Bestimmung von Gut und Böse: "Über Gut und Böse bei den Tätigkeiten ist ebenso zu sprechen wie von Gut und Böse in den Dingen."<sup>103</sup> Wie nun aber ein jedes Ding insofern 'gut' ist, als es 'Sein' hat, so bestimmt sich auch die Güte einer Tätigkeit danach, ob sie dem Seienden, das der Tätigkeit zugrunde liegt, entspricht oder nicht entspricht, bzw. ob sie zur 'Seinsfülle' (»plenitudo essendi«) beiträgt oder diese mindert (a. 1)<sup>104</sup>. Die ontologische Analyse der Moralität bleibt zunächst auch in den nachfolgenden Artikeln (a. 2-4) vorherrschend: Wie sich die Güte eines natürlichen Dinges nach dessen Übereinstimmung mit (bzw. Abweichung von) dem zugrundeliegenden 'Form-Prinzip' richtet, so empfängt auch die Handlung ihre 'Art' vom Gegenstand (»obiectum«) her und wird in dem Maße 'gut' genannt, als der Gegenstand dem Handelnden entspricht (a. 2)<sup>105</sup>. Und schließlich wird -

---

<sup>100</sup> Vgl. K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten*, 213f.

<sup>101</sup> Im vollen und eigentlichen Sinn kommt der Wille nur in dem 'schlechthin vollkommenen (jedoch weltjenseitigen) Gut' zur Ruhe, wohingegen die (in dieser Welt erreichbaren) Teilgüter ihn nur in sehr bedingter und vorläufiger Weise auszufüllen vermögen.

<sup>102</sup> Vgl. STh I 48 und 49.

<sup>103</sup> »... de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus«. STh I-II 18,1.

<sup>104</sup> »In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur... Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in quantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala«. STh I-II 18,1.

<sup>105</sup> »Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto: sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti«. STh I-II 18,2.

ebenfalls in strenger Analogie zu den Dingen, deren Seinsfülle sich auch durch Akzidentien und von dem Seienden, von dem es bewirkt ist (»esse ab alio«), bestimmt - auch von der Handlung gesagt, daß sie durch 'Umstände' (a. 3) und das (intendierte) 'Ziel' (a. 4) der Handlung gut oder schlecht wird.

Trotz der in den ersten vier Artikeln der qu. 18 vorherrschenden metaphysischen Analyse der Moralität trägt jedoch der Eindruck, daß moralische Erkenntnis aus der Erkenntnis des Wesens als vorgegebener Bestimmtheit abgeleitet werden könnte.<sup>106</sup>

Der nachfolgende Artikel (a. 5) macht deutlich: "Die moralische Ordnung", in einer Formulierung W. Kluxens gesprochen<sup>107</sup>, "findet zwar im Umkreis der Dinge statt", doch ist die ontologische Analyse der Moralität als Reflexion<sup>108</sup> auf das anzusehen, was ursprünglich durch das höchste Seelenvermögen des Menschen, im Vollzuge der Vernunft schon erkannt ist. "Die spezifisch praktische Erkenntnis gewinnt ... das 'Prinzip der Moralität' in ihrem eigenen Vollzuge und ist nicht darauf angewiesen, aus einer nicht-praktischen Wesenseinsicht, die ihr vorausläge, ihre Gründung zu erwarten."<sup>109</sup> Bei Thomas führt kein Weg der direkten Ableitung von der Metaphysik zur Ethik.<sup>110</sup> *Die menschliche Vernunft ist der Maßstab des moralischen Unterschiedes, d.h. Maßstab von Gut und Böse*: Je nachdem, ob sich das Handeln nach dem 'Maß' der Vernunft (»secundum rationem«) oder gegen das 'Vernünftige' (»praeter rationem«) richtet, bestimmt sich dessen Gutheit bzw. Schlechtheit.<sup>111</sup> Von der Vernunft als dem Prinzip menschlichen Handelns ausgehend (a. 5), werden die in den ersten vier Artikeln der qu. 18 genannten Faktoren der Handlung (sc. der Gegenstand, das Ziel und die Umstände der Handlung) für die moralische Bewertung bzw. Spezifikation nach und nach in die Überlegung einbezogen. Daß die vom Ziel her kommende Bestimmtheit der Handlung gegenüber derjenigen Bestimmtheit, die von den Umständen und vom faktischen Handlungsgegenstand ausgeht, die grundlegendere und maßgeblichere<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik, 188. "Thomas' angebliche »Ableitung« des Prinzips der Moralität hat in Wahrheit den Charakter der Reflexion." Ebd., XXIX.

<sup>107</sup> Ebd., 188.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 193f.

<sup>109</sup> Ebd., 192.

<sup>110</sup> Vgl. O.H. Pesch, Das Gesetz. Kommentar zu 94,2 in DThA Bd.13, 577f; vgl. auch: A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen, 37 : "Sittliche Bestimmtheit kann deswegen nicht aus der Erkenntnis des Wesens gewonnen werden, weil der Mensch nicht eine metaphysische Idee, sondern sich selbst verwirklichen muß. Darum eben wendet sich die praktische Vernunft nicht dem metaphysisch zu bestimmenden Allgemeinen, sondern der Wirklichkeit des konkreten menschlichen Lebens zu."

<sup>111</sup> »In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.« STh I-II 18,5. Vgl. STh I-II 18,8.



ist (a. 6-7), wird eingehend in qu. 19 untersucht: Über die Gutheit und Schlechtheit eines Aktes entscheidet in erster Linie das Ziel als das spezifische Objekt des Willens (a. 1-2), das die Vernunft in ihrer 'regelnden' und 'maßstäblichen' Funktion dem Willen vorgibt (a. 3-5).<sup>113</sup> Und weil sich die Güte des Willens nach der Güte des 'intendierten' Zieles und somit nach der Güte der »intentio« bemißt (a. 7), ist der Wille in dem Maße gut, wie er von der Vernunft (in formaler Weise; »formaliter«) auf das 'höchste Gut' ausgerichtet wird (a. 9). Auf diese Weise, d.h. "im Wollen dessen, 'was Gott will, daß der Mensch will'"<sup>114</sup>, kann der menschliche Wille dem göttlichen Willen gleichförmig werden (a. 10).

Nun geht die Güte der »intentio« jedoch nicht einfach bruchlos auf die faktische Handlung über. Schon der noch nicht nach außen getretene 'innere Akt' kann sich von der Güte der »intentio« unterscheiden, wenn er etwa der Intensität nach schwächer wäre oder die Mittel zur Erreichung des Zieles diesem nicht proportioniert wären. In seiner Abhängigkeit<sup>115</sup> vom 'inneren Akt' kann folglich aus den gleichen Gründen und zudem aufgrund möglicher (äußerer) Widerstände und Hindernisse auch der 'äußere Akt' an Güte weit geringer sein als die »intentio« (a. 8). Wenn aber somit sowohl der 'innere' als auch der 'äußere Akt' von der Güte der »intentio« abweichen können, dann ist daraus zu folgern, daß sich die Gutheit des 'äußeren Aktes' nach der 'gemeinsamen Güte' (»integritas bonorum«) aller beteiligten Einzelfaktoren richtet (qu. 20)<sup>116</sup> und sich somit, wie oben erwähnt, sowohl nach

---

<sup>112</sup> »... aliqui actus dicuntur humani in quantum sunt voluntarii... In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior: et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus.« STh I-II 18,6.

<sup>113</sup> Die Maßstäblichkeit der Vernunft für die Moralität menschlichen Handelns zeigt sich besonders ausdrücklich in dem Diktum, daß ein von der Vernunft abweichender Wille immer schlecht ist: »... omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.« STh I-II 19,5. Doch bedeutet das umgekehrt nicht, daß schon jeder mit der Vernunft übereinstimmende Wille auch immer gut wäre. So wird z.B. der mit der Vernunft übereinstimmende Wille schlecht, wenn die Vernunft schuldhaft (und nicht etwa aus Unkenntnis) irrt: »Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala.« STh I-II 19,6. Vgl. noch einmal: STh I-II 6,8.

<sup>114</sup> W. Kluxen, Philosophische Ethik, 200.

<sup>115</sup> Der 'innere Akt' verhält sich gewissermaßen 'formgebend' zu dem 'nach außen tretenden', auf einen (vom Ziel verschiedenen) Handlungsgegenstand bezogenen, 'äußeren Akt' (»actus exterior«). Ohne den inneren Akt würde der äußere Akt sogar jeder moralischen Qualität entbehren. Vgl. STh I-II 18,6.

<sup>116</sup> In qu. 20 zeigt Thomas auf, daß für die Güte einer Handlung neben der Güte des inneren Aktes und der Beschaffenheit der Umstände auch die Güte des äußeren Aktes entscheidend ist (a. 1). Bedarf es, um einen Akt insgesamt schlecht zu machen, nur eines einzigen Defektes (sei es hinsichtlich des Zieles, des faktischen Handlungsgegenstandes oder eines Umstandes), ist demgegenüber die Gutheit eines äußeren Aktes von der

dem intendierten Ziel als auch nach dem Gegenstand und den Umständen<sup>117</sup> einer Handlung bestimmt.

Mit der Nennung aller für die Gutheit bzw. Schlechtheit einer Handlung maßgeblichen Faktoren kann Thomas in qu. 21 auf die Konsequenzen und Folgen menschlichen Handelns eingehen. Je nachdem, ob menschliches Handeln der Vernunftordnung (als der spezifisch menschlichen Teilhabe an dem Ewigen Gesetz Gottes) entspricht oder nicht, hat es den Charakter der 'Rechtheit' (»rectitudo«) oder der 'Sünde' (»peccatum«)<sup>118</sup> (a. 1); und insofern es willentlich (»voluntarius«) und dem Menschen zurechenbar ist, trägt es den Charakter des 'Lobenswerten' oder des 'Schuldhaften'<sup>119</sup> (a. 2).

Von wirklichen Konsequenzen sündhaften-schuldhaften bzw. rechten-lobenswerten Handelns im Sinne einer 'Vergeltung' (»retributio«) spricht Thomas im Blick auf zwei Rechtsordnungen. Als Teil der Gesellschaft steht der Mensch auch in der Rechtsordnung dieser Gesellschaft, und so kann sein Handeln 'verdienstlich' oder 'mißverdienstlich' sein und eine entsprechende 'Vergeltung' zur Folge haben (a. 3).<sup>120</sup> Ebenso ist das Handeln des Menschen gegenüber Gott 'verdienstlich' oder 'mißverdienstlich'. Weil nämlich menschliches Handeln entweder dem 'letzten Ziel' gemäß ist oder nicht, kommt Gott mit der Regierung des Weltalls auch die Vergeltung menschlichen Tuns zu (a. 4).<sup>121</sup>

---

Gesamtheit der Güte aller die Spezies einer Handlung bestimmenden (»integritas bonorum«) Einzelfaktoren abhängig (a. 2). Innerer und äußerer Akt sind zwar ein Akt, insofern der äußere Akt dem inneren zugeordnet ist und diesen 'ausdrückt'. Für den Fall aber, daß der äußere Akt eine Wirkung neben der im inneren Akt intendierten hat, kann ihre Gutheit sich von dessen moralischer Qualität unterscheiden (a. 3). In seiner erwähnten Abhängigkeit vom inneren Akt fügt der äußere Akt dem inneren an Gutheit zwar nichts hinzu, doch da er gewissermaßen vom Willen gewirkt ist, vermag der äußere Akt rückwirkend dennoch den Willen zu qualifizieren (a. 4). Ein nicht absehbarer, zukünftiger Ausgang einer Handlung beeinflusst nicht die Qualität eines bereits vollzogenen Aktes (a. 5), jedenfalls solange nicht, wie der über Sittlichkeit einer Handlung entscheidende Wille sich nicht ändert (a. 6).

<sup>117</sup> Umstände können die Art (»species«) einer Handlung ändern (wie z.B. das Stehlen und das Stehlen in einer Kirche sich voneinander unterscheiden; STh I-II 18,10). Zuweilen nehmen sie Einfluß auf die Gutheit bzw. Schlechtheit eines Handelns, ohne die Art der Handlung zu verändern (STh I-II 18,11). Vgl. J. Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter; Th. Nisters, Akzidentien in der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns, bes. S. 184-189.

<sup>118</sup> »... omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae: et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.« STh I-II 21,1.

<sup>119</sup> »... bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.« STh I-II 21,2.

<sup>120</sup> »Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.« STh I-II 21,3.

<sup>121</sup> »... manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.« STh I-II 21,4.

Wenn aber mit der göttlichen Vergeltung im letzten nichts anderes als die Teilnahme des Menschen an der göttlichen Glückseligkeit (in der »visio beatifica«) bzw. das Verfehlen des 'höchsten Zieles' gemeint sein kann, ist als weiteres Zwischenergebnis dieser nach den Voraussetzungen für die Erlangung der Glückseligkeit fragenden Studie zwar einerseits festzuhalten, daß die Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit als notwendige Bedingung ein vernunftgeleitetes, in formaler Weise auf das Letztziel ausgerichtetes 'gutes Handeln' des Menschen erfordert. Die vielen Hinweise, in denen ein über Gottes allgemeines Wirken in der Welt hinausgehendes spezielleres Wirken in der Gnade zur Erlangung der Glückseligkeit betont wird, machen andererseits ebenso deutlich, daß 'menschliche Freiheit' *allein* zur Erlangung der Glückseligkeit nicht ausreicht.

Noch immer sind die Fragen nicht zu entscheiden, was Thomas unter der 'Gnade Gottes' versteht, ob und wie der Mensch ihrer teilhaft werden kann, und wie sich 'menschliche Freiheit' und 'Gnade Gottes' zueinander verhalten. Wird die Bedeutung des in den Eingangsquästionen der II<sup>a</sup> Pars in seiner Struktur herausgearbeiteten, vernunftgeleiteten und selbstbestimmten Handelns des Menschen etwa unter dem Primat der Gnade Gottes nachträglich doch wieder eingeschränkt und marginalisiert? Die Beantwortung dieser Fragen macht zunächst noch weitere Überlegungen erforderlich.

## **b) Die Rolle der Affekte für das menschliche Handeln**

Menschliches Handeln ist, wie in den vorausgegangenen Abschnitten erwähnt, durch 'Vernunftbestimmtheit und Willentlichkeit' ausgezeichnet; mittels seiner höchsten Seelenvermögen, Vernunft und Wille, verwirklicht der Mensch sein 'Gut' (»bonum hominis«).<sup>122</sup> Bislang ist auf die Bedeutung, die dem 'niederen-sinnlichen Strebevermögen' (»appetitus inferior; appetitus sensitivus«) bei dem Aufbau der menschlichen Handlung zukommt, nur am Rande eingegangen worden.<sup>123</sup> Weit ausführlicher als noch im Frühwerk<sup>124</sup> wendet sich Thomas der Frage nach der Bedeutung des sinnlichen Strebevermögens in der insgesamt 26 Quästionen umfassenden Lehre von den menschlichen Affekten bzw. Leidenschaften zu (qu. 22-48).<sup>125</sup> In dieser sich durch einen 'Reichtum an phänomenologischer

---

<sup>122</sup> »... bonum hominis est secundum rationem esse«. Vgl. STh I-II 18,5.

<sup>123</sup> Vgl. STh I 81, 1-3; STh I-II 6,7; 9,2; 10,3.

<sup>124</sup> Vgl. etwa: III Sent. d. 26, q. 1; De Ver. 22,4; 25-26.

<sup>125</sup> Vgl. J. Barad, Aquinas on the role of emotion in moral judgement and activity, 397-414; J. Jakob, Passiones; P.A. Lewis, Rethinking Emotions and the Moral Life in the Light of Thomas Aquinas; L. Mauro, L'umanità della passione in S. Tommaso; ders., Le passioni nell'antropologia di S. Tommaso, 337-343; M. Meier, Die Lehre von Thomas von Aquin 'De passionibus animae'; M. Meyer, Le problème des passions chez saint Thomas d'Aquin, 363-374; Th. Nisters, Aquinas on passions and diminished responsibility, 239-257; H.D. Noble, La moralité de la passion, 259-275; ders., Les passions dans la vie morale; N. Petruzellis, Le passioni nel pensiero di Tommaso d'Aquino, 253-286, 381-

Beobachtung<sup>126</sup> auszeichnenden Analyse des psychischen Affektpotentials macht Thomas deutlich: Auch und gerade menschliches Handeln gründet in den autonomen bzw. irrationalen psychischen Antrieben der Liebe (»amor«) und des Hasses (»odium«), der Sehnsucht (»desiderium«) und der Flucht (»fuga«), der Freude (»delectatio«) und der Traurigkeit (»tristitia«), der Hoffnung (»spes«) und der Verzweiflung (»desperatio«), der Furcht (»timor«) und der Kühnheit (»audacia«) und des Zornes (»ira«). Diese elf den Menschen mit den Tieren gemeinsamen<sup>127</sup>, in sich sittlich neutralen<sup>128</sup> Affekte nennt Thomas »passiones«. Der Begriff »passio« legt vom Wortsinn her die durch ein 'Erleiden' (»pati«) von etwas 'Schlechtem' hervorgerufene körperlich-seelische Veränderung (»transmutatio corporalis«) nahe.<sup>129</sup> Doch bezeichnet der Begriff »passio« nach Thomas jedwede Gemütsbewegung, also auch diejenigen Affekte, die mit vornehmlich positiven Konnotationen belegt sind, wie etwa die Freude oder die Liebe. Da die »passiones« gewissermaßen *innerpsychische* Reaktionen auf die ('äußere') Gegenstandswelt (wozu natürlich auch 'ideale' Gegenstände bzw. Güter gehören) sind, unterscheidet Thomas zwei Vermögen der »sensualitas«: den »appetitus concupiscibilis« und den »appetitus irascibilis«. Dem »appetitus concupiscibilis« gehören diejenigen Affekte an, die sich direkt auf den sie evozierenden Gegenstand beziehen, wie die Liebe (»amor«), die Sehnsucht (»desiderium«), die Freude (»delectatio«) einerseits und der Hass (»odium«), die Flucht (»fuga«) und die Traurigkeit (»tristitia«) andererseits. Demgegenüber sind dem »appetitus irascibilis« diejenigen »passiones« zugehörig, die sich auf ein schwer erreichbares 'Gut' bzw. auf ein nicht leicht vermeidbares 'Übel' beziehen, wie die Hoffnung (»spes«), die Verzweiflung (»desperatio«), die Furcht (»timor«), die Kühnheit (»audacia«) und der Zorn (»ira«).<sup>130</sup> Die letztgenannten komplexeren, auf die Überwindung von Widerständen abzielenden

---

405; S. Pfürtner, *Triebleben und sittliche Vollendung*, 121-311; V. Rodriguez, *Tratado de la pasiones del alma*, 217-222; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 172-201; A. Stagnitta, *L'antropologia in Tommaso d'Aquino*; H.G. Weil, *The Dynamic Aspect of Emotions in Philosophy of St. Thomas Aquinas*, B. Ziermann, *Die menschlichen Leidenschaften*.

<sup>126</sup> Vgl. hierzu: E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 178.

<sup>127</sup> Vgl. STh I-II 24,1 ad 1.

<sup>128</sup> »Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione«. STh I-II 24,1.

<sup>129</sup> Vgl. STh I-II 22,1.

<sup>130</sup> »Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in Primo quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiat in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.« STh I-II 23,1. Vgl. STh I 81,2.

Affekte des 'irasciblen' Strebevermögens haben hinsichtlich der 'koncupisziblen' »passiones« eine Schutz- bzw. Abwehrfunktion.<sup>131</sup> Von diesen nehmen die irasciblen Affekte ihren Ausgang, und in sie münden sie zurück.<sup>132</sup>

Wenn man die Entstehung der einen »passio« aus der anderen nachzeichnen will bzw. - in scholastischer Terminologie gesprochen - den »ordo consecutionis« oder die »via generationis« der einzelnen Affekte nach-denkt, muß von der Liebe (»amor«) ausgegangen werden.<sup>133</sup> Denn alle Affekte haben ihren Ursprung in der Liebe, die darum die erste »passio« des koncupisziblen Strebevermögens genannt wird. Aus der Liebe, die Thomas als affektive Einigung<sup>134</sup>, als das Gefühl einer Entsprechung (»proportio«) bzw. der Hingeordnetheit (»aptitudo«) auf ein diese Liebe provozierendes 'Gut' oder gar als 'Wohlgefallen' (»complacentia«) an diesem beschreiben kann, entspringt die Sehnsucht (»desiderium«), die ihrerseits, sobald das geliebte 'Gut' erreicht ist, in die Freude (»delectatio«) mündet.<sup>135</sup> Erweist sich aber ein 'geliebtes Gut' als schwer erreichbar oder zukünftig, wird es zum Objekt der Hoffnung (bzw., falls unerreichbar, zum Objekt der Verzweiflung; »desperatio«). Da in der Hoffnung (»spes«) die Erlangung eines (schwer erreichbaren) 'hohen Gutes' (»bonum arduum«) für möglich gehalten wird, ist sie ihrerseits die erste »passio« des 'irasciblen' Strebevermögens.<sup>136</sup> Wie die Hoffnung münden auch die anderen 'irasciblen' Affekte in die Freude bzw. in die Traurigkeit.<sup>137</sup>

Wie aber verhält sich das psychische Affektpotential zu der zuvor<sup>138</sup> betonten Vernunftbestimmtheit menschlichen Handelns? Thomas ist zwar der Auffassung,

---

<sup>131</sup> »... irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur.« STh I 81,2. Vgl. STh I-II 23,1 ad 1.

<sup>132</sup> »Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.« STh I-II 25,1. Vgl. STh I 81,2; De ver 25,2.

<sup>133</sup> Gegenläufig zu diesem »ordo generationis« verhält sich der »ordo intentionis«, in der das intendierte Ziel, die Freude (»delectatio«), gewissermaßen zuerst 'da' ist und ihretwegen zuerst die Sehnsucht (»desiderium«) und zuletzt die Liebe (»amor«) folgen.

<sup>134</sup> Vgl. STh I-II 25,2 ad 2.

<sup>135</sup> »Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. - Sed secundum ordinem intentionis, est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem.« STh I-II 25,2.

<sup>136</sup> »... spes est prima inter omnes passiones irascibilis.« STh I-II 25,3.

<sup>137</sup> »Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones.« STh I-II 25,3.

<sup>138</sup> Vgl. Kap. 1.1.b und 1.2.a

daß Affekte sich verselbständigen, die Vernunft und Willen beeinträchtigen, ja sogar gänzlich ausschalten können, so daß eine Handlung ganz oder teilweise 'unwillentlich' werden kann<sup>139</sup>, doch sieht er die »passiones« grundsätzlich auf die Vernunft hingebordnet.<sup>140</sup> "Sie sind naturale Güter, die als dynamisierende Potenzen dem Menschen mitgegeben sind und durch seine freie Verfügung der Entfaltung äußersten menschlichen Seinkönnens dienstbar gemacht werden können und sollen."<sup>141</sup> Obgleich sie 'an sich' sittlich neutral sind, haben sie dennoch dadurch sittliche Relevanz, daß sie der Vernunft unterstehen bzw. von ihr gelenkt werden können.<sup>142</sup> So heißen Affekte 'gut', wenn sie vernunftgemäß sind (»secundum rationem«), und 'schlecht', wenn sie der Vernunft entgegenstehen (»praeter rationem«).<sup>143</sup> Es zeigt sich, daß auch in der Affekte-Lehre die Vorrangstellung der Vernunft betont wird, indem auf die nur dem Menschen gegebene Möglichkeit der Durchdringung der Affekte durch die Vernunft hingewiesen wird. Doch bedeutet das umgekehrt nicht, daß die thomanische Lehre von den menschlichen Leidenschaften einseitig rationalistisch oder leibfeindlich zu interpretieren wäre. Thomas ist zwar der Auffassung, daß der Mensch um so vollkommener ist, je mehr sich sein höchstes, ihn auszeichnendes 'Gut', die Vernunft, in den Antriebskräften menschlichen Handelns auswirkt.<sup>144</sup> Ebenso sehr wird jedoch betont, daß in einer starken Leidenschaftlichkeit ein Zeichen für die Stärke des menschlichen Willens zu sehen ist<sup>145</sup> bzw. daß der Mangel an Leidenschaftlichkeit (»vitium insensibilitatis«<sup>146</sup>) sogar eine Sünde sein kann. So wird die Bedeutung der psychischen Antriebskräfte nicht nivelliert, wenn Thomas die Vollendung der menschlichen Seelenkräfte in einem harmonischen Ineinandergreifen von niederem und höherem Seelenvermögen verwirklicht sieht.<sup>147</sup>

139) »... passio appetitus sensitive movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto: ... Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: ... Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, in quantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur: aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.« STh I-II 10,3.

140) Vgl. STh I-II 17,7.

141) A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen bei Thomas von Aquin, 31.

142) Vgl. STh I 81,3.

143) »... passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.« STh I-II 24,2 ad 3.

144) »Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. ... Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ... ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.« STh I-II 24,3.

145) »Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem.« STh I-II 24,3 ad 1.

146) Vgl. STh II-II 142,1.

147) Vgl. STh I-II 17,4.

Das Ineinandergreifen von niederem und höherem Seelenvermögen bedarf jedoch nach Thomas noch einer weiteren 'anthropologischen Vermittlung': Da die Affekte der Vernunft gehorchen bzw. von ihr geleitet werden können, sind sie prinzipiell auch für eine bestimmte *Disponierung* offen.<sup>148</sup> Auf die Art und Weise, *wie* die am Aufbau des menschlichen Handelns beteiligten Seelenpotenzen (die Affekte, Vernunft und Wille) disponiert bzw. vollendet werden können, greift Thomas vor, indem er neben Vernunft und Wille auch die Affekte als Ansatzpunkte für 'Tugenden' bzw. als deren 'Sitz' oder 'Träger' (»subiectum«) bezeichnet.<sup>149</sup> Mit dem somit schon in der Affekte-Lehre eingeführten 'Tugend-Begriff' und dem diesem vorausliegenden »habitus«-Begriff gelangt die Analyse der thomanischen Ethik zu ihren Schlüsselbegriffen, die im Blick- und Mittelpunkt der Untersuchung der I-II<sup>ae</sup> (qu. 49-71) stehen und von da an die Argumentation der gesamten *Secunda Pars* bestimmen.

### **1.3. Habituelle Dispositionen, 'natürliche' und 'eingegossene' Tugenden und ihre Bedeutung für die Erlangung der Glückseligkeit**

#### **a) »Habitus« als spezifisch menschliche Tätigkeitsvorprägungen**

Der von den meisten Kommentaren<sup>150</sup> gewählte *Zugang* zu dem der thomanischen Tugend- und Gnadenlehre zugrundeliegenden »habitus«-Begriff scheint zumeist nur

---

<sup>148</sup> Der bereits in der 'Imago-Dei-Lehre' angeklungene Gesamtrahmen der thomanischen Theologie, der gedankliche Nachvollzug der 'Vollendung alles Vollendbaren' (vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 194), tritt besonders deutlich in der Lehre von den menschlichen Leidenschaften hervor. Thomas denkt auch "die Rolle, die dem Affektleben im Aufbau gelungener humaner Praxis zukommt, strikt von der Vollendbarkeit des Menschen her und wendet so nur sein ethisches Grundthema auf die ganze, das psychische Leben einschließende Wirklichkeit an, die menschliches Handeln auf dem Weg zu seiner Vollendung prägt und bestimmt.« (Ebd., 195). "Der Beitrag, den die psychischen Antriebsenergien zur sittlichen Vollendung des Menschen leisten sollen, erfordert..., daß diese selbst in ihrem eigenen Wirkgefüge zu dieser Aufgabe disponiert werden. An dieser Stelle mündet die psychologische Analyse, die Thomas als unverzichtbare Etappe seiner ethischen Reflexion vorlegt, wie von selbst in das Postulat einer weiteren anthropologischen Vermittlung, die das psychische Affektpotential dazu instandsetzt, der Vernunftorientierung des Willens nicht aus fremder, sondern aus eigener und in diesem Sinn 'autonomer' seelischer Neigung zu folgen." (Ebd., 201).

<sup>149</sup> Vgl. STh I-II 56,4.

<sup>150</sup> Das Vorgehen der meisten Kommentare orientiert sich an dem von Thomas selbst eingeschlagenen Weg in STh I-II 49,1f. Als deutschsprachige Kommentare bzw. Einführungen sind empfehlenswert: E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 202-234; O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, 231-253. Vgl. auch: G. Abba, *La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*; B.R. Inagaki, *Habitus and natura in Aquinas*; J.L. Martin Carrasco, *Habitos psicológicos y libertad humana*; M. Pangallo, 'Habitus' e vita morale; S. Pinckaers, 'Habitude et Habitus'; J.M. Ramirez, *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*; H. Renard, *The Habits in the System of St. Thomas*; P. Roton, *Les*

um den Preis 'hoher begrifflicher Abstraktion' möglich. Gerade dadurch aber, d.h. durch einen zu frühen Rekurs auf die Kategorientafel des Aristoteles, wird m.E. das Verständnis in der heutigen Zeit eher erschwert als erleichtert. Dies ist um so mehr zu bedauern, weil sich eine *Hinführung*<sup>151</sup> zu dem von Thomas Gemeinten eigentlich ohne größere Umstände in direktem Anschluß an die zuvor in dieser Arbeit skizzierten Leitsätze der thomanischen Ethik ergibt: Der Mensch, so ist in den unterschiedlichsten Zusammenhängen wiederholt gesagt worden, verhält sich durch seine Seelenvermögen (»*potentiae animae*«), d.h. durch Vernunft, Wille und durch das psychische Triebpotential, zu seiner Um- und Mit-Welt. Indem der Mensch sich mit seiner Vernunft, seinem Willen und seinen Affekten (in Akten, bei denen diese Seelenvermögen *zusammenwirken*) auf seine Umwelt bezieht, ergeben sich durch den bloßen und unvermeidbaren Gebrauch (oder Nicht-Gebrauch) notwendig (An-) Gewohnheiten als Reflex und Ergebnis der jeweiligen Tätigkeiten. Und genau diese unvermeidbaren (An-) Gewohnungen und Gewohnheiten bezeichnet Thomas als »*habitus*« und versteht sie als Handlungsdispositionen bzw. Tätigkeitsvorprägungen<sup>152</sup>, in denen sich die *Weise* der Aktuierung der oben genannten Vermögen (Vernunft, Wille, Affekte) in Bezug auf ein bestimmtes Objekt oder Objektfeld verfestigt hat. Insofern die »*habitus*« einem bestimmten, konstanten Objektfeld (»*causa immobilis*«) entsprechen, sind sie durch eine gewisse *Beständigkeit*<sup>153</sup>, *Konstanz* und *Dauerhaftigkeit*<sup>154</sup> ausgezeichnet und garantieren eine grundsätzliche Befähigung zu einer *prompten*<sup>155</sup> Aktuierung der entsprechenden Seelenvermögen.

Im Hinblick auf die nachfolgenden Kapitel kann nicht entschieden genug darauf hingewiesen werden, daß Thomas als »*habitus*« nur die spezifisch *menschlichen* Handlungsvorprägungen bezeichnet, also weder den dressierten Trieb bzw. Instinkt

---

Habitus; B.T. Sandin, Lo primario en el habito según santo Tomás; E. Stagnitta, L'antropologia in Tommaso d'Aquino.

<sup>151</sup> Im Blick sowohl auf die umfangreiche Sekundärliteratur als auch die Themenstellung dieser Arbeit beschränkt sich die folgende Darstellung zum thomanischen »*habitus*«- und »*virtus*«-Begriff auf die Entfaltung zentraler Sinnlinien.

<sup>152</sup> Mit der Umschreibung des »*habitus*« als 'Tätigkeitsvorprägung' bzw. 'Handlungsvorprägung' folgen wir einem Übersetzungsvorschlag von O.H. Pesch, "was die historische Feststellung einschließt, daß es einen reinen 'habitus entitativus', also ein in keiner Weise auf das Handeln bezogenes Gehaben in der mittelalterlichen Theologie nicht gibt - was immer auch die Neuscholastik dazu sagen mag." O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 71 Anm. 52. Die bloß eindeutschende Übersetzung 'des eigentlich kaum übersetzbaren lateinischen Wortes' (Vgl. ebd.) mit dem Terminus 'Gehaben' (wie seit der terminologischen Vorentscheidung durch Bd. 11 der DThA in der deutschsprachigen Thomasliteratur verbreitet) scheint dagegen die 'Sache' eher zu verstellen und zudem auch wenig dem Sprachempfinden der heutigen Zeit zu entsprechen.

<sup>153</sup> »... habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles«. STh I-II 49,2 ad 3.

<sup>154</sup> »... habitus diuturnitatem quandam importat.« STh I-II 49,2 ad 3.

<sup>155</sup> »... voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.« STh I-II 50,5 ad 3.



noch eine körperliche Disposition (wie z.B. Gesundheit, Schönheit, etc.), die es auch bei Tieren gibt<sup>156</sup>, sondern die *durch die Tätigkeit von Vernunft und Wille* - gewissermaßen *freiwillig* und *selbstbestimmt*<sup>157</sup> zustandegekommene Handlungsdisposition eines der genannten Vermögen.<sup>157</sup> »Habitus« können den Verstand, den Willen und die Affekte auf unterschiedliche und sogar in entgegengesetzter Weise bestimmen<sup>158</sup> und sind als Tätigkeitsvorprägungen bezüglich eines konstanten Objektfeldes somit auf ein ihnen entsprechendes 'Tätigwerden', auf »operationes«, bezogen.<sup>159</sup> Zur Entstehung bzw. Ausprägung eines »habitus« bedarf es allerdings mehr als nur einer *einfachen, einzelnen* Aktuierung eines Seelenvermögens. Vielmehr ist er das zu einem (habituellen) Zustand 'geronnene' Ergebnis *vieler* einzelner, gleichförmiger und gerichteter Einzelakte.<sup>160</sup>

Die bisherigen Überlegungen zum thomanischen »habitus«-Begriff können wie folgt Satz zusammengefaßt werden: *Ein »habitus« ist eine nur den Menschen aufgrund seines Verstandes- und Willensvermögens auszeichnende und durch vielfältige, gleichförmige Einzelakte angewöhnte Disposition eines Vermögens, wodurch dieses Vermögen gegenüber einem bestimmten Objektfeld zu konstanten, gleichförmigen Tätigkeiten befähigt wird.*

Ein über das Gesagte hinausgehendes Verständnis des thomanischen »habitus«-Begriffs ergibt sich, wenn man den »habitus« in seinem ontologischen Bezug, in seiner Beziehung zur menschlichen Natur bzw. zur menschlichen *Seele* betrachtet.<sup>161</sup> Weil sich die menschliche Seele vermittelt der Seelenvermögen

<sup>156</sup> »... vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo.« STh I-II 50,3 ad 2.

<sup>157</sup> Auf die Bedeutung der anthropologischen Vermitteltheit der »habitus« durch Vernunft und Wille, also durch die Vermögen, durch die der Mensch Gottes Ebenbild und selbstmächtig ist, wird unten im Blick auf die 'übernatürlichen' »habitus« wiederholt einzugehen sein. Vgl. Kap. 2-5.

<sup>158</sup> »... id quod est in potentia ad alterum, possit in pluribus modis determinari, et ad diversa.« STh I-II 49,4. Vgl. STh I-II 55,1.

<sup>159</sup> »... omnis habitus qui est alicuius potentia ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.« STh I-II 49,3.

<sup>160</sup> »... ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.« STh I-II 51,2. Vgl. STh I-II 51,3; 52,3.

<sup>161</sup> Die Frage nach dem ontologischen Bezug des »habitus« ist in qu. 49 der Ausgangspunkt der thomanischen Reflexion, in der Kenntnisse über die menschliche 'Seele' (der wohl meistuntersuchte Zentralbegriff der thomanischen Anthropologie überhaupt; vgl. STh I 75-76) vorausgesetzt werden und die hier allenfalls in groben Zügen skizziert werden können: Es ist Thomas' 'geschichtliche Leistung', das augustinische Menschenbild (der Mensch als 'verleiblichte Intelligenz') in aristotelische (hylemorphistische) Terminologie zu übersetzen und die menschliche (Geist-) Seele als abschließendes Formprinzip (»forma completiva humanae naturae«) bzw. als einzige substantiale Form (»unica forma corporis«) der menschlichen Natur zu verstehen. (Vgl. Th. Schneider, Die Einheit des Menschen, 52f. bzw. 43-63) In der (Geist-) Seele sind alle anderen Formbendandnisse des Menschen (Körperhaftigkeit, Vegetativität, etc.) aufgehoben und eingeschlossen. Mit diesem Verständnis wehrt sich Thomas "gegen eine 'Aufteilung' der Seele in ihre Potenzen" (Ebd., 45) und betont gerade ihre Einheit, wenn er die Seele als Prinzip der in

aktuiert und verwirklicht<sup>162</sup>, qualifizieren die Handlungsvorprägungen der einzelnen Seelenvermögen zugleich auch das menschliche Sein insgesamt.<sup>163</sup> Der »habitus« ist also, weil er auch auf die menschliche Natur bezogen ist, in scholastischer Terminologie ausgedrückt, eine 'Qualität' der Seele, eine »qualitas«.<sup>164</sup> Mit dieser den ontologischen Bezug des »habitus« reflektierenden Terminologie (»qualitas«; »modus et determinatio subiecti«<sup>165</sup>) gelingt es Thomas, auf zwei Hauptgedanken seines »habitus«-Verständnisses aufmerksam zu machen: Bei den »habitus« handelt es sich nicht um *notwendige* Entfaltungen eines inwendigen Prinzips, sondern um *freie*, d.h. durch Vernunft und Wille vermittelte, und insofern *kontingente* und *akzidentielle Selbstbestimmungen* des Menschen. Darüber hinaus ist es durch den Bezug der »habitus« auf die menschliche Natur bzw. auf deren Ziel(e) möglich, 'gute' und 'schlechte' »habitus« voneinander zu unterscheiden. 'Gut' ist nach Thomas ein *durch die rationalen Vermögen des Menschen vermittelter* »habitus«, der der menschlichen Natur 'gemäß' (»conveniens«) ist. Umgekehrt wird ein »habitus«, der der menschlichen Natur nicht entspricht, als 'schlecht' bezeichnet.<sup>166</sup>

Mit der - im Blick auf die menschliche Natur vorgenommenen - Unterscheidung von guten und schlechten »habitus« wird nun auch gegen Ende dieser Einführung die Definition des »habitus« verständlich, von der Thomas seine Untersuchung direkt im allerersten Artikel der qu. 49 ihren Ausgang nehmen läßt: 'Als »habitus« wird eine Disposition bezeichnet, durch die etwas Disponierbares gut oder schlecht disponiert wird, entweder in Bezug auf sich selbst oder zu etwas anderem.'<sup>167</sup> Aufgrund der

---

ihr gründenden Seelenvermögen versteht. (Vgl. P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, bes. 198-218; STh I 77,1-8).

<sup>162</sup> »... quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.« STh I-II 50,2.

<sup>163</sup> "In der Ordnung der natürlichen Wirklichkeit kann die menschliche Seele nur unter der Rücksicht ihrer Hinordnung auf eine Tätigkeit Träger von 'habitus' sein, denn nur in dieser Beziehung ist sie noch vielfältig bestimmbar. ... Im Blick auf die menschliche Natur, deren abschließendes Formprinzip sie ist, subsistiert die Seele dagegen als eigenständige Vollkommenheit, die einer weiteren Vervollkommnung in der Ordnung der Natur nicht mehr bedürftig ist und deshalb auch nicht Träger eines 'habitus' sein kann." E. Schockenhoff, Bonum hominis, 216. Vgl. STh I-II 50,2.

<sup>164</sup> »Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus qualitas est.« STh I-II 49,1. Die 'Beschaffenheit' (»qualitas«) ist eine der zehn auf Aristoteles zurückgehenden Kategorien, näherhin die dritte der "zehn obersten, alles Seiende erfassenden Aussageweisen und Gesichtspunkte, unter denen ein Seiendes in seiner Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden kann." (O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 235). Im Blick auf die aristotelische Kategorienlehre versteht Thomas den »habitus« als eine Unterart der »qualitas«. Mit der Kennzeichnung einer Tätigkeitsvorprägung "als 'habitus' ist damit die ethische Beschaffenheit' der Person in ihrer formalontologischen und anthropologischen Struktur erhellt". (O.H. Pesch, Die Theologie der Tugend, 234).

<sup>165</sup> Vgl. STh I-II 49,2.

<sup>166</sup> »... habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae.« STh I-II 54,3.

<sup>167</sup> »... habitus est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud.« STh I-II 49,1. Vgl. 49,2.

Unterscheidung zwischen 'guten' und 'schlechten' »habitus« kann nun zu der in qu. 55 ansetzenden Untersuchung über den Tugend-Begriff übergeleitet werden, da alle Einteilungskriterien genannt sind, nach denen die »habitus« (und im folgenden auch die Tugenden) unterschieden werden: Die Differenzierung der »habitus« erfolgt 1. nach den jeweiligen Objekten, 2. nach den sie 'tragenden' Vermögen und 3. nach der 'Gemäßheit' oder 'Nicht-Gemäßheit' mit der menschlichen Natur.<sup>168</sup>

## b) Tugenden als 'natürliche' Vervollkommnungen der Seelenvermögen und als Verwirklichung der 'natürlichen' Glückseligkeit

Was zu den »habitus« gesagt wurde, gilt gleichermaßen auch für die Tugenden.<sup>169</sup> Auch eine Tugend (»virtus«) ist eine nur den Menschen<sup>170</sup> aufgrund seines Verstandes- und Willensvermögens auszeichnende und durch vielfältige, gleichförmige Einzelakte<sup>171</sup> angewöhnte Disposition<sup>172</sup> eines Vermögens<sup>173</sup>, wodurch dieses Vermögen gegenüber einem bestimmten Objektfeld zu konstanten, gleichförmigen Tätigkeiten befähigt wird.<sup>174</sup>

---

168 »... habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa.« STh I-II 54,3.

169 Vgl. G. Abba, L'apporto dell'etica tomista all'adierno dibattito sulle virtù, 799-818; ders., Lex et virtus; J.M. Aubert, Les vertus humains dans l'enseignement scolastiques, 417-433; M.P. Binyon, The virtues; G. Bullet, Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon s. Thomas d'Aquin; Th. Deman, Accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste, 138-156; M. Ferrari-Valentino, La disputa su virtù e felicità e l'eudemonismo estetico di Tommaso d'Aquino, 627-653; M. Garcia Alonso, Sobre las virtudes morales, 455-472; R. Garrigou-Lagrange, Les vertus morales dans la vie intérieure, 225-236; P. Geach, The virtues; C.R. Girodat, The Development of Man According to the Virtues in the Philosophy of St. Thomas Aquinas; G. Klubertanz, Habits and Virtues; R.J. Kreyche, Virtue and Law in Aquinas, 111-140; L. Lindon, The notion of human virtue according Saint Thomas Aquinas; O.H. Pesch, Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre, 359-391; ders., Die Theologie der Tugenden und die theologischen Tugenden, 233-244; S. Pinckaers, La vertu est tout autre chose qu'une habitude, 387-403; J. Porter, The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for christian ethics; V. Rodriguez, Tratado de las virtudes en general; A. Rodriguez Luno, La consideración axiológico-objetiva de las virtudes morales en la ética de Santo Tomás de Aquino, 415-420; Ph. Schmitz, Tugend - der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens, 161-182; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 235-285; W. Schöllgen, Die Lehre von der Tugend bei Thomas von Aquin, 62-80; K. Staley, Thomas Aquinas and contemporary ethics of virtue, 285-300; M. Wittmann, Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin, 167-177; F.J. Yarz, Virtue as oro in Aquinas, 305-319.

170 »... virtus ... est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.« STh I-II 55,2 ad 2.

171 »Virtus ... potest ex actibus humanis causari: in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione.« STh I-II 63,2.

172 »... virtutes humanae habitus sunt.« STh I-II 55,1.

173 »... virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.« STh I-II 56,1.

174 »... de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.« STh I-II 55,2.

Im Unterschied aber zu anderen »habitus« handelt es sich bei einer »virtus« immer um einen aufgrund eines *guten* Vernunft- und Willensgebrauchs<sup>175</sup> entstandenen 'guten' »habitus« (»habitus bonus«)<sup>176</sup> und somit um eine *Vervollkommnung* eines Seelenvermögens (»perfectio potentiae«).<sup>177</sup> Doch ist eine Tugend auch noch mehr als einfach nur ein Wechselbegriff für einen 'guten' »habitus« im Gegensatz etwa zu 'schlechten' »habitus« (Laster, schlechte Angewohnheiten, etc.). Sie ist nach Thomas gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht nur die 'Befähigung zu einem guten Handeln' (»facultas bene agendi«) verleiht, sondern sogar den tatsächlichen Gebrauch (»bonus usus«), die tatsächliche *Verwirklichung* der habituellen Disposition eines Vermögens *garantiert*<sup>178</sup> und durch die Verwirklichung von guten Taten auch den Menschen als ganzen 'gut' macht.<sup>179</sup> Zu diesem (in Anlehnung an Aristoteles<sup>180</sup> gewonnenen) Verständnis des Tugendbegriffs gelangt Thomas vor dem Hintergrund folgender Überlegung: In erster Linie kennzeichnen die Tugenden das den Menschen auszeichnende rationale Strebevermögen, den Willen (»voluntas«). Weil der Wille, wie oben erwähnt<sup>181</sup>, alle Vermögen, die der Vernunft unterstehen, in ihren jeweiligen Tätigkeiten bedingt, ist die Verwirklichung eines guten Handelns in erster Linie auf einen 'guten' Willen zurückzuführen. Eine Tugend kann deshalb nur den Willen oder aber ein von diesem 'abhängiges' (also der Vernunft und dem vernunftgemäßen Willen unterstehendes) Vermögen vervollkommen.<sup>182</sup> Da nun aber an dem Aufbau der menschlichen Handlung neben dem Willen und dem (seinerseits in einen konkupisiblen und einen irasziblen Bereich unterteilten) sensitiven Strebevermögen auch der auf das Handeln bezogene Verstand (»intellectus practicus«) beteiligt ist, werden alle diese genannten Vermögen durch Tugenden vervollkommenet, die dadurch die 'Rechtheit' menschlichen Strebens und Handelns garantieren *und* verwirklichen. Die die

175 »Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.« STh I-II 55,1 ad 2.

176 »... virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.« STh I-II 55,3.

177 »... virtus nominat quandam potentiae perfectionem.« STh I-II 55,1.

178 »... duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus...: uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum.« STh I-II 57,1. Vgl. 56,3: Virtus »non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur«.

179 »Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes: quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem.« STh I-II 56,3.

180 »Dicendum igitur, quoniam virtus omnia cuius utique fuerit virtus et id bene habens perficit, et opus eius bene reddit.« NE II,5 (1106a15-17). Vgl. In Eth. II,5 (nr.307.308); IV,15 (nr.874); VI,2 (nr.1124); IX,4 (nr.1804). Vgl. STh I-II 55,2 Sed contra; 56,1 obi.2; 56,3 obi.3.

181 Vgl. Kap. 1.2.b.

182 »Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliquid sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est: et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.« STh I-II 56,3.

Rechtheit menschlichen Handelns nicht nur grundsätzlich ermöglichenden, sondern tatsächlich verwirklichenden Tugenden bezeichnet Thomas als moralische Tugenden (»virtutes morales«).<sup>183</sup>

Unter den moralischen Tugenden werden - sowohl nach formalen Gesichtspunkten als auch im Blick auf die zu vervollkommnenden Vermögen<sup>184</sup> - vier sogenannte Kardinaltugenden hervorgehoben, da sie in besonderer Weise zur Verwirklichung eines 'guten' Strebens bzw. Handelns beitragen. An erster Stelle nennt Thomas die 'Klugheit'<sup>185</sup> (»prudentia«), die den auf das Handeln bezogenen Verstand (»intellectus practicus«) vervollkommnet. Sie ist gewissermaßen ein 'rechtes Handlungswissen' (»recta ratio agibilium«), durch das ein Mensch sich zu seinen Handlungszielen in rechter Weise verhalten kann<sup>186</sup>, auf die er durch den 'rechten' Willen bzw. durch die Tugenden ausgerichtet ist. Die Klugheit wird als die 'notwendigste' Tugend bezeichnet, da sie die rechte 'Wahl der dem Handlungsziel proportionierten Mittel' (»electio eorum quae sunt ad finem«) gewährleistet und menschliches Handeln von unkontrollierter Leidenschaft oder triebhafter Impulsivität freihält.<sup>187</sup> In der Tatsache, daß die Klugheit für die 'Wahl der einem Handlungsziel proportionierten Mittel' verantwortlich ist, liegt die Vorrangstellung der Klugheit unter den anderen Tugenden begründet. Denn da eine Tugend, um eine Tugend zu sein, auch 'auswählen' (»eligere«) muß und somit ein »habitus electivus«

---

<sup>183</sup> Weil nur die moralischen Tugenden die tatsächliche Verwirklichung eines guten Handelns garantieren, wird den intellektiven 'Tugenden', d.h. den habituellen Vervollkommnungen des Verstandes, wie z.B. Wissenschaft, Weisheit, etc., weil sie zwar grundsätzlich zu einem guten Handeln befähigen, ohne aber die Verwirklichung des 'guten' Handelns selbst zu garantieren, nur ein sehr eingeschränkter Tugendstatus zuerkannt. (Vgl. STh I-II 57,1: »Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri ...: non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu.«) Aus demselben Grund wird den Kunstfertigkeiten (»artes«), in denen sich das 'Kunstwissen' (»recta ratio factibilium«) ausdrückt, der Tugendcharakter i.e.S. abgesprochen. (Vgl. STh I-II 57,3: »Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi: inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perfectientis appetitum; sed solum ad facultatem bene agendi.«)

<sup>184</sup> Vgl. STh I-II 61,2-4.

<sup>185</sup> Vgl. P. Daubercies, Prudence, 158-171; H. de Paz, Tratado de la Prudencia, 373-456; Th.S. Hibbs, Principles and prudence, 271-284; M. Mauri Alvarez, La prudencia en la actividad práctica, 233-238; J. Pieper, Über die Klugheit; B. Stoockle, Klugheit, 1229; D.A. Westberg, The Importance of Prudence According to Thomas Aquinas.

<sup>186</sup> »Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis.« STh I-II 56,3.

<sup>187</sup> »... prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem.« STh I-II 57,5.

ist, kann es ohne die Klugheit überhaupt keine andere Tugend geben.<sup>188</sup> Umgekehrt ist ebenso richtig, daß sich die Klugheit und die moralischen Tugenden wechselseitig voraussetzen. So ist die Klugheit von den anderen Tugenden abhängig, weil diese der Klugheit die Handlungsziele vorstellen, durch welche die 'Wahl der Mittel' ermöglicht wird.<sup>189</sup> Genau diese Einsicht in die beschriebene wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Klugheit und den anderen moralischen Tugenden ist es, die Thomas dazu veranlaßt, eine grundsätzliche Verbindung der moralischen Tugenden untereinander anzunehmen.<sup>190</sup> Denn wenn einerseits eine einzelne Tugend nur dann eine Tugend ist, wenn sie mit der Klugheit einhergeht, und wenn auf der anderen Seite die Klugheit ihrerseits nur dann vollkommen ist, wenn ihr durch die moralischen Tugenden die Handlungsziele gewärtig werden, dann kann es im strengen Sinne gar keine isolierte Tugend, sondern vielmehr alle moralischen Tugenden nur *gemeinsam* geben, die *zusammen* den Menschen 'gut' machen und als isolierte Einzeltugenden des Tugendcharakters ermangeln.<sup>191</sup> So ist z.B. auch der keuscheste Mensch nur dann keusch im Sinne der Tugend, wenn diese Keuschheit nicht eine isolierte und somit äußerliche Haltungsvorprägung ist, sondern wo sie Ausdruck und integrativer Bestandteil einer allgemein den Menschen durchwirkenden Sittlichkeit, Tugendhaftigkeit und Menschlichkeit ist. Tugend, darin stimmen Thomas und Aristoteles überein, kann es nur in einem 'tugendhaften' Menschen geben, in dem sich Klugheit und die anderen moralischen Tugenden wechselseitig bedingen.

Wegen der beschriebenen Vorrangstellung kommt vor allem der Klugheit die Bezeichnung *Kardinaltugend* zu. Ebenso werden auch die Haupttugenden der anderen beiden - neben dem »intellectus practicus« - am Aufbau der menschlichen Handlung beteiligten Vermögen (das 'rationale' Strebevermögen bzw. der Wille und das 'sensitive' Strebevermögen) zu den Kardinaltugenden gezählt. Weil sich die Rechtheit menschlichen Handelns in einem vernunftgemäßen Streben bzw. in

---

<sup>188</sup> »Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem.« STh I-II 58,4.

<sup>189</sup> »... ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem: ... Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.« STh I-II 58,5.

<sup>190</sup> Vgl. STh I-II 65,1. Vgl. A.F. Utz, De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis; ders., De connexionis virtutum moralium ratione.

<sup>191</sup> »Dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquirit habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquirit quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit.« STh I-II 65,1 ad 1.

willentlichen Tätigkeiten zeigt, ist nach der Klugheit zuerst die den Willen vervollkommene Tugend der '*Gerechtigkeit*'<sup>192</sup> zu nennen, die nach Thomas ihrerseits alle anderen moralischen Tugenden insofern übertrifft, als sie mehr als die anderen vernunftgeleitet ist.<sup>193</sup> Die Gerechtigkeit leitet menschliches Handeln allgemein unter dem Gesichtspunkt des 'Gerechten' und 'Geschuldeten'. So ist sie vor allem die Tugend des menschlichen Miteinanders und der zwischenmenschlichen Beziehungen, die durch einen 'gerechten' Ausgleich und 'gerechten' Austausch entstehen und erhalten werden.<sup>194</sup> Weil aber *alle* Handlungen nicht eben nur einen Bezug zum Handelnden selbst, sondern zugleich auch einen 'Außenbezug' zu etwas anderem haben, zu dem sie nun entweder in einem 'rechten' Verhältnis oder in einem Mißverhältnis stehen, hängen sie (mitsamt den diesen zugrundeliegenden moralischen Tugenden) von der Tugend der Gerechtigkeit ab.<sup>195</sup> Je nachdem, in welchen Beziehungen sich das 'Gerechte' verwirklichen soll, werden bestimmte, der Leittugend der Gerechtigkeit zugehörige Tugenden unterschieden: etwa die Tugend der Religion, in der das Gerechte Gott gegenüber sich verwirklicht, oder die Tugend der 'Ehrfurcht' gegenüber Eltern und dem Vaterland, etc.<sup>196</sup>

Die Vernunftgemäßheit und Rechtheit menschlichen Strebens verwirklicht sich in 'nach außen' bzw. 'auf andere' gerichteten Handlungen (»in operationibus ad alterum«), bedarf aber auch notwendig der 'Richtigkeit' des sensitiven Strebevermögens (Affekte; »passiones«). Aus diesem Grund zählen auch die menschlichen Affekte in einer vernunftgemäßen Mitte haltenden und sie auf das »bonum rationis« ausrichtenden Tugenden der '*Tapferkeit*' (»fortitudo«) und der '*Maßhaftigkeit*' (»temperantia«) zu den Kardinaltugenden. Die Maßhaftigkeit hält die konkupisziblen Affekte (»amor, desiderium, delectatio, odium, ira, tristitia«) in gewissen Schranken und in einer vernunftgemäßen Mitte, um so ein 'rechtes' Handeln - gewissermaßen von innen her - zu ermöglichen. Ebenso ermöglicht auch die Tugend der Tapferkeit hinsichtlich der irasziblen Affekte der Furcht (»timor«)

<sup>192</sup> Vgl. E.G. Estebanez, *La virtud de la justicia*, 457-498; J.P. Galvao de Sousa, *Sobre la equidad como perfección de la justicia*, 11f; J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*; E. Reichwald, *Thomas von Aquin über die Gerechtigkeit und das Gerechte*, 37f.

<sup>193</sup> »Manifestum est autem ... quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam in quantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus«. STh I-II 66,1. Vgl. STh I-II 66,4.

<sup>194</sup> »Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate.« STh I-II 61,3.

<sup>195</sup> »... omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum alterum: distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur ... non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae: ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae.« STh I-II 60,3.

<sup>196</sup> Vgl. ebd.

und der Kühnheit (*»audacia«*) eine 'Rechtheit menschlichen Handelns', indem sie ebenfalls eine regulative Funktion ausübt und eine 'rechte' Mitte zwischen diesen sich auf ein 'widerstrebendes' Gut beziehenden Affekte garantiert. Da es zur Verwirklichung der Tapferkeit mehr der Vernunft bedarf als bei der Maßhaftigkeit und die Tapferkeit so in höherer Weise auf das *»bonum rationis«* durchsichtig ist, darum geht in der thomanischen 'Tugend-Hierarchie' die Tapferkeit der Maßhaftigkeit voran.

Mittels aller moralischen Tugenden und im besonderen durch die Leittugenden der praktischen Vernunft (Klugheit) und des sensitiven und intellektiven Strebevermögens (Maßhaftigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit) verwirklicht der Mensch die spezifisch menschlichen Handlungsziele. Als feste Handlungsvorprägungen zum 'Guten' garantieren die Tugenden konstante und prompte<sup>197</sup>, der Vernunft gemäße Tätigkeiten, so daß der Mensch insgesamt zu einem 'guten' Menschen wird. Spontaneität und nicht ein 'Pathos mühevoller Angestrengtheit' kennzeichnet die Aktuierung der Tugenden. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt<sup>198</sup>, daß die für das thomanische Tugendverständnis charakteristische Spontaneität mit einem gefühlsmäßigen Erleben gekoppelt ist; denn die Tugenden werden in sich als freude- und glückbringend erlebt.<sup>199</sup> Mit Aristoteles ist auch Thomas der Auffassung, daß der Mensch in seiner Tugendhaftigkeit zugleich auch die spezifisch praktische Glückseligkeit verwirklicht<sup>200</sup>. Zusammen mit der Glückseligkeit, die dem Menschen in den intellektiven 'Tugenden' zuteil wird, ist somit das Gesamt der Glückseligkeit angesprochen, die der Mensch 'aus sich', 'mit eigenen Kräften' erreichen kann. Doch - wie nun bereits mehrfach angedeutet - steht diese Form der unvollkommenen Glückseligkeit (*»beatitudo imperfecta«*) ganz im Schatten derjenigen (vollkommenen) Glückseligkeit, die den menschlichen Handlungskräften unerreichbar<sup>201</sup> und dennoch durch göttliche Hilfe (mensch-) möglich ist<sup>202</sup>.

---

197 *»Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi.«* STh I-II 68,3.

198 Vgl. Kap. 1.1.b.

199 *»... virtus in propriis delectatur.«* STh I-II 59,3.

200 Thomas unterscheidet sich von Aristoteles, da er die 'praktische' Glückseligkeit der 'theoretischen' unterordnet und auf diese bezogen versteht. Vgl. Kap. 6.2.a.

201 Vgl. STh I-II 5,5: *»... nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.«*

202 Vgl. STh I-II 5,5 ad 2.



**c) Theologische Tugenden und 'eingegossene' Tugenden als 'übernatürlich-gnadenhafte' Vervollkommnungen der Seelenvermögen und als 'inchoative' Teilhabe an der 'übernatürlichen' Glückseligkeit**

Damit der Mensch trotz der Defizienz seiner natürlichen Kräfte die übernatürliche Glückseligkeit erlangen kann, müssen ihm übernatürliche Handlungsprinzipien<sup>203</sup> gewissermaßen 'von außen'<sup>204</sup> hinzugefügt werden, durch die er der Glückseligkeit proportionierte Akte zu vollbringen imstande ist. Thomas nennt diese Handlungsprinzipien nach scholastischer Sprachregelung 'Theologische Tugenden', da sie Gott zum Objekt haben bzw. den Menschen auf ihn ausrichten, und versteht sie als 'eingegossene' »habitus« (»habitus infusi«<sup>205</sup>) bzw. als 'eingegossene' Tugenden (»virtutes infusae«<sup>206</sup>). Sie vollenden den Menschen in den nur den Menschen auszeichnenden rationalen Seelenvermögen, Vernunft und Wille. In diesen Seelenvermögen ist der Mensch zwar schon naturhaft auf Gott ausgerichtet, insofern er Grund und Ziel aller spezifisch menschlichen Tätigkeitsvermögen ist, jedoch nicht zureichend, insofern Gott für die Menschen die Glückseligkeit ist.<sup>207</sup> So erfaßt die Vernunft in der Theologischen Tugend des '*Glaubens*' (»fides«) Sachverhalte (»credibilia«), welche menschliche Fassungskraft 'an sich' übersteigen.<sup>208</sup> Wie die Vernunft wird auch der menschliche Wille seinerseits in der Theologischen Tugend der '*Hoffnung*' (»spes«) auf die Glückseligkeit als auf ein mit göttlicher Hilfe prinzipiell erreichbares Ziel ausgerichtet. Unbeschadet der Zukünftigkeit der Glückseligkeit, die durch die Hoffnung angezeigt wird, ist der

---

203 »... oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.« STh I-II 62,1. Vgl. J. Aumann, *Mystical Experience, the Infused Virtues and the Gifts*, 33-53; L. Billot, *De virtutibus infusis*; G. Bullet, *Virtus morales infuses et virtus morales acquises selon s. Thomas d'Aquin*; M.-D. Chenu, *La surnaturalisation des vertus*, 93-96; R. Garrigou-Lagrange, *The Theological Virtues*; J.F. Harvey, *The Nature of Infused Moral Virtues*, 172-217; G. Klubertanz, *Une théorie sur les vertus morales 'naturelles' et 'surnaturelles'*, 565-575; A. Osuna, *Distinction entre virtutes naturales e infusas*, 87-145; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 286-351; P. de Vooght, *Ya a-t-il des vertus morales infuses?*, 232-242.

204 Vgl. STh I-II 63,1.

205 Vgl. STh I-II 51,4.

206 Vgl. STh I-II 55,4.

207 »... ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.« STh I-II 62,1 ad 3. Vgl. STh I-II 62,3.

208 »... oportuit quod ... aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: et haec sunt credibilia, de quibus est fides.« STh I-II 62,3.

Wille in der Theologischen Tugend der 'Liebe' (»caritas«) mit eben diesem Ziel schon verbunden.<sup>209</sup>

Obwohl Glaube, Hoffnung und Liebe als vollkommene *Tugenden* nur zusammen existieren und als *vollendende* »habitus« nur gemeinsam und zugleich 'eingegossen' werden, kann man ihre *Akte* nach einem 'Früher' oder 'Später' unterscheiden.<sup>210</sup>

Denn wie nur etwas geliebt werden kann, was zuvor vom Verstand wahrgenommen wurde, so können sich auch die Theologischen Tugenden der Hoffnung und der Liebe nur auf dasjenige beziehen, was ihnen zuvor im Glauben vorgestellt wurde.<sup>211</sup> Die sichere Hoffnung auf die Erlangung eines 'Gutes', ermöglicht bzw. entfacht ihrerseits die Liebe zu demjenigen, der das ersehnte 'Gut' erreichbar macht; insofern geht die Hoffnung der Liebe voraus.<sup>212</sup> Vergleicht man jedoch die gerade skizzierte 'Ordnung des Entstehens' (»ordo generationis« bzw. »ordo consecutionis«) der einzelnen 'übernatürlichen' Tugendakte mit der 'Ordnung der Vollkommenheit' (»ordo perfectionis«), ergibt sich eine umgekehrte Reihenfolge. Denn weil der menschliche Wille in der »caritas« mit Gott verbunden ist und somit auch die Theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung 'formt', geht die Tugend der Gottesliebe den beiden anderen Theologischen Tugenden voran, ist die »caritas« - in metaphorischer Sprache - 'Mutter' (»mater«) und 'Wurzel' (»radix«) aller anderen Tugenden.<sup>213</sup> Diese Sonderstellung der 'übernatürlichen Gottesliebe' in der Konzeption der Tugendlehre zeigt sich besonders auch darin, daß mit ihr nicht nur der Glaube und die Hoffnung, sondern auch alle anderen moralischen Tugenden eingegossen werden.<sup>214</sup> Bei diesen 'eingegossenen moralischen Tugenden' (»virtutes morales infusae«) handelt es sich allerdings um mehr als nur um ein 'übernatürliches' Äquivalent zu den 'naturhaft-erworbenen', von denen sie wegen der Formung durch die »caritas« bzw. durch die Ausrichtung auf Gott verschieden sind. Denn wie z.B. eine Abstinenz beim Essen aus Gesundheitsgründen verschieden ist von einem religiös motivierten und in der Gottesbeziehung gründenden Fasten, so unterscheiden sich ebenso alle anderen 'natürlichen' moralischen Tugenden von den

---

<sup>209</sup> »Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.« STh I-II 62,3.

<sup>210</sup> »Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur).« STh I-II 62,4.

<sup>211</sup> »Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem enim apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem.« STh I-II 62,4.

<sup>212</sup> »... ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem.« STh I-II 62,4.

<sup>213</sup> »Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem: eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma.« STh I-II 62,4.

<sup>214</sup> »... oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.« STh I-II 65,3.

mit der 'übernatürlichen' Gottesliebe 'eingegossenen' Tugenden.<sup>215</sup> Alle diese »virtutes morales infusae« setzen, insofern und weil sie auf das 'letzte Ziel' ausrichten, die Gottesliebe voraus.<sup>216</sup> Wie die Klugheit unter den moralischen Tugenden eine Verbindung herstellt, so verbindet die Gottesliebe in einem noch höheren Maße alle Tugenden, indem sie als eine den Willen mit *dem* Ziel menschlichen Lebens verbindende Tugend alle anderen moralischen Tugenden ihrer Bewegung einschreibt, durchdringt und gewissermaßen innerlich 'formt'. Von daher kann Thomas die 'übernatürliche' Gottesliebe auch als 'Form aller anderen Tugenden' (»forma virtutum«)<sup>217</sup> bezeichnen. Weil die Vollendung des Menschen nach Thomas nicht minder geordnet und vollkommen sein kann als das natürliche Leben, darum sind dem Menschen mit der Gottesliebe alle anderen moralischen Tugenden zu eigen<sup>218</sup>, und so hängen alle Tugenden von der »caritas« ab<sup>219</sup>, wie schon im natürlichen Bereich der Affekte die ('natürliche') Liebe 'Wurzel' und 'Grund' aller anderen Affekte ist.<sup>220</sup> Wenn die »caritas« verloren geht, verschwinden mit ihr einerseits alle von ihr abhängigen moralischen Tugenden<sup>221</sup>, aber auch die 'eingegossenen' Tugenden des Glaubens und der Hoffnung büßen ihre Vollkommenheit ein und sind wegen der unzureichenden Ausrichtung des menschlichen Willens auf Gott dann ebenfalls keine Tugenden im strengen Sinne mehr.<sup>222</sup> So ist die »caritas« zugleich auch 'Wurzel' der Theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, die nur durch die Gottesliebe vollkommene Tugenden sein können, die zugleich aber auch, wie im Blick auf die 'Ordnung der

---

215 »Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actus: secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitute redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie: et eadem ratio est de aliis virtutibus.« STh I-II 63,4.

216 »Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt.« STh I-II 65,2.

217 Vgl. STh II-II 23,7.

218 »... cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae.« STh I-II 65,3.

219 »... omnes aliae virtutes aequaliter a caritate dependeant.« STh I-II 62,2 ad 3.

220 »... omnis autem affectionis radix et principium est amor.« Ebd.

221 »Virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.« STh I-II 65,3.

222 »... fides et spes possunt esse sine caritate: sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene.« STh I-II 65,4.

Entfaltung der Tugendakte' (»ordo consecutionis«) gezeigt, der Gottesliebe vorausgehen und von ihr vorausgesetzt werden.<sup>223</sup>

Indem Thomas die 'übernatürliche' Gottesliebe im Anschluß sowohl an aristotelische als auch an biblische Argumentationsmuster als Freundschaft und Gemeinschaft des Menschen mit Gott versteht, kann er analog zu einer zwischenmenschlichen Freundschaft, die in sich Mißtrauen und Hoffnungslosigkeit gewissermaßen 'per definitionem' ausschließt, auch von der Gemeinschaft des Menschen mit Gott sagen, daß sie Glaube und Hoffnung notwendig voraussetzt: nämlich den Glauben, der eben diese Gemeinschaft des Menschen mit Gott glaubt, und die Hoffnung, in der die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft auch (bzw. gerade) in Zukunft für möglich gehalten wird.<sup>224</sup> Indem Glaube, Hoffnung und Liebe sich wechselseitig implizieren und gemeinsam die Freundschaft des Menschen mit Gott ermöglichen, sind sie zugleich die Handlungsprinzipien, durch die der Mensch auf die Glückseligkeit ausgerichtet ist und sie erlangen kann. Wie die 'naturhaft-erworbenen' Tugenden zur Erlangung eines der Natur des Menschen entsprechenden Zieles befähigen, so befähigen die Theologischen Tugenden - und insgesamt alle eingegossenen Tugenden - zur Erlangung eines 'höheren' und ohne sie unerreichbaren Zieles.<sup>225</sup> Insofern sind auch die Theologischen Tugenden bzw. alle 'eingegossenen' Tugenden noch nicht selbst die Glückseligkeit (die - wie gesagt - in der 'Schau Gottes' (»gloria«) besteht<sup>226</sup>), doch machen sie der Gnade Gottes teilhaftig (»particeps divinae gratiae«)<sup>227</sup> und lassen die Glückseligkeit bereits anfanghaft erleben. Da die Gnade gewissermaßen der Anfang der Glückseligkeit<sup>228</sup> in diesem Leben ist und durch die 'eingegossenen' Tugenden im Menschen ankommt, ist in den 'eingegossenen Tugenden' die 'auf Erden' höchstmögliche Glückseligkeit verwirklicht: zuallererst in der übernatürlichen Gottesliebe, die durch

---

223 »... caritas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem... Et sic caritas sine eis esse non potest.« STh I-II 65,5 ad 2.

224 »Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuum redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur VIII Ethic. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Joan. 4,(16): Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Et I ad Cor. 1,(9) dicitur: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredere vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.« STh I-II 65,5.

225 »Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos ... sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem alteriori modo, et ad alteriorem finem.« STh I-II 110,3.

226 Vgl. Kap. 1.1.b; STh I-II 3,8.

227 Vgl. STh I-II 58,3 ad 3.

228 »... gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.« STh II-II 24,3 ad 2.

die Liebeseinheit mit Gott zugleich eine Verbindung mit der Glückseligkeit<sup>229</sup> ist; sodann in den beiden anderen Theologischen Tugenden, Glaube und Hoffnung, die den Menschen ebenfalls mit seinen Vermögen auf Gott und die Glückseligkeit - verglichen mit der »caritas« allerdings auf unvollkommenere Weise<sup>230</sup> - ausrichten; und letztlich auch in den übrigen mit der Gottesliebe 'eingegossenen moralischen Tugenden', die menschliches Leben gewissermaßen in allen Vollzügen gelingen lassen und so auf ihre Weise auf die Glückseligkeit hinordnen. Worauf schon bei der Untersuchung der 'natürlichen' Tugenden hingewiesen wurde, das bestätigt sich auch bei den 'eingegossenen' Tugenden: Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit implizieren sich wechselseitig. Im Unterschied zu den 'natürlichen' Tugenden haben die 'eingegossenen' Tugenden nicht nur ein unvergleichlich 'höheres' und - im wahrsten Sinn des Wortes - *unfaßbares* Ziel, sondern vor allem ein *zukünftiges* Ziel, auf das die 'eingegossenen' Tugenden ihrerseits aber schon so etwas wie einen Vorgeschmack zu geben vermögen. Doch unbeschadet ihrer Vorläufigkeit<sup>231</sup> sind die 'eingegossenen' Tugenden die denkbar höchsten Lebensvollzüge 'auf Erden', die gewissermaßen das Ziel (der Glückseligkeit) schon in sich tragen. Weil sie von Gott ermöglichte Handlungsprinzipien sind, machen die 'eingegossenen' Tugenden noch weit mehr als die 'naturhaft-erworbenen' Tugenden den Menschen nicht nur in diesem oder jenem Vermögen, sondern gewissermaßen rundum 'gut'. Sie sind deshalb auch für Thomas die *eigentlichen* Tugenden (»*virtutes simpliciter*«), von denen her sich der Vollsinn seines Tugendverständnisses erschließt und neben denen die rein natürlichen Tugenden nurmehr als *uneigentliche* Tugenden (»*virtutes secundum quid*«) erscheinen.<sup>232</sup>

Daß Thomas sein Tugendverständnis gewissermaßen von Anfang an von dieser Höchstform der Tugend entwirft, wird schon in der allerersten Quästion des Tugendtraktates angedeutet, denn nur die 'eingegossenen' Tugenden erfüllen alle Bedingungen der von Thomas favorisierten (und auf Augustinus<sup>233</sup> zurückgehenden) Tugenddefinition: 'Eine Tugend ist eine gute 'Qualität' des menschlichen Geistes, durch die man 'recht' lebt und das 'Schlechte' meidet, und die

---

<sup>229</sup> »... caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae.« STh II-II 24,2.

<sup>230</sup> Vgl. STh I-II 66,6: Fides et spes »important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati.« STh I-II 66,6.

<sup>231</sup> Mit Ausnahme der Gottesliebe werden alle übrigen 'eingegossenen' Tugenden - und somit auch der Glaube und die Hoffnung, die sich auf Nicht-Wißbares und Zukünftiges beziehen - in der die Glückseligkeit gegenwärtig setzenden 'Schau Gottes' aufgehoben. Vgl. STh I-II 67,1-6.

<sup>232</sup> »Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter.« STh I-II 65,2.

<sup>233</sup> Vgl. De lib. arb. II,8 (CCL 29, 271).

Gott in uns ohne uns wirkt.<sup>234</sup> Nur die Theologischen Tugenden mitsamt den eingegossenen moralischen Tugenden sind Tugenden im strengen Sinn, da nur sie den Menschen auf das 'wahre' und 'letzte' Ziel (»finis ultimus«) hinreichend ausrichten, dessen der Mensch - wie oben betont - in der Gnade 'fähig' (»capax«) ist. Und so sind mit den *vollkommenen* Tugenden diejenigen Wirkungen der Gnade angesprochen, durch die der Mensch (wieder) zum vollkommenen 'Abbild Gottes' auf Erden (»imago recreationis«) wird, indem er *akthaft* zu Gott unterwegs *ist*, denn die *Tugenden* des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung vervollkommen die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen in der Weise, daß der Mensch tatsächlich, also nicht nur dem Vermögen nach, sondern *akthaft* zu Gott als *dem* Ziel menschlichen Lebens gekehrt ist. Es zeigt sich, daß sich die Vollendung des Menschen in thomanischer Perspektive *gemäß* und *als* Vollendung der menschlichen Binnenstruktur *vollzieht*.

Sind mit den 'eingegossenen' Tugenden diejenigen Handlungsprinzipien genannt, durch die der Mensch 'schon jetzt' auf die Glückseligkeit ausgerichtet *ist*, drängt sich jedoch die Frage auf, *wie* der Mensch eben diese 'Wirkungen der Gnade Gottes' erlangen kann: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit der Mensch der Gnade Gottes und ihrer Wirkungen in den Seelenvermögen teilhaftig wird? Diese Frage im Hinblick auf die thomanische Theologie der STh voranzutreiben und ein Stück weit einer Beantwortung zuzuführen, dazu will diese Arbeit ihren Beitrag leisten, wobei die weitere Untersuchung ihren Ausgang nehmen soll in dem Traktat der STh, von dem an erster Stelle Hinweise auf die Voraussetzungen für die Erlangung der Gnade erwartet werden können: im Gnadens- und Rechtfertigungstraktat (STh I-II 106-114).

---

<sup>234</sup> »Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.« STh I-II 55,4.

## 2. Kapitel: Das Verhältnis von Gnade Gottes und menschlicher Freiheit in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre der STh

### 2.1 Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken in der Gnadenlehre

Der Mensch erlangt seine Vervollkommnung in den (Theologischen) Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. In diesen, die menschlichen Kräfte 'übersteigenden' bzw. 'übernatürlichen' Tugenden erreicht er das Ziel seines Lebens, wird er zu der allein durch die Gnade ermöglichten »imago recreationis«. So greift Thomas mit seinen Ausführungen über die Theologischen Tugenden voraus auf die gnadentheologischen Analysen der Quästionen 106-114 der Prima Secundae. Was aber versteht Thomas unter der Gnade Gottes, wie wird sie für den Menschen erreichbar und in welchem Verhältnis steht sie zu den zuvor betrachteten Theologischen Tugenden? Um der leitenden Untersuchungsabsicht zu entsprechen, erübrigt sich wie bei den bislang skizzierten Traktaten der STh eine Detailuntersuchung der gesamten Gnadenlehre, deren Aufbau und Inhalt in letzter Zeit auch im deutschen Sprachraum mehrfach dargestellt wurde.<sup>1</sup> Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Beantwortung der Frage, *wie* und *wodurch* der Mensch der Gnade Gottes teilhaftig wird, so daß in einem ersten Abschnitt nach dem Wesen der Gnade und nach ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit gefragt wird (2.1). Daran schließt sich eine Reflexion auf die Voraussetzungen für die *Erlangung* der Gnade an, die das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken in der Rechtfertigungslehre in den Blick nimmt (2.2). Mit dem Aufweis dessen, was man als die Eckdaten der thomanischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre ansehen kann, sollen die Fragestellung, die Berechtigung und der weitere Gang dieser Thomasstudie verdeutlicht werden.

---

<sup>1</sup> J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik; P. Bizarri, Il »De gratia« della Summa Theologiae, 339-377; Ph. Delhaye, La loi nouvelle comme dynamisme de l'Esprit-Saint; ders., La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas, 33-41. 49-54; Th. Deman, Der Neue Bund und die Gnade, J. Ebacher, Grace and Supernaturalization, 21-32; A. Flick, L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso; A. Galli, Il trattato teologico della grazia in San Tommaso, 235-469; J. Heinrichs, Ideologie oder Freiheitslehre?, 395-436; R. Hernandez Martin, Tratado de la gracia, 901-908; J. Inoue, The problem of God's Grace and human merit in S. Thomas, 98-105; F. Janssen, Dynamische Heilsexistenz; E. Kaczynski, La legge nuova; W. Korff, »Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie«, 41-60; N. Kuwabara, The meaning of gratia as donum habituale in the Summa Theologiae, 90-97; D. Mongillo, La dottrina tomasiana sulla grazia, 139f; Th. O'Meara, Grace as theological structure in the Summa Theologiae, 103-153; O.H. Pesch, Gesetz und Gnade, 5-77; ders., Theologie der Rechtfertigung, 493-451.596-792; ders. / A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 64-107; P. Rodriguez, Spontanéité et caractère légal de la loi nouvelle; R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit, 286-442; R. Spjazzi, Natura e grazia; B. Stoeckle, »Gratia supponit naturam«; Th.M. Tyn, L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione.

**a) Die Deutung der Gnade als »habitus infusus« und ihre Bedeutung für die Frage nach dem 'Beitrag' des Menschen**

Thomas entwickelt sein Verständnis von der Gnade Gottes in Art. 1 der qu. 110, indem er vom allgemeinen Sprachgebrauch ausgeht, in dem der Begriff »gratia« in dreierlei Weise verwendet wird. Das Wort »gratia« ist im Lateinischen 1. ein Wechselwort für 'Gunst' bzw. 'Liebe', kann darüber hinaus aber auch 2. ein 'Geschenk' oder eine 'Gabe' und 3. die 'Dankbarkeit' oder die Dankbarkeit bezeugende 'Gegengabe' bezeichnen. Und weil Thomas die beiden zuletzt genannten Varianten in der ersten begründet sieht, m.a.W. also die 'Gabe' und die (auf sie folgende) 'Gegengabe' als Wirkungen einer vorausgehenden Liebe betrachtet<sup>2</sup>, kann er im folgenden ebenfalls die 'Liebe Gottes' (»gratia Dei«) von ihrer (Aus-) Wirkung unterscheiden. Die Liebe Gottes wirkt sich (im Gegensatz zur menschlichen Liebe, die sich an einem bereits *vorhandenen* 'Gut' entzündet) dadurch aus, daß sie immer ein 'Gut' aus sich *hervorbringt* und *schafft*, wie etwa die gesamte Schöpfung als Ausfluß des (Liebes-) Willens Gottes anzusehen ist. Von der 'allgemeinen' Liebe Gottes zu seiner Kreatur hebt Thomas die 'spezielle' Liebe (»dilectio specialis«) Gottes zu den Menschen ab.<sup>3</sup> Diese wirkt sich 1. dadurch aus, daß die Liebe Gottes (gewissermaßen als 'Hilfe') ein *bestimmtes* Erkennen oder Wollen oder Handeln hervorbringt.<sup>4</sup> Neben dieser Einflußnahme Gottes auf ein bestimmtes Wirken des Menschen kennt Thomas 2. eine darüber hinausgehende *habituelle Teilhabe*

<sup>2</sup> »... secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficiis gratis dati: secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.« STh I-II 110,1.

<sup>3</sup> »Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquid bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap.11,(25); secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.« STh I-II 110,1.

<sup>4</sup> »... dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum.« STh I-II 110,2. Aufgrund einer vertieften Einsicht in die Kontroverse des Semipelagianismus nennt Thomas das Wirken Gottes zu einem bestimmten Tun oder Handeln anders als im Frühwerk nicht mehr nur 'Hilfe', sondern ebenfalls ausdrücklich Gnade. (Vgl. O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 64-68.) Je nachdem, ob die Gnade den Menschen zu einem bestimmten Tun anstößt oder Gnade und menschliche Freiheit bei einer bestimmten Handlung 'kooperieren', werden die »gratia operans« und die »gratia cooperans« voneinander unterschieden. Vgl. STh I-II 111,2.



(»participatio«) des Menschen an Gott, durch die der Mensch zu einem, seine Kräfte 'übersteigenden'<sup>5</sup> Wirken in der Lage ist. Genau wie er in seiner Deutung der menschlichen Handlungsstruktur die 'natürlichen' Tugenden als innere, die Seele informierende 'Qualitäten' versteht, so deutet Thomas nun auch die Gnade als eine dem Menschen (bzw. der menschlichen Seele) innewohnende 'Qualität', die den Menschen (bzw. die menschliche Seele) zu einem (dieser 'übernatürlichen' Form entsprechenden) Wirken befähigt.<sup>6</sup> Welche Gründe aber bewegen Thomas dazu, die Gnade nicht nur als (eine bestimmte Taten beeinflussende) *Hilfe*, sondern als eine (der Seele) '*inhärierende Form*', als »qualitas« zu denken?

Als Ursache der aus ihr entspringenden (eingegossenen) Tugenden muß die Gnade "von derselben Seinsart sein wie jene"<sup>7</sup>, muß sie ebenfalls eine »qualitas« sein, die die Seele als ganze vervollkommnet (und nicht nur ein partielles Seelenvermögen wie die Tugenden<sup>8</sup>). Wie wollte man ohne das Theologumenon einer inhärierenden, eingegossenen Gnade die Leichtigkeit und Unbeschwertheit von den Menschen eigentlich überfordernden Handlungen erklären? Die Argumentation stützt Thomas durch einen umfassenden Beweis 'a minori ad maius': Die Annahme einer »gratia infusa« ist mehr als 'angemessen', weil Gott den Menschen ja schon zur Erlangung von konnaturalen Gütern die ihnen entsprechenden (natürlichen) Handlungsprinzipien zuteilt, so daß es in thomanischer Sicht mehr als 'inkonvenient' wäre, wenn der Mensch sich dort, wo es um seine höchste Vollendung geht, vergleichsweise schlechter stünde als in den rein natürlichen Handlungssituationen.<sup>9</sup>

---

5 »... natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis.« STh I-II 109,3 ad 2; »... nulla res agere potest ultra suam potentiam: quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.« STh I-II 112,1.

6 Wie in der »habitus«-Lehre ausgeführt (vgl. Kap. 1.3.a Anm. 153-155), ist die Seele alleiniges und abschließendes Formprinzip der menschlichen Natur. Träger von »habitus« kann sie nur über die Seelenpotenzen, also in Bezug auf Tätigkeiten sein. Unmittelbarer Träger eines »habitus« ist die Seele dagegen nur in Bezug auf die höhere, 'göttliche Natur': Durch den »habitus« der Gnade wird die Seele zu einem dieser Natur entsprechenden Wirken disponiert: » ... si loquamur de aliqua superiora natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. 1,(4), ut simus consortes naturae divinae: sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquam habitum, scilicet gratiam...« STh I-II 50,2.

7 Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 241.

8 »Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae: ita scilicet quod sit in essentia animae.« STh I-II 110,4.

9 »... non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. ... Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.« STh I-II 110,2. Vgl. O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 86; Th. Deman, Der Neue Bund und die Gnade, 355: "Wenn das Leben aus der Gnade nicht ebenso vollkommen sein kann wie das Leben der Geschöpfe, die der Gnade, das heißt der besonderen persönlichen Gottesgemeinschaft nicht teilhaft werden, dann wäre Gott in demselben Augenblick geizig, wo er sich vorbehaltlos schenkt."

Die Vollendung des Menschen durch Gott kann in den Augen des Thomas nicht unvollkommener ausfallen als das Schöpfungswirken *desselben* Gottes.

In diesem Konvenienzargument, mit dem das Postulat einer 'eingegossenen Gnade' gestützt wird, spiegelt sich die grundsätzliche Auffassung des Thomas von dem Verhältnis von Natur und Übernatur wider. Die Gnade überspringt nicht einfach die natürlichen Handlungsprinzipien, sie wirkt nicht unvermittelt oder am Menschen vorbei, sondern entfaltet sich und wirkt entsprechend den menschlichen Handlungsprinzipien. Das Axiom von der Gnade, die die Natur voraussetzt und erfüllt - zuweilen als Erkennungssatz der thomanischen Theologie schlechthin bezeichnet -, wird wohl nirgends so deutlich wie gerade in der Neukonzeption der Gnadenlehre durch die Deutung der Gnade mit Hilfe der »habitus«-Lehre. Indem Thomas auch die Vollendung des Menschen aus der anthropologischen Binnenstruktur des Menschen heraus versteht und so die Gnade als einen 'äußeren' (weil nicht einfach mit der Natur gegebenen) und zugleich 'innerlichen', inhärierenden »habitus infusus« deutet, wird zugleich das thomanische Verständnis des Zueinanders von Gnade und menschlicher Freiheit deutlich. Gottes Gnade, als »habitus« verstanden, wirkt in thomanischer Sicht im Menschen in der Weise, daß die Selbstbestimmtheit und Freiheit des Menschen weder aufgehoben noch gemindert wird. Sie wirkt so, daß der Mensch mit seinen Handlungsprinzipien der Vernunft und des Willens zugleich jeden aus der Gnade entspringenden Akt mitbewirkt.<sup>10</sup>

Doch ist mit dem thomanischen Postulat der Gnade als einer »qualitas« eine weitere, für die Fragestellung dieser Arbeit höchst bedeutsame und bisher zu wenig berücksichtigte und durchdachte Konsequenz verbunden. Denn indem Thomas die Gnade als einen der Seele des Menschen inhärierenden »habitus« versteht, betont er nicht nur das Zueinander von Gnade und menschlicher Natur, sondern auch das Eigenrecht bzw. die Bedeutung der natürlichen Strukturen und Handlungsvermögen selbst: Weil Thomas die Gnade, 'das schöpferische Ankommen der ewigen Liebe Gottes in der Ich-Mitte des Menschen'<sup>11</sup>, als einen den Menschen an der göttlichen Natur Anteil gebenden »habitus« versteht, jeden »habitus« aber durch Vernunft und Wille vermittelt sieht, bindet Thomas ausdrücklich auch das 'übernatürliche' Wirken an die Seelenvermögen, durch die der Mensch frei und selbstbestimmt zu handeln vermag. Wo ein Mensch unter dem Einfluß der Gnade zu handeln beginnt, geschieht dies nicht, ohne daß der Mensch diesen Akt der Gnade auch *will*. Weil der Mensch mit seinen rationalen Handlungsvermögen auf den Empfang bzw. den Verlust der

---

<sup>10</sup> »... secundum Philosophum, in I Metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant.« STh I-II 108,1 ad 2.

<sup>11</sup> O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 89.

Gnade Einfluß nehmen kann, darum kann ihm der Empfang oder Verlust der Gnade auch als 'Verdienst' bzw. als 'Schuld' angerechnet werden.

Die Deutung der Gnade als »qualitas« und »habitus« setzt bei Thomas die Frage nach dem Verhältnis von Gnadenbestimmtheit und freiheitlicher Selbstbestimmung frei. Schon jetzt zeichnet sich ab, daß die Lösung dieses Problems auch eine Untersuchung der speziellen Wirkungen der Gnade in den 'rationalen' Vermögen (Vernunft und Wille) der menschlichen Seele, also in den mit der Gnade gegebenen und in dieser wurzelnden Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, erfordert.

### **b) Voraussetzungen der Erlangung der Gnade: die Vorgängigkeit göttlichen Wirkens und der 'Beitrag' des Menschen**

Im letzten Abschnitt ist im Anschluß an die entsprechenden Passagen der STh über die Gründe für die Notwendigkeit der Gnade überhaupt und für die Konzeption der Gnade als »habitus« nachgedacht worden. Es gelingt Thomas, so ist deutlich geworden, auf die spezifische Bedeutung der menschlichen Vernunft und des freien Willens in der Begnadung aufmerksam zu machen. Indem Thomas aber die 'habituell' verstandene Gnade den natürlichen Handlungsprinzipien zuordnet und die Bedeutung und das Eigenrecht der 'rationalen' Vermögen betont, stellt sich die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Gnade den Menschen erreicht, bzw. auf welche Weise die menschliche Freiheit auf die Begnadung Einfluß nehmen kann. Wie ist das 'Zueinander' von Gnade und menschlicher Freiheit genauer zu denken?

Auf die Grenze menschlicher Handlungsmöglichkeit ist oben bereits hingewiesen worden. Die Gnade ist dem Menschen aus sich heraus nicht erreichbar; sie übersteigt die menschlichen Handlungskräfte. Diese (strikt antipelagianische) Position wird wohl nirgends so deutlich wie in der thomanischen Reflexion auf die Leistungsfähigkeit des 'Gesetzes' des 'Alten Bundes' zur Erlangung der Gnade: Auch die gewissenhafteste Gesetzeserfüllung vermag allein noch nicht das eigentliche Ziel der Gesetzestreue, die Gnade Gottes (Gemeinschaft mit Gott), zu erwirken.<sup>12</sup> Die Funktion des Gesetzes erfüllt sich nach Thomas darin, daß es einerseits für das 'Heil' in der Gnade disponiert<sup>13</sup> und es andererseits darstellt und vor-bildet<sup>14</sup>. Im Anschluß an einen auf Paulus zurückgehenden Vergleich setzt er dem 'Alten Gesetz'

---

<sup>12</sup> »... gratiam lex vetus conferre non potuit«. STh I-II 98,1.

<sup>13</sup> »... lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum.« STh I-II 98,3.

<sup>14</sup> In dieser Funktion sieht Thomas das Kultgesetz, das das in Christus Wirklichkeit gewordene Heil figuriert. Diese typologische Deutung prägt die Argumentation der qu. 101-103 der I-II<sup>ae</sup>. Vgl. Kap. 9.1.a.

das 'Neue Gesetz' der Freiheit und der Liebe (»lex libertatis«<sup>15</sup>; »lex amoris«<sup>16</sup>) gegenüber, das dem Menschen von sich aus unerreichbar ist und ihm von Gott geschenkt werden muß.<sup>17</sup> Das Ziel des Gesetzes ist gerade das, was das Gesetz aus sich heraus nicht mehr zu leisten vermag, nämlich das 'In-Liebe-mit-Gott-verbunden-Sein'. In dem befreiten und erlösten Dasein, das in der Liebesgemeinschaft des 'Neuen Bundes' menschenmöglich wurde, ist der 'Buchstabe' des Gesetzes unendlich überholt oder gewissermaßen immer schon erfüllt.<sup>18</sup> Auf die Liebe Gottes kann ein Mensch sich allenfalls ausrichten. Sie selber zu erwirken vermag er jedoch nicht, denn die Liebe Gottes ist ein ungeschuldetes und freies Geschenk Gottes an den Menschen, das der Mensch sich in keiner Weise verdienen, sondern nur schenken lassen kann.

Mit dieser Reflexion auf die Reichweite und Grenze menschlichen Handelns gelingt es Thomas den Geschenkcharakter, die Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit der Gnade herauszustellen. Widersteht er damit ausdrücklich einer (pelagianischen) Überschätzung der menschlichen Handlungskräfte, tritt er ebenso entschieden einer semipelagianischen Vorstellung der Begnadung entgegen. Denn nach Thomas ist nicht nur die *Erlangung* der Gnade 'jenseits' des Menschenmöglichen, sondern bereits die *Vorbereitung* auf die Gnade ist in seiner Sicht von der Gnade Gottes getragen und ermöglicht. Diese Einsicht in das 'Voraus' der göttlichen Gnade in jeder 'guten' Tat, in jedem 'guten' Willensakt und in jeder wahren Erkenntnis gilt nach Thomas auch<sup>19</sup> hinsichtlich der Vorbereitung des Menschen auf die Erlangung der 'habituellen' Gnade, die im Mittelpunkt seiner Gnadenlehre steht. Nicht nur die Erlangung der Gnade, sondern bereits der allererste Anfang der Vorbereitung auf die Begnadung durch eine freie, bewußte und willentliche Entscheidung des Menschen ist gnadenunterfangen, getragen von der zuvorkommenden Liebe Gottes.<sup>20</sup> Es gibt

---

<sup>15</sup> Vgl. STh I-II 108,1 ad 2.

<sup>16</sup> Vgl. STh I-II 107,1 u.ad 2.

<sup>17</sup> »... lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum...: lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis« STh I-II 107,1.

<sup>18</sup> »Finis praecepti caritas est.« STh II-II 24,4 ad 3. Vgl. STh I-II 99,1; 100,10. Vgl. Kap. 9 These I.

<sup>19</sup> » ... si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeueniens divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo« STh I-II 112,2. Vgl. hierzu: O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 80-83.

<sup>20</sup> Auf die Lehre des Thomas, daß die abschließende bzw. vollkommene Vorbereitung auf den Gnadenempfang erst gleichzeitig mit der Eingießung, also zugleich mit der Erlangung, dem Empfang der Gnade geschieht, ist später noch einzugehen (vgl. 2.2.a). »... praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. ...- Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedat donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente.« STh I-II 112,2 ad 1.

in thomanischer Sicht keine Vorbereitung auf die Gnade, die nicht von Gott selbst bewirkt wäre.<sup>21</sup>

Diese sehr formale, das 'Voraus' der göttlichen Liebe sichernde Argumentation erscheint auf den ersten Blick wenig transparent auf die Funktion und die Bedeutung der menschlichen Willensfreiheit im Begnadungsakt, die im letzten Abschnitt hervorgehoben wurde. Doch betont Thomas auch in qu. 112, in der er nach der Ursache der Gnade fragt, die unabdingbare Bedeutung der freien Zustimmung des Menschen im Hinblick sowohl auf den Empfang der Gnade als auch auf deren Vorbereitung. Wenn man so will, sagt Thomas 'negativ' nur, daß der freie Wille *allein* weder zu einer adäquaten Vorbereitung und erst recht nicht zur Bewirkung der Gnade in der Lage ist. Als vorläufiges Ergebnis der noch recht formalen Reflexion auf die Begnadung des Menschen läßt sich festhalten: Um das Ankommen der Liebe Gottes im Menschen zu erklären, legt Thomas höchsten Wert auf die Vorgängigkeit der Hilfe und Gnade Gottes und versucht zugleich die Freiheit und Selbstbestimmtheit des Menschen in dem Begnadungsgeschehen zu wahren.

Ist mit der skizzierten Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Wirken aber die Frage nach dem 'Beitrag' des Menschen in der Begnadung bereits abschließend und endgültig beantwortet? Die in qu. 113 anhebende Reflexion über das 'Wie' der Begnadung (über die 'Rechtfertigung' des Menschen) wird in der Erwartung untersucht, daß sie weitergehende Antworten auf die Frage nach den Voraussetzungen für das Gnadengeschehen eröffnet.

## **2.2 Die Erlangung bzw. Wiedererlangung der Gnade als 'Rechtfertigung' des Menschen im Glauben**

### **a) Das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken in der Rechtfertigungslehre**

Die Gnade ist im thomanischen Verständnis das Ankommen der Liebe Gottes im Menschen. Diese Liebe ist, so unterstreicht Thomas in qu. 113 der I-II<sup>ae</sup><sup>22</sup>, 'ewig' und 'unwandelbar'. Wenn nun der Mensch die Auswirkung der göttlichen Liebe verliert, dann nicht etwa deshalb, weil sich Gottes Liebe zum Menschen geändert oder gemindert hätte. Die Gnade kann der Mensch nur dadurch verlieren, daß er sich bewußt und willentlich von der Liebe Gottes abwendet, also von sich aus der Strahlkraft der göttlichen Liebe ein Hindernis entgegensetzt.<sup>23</sup> Diese bewußte,

<sup>21</sup> »... ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipsa non faciat.« STh I-II 112,2 ad 3.

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden: O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 96-103.

<sup>23</sup> »Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis: sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficiamus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae

willentliche und den Einfluß der Gnade unterbindende Abwendung von der göttlichen Liebe bezeichnet Thomas als 'Todsünde' (»peccatum mortale«), weil eine Abwendung von der Liebe Gottes zugleich immer auch eine Abwendung von dem in der Liebe Gottes möglichen und verheißenen *Leben* ist. Eine 'Befriedung' des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, d.h. eine Zurückgewinnung der sich gnadenhaft auswirkenden Liebe Gottes, ist in thomanischer Sicht nur durch die Liebe Gottes selbst möglich.<sup>24</sup> Die Liebe Gottes ist es, die die Sünden und die Sündenschuld verzeiht (»remissio peccatorum; remissio culpa«) und den Menschen wieder zum 'vollkommenen Abbild Gottes' macht. Und genau diese 'Bewegung' von einem Zustand ohne die Liebe Gottes zu einem 'neuen begnadeten Sein' durch die Liebe Gottes nennt Thomas 'Rechtfertigung' (»iustificatio«).<sup>25</sup>

Aber was ist näherhin damit gemeint, wenn das Geschehen der Wiedererlangung der Gnade als eine 'Bewegung zur Gerechtigkeit' (»motus ad iustitiam«) gedeutet wird? 'Gerechtigkeit', wie wir sie oben angesprochen haben<sup>26</sup>, bedeutet in ihrem allgemeinsten Sinn eine 'Rechtheit' oder 'Richtigkeit der Ordnung': Die 'rechte Ordnung' innerhalb des Handelns ist nach der allgemeinen Begriffsbestimmung die zwischenmenschliche oder dem Gemeinwohl (gesetzlich) verpflichtete Gerechtigkeit.<sup>27</sup> Doch denkt Thomas in der Gnadenlehre nicht an diese Art von Gerechtigkeit, sondern an eine Gerechtigkeit, die er bei Aristoteles als eine 'Gerechtigkeit im übertragenen Sinn' (»iustitia metaphoricè dicta«) kennenlernt<sup>28</sup>: die 'Rechtheit der Ordnung in der inneren Disposition' des Menschen. Mit dieser 'inneren Ordnung' meint Thomas, daß die höheren, geistigen Vermögen auf Gott ausgerichtet sind und die niederen, sinnlichen Antriebskräfte der menschlichen Vernunft unterstehen. Von einer solchen 'Richtigkeit der inneren Disposition' handelt Thomas auch in seiner Lehre vom Urstand, wo er die 'innere Harmonie der Seelenkräfte' der 'ersten Menschen als 'Urstandsgerechtigkeit' (»iustitia originalis«)

---

dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit.« STh I-II 113,2.

24 »... homo peccando Deum offendit... Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit.« STh I-II 113,2.

25 »... iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam«. STh I-II 113,1. Eher als der Begriff 'Verzeihung' scheint Thomas der Begriff 'Rechtfertigung' (»iustificatio impii«) geeignet, das im Begnadungsvorgang Gemeinte zu vertreten und zu veranschaulichen, wie ja eine 'Bewegung' überhaupt zumeist mehr nach ihrem Ziel (»terminus ad quem«) als nach ihrem Ausgangsort (»terminus a quo«) bezeichnet wird. Vgl. ebd.

26 Vgl. Kap. 1.3.b.

27 »Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam: sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis«. STh I-II 113,1. Vgl. Aristoteles, NE V,3 (1129b13-14); V,3 (1130a14-15).

28 Vgl. Aristoteles, NE V,15 (1138b5-8).

bezeichnet.<sup>29</sup> 'Rechtfertigung' nennt Thomas in der Gnadenlehre die durch die Gnade mögliche Wiederherstellung einer solchen - der 'Urstandgerechtigkeit' vergleichbaren - 'inneren Ordnung'.<sup>30</sup>

Wiederum begegnet das Charakteristikum der thomanischen Gnadenlehre: Das als 'Rechtfertigung' gekennzeichnete Begnadungsgeschehen impliziert zwar notwendig die Verzeihung der Sünden durch die Liebe Gottes, doch erschöpft es sich nicht allein darin (und ist erst recht verschieden von einer 'forensischen Gerechtsprechung' oder einer 'Nichtanrechnung' der Sündenschuld). Wie bereits oben angesprochen, ist das thomanische Gnadenverständnis (und somit auch die Rechtfertigungslehre) gerade dadurch gekennzeichnet, daß Thomas Gnade als durch die Liebe Gottes gewirkte, inhärierende Form denkt, daß sich also Gnade immer auch *leibhaft* auswirkt. Die 'rechtfertigende Gnade' (»gratia gratum faciens«) verbindet<sup>31</sup> so mit Gott, daß die menschlichen Vermögen (Verstand und Wille) auf Gott ausgerichtet und die sinnlichen Antriebskräfte von der Vernunft geleitet werden können. Rechtfertigung, so läßt sich zusammenfassend sagen, geschieht durch die verzeihende Liebe Gottes, die sich gnadenhaft im Menschen auswirkt und ihn mit all seinen Handlungskräften an Gott bindet.

Hat Thomas in den ersten beiden Artikeln der qu. 113 das göttliche Wirken in der 'Rechtfertigung' herausgestellt, so folgt in dem sich anschließenden Artikel die nach den vorausgehenden Quästionen für die Argumentation der thomanischen Gnadenlehre schon geradezu typische Reflexion auf den 'Beitrag' des Menschen. Indem Thomas fragt, ob und in welcher Weise es in der Rechtfertigung auch des freien Willens bedarf, geht er davon aus, daß Gott den Menschen gemäß den menschlichen Bedingungen zur Gerechtigkeit führt. 'Rechtfertigung' setzt notwendig die Zustimmung des freien Willens voraus<sup>32</sup>, oder mit einer anderen prägnanten Formulierung gesagt: 'Gott rechtfertigt uns nicht ohne uns'<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Vgl. STh I 95,1-4. Auf die »iustitia originalis« wird weiter oben in Kap. 7.1.b eingegangen werden.

<sup>30</sup> »Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis: prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremæ, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus, in V Ethic., iustitiam metaphorice dictam. Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quæ est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet: sicut Adam dicitur accepisse originale iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, iustificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii«. STh I-II 113,1.

<sup>31</sup> Vgl. STh I-II 111,1. Von der »gratia gratum faciens« unterscheidet Thomas in der qu. 111 die »gratia gratis data«, d.h. diejenige Gnade im Menschen, die andere Menschen auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereitet und auf diese hingeordnet ist. Vgl. STh I-II 111,4.5.

<sup>32</sup> »Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui

Bestätigen sich in diesen Aussagen über das Zueinander von göttlichem und menschlichem Wirken die Ergebnisse der vorangegangenen Quästionen der Gnadenlehre, gelangt Thomas durch eine Zusammenschau aller am Rechtfertigungsgeschehen beteiligten Elemente bzw. durch die Reflexion auf deren logische Aufeinanderfolge zu einer weitergehenden Einsicht<sup>34</sup>: Die Vorgängigkeit der Gnade betont Thomas, wenn er nochmals hervorhebt, daß am Anfang des gesamten Rechtfertigungsgeschehens (1.) die 'Eingießung der Gnade' steht. Und wie in der 'natürlichen Ordnung' der 'Bewegung des Bewegenden' (»motio moventis«) die 'Bewegung des Bewegten' (»motus mobilis«) folgt, so folgt auf die 'Eingießung der Gnade' die von ihr erwirkte Bewegung des freien Willens, die nach einem Doppelaspekt unterschieden werden kann und (2.) die 'Abkehr' von der Sünde und (3.) die 'Hinkehr' zur Gerechtigkeit umfaßt.<sup>35</sup> Abgeschlossen wird diese wechselseitige Gesamtbewegung von Gnade und menschlichem Willen in thomanischer Sicht (4.) von der 'Nachlassung der Sünde'.<sup>36</sup> Doch so sehr diese Argumentation die Vorgängigkeit der Gnade herauszustellen vermag, weiß Thomas ebenso um die Unangemessenheit einer ein 'zeitliches Nacheinander' implizierenden Interpretation der Rechtfertigung. Denn weil es nicht möglich zu sein scheint, sachliche Abhängigkeiten (die Vorgängigkeit der Gnade im Rechtfertigungsgeschehen) anders als durch eine chronologische Beschreibung auszudrücken, betont Thomas entschieden das 'Zugleich', die 'Gleichzeitigkeit' aller an dem *einen* Rechtfertigungsgeschehen beteiligten Elemente: Denn er ist der Auffassung, daß die 'Eingießung der Gnade' (1) und die 'Nachlassung der Sünde' (4) nicht zwei voneinander verschiedene, göttliche 'Handlungen' sind, sondern *ein und dieselbe* 'Bewegung' unter zwei verschiedenen Rücksichten beschreiben.<sup>37</sup> Und gleichermaßen wird mit der 'Hinkehr' zu Gott (2) und der 'Abkehr' von der Sünde (3)

---

habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiam acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.« STh I-II 113,3.

33 »... Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus.« STh I-II 111,2 ad 2.

34 Vgl. zum Folgenden: O.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 100-102.

35 »Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam.« STh I-II 113,5.

36 »In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae, in hoc enim iustificatio consummatur.« STh I-II 113,6.

37 »... gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam.- Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur.« STh I-II 113,6 ad 2.



die *eine* Bewegung des Menschen von der Sünde zu Gott gewissermaßen nach zwei Seiten hin beschrieben.<sup>38</sup> Da die Gnade keiner Vorbereitung bedarf, die sie selbst nicht zugleich auch ermöglicht, darum geschieht die Rechtfertigung nicht sukzessive in einem zeitlichen 'Nacheinander', sondern in *einem* Moment, in einem 'Zugleich' (»in instanti«).<sup>39</sup> Rechtfertigung ist die Wirkung der Liebe Gottes, die den Menschen mit seinen Vermögen und Handlungskräften wieder auf Gott ausrichtet, und zwar so, daß sie *zugleich* auch die freie Annahme dieser Begnadung durch den freien Willen des Menschen trägt bzw. von Anfang an ermöglicht. So richtig die Mehrzahl der Thomas-Interpreten in der Gnadenlehre die gleichsam 'absolute' Vorgängigkeit der Gnade herausarbeitet, so unberechtigt scheint die Annahme, man habe mit dem erreichten Reflexionsstand die Frage nach dem Zueinander von göttlichem und menschlichem Wirken schon zureichend beantwortet. Meines Erachtens muß genauer als bisher beachtet werden, was Thomas unter der 'Hinkehr' des Menschen zu Gott versteht. Nicht von ungefähr gelangt unsere Untersuchung, geleitet von der Frage nach dem 'Wie' der Hinkehr des Menschen zu Gott, zu demjenigen Artikel der Rechtfertigungslehre, der zu Recht als 'Pointe' der thomanischen Gnadenlehre bezeichnet werden kann.

### **b) Glaube als Modus der Rechtfertigung bzw. der Erlangung der Gnade und die offene Frage nach den Voraussetzungen für die Erlangung von Glaube, Hoffnung und Liebe**

'Gott rechtfertigt uns nicht ohne uns.' Wie sich in einer ersten Übersicht über den Argumentationsgang der qu. 113 zeigt, stehen auch und gerade in der Rechtfertigungslehre (wie in den zu Anfang dieses Kapitels referierten Quästionen der Gnadenlehre) Überlegungen über das Verhältnis bzw. über das 'Zueinander' von Gnade und freiem Willen im Blickpunkt der Untersuchung, wodurch Thomas sein Rechtfertigungsverständnis gleichermaßen gegenüber zwei Mißverständnissen abgrenzt. Einerseits betont er (strikt antipelagianisch) das 'Voraus' der Gnade, legt aber andererseits höchsten Wert auf die Herausarbeitung der Bedeutung des (von der Gnade allererst ermöglichten) 'Beitrags' des Menschen, der allgemein als 'Hinkehr' zu Gott (welche als 'Hinkehr' zu Gott immer zugleich auch 'Abkehr' von der Sünde ist) beschrieben wird. Auch wenn Thomas mit dieser *formalen* Bestimmung des

---

38 »... per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum: sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.« STh I-II 113,7 ad 2.

39 »... tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione: per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. ... Dictum est autem supra quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. ... Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.« STh I-II 113,7.

Verhältnisses zwischen der Gnade und dem 'Beitrag' des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen eine vorläufige Antwort gegeben hat, stellt sich die Frage nach dem Zueinander von göttlichem und menschlichem Wirken auf eine unerwartet neue Weise, wo Thomas in Art. 4 der qu. 113 nochmals die 'Hinkehr' näher untersucht: Gott bewirkt die Rechtfertigung dadurch, daß er die menschliche Seele dazu befähigt, sich zu ihm zu (be-)kehren. Weil das Geschehen der Rechtfertigung vermittelt ist durch die (in der Gnade dazu befähigten) geistigen Vermögen des Menschen (Vernunft und Wille), kann von einer *aktiven* und *freien* Hinkehr des Menschen zu Gott gesprochen werden. Der entscheidende neue Gesichtspunkt ist nun, daß Thomas die *erste Hinkehr* (»prima conversio«) *des menschlichen Geistes* zu Gott als *Glaube* bezeichnet.<sup>40</sup> Aber was versteht Thomas näherhin unter dem Glauben?

Der Rechtfertigungslehre der STh ist zu entnehmen, daß er mehr ist als eine bloß intellektuelle, verstandesmäßige Zustimmung des Menschen zu Gott. Glaube ist erst dann vollkommen, wenn der Glaubensakt getragen und begleitet wird von der Liebe (»caritas«).<sup>41</sup> Und nur von einem solchen von der Liebe 'geformten' Glauben sagt Thomas, daß er 'rechtfertige' bzw. daß er die erste Wirkung der rechtfertigenden Gnade sei.<sup>42</sup> Von hier aus wird verständlich, warum Thomas gewissermaßen von Anbeginn der Gnadenlehre an Glaube und Gnade aufeinander bezogen denkt.<sup>43</sup> Er bezeichnet das 'Neue Gesetz' des Evangeliums (»nova lex Evangelii«) in Gegenüberstellung zum 'Alten Gesetz' nicht nur als 'Gesetz der Freiheit und der Liebe' (»lex libertatis«<sup>44</sup>; »lex amoris«<sup>45</sup>), sondern auch als 'Gesetz des Glaubens' (»lex fidei«<sup>46</sup>). Gnade und (von der Liebe geformter) Glaube implizieren sich wechselseitig.<sup>47</sup> Weil nun aber der Glaube der Rechtfertigung weder vorausgeht noch ihr (in einem zeitlichen Sinn) folgt, sondern die *eine* Bewegung der Rechtfertigung *als* 'Hinkehr' beschreibt, kann nun auch gesagt werden, daß die durch

---

40 »... motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ... Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb 11,(6): Accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.« STh I-II 113,4.

41 »... motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis.« STh I-II 113,4 ad 1.

42 »... actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.« STh I-II 110,3 ad 1.

43 So heißt es schon in Art. 1 der qu. 106, daß die Gnade als das 'Vorzüglichste' des Neuen Testaments dem Menschen durch den Glauben gegeben werde: »Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi.«

44 Vgl. STh I-II 108,1 u. ad 2.

45 Vgl. STh I-II 107,1 ad 2.

46 »... lex nova dicitur lex fidei, in quantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur gratia fidei.« STh I-II 107,1 ad 3.

47 Vgl. STh I-II 106,1,2; 108,1.

die Gnade ermöglichte 'Hinkehr' des Menschen zu Gott bzw. der Glaube die Rechtfertigung *ist*.

Dieses Ergebnis der Befragung der Gnadenlehre der STh hat Bedeutung für den weiteren Gang der Untersuchung: Denn wenn die Gnade das 'Ankommen der Liebe Gottes im Menschen' ist und den Menschen im (von der Liebe geformten) Glauben erreicht, muß die Frage nach den Voraussetzungen zur Erlangung der Gnade dort neu gestellt werden, wo Thomas die 'Hinkehr' des Menschen zu Gott als Theologische Tugenden des Glaubens und der Liebe eigens untersucht: in der Tugendlehre der II-II<sup>ae</sup> der STh. Mit anderen Worten: Die Frage nach den Voraussetzungen zur Erlangung der Gnade und nach dem Beitrag des Menschen an der Begnadung wandelt sich in die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Glaube und Liebe und nach deren wechselseitiger Beziehung. In der Abhandlung über die Theologischen Tugenden wird zu fragen sein, was aus der expliziten, allgemeinen Gnadenlehre allein nicht zu beantworten ist; was es bedeutet, daß nach Thomas Glaube immer zugleich auch 'Glaube an Christus' (>fides Christi<) <sup>48</sup>ist.

---

<sup>48</sup> Vgl. STh I-II 106,1 u. ad 3; 113,4 ad 3. Darüber hinaus finden sich weitere Belegstellen über die Rolle und die Bedeutung Christi für die Erlangung der Gnade in der Gnadenlehre der STh (vgl. z.B: STh I-II 106,3; 108,1; 107,2; 109,10 ad 3; 112,1 ad 2; 114,6.), aber auch schon in der Lehre vom 'Alten Gesetz' (vgl. etwa: STh I 98,1-8). Die figurative, typologisch von Christus her deutende Auslegung der Zeremonialgesetze des 'Alten Bundes' (qu. 102. 103) ermöglicht es Thomas, Glaube und Gnade auch schon vor Christus für möglich zu halten. Vgl. etwa STh I-II 103,3: »Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christe iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi.« Vgl. Kap. 9.2.a.

**ZWEITER TEIL:**

**DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT**

**IN GLAUBE, HOFFNUNG UND LIEBE**

### 3. Kapitel: Die (heils-)geschichtliche und personale Konzeption der Glaubenslehre und weitere Hinweise für eine christozentrische Interpretation der Erlösungslehre der STh

#### 3.1 Der Gegenstand des Glaubens und das Verhältnis von 'natürlicher' Vernunft und 'übernatürlichem' Glauben

Gegenüber der personalen Deutung des Glaubens in der Rechtfertigungslehre als 'Hinkehr des Menschen zu Gott' bzw. als 'erste, fundamentale, alles umgreifende Urbewegung der Freiheit des Menschen zu Gott'<sup>1</sup> mag es befremden, wenn Thomas seine Glaubenslehre in der II-II<sup>ae</sup> sehr objektivistisch<sup>2</sup> einleitet und die Untersuchung mit der Frage nach dem 'Objekt' oder 'Gegenstand' des Glaubens (»de objecto fidei«) beginnt.<sup>3</sup>

Die Sekundärliteratur<sup>4</sup> belegt, daß der 'Gegenstand' des Glaubens für Thomas nicht einfachhin identisch ist mit der Summe aller einzelnen Glaubenssätze. Indem er fragt, was die einzelnen materialen Glaubensgegenstände verbindet und eint, und feststellt, daß sie darin übereinkommen, daß sie auf Gott hinordnen<sup>5</sup>, auf das ewige Leben ausrichten<sup>6</sup> und den Menschen zum Glück führen<sup>7</sup>, gelangt die Untersuchung

<sup>1</sup> M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille, 73.

<sup>2</sup> O.H. Pesch sieht in dem von ihm als 'objektivistisch' bezeichneten Glaubensbegriff der II-II<sup>ae</sup> einen 'Bruch' gegenüber dem personalen Glaubensverständnis der Rechtfertigungslehre (I-II<sup>ae</sup>) der STh, in der der Glaube als 'erste Hinkehr' des Menschen zu Gott verstanden wird. Indem im Folgenden die Konzeption der Glaubenslehre untersucht wird, wird zu fragen sein, »ob man den intellektualistischen und ... 'objektivistischen' Glaubensbegriff des Glaubensstraktates von diesem Artikel über die Rechtfertigung aus Glauben interpretieren muß oder umgekehrt.« O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 126. Handelt es sich bei der Interpretation des Glaubens als »prima conversio« zu Gott tatsächlich nur um einen "von Paulus erzwungenen Aufblitz" (ebd.), der ansonsten in der STh ohne Entsprechung ist?

<sup>3</sup> Vgl. zur Lehrentwicklung gegenüber dem thomanischen Frühwerk bzw. zur Neugruppierung der Stoffabfolge in der STh: E. Schockenhoff, Bonum hominis, 357f.

<sup>4</sup> Vgl. R. Aubert, Le problème de l'acte de foi; D. Bourgeois, 'Inchoatio vitae aeternae', 272-314; M.-D. Chenu, Contribution à l'histoire du traité de la foi, 123-140; ders., La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle, 163-187; ders., Pro fidei supernaturalitate illustranda, 297-307; B. Douroux, La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin; A. Galli, L'atto e la virtù della fede in S. Tommaso, 42-65; ders., L'oggetto della fede secondo S. Tommaso, 197-218; M. Gelabert Ballester, Tratado de la fe, 44-148; W.J. Hoye, Der Wirklichkeitsbegriff als Grund für die Notwendigkeit des Glaubens; F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens; W. van der Marck, Faith: what it depends on, what it relates to, 121-166; J.A. Mohler, The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas; J. Pieper, Über den Glauben; P. Riga, The act of Faith in Augustine and Aquinas, 143-174; E. Schillebeeckx, L'instinct de la foi selon s. Thomas d'Aquin, 377-408; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille; E. Stump, Faith and goodness, 167-191; G. Tardi, La funzione della fede nella vita morale secondo s. Tommaso; R. Tucci, La soprannaturalità della fede; A.F. Utz, Glaube als Tugend.

<sup>5</sup> »Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem«. STh II-II 1,1.

<sup>6</sup> »... ideo per se ad fidem pertinent illa quae nos directe ordinant ad vitam aeternam«. STh II-II 1,6 ad 1.

der Glaubenslehre gleich in ihrem ersten Artikel zu einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen *materiale*m und *formale*m Glaubensobjekt: Allen einzelnen, materialen Glaubensgegenständen ist in formaler Hinsicht gemeinsam, daß sie von Gott *offenbart* und somit *Offenlegung der 'ersten göttlichen Wahrheit'* (»*veritas prima*«) sind. Von daher ist die 'göttliche Wahrheit' der eigentliche und primäre Glaubensgegenstand. Sie ist als Formalgrund des Glaubens zugleich - in einem noch näher zu erklärenden Sinn - das '*Medium*', in dem bzw. durch das ein einzelner Glaubensgegenstand identifiziert und erkannt werden kann.<sup>8</sup>

Die folgenden Überlegungen möchten die auf den ersten Blick abstrakt und kompliziert erscheinende Konzeption des Glaubensstruktates auf ihre Gründe befragen und in ihren Strukturen erhellen. Es wird zu fragen sein, was Thomas eigentlich unter der 'ersten Wahrheit' versteht, und vor allem - entsprechend der leitenden Untersuchungsabsicht -, *wie* der Mensch ihrer teilhaftig werden kann. Wie ist das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit in der Glaubenslehre der STh? Steht die Frage nach dem Glaubensobjekt zu Beginn der Glaubenslehre notwendig einem personalen Verständnis entgegen?<sup>9</sup> Schon die einleitende Untersuchung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen ergibt erste Hinweise für ein (heils-) geschichtliches, personales Glaubensverständnis.

#### a) Negative Abgrenzung zwischen natürlicher Verstandeserkenntnis und Glaube - oder: Das 'Nicht-Wißbare' als Gegenstand des Glaubens

Der Unterscheidung zwischen materiale

---

<sup>7</sup> »... fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur«. STh II-II 2,5.

<sup>8</sup> »... cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio.« STh II-II 1,1.

<sup>9</sup> Nach E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, gelingt es Thomas auf diese Weise, die Frage nach dem Glauben von Anfang an in der Perspektive zu stellen, "in der sein theologisch-ethischer Entwurf das notwendige Ausgreifen des menschlichen Geistes über alle sich ihm anbietenden Glücksgüter analysiert und auf den Gedanken einer letzten, von Gott angebotenen Erfüllung hin aufbricht." (358) "Indem Thomas so die systematische Erörterung der Tugend des Glaubens damit beginnt, daß er die 'veritas prima' als ihr formales Objekt allen weiteren Analysen voranstellt, zeichnet er die Glaubensthematik in den weiten, auf die umfassende Vollendung des Menschen gerichteten Fragehorizont ein, den er im ersten Einsatz seines ethischen Denkens, im Lehrstück über den 'finis ultimus' und die 'beatitudo' erschlossen hat." (357) E. Schockenhoff kommt gegen Ende seiner Interpretation der thomanischen Glaubenslehre (353-417) zu dem Ergebnis, daß die Fragerichtung von I-II 113,4 und das Lehrstück aus der II-II<sup>ae</sup> nur "die unterschiedliche Beleuchtung eines konvergierenden und strukturell identischen Glaubensverständnisses" sind. (371).

Wesen nicht 'an sich' erfassen. Teilhaftig werden kann er ihr nur unter der (apriorischen) Voraussetzung, unter der menschliche Erkenntnis und Kommunikation stattfinden kann: im Medium der Sprache (»per modum enuntiabilis«) (a. 2).<sup>10</sup> Doch auch wenn sich Glaubenserkenntnis (wie jede Erkenntnis) nach den Bedingungen des Erkennenden vollzieht und sprachlich vermittelt ist, ist sie doch verschieden von einem bloßen Satzwissen. Wie die natürlichen Wissenschaften ihren Gegenstandsbereich erreichen, so erreicht auch der Glaube seinen 'Gegenstand', die 'erste Wahrheit'<sup>11</sup>, der nichts Falsches unterliegen kann (a. 3). Glaube ist jedoch von der natürlichen Erkenntnis dadurch unterschieden, daß er sie übersteigt (»excedit«) und weder das sinnlich Wahrnehmbare (a. 4) noch das mit den Mitteln der natürlichen Erkenntnis 'Wißbare' (a. 5) umfaßt. Nur 'Nichtnachprüfbares' und deshalb nichts, was bewiesen werden kann, gehört zum Glauben. Mit einer prägnanten Formulierung O.H. Peschs gesprochen, bildet der Glaube die Grenze der Vernunft, und umgekehrt ist die Vernunft die Grenze des Glaubens.<sup>12</sup> Entweder etwas wird gewußt, dann ist es nicht Gegenstand des Glaubens, oder es wird geglaubt, dann ist es nicht Gegenstand des Wissens. Wie läßt sich mit der strikten Trennung von Glaube und Wissen vereinbaren, daß Thomas andererseits von Gott sagen kann, daß er *sowohl* Gegenstand der natürlichen Erkenntnis *als auch* des Glaubens ist? Bei näherem Hinsehen kann dieser scheinbare Widerspruch aufgelöst werden: Denn nach Thomas kann es zwar sein, daß derselbe Gegenstand zugleich geglaubt und gewußt wird<sup>13</sup>, aber - und dies ist der entscheidende Gesichtspunkt - *niemals in derselben Hinsicht*.<sup>14</sup> Weil niemals etwas in derselben Hinsicht geglaubt und zugleich gewußt werden kann, läßt sich erklären, wie Gott Gegenstand der natürlichen Erkenntnis und des Glaubens sein kann: Die Vernunft vermag Gott als Seinsgrund, als »principium« alles Seienden

<sup>10</sup> »... cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat... Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexo cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae: et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis: et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.« STh II-II 1,2. Indem auf diese Weise die 'erste Wahrheit' von der Art und Weise, in der der einzelne Mensch an ihr Anteil hat, unterschieden wird, kann erklärt werden, wie es trotz der einfachen, inkomplexen und unveränderlichen 'ersten Wahrheit' eine Veränderlichkeit der Glaubensartikel, d.h. der satzhafte Auslegung der 'ersten Wahrheit', und somit entfaltetere und unentfaltete Weisen desselben Glaubens geben kann. Vgl. Kap. 3.3.a.

<sup>11</sup> »Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.« STh II-II 1,2.

<sup>12</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 130f.

<sup>13</sup> Thomas verweist auf die Möglichkeit, daß für viele Menschen etwas nur im Glauben 'faßbar' wird, was grundsätzlich auch mit den Mitteln des Verstandes erkennbar wäre: »... potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit.« STh II-II 1,5.

<sup>14</sup> »Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum... Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum.« STh II-II 1,5.

wahrzunehmen, nicht aber insofern er das Heil für die Menschen bedeutet. Um Gott als das 'letzte und alle Sehnsüchte und alles menschliche Verlangen erfüllende Ziel' anstreben zu können, muß das Ziel dem Menschen durch die Offenbarung Gottes (»revelatio«) bekannt gemacht werden und im Glauben erfaßt sein.<sup>15</sup> Erst im Glauben partizipiert der Mensch in der Weise an einem 'höheren Wissen', daß er sein Leben auf dieses 'letzte Ziel' ausrichten kann. Vor dem Hintergrund der Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von (natürlicher) Verstandeserkenntnis und (übernatürlichem) Glaube läßt sich nun die 'erste Wahrheit' näher bestimmen: sie umfaßt dasjenige Wissen, das nötig ist, damit der Mensch sein 'Heil' bzw. die Glückseligkeit erlangt.

### **b) Positive Zuordnung von Verstand und Glaube - oder: Glaube als Ausgangspunkt rationaler Überlegung und Wissen als Voraussetzung des Glaubens**

Auch wenn in der bislang skizzierten Verhältnisbestimmung von natürlicher Erkenntnis und Glaube die beiden Erkenntnisweisen eher negativ voneinander abgegrenzt worden sind, sieht Thomas sie ebenso sehr in einem Verhältnis wechselseitiger Zuordnung. Glaube und Wissen sind für ihn weder Gegensätze, noch stehen sie sich indifferent gegenüber. Sie beschreiben vielmehr zwei voneinander abgegrenzte Weisen, wie der Mensch an der *einen* göttlichen Wahrheit partizipiert<sup>16</sup>, wie der Mensch ständig 'über sich hinaus ist' auf seine Vollendung. Ihr Verhältnis verdeutlicht Thomas mit Begriffen der platonischen Lichtmetaphysik<sup>17</sup>, indem er das 'natürliche Licht' des Verstandes unterscheidet von dem 'übernatürlichen Licht' der göttlichen Offenbarung bzw. des Glaubens. In dem natürlichen Licht, d.h. der natürlichen Einsichtsfähigkeit des Verstandes, ist dem Menschen alles (natürlich) Seiende 'gelichtet'.<sup>18</sup> Alles 'Übernatürliche' kann dagegen

---

<sup>15</sup> »... homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.« STh I 1,1; »... ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem.« STh I 1,1 ad 1; vgl. STh I-II 62,1 ad 3.

<sup>16</sup> Vgl. De ver 1,4 ad 5; 11,1; 14,8.

<sup>17</sup> Vgl. zur Bedeutung der Lichtsymbolik in der Philosophie und Mystik des Mittelalters: H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, 432-447; C. v. Bormann, *Licht*, 286-288; J. Koch, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, 653-670.

<sup>18</sup> »Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti.« STh I 12,13.



nur mittels eines 'übernatürlichen Lichtes' für den Menschen erkennbar werden.<sup>19</sup> Das Bild vom 'übernatürlichen Licht' vermag gut zu veranschaulichen, daß das formale Objekt des Glaubens, die göttliche Wahrheit, zugleich auch das 'Medium' ist, durch das sie erkannt werden kann: Die göttliche Wahrheit erschließt sich durch sich selbst und bedarf nicht noch einer weiteren Lichtquelle, um als Offenbarung der Wahrheit Gottes für den Verstand gelichtet zu sein.

Die positive Zuordnung von Verstand und Glaube beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Feststellung, daß sie zwei voneinander *unterschiedene* Weisen der Partizipation des Menschen an der *einen* göttlichen Wahrheit sind. Denn für Thomas *vollendet* der Glaube die natürliche Vernunft.<sup>20</sup> Beide Erkenntnisweisen verhalten sich zueinander wie das 'Vollendbare' zu seiner 'Vollendung'.<sup>21</sup> 'Vollendung des Vollendbaren' bedeutet hier aber nicht die Aufhebung oder Auflösung des endlichen, natürlichen Verstandesvermögens angesichts der 'höheren' Erkenntnis des Glaubens, sondern die Freisetzung des natürlichen Erkenntnisvermögens zu seinen höchsten Möglichkeiten. Wenn nämlich der Glaube eine Wahrheit erfaßt, die der Vernunft - auf sich gestellt - unerreichbar wäre, wird die Vernunft eben dadurch in den Stand versetzt, diese göttliche Wahrheit zu bedenken. Die Glaubenserkenntnis ermöglicht dem Verstand, daß er sich mit den Gegenständen des Glaubens beschäftigen kann und so eine Wissenschaft des Geglaubten, die Theologie<sup>22</sup> (*»sacra doctrina«*), möglich wird. Paradoxerweise ist somit gerade die Glaubenserkenntnis nicht das Ende aller 'natürlichen' denkerischen Bemühungen, sondern es verhält sich genau

---

19) »Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.« STh I 1,1 ad 2. Vgl. zum Licht: III Sent. d. 24 a. 3 sol. 1 ad 2. Vgl. hierzu: E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 362-366.

20) Vgl. etwa: STh II-II 1,3 ad 1.

21) »... sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.« STh I 2,2 ad 1.

22) Ebenso wie die Glaubenserkenntnis bezeichnet Thomas zu Beginn der I<sup>a</sup> Pars der STh auch die Theologie (bei der Untersuchung ihres Wissenschaftsstatus) als eine Partizipation am 'göttlichen Wissen'. Da für Thomas Erkennen bzw. Wissen immer ein Erkennen aus Gründen ist (*»cognitio ex principiis«*), unterscheidet er auf der einen Seite Wissenschaften, deren 'Prinzipien' der Verstand mit seiner natürlichen Kraft oder Einsichtsfähigkeit teilhaftig ist bzw. teilhaftig sein kann (wie etwa bei der Arithmetik oder der Geometrie), von denjenigen, die ihre Anfangsgründe aus vorgeordneten Wissenschaften ableiten. Als ein Beispiel führt Thomas die Musikwissenschaft an, die ihre Prinzipien in seinen Augen aus der Arithmetik ableitet. Hat Thomas hiermit den Modus einer Wissenschaft bestimmt, die ihre Prinzipien aus einer ihr vorgeordneten Wissenschaft ableitet, ordnet er die Theologie dieser zweiten Gattung von Wissenschaft zu. Die Theologie (*»sacra doctrina«*) empfängt als Ableitungswissenschaft ihre 'Prinzipien' oder Ausgangsgründe als Offenbarungsdaten, die als Manifestation der göttlichen Wahrheit im Glauben erfaßt werden können und (in wissenschaftlich-reflexer Weise) in der Theologie ausgelegt werden und zur Darstellung kommen. »Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.« STh I 1,2.

umgekehrt: Glaube bedingt eine bleibende 'Denk-Unruhe'<sup>23</sup>, die so lange andauert, bis das Geglaubte endgültig geschaut wird.

Wird so einerseits der Verstand durch den Glauben zu seinen höchsten Möglichkeiten erhoben, ist umgekehrt auch der Glaube auf die natürliche Erkenntnis verwiesen. Denn der Glaube setzt 1. *immer* etwas *Erkennbares* bzw. *Erkanntes* voraus, das seinerseits nicht zu glauben ist: Der Glaube nimmt seinen Ausgang von etwas sinnlich Wahrnehmbarem<sup>24</sup>, von etwas Gehörtem (»fides est ex auditu«).<sup>25</sup> Darüber hinaus sagt Thomas aber auch, daß Glaube 2. *immer* auch *Wissen* voraussetzt, nämlich das Wissen dessen, auf den man hört<sup>26</sup> und dessen Zeugnis man glaubt.<sup>27</sup> Denn wie nicht etwas Grundlage des Glaubens sein kann, das allen manifest vor Augen steht, kann dies auch nicht etwas sein, das von niemandem gewußt wird.<sup>28</sup>

Wie diese Aussagen näherhin zu verstehen sind, ob sie eine Bedeutung für das Verständnis der Glaubenslehre der STh haben, wird unten eingehend untersucht werden. Ohne dem Folgenden vorzugreifen, kann man sie jedoch als weitere Hinweise auf eine (heils-) geschichtliche und personale Konzeption des Glaubens-traktates lesen.

---

<sup>23</sup> Vgl. J. Pieper, Über den Glauben, 61f. Vgl. De ver 14,1 ad 5: »Fides habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis.« »Motus cogitationis remanet inquietus.« Ebd.; vgl. ScG III,40: »Cognitio ... fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit.«

<sup>24</sup> »... fides praesupponit cognitionem naturalem« STh I 2,2 ad 1. Vgl. De ver 14, 9 ad 8. Vgl. STh II-II 1,4 ad 2: »Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.« Vgl. den Kommentar und weitere Stellenangaben bei J. Pieper, Über den Glauben, 49-58.

<sup>25</sup> »... ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt: et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum; ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus.« In Boetii de Trin. III 1 ad 4; »... ad fidem duo requiruntur: quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud autem est determinatio de credibile et istud est ex auditu.« Super Rom c. 10 I.2 (nr.844).

<sup>26</sup> Unter sonst gleichen Bedingungen ist Sehen mehr als Hören; wenn aber der, von dem man hörend etwas erfährt, weit mehr zu erfassen vermag als man selber sehend zu Gesicht bekommt, dann ist Hören mehr als Sehen. »... ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus.« STh II-II 4,8 ad 2.

<sup>27</sup> »... fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur.« STh I 12,13 ad 3. Vgl. ScG III,154.

<sup>28</sup> »Utroque enim modo tollitur fides: tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum; quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri; fides enim est ex auditu, ut dicitur Rom. 10,(17).« STh III 36,2 ad 1.

### 3.2 Die Bedeutung des Willens und der Liebe im Glaubensakt und die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Gnade in der Glaubenslehre der STh

#### a) Die Bedeutung des Willens und der Liebe im Glaubensakt

Auf eine weitere Gemeinsamkeit von Wissen und Glaube, auf die Thomas in der Glaubenslehre der STh zu sprechen kommt, ist bislang noch nicht eingegangen worden: Wie der natürlichen Erkenntnis kommt auch dem Glauben eine Sicherheit und Gewißheit zu.<sup>29</sup> Zwar ist das Objekt des Glaubens weder gewußt noch manifest vor Augen, doch kann trotzdem von einem 'festen Anhaften' (»firma adhaesio«) des Glaubenden an dem Geglaubten gesprochen werden, das Thomas auf einen Befehl des Willens (»ex imperio voluntatis«<sup>30</sup>) bzw. auf einen - vom Willen ausgehenden - Anstoß zur *Zustimmung* (»assensus«) zurückführt.<sup>31</sup>

Den Gedanken, daß der Glaubensakt immer eine Frage der willentlichen Entscheidung bzw. - in augustinischer Terminologie ausgedrückt - ein 'Mit-Zustimmung-Überlegen' (»cum assensione cogitare«)<sup>32</sup> ist, verdeutlicht Thomas mit der ebenfalls auf Augustinus zurückgehenden Glaubensformel: »credere Deum - credere Deo - credere in Deum«.<sup>33</sup> Mit dieser Glaubensformel erklärt Thomas, wie der Glaube in *der Einheit seines Vollzuges* von drei Aspekten desselben 'Objektes' geprägt ist<sup>34</sup>: Von dem eigentlichen Glaubensgegenstand bzw. dem Inhalt des Glaubens (»credere Deum«) wird ein personal anmutendes Gegenüber, der 'Zeuge', dem (als Erkenntnismedium) geglaubt wird (»credere Deo«), unterschieden.<sup>35</sup> Diese

<sup>29</sup> Vgl. H. Lang, Die Lehre des Hl. Thomas von der Gewißheit des Glaubens; G. Ziegler, Heilsgewißheit zwischen Glaubens- und Hoffnungsgewißheit, 155-163.

<sup>30</sup> Vgl. STh II-II 2,9.

<sup>31</sup> »Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente: et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit enim dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet: et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum et falsum.« STh II-II 2,1; »... intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.« STh II-II 2,1 ad 3. Vgl. STh II-II 2,2,9; 4,1; De ver 14,1. 1 ad 3. 3.

<sup>32</sup> Vgl. Augustinus, De Praedest. Sanct., cap. 2 (PL 44, 963).

<sup>33</sup> Vgl. Augustinus, Serm. ad Popul., serm. CXLIV, cap. 2 (PL 38, 788); In Ioann., tract. XXIX, super VII<sup>1</sup> (PL 35, 1631).

<sup>34</sup> Vgl. J.B. Metz, Credere Deum, Deo, in Deum, 86f. Vgl. auch: Th. Camelot, 'Credere Deo, credere Deum, credere in Deum', 149-155.

<sup>35</sup> "Daß Thomas die Dativkonstruktion 'Deo' ganz im Sinn des für den Glauben konstitutiven 'testimonium' versteht und damit die der göttlichen Ur-Wahrheit zugeschriebene Rolle als Erkenntnismedium personal interpretiert sehen möchte, duldet keinen Zweifel." E. Schockenhoff, Bonum hominis, 367. Mit Blick auf die Arbeit von R. Tucci, La soprannaturalità della fede, fügt Schockenhoff an: "Man braucht ihn (Thomas) gar nicht in die Richtung unseres heutigen Glaubensverständnisses hin zu überzeichnen; es genügt, seine Texte unbefangen zu lesen und zur Kenntnis zu nehmen." (Bonum hominis, 367).

beiden Glaubensgegenstände werden dem Verstand zugeordnet. Demgegenüber wird der dritte in der Formel angesprochene Gegenstand *vom Willen* als Ziel und 'höchstes Gut' angestrebt (»credere in Deum«), das ja mit der 'ersten Wahrheit' zusammenfällt.<sup>36</sup> Nochmals wird deutlich: Glaube setzt *immer* einen - noch näher zu bestimmenden - Akt der Zustimmung durch den Willen voraus. Der in der Rechtfertigungslehre als 'erste Wirkung der Gnade' bezeichnete Glaube bedarf des Zusammenspiels beider Seelenkräfte (Verstand und Wille), in denen der Mensch 'Ebenbild Gottes' ist.

Neben der augustinischen Glaubensformel »credere Deum - credere Deo - credere in Deum« untersucht Thomas eine weitere, biblische Glaubensformel aus Heb. 11,1, die für ihn als paulinisches und somit inspiriertes Wort Gottes eine hohe Bedeutung besitzt.<sup>37</sup> In der ihm vorliegenden Übersetzung heißt es: »Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.« (Der Glaube ist der Grundbestand dessen, was man erhofft, ein Beweis von Dingen, welche man nicht sieht.<sup>38</sup>) Die Übertragung von Heb. 11,1 in der Deutschen Thomas-Ausgabe ist eng an der thomanischen Interpretation angelehnt; denn Thomas versteht das Wort »substantia« als 'ersten Anfang' oder 'Aufgang' (»prima inchoatio«)<sup>39</sup> des 'Übernatürlichen' im Menschen, als 'Grundlage' oder 'erstes Prinzip' auf dem Weg der Erlangung des Erhofften, d.h. des den Augen »in statu viae« Verborgenen.<sup>40</sup>

Indem Thomas die Glaubensformel des Hebräerbriefes mit Hilfe seiner Begriffssprache zu einer formgemäßen Definition erweitert, gelingt es ihm, alle

---

<sup>36</sup> »... actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum: quia ... nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. - Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo: quia ... formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. - Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.« STh 2,2. Vgl. III Sent. d. 23, qu. 2 a. 2 sol 2; Super Rom. c. 41,1 (nr. 327).

<sup>37</sup> Vgl. zum Folgenden: E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 384-391.

<sup>38</sup> Vgl. die Übertragung der Glaubensformel durch die DThA Bd. 15.

<sup>39</sup> Vgl. D. Bourgeois, 'Inchoatio vitae aeternae', 272-314.

<sup>40</sup> »Sic igitur habitu actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: Fides est substantia rerum sperandarum. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei... Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus... Habitu autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur; argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectus: per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum.« STh II-II 4,1.

weiteren ihm vorliegenden Glaubensbestimmungen in ihr zusammenzufassen. Seine Glaubensformel lautet: »Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.«<sup>41</sup> (Der Glaube ist ein Gehaben des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt, und das den Verstand dahin bringt, solchem beizustimmen, was er nicht sieht.<sup>42</sup>) Mit dieser Umformulierung gelingt es Thomas prägnanter, als ihm dies in der biblischen Vorlage erscheint, den Glauben als 'Anfang des Ewigen Lebens' (»inchoatio vitae aeternae«) und das 'Miteinander' von Verstand und Wille im Glaubensakt herauszustellen. Die Kennzeichnung des Glaubens als (eingegossener) »habitus« macht zugleich deutlich, wie Thomas in der Glaubenslehre an zentrale Aussagen der ethischen Reflexion der I-II<sup>ae</sup> anknüpft und den Glauben als 'habituelle' Vollendung eines Seelenvermögens, als »habitus« des Verstandes versteht.<sup>43</sup> Die Bedeutung des Willens im Glauben hebt Thomas erneut hervor, wenn er sagt, daß nur derjenige Glaube vollkommen und eine Tugend (»virtus«) ist, der einhergeht und getragen ist von einem Willen, der in der *Liebe* (»caritas«) mit Gott verbunden ist.<sup>44</sup> Neben dem von der Liebe 'geformten' Glauben (»fides caritate formata«) kennt Thomas zwar auch einen Glauben ohne göttliche Liebe, die sogenannte »fides informis«<sup>45</sup>, doch bildet sie eher einen Grenzbegriff und steht als unvollendete<sup>46</sup> Form ganz im Schatten des in der »caritas« auf Gott hin

---

41 »Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. ... Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam Apostolus ponit.« Ebd.

42 Vgl. die Übertragung der Glaubensformel durch die DThA Bd. 15.

43 Der Glaube ist eine habituelle Vollendung des Verstandes, da das 'Objekt' des Glaubens immer das 'Wahre' bzw. die 'Erste Wahrheit' ist: »Dictum est autem supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum: procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta. ... Credere autem est immediate actus intellectus: quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.« STh II-II 4,2.

44 »... virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum, aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est: ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides formata est virtus.« STh II-II 4,5.

45 Da in der »fides informis« der die Zustimmung des Verstandes zum Geglaubten bewirkende Wille nicht in Liebe mit Gott verbunden ist, wird er nicht als »virtus« bezeichnet. Vgl. STh II-II 4,5: »Fides autem informis non est virtus: quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis.«

46 Vgl. STh II-II 6,2: »... informitas privatio quaedam est... Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei: cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formae.«

geformten Glaubens, der - wie in der Rechtfertigungslehre betont - allein den Menschen zu Gott hinkehren kann.<sup>47</sup>

Der Hinweis des Thomas, daß Glaube nur dann vollkommen ist, wenn dieser von der Liebe begleitet und von ihr getragen wird, macht deutlich, daß die Frage nach den Konstitutionsbedingungen des Glaubens erst nach der Untersuchung der »caritas«-Lehre der STh abschließend beantwortbar ist.<sup>48</sup> Kann man in der engen Verknüpfung von Glaube und Liebe ein weiteres Anzeichen für eine personale Konzeption der Glaubenslehre der STh sehen?

## b) Das 'Voraus' der Gnade und die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Glauben

Die Konzeption des Glaubens als »habitus« und Tugend ebenso wie die Hinweise, die auf die Bedeutung der natürlichen Vermögen und auf natürliche Voraussetzungen des Glaubens aufmerksam machen, weisen darauf hin, daß für Thomas natürliche Voraussetzungen der Übernatürlichkeit des Glaubens nicht entgegenstehen, sondern Glaube allererst ermöglichen. Auch die - dezidiert antipelagianisch argumentierende - Untersuchung der Frage nach der Ursache des Glaubens (»de causa fidei«) spricht sich nicht gegen die Bedeutung von natürlichen Voraussetzungen des Glaubens aus, wenn sie die Prärogative Gottes im Glauben herausstellt<sup>49</sup>: Denn nicht gegen die genannten natürlichen Voraussetzungen des Glaubens, sondern gegen eine pelagianische (und semipelagianische) Interpretation des Glaubensaktes, die die Glaubenszustimmung des Menschen insgesamt oder zumindest den Anfang des Glaubens auf ein freies Willensurteil des Menschen zurückführen würde, argumentiert Thomas, indem er nicht nur das Ergehen der Offenbarung, sondern auch die Zustimmung des Menschen *von Anfang an* in dem gnadenhaft-göttlichen Wirken begründet sieht. Weder die natürlichen Seelenkräfte noch äußere Verstandesmotive<sup>50</sup> sind allein hinreichend für den Glaubensakt,

---

<sup>47</sup> »... motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis.« STh I-II 113,4 ad 1.

<sup>48</sup> Vgl. Kap. 5; Kap. 8.

<sup>49</sup> Vgl. STh II-II 6,1.

<sup>50</sup> Auch die suggestivsten äußeren Verstandesmotive (die sogenannten »praeambula fidei«) können die gläubige Zustimmung des Menschen zur Offenbarung allein nicht erklären. Es kommen z.B. aufgrund desselben Wunders und derselben Predigt einige zum Glauben, andere jedoch nicht: »Quorum neutrum est sufficiens causa (fidei): videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei.« J. Pieper, Über den Glauben, 33, weist darauf hin, daß auch das Beeindrucktsein von der Stringenz und Geschlossenheit der christlichen Lehre, die Faszination über die 'Kühnheit und Tiefe der Konzeption' allein für die Konstitution des Glaubens nicht hinreichend wären. Wo die christliche Glaubenslehre nur in dieser Weise für wahr gehalten wird, sagt Pieper ebd. mit Verweis auf STh II-II 5,3, geschähe dies 'auf andere Weise als die des Glaubens' (»alio modo quam per fidem«).

sondern es bedarf des 'Voraus' der Gnade Gottes, die den Menschen dadurch zu einem Leben aus Gnade und Glaube befähigt.<sup>51</sup>

Glaube ist für Thomas von Anfang an Geschenk Gottes im Menschen. Doch wird dadurch die Bedeutung der menschlichen Freiheit dennoch nicht marginalisiert. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern kommt die thomanische Grundposition nochmals klar zum Vorschein: Gottes gnadenhaftes Wirken im Menschen und die menschliche Freiheit sind nicht zwei gegensätzliche Handlungsprinzipien, sondern im Gegenteil bedingen sie sich und setzen einander voraus. Die Vollendung des vollendbaren Menschen geschieht gemäß der menschlichen Eigenstruktur. Ist Thomas vor allem in der I-II<sup>ae</sup> darum bemüht, die anthropologische Binnenstruktur des Menschen zu betrachten, zeigt sich zu Beginn der II-II<sup>ae</sup>, daß die Freilegung der inneren und äußeren Handlungsprinzipien nun in der Vollendungsperspektive des Glaubenstraktates vor allem dazu dient, die Gnade Gottes und das Wirken des Menschen auf neue Weise und um so inniger zusammendenken zu können. So sehr werden göttliches und menschliches Wirken ineins gesehen, daß selbst die Hinneigung zum Glauben, also der Anfang des Glaubens, als (von Gott gewirkter) 'Instinkt'<sup>52</sup> beschrieben und damit wiederum betont wird, wie sehr der vernünftigen Kreatur die Tendenz auf ihre Vollendung in der liebenden Verbindung des Glaubens eingepägt ist.

Aber so sehr Thomas auch darum bemüht ist, neben dem 'Voraus' der Gnade Gottes die Bedeutung der Freiheit des Menschen im Glaubensakt herauszustellen, scheinen doch die wechselseitigen Akzentuierungen von Gnade und Freiheit beim ersten (und wiederholten) Lesen mehr ein Paradox zu beschreiben als eine befriedigende Lösung zu präsentieren: Gemessen an den eindeutigen Aussagen der I-II<sup>ae</sup>, dürfte Thomas eigentlich ein von der Gnade unterfaßtes und getragenes Handeln oder Wirken, das also nicht in der Freiheit des Menschen seinen *Ursprung* und *Anfang* hat, nicht mehr im vollen Sinn frei und willentlich nennen; aber gerade das behauptet Thomas in der STh. Muß man das Handeln des Menschen in und aus Gnade letztlich als unableitbaren Sonderfall 'freien' Handelns betrachten, und kommt man letztlich nicht um die Feststellung herum, "daß man über die Gnade nur unter der Bedingung einwandfrei urteilt, daß man das Zuvorkommen und die Führungsgewalt Gottes

---

51 »... oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis: et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.« STh II-II 6,1.

52 Vgl. J. Alfaro, *Supernaturalitas fidei iuxta s. Thomam. II. Functio 'interioris instinctus'*, 731-787; M.C. Laurenzi, *L'instinctus fidei' nella dottrina tomista*, 272-289; A. Milano, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso*; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 372-376; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille*, 232-258; E. Schillebeeckx, *L'instinct de la foi selon s. Thomas d'Aquin*, 377-408.

nicht antastet, deren Erhellung nicht mehr unsere Sache ist<sup>53</sup>? Oder lassen sich im Blick auf weitere Aussagen zum Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit, zur Bedeutung der 'natürlichen' und geschichtlichen Voraussetzungen des Glaubens und seiner personalen Struktur weitergehende und vertiefende Einsichten in die Erlösungslehre des Aquinaten gewinnen?

### **3.3 Die christozentrische Konzeption des Glaubenstraktates der STh**

#### **a) Hinweise auf eine christozentrische Konzeption der thomanischen Glaubenslehre**

Weitergehende Einsichten in den Aufbau der Glaubenslehre der STh ergeben sich bei der Untersuchung von Inhalt und Bedeutung der einzelnen Glaubensgegenstände: Alle materialen Glaubensobjekte, so ist gesagt worden, kommen darin überein, daß sie auf Gott ausrichten<sup>54</sup> und zugleich den Menschen glücklich<sup>55</sup> machen. Von daher werden die Existenz Gottes und seine Heilsfürsorge als 'erste Glaubenswahrheiten' (»prima credibilia«) bezeichnet.<sup>56</sup> Bei näherem Hinsehen muß jedoch erstaunen, daß Thomas die »prima credibilia« hingeordnet und bezogen versteht auf einen bestimmten Glaubensgegenstand, auf Christus: Denn in dem als Glück(seligkeit) und (ewiges) Leben<sup>57</sup> erhofften Heil des Menschen, d.h. in dem Glauben an die göttliche Heilsfürsorge, ist nach Thomas *notwendig* der Glaube an denjenigen impliziert, durch den der Mensch zu Gott gelangen kann, also an Jesus Christus, seine Menschwerdung, sein Leiden und Tod und seine Auferstehung.<sup>58</sup> Für wie wichtig Thomas die Bedeutung (des Lebens, Leidens und Sterbens) Christi

---

<sup>53</sup> Th.-A. Deman, *Der neue Bund und die Gnade*, 328.

<sup>54</sup> »... si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuatur ad tendendum in divinam fruitionem« STh II-II 1,1.

<sup>55</sup> »... fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur«. STh II-II 2,5; »... illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur.« STh II-II 2,7.

<sup>56</sup> »... omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem«. STh II-II 1,7. Vgl. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille*, 236.

<sup>57</sup> »... per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi.« STh II-II 1,6 ad 1.

<sup>58</sup> »... omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem. ... In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi.« STh II-II 1,7.



im Hinblick auf den Glauben hält, kommt dort besonders deutlich zum Ausdruck, wo Thomas das Geheimnis der Menschwerdung und des Leidens Christi gewissermaßen als 'Weg zur Glückseligkeit' bezeichnet. Der Glaube an das »mysterium incarnationis et passionis« ist für *alle Menschen aller Zeiten notwendig*.<sup>59</sup> Thomas sagt hier nicht weniger, als daß der Glaube an Jesus Christus nicht nur seit dessen Menschwerdung möglich ist, sondern daß ein solcher Glaube auch schon *vor* Christus möglich war und sogar *nur* als *Glaube an Christus* möglich war. Alle weiteren 'materialen Glaubensgegenstände' versteht Thomas als transparent und hingeordnet auf Menschwerdung, Leben und Leiden Jesu Christi. Sie verweisen auf das, was erst und allein in Menschwerdung, Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi geschichtlich manifest wird. Ohne Einschränkung gilt bei Thomas: Glaube ist *immer zugleich* und *notwendig* Glaube an und durch Christus. Nicht zurückgenommen, sondern modifiziert wird diese Grundsatzposition, indem Thomas interpretierend hinzufügt, daß ein solcher Glaube an Christus gemäß den Voraussetzungen und Bedingungen sich vollzieht bzw. sich vollziehen muß, unter denen ein Glaube für diese Menschen zu ihren Zeiten möglich ist. *Vor* der Menschwerdung Christi ist in thomanischer Sicht zumindest ein impliziter Glaube an Jesus Christus möglich, d.h. ein 'verschleierter' Glaube daran, daß in den alttestamentlichen Kulthandlungen der kommende Christus grundsätzlich vorgebildet ist. Darüber hinaus wird auch *vor* der Offenbarung in Jesus Christus ein *expliziter* Glaube an ihn für möglich gehalten für alle diejenigen - in thomanischer Terminologie die »maiores« genannt -, die den Heilsmittler Jesus Christus *deutlich* in den Kulthandlungen des Alten Bundes angekündigt sehen und so in einer *ausdrücklicheren* Weise zu glauben vermögen. *Nach* der Offenbarung in Jesus Christus ist dann allerdings für alle Menschen ein *expliziter* Glaube an Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi gefordert.<sup>60</sup>

Wann immer Thomas auf die jeweilige Glaubens- und Heilssituation der Menschen eingeht, geschieht dies im Blick auf diejenigen, durch den das Heil und der Glaube menschenmöglich wird: Jesus Christus.<sup>61</sup>

---

59 »... illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi: dicitur enim Act. 4,(12): Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo mysterium incarnationis Christi aequaliter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum.« STh II-II 2,7.

60 Der Glaube nach der Menschwerdung Christi gleicht in thomanischer Sicht dem Glauben Adams (vor der Sünde), der jedoch noch nicht an Tod und Auferstehung Jesu glaubte, da er die Sünde nicht vorherwissen konnte.

61 »... mysterium incarnationis Christi aequaliter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. ... Post peccatum autem fuit explicitate creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent

Hat Thomas bei der Betrachtung der unterschiedlichen Heilszeiten bislang vor allem die Heilssituation und den Glauben derer beschrieben, die im Neuen oder Alten Bund an *denselben* Erlöser auf verschiedene Weise glauben, kennt er jedoch auch eine weitere Weise, *einschlußweise* an Christus zu glauben, und spricht damit auch denjenigen eine Heilchance zu, die weder im Alten noch im Neuen Bund *explizit* mit Christus verbunden sind. Thomas hält es für möglich, daß selbst Heiden den Glauben und somit das Heil erlangen können<sup>62</sup>: Wo immer - ausgehend von Gottes Schöpfungswirken - geglaubt wird, Gott werde den Menschen ein Befreier sein, wird implizit auch an den Mittler geglaubt (»fides Mediatoris«), durch den das Heil angebrochen ist.<sup>63</sup>

Nochmals wird deutlich: Ein Mensch, der im Glauben gerechtfertigt wird, erlangt das Heil entweder unausdrücklich in dem Glauben an *den* Mittler (»fides Mediatoris«) oder explizit im Glauben an den im Alten Bund vorgebildeten oder den geoffenbarten Jesus Christus. Im Blick auf das im Glauben erfaßte Christusereignis kann nun genauer erklärt werden, was bereits zu Anfang dieses Kapitels erwähnt wurde: Glaube geht in thomanischer Sicht immer auf denselben Gegenstand, dieselbe Sache (»res«). Zu allen Zeiten wird dasselbe<sup>64</sup>, d.h. das Heil in und durch Jesus Christus, geglaubt, wenn auch den jeweiligen Zeiten entsprechend, auf unterschiedliche, nämlich auf entfaltetere und unentfaltetere Weise.<sup>65</sup> Gegen Ende dieses Abschnitts ist festzuhalten, daß für Thomas folglich Gottes Heilsfürsorge in Jesus Christus *der* zentrale Glaubensgegenstand ist, auf den alle anderen Glaubensgegenstände bezogen und hingeordnet sind.

Es stellt sich aber die Frage, ob das Christusereignis eine rein *materiale* Bedingung des Glaubens ist, der erst dann von Gott eingegossen wird, wenn der Mensch faktisch um alle Offenbarungsdaten und somit um die Selbstoffenbarung Gottes in

---

Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse dispositus de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli Incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.« STh II-II 2,7.

<sup>62</sup> Vgl. M. Seckler, Das Heil der Nichtevangelierten in thomistischer Sicht, 38-69, bes. 52f.

<sup>63</sup> »Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset.« STh II-II 2,7 ad 3.

<sup>64</sup> »... semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum.« STh II-II 1,7 ad 1.

<sup>65</sup> »Et ideo mysterium incarnationis Christi aliquid oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimodum tamen secundum diversitatem temporum et personarum.« STh II-II 2,7.

Jesus Christus weiß? Oder muß man das Christusereignis vielmehr - in einem näher zu erklärenden Sinn - als *formale* Bedingung des Glaubens verstehen? Viele Aussagen des Thomas, etwa daß Gottes Existenz und seine Heilsfürsorge, die »prima credibilia«, durch Gottes Selbsterschließung dem Menschen offenbar werden und daß das Heil des Menschen, Gnade und Glaube, unzertrennlich mit dem Christusereignis verbunden sind, geben hinreichend Anlaß, die Frage nach der Bedeutung Christi für den Glauben weiterzuverfolgen.

## **b) Die Christusbestimmtheit des Glaubens und offene Fragen**

Es mag auffallen, daß Thomas innerhalb seines Glaubenstraktates Analogien zum 'natürlichen' Glauben weitgehend unterläßt. Thematisch wird der zwischenmenschliche Glaube erst, wo das Verhältnis des Menschen zu Gott verglichen wird mit dem Verhältnis, das ein Schüler zu seinem Lehrer hat. Denn wie ein Schüler seinem Lehrer *glauben* muß, wenn er etwas lernen will, muß auch der Mensch Gott glauben, um der 'ersten Wahrheit' schon auf Erden teilhaft zu werden.<sup>66</sup> In beiden Fällen ist also der Glaube des Lernenden gegenüber seinem Lehrer Voraussetzung der Teilhabe an einem 'höheren' Wissen. 'Ein Lernender muß glauben.' (»Addiscentem oportet credere«<sup>67</sup>): Glaube ist für Thomas nicht das Gegenteil von Rationalität, sondern ganz im Gegenteil oft sogar die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß etwas überhaupt in die Reichweite des Verstandes kommen kann. Ausschließlich demjenigen, der einem Glaubwürdigen glaubt, eröffnet sich die Möglichkeit, an dessen Wissen zu partizipieren und etwas zu gewahren, was ihm, auf sich gestellt, unerreichbar wäre und dem eigenen Blick verborgen ist. Für Thomas steht fest: Ohne Glaube bleibt der Mensch unter seinen Möglichkeiten, oder positiv formuliert: Nur durch den Glauben, der sich auf das Wissen desjenigen stützt, dem geglaubt wird, kann der Mensch alle seine Fähigkeiten entfalten und zu vollendetem Menschsein gelangen.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> »... ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore... Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.« STh II-II 2,3.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. und STh II-II 4, 1; De ver 14, 10; ScG III, 152; In Boetii de Trin. I q. 1 a. 1. Vgl. Aristoteles, De Soph., II (165b3).

<sup>68</sup> Thomas setzt "das 'credere Deo' ausdrücklich in Beziehung zu dem Vertrauen unter Menschen, dem in der Form des Jemandem-Glauben-Schenkens fundamentale Bedeutung für alle Bereiche des Lebens zukommt. Nur auf die Selbstgenügsamkeit des eigenen Erkennens gestellt, läßt sich das menschliche Dasein selbst in seinen alltäglichen Dimensionen nicht bestehen; gerade die ursprünglichsten Formen des Miteinanderseins und der humanen Sozialität erfordern die Bereitschaft zum gegenseitigen Glauben und Vertrauen, ohne die das Leben nicht den Rang einer gelungenen 'conversatio humana' gewinnen kann." E. Schockenhoff, Bonum hominis, 367. Vgl. In Symb. apost. expos. prol.: »... si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc

Doch rückt der Vergleich des 'übernatürlichen Glaubens' mit dem Glauben, den ein Schüler seinem Lehrer entgegenbringt bzw. entgegenbringen muß, um etwas zu lernen, zugleich eine weitere Erkenntnis in den Vordergrund: Ein Schüler gelangt zur Teilhabe an einem höheren Wissen nur dadurch, daß er *dem Lehrer* glaubt. Nur *indem* der Schüler *jemandem* glaubt, kann er überhaupt *etwas* glauben. Übertragen auf den Glauben des Menschen zu/an Gott, heißt das zugleich: Glaube ist niemals *nur* ein 'Etwas-Glauben' oder 'Daß-Glaube' (vgl. »credere Deum«), sondern *immer* auch ein 'Jemandem-Glauben' oder 'Du-Glaube' (vgl. »credere Deo«).

Unbeschadet vieler Unterschiede<sup>69</sup> zwischen dem Schülerglauben und dem Glauben des Menschen an Gott, vermag die erwähnte Verbindung von 'Daß-Glaube' und 'Du-Glaube' meines Erachtens auch die Bedeutung Jesu Christi für den Glauben zu erklären. Denn wenn 1. sinnliche Wahrnehmung (von Seiten des Menschen) und Offenbarung (von Seiten Gottes) (vgl. Kap. 3.1) und somit natürliche und geschichtliche Voraussetzungen der Übernatürlichkeit und Gnadengewirktheit des Glaubens nicht widerstreiten, sondern sogar ausdrücklich gefordert sind (vgl. Kap. 3.2.b), wenn 2. Glaube immer heißt, jemandem bzw. einem Zeugen und dessen 'Wissen' zu glauben, also Glaube immer zugleich 'Daß-Glaube' und personaler 'Du-Glaube' ist (vgl. Kap. 3.2.a; 3.3.b), und wenn 3. von der Glaubensformel »credere Deum - credere Deo - credere in Deum« gefordert ist, daß der Glaubensinhalt und die diesen bezeugende Person *identisch* sind, dann kann es Glaube unter Einbezug aller genannten Konstitutionsbedingungen nur dann geben, wenn Gott als er selbst von sich selbst (geschichtlich) kündigt<sup>70</sup>: in der Weise der Selbstbekundung. Eine solche Selbstoffenbarung, in der Gott nicht etwas, sondern sich gibt, in der er sich nicht durch *irgendein* (von ihm verschiedenes) 'Medium', sondern sich durch sich selbst aussagt und sich geschichtlich mitteilt, ist in thomanischer Sicht allein die Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi. In Jesus Christus offenbart Gott den 'Weg der Wahrheit'<sup>71</sup>, offenbart Gott sich selbst: Gott ist derjenige, der für die

---

mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire de se.»

<sup>69</sup> Die erwähnten Gemeinsamkeiten zwischen dem zwischenmenschlichen Glauben und dem Glauben des Menschen zu/an Gott können jedoch nicht über ihre größere Ungleichheit hinwegtäuschen. Denn der Glaubensinhalt ist, wie oben schon gesagt wurde, nicht etwas 'Noch-nicht-Gewußtes' oder prinzipiell 'Wißbares', sondern etwas, das den Verstand des Menschen übersteigt, das ein Mensch aus sich nicht wissen kann. Darüber hinaus ist beim Schülerglauben im Gegensatz zum Glauben an Gott das Geglaubte unterschieden von demjenigen, dem geglaubt wird. Und schließlich kann darauf hingewiesen werden, daß der Schülerglaube anders als der 'übernatürliche' Glaube keine Liebe voraussetzt.

<sup>70</sup> »Deum autem nullus potest sufficienter commendare, nisi ipse seipsum, et ideo oportet quod ipse de seipso testificetur...« Super Joan. c. 8 l.2 (nr.1147). "Anders als im Falle der Beweisgründe eines jeden anderen Urteils kann sich die göttliche Ur-Wahrheit dem Menschen nur im Zeugnis ihrer Selbstbekundung erschließen". E. Schockenhoff, Bonum hominis, 362.

<sup>71</sup> »Illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi.« STh II-II 2,7; vgl. STh III Prol.

Menschen das Heil bedeutet<sup>72</sup>, der in Jesus Christus dieses Heil offenbart und für sie da sein läßt.

So läßt sich nach der Befragung des thomanischen Glaubenstraktates festhalten, daß Thomas die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Voraussetzung für die Konstitution des Glaubens ansieht. Doch stellen sich einige Fragen, die das gerade erreichte Untersuchungsergebnis gleich wieder fragwürdig werden lassen:

Was wird denn in Jesus Christus geoffenbart, das den 'Glauben' evoziert? Wenn es das 'Heil' ist, so möchte man Thomas entgegenhalten, ob Gott sich nicht bereits seit Anbeginn der Schöpfung als derjenige offenbart, der den Menschen das Heil will, und ob er sich nicht in der Heilsgeschichte Israels zur Genüge als der 'Gott-mit-uns' gezeigt hat. Ist die Bindung des Glaubens an das Christusereignis nicht ein die Argumentation störendes Zugeständnis an biblische Vorgaben, eine Konsequenz-macherei in dem Sinn, daß in Christus nachträglich supponiert wird, was grundsätzlich immer schon offenbar war? Was ist das 'Neue' und Gottes Offenbarung in der Schöpfung 'Überbietende' an Jesus Christus?

Angenommen aber, daß nach Thomas in Jesus Christus das Heil auf eine 'neue' Weise oder aber allererst offenbar wird, stellt sich die Frage, worin es genau besteht? Was ist an Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung Christi so besonders bzw. (heils-) bedeutsam, daß sie Glaube hervorzurufen vermögen? Was ist das Erlösende an Jesus Christus? Warum rechtfertigt nur ein Glaube an Christus? Und wie ist es zu verstehen, daß ein solcher Glaube immer auch ein liebender Glaube (»fides caritate formata«) sein muß, um ein vollkommener, 'rechtfertigender' Glaube zu sein?

Das alles sind Fragen, die aus dem Glaubenstraktat allein nicht mehr hinreichend zu beantworten sind. Um eine weitergehende Auskunft über die Bedeutung Christi für den Glauben zu erlangen, wird neben der (Erb-) Sündenlehre (Kap. 7.1.b) vor allem die Erlösungslehre der III<sup>a</sup> Pars (Kap. 7.2) untersucht werden. Auch auf das Verhältnis von Glaube und Liebe kann erst dann begründet eingegangen werden, wenn die Reflexion auf die Konzeption des »caritas«-Traktates in die Überlegung einbezogen wird (Kap. 5). Und weil ein Mensch nur in der Perichorese von Glaube und Liebe 'gerechtfertigt' bzw. 'begnadet' wird, muß auch die Leitfrage dieser Arbeit nochmals zurückgestellt werden, um sie gegen Ende der Untersuchung (Kap. 8) auf umfassendere Weise beantworten zu können.

---

<sup>72</sup> »Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem«. STh II-II I,7.

#### **4. Kapitel: Die Hoffnung als Tugend einer 'gegenwärtig-ausstehenden' Gottesgemeinschaft**

##### **4.1 Die Bedeutung von 'sinnlich-geistiger Wahrnehmung', 'fremder Hilfe' und 'Liebe' für den Affekt der Hoffnung**

Die Fragerichtung der Untersuchung des Glaubenstraktates aufnehmend, sollen im folgenden nun auch die beiden verbleibenden Theologischen Tugenden in konzeptioneller Hinsicht überprüft werden; näherhin geht es um die Fragen, welchen 'Beitrag' der Mensch von sich aus zur Erlangung der Hoffnung (»spes«) und der Liebe (»caritas«) leisten muß, und ob und in welcher Weise die Tugenden der Hoffnung und der Liebe mit dem Heilsereignis in Jesus Christus verbunden sind.

In den auf die Glaubenslehre folgenden Quästionen über die 'übernatürliche' Hoffnung<sup>1</sup> (qu. 17-22) greift Thomas auf die Aussagen der I-II<sup>ac</sup> zur 'natürlichen' Hoffnung zurück<sup>2</sup>, von der deshalb zuerst gehandelt werden soll. Wie oben erwähnt<sup>3</sup>, zählt Thomas die 'natürliche' Hoffnung zu den »passiones«, ordnet sie also den psychischen Antriebskräften zu. Da sich eine jede »passio« von ihrem Gegenstand her bestimmen läßt, kann der Affekt der Hoffnung von ihrem Objekt her in vierfacher Weise bestimmt werden.<sup>4</sup> Ihr 'Gegenstand' ist zuallererst etwas 'Gutes' (»bonum«) und somit etwas grundsätzlich 'Erstrebenswertes'. Denn im Unterschied zur Furcht (»timor«), deren Gegenstand etwas 'Schlechtes' oder ein 'Übel' ist, geht die Hoffnung immer auf ein anziehendes 'Gut'.<sup>5</sup> Zweitens ist das Objekt der Hoffnung etwas 'Zukünftiges' (»futurum«), 'Nicht-Zuhandenes'. Insofern unterscheidet sie sich von der Freude (»gaudium«)<sup>6</sup>, deren Objekt etwas 'Gegenwärtiges' ist.<sup>7</sup> Weiter bezieht sie sich drittens auf etwas 'schwer Erreichbares' und 'Widerständiges' (»bonum arduum«). Deshalb wird die 'natürliche' Hoffnung im Gegensatz etwa zur Sehnsucht (»desiderium«) und zur Begierde (»cupiditas«) auch

---

<sup>1</sup> Vgl. Ch.A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon s. Thomas d'Aquin*; A. Escallada Tijero, *Tratado de la esperanza*, 149-200; M.M. Glenn, *A Comparison of the Thomistic and Scotistic Concepts of Hope*, 27-74; T.K. Healy, *Hope and Action*; P. Le Tilly, *L'espérance*; P. de Letter, *Hope and Charity in St. Thomas*, 204-248, 325-352; J. Moltmann, *Christliche Hoffnung*, 241-260; J. Pieper, *Über die Hoffnung*; S. Pinckaers, *La nature vertueuse de l'espérance*, 404-442; A. Pupi, *La speranza secondo Tommaso d'Aquino*, 639-657; J.M. Ramirez, *La esencia de la esperanza cristiana*; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 418-475; A.F. Utz, *Die Hoffnung*.

<sup>2</sup> Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 420-426.

<sup>3</sup> Vgl. Kap. 1.2.b.

<sup>4</sup> »... species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei, quatuor conditiones attenduntur.« STh I-II 40,1. Vgl. De spe 1.

<sup>5</sup> »Primo quidem, quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo.« STh I-II 40,1.

<sup>6</sup> »Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti.« STh I-II 40,1.

<sup>7</sup> Vgl. STh I-II 31,1.

als 'iraszible' Leidenschaft bezeichnet.<sup>8</sup> Viertens muß das Objekt der Hoffnung trotz seiner 'Widerständigkeit' etwas grundsätzlich 'Erreichbares' (»possibile«) sein, wodurch sie letztendlich auch von der Verzweiflung (»desperatio«) abgegrenzt ist<sup>9</sup>, in der das in der Hoffnung Ersehnte für 'unmöglich' und 'unerreichbar' erachtet wird.<sup>10</sup> Zusammenfassend gesagt, ist das Objekt der Hoffnung das 'bonum futurum arduum possibile'.<sup>11</sup> Welcher Bedingungen aber bedarf es, damit der Mensch seiner teilhaftig werden kann?

### a) 'Wahrnehmung', 'Glaube' und 'Erfahrung' als Voraussetzungen des Affektes der Hoffnung

Vor dem Hintergrund der ethischen Analysen der I-II<sup>ac</sup> der STh und der Zuordnung (des Affektes) der Hoffnung zum ('irasziblen') Strebevermögen<sup>12</sup> ist es nur ein kleiner Schritt, um auf die Abhängigkeit der Hoffnung von dem Wahrnehmungsvermögen (»vis apprehensiva«) aufmerksam zu werden. Da nur zuvor 'Erkanntes' Objekt des Strebevermögens werden kann<sup>13</sup>, wird die Hoffnung als diejenige Bewegung des Strebevermögens bezeichnet, die auf die *Wahrnehmung* eines Gegenstandes als gut (»bonum«), zukünftig (»futurum«), schwer erreichbar (»arduum«) und dennoch irgendwie 'möglich' (»possibile haberi«) folgt. Damit ist zugleich gesagt, daß mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes auch die Einschätzung bzw. der Glaube einhergehen muß, in der bzw. in dem die Erlangung

---

8 »Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.« STh I-II 40,1. Dennoch setzt die Hoffnung (wie auch die Verzweiflung) die Sehnsucht voraus, denn, was nicht Gegenstand der Sehnsucht ist, kann weder Gegenstand der Hoffnung noch der Verzweiflung sein: »... desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus.« STh I-II 40,4 ad 3.

9 »Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione.« STh I-II 40,1.

10 »Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: et sic tendit in ipsum spes, quae importat quandam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi. ... Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.« STh I-II 40,4.

11 »... obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi.« STh II-II 17,1. Vgl. STh II-II 17,7; I-II 40,2; 40,5.

12 »... spes importat extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum.« STh I-II 40,2.

13 »... vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum... Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibili adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.« STh I-II 40,2. »... voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti.« STh I-II 40,3.

und Erreichung des wahrgenommenen Objekts für 'möglich' gehalten wird.<sup>14</sup> Wie jedoch gelangt ein Mensch zu der Einschätzung, zu dem Glauben, daß ihm etwas 'möglich' ist, daß er es für 'möglich' hält, etwas 'schwer Erreichbares' und 'Zukünftiges' anzustreben und für sich zu erhoffen?

Für Thomas wirkt sich alles, was die Fähigkeiten eines Menschen vermehrt, auf die Hoffnung förderlich aus. Und so zählt er neben 'Reichtum' und 'Tapferkeit' vor allem die 'Erfahrung' (»experientia«) zu den Ursachen der Hoffnung. Denn was sich ein Mensch aufgrund eigener Erfahrung zutraut und für 'erreichbar' hält, das wird ihm Gegenstand der Hoffnung.<sup>15</sup> Jedoch muß es sich dabei aber nicht unbedingt um eine *eigene* 'Erfahrung' handeln: Auch die 'Kenntnisnahme' einer 'Lehre' oder 'Unterweisung', in der ein ersehntes 'Gut' als grundsätzlich erreichbar vorgestellt wird, kann den Menschen zu Erfahrungen bringen, die ihm zur Grundlage von Hoffnung werden können.<sup>16</sup>

## b) Die Bedeutung von 'fremder Unterstützung', 'Hilfe' und 'Liebe' für den Affekt der Hoffnung

Mit dem Hinweis, daß Hoffnung entweder in dem Vertrauen auf die (bzw. in der Erfahrung der) *eigenen* Möglichkeiten oder aber in einer Erfahrung oder Unterweisung von *jemand anderem* gründet, ist bereits eine grundsätzliche Unterscheidung von zwei Arten der Hoffnung angesprochen, in denen Thomas die Erlangung eines gleichermaßen 'anziehenden' wie 'widerständigen' Gutes für möglich hält: Hoffnung kann sich einerseits auf etwas beziehen, was ein Mensch aus *eigener Kraft* und *eigenem Vermögen* zu erreichen vermag. Sie kann sich aber andererseits ebenso gut auch auf eine '*andere Kraft*' stützen, so daß durch eine '*fremde Hilfe*' (»ex auxilio virtutis alienae«) ein ersehntes Gut erreichbar wird. Wo

---

<sup>14</sup> »... illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur.« STh 40,2 ad 2.

<sup>15</sup> »Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile: vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes.« STh I-II 40,5.

<sup>16</sup> »Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei: inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.« STh I-II 40,5. Daneben sieht Thomas aber auch in (der Unerfahrenheit, »inexperientia«) der Jugend eine Ursache der Hoffnung; denn die Jugend hat viel Zukunft und wenig Vergangenheit (»... iuventus est causa spei... Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito.« STh I-II 40,6). "Für die übernatürliche Hoffnung aber gilt das Umgekehrte: sie ist nur nicht gebunden an das natürliche Jungsein, sondern sie begründet gerade eine viel wesenhaftere Jugendlichkeit. ... Die Jugendlichkeit des auf das Ewige Leben sich spannenden Menschen ist wesentlich unzerstörbar, ist dem Altern wie der Enttäuschung unerreichbar." J. Pieper, Über die Hoffnung, 43-45.



ein Mensch nicht mehr nur auf die eigene Kraft zur Erreichung des Gegenstandes der Hoffnung vertraut, sondern auf eine 'Hilfe', die ihm von außen zukommt, nennt Thomas diese Form des Hoffens nicht mehr nur einfach »sperare«, sondern »expectare«, d.h. 'erwarten'.<sup>17</sup> Hoffnung kann sich somit entweder *direkt* auf ein ersehntes Objekt beziehen (im Vertrauen auf die eigenen Kräfte) oder aber auf die Person bzw. Personen, von der bzw. von denen die Erlangung eines ersehnten Gutes erhofft wird.

Auf diese beiden geschilderten Arten der Hoffnung bezieht sich Thomas bei der Untersuchung der Frage nach dem Verhältnis von 'natürlicher' Hoffnung und 'natürlicher' Liebe (»amor«).<sup>18</sup> Wenn ein 'Gegenstand' direkt erhofft wird, resultiert die Hoffnung aus einer vorgängigen Liebe. Nur ein ersehntes und geliebtes 'Gut' kann Gegenstand der Hoffnung werden.<sup>19</sup> Wenn aber das ersehnte 'Gut' erst durch die 'Hilfe' einer anderen Person erwartet wird, läßt sich auch ein umgekehrtes Bedingungsverhältnis feststellen. Dann geht die Hoffnung der Liebe voraus. Aufgrund der Hoffnung, daß ein 'Gut' durch eine Person erreichbar wird, richtet sich die Liebe nicht mehr nur auf das erstrebte 'Gut', sondern auch auf die 'helfende' Person. Von dieser Person wird zwar im eigentlichen das erstrebte 'Gut' erhofft, »per accidens« wird jedoch darauf vertraut oder geglaubt (!), daß die (um des erstrebten Gutes willen) geliebte Person im gleichen Maß die Liebe erwidert, wodurch rückwirkend die Hoffnung wieder gestärkt wird.<sup>20</sup> Liebe ist somit nicht nur eine Ursache, sondern ebenso auch eine Wirkung der Hoffnung.

Läßt sich mit Hilfe der genannten Konstitutionsbedingungen der natürlichen Hoffnung auch die thomanische Konzeption der Tugend der Hoffnung erschließen?

---

17 »... quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur expectare quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat... Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.« STh I-II 40,2 ad 1.

18 Vgl. STh I-II 40,7: »... spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquid arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.«

19 »Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.« STh I-II 40,7. Vgl. Kap. 1.2.b.

20 »Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.« STh I-II 40,7.

## 4.2 Die Bedeutung von "göttlicher Hilfe", "Glaube" und "Liebe" für die Theologische Tugend der Hoffnung

### a) 'Göttliche Hilfe' und 'Glaube' als Voraussetzungen der 'übernatürlichen' Hoffnung

Im Gegensatz zur 'natürlichen' Hoffnung ist der Gegenstand der Theologischen Tugend der Hoffnung nicht irgendein erfüllendes Gut, sondern Gott selbst, der für die Menschen die Glückseligkeit ist. Die Tugend der Hoffnung ist ein bewußt-willentliches 'Sich-Ausspannen' nach der 'höchsten' Möglichkeit menschlichen Seinkönnens.<sup>21</sup> Sie erhofft in erster Linie die Glückseligkeit und anderes, insofern es auf die Glückseligkeit ausgerichtet ist.<sup>22</sup> Mit der Feststellung, daß die Hoffnung die Glückseligkeit (»beatitudo aeterna«) zum Gegenstand hat<sup>23</sup>, drängt sich die Frage nach der Art und Weise auf, wie die (christliche) Erfahrungsgewißheit des Hoffen-Könnens auf die Vollendung und Erfüllung in Gott *möglich* (»possibile«) sein und erklärt werden kann. Wie wird ein Gut erhoffbar, das sein Maß jenseits des für die Vernunft Erreichbaren hat und sogar mit dem 'Maß' aller Dinge, Gott selbst, zusammenfällt?<sup>24</sup>

Um die Frage zu beantworten, wie das 'höchste' Gut (»bonum aeternum«) des Menschen in die Reichweite, in den Bereich der Möglichkeiten des Menschen gelangen kann, greift Thomas auf die oben skizzierte Unterscheidung in der I-II<sup>ae</sup> zurück. Ein Gegenstand kann auf zweifache Weise zum Objekt der Hoffnung werden: durch *eigene* Kräfte und Fähigkeiten oder durch eine *fremde* Hilfe. Da nun aber das Objekt der 'übernatürlichen' Hoffnung durch menschliche Kräfte nicht zu erreichen ist, vermag die Glückseligkeit nur dadurch in den Bereich menschlicher Möglichkeiten zu kommen, daß die unendliche Kraft Gottes selbst den 'übernatürlichen' Akt ermöglicht.<sup>25</sup> Die Hoffnung auf die Glückseligkeit, auf das

21 »... necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum... Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult.« STh I-II 5,8. »Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. 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.« STh I-II 5,1.

22 »... proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.« STh II-II 17,2. »... spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alio vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam.« STh II-II 17,2 ad 2.

23 »Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum.« STh II-II 17,1.

24 »Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia.« STh II-II 17,2.

25 »... spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit.« STh II-II 17,2.

'Ewige Leben', gründet nach Thomas in der 'Hilfe' (»auxilium«) Gottes.<sup>26</sup> Die Hilfe Gottes (»auxilium divinae potestatis«) wird deshalb auch als das *formale* Objekt der Hoffnung bezeichnet, durch das alles (material) Erhoffte, das 'ewige Leben', erwartet wird.<sup>27</sup> So können zwei Objekte der Hoffnung unterschieden werden: einmal das eigentlich Erhoffte und zum anderen die göttliche Hilfe, die es erreichbar macht.<sup>28</sup> Wie aber kommt ein Mensch dazu, für sich mit der Hilfe Gottes zu rechnen? Bereits zur 'natürlichen' Hoffnung ist auf deren Abhängigkeit vom Wahrnehmungsvermögen (»vis apprehensiva«) hingewiesen worden. Nur zuvor 'Erkanntes' kann Objekt des Strebevermögens werden<sup>29</sup>; und nur das, was ein Mensch als 'möglich' *erfahren*<sup>30</sup> hat und von dem er *glaubt*, daß es grundsätzlich erreichbar ist, kann ihm ein Gegenstand der Hoffnung sein. Damit der Mensch etwas ersehnen und als 'möglich' erhoffen kann, muß er es zuvor für möglich halten bzw. muß er *glauben*, daß das erhoffte Gut im Bereich *seiner* oder aber innerhalb der Möglichkeiten *dessen* liegt, von dem er sich das ersehnte 'Gut' erwartet.<sup>31</sup> Ebenso wie die natürliche Hoffnung<sup>32</sup> setzt auch die Theologische Tugend der Hoffnung einen Erkenntnisakt voraus: den (übernatürlichen) Glauben.<sup>33</sup> Weil

26 »Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III Ethic. In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur.« STh II-II 17,1. Vgl. STh II-II 17,8; STh I-II 40,2 ad 1. Weil die Hoffnung in der 'göttlichen Hilfe' ihren Grund hat, ist sie ebenso der 'Verzweiflung' (»desperatio«, II-II 20,1-4) wie der 'Vermessenheit' (»praesumptio«, II-II 21,1-4) entgegengestellt. "Die Benennung der Verzeiflung und der Vermessenheit als 'Vorwegnahme' offenbart den Sachverhalt, daß beide den Weg-Charakter des menschlichen Daseins im status viatoris zerstören. Das 'Noch-nicht' wird wirklichkeitswidrig umgedeutet entweder in das 'Nicht' oder in das 'Schon' der Erfüllung. In der Verzweiflung wie in der Vermessenheit erstarrt und gefriert das eigentlich Menschliche, das die Hoffnung allein in strömender Gelöstheit zu bewahren vermag." J. Pieper, Über die Hoffnung, 51f.

27 »Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei.« De spe 1.

28 »Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur.« De spe 1.

29 »... vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum... Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.« STh I-II 40,2. »... voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti.« STh I-II 40,3.

30 Vgl. noch einmal: STh I-II 40,5: »... experientia est causa spei«.

31 Die Äußerung bzw. Kundgabe der Hoffnung ist das Gebet: »... petitio est spei interpretativa.« STh II-II 17,2 arg. 2; 17,4 arg. 3. Vgl. L. Maidl, Desiderii interpret. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie von Thomas von Aquin. Vgl. auch: H. Schaller, Das Bittgebet, 45-64; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 442-446.

32 »... illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur.« STh I-II 40,2 ad 2.

33 »Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium..., necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu

'Unmögliches' per definitionem nicht Gegenstand der Hoffnung sein kann, die 'Möglichkeit' bzw. 'Erreichbarkeit' des Gegenstandes der Hoffnung dem Menschen aber im Glauben kund wird, darum geht der Glaube der Hoffnung voraus.<sup>34</sup> Im Glauben wird der Mensch zum einen der (ewigen) Glückseligkeit und zum anderen der 'Hilfe' zu deren Erlangung gewahr.<sup>35</sup> Thomas bezeichnet somit den Glauben als Voraussetzung der Hoffnung.<sup>36</sup>

Was ist nun aber mit der 'Hilfe Gottes' näherhin gemeint, die im Glauben erfaßt wird? Die Antwort auf diese Frage ist bereits bei der Untersuchung der Glaubenslehre in Kap. 3 gegeben worden: Inhalt des Glaubens ist all das, was den Menschen glücklich macht bzw. ihm zum Heil dient.<sup>37</sup> Und - wie oben ausgeführt - setzt das als Glück(seligkeit) und (ewiges) Leben<sup>38</sup> ersehnte erste und eigentliche Glaubensziel<sup>39</sup> notwendig den 'Weg' voraus, auf dem es zu erreichen ist. So ist im Glauben an die göttliche Heilsfürsorge *notwendig* der Glaube an denjenigen impliziert, durch den der Mensch zu Gott gelangen kann, also an Jesus Christus,

---

quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas.« STh II-II 4,7. Vom Glauben empfängt die Hoffnung die ihr eigentümliche Gewißheit. Vgl. STh II-II 19,4. Vgl. J. Alfaro, Certitude de l'espérance et certitude de la grace, 3-42; M. Basse, Certitudo Spei, 81-86; W.M. Conlon, The certitude of hope; A. Fries, Hoffnung und Heilsgewißheit bei Thomas von Aquin, 131-236; B. Gillon, Certitude de notre espérance, 232-248; J.M. Ramirez, De certitudine spei christianae, 184-206, 353-378; G. Ziegler, Heilsgewißheit zwischen Glaubens- und Hoffnungsgewißheit, 155-163.

34 »... spes non potest univeraliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe«. STh II-II 4,7 ad 2. Vgl. STh I-II 40,1.

35 »... fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud Heb.11,(6): Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. Unde manifestum est quod fides praecedit spem.« STh II-II 17,7.

36 Wie der Glaube grundsätzlich der Hoffnung vorausgeht, so stärkt umgekehrt die Erwartung der eigenen Erfüllung in Gott ihrerseits auch den Glauben. »... spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. - Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.« STh II-II 17,7 ad 1.

37 »... fidei obiectum per se est id quod homo beatus efficitur«. STh II-II 2,5; »... illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem obsequitur.« STh II-II 2,7.

38 »... per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi.« STh II-II 1,6 ad 1.

39 Thomas bezeichnet, wie oben hervorgehoben, den Glauben an Gottes Dasein und Für-Sein als erste Glaubenswahrheiten (»prima credibilia«). In ihnen kommt Gott primär als derjenige in den Blick, der Sorge trägt für das menschliche Glück und das (ewige) Leben. Vgl. STh II-II 1,7: »... omnes articuli implicate continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem«.

seine Menschwerdung, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung.<sup>40</sup> Weil in der thomanischen Konzeption die Hoffnung den Glauben voraussetzt, muß konsequenterweise angenommen werden, daß nach Thomas auch die Hoffnung durch Jesus Christus vermittelt ist, ohne den der Mensch, wie oft betont wird, zum (ewigen) Leben keinen Zugang hätte. Somit ist in dem Heilsergebnis Jesus Christus die 'Hilfe', die helfende Nähe Gottes, ausgemacht, durch die der Mensch sich die Glückseligkeit, auf die er angelegt ist, erhoffen kann.

Auf die Frage nach den Konstitutionsbedingungen der Hoffnung läßt sich festhalten: Wie der Affekt Hoffnung immer eine (sinnliche) Wahrnehmung voraussetzt, so gründet die Theologische Tugend der Hoffnung im Glauben. Und weil die Hoffnung den Glauben voraussetzt, der - auf noch näher zu bestimmende Weise - durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus vermittelt ist, kann und muß dies auch für die 'übernatürliche' Hoffnung gelten.

### **b) 'Liebe' als Ursache und als Wirkung der 'übernatürlichen' Hoffnung**

Ebenso wie im vorausgegangenen Abschnitt hinsichtlich der Abhängigkeit der Hoffnung vom Glauben kann nun auch im Hinblick auf das Verhältnis von 'übernatürlicher' Hoffnung und »caritas« auf bereits Gesagtes aufgebaut werden. Wie oben ausgeführt, wird die natürliche Liebe (»amor«) sowohl als Ursache als auch als Wirkung der Hoffnung bezeichnet. Der Affekt der Hoffnung *resultiert* aus einer vorgängigen Liebe, da ja nur ein ersehntes und somit geliebtes 'Gut' Gegenstand der Hoffnung werden kann.<sup>41</sup> In dem Fall aber, wo ein ersehntes 'Gut' durch die 'Hilfe' einer Person erwartet wird, ist es umgekehrt. Hier geht die Hoffnung der Liebe voraus: Aufgrund der Hoffnung, daß ein 'Gut' durch eine Person erreichbar wird, wendet man sich dieser zu und beginnt sie wie das erhoffte 'Gut' zu lieben.<sup>42</sup>

Genau in dieser zweiten Weise beschreibt Thomas die Entwicklung (den »ordo generationis«) der 'übernatürlichen' Gottesliebe aus der 'übernatürlichen' Hoffnung. Die 'übernatürliche' Hoffnung ist einer unvollkommenen Liebe vergleichbar, d.h.

---

40 »... omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem. ... In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi.« STh II-II 1,7.

41 »In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.« STh I-II 40,7.

42 »In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare.« STh I-II 40,7.

einer Liebe, in der jemand etwas (die Glückseligkeit) *für sich* erstrebt.<sup>43</sup> Diese (begehrende) Liebe ist für Thomas bezogen auf die vollkommene Liebe (»amor amicitiae«), die »caritas«, in der Gott als derjenige in den Mittelpunkt des eigenen Sehnsens rückt, durch dessen Hilfe man die Glückseligkeit erwartet und der in dieser Liebe *um seiner selbst willen* geliebt wird.<sup>44</sup> So zeigt sich Hoffnung als offen für bzw. hingeordnet auf die Gottesliebe, die im nächsten Kapitel untersucht werden wird.<sup>45</sup>

Neben dem gerade skizzierten »ordo generationis« kennt Thomas auch eine umgekehrte Ordnung der Vollkommenheit (»ordo perfectionis«), in der die Hoffnung auf die Liebe folgt: Wenn nämlich ein Mensch neben dem eigentlichen Objekt der Hoffnung auch die - ihm dazu verhelfende - Person zu lieben begonnen hat, stärkt diese Liebe rückwirkend auch wiederum die Hoffnung. Die (Gegen-) Liebe der helfenden Person versichert dem Hoffenden, daß das eigentlich Erhoffte (aufgrund nicht nachlassender Liebe auch in Zukunft) erreicht werden kann.<sup>46</sup> Wo ein Mensch in der vollkommenen Gemeinschaft der »caritas« mit Gott verbunden ist, wird auch seine Hoffnung vollkommener sein, wird er zuversichtlicher seine Vollendung erwarten.<sup>47</sup> Geht die Hoffnung in der »via generationis« der »caritas« voran, folgt sie ihr in der »via perfectionis«: Gestärkt und vollendet geht sie aus der Freundschaftslove hervor; wird doch von Freunden am meisten erhofft (»... de amicis maxime speramus«).<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> In Kap. 5.1.b wird diese Form der Liebe mit Thomas als »amor concupiscentiae« bezeichnet werden.

<sup>44</sup> »... duplex est ordo: Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfectio. Alius autem est ordo perfectionis et formae: secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfectum. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur: ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate.« STh II-II 17,8. Vgl. De spe 3.

<sup>45</sup> Vgl. Kap. 5.

<sup>46</sup> »Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.« STh I-II 40,7.

<sup>47</sup> Daß die Hoffnung in der Freundschaft mit Gott, in der »caritas«, ihre Vollendung erfährt, wird auch von der Untersuchung der Gottesfurcht (STh II-II 19, 1-12) bestätigt; denn die der Hoffnung entsprechende Furcht ist neben der Furcht vor dem Verlust der eigenen Erfüllung (der sogenannte »timor servilis«) vor allem die Furcht, von Gott getrennt zu werden bzw. die Freundschaft und Liebe Gottes zu verlieren. Vgl. A. Guindon, La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin, 62-88; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 458-461; A. Zimmermann, Gedanken des Thomas von Aquin über defectus naturalis und timor, 43-52.

<sup>48</sup> »Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur: quia de amicis maxime speramus.« STh II-II 17,8. Vgl. De spe 3 ad 1.

Die Untersuchung der Quästionen über die Theologische Tugend der Hoffnung weist auf die enge Vernetzung der drei Theologischen Tugenden untereinander hin. Die Hoffnung hat ihre Grundlage in dem Glauben an die 'Hilfe Gottes', ist aber auf enge Weise, wie zuletzt ausgeführt, mit der »caritas« verbunden. Wie aber läßt sich verstehen, daß die Hoffnung einerseits ihr Ziel und ihren Grund in der Liebe und Gemeinschaft mit Gott hat, und daß sie andererseits (wie der Glaube) durch Jesus Christus vermittelt ist? Grundet auch die »caritas« - ebenso wie Glaube und Hoffnung - in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, und lassen sich die bislang genannten Voraussetzungen der Theologischen Tugenden als Bestandteile *eines* umfassenderen Erlösungsgeschehens begreifen, von dem her sich auch das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit auf neue Weise erschließt? Die Beantwortung dieser Fragen setzt die Untersuchung der »caritas«-Lehre voraus, die im nächsten Kapitel behandelt wird.

## 5. Kapitel: Gottesliebe als Freundschaft des 'endlichen' Menschen mit dem 'unendlichen' Gott

### 5.1 'Wahrnehmung' und 'Ähnlichkeit' als Voraussetzungen des Affektes der Liebe

#### a) Die Bedeutung von 'Wahrnehmung' und 'Erkenntnis' für den Affekt der Liebe

"Mit dem Traktat über die Liebe erreicht Thomas im Gesamtplan seiner STh ... die Mitte und den Kristallisationspunkt seines theologischen Denkens."<sup>1</sup> Wenn, wie ausführlich dargelegt, Glaube und Hoffnung die Liebe voraussetzen, ist von der Untersuchung des »caritas«-Traktates (STh II-II 23-44) weiterer Aufschluß über die Konzeption der Lehre von den einzelnen Theologischen Tugenden und der Gnadenlehre insgesamt zu erwarten. Ein besonderes Augenmerk gilt weiterhin den Fragen, welche Bedeutung der menschlichen Freiheit in der Gottesliebe zukommt, und ob die »caritas« ebenfalls in einem direkten Zusammenhang mit dem Christusereignis steht. Entsprechend der Methode des vorausgegangenen Kap. 4, wird auch die Untersuchung der Theologischen Tugend der Gottesliebe mit einer Rückfrage in der Affekte-Lehre beginnen.<sup>2</sup>

Wie oben bereits angesprochen<sup>3</sup>, ist der Affekt »amor« die erste<sup>4</sup> »passio« des 'konkupisiblen', auf ein 'Gut' (»bonum«) ausgerichteten Strebevermögens. Doch bezeichnet der Begriff Liebe weit mehr als nur die »passio amoris« der Sinnenwesen. "Die Schöpfung ist auf allen Ebenen ihrer Seinsstufen von der Grundkraft des ... »amor« durchwirkt".<sup>5</sup> Liebe kennzeichnet neben der geistbegabten auch die übrige belebte und nicht-geistbegabte Kreatur und sogar die unbelebte Materie. Auf allen Seinsstufen wird die Liebe der Strebekraft (»vis appetitiva«) zugerechnet. Der Art und Weise einer *vorausgehenden Wahrnehmung* entsprechend wird die Strebekraft bei Thomas in den »appetitus naturalis«, »appetitus sensitivus« und »appetitus intellectivus« (»voluntas«) unterschieden und die zugehörigen

<sup>1</sup> E. Schockenhoff, Bonum hominis, 476. Vgl. H.M. Christmann, Die Liebe. Kommentar zur DThA Bd. 17A; ders., Thomas von Aquin als Theologe der Liebe.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden: R. Egenter, Gottesfreundschaft, 7-30; A. Iljen, Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin, 96-146; P.L. Österreich, Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft, 90-97; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 478-501; H.D. Simonin, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, 174-276.

<sup>3</sup> Vgl. Kap. 1.2.b.

<sup>4</sup> Vgl. STh I-II 25,2; »Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris.« STh I-II 27,4. Vgl. zum Verhältnis der 'konkupisiblen' Affekte untereinander: STh I-II 25,2; vgl. zum Verhältnis der 'konkupisiblen' zu den 'irrasiblen' Affekten noch einmal STh I-II 25,1 und 3.

<sup>5</sup> E. Schockenhoff, Bonum hominis, 479.



Liebesformen als »amor naturalis«, »amor sensitivus« und »amor intellectivus« bezeichnet.<sup>6</sup>

Schon der »appetitus naturalis« der ganzen, ohne *eigene* Wahrnehmung ausgestatteten Schöpfung (also der unbelebten Materie und der Pflanzen) gründet in thomanischer Sicht in einer Wahrnehmung, nämlich in der »apprehensio« Gottes. So wird z.B. die Strebekraft eines Steines, die Schwerkraft, auf göttliche Weisheit und Lenkung zurückgeführt.<sup>7</sup> Als 'Liebe' wird auf dieser untersten Seinsstufe der unbelebten Materie der 'Anfang' und 'Urpung' (»principium«) der 'Strebe-Bewegung' (»motus; inclinatio«<sup>8</sup>) zu dem ihr *gemäßen, konnaturalen*<sup>9</sup> Ort bezeichnet und »amor naturalis« genannt.

Gegenüber dem »appetitus naturalis« entspringt der »appetitus sensitivus« der Sinnenwesen und der spezifisch menschliche »appetitus intellectivus« einer *eigenen, selbständigen* Wahrnehmung: Wie schon der den Tieren eigentümliche »appetitus sensitivus« auf eine Sinneswahrnehmung folgt (und so das instinktgesicherte, notwendige (»ex necessitate«) Verhalten der Tiere ermöglicht wird<sup>10</sup>), gründet ebenso auch der »appetitus sensitivus« und das intellektiv-willentliche Strebevermögen (»appetitus intellectivus«; »voluntas«<sup>11</sup>) des Menschen in einer Sinneswahrnehmung oder in einer Erkenntnis.<sup>12</sup> Weil nach Augustinus 'niemand

---

6 Vgl. zum Folgenden: STh I-II 26,1; STh I 60,1.

7 »Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis.« STh I-II 26,2. Vgl. STh I 6,1 ad 1 u. ad 2; 103,1 ad 1.

8 Vgl. STh I 78,1 ad 3. An anderen Stellen wird der »appetitus naturalis« als »habitus ad bonum« (STh I 20,1) bezeichnet.

9 »In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis.« STh I-II 26,1. Vgl. ebd. ad 3.

10 »Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi.« STh I-II 26,1. Vgl. STh I 81,3.

11 »Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas.« STh I-II 26,1.

12 Die der menschlichen Liebe vorausgehende Erkenntnis muß nicht notwendig in einer körperlich-gegenständlichen 'Schau' (»visio corporalis«) des 'Guten' bestehen, sondern kann auch eine rein geistig-geistliche Vorstellung (»contemplatio spiritualis«) sein. »... visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris; ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi sit cognitum.« STh I-II 27,2. Die Notwendigkeit einer Wahrnehmung oder Erkenntnis als Voraussetzung der Liebe bedeutet jedoch nicht, daß eine vollkommene Liebe auch eine vollkommene Erkenntnis voraussetzen würde: »Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid

(und nichts) etwas Unbekanntes zu lieben vermag<sup>13</sup>, deutet Thomas die Liebe der Sinnenwesen wie die Grundform menschlicher Liebe als Reaktion auf ein 'konnaturales' und 'wahrgenommenes Gut' (»bonum apprehensum«).<sup>14</sup> Sie wird als ein 'Gefallen-Finden' (»complacentia«<sup>15</sup>) an einem anziehenden Gut beschrieben und steht als 'Zusammenstimmung' (»coaptatio«) des »appetitus« zu einem bzw. durch ein »bonum« (»coaptatio ad bonum«<sup>16</sup>; »coaptatio ad ipsum«<sup>17</sup>; »immutatio«<sup>18</sup>) am Anfang einer jeden Strebebewegung: Sie ist der »primus motus voluntatis et cuiuslibet appetivae virtutis«.<sup>19</sup>

Darüber hinaus wird die Liebe auch als affektive Einigung (»unio affectiva«<sup>20</sup>), als Entsprechung (»proportio«<sup>21</sup>) bzw. als Hingeordnetheit (»aptitudo«<sup>22</sup>) bezeichnet. Mit der genannten, vielschichtigen Terminologie<sup>23</sup> gelingt es Thomas, der phänomologischen Erscheinungsvielfalt affektiver Liebe gerecht zu werden, ohne ontologische Überlegungen hintanstellen zu müssen. Zugleich zeigen die mannigfaltigen Umschreibungen des »amor« eine Konvergenz in der Betonung eines bereits hervorgehobenen Charakteristikums des thomanischen Liebesverständnisses: Die spontane Bejahung der Liebe ist in erster Linie ein 'Affiziertsein' vom 'Guten', ein 'Überwältigt-sein-von-etwas' und ein 'Von-der-Wirkkraft-eines-Guten-zur-Liebe-entzündet-Sein'. Der Gedanke, daß der Begriff »amor« zuallererst die 'Hingerissenheit' oder das 'Von-etwas-entzückt-Sein' benennt, widersteht der

---

plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.« STh I-II 27,2 ad 2.

<sup>13</sup> »... nullus potest amare aliquid incognitum.« STh I-II 27,2 Sed contra. Vgl. Augustinus, De trin. X,1 (CCL 50, 310); vgl. E. Michel, Nullus potest amare aliquid incognitum.

<sup>14</sup> »... bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur.« STh I-II 27,2.

<sup>15</sup> »Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.« STh I-II 27,1. Vgl. STh I-II 25,2; 26,1,2.

<sup>16</sup> »... coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis.« STh I-II 26,1.

<sup>17</sup> STh I-II 26,2.

<sup>18</sup> »... passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; ... ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. ... Prima ergo immutatio appetitus ab appetibile vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium.« STh I-II 26,2.

<sup>19</sup> Vgl. STh I 20,1; STh I-II 28,1.

<sup>20</sup> »Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem: prout scilicet ex hoc quod aliquod habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat.« STh I-II 25,2 ad 2. Vgl. STh I-II 28,1 ad 2.

<sup>21</sup> Vgl. STh I-II 25,2,3; ScG IV,19.

<sup>22</sup> Vgl. STh I-II 23,4; 25,2.

<sup>23</sup> Vgl. die Aufstellung bei: H.D. Simonin, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, 191f.

Versuchung, die durch das spezifisch menschliche, intellektive Vermögen vermittelten Liebesformen in irgendeiner Weise 'aktivistisch' verkürzt zu verstehen. Auch die »dilectio«, derjenige »amor«, der in einer 'Auswahl' (»electio«) des Willens gründet, und die »caritas« als diejenige Liebe, die sich auf etwas besonders Wertvolles und Hochgeschätztes (»carus«) bezieht<sup>24</sup>, sind zuallererst *antwortende Reaktionen* auf die Wirkkraft eines Guten, das den menschlichen Willen in seiner transzendentalen Neigung zum Guten berührt, ihn gewissermaßen in der Liebe 'in Beschlag nimmt'.

**b) 'Ähnlichkeit' als Voraussetzung der gegenstandsbezogenen Liebe (»amor concupiscentiae«) und der personalen Liebe (»amor amicitiae«)**

Mit der Deutung der Liebe als ein 'Von-der-Wirkkraft-eines-Guten-zur-Liebe-entzündet-Sein' ist die grundsätzliche ontologische Bezogenheit des Liebenden zu seinem Objekt angesprochen. Doch fehlen bislang noch Kriterien, die erklären, warum auf den verschiedenen Seinsstufen je unterschiedliche und spezifische Güter zum Objekt der Liebe werden. Auf dieses Problem geht Thomas mit der Frage ein, ob als eine weitere Ursache der Liebe die 'Ähnlichkeit' (»similitudo«) des 'Strebenden' zu seinem 'Objekt' anzusehen ist.<sup>25</sup> Indem dabei auf eine zweifache Art der Ähnlichkeit aufmerksam gemacht wird, ist es möglich, zwei Arten menschlicher Liebe zu unterscheiden: den »amor concupiscentiae« und den »amor amicitiae«.<sup>26</sup> Vor dem Hintergrund der Überlegung, daß nur ein solches 'Gut' Gegenstand der Liebe und des Strebens wird, das zur Selbstverwirklichung, zur Erfüllung und Vervollkommnung<sup>27</sup> des Strebenden beiträgt, führt Thomas die erste Art der Liebe auf die 'Ähnlichkeit' bzw. auf das Entsprechungsverhältnis zwischen dem sich (noch) 'in Möglichkeit' befindenden Strebenden zu einem dieses Streben begründenden und sich 'in Wirklichkeit' befindlichen Objekt zurück. Die aus *dieser* 'Ähnlichkeit' beim

---

24 »... omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.« STh I-II 26,3. In der Herleitung der menschlichen Liebesformen aus ihrer Grundform spiegelt sich erneut im Detail der Gesamtrahmen der thomanischen Theologie, der gedankliche Nachvollzug der Vollendung alles Vollendbaren bzw. aller vollendbaren Strukturen des Menschen.

25 Vgl. STh I-II 27,3.

26 Vgl. zum Folgenden: A. Ilien, Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin, 112-119; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 493-501.

27 »Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis: amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei: laeditur autem et deterioratur per amorem peccati.« STh I-II 28,5.

Menschen entspringende, begehrende Liebe nennt Thomas »amor concupiscentiae«. <sup>28</sup>

Obwohl es naheliegen könnte, den »amor concupiscentiae« mit negativen Konnotationen <sup>29</sup> zu belegen, betont Thomas aber gerade das Gegenteil. Der »amor concupiscentiae« ist sogar eine unabdingbare Voraussetzung jeder anderen Liebe. So wird etwa die Selbstliebe (»amor sui«) als »forma et radix amicitiae«, als 'Maßstab' und 'Ursprung' der Freundschaft verstanden. <sup>30</sup> Als Selbstliebe versteht Thomas nicht in erster Linie die selbstischen Eigeninteressen nachgehende Fehlform menschlicher Liebe, sondern das fundamentale Verlangen nach Existenz Erfüllung und nach der Entfaltung des eigenen Wesens. <sup>31</sup> In der naturgegebenen Tendenz, sich in seinem eigenen Sein zu lieben, wird das 'Selbstverhältnis' (»unio substantialis«) konstituiert, das als die »causa amoris« <sup>32</sup> schlechthin bezeichnet wird. Denn das Maß der Selbstliebe bestimmt die Möglichkeit, in der sich eine (Liebes-) Beziehung zu einem 'Objekt' oder zu einer Person gestalten kann. Die in der Selbstliebe begründete 'wesenhafte Einigung' (»unio substantialis« oder »unitas« <sup>33</sup>) liegt einer jeden weiteren affektiven Liebeseinigung (»unio«) nicht nur zeitlich, sondern ontologisch voraus. <sup>34</sup> Weil jede Liebe in der Selbstliebe ihren Grund und ihr Maß hat, sagt Thomas letztlich konsequent, daß ein jeder notwendig sich selber mehr lieben *muß*, als er einen anderen oder etwas anderes lieben *kann*. <sup>35</sup> Mit der aristotelischen Umschreibung der Liebe als ein 'Jemandem-etwas-Gutes-Wollen'

---

<sup>28</sup> »... similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. ... Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus. ... (Iste) modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.« STh I-II 27,3.

<sup>29</sup> Daß der »amor concupiscentiae« nicht etwa ein Synonym für die »concupiscentiae« ist, betont Thomas ausdrücklich in STh I-II 26,4 ad 1.

<sup>30</sup> »... amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsum.« STh II-II 25,4.

<sup>31</sup> Vgl. noch einmal: STh I 20,1; 59,1; 60,1; STh I-II 26,1; ScG IV,19.

<sup>32</sup> »Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum.« STh I-II 28,1 ad 2.

<sup>33</sup> Vgl. STh II-II 25,4.

<sup>34</sup> »... unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec enim unio est unio substantialis...- Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus...- Quaedam vero unio est effectus amoris.« STh I-II 28,1 ad 2.

<sup>35</sup> »... in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae.« STh I-II 27,3. Diesen Aussagen widerspricht nicht (ganz im Gegenteil ermöglicht es erst das Verständnis dafür), daß Thomas ebenso deutlich eine ungeordnete und egoistische Selbstliebe als eine Fehlform der Selbstliebe, als deren Privation und so auch als »causa peccati« verstehen kann. Vgl. STh I-II 77,4.

(»amare est velle alicui bonum«) versteht Thomas den »amor concupiscentiae« zunächst als diejenige Liebe, in der jemand *etwas* Gutes *für sich* will. Aber auch die Liebe, in der einem Dritten (oder mehreren anderen) etwas 'Gutes' gewünscht wird, nennt Thomas »amor concupiscentiae«. <sup>36</sup> Es zeigt sich somit, daß der »amor concupiscentiae« nicht einfach ein Synonym für die Selbstliebe ist, sondern allgemein für jede Liebe steht, in der ein 'Gegenstand' geliebt wird, den man gewissermaßen '*haben*' kann. Dies versucht Thomas zu verdeutlichen, indem er den Gegenstand des »amor concupiscentiae« als »bonum alterius« umschreibt, d.h. als Gegenstand, der nicht 'um seiner selbst' willen, sondern für sich oder jemand anderes angestrebt wird. Der »amor concupiscentiae« wird deshalb im Deutschen am besten als 'Gegenstandsliebe' <sup>37</sup> oder als 'gegenstandsbezogene Liebe' <sup>38</sup> wiedergegeben. Als fundamentale Verlangen nach Existenzerfüllung hat der gegenstandsbezogene »amor concupiscentiae« für Thomas, wie beschrieben, eine *notwendige* und *unabdingbare* Antriebsfunktion im Leben und für die Selbstverwirklichung des Menschen. <sup>39</sup> Ein negativer bzw. abwertender Unterton ist in den Texten der STh erst dort herauszuspüren, wo der »amor concupiscentiae« mit derjenigen Liebe verglichen wird, in der nach Thomas der Vollsinn menschlicher Liebesmöglichkeit verwirklicht ist: Gegenüber dem »amor amicitiae« wird die Gegenstandsliebe nunmehr als »amor secundum quid« bezeichnet.

Ebenso wie die Gegenstandsliebe gründet auch der »amor amicitiae« in der 'Ähnlichkeit' (»similitudo«). Doch anders als beim »amor concupiscentiae« wird die 'Ähnlichkeit', in der der »amor amicitiae« gründet, eher zutreffend als »similitudo« in einer konkreten Existenzweise <sup>40</sup> bezeichnet. Im Unterschied zum »amor concupiscentiae« setzt der »amor amicitiae« voraus, daß etwas 'Ähnliches' sowohl in dem die Liebe weckenden 'Objekt' als auch im Liebenden selbst bereits *verwirklicht* ist. In ihm wird nichts angestrebt, was nicht schon bei beiden vorhanden wäre. <sup>41</sup> So kann die den »amor amicitiae« begründende 'Ähnlichkeit' ontologisch auch als gemeinsame Teilhabe an derselben »forma« gedeutet werden, wie z.B. zwei Menschen deshalb einander ähnlich sind, weil sie gemeinsam an der »humanitas« teilhaben. <sup>42</sup> Wenn der »amor amicitiae« aber eine 'Ähnlichkeit in der Existenzweise'

---

<sup>36</sup> »... sicut Philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae«. STh I-II 26,4.

<sup>37</sup> Vgl. A. Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, 112f.

<sup>38</sup> Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 496, Anm. 81.

<sup>39</sup> Vgl. J. Gutierrez, *Realización del ser humano por el amor según el pensamiento de Santo Tomás*, 131-152.

<sup>40</sup> Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 498, Anm. 93, der sich ebd. auf H.D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, bezieht.

<sup>41</sup> »... similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. ... Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes.« STh I-II 27,3.

<sup>42</sup> »Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo

voraussetzt, kann das den »amor amicitiae« eines Menschen begründende 'Objekt' selbst wiederum nur ein Mensch sein. Aus diesem Grunde wird der »amor amicitiae« (bzw. »amor benevolentiae«) seinerseits am besten als 'personale Liebe' bezeichnet.<sup>43</sup> In ihr wird der Partner nicht funktional den eigenen Interessen untergeordnet, sondern *um seiner selbst willen anerkannt*. Mit dem aristotelischen Verständnis der Liebe als ein 'Jemandem-etwas-Gutes-Wollen' (»amare est velle alicui bonum«) gesprochen, geht der »amor amicitiae« - im Gegensatz zum »amor concupiscentiae« - nicht auf ein gegenständliches 'Gut' (»bonum alterius«), das man jemandem wünscht, sondern richtet sich auf eine Person, der man aufgrund der in ihr *verwirklichten* 'Güte' das 'Gute' um ihrer selbst willen wünscht.<sup>44</sup> Der »amor amicitiae« ist für Thomas deshalb der »amor simpliciter«.<sup>45</sup> In ihm wird der Partner nach dem 'Maß' der Selbstliebe<sup>46</sup> wie ein 'zweites Selbst' (»alter ipse«<sup>47</sup>) geliebt.

Der Argumentation der NE des Aristoteles folgend, beschreibt Thomas das in einer wechselseitigen Liebe mögliche 'Einswerden' der beiden Partner als ein 'Sich-gegenseitig-Einwohnen' (»mutua inhaesio«), so daß in einer Freundschaft beide Partner dasselbe wollen, sich über dasselbe freuen und an demselben leiden (können).<sup>48</sup>

Wird an dieser Stelle der Wunsch nach möglichst großer 'Innigkeit' zwischen zwei Liebenden als Charakteristikum einer Freundschaft betont, ist ebenso klar die Grenze mit im Blick, die auch oder gerade in einer Freundschaft um ihrer selber willen eingehalten werden muß. Denn ein totales 'Einswerden' hätte in einer Freundschaft die Vernichtung oder Selbstaufgabe zumindest einer der beiden Partner zur Folge.

---

unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi.« STh I-II 27,3.

<sup>43</sup> Vgl. E. Schockenhoff, Bonum hominis, 496, Anm. 81.

<sup>44</sup> »Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.« STh I-II 26,4.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Vgl. STh II-II 25,4.

<sup>47</sup> »Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipse. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse.« STh I-II 28,1.

<sup>48</sup> »In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, secundum Philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.« STh I-II 28,2.

So werden zwei Freunde eine sublimere 'Einigung' eingehen, die zwar den Wunsch nach größtmöglicher Nähe erfüllt, jedoch womöglichen Verschmelzungssehnüchten nicht nachgibt; indem die Freunde miteinander leben, Umgang haben und sprechen und in diesem Sinn ihrer Freundschaft Ausdruck verleihen.<sup>49</sup>

Thomas arbeitet so den »amor amicitiae« als den Vollsinn und die Höchstform menschlicher Liebe heraus. Dabei wird der »amor amicitiae« über die letztgenannte 'Grenze' hinaus nach zwei Seiten hin abgesichert, und es werden zwei Extreme abgewehrt. Zum einen muß personale Liebe einem 'gesunden', d.h. in der Selbstliebe grundgelegten Selbstverhältnis entspringen und darf ihr Richtmaß nicht etwa in einer heteronomen Norm finden. Personale, einem Menschen zugewandte Liebe muß allerdings ebenso sehr durch die Fähigkeit charakterisiert sein, von den eigenen Interessen abzusehen und sich ganz dem 'Du' des Partners, des Freundes, des Mitmenschen zuwenden zu können. Nur im »amor amicitiae« gelingt es einem Menschen, sich selbst ganz zu verlassen, ist ihm eine »extasis«<sup>50</sup> auf den geliebten Menschen hin möglich. Die Bedingungen des »amor amicitiae« sind erst dort gänzlich erfüllt, wo sowohl die freie Bejahung des eigenen Selbst als auch die vollkommene Hinwendung zum geliebten Menschen miteinander einhergehen und sich wechselseitig implizieren. Weil in einem wechselseitigen »amor amicitiae« z.B. zweier Freunde sich die Partner nicht zu Funktionen einer selbstischen Eigenliebe machen, sondern den anderen um seiner selbst willen bejahen und ihm 'Gutes' wünschen, bejaht und erstellt die Freundschaftslove, mit den Worten S. Pinckaers gesprochen, "zugleich und in wechselseitiger Begründung die ausgeprägteste Andersheit und die vollkommene Einheit zweier Personen."<sup>51</sup> Wiederholt betont Thomas mit besonderem Nachdruck, daß die Höchstform menschlicher Liebesmöglichkeit, der »amor amicitiae«, verschieden ist von einer allgemeinen Liebe, die sich auf alle Menschen in einem gleichen Maß richten würde. Weit davon entfernt, einer allgemein-uninteressierten Liebe das Wort zu reden, zeichnet sich für den Aquinaten sowohl eine wahre gegenstandsbezogene wie eine personale Liebe durch das '*Von-jemandem-(oder-etwas-)ganz-in-Beschlag-genommen-Sein*' und

---

49 »... Philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.« STh I-II 28,1 ad 2.

50 »Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est: intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.- Sed secundam extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. ... Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.« STh I-II 28,3. Vgl. R.L. Fetz, *Liebe als Extase*, 166-189.

51 S. Pinckaers, *Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtatsache der thomistischen Ethik*, 229.

durch das '*Immer-an-jemanden-(oder-etwas-)denken-Müssen*' aus.<sup>52</sup> Für Thomas ist Liebe immer 'interessiert' und in dem Sinn auswählend, als in ihr der Liebende für jemanden oder etwas *in Anspruch genommen* wird. Von daher kann es nicht verwundern, daß ein gewisser 'leidenschaftlicher' Eifer (»zelus«) quasi als Echtheitskriterium einer Liebe bezeichnet wird. Wo Liebe eine gewisse Stärke und Intensität erreicht hat, wird sie sich gegen alle Widerstände und unter Einsatz aller Kräfte behaupten wollen.<sup>53</sup> Auch und gerade die personale Freundschafts- und Gottesliebe ebenso wie die Liebe zu Gott wird von einer gewissen 'Leidenschaftlichkeit' (»zelare pro amico; zelare pro Deo«) angetrieben, durch die es dem Liebenden gelingt, sich auch gegen Hindernisse und Widerstände für das Wohl des (oder der) Geliebten bzw. für den Willen Gottes einzusetzen.<sup>54</sup> Leidenschaftlichkeit ist geradezu ein Charakteristikum eines aus Liebe entspringenden Handelns.<sup>55</sup> Die Größe und Wirkmächtigkeit einer Liebe zeigt sich darin, daß sie das gesamte affektive Antriebspotential zu durchwirken und auf das geliebte 'Objekt' auszurichten vermag. Sie ist die erste und alle anderen Antriebskräfte bedingende Grundkraft des menschlichen Lebens und somit *die* Ursache allen aus ihr entspringenden Handelns.<sup>56</sup>

## **5.2 Die Theologische Tugend der Gottesliebe als Freundschaft des Menschen mit Gott und die zentrale Bedeutung ihres Tugendcharakters**

### **a) Die Theologische Tugend der Gottesliebe als in der 'Mit-teilung' der Glückseligkeit gründende Freundschaft des Menschen mit Gott**

Auch wenn Thomas bereits in der I-II<sup>ae</sup> der STh von menschlicher Freundschafts- und Gottesliebe (»*amor amicitiae*«) spricht, handelt er explizit über Freundschaft (»*amicitia*«) erst in der »*caritas*«-Lehre (qu. 23-44) der STh, in dem Traktat über die

---

<sup>52</sup> »... amor... facit meditari de amato, ut dictum est: intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.« STh I-II 28,3.

<sup>53</sup> »... zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in libro Octoginta trium Quaest., intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat.« STh I-II 28,4.

<sup>54</sup> »Amor autem amicitiae quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet.« STh I-II 28,4.

<sup>55</sup> So kann Thomas eine fehlende Leidenschaftlichkeit des menschlichen Handelns sogar als 'Mangel' (»*vitium*«) bezeichnen. Dennoch ist die Leidenschaftlichkeit noch kein hinreichendes Kriterium für eine 'gute' Liebe, da auch eine mindere Form der Liebe Eifersucht und Neid verursacht (»*zelare uxores; zelus invidiae*«). Vgl. STh I-II 28,4.

<sup>56</sup> »... omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quocumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore.« STh I-II 28,6. Vgl. STh I-II 1,2.



übernatürliche Gottesliebe. Daß die Bezeichnung der »caritas« als 'Freundschaft' nicht etwa eine schmückende oder eine mehr oder weniger beliebige Metapher neben anderen, sondern das Schlüsselwort bzw. die Kurzformel der »caritas«-Lehre ist, belegt die in den letzten Jahren und Jahrzehnten immens angewachsene Sekundärliteratur.<sup>57</sup> Kein mittelalterlicher Theologe vor Thomas "hat es gewagt, den Freundschaftsgedanken aus der aristotelischen Ethik in solcher Unmittelbarkeit und gedanklicher Konsequenz zur spekulativen Analyse der Gottesliebe heranzuziehen"<sup>58</sup>: In direkter Anlehnung an aristotelische Terminologie und Argumentationsmuster führt Thomas auch die von Gott ermöglichte Gottesliebe des Menschen auf die Bedingungen zurück, die im 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik als Voraussetzungen einer Freundschaft angegeben werden.<sup>59</sup> Eng am Wortlaut des Aristoteles orientiert, bezeichnet Thomas die »caritas« als Freundschaft, weil die Gottesliebe 1. eine Liebe ist, in der einem anderen etwas Gutes um seiner selbst willen gewünscht wird, also ein »amor amicitiae« oder »amor cum benevolentia« ist<sup>60</sup>; weil sie 2. in einer *wechselseitigen* Liebe gründet<sup>61</sup> und 3.

<sup>57</sup> Vgl. J. Abel, L'influence de la charité dans la vie morale, 56-74; J. Aumann, Thomistic Evaluation of Love and Charity, 534-556; D.H. Calhoun, Can human beings be friends of God?, 206-219; D.F. Cates, Compassion for Friends in Friendship with God.; H.M. Christmann, Die Liebe, 403-505; F. Dander, Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, 132-145; M. de Chateauevieux, Situation de l'amitié dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin, 303-312; Th. Deman, Eudémonisme et charité en théologie morale, 41-57; R. Egenter, Gottesfreundschaft, 36-89; G.L. Froelich, Thomas Aquinas on Friendship and Political Common Good; L.-B. Geiger, Le problème de l'amour chez s. Thomas d'Aquin; L.-B. Gillon, A propos de la théorie thomiste de l'amitié, 3-17; G. Hibbert, Created and Uncreated Charity, 63-84; L.M. Hughes, Carity as Friendship in Theology of saint Thomas, 164-178; A. Ilien, Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin, 202-221; L.G. Jones, The Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas, 373-399; M.J. Keller, De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina, 233-276; L. Lago Alba, Tratado de la caridad, 201-372; M.B. Lavaud, La charité comme amitié d'après s. Thomas d'Aquin, 445-475; S.A. Monreal Maldonado, Interpersonal Relations in St. Thomas Aquinas; H.D. Noble / H.D. Gardeil, La charité; J. Pieper, Über die Liebe; A. Pupi, La carità secondo Tommaso d'Aquino, 381-439, 585-609; P. Rousselot, Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age; G. Savagnone, L'amicizia nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino, 431-441; B. Simon, L'amicizia secondo San Tommaso, 173-196; B.-M. Simon, Essai thomiste sur la réciprocité amicale dans l'amour de charité; J. Stufler, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas, 399-408; P.J. Wadell, Friends of God: Virtues and gifts; F. Zigon, Der Begriff der caritas beim Lombarden und dem hl. Thomas, 404-425.

<sup>58</sup> E. Schockenhoff, Bonum hominis, 501.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu die Darstellung der aristotelischen Freundschaftslehre in Kap. 6.

<sup>60</sup> »... secundum Philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimus amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.« STh I-II 23,1. Vgl. NE VIII,2 (1155b29-31): »Ridiculum enim forte vino velle bonum; sed quidem salvari vult ipsum, ut ipse habeat. Amico autem aiunt oportere bonum velle ipsius gratia.«

<sup>61</sup> »Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus.« Ebd. Vgl. NE VIII,2 (1155b32-34): »Volentes autem sic bona benevolos dicunt, si non idem, et ab alio fiat. Benevolentiam in contra passis amicitiam esse.«

eine bestimmte Art von Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit, eine bestimmte »communicatio« voraussetzt und begründet (»In communicatione omnis amicitia est.«<sup>62</sup>). Die in der »caritas« bestehende Gemeinschaft kennzeichnet Thomas als »communicatio beatitudinis«, als 'Gemeinsamkeit in der Glückseligkeit'<sup>63</sup>, also die Gemeinschaft in dem, woraufhin der Mensch als »imago Dei« angelegt ist und was Gott für den Menschen sein will. Die »communicatio beatitudinis« umfaßt somit das Gesamt dessen, was Gott in seiner 'Güte' den Menschen mit-teilt und mit-teilen will.<sup>64</sup> Gottesfreundschaft ist die 'Gemeinschaft der Vollendung', in der dem Menschen das teilhaftig wird, was er über alles erstrebt.

Bevor nun, der leitenden Untersuchungsabsicht entsprechend, die Fragen nach den Voraussetzungen der »communicatio« des Menschen mit Gott, nach dem Beitrag des Menschen und der Bedeutung Jesu Christi für die Erlangung der Gottesfreundschaft gestellt werden, soll zuvor eine Skizze des »caritas«-Traktates eine Übersicht über den Argumentationsgang des Thomas geben. Denn erst dieser Argumentationsgang setzt die Frage nach den Konstitutionsbedingungen der göttlich-menschlichen »communicatio«, der Freundschaft des Menschen mit Gott, frei.

---

<sup>62</sup> »Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.« STh II-II 23,1. Vgl. NE VIII,14 (1161b11): »In communicatione quidem igitur omnis amicitia est«. Vgl. VIII,11 (1159b31-32); IX,12 (1171b32-33).

<sup>63</sup> »Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I,(9): Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas.« STh II-II 23,1.

<sup>64</sup> Mit Bezug vor allem auf H.M. Christmann, Die Liebe. Kommentar zur DThA Bd. 17 A, 336-338, und auf weitere Studien (I. Francini, Vivere insieme?; L.-B. Gillon, A propos de la théorie thomiste de l'amitié; M.J. Keller, De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina; u.a.) unterscheidet E. Schockenhoff, Bonum hominis, 507f, drei Bedeutungsebenen des »communicatio«-Begriffs: »communicatio« bedeutet 1. die Mitteilung einer Botschaft (oder den Austausch von Gütern), 2. den gemeinsamen Besitz einer Form; 3. die Sozialform einer Gemeinschaft. Zu Recht weist Schockenhoff, Bonum hominis, 509f., darauf hin, daß "diese sehr technische und von Thomas selbst in II-II 23,1 nicht für nötig befundene Begriffsdistinktion mehr die gedankliche Weite und den originären Neueinsatz der thomanischen Liebeskonzeption (verdeckt), als daß sie diese hervortreten ließe" und daß sie zudem wenig transparent darauf ist, "wie Thomas seine Analyse der Gottesfreundschaft in der Auseinandersetzung mit seiner philosophischen Bezugsquelle (dem aristotelischen Freundschaftsbegriff) vorantreibt". Vgl. auch: J. Bobik, Aquinas on communicatio, 1-18; B.D. de la Soujeole, 'Société' et 'communio' chez Thomas d'Aquin, 587f; L.M. Dewailly, Communio - Communicatio, 46-63.

## b) Die Bedeutung der Konzeption der »caritas« als 'eingegossene' Tugend und als 'Form' aller anderen Tugenden

In Absetzung von Petrus Lombardus<sup>65</sup>, der in der 'Gottesliebe' eine direkte Wirkung des Hl. Geistes sieht<sup>66</sup>, betont Thomas, daß die »caritas« neben der vorausgehenden Liebe Gottes auch der Vermittlung durch den menschlichen Willen bedarf. Denn von *menschlicher Liebe* (»dilectio«), die mehr ist als ein 'blinder' Affekt oder ein 'blindes' Verlangen, kann nur dann gesprochen werden, wenn sie eine freie, willentliche und selbstbestimmte Tat des Menschen ist.<sup>67</sup> Wenn die Gottesliebe eine verantwortete, dem Menschen zurechenbare, freie Tat sein soll, muß sie nach Thomas vermittelt sein durch eben jene Handlungsprinzipien, die den Menschen vor der nicht vernunftbegabten Kreatur auszeichnen, d.h. sie muß ein - den Willen vervollkommnender - »habitus« sein.

Doch ist Thomas weit davon entfernt, eine (pelagianische) Gegenposition zu Petrus Lombardus einzunehmen und die »caritas« als naturhaftes Vermögen des Menschen zu verstehen. Denn da die natürlichen, menschlichen Handlungsprinzipien aus sich nur zu konnaturalen Akten fähig sind und sich nicht auf etwas beziehen können, was sie 'übersteigt' und außerhalb ihrer Reichweite liegt, und umgekehrt aber die »caritas« spontan (»prompte«), unbeschwert (»faciliter«) und mit Freude (»delectabiliter«) vollzogen wird, müssen die einzelnen Akte der Gottesliebe einer 'übernatürlichen' »forma« entspringen<sup>68</sup>, muß die »caritas« wie die bereits

<sup>65</sup> I Sent. d. 17 q.1 a.1. Vgl. G.G. Meerseman, Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?; J. Stufler, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas; F. Zigon, Der Begriff der caritas beim Lombarden und dem hl. Thomas.

<sup>66</sup> »... Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17 dist.I lib. Sent., et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosus mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut iustitiae alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis.« STh II-II 23,2.

<sup>67</sup> »Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.« STh II-II 23,2. E. Schockenhoff, Bonum hominis, 521, betont, daß in diesem Artikel der STh "die Verschränkung von Freiheit und Liebe als neue Sinnspitze des Gedankens in den Vordergrund" tritt. "Gegenüber der in einem starren Augustinismus gefangenen 'caritas'-Theologie des Petrus Lombardus und ihrem pneumatologischen Aktualismus hält die Idee der 'caritas creata' an der Notwendigkeit einer die kreatürlichen Strukturen des Menschen ernst nehmenden anthropologischen Verwurzelung der Liebe fest." Ebd., 523.

<sup>68</sup> »Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinatur ad fines sibi praestitutos a Deo: et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. 8,(1). Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus

untersuchten Tugenden des Glaubens und der Hoffnung von Gott (»ex infusione«) bewirkt sein<sup>69</sup>.

Die als Freundschaft des Menschen mit Gott interpretierte »caritas« ist nach Thomas nicht eine Beziehung zwischen zwei gleichrangigen Partnern. Die menschliche Liebe zu Gott ist vielmehr - im wahrsten Sinne von Anfang an - von der vorausgehenden Liebe Gottes ermöglicht und getragen. Der menschliche Wille wird in der Art zur Gottesliebe befähigt, daß er zugleich selber diesen Akt der »caritas« mitbewirkt.<sup>70</sup> Und weil die »caritas«, wie gerade hervorgehoben, 1. ein (von der Liebe Gottes getragenes und dennoch oder gerade deshalb<sup>71</sup>) freies und selbstbestimmtes Tun des Menschen ist und in ihr 2. ein (Seelen-)Vermögen des Menschen, der *Wille* (»voluntas«)<sup>72</sup>, mit dem von ihm intendierten 'letzten Ziel' (»finis ultimus<sup>73</sup>; beatitudo aeterna«) verbunden und somit vollendet ist, und weil die Gottesfreundschaft in der »caritas« 3. tatsächlich eine Vereinigung mit Gott bewirkt, in ihr Gott als das 'Maß' und die 'Regel' des menschlichen Handelns erreicht wird, darum kann Thomas sie als Tugend (»virtus«)<sup>74</sup> bzw. als 'eingegossene' Tugend (»virtus infusa«)<sup>75</sup> bezeichnen. Als eine solche ist die »caritas« nicht eine Tugend unter anderen. Es kommt ihr noch vor den anderen beiden Theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung eine Sonderstellung zu. Denn dadurch, daß die »caritas« den Menschen auf das 'letzte Ziel' ausrichtet und ihn, den 'irdischen' Bedingungen entsprechend, der 'Glückseligkeit' bzw. der »bonitas divina« teilhaftig macht, ist sie die 'höchste' aller Tugenden.<sup>76</sup> Die Betonung der Vorrangstellung der

---

iste imperfectioni actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum: nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.« STh II-II 23,2.

69 »Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata.« STh II-II 24,2.

70 »... oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.« STh II-II 23,2.

71 Thomas' Konzeption geschaffener Gottesliebe ist "der Versuch, die anthropologische Vermittlung und das 'Ankommen' dieser bleibenden Gegenwart Gottes in den geschaffenen Wirkstrukturen der Seele so zu denken, daß sie sowohl dem schöpferisch-dynamischen Charakter der göttlichen 'communicatio' als auch der kreatürlichen Wirklichkeit des Menschen gerecht wird und weder das eine bedroht noch das andere zerstört." E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 522.

72 Vgl. STh II-II 24,1.

73 Vgl. STh II-II 23,4 ad 2.

74 » ... humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura: ... Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo...; consequens est caritatem esse virtutem.« STh II-II 23,3. Vgl. STh II-II 23,6.

75 Vgl. STh II-II 24,2.

76 Vgl. STh II-II 23,6: »... caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus.«

»caritas« zielt jedoch in keiner Weise auf eine Abgrenzung von den anderen Tugenden, sondern der Vorzug der 'übernatürlichen' Gottesliebe besteht - ganz im Gegenteil - gerade darin, daß sie die anderen Tugenden gewissermaßen 'durchformt' und damit überhaupt erst deren Tugendcharakter begründet: Wenn nämlich Tugend im eigentlichen Sinn nur diejenige genannt werden kann, die eine Handlung auf das 'höchste Gut des Menschen' (»bonum principale hominis«) und nicht bloß zu irgendeinem 'partikulären Gut' unter anderen (»bonum particulare«) ausrichtet, dann kann es ohne die »caritas« keine wirkliche und vollkommene Tugend, sondern nur eine 'unvollkommene' Tugend (»virtus imperfecta«) geben.<sup>77</sup> Weil in die 'Freundschaft des Menschen mit Gott' alle Seelenkräfte und alle Handlungen des Menschen einbezogen und von ihr gewissermaßen 'von innen' auf das letzte Ziel 'informiert' werden, kann Thomas die »caritas« einmal als 'Form aller Tugenden' (»forma virtutum«)<sup>78</sup> und ein andermal in anschaulicherer Weise als 'Mutter'<sup>79</sup>, 'Fundament' und 'Wurzel'<sup>80</sup> aller Tugenden bezeichnen.

In der Vollendungsperspektive der »caritas«, in der freundschaftlichen Beziehung des Menschen zu Gott findet Thomas aber nicht nur den Maßstab dessen, was eine Tugend ist, sondern darüber hinaus auch *das* Kriterium schlechthin für die 'Gutheit' menschlicher Handlungen. Weil eine Handlung nur dann wirklich 'gut' sein kann, wenn sie dem 'letzten Ziel' proportioniert ist, und dies allein in der »caritas«, in der Freundschaft des Menschen mit Gott, möglich ist, darum ist eine jede Handlung, die dieser Liebe ermangelt, entweder schlecht oder aber zumindest (wie z.B. im Fall der »fides informis«) unvollkommen.<sup>81</sup>

Ist damit aber die Vernunft als Maßstab menschlichen Handelns, als Prinzip der Moralität, als Maßstab von Gut und Böse, außer Kraft gesetzt und überholt? Thomas antwortet auf diese Frage an der Stelle, wo er - erneut in enger Anlehnung an aristotelische Argumentationsmuster - über die 'Erhaltung' und die 'Gefährdung' bzw. 'Verminderung' der Gottesfreundschaft nachdenkt.

---

77 »Ultimum quidem et principale bonum hominis, est Dei fruitio... Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate.- ... Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.« STh II-II 23,7.

78 »Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum.« STh II-II 23,8.

79 Vgl. STh II-II 23,8 ad 3.

80 Vgl. STh II-II 23,8 ad 2.

81 Vgl. STh II-II 23,7 ad 1.

### **5.3. Das aristotelische Freundschaftsverständnis und seine Übertragung in die »caritas«-Lehre der STh**

#### **a) Das 'Können' und die (je individuelle) Liebesintention als 'Maß' der Gottesfreundschaft und die Ursachen ihrer 'Festigung' und 'Verminderung'**

Wie oben deutlich geworden ist, deutet Thomas die Tugend der Gottesliebe in Anlehnung an die Nikomachische Ethik des Aristoteles als Beziehungsgeschehen. Sie ist die Freundschaft des Menschen mit Gott und gründet und besteht in der »communicatio beatitudinis«, also - vom Menschen aus betrachtet - in dem, was der Mensch über alles begehrt und worauf er angelegt ist, und was Gott für die Menschen sein will. Von der Gottesfreundschaft sagt Thomas, daß sie zwar einerseits eine freie Willenstat des Menschen sein muß, da Freundschaft immer die freiheitliche Entscheidung zweier Partner füreinander impliziert, ohne die man nicht mehr von Freundschaft sprechen könnte, daß sie aber andererseits die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigt und sich nur als von Anfang an von Gott ermöglicht und getragen denken läßt. Damit macht Thomas deutlich, daß er bei der Freundschaft des Menschen mit Gott offensichtlich nicht an eine Freundschaft zweier gleichrangiger Partner denkt. Den Ausführungen der Nikomachischen Ethik folgend, beschreibt er die Gottesfreundschaft deshalb wie eine Freundschaft zwischen zwei *ungleichartigen* Partnern.<sup>82</sup>

Obwohl Freundschaft eigentlich 'Gleichheit' (»aequalitas«)<sup>83</sup> oder zumindest 'Ähnlichkeit' (»similitudo«)<sup>84</sup> voraussetzt, kann es eine Freundschaft zwischen zwei ungleichartigen Partnern in aristotelischer Sicht dann geben, wenn ein Partner dem anderen nach dessen 'Würdigkeit' seine Liebe zuteil werden läßt, so daß der 'vortrefflichere' Partner 'mehr' und der vergleichsweise 'minderwertigere' Partner weniger geliebt wird.<sup>85</sup> Aber selbst dann, wenn eine 'Liebe nach Würdigkeit' zwischen zwei ungleichen Partnern nicht möglich sein sollte, kann es Freundschaft dann geben, wenn der 'geringere' Partner 'nach Kräften' und 'mit ganzem Können' zu lieben versucht.<sup>86</sup>

Diese zuletzt genannte Möglichkeit einer Freundschaft unter Ungleichen hat Thomas im Blick, wenn er die Beziehung des endlichen Menschen zu dem unendlichen Gott als Freundschaft bezeichnet. Selbst in der von Gott getragenen, 'eingegossenen' Gottesliebe, kann der Mensch seinen Schöpfer nicht in der Weise lieben, wie es Gott eigentlich entsprechen würde. Wegen seiner Begrenztheit ist der Mensch nicht zu

---

<sup>82</sup> Vgl. oben: Kap. 6.1.b.

<sup>83</sup> »Cum enim secundum dignitatem amatio fiat, et fit aliquantulum aequalitas, quod utique amicitiae esse videtur.« NE VIII,8 (1158b27-28). Vgl. In Eth. VIII,8 (nr.1630).

<sup>84</sup> Vgl. NE VIII,2 (1155a33-b1) bzw. In Eth. VIII,2 (nr.1545).

<sup>85</sup> Vgl. NE VIII,8 (1158b23-28) bzw. In Eth. VIII,8 (nr.1630).

<sup>86</sup> Vgl. NE VIII,16 (1163b15-18) bzw. In Eth. VIII,16 (nr.1752); NE IX,1 (1161b4-6) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1768).

einer vollkommenen, dem göttlichen Partner adäquaten Liebe imstande.<sup>87</sup> Aber der Mensch kann innerhalb der vorgegebenen Grenzen seiner Natur versuchen, Gott mit seinem ganzen Können und Vermögen (»secundum totum posse«) zu lieben<sup>88</sup>, indem er sich nach Kräften für Gott freihält, sein Herz für Gott öffnet und sein ganzes Leben dieser Liebe einzugestalten sucht<sup>89</sup>. Die dem Menschen unter seinen 'irdischen' Bedingungen mögliche Liebe nennt Thomas die 'Liebe des Weges' (»caritas viae«)<sup>90</sup>, die in ihrer Vorläufigkeit bereits auf die 'Liebe der Herrlichkeit' (»caritas patriae«)<sup>91</sup> verweist.

Weil die 'auf Erden' mögliche Freundschaft des Menschen mit Gott abhängig ist von dem jeweiligen 'Können' eines Menschen, ist die »caritas viae« letztlich nicht 'quantifizierbar'.<sup>92</sup> Ähnlich wie Aristoteles, der als Maß einer Liebe unter Tugendhaften die 'Intention' der beiden Partner angibt<sup>93</sup>, vermag auch Thomas die Freundschaft des Menschen mit Gott nicht an einem äußeren Maßstab zu messen. Was in der Freundschaft mit Gott das 'Angemessene' und 'Mögliche' ist, kann letztlich nur der Liebende selber beurteilen. Die Gottesfreundschaft wird für den einen bedeuten, sein ganzes Leben und seine Arbeitskraft allein auf Gott auszurichten; für einen anderen kann es dagegen ein hinreichender und angemessener Ausdruck einer beginnenden Gottesbeziehung sein, wenn er nur schon nichts Gegenteiliges denkt und will.<sup>94</sup> Die Gottesliebe bedarf zwar der Orientierung auch durch 'objektive' Maßstäbe, aber sie trägt das entscheidende Maß (Gott) in sich selbst, und so ist die Liebesintention *das entscheidende Kriterium* für die Moralität,

---

87 »Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite: cum quaelibet virtus creata sit finita.« STh II-II 24,8. Vgl. 27,5.

88 »Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit.« STh II-II 24,8; »... ex toto posse suo debet homo diligere Deum«. STh II-II 27,5. Vgl. NE VIII,16 (1163b15-18). Vgl. In Eth. VIII,16 (nr.1752); NE IX,1 (1164b3-6) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1768).

89 Vgl. ebd.

90 Vgl. STh II-II 24,4.8.11.

91 Vgl. STh II-II 24,11.

92 »... caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis.« STh II-II 24,4 ad 1.

93 Vgl. NE VIII,15 (1163a21-23) bzw. In Eth. VIII,15 (nr.1743). NE IX,1 (1164a35-b1) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1767).

94 »Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae; quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum.- Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via: non tamen est communis omnibus caritatem habentibus.- Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo: ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.« STh II-II 24,8.

die 'Richtigkeit' und 'Güte' menschlichen Handelns. Gerade in der höchst-denkbaren (Liebes-) Einheit mit Gott wird die volle sittliche Autonomie freigesetzt.<sup>95</sup>

Doch trotz Verzicht auf eine 'absolute' Quantifizierung der Freundschaft mit Gott macht Thomas vielfältige Aussagen über die Entwicklung, Entfaltung, aber auch über die Gefährdung der Gottesfreundschaft.<sup>96</sup> Denn weil er den Maßstab der Gottesliebe nicht außerhalb des liebenden Menschen sucht und die Gottesfreundschaft als 'nach oben offene', entwicklungsfähige Beziehung versteht, nennt er eine Liebe um so 'stärker', je mehr sie ihren Träger erfüllt<sup>97</sup>. Damit meint Thomas jedoch gerade das Gegenteil eines 'additiven' Wachstums der Gottesliebe.<sup>98</sup> Auch schon die schwächste Gottesliebe umgreift bereits 'alles', was in der Gottesliebe geliebt werden kann.<sup>99</sup> Das 'Wachstum' der Gottesfreundschaft denkt Thomas als eine je tiefere Verwurzelung der Liebe im Menschen bzw. als eine je größere Partizipation des Menschen an der Liebe. Indem die Gottesliebe den Menschen mehr durchdringt und ihm in größerer Weise 'inne ist', kann sie 'wachsen', so daß sie auch glutvoller und wirksamer wird.<sup>100</sup> Und weil die »caritas viae« im Sinne einer immer vollkommeneren Durchdringung ihres 'Trägers' wachstumsfähig ist, widerspricht der Vollkommenheit der Gottesliebe nicht die Annahme von Stadien ihrer Entwicklung: Analog zur körperlichen Entwicklung<sup>101</sup> des Menschen unterscheidet Thomas von der noch sehr gefährdeten, 'beginnenden Liebe' (»caritas incipiens«), die noch ganz davon beansprucht ist, sich der »caritas« widerstrebenden Tätigkeiten zu enthalten<sup>102</sup>, die 'fortgeschrittene Liebe' (»caritas

<sup>95</sup> Nach Thomas ist es der Sinn der Gesetze und Gebote, zur Gottesliebe anzuleiten und hinzuführen: »Finis praecepti caritas est.« STh II-II 23,4 ad 3. Vgl. STh I-II 99,1; 100,10. Vgl. Kap. 9.1.b; Thesen 2 und 3.

<sup>96</sup> Vgl. A. Condit, *The increase of charity*, 367-386; Th. Deman, *L'accroissement de la charité*, 107-113; R. Garrigou-Lagrange, *L'augmentation de la charité et la diminuation de sa ferveur par le péché véniel*, 425-434.

<sup>97</sup> »Cum enim (caritas) sit accidens, eius esse est inesse: unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto.« STh II-II 24,4 ad 3. Vgl. STh II-II 24,5.

<sup>98</sup> »... nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem.« STh II-II 24,5.

<sup>99</sup> »... minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda.« STh II-II 24,5.

<sup>100</sup> »... caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem: idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur: eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili: non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparisonem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam: non autem per hoc quod caritas addatur caritati.« STh II-II 24,5.

<sup>101</sup> »... spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit... Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum.« STh II-II 24,9.

<sup>102</sup> »... primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur.« STh II-II 24,9.



proficiens«), die bereits durch ein stärkeres Bemühen um das Gute gekennzeichnet ist<sup>103</sup>, und von dieser die 'vollkommene Gottesliebe' (»caritas perfecta«), die ganz davon in Anspruch genommen ist, Gott einzuwohnen und sich seiner Nähe zu erfreuen<sup>104</sup>. Die Freundschaft des Menschen zu Gott ist eine dynamische, stets für Entwicklung offene Beziehung. Weil sie aber wie die zwischenmenschlichen Freundschaften nur durch das lebendige Miteinander von göttlicher und menschlicher Liebe *lebt* und lebendig gehalten wird, teilt sie mit ihnen auch die Bedingungen, durch die sie in die Gefahr der Verminderung oder Auflösung kommt. Da sich 'alles aus seiner Ursache erhält' (»conservatio dependet ex sua causa«<sup>105</sup>), kann nur eine beständige und kontinuierliche Beziehung der Erhaltung und der Vertiefung der Freundschaft des Menschen mit Gott dienen. Und wie in den zwischenmenschlichen Beziehungen mangelnder Umgang die Auflösung einer Freundschaft bewirken kann<sup>106</sup>, ist auch eine nachlassende Dynamik in der Gottesfreundschaft gewissermaßen der Anfang ihres Endes.<sup>107</sup>

Aber auch wenn eine nachlassende und ermattende Gottesliebe für den Verlust der »caritas« disponiert<sup>108</sup> - etwa durch eine Unordnung des menschlichen Handelns im Bereich der Mittel auf dem Weg zu dem *einen* Ziel -, geht die »caritas« doch erst dann gänzlich verloren, wenn ein Mensch sich ganz und gar von Gott abwendet, sich vollends (und nicht etwa in leidenschaftlicher Begierde oder aus Angst<sup>109</sup>) von Gott lossagt<sup>110</sup>. Innerhalb dieses Gedankens über die radikale Absage an das Freundschaftsangebot Gottes zeigt sich wiederum die einmalige Stellung der »caritas«, die erst aus der Möglichkeit ihrer Zerstörung durch die freie Entscheidung und Tat des Menschen wirkliche Freundschaft des Menschen zu Gott sein kann. Die Freundschaft des Menschen zu Gott ist nicht das Selbstverständliche, sondern im Gegenteil eine beständige Aufgabe.

---

<sup>103</sup> »Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur.« STh II-II 24,9.

<sup>104</sup> »Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo.« STh II-II 24,9.

<sup>105</sup> Vgl. STh II-II 24, 10.

<sup>106</sup> »... de amicitia Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod multas amicitias inappellatio solvit, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa.« STh II-II 24, 10.

<sup>107</sup> Vgl. B. Honings, Caritas en zonde bij sint Thomas; W.J. Hoye, Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin.

<sup>108</sup> »Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.« STh II-II 24,10. Vgl. Kap. 7.1.b.

<sup>109</sup> Vgl. STh II-II 24,12 ad 2.

<sup>110</sup> »Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam: et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicitur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem.« STh II-II 24,10. Vgl. Kap. 7.1.

**b) Die Interpretation der »caritas« als Freundschaft und ihre Bedeutung für das Verständnis der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe**

Auch schon die 'schwächste' Gottesliebe, so ist im letzten Abschnitt betont worden, richtet sich auf den gesamten Gegenstandsbereich, der »ex caritate« geliebt werden kann. Die »caritas« ist zwar in erster Linie (»principaliter«) die Freundschaft des Menschen zu Gott, aber »ex consequenti« die Liebe zu allem, was in diese Freundschaft eingeschlossen ist.<sup>111</sup> In der Gottesliebe wird Gott gewissermaßen als 'Ursache der Glückseligkeit' geliebt, die Mitmenschen aber, insofern sie an eben dieser 'Glückseligkeit' partizipieren.<sup>112</sup> Die in der »communicatio beatitudinis« gründende Freundschaft des Menschen mit Gott schließt darüber hinaus auch all das ein, was ebenfalls 'der Glückseligkeit fähig' ist (»capax beatitudinis«)<sup>113</sup> und 'in der Hinordnung auf Gott' (»in ordine ad Deum«)<sup>114</sup> bzw. durch ihn vermittelt (»mediante Deo«)<sup>115</sup> geliebt wird. So sind in der Freundschaft des Menschen mit Gott neben den Mitmenschen (»proximi«) auch der eigene Körper (»corpus«)<sup>116</sup> und die eigene Person mit einbezogen.<sup>117</sup> Die Entfaltung der Gottesliebe folgt in thomanischer Sicht einer bestimmten Ordnung, die Thomas ebenfalls aus seinem Gottesfreundschaftsverständnis entwickelt:

Die Vorordnung der Liebe zu Gott vor der Nächstenliebe ist für Thomas gewissermaßen eine logische Schlußfolgerung seiner Konzeption der »caritas« als *Gottesfreundschaft*.<sup>118</sup> Weil die Nächstenliebe gewissermaßen eine Konsequenz der ihr zugrundeliegenden Gottesfreundschaft ist, welche ihrerseits aber die Nächstenliebe nicht apriorisch einschließt, ist die unmittelbare Gottesliebe der

---

<sup>111</sup> Caritas est »amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei.« STh II-II 25,4. Vgl. J. Javorka, Amor a Dios sobre todas las cosas y amor a si mismo según santo Tomás; A. Queralt, Cuando, según sto. Tomás el amor del prójimo es amor de Dios?, 511-522; ders., Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios?, 273-317; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 539-541.

<sup>112</sup> »Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.« STh II-II 26,2.

<sup>113</sup> »Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.« STh II-II 26,2.

<sup>114</sup> Vgl. STh II-II 23,1 ad 2.

<sup>115</sup> Vgl. STh II-II 27,4.

<sup>116</sup> Vgl. STh II-II 25,5 ad 2.

<sup>117</sup> Vgl. STh II-II 25,12. Zu diesem Gegenstandsbereich der »caritas« zählt Thomas auch die Engel, die ebenfalls direkt an der Glückseligkeit partizipieren. Vgl. ebd.; II-II 25,10.

<sup>118</sup> »... dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.« STh II-II 26,1.

primäre Akt der »caritas«. <sup>119</sup> Dennoch kann man auch in der STh von einer Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprechen. Denn weit davon entfernt die 'Liebe zum Nächsten' gegenüber der 'Liebe zu Gott' abzuwerten, sagt Thomas, daß sowohl die Liebe zu Gott als auch die Liebe zum Nächsten zwei Akte *desselben* »habitus« sind <sup>120</sup>, daß ferner die »caritas« *nur* dann *vollkommen* ist, wenn sie auch den Mitmenschen erreicht. <sup>121</sup> Es ist ein inwendiges Gesetz der »caritas«, daß eine größere und glutvollere Gottesliebe auch eine wachsende Liebe zum Nächsten impliziert. <sup>122</sup> Wie sich die Größe und Mächtigkeit eines Feuers an seiner alles verzehrenden Kraft ablesen läßt, so wird auch eine glutvolle und weitreichende Liebe zu Gott selbst gegenüber Feinden nicht erkalten. <sup>123</sup> Das Bild des Feuers hat darüber hinaus noch einen weiteren, wichtigen Bildsinn: es verdeutlicht die *Ordnung in der Nächstenliebe*. Denn wie ein Feuer sich auf Naheliegendes vergleichsweise stärker auswirkt als auf Entfernteres, so wird auch eine Liebe gegenüber Verwandten, Freunden und Bekannten intensiver sein als gegenüber Fremden. <sup>124</sup> In thomanischer Sicht widerspricht es der Vollkommenheit der »caritas« nicht, daß ein Mensch seine Verwandten, Freunde und Bekannten affektiv 'mehr' in der Gottesliebe liebt als die, die ihm nicht so nahe stehen. Obwohl Thomas zwar einerseits sagt, daß »ex caritate« allen Menschen die Glückseligkeit gewünscht wird, lehnt er andererseits eine nivellierende Auffassung von der »caritas«, die sich auf alle Menschen *gleichermaßen* und mit *gleicher Intensität* richten würde, ab. <sup>125</sup> Thomas geht im Gegenteil von einer Gestuftheit der Nächstenliebe aus; denn in seiner Sicht kann die Entfaltung der »caritas« nicht minder geordnet sein als das 'natürliche

---

<sup>119</sup> »... dilectio proximi includet dilectionem Dei: sed dilectio Dei non includet dilectionem proximi.« STh II-II 27,8; »... caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo.« STh II-II 27,4.

<sup>120</sup> »... omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. ... Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.« STh II-II 25,1.

<sup>121</sup> »... dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. ... Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam: quia hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.« STh II-II 27,8.

<sup>122</sup> »Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente.« STh II-II 25,9.

<sup>123</sup> »... fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum: sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem.« STh II-II 27,7.

<sup>124</sup> »Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos.« STh II-II 27,7.

<sup>125</sup> »... dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aequè diligimus ex caritate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aequè diligere.« STh II-II 26,6 ad 1.

Verlangen', so daß auch und gerade die gnadengewirkte »caritas« die natürliche Ordnung nicht aufhebt, sondern voraussetzt und ihr gemäß sich entfaltet.<sup>126</sup>

Im Blick auf die Frage nach der Konzeption der »caritas«-Lehre ist es aufschlußreich, daß Thomas auch den Gedanken über die Ordnung der Nächstenliebe ausgehend von der Deutung der Gottesliebe als Gottesfreundschaft entwickelt. *Weil die »caritas« die Freundschaft des Menschen mit Gott ist, wird die Nächstenliebe je nach der 'Nähe' eines Menschen zu einem der beiden Partner (Gott und Mensch) unterschieden*<sup>127</sup>: Obwohl sich die *Art* der Nächstenliebe nach der 'objektiven Güte' einer Person (also nach deren Nähe zu Gott) bestimmt, so daß ein 'Besserer' und 'Vollkommenerer' auch in höherer Weise geliebt wird, kann der *Intensität* nach die Liebe zu derjenigen Person stärker sein, die dem Liebenden selber (also der eigenen Person z.B. aufgrund von Verwandtschaft) nähersteht, so daß diese insofern 'mehr' bzw. 'leidenschaftlicher' geliebt wird.<sup>128</sup> Mit der Unterscheidung von *Art* und *Intensität* der Nächstenliebe gelingt es Thomas, das Eigenrecht der leidenschaftlichen Liebe (sei es die Liebe zu Blutsverwandten oder die von Ehepartnern zueinander, etc.) gegenüber der 'objektiven', *ausschließlich* an der Güte eines Menschen orientierten Nächstenliebe ebenfalls aus seinem Verständnis der »caritas« (als einer Freundschaft des Menschen mit Gott) zu entwickeln.<sup>129</sup>

Die Ordnung in der Nächstenliebe, die sich also nach der Nähe der geliebten Person zu einem der beiden Freundschaftspartner bestimmt, kennzeichnet allerdings in thomanischer Sicht nur die 'Liebe der Pilgerschaft' (»caritas viae«). Denn im Gegensatz zur 'Liebe der Pilgerschaft' ist in der vor dem Angesicht Gottes möglichen 'vollkommenen Liebe' (»caritas patriae«) die Liebesintensität nicht mehr an der

---

126 »Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae: utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. ... Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda: ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere.« STh II-II 26,6.

127 »... cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus.« STh II-II 26,6.

128 »... omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensiois; ... Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparisonem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. ... Sed intensio dilectionis est attendenda per comparisonem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum.« STh II-II 26,7.

129 Mit der Unterscheidung von Art und Intensität der Nächstenliebe gelingt es Thomas, auch innerhalb der 'leidenschaftlichen' Beziehungen eine Ordnung der Nächstenliebe zu begründen. So spricht Thomas in der Folge von der je unterschiedlichen Liebe der Kinder zu ihren Eltern und der Eltern zu ihren Kindern (STh II-II 26,9,10) bzw. des (Daseins-) Empfängers zu seinem Wohltäter und des Wohltäters zu diesem (STh II-II 26,12) und kennzeichnet die Liebe zwischen Ehepartnern gegenüber der Elternliebe als leidenschaftlicher (STh II-II 26,11).

'Nähe' zur eigenen Person orientiert, sondern der (objektiven) 'Güte' eines Menschen angepaßt.<sup>130</sup>

Daß das thomanische Verständnis der Ordnung in der »caritas« das (unterscheidend christliche) Gebot der (bedingungslosen) Nächstenliebe weder aushöhlt noch untergräbt, sondern erst in seiner eigentlichen Bedeutung verständlich werden läßt, wird besonders deutlich im Hinblick auf die Bedeutung der Selbstliebe in der Gottesfreundschaft.<sup>131</sup> Die Unterscheidung der Nächstenliebe nach ihrer Intensität und nach ihrer Art, so daß von einer intensiveren und leidenschaftlicheren Liebe z.B. zu Verwandten gesprochen werden kann, weil sie der eigenen Person, der eigenen 'Substanz', näherstehen, kann nur den verwundern, der bei der Interpretation des »caritas«-Traktates die bereits in der I-II<sup>ae</sup> grundlegende Lehre von der Bedeutung der Selbstliebe unberücksichtigt läßt. Denn die naturgegebene Tendenz, das eigene Selbst zu lieben und deshalb für sich die Glückseligkeit zu wünschen (die man ja nach Thomas 'nicht nicht wollen kann'), begründet das aller anderen Liebe grundlegende Selbstverhältnis; denn die 'substantielle' Einheit (»unio substantialis; unitas«) liegt jeder weiteren Beziehung (»unio«) zugrunde.<sup>132</sup> Das in der Selbstliebe gründende Selbstverhältnis wird als 'Ursache der Liebe' (»causa amoris«) bezeichnet, weil das Maß und die Weise der Selbstliebe die Möglichkeiten bestimmt, in der sich jedwede Beziehung zu einem 'Objekt' bzw. zu einer Person gestalten kann.

Thomas sagt im Anschluß an Aristoteles<sup>133</sup>, daß die Liebe zu einem Freund aus der Selbstliebe entsteht und daß die Selbstliebe die 'Form und Wurzel' der Freundschaft (»forma et radix amicitiae«) ist.<sup>134</sup> Wie in thomanischer Sicht die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, entfaltet sich auch die »caritas« den natürlichen Strukturen entsprechend. Und weil die Selbstliebe das naturhafte Verlangen nach Existenz Erfüllung ist und dieses Verlangen in der Freundschaft des Menschen mit Gott auf vollkommene Weise erfüllt ist, darum hat ein Mensch in der »caritas«, in

---

<sup>130</sup> »... totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; rationem cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum.« STh II-II 26,13.

<sup>131</sup> »... in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligit seipsum.« STh II-II 26,13 ad 3. Vgl. zum Verständnis der 'Selbstliebe' bei Thomas: Th.M. Deferrari, *The Problem of Charity for Self*; J. Javorka, *Amor a Dios sobre todas las cosas y amor a si mismo según santo Tomás*; R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*; A. Wohlmann, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, 204-234; E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 528-531.

<sup>132</sup> Vgl. STh I-II 28,1 ad 2.

<sup>133</sup> Vgl. NE IX,4 (1166a1-2); IX,8 (1168b5-6).

<sup>134</sup> »Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsum; dicitur enim in IX Ethic. quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum.« STh II-II 25,4.

der Freundschaft mit Gott, auch die größte Selbstliebe. Eine solche Selbstliebe ist verschieden von einer (selbstischen) Selbstliebe, in der ein Mensch irgendwelche endlichen und sinnhaften Güter als letzte und (scheinbar) höchste Güter für sich wünscht.<sup>135</sup> Die wahre Selbstliebe zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich mit irgendwelchen Partialgütern nicht zufrieden gibt, sondern sich an der - in der Freundschaft mit Gott ermöglichten - Vervollkommnung der geistigen Vermögen erfreut.<sup>136</sup> Da aber die Vollendung der menschlichen Natur nach Thomas erst aufgrund des Freundschaftsangebotes Gottes möglich ist, wird noch einmal deutlich, daß auch und gerade die vollkommene Selbstliebe in der vorausgehenden Liebe Gottes gründet. Erst durch die Annahme der Freundschaftslove erlangt ein Mensch die vollkommene Selbstliebe, die sodann ihrerseits 'maß'-gebend für die aus ihr entspringende Nächstenliebe ist.<sup>137</sup>

Vor dem Hintergrund des *leitenden Gottesfreundschaftsverständnisses* ist es möglich, neben der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und deren gestufter und geordneter Entfaltung auch die Bedeutung der Selbstliebe in der »caritas«-Lehre zu erklären, so daß sich trotz (oder wegen) der skizzierten Ordnung in der Gottesliebe von einer *Einheit* von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe sprechen läßt. Die Ausführungen des letzten Abschnittes bestätigen nochmals, wie sehr die im Anschluß an aristotelische Argumentationsmuster entwickelte Deutung der Gottesliebe als *Freundschaft* den Aufbau und die Systematik der »caritas«-Lehre insgesamt bestimmt:

Ausgehend vom Freundschaftsgedanken (Kap. 5.2.a), bestimmt Thomas den Tugendcharakter der Gottesliebe (Kap. 5.2.b), findet er ihr 'Maß' in der Liebesintention des Liebenden (Kap. 5.3.a) und erklärt, wie zuletzt gesehen, auch die akthafte Verwirklichung der Gottesliebe als Selbst- und Nächstenliebe (Kap. 5.3.b). Die auffallend häufige Bezugnahme auf die Nikomachische Ethik läßt es mehr als ratsam erscheinen, vor der eingehenderen Untersuchung der Konstitutionsbedingungen der »caritas« (und der Zusammenschau aller Konstitutionsbedingungen

---

<sup>135</sup> »Mali autem existimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt.« STh II-II 25,7. Die (ungeordnete) Selbstliebe wird deshalb in der I-II<sup>ae</sup> auch als 'Ursache der Sünde' bezeichnet. Vgl. STh I-II 77,4. Vgl. B. Honings, Caritas en zonde bij sint Thomas, 281-302.

<sup>136</sup> »Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt.« STh II-II 25,7. Der Gedanke, daß die vollkommene Selbstliebe mit der Liebe der höchsten menschlichen Vermögen zusammenfällt, ist der Nikomachischen Ethik des Aristoteles entlehnt. Vgl. NE IX,8 (1169a2-4); in Eth. IX,8 (1872).

<sup>137</sup> »... Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum.« STh II-II 26,4.

*Der Weg des Menschen zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe*

der Theologischen Tugenden) die aristotelische Freundschaftslehre im Zusammenhang darzustellen, um nach deren Analyse die Konzeption der Gnadenlehre insgesamt vertieft in den Blick nehmen zu können.

**DRITTER TEIL:**

**DER WEG DES MENSCHEN ZU GOTT**

**IN FREUNDSCHAFT**



## 6. Kapitel: Liebe und Freundschaft in der Nikomachischen Ethik (NE) des Aristoteles bzw. im thomanischen Kommentar zur Nikomachischen Ethik (In Eth.) - ein Exkurs

### 6.1 Die Freundschaftslehre in der Nikomachischen Ethik bzw. im Kommentar des Thomas

Die vielen in der I-II<sup>ae</sup> der STh zitierten Stellen aus der Nikomachischen Ethik<sup>1</sup> - so ist im vorausgegangenen Kapitel deutlich geworden - vermögen nicht darüber hinwegzutäuschen, daß Thomas sich zu dem Thema der *zwischenmenschlichen* Freundschaft innerhalb seiner Theologischen Summe insgesamt eher marginal äußert. Thomas spricht zwar von 'personalen Freundschafts liebe'<sup>2</sup>, doch handelt er ausdrücklich über 'Freundschaft' erst, wo er in der II-II<sup>ae</sup> auf die 'übernatürliche' Gottesliebe eingeht. Um ein besseres Verständnis der Gottesfreundschaft - und eventuell der gesamten Soteriologie der STh - zu erreichen, soll im folgenden die Freundschaftslehre des Aristoteles, wie sie in den Büchern 8 und 9 der NE<sup>3</sup> entfaltet

---

<sup>1</sup> Wie in der NE - sie wird im folgenden nach der dem thomanischen Kommentar zur NE zugrundeliegenden lateinischen Übersetzung (ed. Marietti) zitiert - findet sich in der STh die Unterscheidung zwischen der Liebe als »passio« (vgl. STh I-II 26,2 Sed contra mit NE VIII,5 (1157b28-29) bzw. In Eth. VIII,5 (nr.1602)) und der Freundschaft (»amicitia«) als »habitus« (vgl. STh I-II 26,4 obj.1 mit NE VIII,5 (1157b29) bzw. In Eth. VIII,5 (nr.1602)), und die Unterteilung der Freundschaft in die Nutz-, Lust- und Tugendfreundschaft (vgl. STh I-II 26,4 obj.3 mit NE VIII,3 (1156a7) bzw. In Eth. VIII,3 (nr.1563)). Wie Aristoteles betont Thomas die Erkenntnis (»cognitio«) als eine Voraussetzung der Liebe (vgl. STh I-II 27,2 mit NE IX,5 (1167a3-4) bzw. In Eth. IX,5 (nr.1824) und NE IX,12 (1171b29) bzw. In Eth. IX,12 (nr.1944)) und fragt, ob Ähnlichkeit (»similitudo«) die Liebe bzw. eine Freundschaft begründet oder ihr eher im Wege steht (vgl. STh 27,3 obj.1 mit NE VIII,2 (1155a33-b1) bzw. In Eth. VIII,1 (nr.1545)). Auch dort, wo Thomas die Wirkung der 'personalen Liebe' (»amor amicitiae«) als 'Vereinigung' (»unio«) und 'wechselseitige Einwohnung' (»mutua inhaesio«) beschreibt, bezieht er sich auf die Nikomachische Ethik. In enger Anlehnung an die aristotelische Vorlage wird auch in der STh von zwei Partnern einer vollkommenen Freundschaft gesagt, daß sie 'dasselbe wollen und sich über dasselbe freuen und über dasselbe trauern' (vgl. STh I-II 28,2 mit NE IX,3 (1165b28-29) bzw. In Eth. IX,3 (nr.1794)) und so einander zum 'anderen Selbst' (vgl. STh I-II 28,1 mit NE IX,4 (1166a31-32) bzw. In Eth. IX,4 (nr.1811) und NE IX,9 (1169b6-7) bzw. In Eth. IX,9 (nr.1886)) werden. Vgl. A. Wohlmann, L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour, 247-269.

<sup>2</sup> Neben den bereits angeführten Belegstellen (STh I-II 26,4; 28,1.2) kann sonst nur auf I-II 4,8 verwiesen werden. Dies mag auch insofern verwundern, als Aristoteles immerhin zwei der insgesamt zehn Bücher der NE ausschließlich der Freundschaft widmet.

<sup>3</sup> Vgl. speziell zur Freundschaftslehre der NE: M. Fasching, Eudaimonia - Arete - Philia, 115-129; dies., Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant; A.W. Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle; F. Ricken, Freundschaft und Glück in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, 47-65; N. Sherman, Aristotle on friendship and shared life, 589-613; S. Stern-Gillet, Aristotle's Philosophy of Friendship. Vgl. auch die allgemeinen Einführungen zur NE: S.W. Brodie, Ethics with Aristotle; R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, Introduction, Traduction et Commentaire; W.F.R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory; O. Höffe (Hg.), Die Nikomachische Ethik; ders., Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles; J.O. Urmson, Aristotle's ethics.

bzw. wie sie an den entsprechenden Stellen des thomanischen Kommentars referiert und kommentiert wird<sup>4</sup>, in groben Zügen nachgezeichnet werden.

**a) Die unterschiedlichen Arten des 'Liebenswerten', die 'Wahrnehmung' und die 'wechselseitige, nach außen tretende Liebe' als Voraussetzungen einer Freundschaft**

Mit Aristoteles bezeichnet Thomas in seinem Kommentar zur NE die zwischenmenschliche Freundschaft als 'am meisten notwendig' («maxime necessarium») unter den 'Notwendigkeiten' des Lebens, deren Betrachtung ureigenste Aufgabe der Moralphilosophie ist.<sup>5</sup> Die Notwendigkeit der Freundschaft zeigt sich in aristotelischer Sicht in jeder Lebenslage<sup>6</sup> und in jedem Lebensalter<sup>7</sup>: "den Jüngling bewahrt sie vor Irrtum, dem Alter bietet sie Pflege und Ersatz für die aus Schwäche abnehmende Leistung, den Mann auf der Höhe des Lebens spornt sie an zu edlen Taten."<sup>8</sup> Ein Freund dient, wie Thomas in seinem Kommentar interpretierend hinzufügt, als *Hilfe* bei intellektuell-spekulativer Tätigkeit, zur Erreichung oder Bewahrung von äußeren Gütern<sup>9</sup> und als *Objekt des eigenen Wohltuns*, d.h. als '*Mittel*' zur eigenen Selbstverwirklichung.

Dem Aufweis der Formenvielfalt und Notwendigkeit ganz unterschiedlicher Freundschaftsformen folgt in der NE die Suche nach einer Art Definition der Freundschaft. Nachdem sich Aristoteles in einem ersten Angang gefragt hat, ob der Freundschaft die 'Ähnlichkeit' («similitudo») zugrunde liegt<sup>10</sup>, versucht er sich ihr begrifflich zu nähern, indem er zuerst die der Freundschaft zugrunde liegende Liebe untersucht. Den drei Formen des Liebenswerten ('nützlich', 'lustvoll', 'gut' bzw. »utile«, »delectabile«, »bonum«) entsprechend, wird die Liebe zu etwas 'Nützlichem'

---

<sup>4</sup> Vgl. V.J. Bourke, *The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas*; H.V. Jaffa, *Thomism and Aristotelism. A Study of Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*; P. Mercken, *Transformation of Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas*; K. Oehler, *Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik*; D. Papadis, *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin*.

<sup>5</sup> »Moralis enim Philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia.« In Eth. VIII,1 (nr.1539). Vgl. NE VIII,1 (1155a4-5).

<sup>6</sup> »Praesentia itaque amicorum in omnibus utique eligibilis videtur.« NE IX,11 (1171b27). Vgl. In Eth. IX,11 (nr.1943).

<sup>7</sup> »Et iuvenibus autem ad impeccabile. Et senioribus ad famulatum, et ad deficientiam actionis, propter debilitatem adiutorii. His quidem, qui in summo, ad bonas actiones. Simulque duo venientes: etenim intelligere et agere potentiores.« NE VIII,1 (1155a12-15). Vgl. In Eth. VIII,1 (nr.1540).

<sup>8</sup> NE VIII,1 (1155a12-15) in der Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 170. Vgl. In Eth. VIII,1 (nr.1540).

<sup>9</sup> Vgl. In Eth VIII,1 (nr.1539.1540).

<sup>10</sup> Vgl. NE VIII,1 (1155a33-b1).

von der Liebe zu etwas 'Lustvollem' und der Liebe zu etwas 'schlechthin Gutem' (»bonum simpliciter«) unterschieden.<sup>11</sup>

Indem Aristoteles die Freundschaft auf die drei Liebesarten zurückführt, nimmt er die ontologischen Voraussetzungen von Liebe und Freundschaft in den Blick. Ein jeder Mensch, so stellt er fest, liebt dasjenige (und kann nur dasjenige lieben), was ihm liebenswert bzw. was ihm als ein 'Gut', d.h. als nützlich, lustvoll oder edel, *erscheint*.<sup>12</sup> Entsprechend betont Thomas die sinnlich-geistige Wahrnehmung oder Erkenntnis als Voraussetzung der Liebe: »Appetitus enim non fertur in aliquid nisi prout est apprehensum.«<sup>13</sup> Weil die menschliche Liebe bzw. das menschliche Streben in einer sinnlich-geistigen Wahrnehmung und Erkenntnis gründet, liebt ein Mensch nicht notwendig das 'an sich' Gute, sondern dasjenige, was ihm als 'gut *erscheint*, das »apparens bonum.«<sup>14</sup> Menschliche Liebe und menschliches Streben sind immer rückgebunden an eine sinnliche oder geistige Wahrnehmung; d.h. nichts kann geliebt oder angestrebt werden, was nicht zuvor ein Objekt des intellektiven Vermögens eines Menschen gewesen ist.<sup>15</sup> In dieser Einsicht gründet ein weiteres, oben bereits betrachtetes<sup>16</sup> Grunddatum der aristotelischen wie der thomanischen Anthropologie und Ethik: Weil der Mensch in seiner Liebe, seinem Streben, seinem Handeln immer an *sein* intellektives Vermögen rückgebunden ist, ist er grundsätzlich nicht auf ein bestimmtes Objekt oder Tun festgelegt, sondern frei, sein Handeln selbst zu bestimmen.<sup>17</sup>

Die dem Menschen durch sein intellektives Vermögen als liebenswert erscheinenden Objekte werden entweder um ihrer selbst willen oder als Mittel zu einem anderen Zweck angestrebt.<sup>18</sup> Um ihrer selbst willen werden das 'Lustvolle' und das

---

<sup>11</sup> Vgl. NE VIII,2 (1155b19). An den Stellen, wo Thomas in seinem Ethik-Kommentar die Ausführungen des Aristoteles wiederholt oder paraphrasiert, wird in der Folge bevorzugt Aristoteles zitiert.

<sup>12</sup> Vgl. NE VIII,2 (1155b25-27).

<sup>13</sup> In Eth. VIII,2 (nr.1555). Vgl. STH I-II 27,2.

<sup>14</sup> »... homo amat non id quod est sibi bonum, sed illud quod apparet sibi bonum.« In Eth. VIII,2 (nr.1555). Vgl. ebd. (nr.1556).

<sup>15</sup> Die Bedeutung der sinnhaften Wahrnehmung einer geliebten Person wird auch an anderen Stellen unterstrichen: Vgl. NE IX,5 (1167a3-4) bzw. In Eth. IX,5 (nr.1824); NE IX,12 (1171b29) bzw. In Eth. IX,12 (nr.1944): »... per visionem incipit fieri maxime passio amoris, et secundum hunc sensum conservatur. Provocatur enim talis amor praecipue ex pulchritudine quam visus percipit.«

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 1.2.a.

<sup>17</sup> Aristoteles hält den Menschen für grundsätzlich verantwortlich für seine Grundanlagen (vgl. auch: NE III,7 (1113b6-14)), betont aber an anderer Stelle ebenso die Notwendigkeit von Erziehung und Lehre innerhalb eines Gemeinwesens für die Ausbildung von tugendhaften Grundanlagen. (NE II,2 (1104b11-13); X,10 (1179b31-1180a5)).

<sup>18</sup> Die Liebe zu etwas Nützlichem oder etwas Lustvollem entspricht - um die Terminologie der I-II<sup>ae</sup> der STH aufzugreifen - in etwa dem »amor concupiscentiae«, in dem ein gegenständliches 'Gut' für sich gewünscht wird. Demgegenüber ist der thomanische »amor amicitiae«, in dem jemandem das 'Gute' um seiner selbst willen gewünscht wird, zu vergleichen mit der Liebe zu etwas Gutem oder zu etwas Edlem, und das ist bei Aristoteles wie bei Thomas zugleich die Liebe zu den höchsten Möglichkeiten des Menschseins, die Liebe zur Tugend.

'schlechthin Gute' geliebt, während das 'Nützliche' wegen etwas anderem - sei es nun etwas 'Lustvolles' oder auch etwas 'schlechthin Gutes' - angestrebt wird. Das 'schlechthin Gute' und das 'Lustvolle' sind in aristotelischer und thomanischer Sicht eigentlich nicht zu trennen, denn das vollendete 'Gute' ist zugleich auch das 'Lustvollste'.<sup>19</sup> Wo das dem Menschen als Vernunftwesen entsprechende 'Gut' geliebt wird, stellt sich nach Thomas die entsprechende sinnhafte Freude über die Erreichung des geliebten Objektes ein. Das 'Lustvolle' und das 'schlechthin Gute' fallen also beim 'höchsten Gut' (»verum bonum hominis«) ineins. Dagegen sprechen Aristoteles und Thomas explizit von einer Liebe zu etwas 'Lustvollem', wo ein 'Gut' nicht etwa wegen der in ihm verwirklichten Güte, sondern nur wegen des Lustgewinnes und sinnhafter Freude begehrt wird. Eine solche Liebe ist gemeint, wenn Aristoteles und Thomas neben der Liebe zu dem 'schlechthin Guten' auch von einer Liebe zu etwas 'Lustvollem' sprechen.<sup>20</sup>

Die Liebe zu etwas Liebenswertem, sei es nun etwas 'Nützliches', etwas 'Lustvolles' oder etwas 'schlechthin Gutes', ist für Aristoteles zwar notwendige Voraussetzung einer Freundschaft<sup>21</sup>, jedoch sind mit ihr noch nicht alle hinreichenden Bedingungen gegeben. Denn als Freundschaft wird von Aristoteles nur ein Liebesverhältnis zwischen zwei *Menschen* bezeichnet.<sup>22</sup> Erste Bedingung für eine Freundschaft ist zwar, daß derjenige, der eine solche einzugehen gewillt ist, den Partner wegen eines der drei Objekte liebt. Doch genügt eine einseitige Liebe für eine Freundschaft nicht. Aus diesem Grund benennt Aristoteles als zweite Bedingung für eine Freundschaft das *wechselseitige* Wohlwollen (»mutua benevolentia«), die *wechselseitige* Liebe zweier Menschen (»mutua amatio« bzw. »redamatio«).<sup>23</sup> Freundschaft ist nie das Ergebnis einer einseitigen Liebe, sondern entsteht durch die Liebe bzw. Gegenliebe zweier Menschen. Menschliche, in wechselseitiger (Gegen-) Liebe gründende Freundschaft setzt in aristotelischem wie thomanischem Verständnis eine bewußte Wahl (»electio«) voraus. Weil

---

<sup>19</sup> Vgl. F. Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik.

<sup>20</sup> »Amatur autem amabile: quod quidem est vel per se bonum, idest honestum, vel delectabile vel utile. Hoc autem tertium, scilicet utile, videtur esse id per quod pervenitur ad bonum honestum et delectabile, quae sunt propter se amabilia, ut fines. Utile autem est amabile propter alterum, sicut id quod est ad finem. Bonum autem et delectabile si communiter sumerentur, non distinguerentur subiecto abinvicem, sed solum ratione. Nam bonum dicitur aliquid secundum quod est in se perfectum et appetibile. Delectabile autem secundum quod in eo quiescit appetitus. Sed sic non sumitur hic. Sed verum bonum hominis hic dicitur quod ei convenit secundum rationem: delectabile autem secundum quod est sibi conveniens secundum sensum.« In Eth. VIII,2 (nr.1552).

<sup>21</sup> Vgl. NE VIII,3 (1156a7) und In Eth. VIII,3 (nr.1563).

<sup>22</sup> Denn, so betonen Aristoteles und Thomas an einigen Stellen, es wäre ja lächerlich zu sagen, man habe eine Freundschaft mit dem Wein oder dergleichen. (Vgl. NE VIII,2 1155b29-30 bzw. In Eth. VIII,2 (nr.1557); STh I-II 26,4 Sed contra; STh II-II 23,1). Wo sich dagegen zwei Menschen aufgrund ihrer Liebe z.B. zum Wein zusammmentun und sich gemeinsam an der Frucht der Reben erfreuen, kann man von einer ('Lust-') Freundschaft sprechen.

<sup>23</sup> »Benevolentiam enim contra passis amicitiam esse.« NE VIII,2 (1155b33-34); vgl. In Eth. VIII,3 (nr.1559). Vgl. NE VIII,7 (1157b30-31) bzw. In Eth. VIII,7 (nr.1603).

Freundesliebe aus einer bewußten Wahl hervorgeht und deshalb verschieden ist von einer zufälligen affekthaften Liebe (»amatio« bzw. »passio«), wird sie in der NE als »habitus«, d.h. als Grundhaltung bezeichnet, zu der nur Menschen (aufgrund ihrer Verstandeskraft) fähig sind.<sup>24</sup> Indem Aristoteles die Freundschaft wie alle weiteren spezifisch menschlichen Grundhaltungen, die durch Gewohnheit erworben und erhalten werden<sup>25</sup>, als »habitus« bezeichnet, kann er im folgenden auch erklären, warum Freundschaft - wie alle anderen Grundhaltungen - dauerhaft ist, auch wenn sie nicht immer durch eine ihr entsprechende und sie verwirklichende Tätigkeit begleitet wird.<sup>26</sup>

Neben den bisher genannten Bedingungen einer Freundschaft muß nach Aristoteles noch eine weitere Voraussetzung erfüllt sein, um eine wechselseitige Liebe zweier Menschen zueinander, die nun in der Liebe zu etwas 'Nützlichem', etwas 'Lustvollem' oder zu dem 'schlechthin Guten' begründet sein mag, als Freundschaft verstehen zu können. Denn das wechselseitige Wohlwollen muß auch '*nach außen*' hervortreten, d.h. zwei sich liebende Menschen müssen ihre 'verborgene' Liebe einander bekanntmachen, bevor in aristotelischem wie thomanischem Verständnis von Freundschaft geredet werden kann. Aristoteles - und darin folgt ihm Thomas - versteht Freundschaft somit gerade als das Gegenteil einer 'verborgenen' Liebesbeziehung. Der Freundschaftsbegriff der NE fordert, daß zwei Menschen ihre Liebe dem Partner bezeugt haben.<sup>27</sup> Freundschaft, so halten Aristoteles und Thomas am Ende des 2. Kapitels des 8. Buches der NE zusammenfassend fest, ist die wechselseitige, unverborgene Liebe (»benevolentia mutua non latens«).<sup>28</sup>

Der Untersuchung der Voraussetzungen einer Freundschaft folgt in Kapitel 3 die eingehendere Begründung der Unterteilung der Freundschaft in die Nutz-, Lust- und Charakterfreundschaft. Wie gesagt, umfaßt das Freundschaftsverständnis der NE auch die Lust- und Nutzfrenschaft, doch werden sie als Freundschaften in einem nachträglichen, akzidentiellen Sinn bezeichnet, als »amicitiae per accidens«<sup>29</sup>, denn in ihnen dient die Freundschaft zu einem Menschen entweder nur als Mittel zu einem anderen Zweck (wie in der Nutzfrenschaft) oder aber dem bloßen (eigenen)

---

24 »Assimilatur enim amatio quidem passioni, amicitia autem habitui. Amatio enim non minus ad inanimata est. Redamant autem cum electione; electio autem ab habitu. Et bona volunt amicis illorum gratia, non secundum passionem, sed secundum habitum.« NE VIII,7 (1157b28-32). Vgl. In Eth. VIII,7 (nr.1602-1604).

25 »Oportet enim, sicut habitus per consuetudinem operum acquiruntur, ita per idem conserventur. Nam unumquodque conservatur per suam causam.« In Eth. VIII,6 (nr.1597).

26 Vgl. NE VIII,6 (1157b10-11); In Eth. VIII,6 (1596): »... amicitia remanet per habitum, etiam operatione cessante.«

27 Vgl. NE VIII,2 (1155b34-1156a3) bzw. In Eth. VIII,2 (nr.1560).

28 Vgl. ebd. und NE IX,5 (1166b31-32) bzw. In Eth. IX,5 (nr.1821).

29 »Primo determinat (Philosophus) de amicitia utili, et de ea quae est delectabilis, quae per posterius rationem amicitiae participant. ... Primo ostendit amicitiam utilem et delectabilem esse amicitias per accidens.« In Eth. VIII,3 (nr.1565).

Lustgewinn, ohne daß der Freund als Mensch in seinem Wert erkannt würde.<sup>30</sup> Von oberflächlichen und deshalb leicht auflösbaren<sup>31</sup> Freundschaften hebt Aristoteles die für ihn vollkommene Freundschaft der 'Guten' ab, in der sich die Freunde um ihrer selbst willen (»gratia illorum«) lieben. Motiv ihrer Freundschaft ist nicht irgendein Nutzen oder ein vermeintlicher Lustgewinn - obwohl diese Freundschaft *auch* und gerade 'nützlich' und 'lustvoll' ist<sup>32</sup> -, sondern vor allem die in den Freunden verwirklichte 'Güte', d.i. die Tugendhaftigkeit.<sup>33</sup> Und weil Tugend in aristotelischer Perspektive etwas Dauerhaftes und Beständiges ist, hat die Tugendfreundschaft nichts von der Kurzlebigkeit einer Lust- und Nutzfrenschaft an sich: Sie besteht so lange, wie die Grundlage derselben, die Tugend, vorhanden ist.<sup>34</sup> Mit der Tugendhaftigkeit hängt es auch zusammen, daß die auf 'Gutsein' gegründete Höchstform der Freundschaft im Gegensatz zur Nutz- und Lustfreundschaft nicht leicht eingegangen werden kann und eher selten ist. Das erklärt sich zum einen daraus, daß an Tugend einander *ähnliche*<sup>35</sup> Menschen nicht zahlreich sind, zum anderen aber auch daraus, daß es zur Tugendfreundschaft geraumer Zeit und der Gewöhnung bedarf, bevor das - diese Art der Freundschaft auszeichnende - *Vertrauen* entstehen kann. Bei der Untersuchung der Höchstform einer Freundschaft wird Aristoteles auf ein weiteres Kriterium einer Freundschaft aufmerksam: Das sich an einem Wesensvorzug bzw. an der Tugendhaftigkeit des Partners entzündende<sup>36</sup>, wechselseitige Wohlwollen zweier Menschen muß nicht nur, wie oben als Voraussetzung einer Freundschaft schon hervorgehoben, beiden Partnern bekannt sein, sondern die wechselseitig bezugte Freundschaftsliebe muß darüber hinaus auch von beiden *geglaubt*<sup>37</sup> werden, damit von einer Tugendfreundschaft gesprochen werden kann. Von einer vollkommenen Freundschaft kann deshalb nur dort gesprochen werden, wo ein wechselseitiger '*Glaube*' an die Freundschaft von beiden Freunden als weitere und grundlegende Voraussetzung hinzutritt. Ein solcher wechselseitiger Glaube ist jedoch grundsätzlich verschieden von einer auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Vermutung, verschieden von einem bloßen 'Für-möglich-Halten'. Ganz im Gegenteil eignet dem gegenseitig vertrauenden Glauben zweier Freunde eine eigentümliche Sicherheit, so daß Aristoteles wie Thomas dieses

<sup>30</sup> Vgl. NE VIII,3 (1156a10-11) bzw. In Eth. VIII,3 (nr.1565.1566).

<sup>31</sup> Vgl. NE VIII,3 (1156a19) bzw. In Eth. VIII,3 (nr.1567).

<sup>32</sup> Vgl. NE VIII,4 (1156b13-15) bzw. In Eth. VIII,4 (nr.1578).

<sup>33</sup> Vgl. NE VIII,4 (1156b7-13) bzw. In Eth. VIII,4 (nr.1574-1577).

<sup>34</sup> Vgl. NE VIII,4 (1156b11-12) bzw. In Eth. VIII,4 (nr.1577).

<sup>35</sup> Vgl. NE VIII,4 (1156b7-23) bzw. In Eth. VIII,4 (nr.1574.1575.1579). Auch bzw. gerade die Höchstform der Freundschaft gründet in einer gewissen (Tugend-) Ähnlichkeit (»similitudo«), wie sie schon weiter oben in der I-II<sup>ae</sup> der STh als Voraussetzung des »amor amicitiae« beschrieben wurde. Vgl. Kap. 5.1.b.

<sup>36</sup> Vgl. NE IX,5 (1167a18-21) bzw. In Eth. IX,5 (nr.1829).

<sup>37</sup> »Adhuc autem indiget tempore et consuetudine. Secundum proverbium enim non est scire adinvicem autem ante dictos sal consumere: neque acceptari oportet prius, neque esse amicos antequam uterque utrique appareat amabilis, et credatur.« NE VIII,4 (1156b25-29).

festes Vertrauen auch als ein gegenseitiges 'Wissen' zweier Freunde um ihre Freundschaft beschreiben können.<sup>38</sup> Nicht eher kommt eine Tugendfreundschaft zustande, in der die Freunde einander um ihrer selbst willen (»gratia illorum«) lieben, bis daß sich die Freunde *einander* als *liebenswert* erschienen sind und dies auch *geglaubt* wird.<sup>39</sup>

### b) 'Gleichheit' als Voraussetzung der Freundschaft und die Möglichkeit einer Freundschaft zwischen 'Ungleichen'

Für Aristoteles bildet die 'Gemeinsamkeit' bzw. 'Gemeinschaft' (»communicatio«) zwischen Menschen die Grundlage für eine Freundschaft.<sup>40</sup> Nach der Art der »communicatio« bemißt sich die jeweilige Freundschaft und dasjenige, was in ihr als 'gerecht' zwischen zwei Menschen gilt; denn: "Freundschaft und Recht bestehen im selben Personenkreis und haben dieselbe Ausdehnung."<sup>41</sup> Und weil die Tugend der Gerechtigkeit (»iustitia«) gewissermaßen den (gerechten) Ausgleich in den zwischenmenschlichen Beziehungen gewährleistet, wird verständlich, warum Aristoteles und - in der Folge - Thomas betonen, daß die unterschiedlichen Freundschaftsformen auch die Forderungen der Gerechtigkeit modifizieren. "Denn es zeigt sich, daß das Recht nicht das gleiche ist, wenn man das Verhältnis eines Freundes zu einem Freund oder einem Fremden oder einem Kameraden oder zu einem Schulgefährten ins Auge faßt."<sup>42</sup> Deshalb soll zunächst untersucht werden, was in den unterschiedlichen Freundschaften als das 'Gerechte' anzusehen ist, wie ein 'Ausgleich' in ihnen zustande kommt und nach welchem 'Maß' zwei Freunde einander das ihnen Zukommende zuteilen. Sodann schließt sich die Frage an, ob Freundschaft auch dann noch möglich ist, wenn jemand einem anderen überlegen ist, und nach welchem 'Maß' oder nach welchem Verfahren hier ein gerechtes Miteinander zustande kommen kann.

Freundschaft gründet in einer Gemeinsamkeit (»communicatio«) zweier Menschen und d.h. letztlich in der Gemeinsamkeit in dem, worin sie sich 'ähnlich' (»similis«) bzw. 'gleich' (»aequalis«) sind. In den oben dargestellten Freundschaftsarten, der

---

38 »Qui autem cito adinvicem amabilia faciunt, volunt quidem amici esse; non sunt autem, si non et amabiles, et hoc sciant.« NE VIII,4 (1156b29-31). Vgl. In Eth. VIII,4 (nr.1583).

39 »Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse.« In Eth. VIII,4 (nr.1582).

40 »Appellat igitur ut amicos connavigatores et commilitones, similiter autem et eos, qui in aliis communicationibus. Secundum quantum enim communicant, intantum est amicitia, etenim iustum. Et proverbium, communia quae amicorum, recte; in communicatione enim amicitia.« NE VIII,11 (1159b27-32). Vgl. In Eth. VIII,11 (nr.1659.1660).

41 »Videtur autem, quemadmodum in principiis dictum est, circa eadem, et in eisdem esse, et amicitia, et iustum. In omni enim communicatione videtur aliquod iustum esse, et amicitia autem.« NE VIII,11 (1159b25-27). Vgl. In Eth. VIII,11 (nr.1658).

42 NE VIII,14 (1162a29-33) in der Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 189. Vgl. In Eth. VIII,14 (nr.1725). Vgl. auch: NE VIII,11 (1159b35-1160a3) bzw. In Eth. VIII,11 (nr.1662).

Lust-, Nutz- und Tugendfreundschaft, ist die Gleichheit (»aequalitas«) nicht etwa nur das zu Verwirklichende bzw. Ziel und Motiv einer Freundschaft, sondern sogar deren grundlegende und notwendige Voraussetzung. Freundschaft bedarf der Proportion, die allererst ein der jeweiligen Freundschaft entsprechendes und somit 'gerechtes', um 'Ausgleich' bemühtes Handeln unter zwei Freunden ermöglicht.<sup>43</sup> Gleichheit, so sagt Thomas in seinem Kommentar zur NE, kommt gewissermaßen in der Gerechtigkeit 'zuletzt', ist allerdings das 'erste' bzw. die Grundlage in einer Freundschaft.<sup>44</sup> Und da 'alles durch seine (ermöglichende) Ursache erhalten wird' (»Nam unumquodque conservatur per suam causam.«<sup>45</sup>), werden Freundschaften dadurch erhalten, daß sich in ihnen die Gleichheit der Partner nach der Maßgabe einer exakten Gleichheit in gegenseitiger Zuneigung äußert bzw. verwirklicht.<sup>46</sup> So wird eine Lustfreundschaft solange dauern, wie sie für beide Partner etwa gleich lustvoll ist, und sie wird enden, wenn diese Beziehung für mindestens einen der beiden Partner nicht mehr (das gleiche Maß an) Lust bereitet. Während bei einer möglichen Auflösung dieser Freundschaft kaum Anklagen aufkommen werden<sup>47</sup>, gehen zwei ehemalige Freunde einer Nutzfrenschaft nicht selten mit Vorwürfen auseinander. Denn wo das gegenseitige Nutzverhältnis nicht durch Vertrag oder Gesetz geregelt wird, sondern (gewissermaßen nichtvertraglich) in einer gegenseitigen Erwartungshaltung gründet, kann es zu Enttäuschungen kommen, wenn die Erwartungen des einen nicht erfüllt werden oder sie dem anderen als überzogen oder nicht gerechtfertigt erscheinen.<sup>48</sup> Aus diesem Grund stellt sich für Aristoteles erstmals die Frage nach einem diese Freundschaft erhaltenden 'Maß'. In seiner Sicht kann eine Nutzfrenschaft nur solange bestehen, wie die Gegenleistung des Empfängers einer Wohltat in etwa dem Nutzen entspricht, den er aus ihr gezogen hat. Das zu geben, was man empfangen hat, ist nach Aristoteles gewissermaßen die 'Maß'-regel einer Nutzfrenschaft.<sup>49</sup> Auch in der dritten Freundschaftsart, der vollkommenen Freundschaft zweier Tugendhafter, kann Aristoteles ein 'Maß'

---

43 »Non similiter enim aequale, et in iustis, et in amicitia videtur convenire. Est enim in iustis quidem aequale, primo quod secundum dignitatem, quod secundum quantum, secundo. In amicitia autem, quod quidem secundum quantum, primo; quod autem secundum dignitatem, secundo.« NE VIII,9 (1158b29-33).

44 »Aequalitas et proportio, quae secundum dignitatem attenditur, non similiter se habet in iustitia et amicitia.« In Eth. VIII,9 (nr.1631). »Ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta aequaliter uti; sed ad iustitiam pertinet inaequalia ad aequalitatem reducere. Aequalitate autem existente, stat iustitiae opus. Et ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia.« In Eth. VIII,9 (nr.1632).

45 In Eth. VIII,6 (nr.1597).

46 Vgl. NE VIII,15 (1162b2-3); In Eth. VIII,15 (nr.1727): »Si igitur sint aequales amici secundum quamcumque speciem amicitiae, oportet quod adaequantur et quantum ad hoc quod est amare, ut scilicet aequaliter uterque ab altero diligatur«.

47 Denn, wie Aristoteles sagt, es wäre geradezu lächerlich, einem Menschen vorzuhalten, der Umgang mit ihm wäre nicht mehr lustvoll, wo es doch jedem frei steht, sich diesem Umgang zu entziehen. Vgl. NE VIII,15 (1162b13-16) bzw. In Eth. VIII,15 (nr.1731).

48 Vgl. NE VIII,15 (1162b17-1163a1) bzw. In Eth. VIII,15 (nr.1732-1738).

49 Vgl. NE IX,1 (1164b10-13) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1770).



benennen, das diese Freundschaft begründet und erhält. Aber im Gegensatz zur Nutzfrenschaft wird die Frage nach dem 'Maß' in der Tugendfreundschaft nicht etwa deshalb dringlich, weil es Streitigkeiten unter Tugendhaften geben könnte; "... denn wo die Freundschaft auf sittlichem Wert beruht, da sind die Freunde darauf bedacht, sich gegenseitig wohlzutun... -, und bei Freunden, die hierin wetteifern, kann es keine Vorwürfe und Streitigkeiten geben. Denn Freundesgesinnung und Wohltun zu erfahren, ist für niemanden Anlaß zu Verdruß, im Gegenteil: ein fein empfindender Mensch 'revanchiert sich' durch Gegengabe. Wer andererseits durch die größere Leistung (seinen Freund) übertrifft, kann diesem eigentlich keinen Vorwurf machen: er erreicht ja eben das, was er möchte; denn jeder Mensch strebt nach dem, was ein Wert ist."<sup>50</sup> In einer Tugendfreundschaft bestimmt nicht der Nutzen des Empfängers die entsprechende Gegenleistung, wie dies für die Nutzfrenschaft gilt. Weil dies einer vollkommenen Freundschaft schlichtweg widersprechen würde, sucht Aristoteles ein anderes 'Maß', durch das das freundschaftliche Miteinander zweier Tugendhafter geregelt wird. Das 'Maß', an dem die Tugendfreundschaft gemessen wird, mit dem sie steht und fällt, aus dem sie entsteht und erhalten wird, ist in den Augen des Aristoteles die Intention (»electio«) des jeweiligen Gebers. Die freundschaftliche Haltung zweier Tugendfreunde läßt sich nicht an einem *äußeren* Maß messen und drückt sich nicht notwendig in einer quantifizierbaren Handlung aus, sondern ist durch die (ungemessene, weil) subjektive und willentliche Entscheidung zweier Menschen für das Gute bedingt.<sup>51</sup> Wie Aristoteles betont auch Thomas, daß die »electio« zweier Freunde das 'Hauptsächlichste' und 'Vorrangigste' in einer Tugendfreundschaft ist und diese vor allen anderen Freundschaften auszeichnet.<sup>52</sup> Für die beiden Partner einer vollkommenen Freundschaft muß die jeweilige Gegenleistung an der ihr zugrundeliegenden Intention Maß nehmen und somit zu ihr in einem rechten Verhältnis stehen.<sup>53</sup>

Wie oben hervorgehoben, gründen alle Freundschaften in der Gleichheit. Läßt sich aber auch eine Freundschaft zwischen zwei mehr oder weniger 'Ungleichen' denken? Aristoteles und - in der Folge - Thomas bejahen diese Frage und halten auch eine Freundschaft für möglich, die durch die Überlegenheit (»superexcedentia«) eines der

---

<sup>50</sup> NE VIII,15 (1162b6-13) in der Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 189-190. Vgl. In Eth. VIII,15 (nr.1729.1730).

<sup>51</sup> »In his autem, quae secundum virtutem accusationes quidem non sunt. Mensurae autem assimilatur operantis electio. Virtutis enim et moris in electione principale est.« NE VIII,15 (1163a21-23).

<sup>52</sup> »Et in hoc electio vel voluntas conferentis beneficium habet similitudinem mensurae. Quia mensura uniuscuiusque generis est id quod est principale in genere illo. Principalitas autem virtutis et moris consistit in electione. Et ideo in amicitia quae est secundum virtutem, debet fieri recompensatio secundum voluntatem eius qui beneficium contulit, etiam si parvum aut nullum auxilium ex hoc est aliquis consequutus.« In Eth. VIII,15 (nr.1743).

<sup>53</sup> »Talis enim secundum virtutem amicitia et retributio est faciendum secundum electionem.« NE IX,1 (1164a35-b2). Vgl. In Eth. IX,1 (nr.1767).

beiden Partner gekennzeichnet ist. Allgemein gilt: "Bei allen Freundschaften, die durch das Übergewicht des einen Partners charakterisiert sind, muß auch der Grad der Zuneigung proportional sein, nämlich: der wertvollere Teil muß mehr Zuneigung empfangen als selber schenken und der nützlichere auch, und jeder von den übrigen in der gleichen Weise. Denn wenn die Zuneigung dem anderen entsprechend seiner Würdigkeit entgegengebracht wird, dann entsteht in gewissem Sinne Gleichheit, die ja bekanntlich als Merkmal der Freundschaft gilt."<sup>54</sup> Zwischen zwei Menschen, von denen einer dem anderen nun entweder überlegen oder unterlegen ist, kann allerdings nur dann eine Freundschaft entstehen, wenn eine gewisse, nicht fest zu bestimmende<sup>55</sup> Proportion nicht unterschritten und durch das sogenannte 'proportionale Verfahren'<sup>56</sup> eine Freundschaft möglich werden kann. So kann auch eine Freundschaft zwischen einem schlechthin Tugendhaften und einem weniger Tugendhaften bzw. zwischen einem 'Nützlicheren' und einem weniger 'Nützlichen' entstehen (oder bestehen bleiben), wenn die Differenz an Vortrefflichkeit dadurch ausgeglichen wird, daß dem 'Überlegenen' die ihm gebührende Ehre (»honor«) erwiesen wird.<sup>57</sup> Auch in anderen 'ungleichartigen' Freundschaften wirkt das 'Zuteilen je nach Würdigkeit' (»secundum dignitatem«)<sup>58</sup> ausgleichend und erhaltend. Dies gilt für die Beziehungen 'Menschen - Götter' und 'Untertanen - Könige' ebenso wie für die zunächst untersuchten Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen bzw. zwischen Eltern und Kindern. Das familiäre Abstammungs- bzw. Vor- und Nachordnungsverhältnis zwischen miteinander verwandten Generationen gründet, wie Aristoteles hervorhebt, in der Natur.<sup>59</sup> Speziell an der Eigenart des Vaters arbeitet Aristoteles heraus, was allgemein für alle Vorfahren im Verhältnis zu ihren Nachkommen gilt<sup>60</sup>: In seiner Sicht sind die Väter bzw. alle Vorfahren die Ursache schlechthin für das Dasein (»causa essendi«), die Ernährung (»causa nutrimenti«) und die Erziehung (»causa disciplinae«) ihrer Nachkommen.<sup>61</sup> Derart mit ihren Nachkommen verbunden, lieben die Eltern ihre Kinder wie einen Teil ihres

<sup>54</sup> NE VIII,8 (1158b23-28) in der Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 180. Vgl. In Eth. VIII,8 (nr.1630).

<sup>55</sup> »Certa quidem in talibus igitur non est definitio usquequo amici.« NE VIII,9 (1159a3-4). Vgl. In Eth. VIII,9 (nr.1635).

<sup>56</sup> Vgl. Anm. 54 und NE IX,1 (1163b32-33) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1758).

<sup>57</sup> Vgl. NE VIII,16 (1163b1-6); NE VIII,16 (nr.1748.1749).

<sup>58</sup> »Cum enim secundum dignitatem amatio fiat, et fit aliquid aequalitas, quod utique amicitiae esse videtur.« NE VIII,8 (1158b27-28). Vgl. In Eth. VIII,8 (nr.1630) und NE VIII,16 (1163b11-12) bzw. In Eth. VIII,16 (nr.1751).

<sup>59</sup> »Et natura enim principatur pater filiorum et progenitores nepotum.« NE VIII,13 (1161a18-19). Vgl. In Eth. VIII,13 (nr.1692).

<sup>60</sup> Aus methodischen Gründen kann das patriarchale und zeitbedingte Verständnis des Aristoteles von der Beziehung zwischen Mann und Frau hier nicht ausführlicher dargestellt werden.

<sup>61</sup> Vgl. NE VIII,13 (1161a16-18); In Eth. VIII,13 (nr.1691): »Est enim pater filio causa trium bonorum maximorum. Primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti. Tertio est sibi causa disciplinae. Haec autem tria non solum tribuuntur patribus respectu filiorum, sed etiam progenitoribus, id est avis et proavis, respectu nepotum et pronepotum.«

eigenen Wesens und so gleichsam als ein 'zweites Ich'.<sup>62</sup> Diesem Übermaß der elterlichen Wohltaten (»beneficia«) können Kinder keine adäquate 'Leistung' entgegensetzen. Weil Kinder ihr Dasein einer unüberholbaren und im letzten nicht-ausgleichbaren<sup>63</sup> Vorleistung der Eltern verdanken, gleicht auch ihre Liebe zu ihren Erzeugern der Liebe von 'Unterlegenen' zu 'Überlegenen'.<sup>64</sup> Ein Kind bleibt gewissermaßen, wie Thomas dies ausdrückt, ein Leben lang 'Schuldner' (»debitor«) der Eltern, deren Wohltaten es niemals durch eine entsprechende Gegenleistung ausgleichen kann. Dennoch bezeichnet Aristoteles auch diese ungleichartige Beziehung als eine Sonderform der tugendhaften Freundschaft. Um mit ihren Eltern in einem freundschaftlichen Verhältnis zu leben, müssen die Kinder den Eltern den Anteil geben, der ihnen als 'Erzeugern' gebührt, müssen sie ihnen die gebührende Ehre (»honor«) erweisen, und dies, so gut sie dazu in der Lage sind.<sup>65</sup> Freundschaft - so betont Aristoteles für diejenigen Freundschaften, die durch ein Übermaß an Zuwendung eines Partners gekennzeichnet sind - verlangt nur das Mögliche und nicht das, was eine zuvor empfangene Wohltat exakt 'wiedergutmachen' würde.<sup>66</sup> Auch Thomas folgt dieser Argumentation: Freundschaft fordert nur das Mögliche (»... amicitia requirit id quod est possibile amico«).<sup>67</sup> Wo jemand mit seiner ganzen Kraft (»secundum suam potentiam«) die Eltern ehrt, entsteht bzw. besteht zwischen Eltern und Kindern eine *tugendhafte* Freundschaft.<sup>68</sup>

An dem Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern erweist sich noch einmal, was zuvor allgemein zu den 'ungleichartigen' Freundschaften gesagt wurde. Freundschaft ist nach der Lehre der NE dann möglich, wenn der wertvollere Partner die Zuneigung empfängt, die seiner Würdigkeit entspricht bzw., wenn der unterlegene Partner nach Kräften versucht, seinem Wohltäter gerecht zu werden. Durch dieses sogenannte

---

62 »Parentes quidem enim diligunt filios, ut sui ipsorum aliquid existentes. ... Parentes quidem enim diligunt filios, ut seipsos. Qui enim ex seipsis velut alteri ipsi separati.« NE VIII,14 (1161b18.27-30). Vgl. In Eth. VIII,14 (nr.1706.1711).

63 Vgl. NE VIII,16 (1163b20-21); In Eth. VIII,16 (nr.1754): »... filius, cum sit constitutus debitor patri propter suscepta beneficia, debet ei retribuere, nec potest aliquid dignum facere beneficiis receptis. Unde semper remanet debitor.«

64 »Est autem ad parentes quidem amicitia filiiis..., ut ad bonum et superexcellens.« NE VIII,14 (1162a4-5). Vgl. In Eth. VIII,14 (nr.1715).

65 »Cum autem parentibus quidem filii retribuunt quae oportet generantibus, parentes autem filiiis, quae oportet filiiis, mansiva talium epiiches erit amicitia.« NE VIII,8 (1158b21-23). Vgl. In Eth. VIII,8 (nr.1629).

66 »Sic itaque, et inaequalibus associandum, et ei qui in pecunias utilis est, ut in virtute honorem reddendum tribuente, quod contingit. Possibile enim amicitia requirit, non quod secundum dignitatem. Neque enim est in omnibus, quemadmodum in his, quae ad Deos, honoribus et parentes. Nullus enim secundum dignitatem aliquando utique retribuit. In potentiam autem famulans epiiches esse videtur.« NE VIII,16 (1163b12-18).

67 »... amicitia requirit id quod est possibile amico, non autem semper id quod esset dignum, quia quandoque omnino esset impossibile. Non enim potest in omnibus beneficiis retribui condignus honor, sicut patet in honoribus qui exhibentur Deo et parentibus, quibus nullus potest aliquando retribuere condignum. Tamen si aliquis famulatur Deo et parentibus secundum suam potentiam, videtur esse epiiches, idest virtuosus.« In Eth. VIII,16 (nr.1752).

68 Vgl. In Eth. VIII,8 (nr.1629).

'proportionale Verfahren' kann die eine jede Freundschaft kennzeichnende Gleichheit zustande kommen. Doch findet auch das 'proportionale Verfahren' dort ein Ende, wo der Abstand bzw. die Distanz zwischen zwei Partnern nicht mehr auszugleichen ist. Denn da die Partner einer Freundschaft in einer gewissen Proportion zueinander stehen müssen, hält Aristoteles eine Freundschaft zwischen zwei Personen, die sich wie Extreme zueinander verhalten, für nahezu ausgeschlossen.<sup>69</sup> Eine solche nur schwer überbrückbare Differenz sieht er beispielsweise in der Beziehung 'König - Untertan' oder zwischen einem Philosophen und einem minder Begabten gegeben. Am augenfälligsten erscheint ihm aber die Inkompatibilität zweier Partner bzw. die nicht ausgleichbare Differenz zwischen Menschen und Göttern.<sup>70</sup> In seinem Kommentar folgt Thomas auch hier den Ausführungen der NE: "Sie (die Götter) überragen und übertreffen die Menschen in allem. Von daher haben sie keine Freundschaft mit den Menschen, denn Freundschaft bedeutet ja 'Miteinander - Umgang - Haben' und 'Zusammenleben'.<sup>71</sup> Stimmt Thomas im ersten Satz mit der aristotelischen Vorlage im Wortlaut überein, begründet er im zweiten Satz genauer als Aristoteles, worin die Unmöglichkeit einer Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vor allem gründet, nämlich in dem fehlenden 'Miteinander-Umgang-Haben' (»*conversari*«) und 'Zusammenleben' (»*convivere*«). Im Unterschied zu der zugrundeliegenden Textstelle der NE, in der eine Freundschaft zwischen Göttern und Menschen kategorisch abgelehnt wird, schließt Thomas in seinem Kommentar eine solche Freundschaft ausdrücklich nur unter den genannten Gründen aus. "Wo (zwei Partner) zuviel trennt, wie dies zwischen den Menschen und Gott zu sein scheint, existiert keine Freundschaft, von der wir (als Philosophen) gehandelt haben."<sup>72</sup>

Auch wenn in der Nikomachischen Ethik eine Freundschaft zwischen Gott und Menschen wegen der fehlenden Gemeinsamkeit (kein Zusammenleben; kein wechselseitiger Austausch) und wegen der zu großen Ungleichheit ausgeschlossen wird, eignen dem Verhältnis der Menschen zu den Göttern nach Aristoteles ansonsten fast alle Charakteristika der Beziehung von Kindern zu ihren Eltern. Und weil die Beziehung 'Gott - Mensch' trotz der beschriebenen Distanz im übrigen eine große Ähnlichkeit hat zu der Beziehung der Nachkommen zu ihren Vorfahren, kann er sie wie diese nun doch wiederum - Konzession an die 'Volksmoral'?<sup>73</sup> - in einem

---

69 »Manifestum autem si multa distantia fiat virtutis vel abundantiae alicuius alterius. Non enim adhuc amici sunt, sed neque dignificant.« NE VIII,9 (1158b33-35). Vgl. In Eth. VIII,9 (nr.1633).

70 »Manifestum autem hoc in diis. Plurimum enim isti in omnibus bonis superexcellunt. Manifestum autem et in regibus. Non enim his dignificant esse amici, qui multum deteriores. Neque optimus, neque sapientissimus, qui nullo digni.« NE VIII,9 (1158b35-1159a3).

71 Vgl. In Eth. VIII,9 (nr.1634): »Primo quidem de his qui plurimum superexcellunt homines in omnibus bonis. Unde non habent amicitiam cum hominibus, ut scilicet conversentur et convivant cum eis.«

72 »Et si multum distent, puta sicut homines a Deo, non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur.« In Eth. VIII,9 (nr.1635).

73 Vgl. F. Dirlmeier, a.a.O., 530, Anm. 188,4.

übertragenen Sinn als Freundschaft bezeichnen. So heißt es im 14. Kap. des 8. Buches: "Die Freundschaft der Kinder zu den Eltern und die der Menschen zu den Göttern ist eine Freundschaft zu etwas Wertvollem und Überlegenem."<sup>74</sup> Aus diesem Grund ist den Eltern wie den Göttern die ihnen zustehende Ehre zu erweisen.<sup>75</sup> Auch an der Stelle, wo Aristoteles darauf hinweist, daß Freundschaft nur das Mögliche verlangt und nicht das, was exakt der Würdigkeit des überlegenen Partners entspricht, führt er als Beispiel neben der Beziehung 'Eltern - Kinder' das Verhältnis der Menschen zu Gott (bzw.: den Göttern) an. Wie den Eltern letztlich ihre Wohltaten nicht angemessen zu vergelten sind, so ist es auch einem Menschen unmöglich, den Göttern entsprechend ihres unverhältnismäßig hohen Wertes Ehre zu erweisen. Um auch in der Beziehung zu den Göttern als 'gut' oder 'tugendhaft' zu gelten und sich ihnen gegenüber 'recht' bzw. 'gerecht' zu verhalten, genügt es, die den Göttern gebührende und geschuldete Ehre 'nach Kräften' zu erweisen.<sup>76</sup>

Trotz der auffälligen Parallelisierung der Beziehung 'Götter - Menschen' und 'Eltern - Kinder' innerhalb der Freundschaftsabhandlung in der NE, zeigen sich auch nennenswerte Unterschiede. Während Aristoteles das Verhältnis 'Eltern - Kinder' unter den genannten Umständen auch als Tugendfreundschaft bezeichnet, verzichtet er bei der Kennzeichnung der Beziehung der Götter zu den Menschen auf einen solchen (anmaßenden) Vergleich. Gegenüber den Göttern ist allenfalls ein tugendhaftes Verhalten von Seiten der Menschen möglich bzw. geboten. Zu einem wechselseitigen Austausch bzw. zu einer tugendhaften Handlung der Götter zugunsten eines Menschen kommt es dabei jedoch nicht. Wenn das Verhältnis 'Gott - Mensch' dennoch in einem weiter gefaßten Sinn als Freundschaft bezeichnet wird, scheint eher an die einseitige Beziehung eines (dankbaren) Schuldners gegenüber einem unerreichbaren und gänzlich unbedürftigen Wohltäter gedacht zu werden. Während also die Beziehung 'Eltern - Kinder' nach Aristoteles ein proportionales Miteinander impliziert, meint die Beziehung des Menschen zu Gott vordringlich die einseitige (Pflicht zur) Ehrerweisung.

---

<sup>74</sup> »Est autem ad parentes quidem amicitia filiis, et hominibus ad Deos, ut ad bonum et superexcellens.« NE VIII,14 (1162a4-5). Vgl. In Eth. VIII,14 (nr.1715).

<sup>75</sup> Vgl. NE IX,2 (1165a24); In Eth. IX,2 (nr.1782): »Similiter etiam parentibus debent homines honorem tamquam causis essendi, sicut et Diis.«

<sup>76</sup> »Possibile enim amicitia requirit, non quod secundum dignitatem. Neque enim est in omnibus, quemadmodum in his, quae ad Deos, honoribus et parentes. Nullus enim secundum dignitatem aliquando utique retribuit. In potentiam autem famulans epiiches esse videtur.« NE VIII,16 (1163b15-18). Vgl. In Eth. VIII,16 (nr.1752); NE IX,1 (1164b4-6) bzw. In Eth. IX,1 (nr.1768).

## 6.2 Der Zusammenhang von 'Tugend', 'Glück(seligkeit)', 'Selbstliebe' und 'Freundschaft' in der Nikomachischen Ethik

### a) Die moralischen und intellektiven Tugenden als Verwirklichungen der praktischen und theoretischen Glückseligkeit

In seiner Analyse der menschlichen Handlung bezeichnet Aristoteles das 'Gut'<sup>77</sup> und letztlich das 'Glück'<sup>78</sup> (»felicitas«) als Ziel und Zweck jeder menschlichen Handlung. Herrscht über diese formale Bestimmung menschlichen Handelns in aristotelischer Sicht weitestgehend Einmütigkeit unter allen Menschen, divergiert dagegen die inhaltliche Bestimmung des Guten: "So erscheint dem einen dies, einem anderen etwas anderes und zuweilen sogar gegensätzliche Dinge als ein Gut."<sup>79</sup> Wie oben schon ausgeführt, hält ein jeder dasjenige für liebens- und erstrebenswert, was ihm als solches *erscheint*. Um die pluralen und vielfältigen 'Güter' trotzdem strukturieren und in eine Ordnung überführen zu können, sucht Aristoteles etwas 'Objektives', ein 'Maß', an dem menschliches Handeln quasi 'meßbar' wird. Als ein solcher 'Maßstab', an dem gewissermaßen ablesbar ist, was 'Gutsein' und vollendetes und erfülltes Menschsein bedeutet, erscheint Aristoteles der "ethisch hochstehende Mensch" (»studiosus; virtuosus«).<sup>80</sup> In treuer Wiedergabe der aristotelischen Vorlage bezeichnet auch Thomas den tugendhaften Menschen bzw. die Tugend als "Maß" des Menschen. In der Tugend sieht er die dem Menschen wesenseigene Vollendung, die »propria perfectio hominis«.<sup>81</sup> "Tugend", so stellen Aristoteles und Thomas gemeinsam in einer definitionsähnlichen Formulierung fest, "macht einen Menschen und seine Handlung 'gut': »Virtus facit habentem bonum, et opus eius

---

<sup>77</sup> »Omnis ars, et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur.« NE I,1 (1094a1-2). Vgl. M.L. Femias, Una pregunta sobre la noción de »bien« en Aristóteles, 173-181; H. Hair, Le bien selon l'éthique d'Aristote, 181-193.

<sup>78</sup> »Et quid est omnium operatorum summum bonum? Nomine quidem igitur fere a plurimis confessum est. Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt.« NE I,2 (1095a16-19). Vgl. In Eth. I,2 (nr.44.45).

<sup>79</sup> »Rursus autem apparens bonum voluntabile dicentibus non esse natura per se bonum voluntabile, sed unicuique quod videtur. Alii autem aliud videtur. Et sic contingit contraria.« NE III,6 (1113a20-22) Vgl. In Eth. III,6 (nr.491).

<sup>80</sup> »Studiosus enim singula iudicat recte, et in singulis verum ei apparet. Secundum unumquemque enim habitum propria sunt et bona et delectabilia. Et differt plurimum forsitan studiosus hoc, verum in singulis videre, quemadmodum regula et mensura existens ipsorum.« In Eth. III,6 (1113a29-33). Vgl. In Eth. III,6 (nr.494). Vgl. auch: NE IX,4 (1166a10-23); X,5 (1176a15-19); I,9 (1099a13-24); II,3 (1105b5-9); X,6 (1176b24-26). Mit F. Dirlmeier muß jedoch festgehalten werden, daß Aristoteles dieses "Fundament seiner Ethik" nirgends begründet. (Vgl. F. Dirlmeier, a.a.O., 585 Anm. 228,1).

<sup>81</sup> »... virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homini. In unoquoque enim genere habere pro mensura id quod est perfectum in genere illo, inquantum scilicet omnia alia iudicantur vel maiora vel minora, secundum propinquitatem vel remotiorem a perfectissimo. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est, ut ex hoc accipiatur mensura in toto humano genere.« In Eth. IX,4 (nr.1803).

reddat bonum«<sup>82</sup>. In der Ausbildung guter Grundhaltungen sieht Aristoteles die wahre Lebensaufgabe eines Menschen. Er räumt zwar ein, daß Naturanlagen und Erziehung<sup>83</sup> die Ausbildung von tugendhaften Grundhaltungen begünstigen, doch hält er grundsätzlich den Menschen für (mit-) verantwortlich für seine Grundhaltungen. Tugendhaftes Handeln ist ebenso wie schlechtes oder minderwertiges Verhalten dem freien Willen zuzuschreiben.<sup>84</sup>

Als 'sittliche Trefflichkeit'<sup>85</sup> eines Menschen bezeichnet Aristoteles sowohl die Vorzüge des Charakters oder ethische Tugenden (»virtutes morales«) als auch die Vorzüge des Verstandes, die 'geistigen' (»virtutes intellectuales«) oder 'dianoetischen' Tugenden.<sup>86</sup> Zu den ethischen Tugenden werden neben der Tapferkeit (»fortitudo«; III,9-12) und Maßhaftigkeit (»temperantia«; III,13-15) die Freigiebigkeit (»liberalitas«; IV,1-3), die Hochherzigkeit (»magnificentia«; IV,4-6), der Hochsinn (»magnanimitas«; IV,7-9), der gesunde Ehrgeiz (»medietas circa appetitus honoris«; IV,10), die Sanftmut (»mansuetudo«; IV,11), die 'Freundlichkeit' (IV,12), die 'Aufrichtigkeit' (IV,13), die 'Geselligkeit' (IV,14) und schließlich die Tugend der Gerechtigkeit (»iustitia«; V,1-15) gezählt. Die einzelnen ethischen Tugenden verhalten sich dabei wie die 'Mitte' zwischen zwei Extremen, zwischen dem 'Zuviel' (»superabundantia«) und dem 'Zuwenig' (»defectum«)<sup>87</sup>, wie z.B. die Freigiebigkeit (»liberalitas«) etwa die 'Mitte' zwischen der Verschwendungssucht (»prodigalitas«) und der Habsucht (»avaritia«) bildet.<sup>88</sup> Erst nach den ethischen Tugenden geht Aristoteles ausdrücklich auf die geistigen Tugenden ein, und das sind die Wissenschaft (»scientia«; VI,3), die 'Kunsthätigkeit' (»ars«; VI,4), die Klugheit<sup>89</sup> (»prudentia«; VI,5), der 'intuitive' Verstand (»intellectus«; VI,6) und die Weisheit (»sapientia«; VI,7).

---

<sup>82</sup> »Dicendum igitur, quoniam virtus omnia cuius utique fuerit virtus et id bene habens perficit, et opus eius bene reddit.« NE II,5 (1106a15-17). Vgl. In Eth. II,5 (nr.307. 309); IV,15 (nr.874); VI,2 (nr.1124); IX,4 (nr.1804).

<sup>83</sup> »Fieri, autem bonos existimant hi quidem natura, hi autem consuetudine, hi autem doctrina. ... Oportet utique morem praexistere aequaliter proprium virtutis, diligentem bonum, et aspernantem turpe.« NE X,10 (1179b20-21.29-31).

<sup>84</sup> »Si igitur, quemadmodum dicitur, voluntariae sunt virtutes, etenim habituum concausae qualiter ipsi sumus, et in quales quosdam quidem existendo finem talem ponimus, voluntariae et malitiae utique erunt. Similiter enim.« NE III,7 (1114b21-25).

<sup>85</sup> Vgl. zum Folgenden (neben der in Anm. 3 genannten Literatur): N. Sherman, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue.*

<sup>86</sup> »Determinatur autem virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem intellectuales, has autem morales.« NE I,13 (1103a3-5) Vgl. In Eth. I,13 (nr.243) und NE VI,1 (1139a1-2) bzw. In Eth. VI,1 (nr.1113).

<sup>87</sup> »Est igitur virtus habitus electivus in medietate existens quoad nos, determinata ratione et ut utique sapiens determinabit. Medietas autem duarum malitiarum. Huius quidem secundum superabundantiam, huius autem secundum defectum.« NE II,6 (1106b36-1107a3). Vgl. In Eth. II,6 (nr.322-324) und NE III,8 (1114b27) bzw. In Eth. III,8 (nr.526).

<sup>88</sup> In Eth. II,6 (nr.324).

<sup>89</sup> Von der Klugheit (»prudentia«), der 'praktischen Vernunft', spricht Aristoteles implizit immer wieder, wenn er die 'ethischen' Tugenden als 'vernunftgemäß' oder 'vernunftgeleitet' bezeichnet und deren rationales Element betont.

Auch wenn Aristoteles die Aneignung der ethischen und der geistigen Tugenden durch Lehre, Erziehung und durch Gewöhnung gewährleistet sieht<sup>90</sup>, eignet dem Tugendbegriff alles andere als das Pathos mühevoller Anstrengung. Tugend und Freude bzw. Tugend und Glück sind in aristotelischer Perspektive keine Gegensätze<sup>91</sup>: Tugendhaftes Handeln ist in sich von Natur aus höchst lustvoll<sup>92</sup> und kann auch nur dann als solches bezeichnet werden, wenn es von Freude begleitet wird.<sup>93</sup> Freude und Lust werden bei Aristoteles und Thomas gewissermaßen zu Echtheitskriterien von Sittlichkeit und wahrer Tugendhaftigkeit. Doch damit nicht genug: Tugendhaftes Handeln ist für Aristoteles nicht nur *auch* freudig und lustvoll, sondern geradezu der Inbegriff des Glückes (»felicitas«), des 'höchsten' Gutes und letzten Zweckes menschlichen Handelns. *Glück* - so heißt ein Kernsatz der NE - *ist eine Tätigkeit der Seele im Sinne ihrer wesenhaften Tüchtigkeit bzw. Tugendhaftigkeit* (»Felicitas est operatio secundum virtutem«).<sup>94</sup> Weil nur das 'aktuelle' tugendhafte *Wirken* (»operatio«) von der zugehörigen Lust (»delectatio«) begleitet wird<sup>95</sup>, bezeichnet Aristoteles nicht etwa das bloße 'Haben' von tugendhaften Grundhaltungen als 'Glückseligkeit', sondern ausdrücklich nur deren Verwirklichung im '*aktuellen*' *Vollzug* einer Tugend: »Felicitas est operatio secundum virtutem.« Da innerhalb der NE sowohl von 'geistigen' als auch von 'ethischen' Tugenden gesprochen wird, kann folgerichtig auch von einer 'zweifachen' Glückseligkeit gesprochen werden. Ausdrücklich unterscheidet Aristoteles die 'ethische' Glückseligkeit von der 'theoretischen' Glückseligkeit erst im zehnten und letzten Buch seiner NE, wo er die Überlegenheit der 'theoretischen' vor der 'praktischen' Glückseligkeit hervorhebt. Weil Glück eine *Tätigkeit* der Tugend und der Geist (»intellectus«) das 'Höchste' unter den menschlichen Vermögen ist, ist das vollendete Glück des Menschen in tugendhaften *Tätigkeiten* des Geistes zu finden.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Vgl. NE II,1 (1103a14-17).

<sup>91</sup> Vgl. zum Folgenden: J.L. Ackrill, Aristotle on Eudaimonia, 15-33; A.J. Celano, Aristotle on Beatitude, 205-214; J. Cooper, Aristotle on the Goods of Fortune, 173-196; M. Fasching, Eudaimonia - Arete - Philia, 115-129; M. Forschner, Über das Glück des Menschen, 1-21; K. Jacobi, Aristoteles Einführung in den Begriff "eudaimonia", 300-325; A. Jantzen, Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff, 95-114; A. Kenny, Aristotle on Happiness; ders., The Nicomachean conception of happiness; Th. Nagel, Aristotle on Eudaimonia, 7-14; P. Stemmer, Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik, 85-110; St.A. White, Is Aristotelian happiness a good or the best life?, 103-143.

<sup>92</sup> »Cum dictis enim nullus est bonus, qui non gaudet bonis operationibus. ... Si autem sic secundum seipsas, utique erunt secundum virtutem operationes delectabiles.« NE I,9 (1099a17-18.20-21). Vgl. In Eth. I,9 (nr.158).

<sup>93</sup> Vgl. ebd.

<sup>94</sup> »Unumquodque autem hoc humanum bonum animae operatio sit secundum virtutem.« NE I,6 (1098a16-16). »Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitas, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem.« In Eth. I,6 (nr.128). Vgl. NE I,10 (1100a4-5) bzw. In Eth. I,10 (nr.176).

<sup>95</sup> Vgl. etwa: NE X,4 (1174b14-21).

<sup>96</sup> »Si autem est felicitas, secundum virtutem operatio, rationabile secundum optimam: haec autem erit optimi. Sive igitur intellectus hoc, sive aliud aliquid, quod utique secundum



Die vollendete *Tätigkeit* des Geistes bezieht sich auf die höchsten und vornehmsten Dinge und ist das 'Beste' im Menschen; sie ist am dauerhaftesten, am lustvollsten und am selbstgenügsamsten<sup>97</sup> und wird als einzige um ihrer selbst willen geliebt<sup>98</sup>. Auch geht nur die 'vollkommene geistige *Tätigkeit*' mit der Muße einher<sup>99</sup> (während die ethischen Tugenden dieser Muße ermangeln). Gegenüber dem mit der höchsten *Tätigkeit* des Geistes einhergehenden Glück (»felicitas speculativa«<sup>100</sup>) wird dasjenige Glück, das durch 'ethische' Vortrefflichkeit erreichbar ist (»felicitas activa«<sup>101</sup>), als zweitrangig bezeichnet.<sup>102</sup> Denn weil die 'ethischen' Tugenden nur den Bereich des zwischenmenschlichen Lebens betreffen, erreicht die mit ihrem *Vollzug* einhergehende Glückseligkeit nicht dieselbe Qualität wie die 'theoretische' Glückseligkeit.<sup>103</sup> Zu beachten ist allerdings, daß Aristoteles trotz der eindeutigen Präferenz für die 'theoretische' Glückseligkeit die Eigenständigkeit der 'ethischen' Glückseligkeit nicht aufhebt.

Thomas hingegen versucht in seinem Kommentar zur NE, die Spannung zwischen dem praktisch-ethischen Leben und dem theoretisch-spekulativen Leben über das von Aristoteles ausdrücklich Gesagte hinaus dahingehend aufzulösen, daß er die »vita activa« auf die »vita speculativa« und somit die »felicitas activa« auf die »felicitas speculativa« hingeeordnet versteht.<sup>104</sup> In seiner Deutung zielt auch das 'praktische' Handeln, ja das gesamte politische Leben auf die Erlangung der 'theoretischen' Glückseligkeit.

---

naturam videtur principari et dominari, et intelligentiam habere de bonis et divinis; sive divinum et ipsum, sive eorum, quae in nobis divinissimum; huius operatio secundum propriam virtutem erit utique perfecta felicitas.« NE X,7 (1177a12-17). Vgl. In Eth. X,7 (nr.2080-2084).

97 Vgl. NE X,7 (1177a12-b1) bzw. In Eth. X,7 (nr.2080-2096). Die vollendete Selbstgenügsamkeit (»autarchia«) bleibt - wie Aristoteles ebd. ausführt - dem Philosophen vorbehalten; der Gerechte oder Tapfere ist demgegenüber für sein tugendhaftes Handeln auf Mitmenschen angewiesen.

98 Vgl. NE X,7 (1177b1-2) bzw. In Eth. X,7 (nr.2097). Die ethischen Tugenden können dagegen - wie Thomas in seinem Kommentar ausführt - auch wegen der ihnen zukommenden Ehre geliebt werden.

99 Vgl. NE X,7 (1177b4-26); In Eth. X,7 (nr.2098-2104).

100 Vgl. In Eth. X,8 (nr.2111).

101 Vgl. ebd.

102 »Postquam Philosophus ostendit, quod perfecta felicitas est prima et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione virtutum moralium.« In Eth. X,8 (nr.2111).

103 Vgl. NE X,8 (1178a9-10) bzw. In Eth. X,8 (nr.2111.2112).

104 »Sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata.« In Eth. X,7 (nr.2101). Daß Thomas mit dieser Interpretation über das von Aristoteles ausdrücklich Gesagte hinausgeht, ist mehrfach hervorgehoben worden. Gegen diese Interpretation des Thomas wird eingewandt, "daß Aristoteles das praktische Leben von dem theoretischen fast völlig trennt. Bei ihm ist weder eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen diesen beiden Arten des Lebens festzustellen, noch eine Hinordnung des praktischen Lebens auf das theoretische oder gar des theoretischen auf das praktische." D. Papadis, Die Rezeption der Nikomachischen Ethik, 67-68.

Die 'höchste' Form der dem Menschen erreichbaren Glückseligkeit - so betonen Aristoteles und Thomas wieder gemeinsam - kann der Mensch durch die 'höchste' geistige Tugend (die Weisheit) erlangen.<sup>105</sup> Weil die Weisheit gewissermaßen das intuitive Verstehen (»intellectus«) und die wissenschaftliche Erkenntnis (»scientia«) der ihrer Natur nach höchsten Dinge ist<sup>106</sup>, bereitet sie nicht nur die größte Lust<sup>107</sup>, sondern ist die dem Menschen größte erreichbare Glückseligkeit (»felicitas«).<sup>108</sup> In der Beschreibung des Wesens der Glückseligkeit folgt Thomas den Ausführungen der NE. Im Unterschied aber zum aristotelischen Wortlaut hält er die vollkommene Glückseligkeit 'in diesem Leben' für unerreichbar bzw. er behält sie einem Leben nach dem Tode vor.<sup>109</sup> Es fällt auf, daß Thomas bemüht ist, sein theologisch motiviertes Interesse an einer 'postmortalen' Glückseligkeit als Ansicht des Aristoteles erscheinen zu lassen. Daß sich Aristoteles der von Thomas favorisierten 'Glückseligkeit nach dem Tode' nur marginal<sup>110</sup> widmet und nur die den Menschen auf Erden mögliche Glückseligkeit behandelt<sup>111</sup>, begründet Thomas mit der Unzulänglichkeit der Vernunft hinsichtlich der Untersuchung ihr unerreichbarer Gegebenheiten.<sup>112</sup>

#### **b) Der Zusammenhang von 'Tugendhaftigkeit', 'Selbstliebe' und 'Freundschaft' in der Nikomachischen Ethik**

Ein Tugendhafter erstrebt vor allem Tugendgüter (»bona virtutis«), und das ist für Aristoteles und Thomas das 'Beste' überhaupt.<sup>113</sup> Der »virtuosus« wünscht sich die

---

<sup>105</sup> Vgl. NE VI,7 (1141a9-b3) bzw. In Eth. VI,7 (nr.1180-1190).

<sup>106</sup> »Ex dictis utique manifestum, quoniam sapientia est scientia et intellectus honorabilissimorum natura.« NE VI,7 (1141b2-3).

<sup>107</sup> Vgl. NE X,7 (1177a22-27) bzw. In Eth. X,7 (nr.2090-2092).

<sup>108</sup> Vgl. NE X,8 (1178b21-22); In Eth X,8 (nr.2123): »... nulla alia operatio Dei, quae excellit in beatitudine, est nisi speculativa. Et speculatione sapientiae sua omnia facit. Ex quo patet, quod inter operationes humanas illa quae est similima divinae speculationi est felicissima.«

<sup>109</sup> »Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad condiciones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecti, non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte existimari potest, quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam.« In Eth. I,11 (nr.202).

<sup>110</sup> Vgl. etwa: NE I,11 1101a19-21.

<sup>111</sup> »Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae.« In Eth. X,9 (nr.2136). D. Papadis, Die Rezeption der Nikomachischen Ethik, 77, kommentiert: "Es ist sehr auffallend, daß Thomas den Aristoteles als Leugner der perfekten Eudämonie in diesem Leben erscheinen läßt".

<sup>112</sup> »Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit.« In Eth. I,5 (nr.113).

<sup>113</sup> »... virtuosus maxime vult sibi ipsi bona et vera et apparentia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparentia bona. Vult enim sibi bona virtutis, quae sunt vera hominis bona.« In Eth. IX,4 (nr.1804).

höchsten Güter für sich selbst (»sibiipsius gratia«), indem er die seinem Verstand entsprechenden und zukommenden um seiner selbst (»intellectus gratia«) willen wünscht.<sup>114</sup> Tugendhaft und wahrhaft gut ist derjenige Mensch, der um seines 'verstandeshaften Teiles' willen (»gratia intellectivae partis«) handelt, welches das vorzüglichste und vorrangigste Vermögen im Menschen überhaupt ist.<sup>115</sup> Aus diesem Grund wird der »virtuosus« in der NE als der wahrhaft Selbstliebende (»philautus; amator sui«) bezeichnet. Wer seinen Verstand liebt, sein Handeln nach ihm ausrichtet bzw. von ihm leiten läßt (»vivit secundum rationem«) und somit tugendhaft wirkt, hat die echte Selbstliebe.<sup>116</sup> Für Aristoteles und Thomas steht fest, daß wahre Selbstliebe und die feste Entschiedenheit, das praktisch Vernünftige zu tun, in der Tugendhaftigkeit eins sind.<sup>117</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen fragt Aristoteles, ob die wahre Selbstliebe des Tugendhaften der Höchstform der zwischenmenschlichen Freundschaft gleicht. Denn als Freund gilt, wer 1. das Gute um der Person des Freundes willen (»illius gratia«) wünscht und tut, wer 2. Dasein und Leben des Freundes um des Freundes willen wünscht (»ipsius gratia«), wer 3. das Leben mit dem Freunde teilt, 4. sich für dieselben Dinge entscheidet und 5. Freud und Leid mit dem Freunde teilt.<sup>118</sup> Durch jedes dieser Merkmale ist auch das Verhältnis des Tugendhaften zu sich selbst gekennzeichnet<sup>119</sup>: Nur ein Tugendhafter verhält sich so zu sich selber, daß er 1. sich selbst am meisten und zugleich die höchsten Güter um seiner selbst willen (»sibiipsius gratia«) wünscht und sich 2. Dasein und Leben für sich selbst und vor allem für seinen Verstand wünscht. Gerade ein Tugendhafter begehrt mit Freude danach, 3. 'in dauernder Lebensgemeinschaft mit sich selbst zu sein'<sup>120</sup>, ist 4. mit sich selber einig und teilt 5. mit sich sowohl Freude und Leid. In diesem Vergleich findet Aristoteles die These bestätigt, die in der Selbstliebe die

---

<sup>114</sup> »Boni enim bonum elaborare, et sibiipsius gratia: intellectus enim gratia, quod unusquisque esse videtur.« NE IX,4 (1166a15-17).

<sup>115</sup> »... virtus facit habentem bonum, et opus etiam eius reddit bonum. Et hoc vult et operatur gratia suiipsius, idest gratia intellectivae partis quae est principalis in homine. Unumquodque autem videtur id maxime esse, quod est principale in eo. Virtuosus autem ad hoc tendit semper, ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi bonum secundum seipsum.« In Eth. IX,4 (nr.1805).

<sup>116</sup> Vgl. NE IX,8 (1169a2-4); »Manifestum est etiam quod virtuosus maxime diligit hoc, scilicet intellectum et rationem, quia totaliter conservat ipsum et in omnibus obedit ei. Unde manifestum est quod virtuosus est philautus, id est amator sui.« In Eth IX,8 (nr.1872); »Virtuosus enim amat seipsum in quantum vivit secundum rationem.« In Eth. IX,8 (nr.1873). Vgl. In Eth. IX,4 (nr.1807): »... virtuosus, qui totus vivit secundum intellectum et rationem, maxime vult seipsum esse et vivere.«

<sup>117</sup> Vgl. F. Ricken, Freundschaft und Glück in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, 59.

<sup>118</sup> Vgl. NE IX,4 (1166a4-10).

<sup>119</sup> Vgl. zum Folgenden: NE IX,4 (1166a13-30).

<sup>120</sup> Übers. von F. Dirlmeier, a.a.O., 200.

Wurzel bzw. die Grundlage einer wahren freundschaftlichen Beziehung sieht.<sup>121</sup> Allgemein stellt er fest, daß an der Art der Selbstliebe abzulesen ist, welche Freundschaft einem Menschen möglich ist. Wer sich z.B. in einer minderwertigen und schlechten Weise selbst liebt, wird nur zu einer entsprechend oberflächlichen Freundschaft fähig sein. Demjenigen aber, der sich um die umfassende Verwirklichung seiner besten Anlagen und Vermögen bemüht, wird es aus ebendiesem Grund möglich sein, die Höchstform einer Freundschaft einzugehen.

Der größten und echtsten Selbstliebe entspricht deshalb auch die höchste und innigste Freundschaft zweier schlechthin guter Menschen. Dem sich in rechter Weise selbst Liebenden wird ein tugendhafter Mensch (»studiosus«) ein Gegenstand der natürlichen Wahl.<sup>122</sup> Die vollkommene Freundschaft, die zugleich im höchsten Maße lustvoll und nützlich ist, gründet in der gemeinsamen Tugendhaftigkeit, die ein Freund dem anderen um seiner selbst willen wünscht. Die Höchstform der Freundschaft zweier Tugendhafter gleicht in den Augen des Aristoteles so sehr der Selbstliebe, daß ein Freund dem anderen gewissermaßen zu einem "zweiten Selbst" (»alter ipse«) wird.<sup>123</sup>

Auch an dieser Stelle der Nikomachischen Ethik folgt Thomas der aristotelischen Vorlage und sieht in dem "Einander-zum-zweiten-Selbst-Werden" das entscheidende und unterscheidende Charakteristikum der Tugendfreundschaft.<sup>124</sup> Im Unterschied allerdings zur NE weist Thomas auch auf die Grenze des Vergleichs der Selbstliebe mit der Höchstform der Freundesliebe hin. Denn die natürliche Einheit, die ein jeder Mensch mit sich hat, ist für Thomas die Voraussetzung jeder aus ihr entspringenden Liebe und muß somit immer größer sein als die affektive Einheit zwischen zwei Menschen.<sup>125</sup> Diesen ontologischen Vorrang der Selbstliebe gegenüber den in ihr gründenden Liebesformen macht Thomas deutlich, indem er den Tugendfreund als »quodammodo«<sup>126</sup> oder »quasi«<sup>127</sup> "Zweites Ich" bezeichnet.

---

<sup>121</sup> »Amicabilia autem quae ad amicos, et quibus amicitiae determinantur, videntur ex his quae ad seipsum venisse.« NE IX,4 (1166a1-2); vgl. NE IX,8 (1168b4-5); IX,9 (1170b5-8); In Eth. IX,4 (nr.1797); IX,8 (nr.1859); IX,9 (nr.1909).

<sup>122</sup> »Naturalius autem intendentibus videtur studiosus amicus studioso natura eligibilis esse.« NE IX,9 (1170a13-14).

<sup>123</sup> »Ad amicum autem habere quemadmodum ad seipsum. Est enim amicus alius ipse, et amicitia horum esse aliquid videtur, et amici quibus haec existunt.« NE IX,4 (1166a30-33). Vgl. NE IX,9 (1170b6-7): »Ut ad seipsum habet studiosus, et ad amicum. Alter enim ipse amicus est.«

<sup>124</sup> »... virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quod scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad seipsum.« In Eth. IX,4 (nr.1811). Vgl. In Eth. VIII,1 (nr.1543); IX,9 (nr.1896.1909).

<sup>125</sup> »Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum.« In Eth. IX,9 (nr.1909).

<sup>126</sup> Vgl. ebd.

<sup>127</sup> Vgl. In Eth. IX,4 (nr.1811); IX,9 (nr.1896).

### 6.3 Die Konvenienz von 'Freundschaft' und 'Glückseligkeit' in der Nikomachischen Ethik bzw. im thomanischen Kommentar

#### a) Die 'Notwendigkeit' der Freundschaft im Leben des Menschen

Wie zu Beginn dieses Kapitels bereits erwähnt<sup>128</sup>, bezeichnet Aristoteles die zwischenmenschliche Freundschaft als 'am meisten notwendig' (»maxime necessarium«) unter den 'Notwendigkeiten' des Lebens.<sup>129</sup> Freundschaft - so ist gesagt worden - dient in aristotelischer wie thomanischer Sicht einem Menschen als *Hilfe* z.B. bei intellektuell-spekulativer Tätigkeit oder zur Erreichung oder Bewahrung von äußeren Gütern (der Erhaltung des Wohlstandes bzw. Überwindung oder Milderung der Armut).<sup>130</sup> Ein Freund kann seinem Freund zu dem verhelfen, was ihm, auf sich gestellt, entweder überhaupt nicht oder nur schwer möglich gewesen wäre, z.B. wenn ein Tugendhafter seinem Freund als 'Maß' und Vorbild dient, indem er ihn durch Lehre und Erziehung zur Ausbildung von tugendhaften Grundhaltungen anleitet. Freundschaft - so läßt sich nach dem bisher Gesagten zusammenfassen - wird in der Nikomachischen Ethik als 'Weg' zur Tugendhaftigkeit bzw. zum Glück bezeichnet. Noch unbeantwortet ist damit jedoch die Frage, ob auch ein vollkommen glücklicher Mensch noch seiner Freunde bedarf.<sup>131</sup>

#### b) Die 'Konvenienz' der Freundschaft zur Erlangung und Erhaltung der Glückseligkeit

Auf den ersten Blick scheint ein innerer Zusammenhang von Glück und Freundschaft geradezu ausgeschlossen. Wenn 'Glückseligkeit' notwendig auch Vollkommenheit und Autarkie impliziert, dann braucht ein 'vollkommen Glücklicher' offenbar keine Freunde; denn weil für den 'vollkommen Glücklichen' ja alle Güter und zumal die Tugendgüter bereits erreicht sind, hat auch die Freundschaft ihre 'Weg'-Funktion so erfüllt, daß sie in keinem inneren Zusammenhang mit der Glückseligkeit zu stehen scheint.<sup>132</sup>

Doch auch wenn Aristoteles im folgenden nicht mehr von einem '*notwendigen*' Zusammenhang von Glückseligkeit und Freundschaft spricht, ist er mit vielen

---

<sup>128</sup> Vgl. Kap. 6.1.a.

<sup>129</sup> »Moralis enim Philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia«. In Eth. VIII,1 (nr.1539). Vgl. NE VIII,1 (1155a4-5).

<sup>130</sup> Vgl. In Eth VIII,1 (nr.1539.1540).

<sup>131</sup> »Dubitatur autem circa felicem si indigebit amicis, vel non.« NE IX,9 (1169b3-4).

<sup>132</sup> »Nihil enim aiunt opus esse amicis, beatis, et per se sufficientibus. Existunt enim ipsis bona: per se sufficientes igitur entes nullo indigere. Amicum autem aiunt alterum ipsum entem tribuere, quae per seipsum non potest. Unde: Cum daemon bene det, quid opus est amicis?« NE IX,9 (1169b4-8). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1886.1887).

Argumenten darum bemüht, die 'Konvenienz' von Glückseligkeit und Freundschaft aufzuweisen; "denn es wäre unbegreiflich oder unverständlich (»inconveniens«), dem Glücklichen zwar alle Güter zuzuordnen, ihm aber keine Freunde zuzugestehen, die doch unter den äußeren Gütern am höchsten anzusiedeln sind."<sup>133</sup> Freilich bedarf der 'Glückliche' keiner Freunde wegen irgendeines Nutzens oder Lustgewinns, denn insofern ist er sich selbst genug. Daß er aber solcher Freunde bedarf, die - wie er selbst - ein entsprechendes Maß an Tugendhaftigkeit erreicht haben, verdeutlicht Aristoteles, indem er auf die enge Beziehung der ethisch-praktischen Tugenden (bzw. des durch sie erfahrbaren Glücks) zur Tugendfreundschaft hinweist: "Denn weil es dem Freund eher eigen ist, Gutes zu tun (bzw. zu lieben) als Gutes zu erleiden (bzw. geliebt zu werden), und weil gerade das Wohltun den Tugendhaften auszeichnet, und weil es besser (»melius«) ist, Freunden als Fremden Gutes zu tun, darum braucht auch der Tugendhafte (bzw. der Glückliche) Freunde, denen er Gutes tun kann."<sup>134</sup> Auch an dieser Stelle interpretiert Thomas in engem Anschluß an die NE: "Für einen Freund gehört es sich eher wohlzutun als Wohltaten zu empfangen. Die Tugend aber zeichnet sich gerade durch das Wohltun aus, und das Glück besteht ja in tugendhaften Handlungen... Und so ist es notwendig, daß der Glückliche tugendhaft ist, was dann immer auch heißt, daß er jemandem etwas Gutes tut. Es ist aber unter sonst gleichen Bedingungen besser, seinen Freunden als Fremden Gutes zu tun, weil man gegenüber einem Freund freudiger und bereitwilliger handelt. Insofern also der Glückliche immer auch tugendhaft ist, braucht er auch Freunde, denen er Gutes erweisen kann."<sup>135</sup>

Wie Aristoteles betont also auch Thomas, daß es einem Glücklichen in einer Freundschaft besser (»melius«) gelingt, tugendhaft zu handeln, weil das 'Für-Sein' in einer Freundschaft bereitwilliger oder spontaner (»promptius«) und lustvoller (»delectabilius«) geschieht. Tugendhaftes Wirken ist in der Gemeinschaft mit Freunden 'leicht' (»facile«), lustvoll (»delectabilis«) und dauerhaft (»continua«), 'wie sich dies für einen vollendet Glücklichen gehört'.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> »Assimilatur autem inconvenienti, hic omnia attribuentes bona felici, amicos non assignare. Quod videtur exterius bonorum, et maximum esse.« NE IX,9 (1169b8-10). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1888).

<sup>134</sup> »Si autem amici magis est benefacere quam pati, et est boni et virtutis benefacere, melius autem benefacere amicis quam extraneis, bene passis indigebit studiosus.« NE IX,9 (1170b10-13).

<sup>135</sup> »... magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis... Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis autem quam extraneis, ceteribus paribus; quia hoc homo delectabilis et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat.« In Eth. IX,9 (nr.1889).

<sup>136</sup> »Existimant autem oportere delectabiliter vivere felicem. Solitario quidem igitur difficilis vita: non facile enim secundum seipsum operari continue; cum alteris autem, et ad alios, facile. Erit igitur operatio magis continua delectabilis existens, secundum seipsam, quod oportet circa beatum esse.« NE IX,9 (1170a4-7). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1897.1898).

In einem weiteren Argument begründet Aristoteles die *Konvenienz* von Freundschaft und vollkommenem Glücklichen aus der sozialen und gemeinschaftlichen Natur des Menschen. Denn da der Mensch von Natur aus auf Zusammenleben (»convivere«) angelegt ist, erscheint es Aristoteles - und im Anschluß an ihn auch Thomas - 'inkonvenient', daß ein Glücklicher allein sei, und deshalb 'besser' und angemessener, wenn dieser sich in der Gemeinschaft von Freunden befindet.<sup>137</sup>

Freundschaft dient darüber hinaus einem 'Glücklichen' dazu, tugendhafte Handlungen ins volle Bewußtsein zu heben. Denn weil Glück - wie gesagt - in einer Tätigkeit besteht und die tugendhaften Handlungen des Freundes 'besser' und 'leichter' als die eigenen erkannt werden können, und weil die Bewußtmachung von tugendhaften Handlungen erst die der Tugend entsprechende Freude ermöglicht bzw. auslöst, darum bedarf auch der vollkommen Glückliche seiner Freunde.<sup>138</sup>

Den tiefsten Einblick in die 'Konvenienz' von Freundschaft und vollkommenem Glück vermittelt Aristoteles in einer Zusammenschau der oben skizzierten Gedanken über den Zusammenhang von Tugendhaftigkeit und Glück<sup>139</sup> und über das Verhältnis von Selbstliebe und Freundschaft.<sup>140</sup> Den Anfang der Argumentation, in der gezeigt werden soll, daß der "sittlich hochstehende Freund ... für den ebenfalls sittlich hochstehenden Freund ein natürlicher Gegenstand der Wahl"<sup>141</sup> ist, bildet eine Reflexion über das Wesen des (menschlichen) Lebens. Menschliches 'Leben' (»vivere«) ist nach Aristoteles vor allem durch die Fähigkeit zur Sinnesempfindung und durch das intellektive Vermögen (»potentia sensus et intellectus«) gekennzeichnet. Im 'Denken' (»intelligere«) und 'Empfinden' (»sentire«) ist dem Menschen sein Dasein vermittelt<sup>142</sup>, erfährt er die seinem Wirken entsprechende 'Lust'. Ist das Leben 'an sich' für jeden Menschen 'lustvoll', so gilt dies für den 'schlechthin Guten', der das 'Leben', 'Denken' und 'Empfinden' in reflexer Weise für die wertvollsten Güter erachtet, in einem besonderen Maß. Der Tugendhafte erfährt

137 »Inconveniens autem forte hoc, et solitarium facere beatum. Nullus enim eligeret utique secundum seipsum omnia habere bona: politicum enim homo, et convivere aptus natus. Et felici itaque hoc existit: quae enim bona natura habet. Manifestum est autem quod cum amicis, et his qui sunt epiches, melius quam cum extraneis et quibuscumque commorari: opus est ergo felici amicis.« NE IX,9 (1169b16-22). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1891).

138 »... felicitas operatio quaedam est: operatio enim manifestum quoniam fit, non existit quemadmodum possessio quaedam. Si autem felicem esse est in vivere et operari, boni autem operatio studiosa, et delectabilis secundum seipsam...; est autem et proprium delectabilium, specularem autem magis proximos possumus, quam nosmet ipsos et illorum actiones quam proprias: studiosorum utique actiones amicorum entium delectabiles bonis: ambo enim habent, quae natura delectabilia. Beatus utique amicis talibus indigebit. Si quidem specularem indiget actiones studiosas, et proprias: tales autem quae boni amici entis.« NE IX,9 (1169b29-1170a4). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1894-1896).

139 Vgl. Kap. 6.2.a.

140 Vgl. Kap. 6.2.b.

141 Vgl. NE IX,9 (1170a13-14) in der Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 210. Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1900).

142 »Vivere autem determinant animalibus potentia sensus, hominibus autem sensus et intellectus, potentia autem ad operationem reducitur, principale autem in operatione; videtur autem vivere esse principaliter sentire, vel intelligere.« NE IX,9 (1170a16-19). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1902).

durch die Empfindung und das Bewußtsein seiner selbst und seines Wirkens sein Dasein im höchsten Maß als 'lustvoll'.<sup>143</sup> Weil die Bewußtheit bzw. das Empfinden des eigenen, tugendhaften Wirkens entscheidend ist für die ihr folgende Glücksempfindung, und weil zwei Partner in einer Tugendfreundschaft sich zueinander verhalten wie zu sich selbst, einander gewissermaßen zu einem 'zweiten Ich' werden, kann das Dasein des Freundes ähnlich ins Bewußtsein gehoben werden wie das eigene und in (fast) gleicher Weise als lustvoll erlebt werden.<sup>144</sup> Wie das Bewußtsein des eigenen Daseins ist für Tugendhafte auch die bewußtseinsmäßige Vergegenwärtigung des Daseins ihrer Freunde wertvoll und lustvoll.

Dieses Bewußtsein wird lebendige Wirklichkeit durch das Zusammenleben, d.h. durch das Beisammensein im täglichen Leben und in der Gemeinschaft von Wort und Gedanke.<sup>145</sup> Indem Aristoteles darauf hinweist, daß menschliche Gemeinschaft immer auch geistig-geistliche Gemeinschaft ist, macht er deutlich, daß Freundschaft zur wechselseitigen Teilhabe und Mitteilung nicht nur der praktischen, sondern auch der theoretischen Glückseligkeit dient.<sup>146</sup>

Wenn also einem Tugendhaften sein Freund sozusagen ein natürlicher Gegenstand der Wahl ist, weil ihm sein Dasein zu einer Quelle der Lust wird, dann wäre es, wie Aristoteles schlußfolgert, dem Stand des 'vollkommenen Glückes' abträglich und unangemessen, wenn 'höchstes Glück' mit einem Mangel einherginge, wenn z.B. ein Glücklicher allein wäre. Für Aristoteles steht fest: "Der Mensch, der glücklich sein soll, braucht wertvolle Freunde."<sup>147</sup> Ähnlich resümiert auch Thomas das Ergebnis der Frage, ob der 'Glückliche' Freunde brauche: "Was dem Glücklichen wertvoll ist bzw. wählenswert erscheint, das muß ihm auch eigen sein. Ansonsten würde er ja bedürftig bleiben, was dem Wesen der Glückseligkeit, die sich gerade durch Erfüllungtheit auszeichnet, widersprechen würde. Aus diesem Grund braucht der

---

<sup>143</sup> »Videns autem, quia videt, sentit: et audiens, quoniam audit; et vadens quoniam vadit; et in aliis similiter est aliquid sentiens, quoniam operamur. Sentimus utique quoniam sentimus, vel intelligimus quoniam intelligimus. Hoc autem, quoniam sentimus vel intelligimus, quoniam sumus. Esse enim erat sentire vel intelligere. Sentire autem quoniam vivit, delectabilium secundum seipsum. Natura enim bonum vita; bonum autem existens in seipso sentire, delectabile. Eligibile autem et vivere est maxime bonis, quoniam esse bonum est ipsis, et delectabile simul. Sentientes enim quod secundum seipsum bonum, delectantur.« NE IX,9 (1170a29-b5). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1908).

<sup>144</sup> »Ut autem ad seipsum habet studiosus, et ad amicum. Alter enim ipse amicus est. Quemadmodum igitur seipsum esse eligibile est unicuique amicum, vel proxime. Esse autem eligibile erat propter sentire ipsum bonum esse entem. Talis autem sensus delectabilis secundum seipsum.« NE IX,9 (1170b5-10). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1909).

<sup>145</sup> »Consentire igitur oportet amicum, quoniam est: hoc autem utique fiet in convivere et communicare sermonibus et mente. Sic enim utique videbitur convivere in hominibus dici, et non quemadmodum in pecoribus in eodem pasci. Si itaque beato esse eligibile est secundum seipsum bonum, bonum natura ens, et delectabile, proximum autem, et amici est, et amicus eligibilium est.« NE IX,9 (1170b10-17). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1910.1911).

<sup>146</sup> Vgl. hierzu: D. Papadis, Die Rezeption der Nikomachischen Ethik, 136f.

<sup>147</sup> »Quod autem et ipsi eligibile, hoc oportet existere, vel sic indigens erit. Opus ergo erit felicienti amicis studiosis.« NE IX,9 (1170a17-19). Vgl. In Eth. IX,9 (nr.1912).



vollkommen Glückliche seine Freunde."<sup>148</sup> Zwar bezieht Thomas die Aussagen des Aristoteles über die Konvenienz von Freundschaft und Glückseligkeit auf die 'in diesem Leben' erreichbare Glückseligkeit<sup>149</sup>, doch stimmt er ansonsten in seinem Resümee (z.T. im Wortlaut) mit der entsprechenden Textpassage der NE überein: Mit Aristoteles betont Thomas, daß Freundschaft nicht nur zur Erlangung und Erreichung der Glückseligkeit, sondern auch zu deren Erhaltung und Dauerhaftigkeit dient. In einer Tugendfreundschaft halten zwei Freunde einander den Grund ihrer Freundschaft lebendig und bestärken einander in der (ihre Freundschaft begründenden und Lust evozierenden) Tugendhaftigkeit. Indem sie ihr Leben miteinander teilen, "richten sie ihr Tun und ihre Gemeinschaft auf das, wodurch sie das Zusammenleben gewährleisten glauben."<sup>150</sup> Wie jede Freundschaft in der jeweiligen Art des Zusammenlebens (»communicatio«) gründet und sich in ihr erhält, so gründet und erhält sich auch eine Tugendfreundschaft im 'Zusammenleben' (»convivere«), in der »communicatio« zweier Freunde, die aufgrund ihres 'Gutseins' miteinander Gemeinschaft haben. Aufgrund ihres Zusammenlebens wächst ihre Freundschaft "stetig durch den vertrauten Umgang. Und wie die Erfahrung zeigt, nehmen die Freunde zu an sittlichem Gehalt: es ist eine Freundschaft der Tat und der gegenseitigen Vervollkommnung. Denn sie bilden gleichsam die Vorzüge ab, an denen sie Gefallen finden, indem sie voneinander das Modell nehmen."<sup>151</sup>

Freundschaft, so kann abschließend für Aristoteles und Thomas als Ergebnis dieses Kapitels festgehalten werden, ist zwar nicht unbedingt notwendig zur Erlangung der Glückseligkeit und besteht auch nicht notwendig in ihr, aber sie *ist in höchstem Maße 'konvenient'*, dient der *Erlangung, Erhaltung und Verbesserung der Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit*.

---

<sup>148</sup> »Quod enim est felici eligibile, oportet ei inesse: alioquin remanebit indigentia, quod est contra rationem felicitatis, quae requirit sufficientiam. Requirit ergo quod ille qui est in statu felicitatis opus habeat amicis virtuosis.« In Eth. IX,9 (1912).

<sup>149</sup> Vgl. erneut die Ausführungen in Kap. 6.2.a bzw. In Eth. I,5 (nr.113).

<sup>150</sup> Übers. von F. Dirlmeier, a.a.O., 215 zu NE IX,12 (1172a5-9): »... singuli in hoc communicantes quodcumque maxime diligunt eorum quae in vita: convivere enim volentes cum amicis hoc faciunt, et his communicant quibus existimant convivere.« Vgl. In Eth IX,12 (nr.1948.1949).

<sup>151</sup> Übers. v. F. Dirlmeier, a.a.O., 216 zu NE IX,12 (1172a10-13). Vgl. In Eth. IX,12 (nr.1951).

## **7. Kapitel: Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu den Bedingungen der drei Heilszeiten ('vor der Sünde'; 'nach der Sünde'; 'durch Christus') nach der Lehre der STh**

### **7.1 Die ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott im 'Urstand' ('vor der Sünde') und die Möglichkeit der Wiedererlangung der verlorenen Gemeinschaft ('nach der Sünde')**

#### **a) Die Charakteristika der Gemeinschaft des Menschen mit Gott im 'Urstand' ('vor der Sünde')**

Vergleicht man das Gottesbild der soeben betrachteten Freundschaftsabhandlung der Nikomachischen Ethik mit dem des davor besprochenen »caritas«-Traktates der STh, zeigt sich folgendes: Aristoteles spricht im Unterschied zu Thomas nicht von *einem* Gott, sondern von Göttern, die durch eine unüberbrückbare Distanz von den Menschen getrennt sind. Zwischen den Göttern und den Menschen besteht eine solche Distanz, daß zwischen ihnen gewissermaßen jede Proportion zerbricht. Eine »communicatio« zwischen Göttern und Menschen hält Aristoteles für undenkbar und ausgeschlossen.<sup>1</sup> Während nach Aristoteles sich die Erhabenheit der Götter gerade in ihrer Unbedürftigkeit und Weltabgewandtheit zeigt, sieht Thomas in der STh die Größe Gottes vor allem in dessen sich mitteilender und überfließender Güte bestätigt: »... ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet.«<sup>2</sup> Dabei unterscheidet sich Thomas von Aristoteles weniger durch die Aussage, daß Gott die Welt, alle Dinge und den Menschen erschaffen und ins Dasein gerufen hat, als vielmehr durch seine Überzeugung, daß der dreipersönliche Gott der rationalen Kreatur des Menschen 'einwohnen' will in dem, was Thomas Gnade nennt.<sup>3</sup> Obwohl Thomas wie Aristoteles der Ansicht ist, daß Gott und Mensch unendlich voneinander unterschieden sind<sup>4</sup>, ist für ihn das Verhältnis des Menschen zu Gott durch das gekennzeichnet, was bei Aristoteles so entschieden ausgeschlossen wird. Denn in der Gnade sind das 'Miteinander-Umgang-Haben' (»conversari«) und das 'Zusammen-Sein' (»convivere«)<sup>5</sup> - die Voraussetzungen einer Freundschaft - in höchstem Maße verwirklicht.

Eine solche Verbindung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer in der Gnade wird in der STh in der Lehre vom Urstand beschrieben.<sup>6</sup> Die Heilssituation der 'ersten Menschen' ist für Thomas dadurch gekennzeichnet, daß die ihnen mit Beginn

---

<sup>1</sup> Vgl. In Eth. VIII,9 (nr.1634).

<sup>2</sup> Vgl. STh III 1,1.

<sup>3</sup> »... per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem«. STh I 43,5.

<sup>4</sup> »Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas: in infinitum enim distant«. STh I-II 114,1.

<sup>5</sup> Vgl. In Eth. VIII,9 (nr.1634).

<sup>6</sup> Vgl. STh I 95.100.

ihres Lebens geschenkte Gnade<sup>7</sup> die geistigen Vermögen auf Gott ausrichtete, wodurch außerdem die niederen-sinnlichen Antriebskräfte den höheren-geistigen Vermögen zugeordnet waren.<sup>8</sup> Das 'Mit-allem-Vermögen-auf-Gott-ausgerichtet-Sein' des Menschen im Urstand, das ihn vor Gott 'richtig' bzw. 'gerecht' machte, nennt Thomas 'Urstandsgerechtigkeit' (»iustitia originalis«).<sup>9</sup> Und weil die Ordnung der Seelenkräfte untereinander ebenso wie deren Ausrichtung und Finalisierung auf Gott durch die den Willen mit dem 'letzten Ziel' verbindende Gottesliebe (»caritas«) bewirkt wird<sup>10</sup>, heißt es von den 'ersten Menschen', daß sie in vollkommener Weise in der »caritas« mit Gott Gemeinschaft hatten und neben dem Glauben und der Hoffnung auch alle Tugenden besaßen, die der Vollkommenheit des Urstands angemessen waren.<sup>11</sup> *In der Gnade des Urstandes, in den mit der Gnade geschenkten Tugenden und vor allem in der Gottesliebe lebten die ersten Menschen in einer nicht erst zu erringenden, sondern gewissermaßen selbstverständlich bestehenden Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott.*

---

<sup>7</sup> Die Gnade des Urstands versteht Thomas nicht als »gratia naturalis« bzw. als eine auf generativem Wege vererbte Gnade. In seiner Sicht wurde sie dem Menschen zu Beginn zusammen mit der Geistseele (»anima rationalis«) eingesenkt: »Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est depositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.« STh I 100,1 ad 2. Vgl. W. van Roo, *Grace and Original Justice according to St. Thomas Aquinas*.

<sup>8</sup> »Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae: quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset... Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae.« STh I 95,1.

<sup>9</sup> »Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis naturae speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae.« STh I 100,1. Die Diskussion um das Verhältnis von Urstandsgnade und Urstandsgerechtigkeit (J. Bittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grace santifiante*, 121-150; J.L. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*; W. van Roo, *Grace and Original Justice according to St. Thomas Aquinas*) findet sich zusammengefaßt bei O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 488f.

<sup>10</sup> »Principium ... ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem.« STh I-II 87,3. Vgl. Kap. 1.3.c; Kap. 5.2.b.

<sup>11</sup> »... homo in statu innocentiae aequaliter habuit omnes virtutes. ... Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter...-Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis: unde fides et spes esse poterant in primo statu...- Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum.« STh I 95,3.

## b) Die Zerstörung der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde (Erbsünde) und die Möglichkeit ihrer Wiedererlangung

Auch wenn die thomanische Vorstellung von einem Gott, der sich mitteilt, der dem Menschen (in der Gnade) einwohnen und seine Freundschaft schenken will, sich vom Gottesbild der Nikomachischen Ethik unterscheidet, teilt Thomas mit Aristoteles den Gedanken, daß zwischen Gott und dem Menschen eine *unüberwindbare Distanz* besteht. Von der Auflösung der Gemeinschaft und Freundschaft zwischen Gott und Mensch spricht Thomas aber nicht etwa deshalb, weil sein Gottesbild uneinheitlich wäre oder er die Ursache der Distanzierung in irgendeiner Weise auf Seiten Gottes begründet sähe. Während die aristotelische Gottesvorstellung durchgängig das Bild von entfernten, unzugänglichen und uninteressierten Göttern zeichnet, postuliert Thomas in der gesamten Summe einen Gott, der Liebe ist, der den Menschen einwohnen und sie zur Glückseligkeit führen will. Wenn Thomas trotzdem von einem *trennenden* Hindernis zwischen Gott und den Menschen redet, meint er konkret die willentliche Abkehr des Menschen von Gott.<sup>12</sup> Wie eine Freundschaft in der wechselseitigen, freien Entscheidung zweier Partner füreinander gründet und sich aufzulösen beginnt, wenn nur schon einer der beiden sich gegen die Freundschaft entscheidet, so hat auch die schuldhafte Abwendung des Menschen von Gott die Auflösung der Gottesfreundschaft bewirkt. Die *willentliche Absage* der 'ersten Menschen' an das mit der Schöpfung bestehende Freundschaftsangebot Gottes bzw. die *Hinkehr* zu Gütern, die von dem 'letzten Ziel', das Gott ist, unendlich unterschieden sind, bezeichnet Thomas als 'erste Sünde' oder 'Erbsünde' (»peccatum originale«).<sup>13</sup> Die Sünde des Urstands bewirkte *formal* den Verlust dessen, was den 'Urstand' auszeichnete, nämlich den Verlust der 'Einwohnung' Gottes in Gnade und Liebe bzw. den Verlust der 'Urstandsgerechtigkeit' (»iustitia originalis«).<sup>14</sup> *Material* hatte das Fehlen von Gnade, Liebe und Urstandsgerechtigkeit in erster Linie die Störung bzw. Zerstörung der *Ordnung* der Seelenkräfte (»inordinatio virium animae«) des Menschen zur Folge.<sup>15</sup> Die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Auswirkung der Erbsünde ist entscheidend für das Verständnis der thomanischen Erbsündenlehre.

<sup>12</sup> »... anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem«. STh I-II 72,5.

<sup>13</sup> Vgl. J.M. Dubois, *Transmission et rémission du péché originel*, 283-311; J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, II; H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde*; P. de Letter, *Original Sin*; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 484-516; ders., *Thomas von Aquin*, 273-279; P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, 913-915; E. Zoffoli, *Il peccato originale secondo San Tommaso*, 492-505.

<sup>14</sup> »... iustitia originalis ... erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum.« STh I-II 81,2.

<sup>15</sup> »Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio

Die formale und materiale Auswirkung der Erbsünde (das 'Fehlen der Gnade' und die 'Unordnung der Seelenkräfte') kennzeichnet seit der 'Ursünde' der 'ersten Menschen' die Heilssituation der gesamten Menschheit.<sup>16</sup> Doch bedeutet das nicht, daß die natürlichen Vermögen (»ratio«; »voluntas«; »irascibilis«; »concupiscibilis«) außer Kraft gesetzt wären.<sup>17</sup> Der Verlust der *selbstverständlichen Ausrichtung* des Menschen auf Gott bewirkt nicht die Zerstörung der natürlichen Seelenkräfte, sondern die Verminderung der 'Neigung zur Tugend' (»inclinatio ad virtutem«) der einzelnen Vermögen<sup>18</sup>, ohne sie jedoch bleibend zum Negativen hin zu qualifizieren. So ist z.B. auch die 'Konkupiszenz' durch das »peccatum originale« nicht etwa in sich schlecht. Sie wäre es erst dann, wenn der Mensch sie zum Bösen hin bestimmen würde, wenn der Mensch »praeter rationem« handeln würde.<sup>19</sup> Thomas ist der Auffassung, daß der Mensch durch keine Sünde und somit auch nicht durch das »peccatum originale« zum Bösen hin determiniert ist. Denn wenn die Erbsünde die Vernunftbestimmtheit und Freiheitlichkeit menschlichen Handelns aufheben würde, wäre der Mensch ja auch nicht mehr zu (den freien Willen voraussetzenden) Sünden fähig (»capax peccati«), was offensichtlich falsch ist.<sup>20</sup> Das Fehlen der Gnade verursacht *nicht notwendig* einzelne, kategoriale Sünden, sondern läßt ihn (aufgrund der »dispositio inordinata«<sup>21</sup>) zu kategorialen Sünden geneigt

---

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.« STh I-II 82,3.

<sup>16</sup> Thomas geht davon aus, daß die Schuld der 'ersten Menschen', die Absage an die Freundschaft mit Gott, gewissermaßen als (eine Strafe der) Erbsünde auf alle Menschen (auf generativem Wege) übertragen bzw. vererbt wird (»traducatur«). Obgleich das »peccatum originale« nur von den 'ersten Menschen' direkt verschuldet ist, wird es doch allen Menschen als Schuld und Strafe angerechnet (»imputatur«). Weil alle Menschen in 'Adam' gewissermaßen eine Person sind (vgl. STh I-II 81,1), konnte Adam als Kollektivperson für alle Menschen die für den Urstand charakteristische Gnade und Freundschaft Gottes verlieren. Jeder aus Adam stammende Mensch ist in Adam »particeps culpae« (vgl. STh I-II 81,1 ad 1), und deshalb wird nicht die das Verhältnis des Menschen zu Gott im Urstand kennzeichnende 'Urstandsgerechtigkeit' auf alle Nachkommen Adams übertragen, sondern nurmehr eine durch das Fehlen der Gnade bzw. durch das Fehlen der 'Urstandsgerechtigkeit' gekennzeichnete »dispositio inordinata«: »... sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita.« STh I-II 81,2.

<sup>17</sup> Vgl. STh I-II 85,3.

<sup>18</sup> »Primum igitur bonum naturae (principia naturae) nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae (donum originalis iustitiae) totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.« STh I-II 85,1.

<sup>19</sup> »... concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem: concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.« STh I-II 82,3 ad 1. Vgl. STh I-II 85,3 ad 3. Vgl. Kap. 1.2.b.

<sup>20</sup> »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.« STh I-II 85,2.

<sup>21</sup> »Est (peccatum originale) enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae.« STh I-II 82,1.

sein, ohne ihm jedoch den freien Willen und die Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen zu rauben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Erbsündenlehre der STh die (Unheils-) Situation einer von der Schöpfung her nicht sein sollenden Distanz und Nicht-Freundschaft zwischen Gott und Mensch in den Blick nimmt. Mit der Lehre über das »peccatum originale« der Menschen im Urstand erklärt Thomas, warum die Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott nach der 'ersten Sünde' nicht mehr besteht und von Seiten des Menschen auch nicht wiederhergestellt werden kann. Die Abwendung vom 'unendlich Guten' hat eine 'ewige Strafe' zur Folge<sup>22</sup>; der entstandene Schaden ist für den Menschen irreparabel.<sup>23</sup> Wenn die Heilsgeschichte Gottes nicht mit dem Sündenfall gleich des 'ersten Menschen' bereits zu Ende ist, dann liegt der Grund dafür in thomanischer Sicht darin, daß Gott einen anderen Weg findet (gefunden hat), die Menschen mit seiner Gnade wieder zu erreichen.<sup>24</sup>

## **7.2 Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus und die Suche nach einem adäquaten Erlösungsmodell**

### **a) Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus und die Grenzen juristisch argumentierender Erlösungsmodelle**

Bereits in der Erbsündenlehre der I-II<sup>ae</sup> gibt Thomas Auskunft über den 'Weg' der Erlösung, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Der Verlust von Gnade und Gottesfreundschaft durch das »peccatum originale« ist zwar für den Menschen mit seinen natürlichen Kräften 'irreparabel', doch kann die rechte Ordnung und die Verbindung des menschlichen Willens mit dem 'letzten Ziel' (»finis ultimus«) in der »caritas« durch göttliche Hilfe wiederhergestellt werden.<sup>25</sup> Die Verbindung des menschlichen Willens mit Gott<sup>26</sup>, die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott bzw. die Erlösung von der Erbsünde und allen in ihr

---

<sup>22</sup> »Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei.« STh I-II 87,4.

<sup>23</sup> Ohne die Freundschaft Gottes, ohne die »caritas« hat der Mensch jede Möglichkeit verloren, auf die 'Glückseligkeit' (»beatitudo aeterna«) ausgerichtet zu sein: »... per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.« STh I-II 87,3.

<sup>24</sup> »... Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit: sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi.« STh III 1,1 ad 1.

<sup>25</sup> »... si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem.« STh I-II 87,3.

<sup>26</sup> »Coniungitur autem homo Deo per voluntatem.« STh I-II 87,6.

wurzelnden Sünden versteht Thomas allerdings nicht als eine für Gott im Prinzip mögliche<sup>27</sup>, *ungeschichtliche* Gnadenmitteilung, sondern ist - in einer näher zu erklärenden Weise - gewirkt durch die »redemptio Christi«, die Erlösung durch den Gott-Menschen Jesus Christus.<sup>28</sup> Wie die Erbsünde von einem Menschen auf den anderen übertragen wird, so überträgt sich auch die Gnade Christi (»gratia Christi«) auf alle, die »spiritualiter« in Glaube und Taufe neu geboren worden sind, so daß ein solcher Mensch frei wird von der Erbsünde und allen anderen Sünden.<sup>29</sup>

Wie die Andeutungen in der I-II<sup>ae</sup> über das Erlösungswirken Christi näher zu verstehen sind, kann erst mit Blick auf die III<sup>a</sup> Pars der STh gesagt werden, in der ausführlich auf die Bedeutung Jesu Christi für das Heil der Menschen eingegangen wird.<sup>30</sup> Ebenso wie in der Erbsündenlehre<sup>31</sup> sieht Thomas auch in der expliziten Christologie der III<sup>a</sup> Pars die Überwindung der Sünde als Hauptmotiv der Inkarnation Christi<sup>32</sup>: Es ist schriftgemäß<sup>33</sup> und 'sicher' (»certum«), daß Christus durch seine Menschwerdung sowohl das »peccatum originale« als auch alle weiteren Sünden überwunden hat.<sup>34</sup> Was von der Inkarnation Christi gesagt wird, gilt von Christi Leiden, der Passion, in einem eminenten Maße. Denn auch dort, wo Thomas über die Wirkungen der Passion Christi (»de effectibus passionis«) nachdenkt<sup>35</sup>, steht wiederum als 'Effekt' des Leidens Christi die Nachlassung der Sünden

---

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

28 »... omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum; quod est erroneum.« STh I-II 81,3.

29 »... sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum: et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.« STh I-II 81,3 ad 3.

30 Vgl. die allgemeinen Einführungen und Kommentare zur Christologie und Soteriologie der III<sup>a</sup> Pars der STh: I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter; A.M. Hoffmann, Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter; J. Plagnieux, Heil und Heiland, 81-94; F. Ruello, La Christologie de Thomas d'Aquin; L. Soukoup, Die Menschwerdung Christi; E.H. Weber, Le Christ selon saint Thomas d'Aquin.

31 »... Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.« STh I-II 87,7 ad 3. »... Apostulus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae auferitur per gratiam Iesu Christi.« STh I-II 89,5 ad 1.

32 Vgl. W. Mostert, Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin.

33 »... cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati.« STh III 1,3.

34 »... certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quae postmodum superaddita sunt.« STh III 1,4.

35 Vgl. STh III 49,1-4.

(»remissio peccatorum«)<sup>36</sup> im Vordergrund, d.h. die Nachlassung der Schuld des »peccatum originale« und aller in ihr gründenden Einzelsünden<sup>37</sup>.

Wie aber vollzieht sich die Nachlassung der Sünden? Wodurch genau wird sie bewirkt? Und wie verhält sich das Hauptmotiv der Inkarnation und Passion Christi, die Nachlassung der Sünden, zu anderen 'Effekten' und Auswirkungen der Menschheit Christi? Antwort auf diese Fragen gibt Thomas in der Untersuchung der Wirkungsweisen der Passion (»de modo efficiendi passionis Christi«).<sup>38</sup> Die Wirkweise des Leidens Christi erklärt er mit Hilfe der Begriffe 'Verdienst' (»meritum«), 'Genugtuung' (»satisfactio«), 'Opfer' (»sacrificium«), 'Loskauf' (»redemptio«) und 'Wirksamkeit' (»efficientia; efficacia«).

Als 'verdienstlich'<sup>39</sup> bezeichnet Thomas die Wirkweise sowohl der Passion als auch des gesamten Lebens Jesu.<sup>40</sup> Christus hat von Beginn seines Lebens an mit freiem Willen nicht nur für sich, sondern für alle, die mit ihm verbunden sind (oder verbunden sein werden), wie ein Glied eines Körpers mit seinem Haupt, die Gnade und somit das Heil 'verdient'.<sup>41</sup> Das Bild des »corpus mysticum« wehrt einem forensischen Verständnis des 'Verdienst'-Begriffes: Nicht irgendetwas 'Dingliches' hat Christus für die Menschen erworben, sondern in thomanischem Verständnis wirkt Christus 'verdienstlich' für alle seine 'Glieder', indem er ihnen durch sein Leben und Leiden den *Glauben* und die *Liebe* ermöglicht<sup>42</sup>, durch die er (wie das Haupt zu den Gliedern) mit ihnen verbunden ist.<sup>43</sup> Durch sein Leben und sein Leiden hat

<sup>36</sup> »... passio Christi est propria causa remissionis peccatorum«. STh III 49,1.

<sup>37</sup> »Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis: sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta.« STh III 49,5.

<sup>38</sup> Vgl. STh III 48,1-6.

<sup>39</sup> Vgl. H. Bouessé, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte Humanité du Christ*, 256-298; J. Czerny, *Das übernatürliche Verdienst für andere*; P. Glorieux, *Le mérite du Christ selon S. Thomas*, 622-649; P. de Letter, *De ratione meriti secundum sanctum Thomam*; W.D. Lynn, *Christ's redemptive merit*; O.H. Pesch, *Die Lehre vom Verdienst als Problem für Theologie und Verkündigung*, 377-416; J.P. Wawrykow, 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas.

<sup>40</sup> »... Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam«. STh III 48,1 ad 2. Vgl. STh III 34,3.

<sup>41</sup> »... Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. ... Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.« STh III 48,1. Vgl. STh III 19,4. Vgl. J. Anger, *La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de s. Thomas*; J.F. Boyle, *The Structural Setting of Thomas Aquinas' Theology of Grace of Christ as He Is the Head of the Church in the 'Summa Theologiae'*; T.M. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*; M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, 636-652.

<sup>42</sup> »... passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem«. STh 49,3 ad 1.

<sup>43</sup> »... Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem.« STh III 8,3.



Christus den Menschen wieder den Glauben und die Liebe ermöglicht und somit das 'Heil' 'verdient'; denn in der Gnade ist es ihnen möglich, ihrerseits 'verdienstvolle' Akte des Glaubens und der Liebe zu vollbringen.<sup>44</sup>

Kann das 'Verdienst'-Verständnis das *gesamte* Leben Christi *von der Empfängnis bis zum Kreuzesleiden* (jedoch nicht mehr den Kreuzestod<sup>45</sup>) in seiner soteriologischen Funktion erklären helfen, interpretieren die drei folgenden Erklärungsmodelle 'Genugtuung', 'Opfer' und 'Loskauf' vor allem die soteriologische Bedeutung von *Kreuzesleiden und Tod Christi*. Wie der 'Verdienst'-Begriff ist auch der Terminus 'Genugtuung' (»satisfactio«)<sup>46</sup> dem juristischen Sprachgebrauch entlehnt. Doch ebenso wie Thomas den »meritum«-Begriff den personalen Kategorien Glaube und Liebe zuordnet, überwindet er auch in seiner Interpretation der 'Genugtuung' (»satisfactio) das bloß juristische Verständnis. Denn 'genugtuend' ist für Thomas ein Handeln dann, wenn einem Beleidigten etwas gegeben wird, das dieser mindestens in demselben Maße *liebt*, wie er die Beleidigung *haßt*.<sup>47</sup> Eine die Sünde tilgende 'Genugtuung' (»satisfactio condigna«), die die Möglichkeiten des Menschen übersteigt, sieht Thomas in der Passion Christi.<sup>48</sup> Christus ist es, der, obgleich selbst sündenlos, die Strafen der (Erb-) Sünde und der Abwendung von Gott, d.h. Leiden und Tod, freiwillig aus Liebe erleidet.<sup>49</sup> Unbeschadet jedoch der Tatsache, daß Christus sein Leben (unter den größten Schmerzen<sup>50</sup>) hingab, ist für Thomas das Entscheidende und eigentlich 'Genugtuende' an Christi Leiden die (sich im Leiden und Tod im höchsten Maße manifestierende) übergroße *Liebe* (»propter magnitudinem caritatis«).<sup>51</sup> *Das entscheidende satisfactorische Element an Christi*

44 Vgl. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 194. Thomas "entleert den Verdienstgedanken, da er ihn aufsprengt und weit über ihn hinausreichende Konturen zeichnet, völlig seines ursprünglichen, am privaten Lohnverhältnis orientierten Gehalts. Dort, wo Thomas vom Verdienst spricht, sagt er Dinge aus, welche der juristische Verdienstbegriff eigentlich nicht mehr hergibt. ... Gott zieht den Menschen so zu sich, daß er selbst und freien Willens geht. Daß der Mensch aber freien Willens den Weg der Liebe geht, das ist in den Kategorien des Geschuldet- und Gefordertseins nicht mehr faßbar."

45 Vgl. ebd., 199: "Warum das Todesleiden habe geschehen und erst recht warum der Tod habe eintreten müssen, das vermag der Verdienstgedanke nicht mehr zu erklären. Hier hat diese theologische Konstruktion ihre Grenze. Andere Konstruktionen müssen einspringen". Vgl. O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 566.

46 Vgl. D. Jamros, Satisfaction for Sin. Aquinas on the Passion of Christ, 307-328; L. Scheffczyk, »Satisfactio non efficax nisi ex caritate«, 73-94.

47 »... ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequè vel magis diligit quam oderit offensam.« STh III 48,2.

48 »... ad condignam satisfactionem, ut actio satisfaciens haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens.« STh III 1,2 ad 2.

49 »... satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet: sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet«. STh III 14,1 ad 1.

50 Vgl. STh III 46,6.

51 »Christus autem, ex caritate et oboedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem

Leiden ist nach Thomas die Liebe, aus der Christus lebte und schließlich in den Kreuzestod ging.<sup>52</sup> Wenn aber die Liebe die eigentliche Ursache der »satisfactio« ist, drängt sich die Frage auf, ob Leiden und Kreuzestod nicht bloß einfach zusätzliche Bezeichnungen einer Erlösung sind, die sich auch ohne die Passion vollzogen hätte. Was oben bereits hinsichtlich der Notwendigkeit der Inkarnation Christi gesagt worden ist, gilt auch für Leiden und Tod Christi. Auch die Passion ist nicht in dem Sinn notwendig, daß Gott nicht auch auf andere Weise die Sünden und die Strafen der Menschen hätte nachlassen können.<sup>53</sup> Doch auch wenn der Passion Christi keine absolute Notwendigkeit zukommt<sup>54</sup>, hält Thomas Leiden und Kreuzestod für in höchstem Maße 'angemessen' (»convenientius«), weil in der Passion Christi 'viel zusammenkommt' (»plura concurrunt«), damit Gott das Ziel mit den Menschen und die Menschen ihr Ziel bzw. das Heil in Gott erreichen können.<sup>55</sup> Denn indem Christus Leiden und Tod über sich ergehen läßt, zeigt er den Menschen eine größere Liebe, als wenn er nicht gelitten hätte.<sup>56</sup> Doch zeigt er diese Liebe nicht etwa um eines zusätzlichen Bezeichnens willen, sondern damit die 'Genugtuung' überhaupt erst wirksam wird, beim Menschen ankommt und so ihr Ziel erreicht. Christus ist nicht in dem Sinn der 'eschatologische Vollender', der in Leiden und Tod nur zusätzlich zur Darstellung bringt, was ohne ihn immer schon offenbar war, sondern er *ist* der 'Weg', durch den sich diese Liebe Bahn bricht und in dem sie *geschichtlich* irreversibel offenbar wird. Durch die im Leiden und im Tod durchgehaltene Liebe kommt die 'Genugtuung' erst an ihr Ziel. Denn 'genugtuend' ist Christi Leiden aus dem Grunde, weil die übergroße Liebe Christi, mit der er litt, den Menschen zur (Gegen-) *Liebe provoziert*.<sup>57</sup> Auch die 'Genugtuung' kommt erst dort zum Ziel und wirkt sich erst dann heilsam aus, wenn der Mensch in antwortendem

---

passionis et magnitudinem doloris assumpti... Et ideo passio Christi, non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis«. STh III 48,2. Vgl. STh III 14,1.

<sup>52</sup> Die 'Überwindung des Satisfaktionsdenkens' in der STh faßt H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 182f., folgendermaßen zusammen: Der Satisfaktionsbegriff ist "offensichtlich von Christus und von dem her umgebogen, was Thomas als das Zentrale an ihm und an seinem Todesleiden betrachtet: die aktive, personale Liebe. ... Mit der Aussage, daß die Liebe Wesen und Wirksamkeit der Genugtuung ausmache, hat Thomas die Ebene des Satisfaktionsdenkens hinter sich gelassen, auch wenn er den Begriff satisfactio noch beibehält."

<sup>53</sup> »Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.« STh III 1,2.

<sup>54</sup> »... manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati: neque ex parte Dei, neque ex parte hominis.« STh III 46,1.

<sup>55</sup> »... tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato.« STh III 46,3.

<sup>56</sup> »...cum homo per se satisfacere non potest pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum: ... Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset.« STh III 46,1 ad 3.

<sup>57</sup> »Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum: in quo perfectio humanae salutis consistit.« STh III 46,3. Vgl. STh III 49,1.

Glauben und antwortender *Liebe* die Liebe Christi ankommen und so erst in sich *wirksam* werden läßt.<sup>58</sup> Genugtuend wirkt das in und aus Liebe durchgehaltene Leiden Christi, weil die Liebe Christi die 'Effekte' des Glaubens und der Liebe realisiert. Erst in Glaube und Liebe der Erlösten wird die Passion Christi effizient. Hinter dieses jedwede juristische Logik überwindende »satisfactio«-Verständnis fallen auch die beiden folgenden »modi efficiendi« der Passion Christi, 'Opfer' (»sacrificium«) und 'Loskauf' (»redemptio«), nicht zurück. Sowohl der 'Opfer'- als auch der 'Loskauf'-Begriff lassen sich in den Gedankengang der 'Genugtuung' einschreiben.<sup>59</sup> Thomas bezeichnet als »sacrificium« dasjenige, was Gott 'geschuldet' ist und ihm 'gefällt'.<sup>60</sup> Das »sacrificium«, das Gott in höchstem Maße angemessen und von ihm angenommen worden ist (»fuit Deo maxime acceptum«), ist das 'Opfer' Jesu Christi. Obwohl Thomas das Wort »satisfactio« bei der Deutung der Wirkweise Christi als 'Opfer' meidet, fällt auf, daß er die Wirkweise des 'Opfers' Christi in enger Anlehnung an das oben skizzierte Genugtuungs-Verständnis erklärt<sup>61</sup>: Christi Leiden und Sterben wirkt als 'Opfer', weil er sein Leben *freiwillig* und aus *Liebe* für die Menschen hingab.<sup>62</sup>

Ebenso wie beim »sacrificium«-Begriff ist es Thomas auch bei der Interpretation der Passion Christi als »redemptio«<sup>63</sup> daran gelegen, Leiden und Tod Christi als *Wirkzeichen* einer ungemessenen Liebe zu verstehen. In der Bildersprache des 'Zurückkaufens' bezeichnet er das 'genugtuende' Leiden Christi für die Sünden und die Sündenstrafen der Menschheit als einen gewissen 'Preis', durch den die Menschen freigekauft sind.<sup>64</sup> Thomas weiß um die Unangemessenheit der Bezeichnung der Passion als 'Loskauf' und deutet wegen des allenthalben möglichen und vom Wortsinn her naheliegenden, forensischen Mißverständnisses der

---

58 »... passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem«. STh III 49,3 ad 1. Vgl. STh III 48,6 ad 2.

59 Vgl. O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 558-559; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 183-187.

60 »Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum.« STh III 48,3.

61 Vgl. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 185: "Ganz parallel zu dem, was sich bei der Analyse des thomanischen Satisfaktionsgebrauchs ergeben hatte, kommt Thomas auch in diesem Fall nur dort über jene Ebene hinaus, wo er den Gedanken der Liebe bzw. des Gehorsams einführt. Weil es aus der Liebe hervorging (utpote ex caritate proveniens), war das Opfer Christi Gott besonders wohlgefällig (maxime acceptum; acceptissimum). ... Nicht der Opferbegriff, anderes ist ihm wichtig: Ex caritate et oboedientia hat Christus für uns gelitten." Vgl. STh III 47, 2 u. ad 3; 47,3; 49,1.

62 »... hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium.« STh III 48,3.

63 Vgl. L. Hardy, *La doctrine de la rédemption*; B. Kelly, *Aquinas on Redemption and Change in God*, 249-263; B. Sesboue, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*.

64 »Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena.« STh III 48,4.

Soteriologie Leiden und Tod Christi bewußt vorsichtig als »*quasi quoddam pretium*«. Es scheint sogar, als wolle er diesen ihm durch die Tradition vorgegebenen Vergleich nachträglich zurücknehmen bzw. abschwächen; denn wenig später wird auf die Unvergleichlichkeit der Selbst- und Lebenshingabe Christi mit irgendeinem Zahlungsmittel oder etwas Dinglichem hingewiesen.<sup>65</sup> Auch die Interpretation der Wirkweise der »*passio Christi*« als »*redemptio*« verdeutlicht das bereits mehrfach skizzierte soteriologische Anliegen des Thomas: Der Sinn der unmittelbar (»*immediate*«) durch Christus und »*principaliter*«<sup>66</sup> durch Gott gewirkten »*redemptio*« ist die Liebe (»*unio caritatis*«)<sup>67</sup>. Wie bei den übrigen »*modi efficiendi*« der Passion Christi bereits herausgearbeitet, ist für Thomas auch die »*redemptio*« nur dann richtig verstanden, wenn deren Transparenz auf sein grundlegendes soteriologisches Anliegen hin deutlich gemacht ist: Das Erlösungsmodell der »*redemptio*« wird in die umfassendere Sicht einer menschwerdenden und sich hingebenden Liebe eingeschrieben, einer Liebe, die erst dann ihr Ziel erreicht, wenn sie die Menschen zur Liebe herauszufordern, zur Liebe zu provozieren und zu befreien vermag.<sup>68</sup>

In der Betrachtung der Wirkweisen der Passion Christi ist Thomas bemüht, deren konvergierende Option herauszuarbeiten und sie in Dienst zu nehmen für sein Verständnis der *in Christus menschengewordenen Liebe, die alle Menschen für diese Liebe gewinnen will*. Jeder der vier genannten und Thomas von der Tradition vorgegebenen »*modi efficiendi*« wird zwar in seinem Aussagegehalt expliziert, doch scheinen sie allesamt nur bedingt geeignet, das soteriologische Anliegen angemessen zu vertreten. Sie alle vermögen jeweils nur Teilaspekte eines umfassenderen Erlösungsgeschehens zu explizieren.<sup>69</sup> Der »*modus meriti*« betont zwar das freiwillig und aus Liebe gelebte und deshalb 'heilsverdienende' Leben Christi von der Empfängnis bis zum Kreuzesleiden, doch ist die Vorstellung des 'Verdienens' eher dazu geeignet, das 'Daß' der Erlösung zu bezeichnen, als das 'Wie' der Erlösung zu erklären. Ein forensisches Mißverständnis wird dadurch abgewehrt, daß der »*meritum*«-Begriff von einem umfassenderen Erlösungsgeschehen her interpretiert wird. Seine Grenzen erreicht der Verdienst-Begriff, wenn es darum geht, den Tod Christi in seiner soteriologischen Funktion zu erklären. Der »*modus meriti*« betont

<sup>65</sup> »*Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.*« STh III 48,4.

<sup>66</sup> »*... redemptio immediate pertinet ad hominem Christum: principaliter autem ad Deum.*« STh III 48,5 ad 1.

<sup>67</sup> Vgl. STh III 48,4 ad 1.

<sup>68</sup> Vgl. noch einmal: STh III 46,3; 49,1.

<sup>69</sup> Vgl. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu: Thomas behält "zwar weitgehend traditionelles - juridisches und kultisches - Begriffsmaterial bei, führt es aber an seine immanenten Grenzen". (223) Er läßt "aus selbstverständlicher Achtung vor der Tradition die Worte zwar stehen, entleert sie aber Stück für Stück ihres juristischen bzw. kultischen Begriffsinhaltes und setzt an dessen Stelle einen anderen beherrschenden Gedanken, der weit über jene Aspekte hinausführt. Es ist der Gedanke der befreienden Liebe." (188).

zwar das heilsverdienende Leben Christi einschließlich des Kreuzesleidens, muß aber die Erklärung der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu an andere Deutungsmuster wie »satisfactio«, »sacrificium« und »redemptio« delegieren. Dieser Vorzug der letztgenannten »modi efficiendi«, die soteriologische Auswertung des freiwillig auf sich genommenen Leidens Christi, wird durch einen ebenso entscheidenden Nachteil wieder relativiert; denn auch die Wirkweisen der Passion Christi »per modum satisfactionis, redemptionis et sacrificii« würden die Soteriologie der STh in eine Schiefelage bringen, da sie einseitig Passion und Tod Jesu betonen, ohne die 'Wirkweise' des *Lebens* Jesu insgesamt zu erklären. Diese Gründe werden Thomas mit dazu bewegen haben, in der STh im Gegensatz zu seinem Sentenzenkommentar einen weiteren, formaleren und umfassenderen »modus efficiendi« zu benennen, der 1. die Funktion der Menschheit Christi insgesamt (von der Empfängnis bis einschließlich seines Kreuzestodes) und 2. nicht nur das 'Daß', sondern auch das 'Wie' der Erlösung zu interpretieren vermag und so 3. womöglich transparenter auf seine soteriologische Grundaussage hin ist.

#### **b) Das die 'Effekte' der Erlösung (Glaube, Hoffnung, Liebe) mit erklärende und umfassendere Verständnis der Erlösung als 'Wirksamkeit' und die Grenzen auch dieses Modells**

Daß Thomas den vorangegangenen »modi efficiendi« nicht einfach ein weiteres, gleichrangiges Erklärungsmodell hinzufügen will, wird schon von dessen Benennung her deutlich; denn die fünfte Wirkweise deutet das Leben und die Passion Christi »per modum efficientiae«, also als 'Wirksamkeit' oder 'Effizienz' (»efficacia«).<sup>70</sup> Dabei ist nicht etwa überhaupt der Gedanke der 'Wirksamkeit' das entscheidend Neue - der Gedanke der Wirksamkeit ist formal auch in den übrigen »modi efficiendi« enthalten und vorausgesetzt -, sondern neu und weiterführend ist die soteriologische Auswertung der Bestimmung der Menschheit Jesu Christi als »instrumentum coniunctum Divinitatis«.<sup>71</sup> Die in der Christologie angestrengte

---

<sup>70</sup> Vgl. zum Folgenden: H. Bouessé, La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte Humanité du Christ, 256-298; P.G. Crowley, Instrumentum Divinitatis in Thomas Aquinas, 451-475; S. Garcia-Jalon de la Lama, Instrumentum Coniunctum; M.-B. Lavaud, S. Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements, 292-316, 405-422; J. Lécuyer, La causalité efficiente des mystères du Christ selon s. Thomas, 91-120; F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin, 189-208; E.M. Taussig, La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino; T. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit.

<sup>71</sup> O.H. Pesch weist mit Blick auf die Untersuchung von F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi, darauf hin, "daß Thomas seine Lehre ausarbeitet in Präzision einer bei Aristoteles vorgefundenen Lehre vom instrumentum coniunctum, und daß er Johannes von Damaskus und die griechischen Väter nur im üblichen Stile als Autoritätsbelege zitiert." O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 567-568. Vgl. die Darstellungen der thomanischen Instrumentalitätslehre bei I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas; R. Biagi, La causalità dell'umanità di Cristo.

Untersuchung und Bestimmung der Menschheit Christi<sup>72</sup> als 'Instrument der Gottheit' (»instrumentum coniunctum divinitatis«<sup>73</sup>) erklärt sowohl, wie *Gott durch Christus handelt* (die Menschheit Christi als das auf einzigartige Weise 'mit Gott verbundene Instrument' im Gegensatz etwa zu den »instrumenta separata«), als auch, daß der Gott-Mensch *Christus als selbsttätiges, durch freien Willen*<sup>74</sup> handelndes *Instrument* das Heil der Menschen wirkt. Vor dem Hintergrund der Überlegung, daß etwas auf zweierlei Weise 'wirksam' (»efficiens«) sein kann, entweder 'hauptsächlich' (»principale«) oder 'instrumentalursächlich' (»instrumentale«), sagt Thomas, daß 'hauptsächlich' Gott das Heil der Menschen wirkt. Weil aber die Menschheit Christi (»humanitas Christi«) *das* 'Instrument der Gottheit' (»divinitatis instrumentum«) ist, wirken *alle* Taten und Leiden Christi (»omnes actiones et passiones Christi«) 'instrumentalursächlich' (»instrumentaliter«) das Heil der Menschen. Und in diesem Sinn wird auch hinsichtlich der Passion Christi gesagt, daß sie 'wirksam' das Heil der Menschen verursacht.<sup>75</sup>

Indem Thomas die 'Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi' als Wirkweise des gesamten Lebens Jesu etabliert, werden die vorher genannten »modi efficiendi« zwar nicht ersetzt oder gar aufgehoben, sondern vor einer blickverengenden und einseitigen Interpretation bewahrt und so in ihrem eigentlichen Anliegen deutlich. Der Begriff des 'Instruments' leistet, daß er 1. allgemeiner und formaler ist und so auch die anderen Wirkweisen umfaßt. Indem so die christologische Analyse auch und gerade in der Erlösungslehre durchgehalten wird, kann 2. die Heilsbedeutbarkeit des *gesamten Lebens*, der *Menschheit* Christi, soteriologisch ausgewertet werden. Dadurch wehrt Thomas der Versuchung, einen, wenn auch noch so bedeutsamen Teilaspekt des Lebens und Leidens Jesu über Gebühr zu betonen. Eine vorschnelle und zu kurz greifende Interpretation einzelner Heilsmomente des Lebens Christi wird vermieden. Der 'Instrument'-Begriff ermöglicht 3. erstmals "ein zusammenhängendes Verständnis des Erlösungsgeschehens bis hin zur subjektiven Aneignung"<sup>76</sup> und vermag - als erstes Erlösungsmodell überhaupt - forensische Assoziationen *direkt* zu vermeiden (ohne wie die anderen Erlösungsmodelle hierzu Anleihen von einem umfassenderen Erlösungsmodell zu erhalten): Im Begriff des

<sup>72</sup> H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 201, sieht in dem Gedanken von der Effizienz des menschlichen Handelns Christi "eine thematische Reflexion darüber, wie Gott und Christus nicht mehr nur in einem Gegenüber, sondern in Einheit gesehen werden könnten und wie die Einheit derartigen Wirkens zu verstehen sei."

<sup>73</sup> Vgl. STh III 2,6 arg.4; 13,2.3; 19,1; 43,2.

<sup>74</sup> »Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem.« STh III 18,1 ad 2.

<sup>75</sup> »... duplex est efficiens: principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum..., ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.« STh III 48,6.

<sup>76</sup> H. Kessler, *Christologie*, 365. Vgl. zum Folgenden: Ders., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 215-223; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 578-581; B. Catao, *Salut et rédemption*, 187-193.

'Instrumentes' ist eine, diesem Instrument eigentümliche 'Wirkung' gewissermaßen immer schon impliziert.<sup>77</sup> Damit ein Instrument etwas bewirken kann, muß es zu einem Kontakt zwischen ('instrumentaler') Ursache und der Wirkung kommen. Was gewissermaßen für jedwede 'Instrumente' geltend gemacht werden kann, gilt ebenso und in einem besonderen Maße auch für das Gott auf *'einmalige Weise verbundene Instrument'*. Das zwischen Gott und dem Menschen vermittelnde 'Werkzeug' Gottes, die Menschheit Jesu Christi, wird in der Weise effizient, daß es die ihm *eigentümlichen* Effekte realisiert. Es wirkt dabei nicht wie ein gegenständliches Instrument in mechanischer Weise durch einen 'körperlichen Kontakt' (»contactus corporalis«), so daß sich gewissermaßen 'notwendige' Folgen einstellen, sondern dadurch, daß es dem Menschen in einem Freiheit gewährenden, 'geistigen Kontakt' (»spiritualis contactus«) ermöglicht, sich freiheitlich auf es zu beziehen, d.h. auf es in 'Glaube' und 'Liebe' zu antworten. Das Gott auf einmalige Weise verbundene Instrument wird in der Weise effizient, daß es den Menschen zum Glauben<sup>78</sup> und zur Liebe befreit. Es kann erst dann seine Effekte realisieren, wenn göttliches und menschliches Wirken ineinandergreifen, also da, wo *das* Wirkzeichen Gottes (in Glaube und Liebe) verstanden und angenommen wird.<sup>79</sup> Indem die Menschheit Jesu Christi als »instrumentum coniunctum« bezeichnet wird, kann Thomas viel selbstverständlicher und deutlicher von einem soteriologischen Wirken Jesu sprechen, als ihm dies etwa mit dem »meritum«-Begriff möglich gewesen wäre. Indem das 'instrumentalursächliche' Verständnis (der Wirkweise) der Menschheit Jesu verdeutlicht, wie die Menschheit Jesu direkt ihren 'Effekt' wirkt und damit auf das *Zueinander von göttlichem und menschlichem Tun* in der Erlösung hinweist, wird die Vorstellung, daß das Leben und die Passion Christi dem Menschen entweder verdienstlich oder satisfaktorisch von Gott *'angerechnet'* werden, schon im ersten Ansatz vermieden.

Doch obgleich das 'instrumentalursächliche' Erlösungsmodell aus den genannten Gründen am geeignetsten ist, die Erlösung zu erklären, hat es - wie die anderen Erlösungsmodelle - auch einen Nachteil; nämlich daß das Erlösungsgeschehen in einer sehr formalen Weise erklärt wird. Auch das 'instrumentalursächliche' Erklärungsmodell der Wirkweise der Menschheit Jesu wird - wie die anderen Erlösungsmodelle - von dem umfassenderen soteriologischen Motiv einer *Liebe, die zu Glaube und Liebe befreien will*, in Dienst genommen.

---

<sup>77</sup> "Die instrumental-wirksächliche Wirksamkeit der Menschheit Christi und der Heilsmysterien zielt per definitionem auf einen »Effekt«. Das universale Heilswirkzeichen, das die Menschheit Christi und die in ihr vollbrachten Mysterien darstellt, ist wesentlich darauf angelegt, verstanden zu werden und im Verstandenwerden das Heil zu wirken." O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 581.

<sup>78</sup> »Per spirituale contactum efficaciam sortitur: scilicet per fidem et fidei sacramenta.« STh III 48,6 ad 2.

<sup>79</sup> "Christus wirkt 'erlösend' stets so, daß er uns zur Freiheit des Glaubens und der Liebe ... erschließt. Er geht die 'via caritatis' und eröffnet sie uns." H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 221.

Läßt sich dieses in allen 'Wirkweisen' allenthalben nachweisbare und durch keines der betrachteten Erlösungsmodelle adäquat und erschöpfend aussagbare soteriologische Motiv *einer zur Liebe befreienden Liebe* noch tiefer verstehen? Kann etwa das für die »caritas«-Lehre als vorrangig ausgemachte, auf Aristoteles zurückgehende Freundschaftsverständnis ein umfassenderes Verständnis der Erlösungslehre der STh ermöglichen?

Die Frage nach der 'Wirkweise der Erlösung' weiterzuverfolgen, legt sich auch noch aus anderen Gründen nahe. Denn weder das 'instrumentalursächliche' Verständnis (der Wirkweise) der Erlösung noch die anderen Erlösungsmodelle konnten abschließend erklären, wie die unterschiedlichen Effekte der Erlösung, die 'Nachlassung der Schuld' und die 'Befähigung und Befreiung zu Glaube und Liebe', sich zueinander verhalten. Sind die genannten Effekte zwei voneinander getrennte, aufeinander folgende Stufen der Erlösung, oder sind sie zwei einander implizierende Momente *eines einzigen* (noch näher zu erklärenden) Erlösungsgeschehens?

Lassen sich alle in den vorausgegangenen Kapiteln genannten Konstitutionsbedingungen der Gnaden-, Tugend- und Erlösungslehre auf einen 'gemeinsamen Nenner' bringen, von dem sich die Theologie der STh insgesamt auf neue Weise *erschließt*?



## **8. Kapitel: Freundschaft als Paradigma der Erlösung - Die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der STh**

### **8.1 Die Begrenztheit menschlicher Kräfte und die Möglichkeit ihrer Überschreitung**

Läßt sich vor dem Hintergrund der Überlegungen der Kap. 1 - 7 das Verhältnis und die Zuordnung von Glaube, Hoffnung, Liebe und von Gnaden-, Tugendlehre und Christologie der STh auf neue Weise erklären? Und ist es in diesem Zusammenhang möglich, ein Verständnis des Erlösungsgeschehens zu ermitteln, das zugleich auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit noch deutlicher zu explizieren vermag? Die Aussagen der STh über den 'Beitrag des Menschen' in der Erlösung haben trotz (oder wegen) der wechselseitigen Akzentuierung von göttlicher Gnade (bzw. göttlichem Wirken) und menschlicher Freiheit bislang eher einen paradoxen und z.T. sogar widersprüchlichen Eindruck hinterlassen.

Einerseits insistiert Thomas auf der Bedeutung der menschlichen Freiheit für die Erlangung von Gnade und Glückseligkeit<sup>1</sup> und sagt sogar, daß der Mensch *nur* durch ein freies und willentliches Handeln - durch ein Handeln also, dessen *Ursprung* und *Anfang* nicht außerhalb des Handelnden liegt - die Glückseligkeit erreichen kann.<sup>2</sup>

Andererseits steht nach dem Gesagten ebenso fest, wie sehr Thomas das '*Voraus*' der Gnade in Glaube, Hoffnung, Liebe, also die Vorgängigkeit der Gnade bei der Erlangung der Glückseligkeit betont.<sup>3</sup> Läßt sich - ausgehend von einer vertieften Reflexion auf die Bedingungen und die Reichweite menschlichen Handelns (und damit aus einem anthropozentrischen Blickwinkel), die wechselseitige Akzentuierung von Gnade und menschlicher Freiheit und die Erlösungslehre der STh insgesamt tiefer durchdringen, in ihrer Sinnhaftigkeit aufweisen und 'auf den Begriff bringen'?

#### **a) Die Begrenztheit menschlicher Handlungskräfte und die Überschreitung der menschlichen Begrenztheit in der Freundschaft bzw. durch jemanden, mit dem man in der Liebe 'eins' ist**

Auf die Bedingungen und die Reichweite menschlichen Handelns ist in den vorausgegangenen Kapiteln wiederholt eingegangen worden, besonders ausführlich

---

<sup>1</sup> Vgl. besonders: Kap. 1.1.b; 1.2.a; Kap. 2.1.a und b; 2.2.a und b; Kap. 3.1.b; 3.2.b.

<sup>2</sup> Vgl. Kap. 1.1.b.

<sup>3</sup> Vgl. Kap. 1.1.b; 1.2.a; 1.3.c; Kap. 2.1.a und b; 2.2.a und b; Kap. 3.2.a und b; Kap. 4.2.a; Kap. 5.2. a und b.

bei der Untersuchung der Eingangsquästionen der I-II<sup>ae</sup>.<sup>4</sup> Der Mensch wird in 'praktischer Perspektive' als das Wesen beschrieben, das seine unendliche Bestimmung 'auf Erden' unter geschichtlich-endlichen Bedingungen zu verwirklichen hat: Er hat ein unbedingtes, rein formales Verlangen nach der Glückseligkeit, nach dem unendlich Guten. In der formalen Ausrichtung des Menschen auf die Glückseligkeit gründet seine Freiheit zu den partikulären und vielfältigen Gütern. Sie werden dadurch angestrebt, so ist gesagt worden, daß ein Mensch sich auf die *Mittel* bezieht, durch die sie erreichbar erscheinen.<sup>5</sup> Auf all das, was sich auf dem 'Weg' zum intendierten Ziel wie ein Mittel zum Ziel verhält, kann ein Mensch sich aber nur beziehen, wenn er zuvor über das Mittel nachdenkt (»consiliari«) und sich für es entscheidet (»eligere«). Eine eingehendere Untersuchung der in dieser Arbeit bisher nur kurz genannten, sich auf die *Mittel* zur Erreichung eines Zieles beziehenden verstandhaften und willentlichen Akte der 'Überlegung' (»consilium«) und der 'Entscheidung' bzw. 'Auswahl' (»electio«) vermittelt tiefere Einblicke in die Reichweite menschlichen Handelns:

In Anlehnung an die Nikomachische Ethik<sup>6</sup> sagt Thomas, daß die 'Überlegung', das Nachdenken über die 'Mittel' zur Erlangung eines Zieles<sup>7</sup>, ein Kennzeichen des spezifisch menschlichen Handelns ist. Weil das vernunftbestimmte Handeln des Menschen sich im Gegenüber zu den mannigfaltigen, pluralen Einzelgütern (den sogenannten »singularia contingentia«) zu bewähren hat, geht der Mensch mit sich zu Rate, auf welchem 'Weg' ein als 'Gut' erkanntes Ziel erreichbar ist.<sup>8</sup> So ist die Überlegung besonders dann gefordert, wenn ein Mensch über den 'Weg' zur Erlangung eines Zieles 'unsicher' und 'im Unklaren' ist<sup>9</sup>, also weder bei zufälligen oder geringfügigen noch bei unabänderlichen und notwendigen Angelegenheiten.<sup>10</sup> Sie bezieht sich aber nicht schon einfach auf alles 'Menschenmögliche', sondern ist

---

<sup>4</sup> Vgl. Kap. 1.2.a.

<sup>5</sup> »... voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.« STh I-II 9,3; »Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae.« STh I-II 6,2.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden: NE III, 4-5 (1111b4-1113a14); In Eth. III, 4-5 (nr.432-487).

<sup>7</sup> Vgl. NE III,5 (1112b11-12); In Eth. III, 5 (nr.474).

<sup>8</sup> Das Ziel bleibt in der Überlegung immer vorausgesetzt, ist somit selbst ausdrücklich weder Gegenstand des 'Überlegens' (»... de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem.« STh I-II 14,2; vgl. NE III,5 (1112b33-34); In Eth. III,5 (nr.480)) noch der 'Auswahl' (»... finis ... non cadit sub electione.« STh I-II 13,3; vgl. NE III,4 (1111b26-27); In Eth. III,4 (nr.446)).

<sup>9</sup> »In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis.« STh I-II 14,1.

<sup>10</sup> »... de duobus non consiliamur...: scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent.« STh I-II 14,4; vgl. NE III, 5 (1112a21-27); In Eth. III,5 (nr.460-463).

auf diejenigen Ziele und Mittel beschränkt, die *in der Reichweite des jeweiligen Menschen* sind und die er *mit eigenen Kräften* für erreichbar hält.<sup>11</sup>

Was Thomas im Anschluß an Aristoteles über die 'Überlegung' sagt, findet sich ähnlich auch bei der Abhandlung über die - auf die Überlegung folgende - »electio«: Wie nur dasjenige ein Gegenstand der Überlegung sein kann, was für den Menschen mit seinen *eigenen* Kräften erreichbar ist, kann ein Mensch auch nur dasjenige (als Mittel) 'wählen' (»eligere«), das sich *im Bereich seiner Möglichkeiten* befindet<sup>12</sup> und *für ihn* nicht 'unmöglich' ist.<sup>13</sup>

Und doch kennt Thomas wie Aristoteles *eine* Möglichkeit, wie ein Mensch auch zu etwas vordringen kann, was seine Möglichkeiten überschreitet! Dies erscheint ihm für den Fall möglich, daß ein Mensch mit jemand anderem 'eins' ist. Eine solche zwischenpersonale Einheit ist zum einen in einem Abhängigkeitsverhältnis gegeben. In einem Abhängigkeitsverhältnis, wie z.B. in dem Verhältnis zwischen einem Herrn und seinem Sklaven, kann der Überlegene (der Herr) einen von ihm Abhängigen (den Sklaven) für seine Zwecke gebrauchen bzw. instrumentalisieren. Die Hauptursache (der Herr) und die durch diese (wie ein Instrument) wirkende Zweitursache (der Sklave) sind gewissermaßen *eine* Ursache, da ja die eine durch die andere wirksam wird.<sup>14</sup> Neben der zwischenpersonalen Einheit »per modum instrumenti« weist Thomas noch auf eine zweite Möglichkeit hin, wie ein Mensch mit einem anderen 'eins' sein kann: in der affektiven Einheit (»per unionem affecti«) unter Freunden: *'Durch die Einheit in der Liebe bzw. in der Freundschaft kann ein Freund die Handlungen seines Freundes in seine Überlegungen einbeziehen'*.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> »... proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.« STh I-II 14,3; vgl. NE III,5 (1112a30-31): »Consiliamur autem de his quae in nobis, et operabilibus.«; vgl. In Eth. III,5 (nr.465): »... consiliamur de operabilibus, quae in nobis, idest in nostra potestate existunt.«

<sup>12</sup> »... nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum.« STh I-II 13,4 Sed contra; vgl. NE III,3 (1111b23-26): »Et voluntas quidem est circa ea quae nequaquam per ipsum sunt operata utique, puta hypocritam aliquem vincere, vel atletam. Eligit autem talia nullus. Sed quaecumque existimat fieri utique per ipsum.«; vgl. In Eth. III, 4 (nr.445): »... nullus eligit talia quae fiunt per alium, sed solum illa quae existimat posse fieri per ipsum.«

<sup>13</sup> »... electio non est impossibile.« STh I-II 13,5 Sed contra; »... electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilis. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibile.« STh I-II 13,5; vgl. NE III, 4 (1111b20-21): »Electio quidem enim non est impossibile.«; vgl. In Eth. III,4 (nr.444): »Electio enim, quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibile.«

<sup>14</sup> »... de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: ... per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.« STh I-II 14,3 ad 4.

<sup>15</sup> »... de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: ... per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis.« STh I-II 14,3 ad 4; vgl. NE III,5 (1112b26-28): »Si autem possibile videatur, incipiunt operari. Possibilia autem, quae per nos fiunt utique. Quae enim per amicos, per nos aliquid sunt. Principium enim in nobis.«; In Eth. III,5 (nr.477): »Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum. Unde dicit quod possibilis sunt quae

Weil zwei Freunde aufgrund ihrer Freundschaft umeinander besorgt sind wie um ihr eigenes Selbst, vermag ein Mensch mit Hilfe eines Freundes die Reichweite seines Handelns zu vergrößern, die eigene Begrenztheit zu überwinden und *durch* den Freund zu handeln. Mit dem Hinweis, daß in der Freundschaft die eigene Begrenztheit überschritten werden kann, ist - vor dem Hintergrund der zu Beginn des Kapitels genannten Fragen - ein weiterer aufschlußreicher Gedanke verbunden. Denn indem Thomas auf die Möglichkeit des 'Handelns durch einen Freund' eingeht, erklärt er, wie *fremdes Handeln zugleich das eigene* sein kann, wie die Freiheit des Menschen durch das Eingreifen einer fremden Handlungsmacht weder aufgehoben noch eingeschränkt wird, sondern sogar noch zu größeren Handlungsmöglichkeiten entschränkt wird. Der von den philosophischen Überlegungen des Aristoteles ausgehende und anthropologisch ansetzende Gedanke über die Einheit zwischen zwei Freunden in der Liebe ist in der Lage, Freiheitlichkeit und fremdes Wirken nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern als zwei einander bedingende und komplementäre Wirklichkeitsvollzüge zu verstehen.

Lassen sich mit Hilfe der Freundschaftskategorie auch die (oben als 'paradox' und 'widersprüchlich' apostrophierten) Aussagen des Thomas über das Verhältnis von menschlichem und göttlichen Wirken in der Erlösung deuten?

#### **b) Die Grenzen menschlicher Handlungskräfte auf dem 'Weg' zu Gott (das 'Ohne-Gnade-Sein', Schuld) und die Überschreitung der menschlichen Begrenztheit in der Freundschaft mit Gott**

Wie gesagt: Die menschliche Handlungssituation ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich mit seinen natürlichen Kräften nur auf 'wahrnehmbare', 'endliche' Ziele beziehen kann. Um das 'unendliche, vollkommene Gut', auf das er naturhaft in formaler Weise ausgerichtet ist, in *direkter Weise* anstreben und erlangen zu können, bedarf es einer göttlichen Hilfe, bedarf es der Gnade. Die Gnade, *das* Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit, ist dem Menschen aber - nach der Erbsünde - weder mit seiner Natur gegeben, noch kann er sie, auf sich gestellt, erlangen: Sowohl *das* 'Ziel' menschlichen Lebens (Gott) als auch das 'Mittel' (die Gnade), durch die es zu erreichen ist, liegen jenseits der Möglichkeiten des Menschen.

Dem Erreichen des 'Letztzieles' bzw. der - dazu notwendigen - Gnade steht noch ein zweites Hindernis entgegen. Denn wie ebenfalls ausführlich dargelegt<sup>16</sup>, bedeutet das 'Ohne-Gnade-Sein' (als Konsequenz des »peccatum originale«) zugleich immer auch *Schuld*. Die Sühnung dieser Schuld kann der Mensch mit seinen endlichen Möglichkeiten nicht leisten. Das bedeutet, daß dem Erreichen des menschlichen Heils gleich zwei (wenn auch miteinander zusammenhängende) Hindernisse

---

fiunt per amicos. Quia ea quae fiunt per amicos, aliquid fieri per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis prout ipsi intuitu nostro hoc faciunt.«

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 7.1.b.

entgegenstehen: Besteht schon 'an sich' zwischen Gott und Mensch, zwischen Unendlichem und Endlichem, ein unendlicher Abstand (»distantia«)<sup>17</sup>, erscheint er aufgrund der für den Menschen nicht 'sühnbaren' Schuld endgültig unüberbrückbar. Heißt das nun aber, daß jeder Versuch, die Erlösung anthropologisch zu erklären, in den thomanischen Texten keinen Anhalt findet und vor dem Hintergrund der skizzierten menschlichen Handlungsdisposition von vornherein zum Scheitern verurteilt ist? Oder kann in dieser Frage etwa - ohne mutwillig etwas in den thomanischen Text hineinzulesen - das oben skizzierte Freundschaftsverständnis weiterhelfen?

Zunächst zeigt sich, daß Thomas im Anschluß an Aristoteles in der *zwischenmenschlichen* Freundschaft eine wertvolle Hilfe für die Erlangung der 'auf Erden' erreichbaren, *unvollkommenen* Glückseligkeit in den 'natürlichen' moralischen und theoretischen Tugenden sieht. Die Gemeinschaft mit Freunden (»societas amicorum«) ist zwar zur Erlangung der »beatitudo imperfecta« nicht unbedingt gefordert, da ein tugendhafter Mensch in thomanischer Sicht 'sich selbst genügt' und so seine Freunde nicht *notwendig* braucht. Doch bedarf ein Tugendhafter seiner Freunde um eines guten Handelns willen, damit er ihnen 'Gutes' erweist und dieses Wohltun als 'glückbringend' erfährt; ferner, damit er von seinen Freunden eventuell Hilfe für das eigene, tugendhafte Leben empfängt.<sup>18</sup> Die Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit vermögen zwischenmenschliche Freundschaften hingegen nicht zu erwirken; denn die »beatitudo perfecta« besteht ja in der Schau (»visio«) der Vollkommenheit Gottes, die menschliche Möglichkeiten grundsätzlich übersteigt und zu deren Erlangung auch der tugendhafteste Freund nicht eine *ausreichende* Hilfestellung leisten könnte.<sup>19</sup>

Hat Thomas aber die *zwischenmenschliche* Freundschaft als Mittel zur Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit verworfen und ausgeschlossen, zieht er das aristotelische Freundschaftsverständnis erneut dort heran, wo die Frage nach der Erlangung der Glückseligkeit (»De adeptione beatitudinis«<sup>20</sup>) thematisiert wird. Um die Möglichkeit der Hinkehr des freien Willens zu Gott durch göttliche Hilfe zu erklären, sagt er mit Aristoteles: "*Was wir durch Freunde können, ist irgendwie durch uns selbst getan.*" (»Quae enim per amicos possumus, per nos aliquatiter

---

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

<sup>18</sup> »... si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget 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 benefaciat, 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.« STh I-II 4,8.

<sup>19</sup> »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.« STh I-II 4,8.

<sup>20</sup> STh I-II qu.5.

possumus.«<sup>21</sup>) Ebenso zeigt eine nähere Durchsicht der oben untersuchten Quästionen<sup>22</sup> über die Wirkweise der Passion Christi, daß durch die Möglichkeit der Überschreitung der eigenen Handlungsreichweite in der Freundschaft auch die zweite 'Grenze' menschlicher Handlungsmöglichkeit überwindbar ist. Denn zur Lösung des Dilemmas, daß der Mensch aufgrund seiner Schuld nicht zu Gott gelangen kann, zieht Thomas erneut die Einsicht heran, daß ein Freund durch seinen Freund handeln und so etwas bewirken kann, was ihm, auf sich gestellt, unerreichbar wäre: »*Wo zwei Menschen eins in der Liebe sind, kann einer für den anderen genügtun.*« (»In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest.«<sup>23</sup>) Genau mit diesen Worten begründet Thomas die Genugtuung Christi für die Menschen.<sup>24</sup>

Wenn die Möglichkeit der Zuwendung des Menschen zu Gott trotz der Defizienz seiner natürlichen Kräfte und auch die Überwindung der von ihm selbst unsühnbaren Schuld mit Hilfe der Freundschaftskategorie erklärt wird, ist die Vermutung berechtigt, daß zum Verständnis für das in dieser Arbeit anhand von Gnaden-, Tugendlehre und Christologie untersuchte Erlösungsgeschehen '*Freundschaft*' die richtige Kategorie ist. Darum soll im Folgenden geprüft werden, ob und wie sich die thomanische Erlösungslehre mit der Freundschaftskategorie tiefer erschließen läßt.

Wird auf diese Weise die in der Einleitung dieser Thomasstudie zitierte Auffassung, daß 'es Christus ist, durch den die Gnade vermittelt ist'<sup>25</sup>, und somit 'alle Gnade immer auch Gnade Christi ist', und daß 'allein die »fides Christi« die Gnade zu bewirken vermag'<sup>26</sup>, in ihrem Sinn verständlich?

Und: Sind Gnadenlehre und thematische Soteriologie der III<sup>a</sup> Pars durch die Deutung der Erlösung als Freundschaft enger miteinander verbunden, als es die Sekundärliteratur zugeben will?

---

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

22 Vgl. noch einmal: Kap. 7.2; STh III 48-49.

23 »... caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest.« STh III 48,2 ad 1.

24 Aufgrund der Genugtuung Christi wird im Supplementum zur STh auf die Möglichkeit der Genugtuung durch zwischenmenschliche Freunde hingewiesen: Insofern jemand in der Liebe mit Christus verbunden ist, und sich so zu ihm verhält wie ein Glied eines Leibes zu seinem Haupt, kann Christus für den Menschen die Genugtuung (»satisfactio condigna«) leisten, zu der ein Mensch mit seinen natürlichen Mitteln nicht fähig ist. Vgl. Suppl. 13,2.

25 Vgl. etwa: STh I-II 112,1 ad 2.

26 Vgl. etwa: STh I-II 106,1.

## 8.2 Freundschaft als Paradigma der Erlösung - oder: Der Versuch einer Zusammenschau von Christologie, Gnadenlehre und Tugendlehre

### a) Die Freundschaftskategorie als Paradigma des Erlösungsgeschehens

Daß Thomas in der STh Elemente der aristotelischen Freundschaftslehre rezipiert, um mit ihr das erlöste Dasein des Menschen zu beschreiben, ist bereits bei der Darstellung der »caritas«-Lehre deutlich geworden. Mit der Kennzeichnung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Gottesliebe (»caritas«) als *Freundschaft* (»amicitia«) übernimmt Thomas zugleich auch die in der NE aufgezählten Wesensmerkmale einer Freundschaft<sup>27</sup>: Im Anschluß an die aristotelische Terminologie und Gedankenführung wird auch die *Gottesfreundschaft* eine *wechselseitige, den Partner um seiner selbst willen meinende Liebe* genannt, die eine »communicatio« voraussetzt und begründet. Die übrigen in der Nikomachischen Ethik genannten Wesensmerkmale einer Freundschaft finden sich dagegen in dieser ausdrücklichen Weise innerhalb der »caritas«-Lehre nicht mehr. Auch wenn es Thomas' grundsätzliche Überzeugung ist, daß nur etwas zuvor 'Wahrgenommenes' und 'Erkanntes' geliebt werden kann<sup>28</sup>, fehlt in der II-II<sup>ae</sup> ein direkter<sup>29</sup> Hinweis auf die Bedeutung einer 'sichtbaren, nach außen tretenden, unverborgenen Liebe' für das Zustandekommen einer Freundschaft. Daß Thomas aber diese in der NE<sup>30</sup> für notwendig erachtete Bedingung einer Freundschaft nicht einfach übersieht und auch die Gottesfreundschaft als eine 'wechselseitige *unverborgene* Liebe' (»mutua benevolentia non latens«<sup>31</sup>) versteht, wird durch Einbezug der oben skizzierten Aussagen der Christologie der III<sup>a</sup> Pars deutlich: Weil sich menschliche Erkenntnis und die - auf sie folgende - Liebe *immer* mit etwas 'Körperlich-Wahrnehmbarem', mit

<sup>27</sup> "Thomas folgt Aristoteles Schritt für Schritt und akzeptiert jede seiner zur 'ratio amicitiae' geforderten Bedingungen, aber er bürtet ihn, wenn das Wort erlaubt ist, gleichsam gegen den Strich, indem er alle gedanklichen Elemente des Freundschaftsbegriffes, die Aristoteles in horizontaler Linie anordnet, in einer von Gott eröffneten Vertikalen zusammenführt. ... Es ist die geniale und doch höchst einfache theologische Intuition des Thomas, daß es nur einer Vierteldrehung nach rechts oder links bedarf, um aus der philosophischen Freundschaftstheorie des Aristoteles ein Verstehensmodell der dem Menschen von Gott geschenkten 'caritas' zu gewinnen, das an innerer Kohärenz und interpretatorischer Leistungsfähigkeit seinesgleichen sucht." E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, 516.

<sup>28</sup> Vgl. Kap. 1.2.a.

<sup>29</sup> Zwar weist Thomas grundsätzlich auf die Bedeutung Jesu Christi für das Zustandekommen der »caritas« hin (z.B.: STh II-II 23,1), doch bleibt unklar, wie dies näherhin gemeint ist.

<sup>30</sup> Vgl. NE VIII,2 (1155b34-1156a3) und In Eth. VIII,2 (nr.1560).

<sup>31</sup> Denn wie jedwede Liebe einer vorausgehenden 'Wahrnehmung' (»visio«) bedarf, so ist es erst recht für eine Freundschaft notwendig, daß die Liebe gewissermaßen 'nach außen' hervortritt; d.h. ein liebender Mensch muß, damit es zu einer Freundschaft kommen kann, seine 'verborgene' Liebe bekanntmachen und bezeugen. Freundschaftslicbe ist somit gerade das Gegenteil einer 'verborgenen' oder 'anonymen' Liebe. Der Freundschaftsbegriff der NE fordert, daß zwei Menschen sich ihre Liebe füreinander gegenseitig auch entdeckt haben. Vgl. auch: NE IX (1166b31-32) bzw. In Eth. IX,5 (nr.1821).

den »corporalia« verbindet, entspricht es den Bedingungen, unter denen sich Menschsein faktisch vollzieht, daß die Menschen »per corporalia« zum Heil geführt werden<sup>32</sup>, daß das 'Unsichtbare' Gottes durch 'Sichtbares' geoffenbart wird<sup>33</sup>, daß die Liebe Gottes 'wahrnehmbar' wird und in Leben, Leiden und Tod Christi auf höchste Weise 'nach außen tritt' und manifest wird. Was die göttliche Liebe in sich ist, weiß der Mensch nur in Bezug auf *diese* Offenlegung der Liebe Gottes in Jesus Christus. Die in Leben, Leiden und Tod Christi sichtbare Liebe Gottes ist konstitutiv für die Erfahrung der göttlichen Liebe als solcher.

Doch selbst unter der Voraussetzung, daß Gott in Jesus Christus seine Liebe zu den Menschen und die Menschen ihrerseits ihre Liebe zu Gott ausgedrückt hätten, könnte man nach der in der NE entfalteten Kriteriologie noch nicht von einer Freundschaft sprechen. Bevor eine wechselseitige Liebe als Freundschaft bezeichnet werden kann, so lehrt Aristoteles, muß diese Liebe nämlich nicht nur 'nach außen treten', sondern darüber hinaus auch noch *geglaubt* werden.<sup>34</sup> 'Wahrnehmbar' und 'erkennbar' sind allenfalls Zeichen der Liebe und der Liebenswürdigkeit eines geliebten Menschen, nicht die Liebe selber, für die es keine *sicheren* Anzeichen, keine *letzten* Beweise gibt. Freundschaft bzw. die Liebe eines Menschen kann letztlich nur geglaubt werden. Glaube ist somit bei Aristoteles die letzte Bedingung für eine Freundschaft, zugleich aber auch der 'erste' Akt der Freundschaft.

Heißt das nun, daß Thomas der übernatürlichen Tugend des Glaubens eine ähnliche Funktion für die Konstitution der Gottesfreundschaft zuschreibt, wie Aristoteles dem natürlichen Glauben für eine zwischenmenschliche Freundschaft?

Wie in der Analyse des Glaubenstraktates festgestellt, versteht auch Thomas den 'übernatürlichen' Glauben in der STh nicht *bloß* als ein 'übernatürliches' oder 'höheres' Wissen. Glaube, so ist gesagt worden, gründet in der Perichorese von Vernunft und Willen, setzt den in der Liebe (»caritas«) mit Gott verbundenen Willen voraus und ist - wie nachdrücklich hervorgehoben - in enger Weise mit dem Christusereignis verbunden. Vor dem Hintergrund der Untersuchung der Soteriologie der III<sup>a</sup> Pars wird der tiefere Zusammenhang dieser Konstitutionsbedingungen deutlich:

Wie oben ausführlich dargelegt, wird in der Menschheit Christi - dem Gott auf einmalige Weise verbundenen 'Instrument' (»instrumentum coniunctum Divinitatis«) -

---

<sup>32</sup> »Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet.« STh III 1,3 ad 1.

<sup>33</sup> »... illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei.« STh III 1,1 Sed contra; vgl. ScG IV 54: »Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, 'dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.'«

<sup>34</sup> »Adhuc autem indiget tempore et consuetudine. Secundum proverbium enim non est scire adinvicem autem ante dictos sal consumere: neque acceptari oportet prius, neque esse amicos antequam uterque utrique appareat amabilis, et credatur.« NE VIII,4 (1156b25-29). »Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse.« In Eth. VIII,4 (nr.1582).



die Liebe Gottes zu den Menschen manifest, die die Menschen zum Glauben und zur Liebe 'provoziert'. Glaube wird in der Weise möglich, daß der Mensch die *Liebe Christi als Liebe Gottes glaubt* und diese Liebe mit (Gegen-) Liebe beantwortet.<sup>35</sup> Wenn aber Jesus Christus das (offenbare) Liebesangebot Gottes an die Menschen ist, das erst dann beim Menschen ankommt, wenn es geglaubt wird; wenn ferner die Liebe, zu der Christus die Menschen provoziert, notwendig den Glauben voraussetzt, dann hat der Glaube in der theologischen Konzeption der STh in der Tat die gleiche Funktion wie bei Aristoteles der 'natürliche' Glaube für das Zustandekommen einer zwischenmenschlichen Freundschaft.

Im Glauben (der ersten Wirkung der Gnade im Menschen) wird die Gottesfreundschaft konstituiert. Vor dem Hintergrund der dargelegten Überlegungen scheint mit der Freundschaftskategorie ein zusammenhängendes Verständnis der - als Gnad lehre und Christologie entfalteten - Erlösungslehre der STh und damit auch eine Antwort auf die Fragen möglich, warum Gnade und Glaube, Glaube und Liebe, Liebe und Jesus Christus, Glaube und Jesus Christus und schließlich Jesus Christus und Gnade miteinander verbunden sind.

Aber - so muß das erzielte Untersuchungsergebnis gleich wieder in Frage gestellt werden - kann mit dem Freundschaftsgedanken tatsächlich auch der *Vollzug* der Erlösung *erklärt* werden - oder dient die Freundschaftskategorie nur einer *nachträglichen Veranschaulichung* des menschliche Deutungskraft und -muster grundsätzlich übersteigenden Erlösungsgeschehens? Diese Frage ist keineswegs nur rhetorisch gemeint, wird sie doch von einem namhaften Thomaskenner<sup>36</sup> gegen eine Interpretation der Erlösung durch das aristotelische Freundschaftsverständnis geltend gemacht. Die in der NE entfaltete Kriteriologie einer Freundschaft, so lautet die Argumentation, scheint sich einer Interpretation des Erlösungsgeschehens entgegenzustellen: Wenn nämlich einerseits, wie Aristoteles in der NE ausführt, die 'Gleichheit' (nicht nur Wirkung, sondern auch) *Voraussetzung* einer Freundschaft ist, und andererseits die 'Sünde' tatsächlich eine größtmögliche Distanz und Ungleichheit zwischen Gott und Mensch bewirkt hat, scheint eine Freundschaft nur durch eine ihr *vorausgehende* 'Gerechtmachung' bzw. 'Gleichmachung' möglich zu werden. Eine vorausgehende 'Gerechtmachung' würde aber durch das Freundschaftsparadigma nicht mehr erklärt werden können, so daß der Versuch, die Erlösungslehre des Thomas von Aquin insgesamt durch die Freundschaftskategorie

---

<sup>35</sup> Nur der in der Liebe mit Gott verbundene, auf Gott hin geformte Glaube, die »fides caritate formata«, ist nach Thomas Glaube in seiner Vollgestalt; ein (Liebes-) Glauben also, der durch und in der »caritas« dasjenige glaubt, was er zugleich »ex caritate« liebt. Wie im aristotelischen Verständnis die Liebe zwischen zwei Freunden durch den Verstand nicht anders als im Glauben ratifiziert werden kann, so kann ein Mensch ebenso auch der Liebe Gottes nicht anders innerwerden als im Glauben. In der »fides caritate formata« wird somit letztlich bzw. zuallererst die Liebe Gottes bzw. Gott als die Liebe geglaubt.

<sup>36</sup> Mit dieser Argumentation spricht O.H.Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 561f., der Interpretation der Genugtuung Christi durch die 'Liebeseinheit' bzw. durch das 'Haupt-Glieder-Modell' eine systematische Bedeutung in der STh ab.

zu erschließen, zum Scheitern verurteilt wäre. Ebenso müßte die These zurückgezogen werden, daß die Freundschaftskategorie das Verhältnis von Freiheit und Gnade bei der Erlangung der Gnade erklären kann. Der Hinweis des Thomas auf die Möglichkeit der Genugtuung 'in der Einheit der Liebe' zwischen zwei Freunden hätte nur im zwischenmenschlichen Bereich eine wirkliche Bedeutung und hinsichtlich des erlösenden Lebens, Leidens und Sterbens Jesu Christi für die Menschen allenfalls den Wert einer nachträglichen 'Veranschaulichung einer theologischen Grundgegebenheit'.<sup>37</sup> Ob und wie dieser gewichtige Einwand, der gegen eine systematische Interpretation der thomanischen Soteriologie durch das Freundschaftsmodell geltend gemacht werden kann bzw. geltend gemacht worden ist, zu entkräften ist, soll im nächsten Abschnitt untersucht werden.

**b) Das 'Zugleich' des Erlösungswirkens Christi, der durch Christus vermittelten Liebe Gottes (Gnade) und der menschlichen Freiheit in der Freundschaft - oder: Die Verbindung von Christologie und Gnadenlehre in der STh**

Gegen die Interpretation des Erlösungsgeschehens *als* Freundschaft wird eingewendet, daß die Freundschaftskategorie zwar das erlöste Dasein des (bereits) gerechtfertigten Menschen zu veranschaulichen, nicht jedoch das Erlösungsgeschehen selbst zu explizieren vermag.

Aber - so ist zu fragen - wird diese Argumentation den Aussagen der STh gerecht? Läßt sich nicht vielmehr gerade mit Blick auf die oben skizzierte Lehre über die Wirkweise von Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi zeigen, daß das Freundschaftsparadigma *der* 'Schlüssel' zum Verständnis der thomanischen Soteriologie ist?

Die Untersuchung der Soteriologie der III<sup>a</sup> Pars hat ergeben, daß die Liebe Christi - *indem* sie sich in seinem Leben, seinem Leiden und Tod unüberbietbar ausdrückt und Glauben und Liebe 'proviziert' - *zugleich* auch vergebend und genugtuend ist. Schon die Interpretation der Aussagen der STh über die genugtuende Wirkweise des Erlösungswirkens Christi hat gezeigt, daß es keine Genugtuung (»satisfactio«) gibt, die nicht in der Liebe Christi bestünde bzw. mit der Liebe Christi identisch wäre.<sup>38</sup>

Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (die *zugleich* die Liebe Gottes und die Vergebung Gottes *ist*) kommt aber als vergebende Liebe erst dann an ihr Ziel - so ist ebenfalls oben betont worden - wenn sie auch als solche *beim Menschen* ankommt. Damit das Liebesangebot Gottes in Jesus Christus an sein Ziel kommt (bzw. damit die Genugtuung an ihr Ziel kommt und so die Rechtfertigung des Menschen

---

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> Dasselbe - so ist ebenfalls ausgeführt worden - gilt ebenso für die anderen in der III<sup>a</sup> Pars aufgeführten Erlösungsmodelle (»meritum«; »sacrificium«; »redemptio«; »efficacia«).

bewirkt wird), muß die in der Menschheit Jesu Christi offenbare Liebe Gottes geglaubt und mit (Gegen-) Liebe beantwortet werden.

In dieser Argumentation ist bei näherem Hinsehen meines Erachtens auch der oben skizzierte Einwand gegen eine umfassendere Einbeziehung des Freundschaftsparadigmas zur Deutung der Erlösung entkräftet: Wenn nämlich in der Liebe Christi und in der Gnade *dieselbe* Liebe Gottes erfahren wird und dabei die geschichtliche Konkretion der Liebe in Jesus Christus die Möglichkeitsbedingung für die Annahme dieser Liebe unter den faktischen Bedingungen ist, in denen Menschsein sich vollzieht, dann ist die genugtuende Liebe Christi und das Ankommen dieser Liebe *ein* Geschehen, dann geschieht die Gleich- bzw. Gerechtmachung (gleichzeitig) *in* der Liebe, die in Christus offenbar wurde, *in* der Annahme dieser Liebe, *in* der antwortenden Freundschaftslove und zuallererst *im* Glauben dieser Liebe. Die genugtuende Liebe Christi geschieht nicht in einem juristischen und zeitlichen Sinn *vor* der Konstitution der Freundschaft, sondern zugleich mit bzw. *in* der Konstitution der Freundschaft.<sup>39</sup>

Das bedeutet aber auch, daß das gesamte Erlösungsgeschehen sich als ein Freundschaftsgeschehen verstehen läßt; daß das Freundschaftsparadigma als dasjenige Erlösungsmodell anzusehen ist, das das gesamte Erlösungsgeschehen verstehen hilft. Mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas ist es möglich, forensische Assoziationen und ebenso Vorstellungen, die Genugtuung und Rechtfertigung in der Gnade als *zwei voneinander getrennte* bzw. nur indirekt aufeinander bezogene Vollzüge interpretieren, gänzlich aus der Erlösungslehre herauszuhalten.

Läßt sich aber entsprechend der oben dargelegten Kernthese dieser Arbeit Erlösung - von der Offenbarung der Liebe in Jesus Christus bis hin zu ihrer subjektiven Aneignung - (unverkürzt) als *Freundschaft* verstehen, dann ist jetzt auch klar, warum sowohl in der expliziten Soteriologie der III<sup>a</sup> Pars als auch in der Gnadenlehre von Nachlassung der (Sünden-) Schuld die Rede ist. Ebenso kann vor dem Hintergrund dieser Überlegungen nun auch nochmals deutlicher erklärt werden, daß Thomas in der Gnadenlehre etwa im selben Maße von dem '*Voraus*' der Gnade *und* von dem '*Zugleich*' der vier Teilmomente (1. 'Eingießung' der Gnade; 2. Abkehr von der Sünde; 3. Hinkehr zu Gott ; 4. Nachlassung der Sünde) im sogenannten 'Rechtfertigungs'-Geschehen spricht:

Die sich in der Freundschaftslove Jesu Christi allererst manifestierende und so in den Bereich menschlicher Möglichkeiten tretende Liebe (Gnade) Gottes ist *die* aus den Strukturen des Menschen unableitbare *Wirkursache* der Gottesfreundschaft schlechthin. Aus diesem Grund kann Thomas - gegen eine pelagianische oder gar

---

<sup>39</sup> Bestätigt wird diese Lösung, die mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas die Genugtuung (in der Liebe) und das Ankommen dieser Genugtuung (in der antwortenden Liebe) im Menschen als einheitliches Geschehen (der Freundschaft) interpretiert, auch dadurch, daß sich ja auch die beiden Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeit (Schuld; das 'Ohne-Gnade-Sein') wechselseitig implizieren: Denn wie der Mensch *in* dem *einen* Akt der Sünde zugleich schuldig wird und die Gnade verliert, so wird dem Menschen ebenso *in* der Freundschaftslove seine Schuld nachgelassen und die Gnade gegeben.

synergistische Konzeption des Begnadungsgeschehens - sagen, daß die Gnade Gottes keiner menschlichen Vorbereitung bedarf, die sie nicht selber allererst hervorbringt (1.). Das Ankommen der - in Christus sichtbar gewordenen - Liebe Gottes beim Menschen (die 'Eingießung' der Gnade Gottes) *ist* zugleich die Vergebung der Sünden (4.). Die Vergebung geht der Gnade weder voraus, in dem Sinn, daß die Gnade aufgrund der 'Wegnahme' der Sünden erfolgen würde, noch folgt sie ihr in einem zeitlichen Sinne. Weil die Vergebung gewissermaßen ein notwendiges Implikat einer im Menschen ankommenden Liebe Gottes ist, darum geht aus logischen Gründen das 'Ankommen der Liebe Gottes' der Nachlassung der Sünden voran, obgleich beides zeitlich zusammenfällt.

Die vorgängige Liebe Gottes kann aber in dem mit den Grenzen und Möglichkeiten seiner Natur erschaffenen Menschen *als (werbende und nicht zwingende, als eine offenbare und doch Freiheit gewährende und voraussetzende) Liebe* nur in der Weise ankommen, daß sich der Mensch freiheitlich auf diese Liebe bezieht, d.h. die geschichtlich-sichtbare Liebe Gottes in Jesus Christus als *gegenwärtige* Liebe Gottes *glaubt* und mit (Gegen-) *Liebe* beantwortet. Wo und wenn die Liebe (Gnade) Gottes im Menschen ankommt, geschieht dies nicht ohne eine - von der vorausgehenden Liebe angestoßene und getragene - aktive 'Hinkehr' (3.) des Menschen selbst in Glaube und Liebe. Und weil die 'Nachlassung der Sünden' erst aufgrund des Ankommens der Liebe Gottes in der 'Hinkehr', in Glaube und Liebe, sich vollzieht, muß in logischer Hinsicht auch die 'Hinkehr' des Menschen zu Gott, die als solche auch die 'Abkehr' (2.) von der Sünde *ist*, der 'Wegnahme der Sünde' vorausgehen. Aus diesen Gründen kann und muß das *eine* Erlösungsgeschehen als ein sachliches (und nicht zeitliches) 'Nacheinander' der in der vorausgehenden Liebe Gottes begründeten Teilmomente aufgefaßt werden, obwohl sich die Konstitution der Freundschaft des Menschen mit Gott (nach ihrem in logischer Hinsicht letzten Teilmoment, der Nachlassung der Sünde, *Rechtfertigung* genannt<sup>40</sup>) »in instanti«, in einem 'Zugleich' ereignet.

**c) Die 'Konvenienz' der (Gottes-) Freundschaft zur Erlangung der 'unvollkommenen' und der 'vollkommenen' Glückseligkeit - oder: Die Verbindung von Christologie, Gnadenlehre und Tugendlehre in der STh**

Mittels der Freundschaftskategorie - so ist in den vorausgegangenen Ausführungen deutlich geworden - kann das in Gnadenlehre und Christologie entfaltete Erlösungsgeschehen im Zusammenhang dargestellt werden. Auf diese Weise wird die Bedeutung und Funktion der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus für das Ankommen der Liebe Gottes im Menschen gedanklich erschlossen. Ergibt sich

---

<sup>40</sup> Thomas sagt selbst, daß das 'Begnadungsgeschehen' auch mit anderen Termini ausgedrückt werden könnte. Vgl. STh I-II 113,1.

durch diese neu akzentuierende Interpretation der thomanischen Soteriologie aber auch eine vertiefte Antwort auf die Frage, wie vor diesem Hintergrund die Aussage des Thomas zu verstehen ist, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht *notwendig* zur Erlösung des Menschen ist, sondern - wie Thomas sich ausdrückt - 'konvenient'?

Das mit diesem Begriff Gemeinte arbeitet Thomas heraus, indem er 'Konvenienz' von der 'Notwendigkeit' absetzt: Notwendig ist nach Thomas etwas, das *unabdingbar* geschehen muß, damit etwas anderes eintritt. So wird es z.B. in der Lehre über die Erbsünde als *notwendig* bezeichnet, daß dem Menschen seine Schuld vergeben wird, damit er der Gnade teilhaftig werden kann. Aber der konkrete Modus, wie sich die Erlösung des Menschen gestaltet, ist a priori weder aus dem Wesen Gottes noch aus dem Wesen des Menschen ableitbar. Weder die Inkarnation des Sohnes<sup>41</sup> noch seine Passion<sup>42</sup> sind in dem Sinne 'notwendig', daß sich die Erlösung nicht auch anders hätte vollziehen können. Gott hätte - wie Thomas ausdrücklich zu bedenken gibt - die Menschen auf viele andere Weisen zum Heil führen können.<sup>43</sup> Mit der neueren Thomas-Literatur kann hier nochmals betont werden, daß es Thomas mit dem 'Konvenienz'-Begriff möglich ist, Gottes freies, unableitbares, geschichtliches Handeln innerhalb notwendiger Strukturen zu denken und in seiner Sinnhaftigkeit verstehbar zu machen.<sup>44</sup> Konvenienzargumente kennzeichnen nach Ansicht der jüngeren Sekundärliteratur nicht etwa einen defizienten Erkenntnismodus<sup>45</sup>, sondern sollen vor allen Dingen die Gemäßheit des Erlösungshandelns Gottes innerhalb geschöpflicher und geschichtlicher Strukturen plausibel machen, nämlich daß das Christusereignis sowohl Gott als auch dem Menschen wesensgemäß ist. "Wesensstrukturen nötigen nicht zum Handeln, aber wo gehandelt wird, geschieht dies in Entsprechung zu ihnen."<sup>46</sup>

---

41 »... Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae: Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.« STh III 1,2.

42 »... sicut Philosophus docet in V Metaphys., necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere. Et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati: neque ex parte Dei, neque ex parte hominis.« STh III 46,1.

43 Vgl. Anm. 41.

44 Vgl. etwa: O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 574: "Diese Methode des Konvenienzargumentes wirft ein erstes Licht auf Absicht und Charakter der thomanischen Christologie: Auch sie - nicht erst die Soteriologie - will das freie, geschichtliche und - es geht ja um das Heil des Menschen! - gnädige Handeln Gottes in Christus darstellen und deuten."

45 Vgl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, 45.

46 M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, 45-46. Vgl. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu: Thomas "vermag nur faktisch eingetretenen Ereignissen und Abläufen der Geschichte Gottes mit den Menschen aposteriorisch nachzudenken. ... Für all dies kann man nur nachträglich, nachdem es geschehen ist, eine mit seinem Geschehensein mitgegebene, also bedingte Notwendigkeit feststellen"* (172). "Im Nachdenken der konkreten Gegebenheiten kann man diese zu verstehen und in ihnen eventuell einen Sinn, eine Gereimtheit (convenientia) zu entdecken suchen" (173).

Doch erscheint gerade vor dem Hintergrund der Interpretation der Soteriologie der STh durch das Freundschaftsparadigma ein weiterführendes Verständnis der 'Konvenienz' des Christuserignisses, der Menschwerdung und Passion Christi möglich - über die Feststellung ihrer bloßen 'Stimmigkeit'<sup>47</sup> hinaus.

Ein erneuter Seitenblick auf die Nikomachische Ethik verdeutlicht, daß auch Aristoteles in seiner Freundschaftslehre fragt, ob und in welcher Weise Glück und Freundschaft 'notwendig' zusammengehören. Freundschaft ist - so heißt es in der Freundschaftslehre der NE - insofern 'notwendig', als ein Mensch in der Freundschaft ein 'Ziel' entweder überhaupt<sup>48</sup> oder aber - wie im Fall der Glückseligkeit - auf 'konvenientere' Weise zu erreichen vermag. Ein Vergleich der NE mit der STh zeigt, daß Thomas genau mit dieser Argumentation die 'Notwendigkeit' bzw. Konvenienz der Offenbarung<sup>49</sup> und des Erlösungshandelns Christi erklärt:

Auch in thomanischer Sicht ist die Erlösung durch Jesus Christus insofern 'notwendig', als sie nicht nur eben den geschichtlich-endlichen Strukturen des Menschen *gemäß*, sondern im höchsten Maße *zweckmäßig* bzw. dazu geeignet ist, daß die Menschen ihr Ziel (die Glückseligkeit), auf das sie angelegt sind, entweder *überhaupt* oder *besser* erreichen können.<sup>50</sup> Das Christuserignis ist in einem Höchstmaß 'konvenient' (»convenientissimum«), nicht nur, weil es derart viele Effekte zeitigt, die in ihrer Vielfalt nach Thomas die Fassungskraft des Verstandes übersteigen<sup>51</sup>, sondern vor allem deshalb, weil Menschwerdung, Leben und Leiden Christi überaus geeignet sind, den Menschen unter den faktischen Bedingungen, unter denen sich Menschsein vollzieht<sup>52</sup>, zu Glaube, Hoffnung und Liebe, d.h. zur Gottesfreundschaft, zu befreien und ihn auf die Glückseligkeit auszurichten. Thomas schreibt dem sich im Modus einer Freundschaft vollziehenden und zur Gottesfreundschaft befreien wollenden Erlösungsgeschehen eine ähnliche Funktion zu, wie sie auch Aristoteles der Freundschaft zur Erlangung der Glückseligkeit zuweist: Wie Aristoteles hinsichtlich des Zusammenhangs von Freundschaft und

<sup>47</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 319.

<sup>48</sup> »Amicum autem aiunt alterum ipsum tribuere, quae per seipsum non potest.« NE IX,9 (1169b6-7); vgl. In Eth. IX,9 (nr.1886).

<sup>49</sup> Ein Blick in die allererste Quästion der STh (STh I 1,1) zeigt, daß mit genau dieser Argumentation auch die 'Notwendigkeit' bzw. Sinnhaftigkeit der Offenbarung als solche aufgezeigt wird.

<sup>50</sup> »Si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicetur aliquid necessarium ex suppositione finis: quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse conuenienter, nisi tali fine praesupposito.« STh III 46,1.

<sup>51</sup> »Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani.« STh III 1,2.

<sup>52</sup> Das Christuserignis ist konvenient, weil es die Erlösung gewissermaßen im Modus des Angebotes gewährt und dadurch dem Menschen die Möglichkeit gibt, sich freiheitlich und selbstbestimmt (in Glaube, Hoffnung und Liebe) auf das Ziel seines Lebens zu beziehen. Auch und gerade im Erlösungsgeschehen überspringt das göttliche Wirken nicht die natürlichen Schöpfungsstrukturen, sondern die Liebe Gottes offenbart sich (geschichtlich) in ihnen, in der menschwerdenden Liebe Jesu Christi, so daß sie nur in Freiheit, in Glaube, Hoffnung und Liebe, im Menschen ankommen kann.

Glück spricht ebenso auch Thomas von einer 'Angemessenheit' von Menschwerdung und Passion Christi zur Erlangung der Glückseligkeit. Und weil in thomanischer Sicht etwas um so konvenienter ist, je mehr es dazu beiträgt, ein Ziel zu erreichen<sup>53</sup>, deshalb werden Leben, Leiden und Sterben Christi als konvenient bezeichnet, weil sie als Wirkzeichen einer ungemessenen Liebe dazu beitragen, den Menschen in diese Liebe zu inkludieren, so daß die Menschen *in* dieser und *durch* diese Freundschaft das 'Ziel' der Glückseligkeit erreichen können. In diesem Sinn ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus *der* konveniente 'Weg zur Glückseligkeit' (»via ad beatitudinem«). Christus ist *als Freund* selbst *der* 'Weg' zu derjenigen Glückseligkeit in der Gottesfreundschaft, die in diesem Leben möglich ist (die in der Gnade mögliche »beatitudo imperfecta«), und damit auch der 'Weg' zur »beatitudo perfecta«, die den Menschen nach seinem Tod in der Anschauung Gottes (»visio beatifica«) erwartet.

Wie nach Aristoteles ein Freund durch den anderen sein Glück finden bzw. *in* einer geistig-geistlichen Gemeinschaft mit dem Freund sowohl die 'praktische' als auch die 'theoretische Glückseligkeit' erlangen kann<sup>54</sup>, so wird in der in Jesus Christus gründenden Gottesfreundschaft die Glückseligkeit *wirklich* - wenn auch inchoativ - erfahrbar; und dies zuallererst in den (Freundschafts-) *Tugenden* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die gewissermaßen der Reflex der göttlichen Liebe im Menschen sind und ihn als solche 'schon auf Erden' explizit mit *dem Ziel* seines Lebens verbinden.

Aber wie schon eine zwischenmenschliche Freundschaft einen Menschen ganz in Beschlag nehmen kann, dessen ganzes Verhalten ändern und es zum Ausdruck dieser Freundschaftsdynamik machen kann, so verändert (auch und gerade) die Gottesfreundschaft das Leben des Menschen insgesamt, so daß der Mensch dann aus dieser Liebe lebt, aus Liebe heraus handelt und alle Handlungen in die Freundschaftsdynamik einbegreift. Wo ein Mensch in wirklicher Freundschaft, in wirklicher Liebe mit Gott verbunden ist, kann diese Liebe nicht auf die Beziehung Gott-Mensch beschränkt bleiben. Die Liebe Gottes durchdringt und vervollkommnet, wenn sie im Menschen ankommt, ebenso auch alle diejenigen Handlungsprinzipien, die von dem (in der Liebe auf Gott finalisierten) Willen bestimmt und ausgerichtet werden.<sup>55</sup> Mit anderen Worten gesagt: Kraft der Gottesliebe wird der Mensch insgesamt 'tugendhaft', erlangt er diejenigen moralischen Tugenden (und folglich auch die in diesen Tugenden erfahrbare Glückseligkeit), die ihm, auf sich gestellt, nur mit

---

<sup>53</sup> »... tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini.« STh III 46,3.

<sup>54</sup> »Ut autem ad seipsum habet studiosus, et ad amicum. Alter enim ipse amicus est. Quemadmodum igitur seipsum esse eligibile est unicuique amicum, vel proxime. Esse autem eligibile erat propter sentire ipsum bonum esse entem. Talis autem sensus delectabilis secundum seipsum.« NE IX,9 (1170b5-10); vgl. In Eth. IX,9 (nr.1909).

<sup>55</sup> Genau dies ist gemeint, wenn oben in Kap. 5.1.b gesagt wird, daß die »caritas« 'Form, Wurzel und Grund' aller Tugenden ist und mit ihr alle moralischen Tugenden eingegossen werden.

großen Mühen erreichbar gewesen wären. Die Erlösung zu einer lebendigen Freundschafts-  
liebe ist weder ein isoliertes, bloß geistiges Geschehen noch eine ausschließ-  
lich für das 'Jenseits' verheißene Vertröstung, sondern macht den Menschen zu  
einem gewissermaßen rundum 'guten', erfüllten und glücklichen Menschen.<sup>56</sup> Was  
Aristoteles für den zwischenmenschlichen Bereich sagen kann, daß nämlich ein  
gegenseitiges Wohltun unter Freunden 'besser' (»melius«), 'spontaner' (»promptius«)  
und 'lustvoller' (»delectabilius«) sich vollzieht als »ceteris paribus« unter  
Fremden<sup>57</sup>, gilt nach Thomas ebenso auch für das Leben und Handeln eines  
Menschen, der Gottes Freund ist. Denn in der Liebe, in der Freundschaft mit Gott,  
wird dem Menschen das höchstmögliche und seine 'natürlichen' Kräfte  
gewissermaßen unendlich übersteigende Handeln 'leicht' (»facile«), 'spontan'  
(»prompte«) und 'freudebringend' (»delectabile«).<sup>58</sup> Nochmals zeigt sich, daß die in  
Gnaden-, *Tugendlehre* und Christologie entfaltete Soteriologie der STh im letzten  
als *ein* Traktat der *Verwirklichung der Freundschaft zwischen Gott und Mensch*  
verstanden werden muß, in der für den Menschen - analog zu den aristotelischen  
Aussagen hinsichtlich der zwischenmenschlichen Freundschaft<sup>59</sup> - höchstes Glück,  
wahre Selbstliebe<sup>60</sup> und Tugendhaftigkeit koinzidieren.

---

<sup>56</sup> Thomas versteht die 'eingegossenen moralischen Tugenden' (»virtutes morales infusas«) nicht etwa als eine dem positiven und unhinterfragbaren Heilsratschluß Gottes entspringende 'Zugabe' zu den Theologischen Tugenden, sondern sieht in ihnen die den Menschen in allen seinen Vermögen bestimmende habituelle Auswirkung der wechselseitigen Freundschafts-  
liebe zwischen Gott und Mensch. In dieser Freundschaft wird der Mensch gewissermaßen als ganzer 'gut', erlangt er die Vollendung, die ihm - auf sich gestellt - unerreichbar bliebe.

<sup>57</sup> »... magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis... Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis autem quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat.« In Eth. IX,9 (nr.1889); vgl. NE IX,9 (1170b10-13).

<sup>58</sup> Vgl. STh I-II 107,4; vgl. STh I-II 110,2.

<sup>59</sup> Vgl. Kap.6.3.b.

<sup>60</sup> Vgl. Kap.5.3.b.



**9. Kapitel: Die Bedeutung des 'göttlichen Gesetzes' und der sakramentalen Zeichenhandlungen für die Konstituierung bzw. Erhaltung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an der STh orientierte Systematische Theologie**

**9.1. Die Bedeutung des göttlichen Gesetzes (»lex divina«) für die Konstituierung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an Thomas orientierte Theologische Ethik**

**a) Die Sittengebote in ihrer Zuordnung zum thomanischen Tugend- und Gottesfreundschaftsverständnis in der STh**

In dem vorausgehenden Kap. 8 ist versucht worden, Gnadenlehre und Tugendlehre einerseits und Christologie andererseits als zwei einander implizierende Perspektiven bzw. als zwei aufeinander verweisende 'Hälften' des *einen* Freundschaftsgeschehens zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Nur am Rande ist bislang auf die Frage nach der Bedeutung der Gesetze für die Entfaltung des sittlichen Lebens eingegangen worden. Bei der Untersuchung der Voraussetzungen für die Erlangung von Gnade und Gottesfreundschaft ist deren Funktion nur negativ bestimmt worden, wenn etwa wiederholt darauf hingewiesen wurde, daß auch die genaueste Gesetzeserfüllung die Vollendung menschlichen Lebens in der Gnade nicht erwirken kann.<sup>1</sup> Welche Funktion haben dann aber die Gesetze, wenn nicht die, zur Entfaltung sittlicher Vollkommenheit und zur Erlangung der Gnade beizutragen?

Vor dem Hintergrund dieser Frage sollen zunächst<sup>2</sup> die u.a. in der Gestalt der 'Zehn Gebote' erlassenen Sittengebote des 'Alten Gesetzes' (»lex vetus«) im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Wenn die 'Zehn Gebote' und weitere, diesen entweder vorausliegende (wie das zweifache Liebesgebot und das Glaubensgebot)<sup>3</sup> oder aus ihnen folgende<sup>4</sup> Sittengebote positiv erlassen worden sind, so hat dies nach Thomas - darin ist sich die Sekundärliteratur einig<sup>5</sup> - primär einen heilsgeschichtlichen Sinn.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kap 2.1.b.

<sup>2</sup> Mit Blick auf die Frageperspektive dieser Studie und den Stand der Thomas-Forschung konzentriert sich die folgende Befragung des Gesetzestraktates auf die Untersuchung der Bedeutung der Sittengebote (»praecepta moralia«; STh I-II 100) des 'Alten Gesetzes' (STh 98-105) zur Erlangung von Gnade und Gottesfreundschaft. Unter dergleichen Fragestellung wird in Kap. 9.2.a auf die ebenfalls dem 'Alten Gesetz' zugehörigen 'Zeremonialgesetze' (»praecepta caeremonialia«; STh I-II 101-103) eingegangen. Nicht eigens angesprochen werden können das 'Ewige Gesetz' (»lex aeterna«; STh I-II 93), das 'natürliche Gesetz' (»lex naturalis«; STh I-II 94), das 'menschliche Gesetz' (»lex humana«; STh I-II 95-97) und die 'Judizialgesetze' des 'Alten Gesetzes' (»praecepta iudicialia«; STh I-II 104-105).

<sup>3</sup> Vgl. etwa: STh I-II 100,4 ad 1.

<sup>4</sup> Vgl. etwa: STh I-II 100,11.

<sup>5</sup> Vgl. B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*, 306-325; D. Helewa, Dalla »legge vecchia« alla »legge nuova«, 117-226; W. Kluxen, *Philosophische*

Denn nachdem der Mensch die - von der Schöpfung her sein sollende und ihm mit der Gnade gegebene - Ausrichtung auf das 'höchste Gut' durch die 'Ersünde' verloren hat, wird der durch 'Sünde' und 'Irrtum' verdunkelten menschlichen Vernunft durch eben diese Sittengebote gewissermaßen 'von außen' zugesagt, was der Mensch zuvor auf natürliche Weise wußte.<sup>6</sup> Die »praecepta moralia« des 'Alten Gesetzes' enthalten neben denjenigen Geboten, die für den menschlichen Verstand direkt und ohne Umstände einsichtig sind, und solchen, die auch durch weise und kluge Menschen aufgefunden werden können, diejenigen Gebote, die die Fassungskraft des (unbegnadeten) menschlichen Geistes übersteigen und zu denen es einer gesonderten Anweisung Gottes bedarf.<sup>7</sup> Diese nun entweder unmittelbar (wie etwa im Fall der 'Zehn Gebote'<sup>8</sup>) oder mittels weiser Menschen (wie z.B. durch Moses oder Aaron) von Gott positiv erlassenen Sittengebote, zielen darauf ab, den Menschen zu 'guten Sitten' anzuweisen; haben aber nicht ein bloß gebotsmäßiges Handeln zum Ziel, sondern den *tugendhaften Menschen*.<sup>9</sup> Aus diesem Grund werden in den Sittengeboten einzelne Tugendakte (nicht die Tugenden als solche!<sup>10</sup>)

---

Ethik, 237ff.; U. Kühn, *Via caritatis*, 157-218; K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, 327-343; O.H. Pesch, *Sittengebote, Kultvorschriften, Rechts-satzungen*, 488-518; ders., *Theologie der Rechtfertigung*, 413-439; W.H.J. Schachten, *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung*; J. Stöhr, *Bewahrt das Sittengesetz des alten Bundes seine Geltung im neuen Bund?*, 219-240; J.P.M. van der Ploeg, *Le traité de saint Thomas de la loi ancienne*, 185-199.

6 »... dicendum quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universalibus: sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae.« STh I-II 99,2 ad 2.

7 »Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aequaliter a naturali ratione derivatur: necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda: sicut, Honora patrem tuam et matrem tuam, et, Non occides, Non furtum facies. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae.- Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indegeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur: sicut illud, Coram cano capite surge, et honora personam senis, et alia huiusmodi.- Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis: sicut est illud, Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; Non assumes nomen Dei tui in vanum.« STh I-II 100,1.

8 Vgl. STh I-II 100,3.

9 »... communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. ... Hoc autem contingit per actus omnium virtutum: nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum.« STh I-II 100, 2. Vgl. STh I-II 92,1.

10 Vgl. STh I-II 100,9,10.

vorgeschrieben, um den Menschen durch wiederholte tugendhafte Einzelakte zur Ausbildung eines Tugendhabitus anzuleiten und ihn dadurch letztlich zur Gemeinschaft (»communicatio«)<sup>11</sup> und Freundschaft (»amicitia«)<sup>12</sup> mit Gott zu führen. "Das Besondere des göttlichen Gesetzes besteht (also) darin, daß es den Menschen ohne Zwischenstufen primär auf sein wahres, die Kraft der Natur übersteigendes Endziel ausrichtet... Der Inhalt dieses übernatürlichen Endzieles ist die endgültige Gemeinschaft mit Gott, das Freundschafts- und Liebesverhältnis zu ihm, das wesentlich schon in diesem Leben Wirklichkeit ist bzw. werden soll. Dieses Freundschaftsverhältnis ist daher die primäre Absicht des göttlichen Gesetzes."<sup>13</sup>

Somit läßt sich zum Verhältnis 'Sittengebote' - 'Tugenden' positiv festhalten, daß die Sittengebote in der Konzeption der STh eindeutig im Dienst der Tugenden und der Gottesfreundschaft stehen. Und doch muß sogleich einschränkend darauf hingewiesen werden, daß die Gesetze, sosehr sie auch das 'gute Handeln' gewissermaßen 'von außen' vorschreiben, weder einen in *jeder* Hinsicht (und nicht nur in einem bestimmten Bereich) tugendhaften Menschen noch die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (allein) bewirken können. Dazu bedarf es vielmehr - wie zuletzt zu Beginn dieses Kapitels betont - der Gnade und (Freundschafts-) Liebe Gottes, die Thomas im Gesetzestraktat als das das 'Alte Gesetz' erfüllende 'Neue Gesetz' (»lex nova«) bezeichnet.

Die Funktion der Sittengebote besteht also darin, daß sie auf etwas vorbereiten wollen, was sie gleichwohl selber nicht mehr garantieren können. Diese dispositive Funktion der Sittengebote als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Hinführung zur Erlangung der Gottesfreundschaft kann m.E. vor dem Hintergrund der spezifischen soteriologischen Konzeption der STh mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas nochmals genauer bestimmt werden. Denn auch im Gesetzestraktat bestimmt Thomas »expressis verbis« die Bedeutung der Gesetze zur (Wieder-) Herstellung einer gewissen 'Ähnlichkeit' (»similitudo«) oder 'Gleichheit', die ja, wie nun schon mehrfach erwähnt<sup>14</sup>, die Voraussetzung der Liebe bzw. der Freundschaft ist: Unmöglich, so sagt Thomas nun auch im Gesetzestraktat, kann ein Mensch Freundschaft mit Gott haben, der ja den Menschen an 'Güte' unendlich übertrifft, wenn der Mensch nicht zuvor in hinreichender Weise 'gut' geworden ist. Und weil der Mensch nur durch die Tugenden als ganzer 'gut' werden kann, darum schreibt das 'göttliche Gesetz' Tugendakte vor, die den Menschen zur Tugend und damit zur Gottesfreundschaft führen sollen.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. u.a.: STh I-II 100,1.2.5.

<sup>12</sup> »... intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum.« STh I-II 99,2. Vgl. STh I-II 99,1 ad 2.

<sup>13</sup> O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 415.

<sup>14</sup> Vgl. Kap. 5.1.b; 6.1.a u. b; 8.2. a. u. b.

<sup>15</sup> »... intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13,(19), Omne animal diligit simile sibi; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimum, nisi homines boni efficiantur: unde dicitur Levit. 19,(2): Sancti eritis, quoniam ego sanctus

An dieser Stelle drängen sich aber sogleich Fragen auf: Ist das gebotsmäßige Handeln und die eventuell daraus sich ergebende Tugendhaftigkeit so etwas wie eine Vorleistung, die ein Mensch erbringen muß, um dadurch der Gottesfreundschaft würdig zu sein? Zum anderen ist in Kap. 8 ausdrücklich betont worden, daß die für eine Freundschaft unabdingbare 'Gleichheit' erst *in* der Konstitution der Freundschaft als solcher sich ereignet, so daß sich die Frage stellt, an welche Art von 'Ähnlichkeit' oder 'Gleichheit' denn hier im Gesetzestraktat gedacht ist.

Erneut vermag ein Blick auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles weiterzuhelfen. Denn auch in der NE wird die - durch Erziehung und Bildung vermittelte bzw. eingeübte - Tugendhaftigkeit als Voraussetzung einer Tugendfreundschaft bezeichnet.<sup>16</sup> Es ist ja gerade die in zwei - einander an Tugend zumindest ähnlichen - Menschen bereits *verwirklichte* 'Güte', die beide Partner zur Liebe für den anderen entzündet, aus der sich womöglich eine Freundschaft entwickelt. Wie wir gesehen haben, rezipiert Thomas diesen Gedanken, wenn er die »similitudo« als Voraussetzung für den »amor amicitiae« nennt<sup>17</sup>, der Voraussetzung einer Freundschaft ist. Und dennoch ist Thomas offensichtlich nicht der Auffassung, daß der Mensch sich durch eine auch noch so ausgeprägte Tugendhaftigkeit die Liebe und Freundschaft Gottes verdienen könnte, in dem Sinn, daß er nun in Gottes Augen durch die Tugendhaftigkeit in einem höheren Maße 'liebenswert' wäre. Zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen bleibt ja eine unüberwindbare Distanz, eine jähe Ungleichheit an 'Güte'. Wenn aber auch die ausgeprägteste Tugendhaftigkeit einerseits zwar bei weitem nicht die für eine Freundschaft notwendige 'Gleichheit' herzustellen vermag, andererseits aber irgendwie Voraussetzung der Gottesfreundschaft zu sein scheint, dann legt sich folgende - an der oben skizzierten soteriologischen Konzeption der STh orientierte - Lösungsmöglichkeit nahe:

Die als Voraussetzung der Gottesfreundschaft notwendige (proportionale) 'Gleichheit' erlangt der Mensch zwar erst in der Freundschaft, mit der Gnade. Aber dennoch ist die Bedeutung der Tugendhaftigkeit für die Konstitution der Gottesfreundschaft deswegen nicht aporetisch, weil eine jede Freundschaft freiheitlich und vor allem um des 'Guten' willen eingegangen wird: Damit der Mensch die (menschwerdende) *Liebe Gottes als Gottes Liebe*, d.h. als das 'höchste Gut', erkennen kann, bedarf es eines Menschen, der bereits eine bestimmte Affinität zum 'Guten' hat, der zuvor schon unterwegs war auf das 'Gute' hin und der um das 'Gute' weiß. Um in Jesu Christi (tugendhaftem) Leben, (tugendhaftem) Leiden und Sterben die ungemessene Liebe Gottes erblicken zu können, muß der Mensch selber eine gewisse, nicht genau bestimmbare sittliche Qualität und Tugendhaftigkeit mitbringen.

---

sum. Bonitas autem hominis est virtus, quae facit bonum habentem. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta.« STh I-II 99,2. Vgl. STh I-II 100,2; ScG III,145-120.

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 6.1.a u. b.

<sup>17</sup> Vgl. Kap. 5.1.b.

Nur so kann er der Liebe Gottes und seines Freundschaftsangebotes überhaupt ansichtig werden und die Freundschaft mit Gott als für sich erstrebenswertes Ziel erfassen. Von daher ist zu verstehen, daß eine gewisse »similitudo« auch *Voraussetzung* der Gottesfreundschaft ist. Weil nämlich im thomanischen Verständnis Gott mit dem Menschen eine - dessen *freien* Willen und wissende Entscheidung für das 'Gute' voraussetzende - Freundschaft eingehen will, also den Menschen weder 'gegen' noch 'ohne' seinen Willen zum Heil und zur Freundschaft führen (oder zwingen) will, darum dient die (Ausgerichtetheit auf) Tugendhaftigkeit als natürliche und 'notwendige' (wenn auch allein nicht hinreichende) Voraussetzung einer den freien Willen des Menschen in die Erlösung mit einbeziehenden Freundschaft des Menschen mit Gott. Die Erlösung bedarf in der thomanischen Soteriologie-Konzeption einer vorgängigen Offenheit und Aufgeschlossenheit des Menschen für das 'Gute'. Und eben diese Offenheit und Aufgeschlossenheit für das 'Gute' wird durch die Tugenden ermöglicht und drückt sich in ihnen aus. Insofern nun die Tugenden gefestigte und 'gute' Werthaltungen sind, durch die den Menschen ihre Ziele gegenwärtig gehalten werden, sind sie der 'apriorische Raum', innerhalb dessen Gottes um Freundschaft werbende Liebe erfahrbar und Wirklichkeit werden kann.

## **b) Leitsätze zur Theologischen Ethik vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Arbeit**

In den Ausführungen des vorausgegangenen Abschnittes ist versucht worden, den Gesetzstraktat in seiner Verbindung mit der Tugendlehre zu explizieren und der spezifischen Soteriologie-Konzeption der STh zuzuordnen. Es zeigte sich dabei, daß das thomanische Gesetzesverständnis dem in dieser Arbeit explizierten Freundschaftsverständnis nicht nur nicht entgegensteht, sondern eng auf es bezogen ist. Die folgenden zwei Thesen versuchen die aus der spezifischen Frageperspektive dieser Thomasstudie gewonnenen Untersuchungsergebnisse<sup>18</sup> zur Ethik-Konzeption der STh im Blick auf die Theologische Ethik von heute zu aktualisieren. Dabei wird zunächst nochmals allgemein auf die Bedeutung der 'moralischen Gebote' und der 'Tugenden' für das Zustandekommen der Gottesfreundschaft eingegangen. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ergeben sich aufschlußreiche Einsichten in die

---

<sup>18</sup> An Thesen zur Ethik-Konzeption der STh im allgemeinen und zur Tugendlehre und zum 'Lex'-Traktat der *Secunda Pars* im besonderen herrscht kein Mangel. Gerade in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ist Thomas von Aquin gewissermaßen neu entdeckt worden. So gilt vor allem seit der 'Philosophischen Ethik' von W. Kluxen der 'sachliche Vorrang der Tugendethik vor anderen Stilen der Ethik' (Ebd., 221-225) als Gemeinplatz. Eindrucksvoll hat er die Bedeutung (und damit zugleich die Grenzen) der Gebotsethik in der Ethik-Konzeption der STh herausgearbeitet. Im Vordergrund der Ethik der STh der Gedanke, daß ein 'Seinkönnen zu einer Erfüllung offensteht' (Ebd., 227). Diesem Gedanken, daß ein 'Seinkönnen für seine Vollendung offensteht', wird Thomas in der STh mit der Tugendlehre in systematischer Weise gerecht. Diese und viele andere Ergebnisse der modernen Thomas-Forschung sind in die vorangegangenen Kapitel eingeflossen und sollen nicht mehr eigens nachgezeichnet oder hervorgehoben werden.

Bedeutung der 'Autonomie' sowohl für die Erlangung (These 1) als auch zur Erhaltung der Gottesfreundschaft (These 2) und somit für die gesamte *Theologische Ethik*.<sup>19</sup>

**These 1:**

***Eine Theologische Ethik, die an der thomanischen Ethik-Konzeption der STh orientiert ist, wird wie diese darum bemüht sein, 1. die unterstützende Funktion der Sittengebote für die Ausbildung von Tugendhaftigkeit, 2. die Bedeutung der Tugendhaftigkeit (als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung) für die Konstituierung der Gottesfreundschaft und somit zugleich 3. 'Autonomie' als Voraussetzung für die Erlangung der Gnade herauszustellen.***

In dieser ersten These spiegelt sich im wesentlichen die Argumentation von Kap. 9.1.a wider. Auch die positiv erlassenen Sittengebote des 'Alten Gesetzes' wollen den Menschen nicht in heteronomer Weise fremdbestimmen, sondern sind in thomanischer Sicht göttlich-verfügte Hilfestellungen, damit der Mensch in den Grenzen seiner (natürlichen) Kräfte zur Entfaltung seiner tugendhaften Anlagen befähigt bzw. angeleitet wird<sup>20</sup>, die eine wichtige Bedingung für die Erlangung der Gottesfreundschaft sind. Denn diese Freundschaft erlangt der Mensch nicht, ohne daß er sie zugleich selbst mitbewirkt: Um im (tugendhaften) Leben und (tugendhaften) Leiden und Sterben Jesu Christi die menschwerdende und sich hingebende Liebe Gottes und damit sein Freundschaftsangebot zu sehen, muß der Mensch zuvor schon für das 'Gute' aufgeschlossen sein. (Zumindest ein Ausgerichtetsein auf) Tugendhaftigkeit ist so einmal Voraussetzung für die *Wahrnehmung* der Liebe Gottes als solcher. Und weil sich nur ein Tugendhafter - aufgrund dieser Wahrnehmung der Liebe Gottes - für eben diese Liebe in Freiheit, d.h. aus Einsicht in das 'Gute', entscheiden kann, ist (das Ausgerichtetsein auf) Tugendhaftigkeit zugleich auch Voraussetzung für die *Erlangung* der

<sup>19</sup> Es soll jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, die engagiert und intensiv geführte Autonomie-Diskussion im Vorausgegangenen dargestellt oder in den folgenden zwei Thesen zusammengefaßt zu haben, kommen doch die meisten namhaften Thomas-Interpretationen ausgehend von der - im Rahmen dieser Arbeit nicht explizit angesprochenen - Naturgesetzeslehre auf den neuzeitlichen Autonomie-Begriff zu sprechen. Vor diesem Hintergrund wollen die ersten beiden Thesen nicht mehr - aber auch nicht weniger - als zwei Schlaglichter auf die Theologische Ethik von heute sein, die vielleicht geeignet sind, die Autonomie-Diskussion neu zu beleben.

<sup>20</sup> D.h. aber umgekehrt zugleich: Wenn es das Ziel der 'moralischen Gesetze' und 'Gebote' ist, den Menschen zur Tugendhaftigkeit zu führen, dürfen sie *nichts* enthalten bzw. vorschreiben, was den Menschen *nicht* zur Tugendhaftigkeit führt. Die 'moralischen Gesetze' und 'Gebote' müssen grundsätzlich vernunftgemäß und positiv einsehbar sein, damit sie ein Tugendhafter 'von innen' durchformen kann. Sollten sie dies nicht sein, verfehlen sie gleich in zweifacher Weise ihr Ziel. Denn einerseits führen sie nicht zur Tugendhaftigkeit. Schlimmer jedoch wiegt noch, daß sie mittelbar auch zur *Schwächung* der Tugendhaftigkeit beitragen, indem sie Verwirrung und Unverständnis zur Folge haben (was ja durch die moralischen Gebote verhindert werden soll; vgl. STh I-II 91,4) und so den Menschen von seinem Lebensziel (Gnade und Gottesfreundschaft) wegführen.

Gottesfreundschaft.<sup>21</sup> Mit anderen Worten: Gottesfreundschaft setzt den für das 'Gute' entschlossenen, um das 'Gute' wissenden, tugendhaften und insofern 'autonomen' Menschen voraus. Für eine an der thomanischen Ethik-Konzeption Maß nehmende Theologische Ethik heißt das aber: Wenn eine Theologische Ethik das Ziel haben soll, den Menschen zu Gott bzw. zur Gnade zu führen, kann sie ihm keinen größeren Gefallen tun, als ihn zur Tugendhaftigkeit und zur autonomen, vernunftgemäßen Existenz anzuleiten. Zu diesem Ziel kann sie nun entweder den Stil einer (nur für wirklich allgemeine Gebote nützlichen<sup>22</sup>) Gebotsethik oder aber den (in größtmöglicher Nähe zum Einzelfall befindlichen und deshalb von Thomas bevorzugten<sup>23</sup>) Stil der Tugendethik wählen. Wichtig ist nur, daß sie den Menschen nicht etwa nur als einen (heteronom-) fremdbestimmten und bloß gebotsmäßig handelnden betrachtet, sondern als einen vernunftgemäß-autonomen und potentiell tugendhaften Menschen, der kraft dieser und *nur* in dieser Autonomie der Einladung zur Gottesfreundschaft folgen *kann*.

## **These 2:**

***Einer Theologischen Ethik, die an der thomanischen Ethik-Konzeption der STh orientiert ist, wird es wie dieser daran gelegen sein, 'Autonomie' als notwendiges Implikat und Konstitutivum der Gottesfreundschaft herauszustellen und damit das 'Neue Gesetz' auf neue Weise als 'Gesetz der Freiheit' zu explizieren.***

Während in These 1 die 'Autonomie' des Tugendhaften als Voraussetzung der Gottesfreundschaft bzw. der Begnadung des Menschen thematisiert wurde, bejaht diese These auch den Umkehrschluß: Die Gottesfreundschaft ermöglicht ihrerseits die *vollkommene* Tugendhaftigkeit und *vollkommene* 'Autonomie' des Menschen. Der Gedanke, daß der Mensch in der Gnade, d.h. durch das den Menschen 'innerlich' neu qualifizierende 'Neue Gesetz', zur abschließenden Verwirklichung seiner freien, sittlichen Eigenverantwortung, also zur 'Autonomie' im eigentlichen Sinne befreit wird, ist dabei sachlich nicht neu und wird von der jüngeren Sekundärliteratur

---

21 Wohlgermerkt wird in dieser These die Ausgerichtetheit des Menschen auf Tugendhaftigkeit zur Erlangung von Gnade und Gottesfreundschaft herausgestellt, womit nicht schon gesagt ist, daß es in thomanischer Sicht für Gott nicht auch noch andere Wege gäbe, Menschen ohne Tugenddisposition und Gottesfreundschaft zur »gloria« zu führen. Vgl. etwa: STh I-II 5,7 ad 2.

22 W. Kluxen, Philosophische Ethik, 227, hat eindrücklich darauf hingewiesen, daß die den Gesetzen eigentümliche 'Unbedingtheit' nur den obersten und allgemeinsten Regeln zukommt, während die mehr partikularen Gesetze dieser Unbedingtheit entbehren. Die Stilisierung der Secunda Pars als Tugendethik entspricht der anthropologischen und ethischen Grundoption der STh, die 'Öffenheit eines Seinkönnens für die Vollendung' erklären zu wollen.

23 Vgl. STh II-II Prol.: »Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali: sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt.«

ausdrücklich herausgestellt.<sup>24</sup> Diese konvergierende - wenn auch verschieden begründete - Option der Thomas-Forschung ist im Zuge dieser nach den Voraussetzungen der Erlangung der Gnade bzw. nach den Voraussetzungen von Glaube, Hoffnung und Liebe fragenden Thomasstudie bestätigt und in gewisser Weise auch vertieft worden. Einen tieferen Einblick in das thomanische Verständnis von 'Autonomie' gewährte vor allem die Analyse des »caritas«-Traktates. Thomas - so ist gezeigt worden - konzipiert sein Verständnis der Gottesfreundschaft in der STh weitgehend analog zu der in der NE beschriebenen höchstmöglichen Freundschaft unter Tugendhaften. Was Aristoteles hinsichtlich der Tugendfreundschaft sagt, nämlich daß sich die die Freundschaft begründende und erhaltende Liebe der beiden Partner nicht nach einem äußeren Maßstab bemißt, sondern sich letztlich nach der jeweiligen und notwendig subjektiven Liebesintention beider Partner bestimmt, findet in der STh seine Entsprechung. Auch in der Gottesfreundschaft wird Gott vom Menschen um seiner selbst willen, 'nach Kräften' und den Möglichkeiten des Menschen entsprechend, 'mit dessen ganzem Können' und d.h. letztlich ebenfalls nach dem Maß der individuellen und ungemessenen *Liebesintention* geliebt. Das Maß der Gottesfreundschaft ist nicht einfach von außen in die Freundschaft hineinzutragen, sondern läßt sich nur *in* der Freundschaft selber erfahren.<sup>25</sup> 'Autonomie' ist somit nicht nur eine notwendige Voraussetzung (These 1) der Gottesfreundschaft, sondern auch (wenn auch in weit vollkommenerer Weise) deren Folge. In der Gottesfreundschaft, auf die der Mensch (u.a. durch Gesetze, Gebote) 'von außen' ausgerichtet wird, erfüllt der Mensch gewissermaßen 'von innen' heraus das 'Neue Gesetz' der Freiheit und der Gnade. Auf dieses 'Gesetz der Freiheit' (»lex libertatis«)<sup>26</sup> hin transparent zu sein, wird das Hauptziel für eine an der thomanischen Ethik-Konzeption der STh orientierte Theologische Ethik sein, die nichts 'Größeres' zu sagen vermag, als daß der Mensch zur Freundschaft mit Gott bestimmt ist.

---

<sup>24</sup> Vgl. A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen bei Thomas von Aquin, 47f.; K.W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie; E. Schockenhoff, Bonum hominis, 584.

<sup>25</sup> Vor dem Hintergrund dieser Argumentation ist E. Schockenhoff, Bonum hominis, 584, zuzustimmen, daß der "Entwurf einer theologisch fundierten Tugendethik, wie ihn Thomas in seiner STh vorlegt, ... ohne daß der Begriff namentlich fallen muß, ein aus der inneren Mitte des Glaubens und aus der denkerischen Kraft der Glaubensreflexion vorgelegtes Modell der sittlichen Autonomie des Menschen (enthält), das dem epochalen Selbstverständnis der neuzeitlichen Ethik weder fremd gegenübersteht noch ihm positionslos ausgeliefert ist. ... Sittliche Autonomie ist für ihn die Freiheit des Freundes Gottes, der keines fremden Gesetzes mehr bedarf, weil er sich die göttliche Bejahung alles Guten zum eigenen Gesetz gemacht hat und aufgrund des ihm geschenkten Zugangs zur Freundschaft Gottes dessen Liebe zu allem, was ihrer würdig ist, frei vollzieht."

<sup>26</sup> Vgl. STh I-II 108,1.



## **9.2. Die Bedeutung sakramentaler Zeichenhandlungen für die Konstituierung der Gottesfreundschaft und Leitsätze für eine an der Konzeption der STh orientierte Systematische und Praktische Theologie**

### **a) Die Bedeutung sakramentaler Zeichenhandlungen für die Konstituierung der Gottesfreundschaft**

Die entlang der Ethik-Konzeption der STh formulierten Thesen des letzten Abschnittes lassen sich - unbeschadet ihrer je spezifischen Stoßrichtung und Aussageabsicht - auch als Plädoyer für die menschliche Freiheit im Erlösungsgeschehen lesen. Die Erlösung geschieht nach Thomas nicht am Menschen und an seiner Freiheit vorbei, sondern setzt diese Freiheit des Menschen voraus, bezieht sie mit in das Erlösungsgeschehen ein. Damit der Mensch eine Freundschaft mit Gott eingehen kann, muß er zuvor schon auf das 'Gute' ausgerichtet sein, muß er in einem quantitativ nicht genau bestimmbar Maß 'tugendhaft' sein, wozu er u.a. durch die Gesetze und Gebote angehalten wird. Nur in dieser vorgängigen Offenheit und Aufgeschlossenheit für das Gute kann das um Freundschaft werbende Liebeswort Gottes in Jesus Christus überhaupt als solches wahrgenommen und in antwortender und die Freundschaft konstituierender Gegenliebe angenommen werden. Nachdem im vorangegangenen Abschnitt, ausgehend von einer Zuordnung des thomanischen Gesetzesbegriffs zu seinem Tugend- und Gottesfreundschaftsverständnis, vor allem die Bedeutung der menschlichen *Freiheit* sowohl für die Vorbereitung auf die Erlösung als auch zur Erlangung und Erhaltung der Gottesfreundschaft in den Vordergrund gestellt worden ist, sollen im folgenden noch einmal genauer die je nach 'Heilszeit' *wechselnden* Bedingungen untersucht werden, unter denen eben diese Freiheit die Gottesfreundschaft einzugehen vermag. Es geht dabei um die in Kap. 7 und 8 aus methodischen Gründen ausgeklammerte bzw. noch nicht adäquat beantwortete Frage, *wie* die Erlangung der Gottesfreundschaft in den Heilszeiten 'vor' bzw. 'nach' der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus möglich war bzw. möglich ist. Zur Beantwortung dieser Frage muß jedoch nicht neu angesetzt werden, denn die in den vorangegangenen Kapiteln skizzierte *Struktur* der Erlösung ist in der thomanischen Konzeption innerhalb der Heilsgeschichte *invariant*, d.h. für alle Menschen aller Zeiten dieselbe: Das Heil, die Erlösung, die Gnade, die Gottesfreundschaft sind nach Thomas ausdrücklich an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gebunden, und der Mensch appliziert eben dieses Heil, die Erlösung, die Gottesfreundschaft zu keiner Zeit anders als im Glauben. Veränderlich sind also für Thomas nicht diese Struktur der Erlösung, sondern 'nur' die (notwendig geschichtlichen) Bedingungen, die auf je *verschiedene* Weise den *einen Glauben* an den *einen* Mittler ermöglichen. Sowohl die Menschen 'vor' Christus als auch die Menschen 'nach' Christus glauben an *denselben* Mittler, und doch glauben sie insofern *verschieden*, weil die ersteren an den in Zukunft noch

'Kommenden' und die letzteren an den bereits 'Gekommenen' glauben.<sup>27</sup> Obwohl es nur *einen* Glauben gibt, ist es möglich bzw. aus hermeneutischen Gründen sogar notwendig, auf je *verschiedene* Weise, nämlich dem Maß der Selbstoffenbarung Gottes und dem Maß der eigenen Grenzen bzw. Begabung entsprechend, in einer impliziteren (»fides implicita«) oder in einer expliziteren, entfalteteren (»fides explicita«) Weise zu glauben.

Weite Teile der Antwort auf die Frage, wie Glaube 'vor' der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus möglich sein kann, sind ebenfalls bereits schon bei der Untersuchung des Glaubenstraktates gegeben worden. Nicht eigens wiederholt, sondern herausgestellt werden soll an dieser Stelle, daß nach Thomas auch schon der unausdrückliche Glaube dem Menschen *nicht* etwa auf *ungeschichtliche* Weise eingegossen wird, sondern ebenfalls immer *geschichtlich* vermittelt ist. Auch für den 'vor' der Ankunft Christi möglichen Glauben gilt: »fides est a sensu«. (Ein dem Menschen aufgrund der Erbsünde nicht einfach selbstverständlicher) Glaube nimmt seinen Ausgang immer von einer sinnlichen Wahrnehmung, ist gebunden an die Weisen, in denen Gott in der Geschichte den Glauben an Christus ermöglicht und von sich kündigt. Diese den Glauben ermöglichende Ankündigung des 'kommenden' Christus geschieht aber nicht nur *direkt* - wie etwa den 'Vätern' die Ankunft Christi vorausgesagt worden ist -, sondern auch bzw. vor allem durch bildlich-*figurative* Zeichenhandlungen, d.h. durch die in den Zeremonialgesetzen des Alten Gesetzes vorgeschriebenen Kulthandlungen und Opfer. Alle alttestamentlichen Kulthandlungen dienen zwar der Ausrichtung des Menschen durch 'äußere Handlungen' auf Gott (Litteralsinn der Zeremonialgesetze). Sie sind aber für Thomas darin *immer* auch zugleich bzw. *in erster Linie* Ausrichtung und Hinweis auf den kommenden Heilmittler Jesus Christus (Figuralsinn der Zeremonialgesetze)<sup>28</sup>, durch den der Mensch *allein* das *eigentliche Ziel* der 'äußeren Kulthandlungen' erreichen kann<sup>29</sup>. Das Ziel des 'äußeren Kultes' ist es, den Menschen zum 'inneren Kult', d.h. zur Verbindung mit Gott in Glaube und Liebe zu befähigen.<sup>30</sup> Den Einzelnachweis, wie in den Kulthandlungen des 'Alten Gesetzes' Christi Leben, Leiden, Sterben, Tod und Auferstehung vorgebildet ist, erbringt Thomas in den qq. 102-104 der I-II<sup>ae</sup> der STh, wo er den Figuralsinn minutiös für alle ihm bekannten alttestamentlichen sakramentalen Zeichen- und Kulthandlungen aufzuweisen versucht.

---

<sup>27</sup> Vgl. STh I-II 103,4.

<sup>28</sup> »Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum«. STh I-II 102,2.

<sup>29</sup> »In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit, ad Heb. 9,(8). Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem.« STh I-II 101,2.

<sup>30</sup> »... cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum.« STh I-II 101,2.

Indem die Kulthandlungen des Alten Gesetzes Christi Leben, Leiden, Tod und Auferstehung vorausbilden und figurieren, holen sie das Zukünftige in die Gegenwart, können sie als sinnhaft-symbolische Ausgangsbasis die für den Glauben nötige Erfahrungsgrundlage ermöglichen.<sup>31</sup> Und auf diese Weise<sup>32</sup> ist nach Thomas auch 'vor' der Menschwerdung Christi Glaube und Liebe, also Freundschaft mit Gott möglich. Denn ähnlich wie ein Mensch 'nach' der Menschwerdung Christi kann auch ein Mensch 'davor' - sei es nun durch die alttestamentlichen Zeichen- und Kulthandlungen oder aber durch göttliche Voraussagen, Prophetie, etc. - Leben, Leiden und Sterben Christi wahrnehmen und dahinter die ungemessene, sich hingebende Liebe Gottes glauben. *Das in Christus Wirklichkeit werdende Heil*, so läßt sich zusammenfassend sagen, *ist dem Menschen zu keiner Zeit anders als geschichtlich gegeben*. Und so wird dem Menschen die 'göttliche Wahrheit', die er unter den Bedingungen des jetzigen Lebens zu keiner Zeit in sich selber intuieren kann<sup>33</sup>, und vor allem der 'Weg', auf dem sie zu erreichen ist, in der Zeit des 'Alten Gesetzes' durch sinnhafte Zeichen 'figuriert'. Auf diese (geschichtliche) Weise wird allen Menschen der Wort- und Kultgemeinschaft, den Gebildeten wie den Ungebildeten, das kommende Heil erreichbar.<sup>34</sup>

Mit dem Hinweis auf die geschichtliche Vermittlung des Heils 'vor' der Menschwerdung Christi scheint das Problem als Ganzes hinlänglich beantwortet zu sein. Und so erscheint es auf den ersten Blick müßig, wenn im folgenden nochmals die Vermittlung des Christusereignisses 'nach' der Menschwerdung Christi problematisiert wird. Mehrfach ist ja bereits auf die geschichtliche Weitergabe des Christusereignisses in Predigt, Schrift, Theologie, etc., also in schriftlicher oder mündlicher, personaler Bezeugung, hingewiesen worden. Steht somit das 'Daß' der geschichtlichen Vermittlung des Heils außer Frage, soll nunmehr mit Blick auf die Sakramente des 'Neuen Gesetzes' eine bislang noch nicht angesprochene Weise der 'Vergegenwärtigung' des Christusereignisses wenigstens in groben Zügen<sup>35</sup> angesprochen werden. Wie schon die Sakramente des 'Alten Gesetzes' sind auch die Sakramente des 'Neuen Gesetzes' sinnlich-körperhafte Zeichen, weil ja menschliche Erkenntnis immer vom sinnlich Wahrnehmbaren ihren Ausgang nimmt<sup>36</sup> und so

<sup>31</sup> STh II-II 2,7.

<sup>32</sup> Und selbst diejenigen, die ganz ohne explizite Kenntnis des kommenden Erlösers zum Glauben und zum Heil kommen, können dies nicht ohne einen 'Glauben an den Mittler' (»fides Mediatoris«), dessen Erfahrungsgrundlage und sinnliche Ausgangsbasis Gottes Schöpfungstaten sind. Vgl. nochmals: STh II-II 2,7 ad 3.

<sup>33</sup> Vgl. STh I-II 101,2.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. ad 2.

<sup>35</sup> Schon der äußere Umfang der thomanischen Sakramententheologie deutet darauf hin, daß sie ein weiteres Herzstück der STh bildet. Die gesamten Ausführungen der Sakramententheologie in der STh (einschließlich des Supplementum) entsprechen in etwa dem Umfang der I<sup>a</sup> Pars. Vgl. die Einführung zur thomanischen Sakramententheologie bei: O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 352-373. Vgl. auch: O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung, 795-808.

<sup>36</sup> »Sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et

vom Bekannten zum Unbekannten und Geistigen fortschreitet.<sup>37</sup> Darüber hinaus haben die Sakramente 'vor' und 'nach' der Menschwerdung Christi gemeinsam, daß sie letztlich nur von Christus her bzw. auf Christus hin richtig zu verstehen sind. Und doch besteht zwischen ihnen ein qualitativer Unterschied. Denn anders als die nur in ihrem Bildsinn von Christus zeugenden Kulthandlungen des 'Alten Gesetzes' bezeichnen die Sakramente des 'Neuen Gesetzes' *direkt* und *explizit* das Christusereignis, das ja *die* Ursache menschlichen Heils ist. Und in dieser expliziten Repräsentanz sind die Sakramente kraft göttlicher Einsetzung<sup>38</sup> ein 'Zeichen für eine heilige Sache, die den Menschen heiligt',<sup>39</sup> oder noch kürzer ausgedrückt: 'Sakramente bezeichnen die Heiligung des Menschen'.<sup>40</sup> Die Heiligung des Menschen bezeichnen die Sakramente auf dreifache Weise: Sie sind 1. ein '*erinnerndes Zeichen*' (»signum rememorativum«) der Ursache der menschlichen Heiligung, indem sie die Passion Christi (und damit die Liebe Gottes) vergegenwärtigen. Sie sind 2. ein '*hinweisendes Zeichen*' (»signum demonstrativum«), denn sie bezeichnen ebenso auch das Heil, das durch das Christusereignis dem Menschen in der Gnade und den Tugenden 'schon jetzt' zuteil werden kann. Schließlich sind die Sakramente 3. ein '*vorausweisendes Zeichen*' (»signum prognosticum«), das die zukünftige, vollkommene Heiligung des Menschen in der Herrlichkeit ankündigt.<sup>41</sup>

Doch erschöpft sich der Sinn der Sakramente nicht bloß in der Funktion der Bezeichnung der Heiligung, sind sie nicht einfach *nur* Ausdruck einer sich unabhängig von ihnen vollziehenden Erlösung. Denn nach Thomas *bewirken* die Sakramente immer auch zugleich, was sie bezeichnen (»... sacramenta ... efficiunt quod figurant«).<sup>42</sup> Sie sind als Zeichen ebenso auch in noch näher zu bestimmender

---

sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur.« STh III 61,1.

37 »... signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire.« STh III 60,2.

38 Vgl. STh III 60,5.

39 »... sacramentum ... est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis; ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae inquantum est santificans homines.« STh III 60,2.

40 »... sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem.« STh III 60,3.

41 »... sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae.« STh III 60,3.

42 »... sacramenta novae legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti: inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.« STh III 63,1 ad 1.

Weise *Ursache* (»causa«) der Heiligung des Menschen. Doch ist hiermit nicht etwa eine magisch mißzuverstehende Eigenwirksamkeit der Sakramente gemeint. Denn ebenso wie das Gott auf einmalige Weise verbundene Werkzeug der Menschheit Jesu Christi (»instrumentum coniunctum Divinitatis«) das Heil, die Erlösung, die Gottesfreundschaft *instrumental*ursächlich wirkt, so wirken auch die in eben diesem Christusereignis gründenden und auf es verweisenden Sakramente in *instrumental*ursächlicher Weise.<sup>43</sup> Und ebenso wie die Menschheit Jesu dadurch beim Menschen 'erlösend' ankommt, daß das Instrument Jesus den Effekt des Glauben und der Liebe zeitigt, so wirken auch die Sakramente dadurch, daß sie durch ihre zeichenhaft-erinnernde Vergegenwärtigung des Christusereignisses den Glauben der Menschen ermöglichen. Das von Thomas aufgegriffene Diktum, daß 'die Sakramente die Gnade bewirken, die sie bezeichnen', meint also in der STh: Die Sakramente wirken durch ihre Bezeichnungsfunktion. So kann nun verständlich werden, warum Thomas auch von einer 'Heilsnotwendigkeit' der Sakramente spricht. Das Heil, die Erlösung, die Gottesfreundschaft ist dem Menschen nicht anders als geschichtlich gegeben. Die geschichtliche Offenbarung der Liebe Gottes in Menschwerdung, Leben und Passion Christi bedarf noch einmal der geschichtlichen Vermittlung, um beim Menschen als solche ankommen zu können. Und insofern die Sakramente diese Liebe Christi vergegenwärtigen, sich in ihnen der Glaube der Glaubenden ausdrückt (der dadurch immer wieder neu konstituiert wird), vermitteln und bewirken sie zugleich auch die Heiligung, die sie bezeichnen. Sie bewirken somit nicht in einem quantitativen oder qualitativen Sinn eine 'zusätzliche' Gnade über die sich in den Tugenden der Gottesfreundschaft manifestierende 'heiligmachende' Gnade hinaus, sondern sind 'spezielle Wirkweisen'<sup>44</sup> und geschichtliche 'Hilfen'<sup>45</sup>, durch die die Ursache des menschlichen Heils im Leben der Menschen gegenwärtig gehalten wird, durch die die Gottesfreundschaft bezeichnet und immer wieder neu bewirkt wird.

Diese Gedanken zur allgemeinen Sakramentenlehre könnten im folgenden noch im Blick auf die sieben Einzelsakramente vertieft werden, wie sie in je unterschiedlicher Weise die Gemeinschaft stiftende (Taufe, Eucharistie), die vergebende (Taufe, Buße), die bestärkende (Firmung, Krankensalbung) und die sich lebensstiftend auswirkende (Ehe) Liebe Gottes bezeichnen und bewirken. Mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit müssen jedoch die ausgeführten Überlegungen genügen.

---

43 »Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum: ... Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta.« STh III 62,5.

44 »... gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum. Sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in Christiana vita, requiritur sacramentalis gratia.« STh III 62,2 ad 1.

45 »... gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem.« STh III 62,2.

**b) Leitsätze für eine an der Soteriologie-Konzeption der STh orientierte Systematische und Praktische Theologie**

**These 3:**

*Eine Systematische und Praktische Theologie, die an der thomanischen Soteriologie-Konzeption der STh orientiert ist, kann in der Freundschaftskategorie ein Erlösungsmodell sehen, das neben der Verbindung von Christologie, Gnadenlehre und Tugendlehre auch die Bedeutung der 'menschlichen Freiheit' in der Erlösung zu erklären vermag.*

Mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas, so ist deutlich geworden, kann die Bedeutung und die Verbindung von Christologie, Gnaden- und Tugendlehre in systematischer Weise erschlossen werden und sind die in der Einführung dieser Arbeit genannten Fragen nach dem Zusammenhang von Christusereignis und Gnade beantwortbar:

Der Mensch wird der Liebe Gottes teilhaftig (und erlangt die Gnade), indem er die geschichtliche Vermittlung der Liebe Gottes, die Liebe Christi, als Liebe Gottes *glaubt* und mit *Gegenliebe* beantwortet. Auf diese Weise nimmt der Mensch die Einladung zur *Gottesfreundschaft* an und vermag bereits 'auf Erden' an der (theoretischen und praktischen) Glückseligkeit Anteil zu haben und die vollkommene Glückseligkeit bei Gott zu *erhoffen*.

Die aus methodischen Gründen (vgl. These 5) getrennt behandelten Traktate der Christologie, der Gnaden- und Tugendlehre bilden sachlich eine Einheit und beschreiben das *eine* Erlösungsgeschehen aus unterschiedlichen Perspektiven. Eine sich auf Thomas berufende Theologie muß diese sachliche Einheit von Christologie, Gnaden- und Tugendlehre in der STh im Blick behalten und kann mittels der Freundschaftskategorie die soteriologische Relevanz der Christologie und die christologische Bestimmtheit der Gnade erklären.

Daneben ist für eine 'anthropologisch' ansetzende Theologie von heute von besonderem Interesse, daß Thomas mit Hilfe der Freundschaftskategorie auch auf die Bedeutung der menschlichen Freiheit in der Erlösung eingeht. Führte schon die - die Methode dieser Arbeit leitende - Fragestellung nach den Voraussetzungen der Erlangung der Gnade in den ersten Kapiteln immer wieder zu dem Ergebnis, daß man von der Gnade nicht sprechen kann, ohne zugleich auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit für die Begnadung mitanzusprechen, zeigt sich gegen Ende der Arbeit, daß sich die Soteriologie der STh insgesamt aus einer anthropologischen Perspektive erschließen läßt. Mit dem Freundschaftsparadigma bzw. mit dem Hinweis auf die Möglichkeit freien, selbstbestimmten Handelns 'in der Einheit der Liebe' erklärt Thomas, wie fremdes Handeln zugleich das eigene sein kann, wie 'fremde Hilfe' die Willentlichkeit und Selbstbestimmtheit des eigenen Handelns nicht ausschaltet und überspringt, sondern auch dort wirkkünftig sein läßt, wo die Reichweite eigener Handlungsmöglichkeiten überschritten ist. Indem das Freund-

schaftsparadigma zur Deutung der Soteriologie herangezogen wird, kann die sich im Modus einer Freundschaft vollziehende Erlösung als freies, selbstbestimmtes Handeln des Menschen verstanden werden, ohne das 'Voraus' der göttlichen Gnade bzw. des Christusereignisses in Abrede zu stellen. Damit werden die vielzitierten Aussagen der STh, daß der Mensch weder *gegen* noch *ohne* seinen freien Willen erlöst wird, daß die Erlösung die menschliche Natur nicht ausschaltet, sondern sich gemäß den menschlichen Strukturen vollzieht, in ihrem Anliegen verstehbar. So kann die thomanische Soteriologie-Konzeption auch heute noch einer der 'anthropologischen Wende' verpflichteten Theologie als Anregung und Beispiel dienen, die Soteriologie insgesamt in einer anthropologischen Perspektive zu lesen und verstehbar zu machen. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Thesen zur thomanischen Ethik-Konzeption könnte pointiert hinzugefügt werden, daß die menschliche 'Autonomie' nicht nur eben als Voraussetzung (These 1) und Konsequenz (These 2) der Gottesfreundschaft expliziert wird, sondern auch *in* der Konstitution der Freundschaft selber gewahrt bleibt bzw. verständlich wird.

#### **These 4:**

***Eine Systematische und Praktische Theologie, die sich an der thomanischen Soteriologie-Konzeption der STh orientiert, wird die Leistungsfähigkeit des Freundschaftsparadigmas zur Explikation der geschichtlichen Dimension des Christentums und zur Vermeidung einer Ethisierung der Soteriologie anerkennen.***

Die Ausführungen über die Bedeutung der atl. Kulthandlungen (bzw. Zeremonialgesetze) und ntl. Sakramente haben deutlich gemacht, daß sie auf verschiedene Weise die *geschichtlich*-sinnliche Ausgangsbasis der Vermittlung des *geschichtlichen* Christusereignisses innerhalb einer Heilsgeschichte sind. Indem das Freundschaftsparadigma die Bedeutung des geschichtlichen Christusereignisses in seiner soteriologischen Funktion expliziert, kann es auch heute noch als Interpretament im innerkirchlichen wie im interreligiösen Dialog dienen, um die spezifisch *geschichtliche* Dimension des christlichen Glaubens herauszustellen. Der Mensch erlangt - so lautet ein Grundsatz christlichen Glaubens - das Heil nur *in der Geschichte*. Die Gnade gehört nicht einfach zum Grundbestand menschlicher Handlungsmöglichkeit, sondern ist erst das zu Erringende, das *geschichtlich* Vermittelte.<sup>46</sup> Thomas weiß zwar auch von einem grundsätzlichen (helfenden) Wirken Gottes in der Welt, das er in der STh im Gegensatz zum Frühwerk ausdrücklich auch Gnade nennt<sup>47</sup>, doch ist diese (lange Zeit zu Unrecht<sup>48</sup> als 'naturalisierte' Gnade bezeichnete) Weise göttli-

---

<sup>46</sup> Eben dies scheint mir die eigentliche (und m.E. bleibend aktuelle) Aussage der thomanischen Erbsündenlehre. Vgl. Kap. 7.1.b.

<sup>47</sup> Vgl. Kap. 2.1.a.

<sup>48</sup> Der gegenüber Vertretern der Nouvelle Théologie erhobene Vorwurf, einer 'Naturalisierung der Gnade' das Wort zu reden, übersieht die wechselseitige Steigerung

chen Wirkens nach der thomanischen Gnadenlehre noch nicht die entscheidende Form. Denn von dieser Form göttlichen Zugehenseins und göttlicher Immanenz in der Welt hebt Thomas die *geschichtlich* vermittelte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott in der Gottesfreundschaft ab.

Daß mit der Rede von der Gottesfreundschaft nicht ein weiteres Stockwerk zwischen Gott und Mensch eingezogen wird, sondern *die Möglichkeit einer reflexen und personalen Gottesbeziehung unter Voraussetzung und Wahrung der geschichtlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz* ausgesagt wird, das ist m.E. das entscheidende Novum der thomanischen Erlösungslehre.<sup>49</sup>

Mit der Deutung der Soteriologie der STh durch die Freundschaftskategorie wird aber nicht nur eine 'Apriorisierung' und Entgeschichtlichung der Gnade vermieden, sondern ebenso auch eine 'Säkularisierung' bzw. 'Ethisierung' der Erlösung: Nicht ein (inhaltlich fest umrissenes oder nur formal) bestimmtes Handeln im Sinne einer wie auch immer gearteten Moralpädagogik, sondern allein die (Autonomie der) Gottesfreundschaft ist für Thomas der Weg der Erlösung.<sup>50</sup>

#### **These 5:**

*Eine Systematische und Praktische Theologie, die an der thomanischen Soteriologie-Konzeption der STh orientiert ist, kann in der Freundschaftskategorie eine 'Kurzformel' der christlichen Glaubensreflexion sehen, die geeignet ist, neben dem 'Plan der Summa' auch das 'unterscheidend Christliche' auf neue Weise zu erschließen.*

Wenn der Freundschaftsgedanke der zentrale Gedanke der thomanischen Soteriologie ist, ergeben sich daraus Konsequenzen für die Interpretation der Systematik der STh insgesamt. Daß Überlegungen zur Systematik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin mehr sind als eine müßige 'Fingerübung', daß die Systematik eines Theologen gewissermaßen "das Vorzeichen vor der Klammer aller Einzelaussagen"<sup>51</sup> ist, wird gerade durch die in den letzten Jahrzehnten lebhaft geführte Diskussion um den 'Plan der Summa' belegt.

---

von Immanenz und Transzendenz Gottes in der Welt: "Es ist ja auch nicht einzusehen, warum die Gnade weniger Gnade sein soll, wenn die Natur kraft des Willens Gottes immer schon Berufung zur Gnade ist, anders ausgedrückt: die Gratuität der Gnade ist dadurch gewahrt, daß Gottes schöpferische Freiheit die Natur des Menschen auf ihre übernatürliche Bestimmung hinordnet und sie von vornherein in jener Gnadenwirklichkeit erschafft, die zugleich Mittel zur Verwirklichung jener Bestimmung und deren Vorform ist." Ö.H. Pesch, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 373.

<sup>49</sup> Vgl. P. Hünermann, Gottes Wort in der Zeit, 369-382 der in seiner systematischen Christologie mit der Freundschaftskategorie die neutestamentliche Erlösungslehre begrifflich zu fassen sucht. Die 'Gestalt eschatologischen und erlösten Daseins in der Geschichte' ist für Hünermann die 'Freundschaft mit Jesus Christus' (Ebd., 374).

<sup>50</sup> Vgl. Kap. 9.1.a; These 2.

<sup>51</sup> Vgl. R. Heinzmann, Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft, 459.



Die Diskussion über den 'Plan der Summa' begann 1939 mit einem berühmt gewordenen Aufsatz von M.-D. Chenu.<sup>52</sup> Chenu vertritt darin die These, daß Thomas den »ordo disciplinae« - so nennt Thomas seinen Entwurf<sup>53</sup> - der Heilsgeschichte nachgestaltet und sich dabei methodisch an dem (formalisierten) neuplatonischen Exitus-reditus-Schema orientiert. Diese kontrovers diskutierte These modifizierte M. Seckler dahingehend, daß das Exitus-reditus-Schema zwar als umfassender *Strukturentwurf* den Plan der Summa Theologiae verdeutlicht, jedoch nicht den chronologischen *Verlauf* der Heilsgeschichte beschreibt.<sup>54</sup> "Im theologischen Entwurf des Aquinaten mischen sich abstrakte und konkrete, notwendige und kontingente, strukturelle und faktische Elemente einer der Sache »angemessenen«, das heißt *sinnvollen* heiligen Geschichte, die erkennend nachvollzogen wird, aber diese Elemente lassen sich nicht so scheiden" - so schließt Seckler -, "daß man sie auf die verschiedenen Bücher dieses Werkes aufteilen könnte."<sup>55</sup> Secklers *nicht* auf die Abfolge der Bücher der STh bezogene Geschichtsformel lautet: "*Von Gott durch die Welt zu Gott*".<sup>56</sup>

Im Anschluß an Seckler unterstreicht auch O.H. Pesch, daß "das Schema von 'Ausgang' und 'Rückkehr' ... nicht die Formel eines *Verlaufs* der Geschichte, sondern die Struktur allen geschichtlichen Geschehens"<sup>57</sup> ist; doch wendet er gegenüber Secklers Deutung ein, daß sie "freilich vor der Frage (kapituliert), die Abfolge der drei Bücher der STh überhaupt noch zu erklären, es sei denn, mit dem didaktischen Argument."<sup>58</sup> Pesch geht demgegenüber davon aus, daß das Exitus-reditus-Schema auch in einer bestimmten Weise die *Abfolge* der Bücher charakterisiert<sup>59</sup>: das Erste Buch handelt vom Hervorgang, das Zweite Buch von der Rückkehr des Menschen zu Gott und das Dritte Buch ebenfalls von der Rückkehr - aber offenbar in anderer Weise. Der Unterschied zwischen den beiden ersten Büchern und dem Dritten Buch zeigt sich nach Pesch "anhand des einzigen Datums der christlichen Heilsgeschichte, das in den beiden ersten Büchern *nicht* vorweggenommen wird: das Kreuz und seine Heilsbedeutung."<sup>60</sup> Peschs Kurzformel zum Plan der Summa lautet in Modifi-

---

<sup>52</sup> M.-D. Chenu, Le plan de la Somme théologique de saint Thomas, RThom 47 (1939) 93-107; vgl. Ders., Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950 (dtsh.: Das Werk des hl. Thomas von Aquin. DThA Erg.-Bd. 2, Heidelberg-Graz 1960, <sup>2</sup>1982, 336-365).

<sup>53</sup> Vgl. STh I Prol.

<sup>54</sup> Vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte, 43.

<sup>55</sup> Ebd., 46.

<sup>56</sup> Ebd., 29.

<sup>57</sup> O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 393.

<sup>58</sup> Ebd., 392.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 393.

<sup>60</sup> Ebd.; "Erstes und Zweites Buch handeln also von der einen, immer auf Christus bezogenen, in ihm ihre Mitte findenden Heilsgeschichte - sehen aber von ihrem konkretesten Datum, dem Kreuz methodisch ab." Ebd.

zierung der Geschichtsformel Secklers: "Von Gott durch die Welt zurück zu Gott durch Jesus Christus - den Gekreuzigten."<sup>61</sup>

Auch gegen diesen Lösungsvorschlag eines der verdienstvollsten Thomaskenner sind Einwände geltend gemacht worden. Abgesehen von anderen Schwächen<sup>62</sup> der Argumentation ist das m.E. entscheidende Gegenargument bereits 1970 von H. Kessler vorgetragen worden: "Der Kreuzestod Christi ist gewiß das neue Thema der Tertia, aber es ist nicht *das* Thema der Tertia."<sup>63</sup> Kessler betont demgegenüber, was bei der Untersuchung des Erlösungswirkens immer wieder herausgestellt wurde<sup>64</sup>: daß der Kreuzestod das "deutlichste und untrüglichste Zeichen"<sup>65</sup> - und insofern das »concretissimum«<sup>66</sup> - der sich in der *gesamten* Menschheit Christi offenbarenden Liebe Gottes ist. Wenn es aber richtig ist, daß Thomas die Heilsbedeutsamkeit des *gesamten Lebens* Jesu, der Menschheit Christi insgesamt, soteriologisch auswertet (und nicht nur Passion und Kreuzestod); daß ferner - wie ja auch Pesch betont - "von Christus und überhaupt von den Einzelheiten der um Christus zentrierten Heilsgeschichte in solchem Ausmaß so selbstverständlich auch schon in den beiden ersten Büchern der STh die Rede ist, daß man dies nicht gut als unvermeidliche Vorverweise werten kann"<sup>67</sup>, dann kann das 'Kreuz' schlechterdings *nicht* als Unterscheidungskriterium die Abfolge der Bücher der STh erklären.

---

<sup>61</sup> Ebd., 394.

<sup>62</sup> Pesch führt ebd. aus, daß Thomas in den beiden ersten Büchern der STh eine Heilsgeschichte zeichnet, "wie sie ohne Sünde, aber mit Christus als ihrer Mitte und ihrem Höhepunkt verlaufen wäre - erst im Dritten Buch kommt mit dem Kreuz die auf die Sünde bezogene Dimension der faktischen Heilsgeschichte in den Blickpunkt." Mit anderen Worten gesagt: "Thomas zeichnet im Aufbau von Erstem und Zweitem Buch mittels des Exitus-reditus-Schemas die nicht-faktische Heilsgeschichte einer nicht-faktischen, nämlich sündelos verbleibenden Schöpfung nach und sucht die faktische Heilsgeschichte gedanklich darauf zu reduzieren." - Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Deutung Peschs nicht tatsächlich "eine geradezu abenteuerliche Abstraktion" ist. Kann man über ganze Abschnitte der STh, wie z.B. die Lehre von der Sünde (STh I-II 70-89), die Lehre vom Alten Gesetz (STh I-II 90-105) etc., so unbefangen hinweggehen und sie als "eine Störung des Ganzen" bezeichnen, "die nicht sein müßte, aber leider eingetreten ist", wie Pesch, Um den Plan der Summa, 418, dies tut? Wie läßt sich mit Peschs Deutung die Lehre von den Tugenden und *Lastern* im allgemeinen (STh I-II 49-70), von den Tugenden und *Lastern* im besonderen (STh II-II passim) und die Lehre von der 'Rechtfertigung' (STh I-II 113) vereinbaren? Was soll die gesonderte Rede von den Bedingungen der ersten Menschen im 'Urstand' (STh I 94-104), was sollen die Quästionen der Prima Pars über den Ursprung des Bösen (STh I 44), den Einfluß von Dämonen auf die Menschen (STh I 114), wenn Thomas eine "dezidiert anti-hamartiozentrische Heilslehre" (Um den Plan der Summa, 420) hätte entwerfen wollen? Kann man all diese Ausführungen nur schon dadurch übergehen, daß man Thomas unterschiebt, daß dieser den Mut habe, "früh genug mit der unerbittlichen Systematisierung haltzumachen und deutlich einzugestehen, daß der ganze Reichtum des Heilswerkes nach all seinen Dimensionen in keinem gedanklichen System einzufangen ist"? (Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 399).

<sup>63</sup> Vgl. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 225.

<sup>64</sup> Vgl. Kap. 7.2.a u. b.

<sup>65</sup> Vgl. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 225.

<sup>66</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 394f.

<sup>67</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 393. Mit dem Hinweis auf die mannigfaltigen Bezugnahmen der ersten beiden Bücher der STh auf Christus sieht Pesch seinerseits die

Mit Blick auf die Interpretation des Erlösungswirkens Christi<sup>68</sup> und vor dem Hintergrund der Deutung der gesamten - in Gnadendlehre, Tugendlehre und Christologie entfalteten - Soteriologie der STh durch die Freundschaftskategorie muß man die Abfolge der drei Bücher der STh auf andere Weise erklären.

An Pesch anknüpfend wird man sagen können, daß "das Erste Buch vom Hervorgang, das Zweite Buch von der Rückkehr der Geschöpfe und besonders des Menschen zu Gott handelt"<sup>69</sup> und daß "die entscheidende Frage (die) nach der theologischen Bedeutung und Tragweite der *Zäsur zwischen I<sup>a</sup> und II<sup>a</sup> Pars einerseits und III<sup>a</sup> Pars andererseits*"<sup>70</sup> ist. Wenn es aber stimmt, daß sich die Soteriologie durch das Freundschaftsparadigma erschließen läßt, kann man die Zäsur zwischen II<sup>a</sup> und III<sup>a</sup> Pars als *Wechsel in der Darstellung der Rückkehr des Menschen zu Gott* verstehen. Die getrennt behandelten Traktate der Gnaden-, Tugendlehre und Christologie sind als zwei einander implizierende Perspektiven bzw. aufeinander verweisende 'Hälften' des *einen* Freundschaftsgeschehens zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Werden in der II<sup>a</sup> Pars vor allem die Strukturen der Rückkehr auf Seiten des Menschen akzentuiert (von den Bedingungen menschlichen Handelns im allgemeinen bis zur Darstellung der Tugenden der Gottesfreundschaft und des menschlichen Handelns im einzelnen), akzentuiert die III<sup>a</sup> Pars die von Gott gewirkte, geschichtliche Vermittlung dieser Rückkehr in Jesus Christus und in den Sakramenten. Die III<sup>a</sup> Pars ist die systematische Betrachtung des göttlichen 'Partners', insofern er in Jesus Christus für den Menschen geschichtlich als Freund manifest geworden ist bzw. in den Sakramenten manifest ist.<sup>71</sup> In Erweiterung bzw. Abwandlung der Geschichtsformeln Secklers und Peschs wäre die Kurzformel - bezogen auf die Abfolge der Bücher der STh - folgendermaßen zu modifizieren: *'Von Gott durch die Welt zurück zu Gott durch Jesus Christus - die geschichtliche Vermittlung der Freundschafts liebe Gottes.'*

---

Versuche E. Schillebeeckx und Y. Congar, "Erstes und Zweites Buch in irgendeiner Form auf die vorchristliche Heilsgeschichte oder auf den Heilsstand der Welt vor Christus zu beziehen und daraufhin die Einteilung der STh zu erklären etwa durch die Dreiheiten wie: Natur - Gnade - Christus (E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie*, 5f), oder: Schöpfung - Bund - Menschwerdung" (Y. Congar, *Le sens de l'«économie» salutaire*, 81) ebenso entkräftet, "wie die Gegensatzführung von Struktur (Erstes und Zweites Buch) und Geschichte (Drittes Buch)" von A. Hayen, Thomas von Aquin, 83-94.

68 Vgl. Kap. 7.2.; vgl. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 211f.

69 O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 393.

70 Ders., *Um den Plan der Summa*, 417.

71 Die Tatsache, daß von Christus schon in der *Secunda Pars* an zahlreichen Stellen gesprochen wird, spricht nicht gegen eine, sondern bestätigt die Interpretation der *Secunda* und *Tertia Pars* als zwei einander implizierende und nicht adäquat voneinander trennbare 'Hälften' des einen Freundschaftsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Die Zäsur zwischen den beiden letzten Büchern der STh beschreibt nicht den Übergang von 'Struktur' zur 'Geschichte' bzw. vom 'Abstrakten' zum 'Konkreten' (wie A. Hayen, Thomas von Aquin, 83-94, vorgeschlagen hat) - insofern wird M. Secklers Deutung der STh unterstrichen -, sondern den Wechsel von der Darstellung des menschlichen Freundschaftspartners zur Darstellung des göttlichen Freundschaftspartners - insofern er sich in Jesus Christus als Freund offenbart hat.

Ist mit dieser Kurzformel zur Deutung der Systematik der STh die 'Schöpfungsperspektive als beherrschende theologische Denkform'<sup>72</sup> bei Thomas widerlegt?

Ja und Nein.

Ja, denn Thomas abstrahiert nicht von der faktischen Heilsgeschichte; setzt er doch mit Beginn der II<sup>a</sup> Pars deutlich denjenigen ('erbsündlich' verfaßten) Menschen voraus, dem die Gottesfreundschaft nicht einfach mitgegeben ist, sondern der sie erst noch («per conversionem ad phantasmata») zu erringen hat.

Nein, denn Thomas denkt insofern die *gesamte* STh aus der Schöpfungsperspektive, weil er die Erlösung des Menschen aus den anthropologischen<sup>73</sup> Strukturen, aus der geschichtlich-endlichen Verfaßtheit des Menschen erklären will. Aus diesem Grund wird die Schöpfungsperspektive auch weiterhin als ein 'verborgener Notenschlüssel'<sup>74</sup> der STh zu gelten haben, mit dem sich die Theologie des Thomas von Aquin erschließen läßt.

In dem Anliegen einer vom Menschen ausgehenden Interpretation der Erlösung ist Thomas aber auf (die ihm) eigentümliche Weise aktuell. Und so wird man seinen 'Ansatz' in der STh gewiß nicht überschätzen, wenn man die 'Freundschaftskategorie' auch heute als Kurzformel des Glaubens bezeichnet, mit dem sich die 'Sache' der Systematischen Theologie, die Identität und die Relevanz des 'unterscheidend Christlichen', auf konsistente Weise zur Sprache bringen läßt.

---

<sup>72</sup> Vgl. O.H. Pesch, Thomas von Aquin, 394-400.

<sup>73</sup> Daß die 'anthropologische Denkform' kein Gegensatz zu dem von Thomas zu Beginn der STh erklärten Vorhaben ist, 'alles, was zur Theologie gehört, auf Gott hin zu denken', ist bereits in Kap. 1.1.b - mit Bezug auf die jüngere Thomas-Forschung - expliziert worden.

<sup>74</sup> Vgl. J. Pieper, *Philosophia negativa*, 16.



# Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach S. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin-New York 1994.

## *I. Quellen*

Aristoteles, *Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussia. Editio altera quam curavit Olof Gigon (5 Bde.), Berlin 1960/61 (Editio Prima: Berlin 1831-1870).

-, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier / J.Y. Jolif* (2 Bde. in 4), Löwen-Paris<sup>2</sup> 1970.

-, *Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier*, Darmstadt<sup>4</sup> 1967.

-, *Nikomachische Ethik. Übersetzt von G. Bien*, Hamburg 1972.

-, *Nikomachische Ethik. Übersetzt von O. Gigon*, München<sup>5</sup> 1975.

*Corpus Christianorum*, ser. L., Turnhout 1953ff. (=CCL).

*Patrologia Graeca*, hg. von J.P. Migne, Paris 1857-1866 (=PG).

*Patrologia Latina*, hg. von J.P. Migne, Paris 1878-1890 (=PL).

Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1916.

Thomas von Aquin, *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia jussu impensaue Leonis XIII edita* (=Ed. Leonina), Rom 1882f.

-, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici ...* (=Ed. Marietti), Turin-Rom 1948f.

-, *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia. Ed. studio ac labore Stanislai Eduardi Frette et Pauli Mare* (=Ed. Vivès), Paris 1872-1880.

-, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. P. Mandonnet, Paris 1929f.

-, *Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hg. von der Albertus-Magnus-*

### *Literaturverzeichnis*

- Akademie, Walberberg-Bonn-Salzburg-Leibzig 1933f. (seit 1950: Heidelberg-Graz).
- , St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Latin text and English translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries (60 Bde.), ed. by Th. Gilby / T.C. O'Brien, London-New York 1964-1979.
  - , Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*. Traduction française, Notes et Appendices, Paris-Tournai-Rom 1925f.
  - , Ramirez, J.M., *Opera Omnia*. Edición de las obras completas (im Auftrag des Consejo superior de investigaciones), Madrid 1970f.

### *II. Wissenschaftliche Hilfsmittel*

- Deferrari, R.J. / Barry, M.I. / McGuinness, J.I., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected Passages from other Works*, Baltimore 1948/49.
- Deferrari, R.J. / Barry, M.I., *A complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Baltimore 1956.
- Grabmann, M., *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, Münster<sup>3</sup> 1949.
- Index Thomisticus, Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium Indices et Concordantiae ... Consociata plurimum opera atque electronica IBM automato usus digessit R. Buser*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974f.
- Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Ed. J.F. Niermeyerbs und C. van de Kieft, Leiden 1976.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, hg. von der Bayrischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, München 1967f.
- Schütz, L., *Thomas-Lexikon*, Paderborn<sup>2</sup> 1895.
- Weisheipl, J., *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie* (übers. von G. Kirstein), Graz-Wien-Köln 1980.

### *III. Einzeluntersuchungen*

- Abba, G., *L'apporto dell'etica tomista all'adierno dibattito sulle virtù*, in: *Sal* 52 (1990) 799-818.
- Abba, G., *La funzia dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino*, in: *Sal* 42 (1980) 3-34.
- Abba, G., *La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, in: *Sal* 43 (1981) 71-118.
- Abba, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Rom 1983.

- Abel, J., L'influence de la charité dans la vie morale. Une controverse entre commentateurs de saint Thomas, in: RThAM 37 (1970) 56-74.
- Ackrill, J.L., Aristotle on Eudaimonia, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley-London 1980, 15-33.
- Aertsen, J.A., Nature and Creature. Thomas Aquinas's way of thought (STGMA 21), Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1988.
- Alfaro, J., "Person und Gnade", in: MThZ 11 (1960) 1-19.
- Alfaro, J., Certitude de l'espérance et certitude de la grace. Contribution au dialogue oecuméniques, in: NRTh 94 (1972) 3-42.
- Alfaro, J., Cristologia e Antropologia, Assisi 1972, 479-554.
- Alfaro, J., Supernaturalitas fidei iuxta s. Thomam. I. Functio 'luminis fidei'. II. Functio 'interioris instinctus', in: Gr 44 (1963) 501-542, 731-787.
- Alszeghy, Z., Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura, Rom 1946.
- Anger, J., La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de s. Thomas, Paris 1946.
- Anzenbacher, A., Der Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen bei Thomas von Aquin, in: L.J. Elders /K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 147-159.
- Anzenbacher, A., Wie autonom ist das thomanische Gewissen?, in: WJP 24 (1992) 179-192.
- Assenmacher, J., Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (FGPP I,3), Leipzig 1926.
- Aubert, J.-M., L'analogie entre la Lex nova et la loi naturelle, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 248-253.
- Aubert, J.M., La liberté du chrétien face aux normes éthiques, in: Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd. I, Rom 1974, 199-226.
- Aubert, J.M., La spécificité de la morale chrétienne selon s. Thomas, in: VS.S 92-95 (1970) 55-73.
- Aubert, J.M., Les vertus humains dans l'enseignement scolastiques, in: Seminarium 21 (1969) 417-433.
- Aubert, R., Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain-Paris<sup>4</sup> 1969.
- Auer, A., Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971,<sup>2</sup> 1984.
- Auer, A., Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. Demmer, B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie, Düsseldorf 1977, 31-54.
- Auer, J., Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik (2 Bde.), Freiburg 1942/1951.
- Auer, J., Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus, München 1938.



- Auer, J., *Jesus Christus - Heiland der Welt, Maria - Christi Mutter im Heilsplan Gottes (KKD IV,2)*, Regensburg 1988.
- Aumann, J., *Mystical Experience, the Infused Virtues and the Gifts*, in: *Ang* 58 (1981) 33-53.
- Aumann, J., *Thomistic Evaluation of Love and Charity*, in: *Ang* 55 (1978) 534-556.
- Backes, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (FChLDG 17)*, Paderborn 1931.
- Backes, I., *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon*, in: A. Grillmeier / H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart Bd. II: Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg 1953, 923-939.
- Backes, I., *Tod und Auferstehung Christi in der Christologie und Soteriologie des 13. Jahrhunderts*, in: *TThZ* 84 (1975) 65-72.
- Balletta, R., *La legge e le leggi nell'agire morale*, in: *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia XIII*, Pamplona 1987, 359-407.
- Barad, J., *Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity*, in: *Thom* 55 (1991) 397-414.
- Barzaghi, G., *La «passio tristitia» secondo S. Tommaso. Un esempio di analisi realista*, in: *SacDo* 36 (1991) 56-71.
- Basse, M., *Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption (FSÖTh 69)* Göttingen 1993.
- Baur, J., *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses Bd. I*, Gütersloh 1968.
- Bazan, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*, in: *RPL* 81 (1983) 369-409.
- Beaurecueil, M.J., *L'homme image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin*, in: *ERCDO* 6 (1952) 45-82; 9 (1955) 37-96.
- Belmans, T.G., *Le "jugemet prudentiel" chez saint Thomas*, in: *RThom* 91 (1991) 414-420.
- Berg, L., *Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin*, Mainz 1948.
- Bernard, Ch.A., *Théologie de l'espérance selon s. Thomas d'Aquin*, Paris 1961.
- Bernath, K., *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bonn 1969.
- Beumer, J.B., *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, in: *Gr* 20 (1939) 381-406, 535-552.
- Biagi, R., *La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti nella "Summa Theologica" di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1985.
- Biffi, I., *I "misteri" di Cristo nel "Comp. Theol." di S. Tommaso*, in: *Div* 18 (1974) 287-302.
- Biffi, I., *I misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di S. Tommaso d'Aquino*, in: *DT(P)* 79 (1976) 217-254.

- Biffi, I., La teologia dei misteri di Cristo in S. Tommaso: dal "De Ver." alle "Collationes", in: StPat 21 (1974) 298-353.
- Biffi, I., Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello "Scriptum super Sententiis" di San Tommaso d'Aquino, in: ScC 102 (1974) 569-623.
- Biffi, I., Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino, in: ScC 99 (1971) 175-238.
- Billot, L., De Verbo Incarnato. Editio sexta, Rom 1922.
- Billot, L., De virtutibus infusis, Rom<sup>4</sup> 1928.
- Billy, D.J., Grace and natural law in the Super epistolam ad romanos lectura: a study of Thomas' commentary on Romans 2: 14-16, in: StMor 26 (1988) 15f.
- Bini, E., La totalità dell'atto di fede. La critica di S. Tommaso al »Cristianesimo selettivo«, in: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate (StTom 44), Città del Vaticano 1991, 114-118.
- Binyon, M.P., The virtues. A Methodological Study in Thomistic Ethics, Chicago 1948.
- Bittremieux., J., La distinction entre la justice originelle et la grace santifiante, d'après S. Thomas d'Aquin, in: RThom 26 (1921) 121-150.
- Bizzari, P., Il »De gratia« della Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti, in: DoC 30 (1977) 339-377.
- Blazquez Fernandez, N., Tratado de la ley antigua y nueva. Introducción a las cuestiones 98 a 108, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia II: Parte I-II (BAC), Madrid 1990, 761-776.
- Blighieres, L. de, La dignité de l'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin, in: Antropologia Tomista (StTom 42), Città del Vaticano 1991, 199-220.
- Blumenberg, H., Licht als Metapher der Wahrheit, in: STGen 10 (1957) 432-447.
- Bobik, J., Aquinas on communicatio. The foundation of friendship and caritas, in: MS 64 (1986-87) 1-18.
- Böckle, F., Fundamentalmoral, München<sup>5</sup> 1991.
- Böckle, F., Rückblick und Ausblick, in: Ders. (Hg.), Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 121-150
- Böckle, F., Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: J. Gründel / F. Rauh/ V. Eid (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen (FS R. Egenter), Düsseldorf 1972, 17-46.
- Böckle, F., Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vasquez, in: Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd. V, Rom 1974, 213-227.
- Bonnin, A.F., El constitutivo de la felicidad según S. Tomás, S. Bonaventura y Francisco Suarez, in: EE 46 (1971) 63-85.
- Bonnin, A.F., Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta, in: EstFil 27 (1978) 111-125.
- Bormann, C.v., Art. 'Licht', Absatz II, in: HWP V, Basel-Stuttgart 1980, 286-288.

- Bouessé, H., La causalité efficiente instrumentale de l'Humanité du Christ et des sacrements chrétiens, in: RThom 39 (1934) 370-393.
- Bouessé, H., La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ, in: RThom 44 (1938) 256-298.
- Bouillard, H., Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin. Etudes historiques, Paris 1944.
- Bourgeois, D., 'Inchoatio vitae aeternae'. La dimension eschatologique de la vertu théologale de foi chez S. Thomas d'Aquin, in: Sap 27 (1974) 272-314.
- Bourke, V.J., Moral philosophy without revelation?, in: Thom 40 (1976) 550-570.
- Bourke, V.J., The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas, in: St. Thomas Aquinas 1274-1974, Toronto 1974, 247-255.
- Bourke, V.J., The role of habitus in the thomistic metaphysics of potency and act, in: Essays in Thomism (Symp.) Bd. I, 101-110. 370-373.
- Boyle, J.F., The Structural Setting of Thomas Aquinas' Theology of Grace of Christ as He Is the Head of the Church in the "Summa Theologiae" (Diss. Univ. of Toronto), 1989.
- Brantschen, J., De servo oder de libero arbitrio? Luther und Thomas im Gespräch, in: FZPhTh 13/14 (1966/67), 239-258.
- Broadie, S.W., Ethics with Aristotle, Oxford 1991.
- Bruch, R., Das Wesen der Sünde nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, in: Ders., *Moralia Varia. Lehrgeschichtliche Untersuchung zu moraltheologischen Fragen*, Düsseldorf 1981, 146-165.
- Bucher, Z., Die Natur als Ordnung bei Thomas von Aquin, in: SJP 19 (1974), 219-238.
- Bujo, B., Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moraltheologie, in: TThZ 89 (1980) 118-125.
- Bujo, B., Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin (VGI NF 33), Paderborn-München-Wien-Zürich 1984.
- Bujo, B., Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare (VGI NF 29), Paderborn-München-Wien-Zürich 1979.
- Bullet, G., Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon s. Thomas d'Aquin (SF 23), Fribourg 1958.
- Cacciabue, L., La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticesi, Brescia 1972.
- Caffarra, C., »Primum quod cadit in apprehensione practicae rationis« (1,2, q.94, a.2). Variazioni su un tema tomista, in: *Attualità della teologia Morale. Punti fermi - problemi aperti* (SU 31), Rom 1987.
- Calhoun, D.H., Can human beings be friends of God?, in: MSM 66 (1988-89) 206-219.
- Calogero, St.A., Meaning and Action: Relating Knowledge and Action in the Thought of Saint Thomas Aquinas (Diss. Univ. of Chicago), Loyola 1994.

- Camelot, Th., 'Credere Deo, credere Deum, credere in Deum'. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle, in: SPhTh 1 (1941-1942) 149-155.
- Carol, J.B., Why Jesus Christ? Thomistic, Scotistic and Conciliatory perspectives, Manassas 1986.
- Catao, B., Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ, Paris 1965.
- Cates, D.F., Compassion for Friends in Friendship with God: Aristotle, Thomas Aquinas, and the Ethics of Shared Selfhood (Diss. Brown Univ.), 1991.
- Cattin, Y., De l'homme. La question de l'homme dans la pensée de Thomas d'Aquin, in: RThPh 121 (1989) 1f.
- Cavalcolli, G., Natura e funzioni dell'intelletto umano secondo s. Tommaso, in: DT(P) 95 (1992) 21-39.
- Cavalcolli, G., Il concetto di coscienza in s. Tommaso, in: DT(P) 95 (1992) 53-77.
- Celano, A.J., Aristotle on Beatitude, in: AMP 5.2 (1985) 205-214.
- Celano, A.J., The »Finis hominis« in the thirteenth century commentaries on Aristotle's Nichomachean Ethics, in: AHDL 53 (1986) 23-53.
- Cessario, R., The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from St. Anselm to Aquinas (SHT 6), Petersham 1990.
- Chenu, M.-D., Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Übers. von O.H. Pesch, 2. Erg.-Bd zur DThA, Graz-Wien-Köln<sup>2</sup> 1982 (franz.: Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950).
- Chenu, M.-D., Der Plan der "Summa", in: K. Bernath (Hg.), Thomas von Aquin Bd. 1, Darmstadt 1978, 173-195.
- Chenu, M.-D., La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle. Genèse de la doctrine de S. Thomas, STh IIa IIae q.2 a.1, in: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle, t. II, Paris-Ottawa 1932, 163-187.
- Chenu, M.-D., La surnaturalisation des vertus, in: BThom 9 (1932) 93-96.
- Chenu, M.-D., Le plan de la Somme théologiques de saint Thomas, in: RThom 47 (1939) 93-107.
- Chenu, M.-D., Les passions vertueuses. L'anthropologie de s. Thomas, in: RPL 72 (1974) 11-18.
- Chenu, M.-D., Pro fidei supernaturalitate illustranda, in: Xenia Thomistica III, Rom 1925, 297-307.
- Christianson, J.M., The Necessity and Some Characteristics of the Habit of First Indemonstrables (Speculative) Principles, in: NSchol 62 (1988) 249-296.
- Christmann, H.M., Die Liebe. Kommentar zur DThA Bd.17A, Graz-Wien-Köln 1959.
- Christmann, H.M., Thomas von Aquin als Theologe der Liebe, Heidelberg 1958.
- Ciappi, M.L., Difesa della causalità »fisico-perfettiva« dei sacramenti, in: Div 35 (1991) 177-181.
- Cirillo, A., Il valore rivelativo dei miracoli di Cristo in San Tommaso, in: Annales Theologici 4 (1990) 151-173.

*Literaturverzeichnis*

- Clarke, W.N., To be is to be self-communicative. St. Thomas' view on personal being, in: *ThD* 33 (1986) 441-454.
- Coconnier, Th., Ce qu'est la charité d'après s. Thomas d'Aquin, in *RThom* 14 (1906) 5-30.
- Coconnier, Th., La charité d'après s. Thomas d'Aquin, in: *RThom* 12 (1904) 641-660.
- Coello de Portugal, I., *Naturaleza de la gracia actual. Status quaestionis (Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia XIV)*, Pamplona 1988, 457-547.
- Coerver, R.F., *The Quality of Facility in the Moral Virtues*, Washington 1946.
- Composta, D., Riflessioni teologico-filosofiche sul fondamento della morale, in: *Div* 33 (1989) 131-150.
- Condit, A., The increase of charity, in: *Thom* 17 (1954) 367-386.
- Congar, Y., L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin, in: *DoC* 22 (1969) 294-304.
- Congar, Y., *La Foi et la Théologie*, Tournai 1962.
- Congar, Y., Le sens de l'"économie" salutaire dans la "théologie" de saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), in: E. Iserloh, P.Manns (Hg.), *Glaube und Geschichte. Festgabe Josef Lortz Bd. 2*, Baden-Baden 1958, 73-122.
- Congar, Y., Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ, in: *RSPHTh* 25 (1936) 489-495.
- Conlon, W.M., The certitude of hope, in: *Thom* 10 (1947) 74-119, 226-252.
- Contat, A., Destin de l'homme et incarnation du Verbe selon St. Thomas d'Aquin, in: *Div* 35 (1991) 159-176; oder: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinata (StTom 44)*, Città del Vaticano 1991, 255-272.
- Cooper, J.M., Aristotle on the forms of friendship, in: *RMet* 30 (1976/77) 619-648.
- Cooper, J.M., Aristotle on the Goods of Fortune, in: *PhRev* 94 (1985) 173-196.
- Cooper, J.M., Friendship and the good in Aristotle, in: *PhRev* 86 (1977) 290-315.
- Corbin, M., Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin, in: *ArPh* 54 (1991) 177f.
- Corbin, M., *L'inouï de Dieu. Six études christologiques*, Paris 1980.
- Corbin, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.
- Cottier, G., Les motifs de crédibilité de la révélation selon saint Thomas, in: *La doctrine de la révélation divine de Saint Thomas d'Aquin (StTom 37)*, Città del Vaticano 1990, 212-229.
- Cousenongle, V. de, Le "Dieu de l'espérance" de s. Thomas d'Aquin, in: *STV* 12 (1974) 103-120.
- Crotty, N., The Redemptive Role of Christ's Resurrection, in: *Thom* 25 (1962) 54-106.
- Crowley, P.G., *Instrumentum Divinitatis in Thomas Aquinas: Recovering the Divinity of Christ*, in: *TS* 52 (1991) 451-475.
- Cselenyi, I.G., L'anima in un ambiente materialistico, in: *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28)*, Mailand 1987, 535-538.

- Cuciuffo, M., I due poli dell'anima umana, trascendenza e immanenza, in: *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (SUSTU 28), Mailand 1987, 539-546.
- Cuesta, R., Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de salvación según santo Tomás de Aquino, in: *EsVe* 2 (1972) 53-85.
- Czerny, J., *Das übernatürliche Verdienst für andere: Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart*, Freiburg 1957.
- Da Re, A., *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna 1987.
- Dander, F., Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: *ZAM* 6 (1931) 132-145.
- Dander, F., Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: *ZKTh* 53 (1929) 203-246 (neu abgedruckt in: L. Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969, 206-259).
- Daubercies, P., Prudence, in: *Catholicisme. Fasc. 54: propriété - psychologie*, Paris 1988, 158-171.
- De Chateauevieux, M., Situation de l'amitié dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin, in: *Antropologia Tomista* (StTom 42), Città del Vaticano 1991, 303-312.
- De la Margerie, B., L'ame humaine selon Thomas le théologien, in: *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (SUSTU 28), Mailand 1987, 181-200.
- De la Soujeole, B.-D., "Société" et "communion" chez Thomas d'Aquin, in: *RThom* 90 (1990) 587f.
- De Paz, H., Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia III: Parte II-II (a) (BAC)*, Madrid 1990, 373-456.
- De Vooght, P., Ya a-t-il des vertus morales infuses?, in: *ETHL* 10 (1939) 232-242.
- Deferrari, Th.M., *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, Washington 1962 (repr. London 1981).
- Delhaye, Ph., La Loi nouvelle comme dynamisme de l'Esprit-Saint, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), *Lex et libertas* (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 265-280.
- Delhaye, Ph., Pourquoi une morale révélée?, in: *Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd.V*, Rom 1974, 128-134.
- Delhaye, Ph., S. Thomas, témoin de la morale chrétienne, in: *RTL* 5 (1974) 137-169.
- Demant, Th.-A., Art. 'Accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste', in: *DSAM* I, 138-156.
- Demant, Th.-A., *Aux origines de la théologie morale*, Montréal 1951.
- Demant, Th.-A., *Der Neue Bund und die Gnade. Kommentar zur DThA Bd.14*, Heidelberg-Graz 1955.
- Demant, Th.-A., Eudémonisme et charité en théologie morale, in: *EphLTh* 29 (1953) 41-57.

*Literaturverzeichnis*

- Deman, Th.-A., L'accroissement de la charité. A propos d'un texte de S. Thomas, in RSPhTh 19 (1930) 107-113.
- Deman, Th.-A., La charité fraternelle forme des vertus, in: VS 74 (1946) 391-404.
- Deutschmann, Y., Cristo y la fe en Santo Tomás. Contribución a una problemática actual (Diss. Athen. Rom. S. Crucis), Rom 1989.
- Dewailly, L.M., Communio - Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, in: RSPhTh 54 (1970) 46-63.
- Dominguez Daza, F., La Encarnación y su relación con las personas divinas (Diss. Athen. Rom. S. Crucis), Rom 1989.
- Donadio Maggi De Gandolfi, M.C., La justificación de los juicios morales en Tomás de Aquino, in: Sap 46 (1991) 179-186.
- Dondaine, H.-D., A propos d'Avicenne et de s. Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale, in: RThom 51 (1951) 441-453.
- Dondaine, H.-F., La définition des sacrements dans la Somme théologique, in: RSPhTh 31 (1947) 213-228.
- Dos Santos Ferreira, J.M., Algumas exigências da verdadeira felicidade: actualidade da doutrina de S. Tomás de Aquino (STh Ia IIae, q.4, a. 1-8), in: Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica (StTom 43), Città del Vaticano 1991, 37-47.
- Douroux, B., La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin, Tournai 1963 (repr. Paris 1977).
- Dubois, J.-M., Transmission et rémission du péché originel. Genèse de la réflexion théologique de saint Thomas d'Aquin, REAug 29 (1983) 283-311.
- Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
- Ebacher, J., Grace and Supernaturalization, in: Ang 58 (1981) 21-32.
- Egenter, R., Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928.
- Eickelschulte, D., Beatitudo als Prozeß. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963, 158-185.
- Elders, L.J., Saint Thomas d'Aquin et Aristote, in: RThom 88 (1988) 357-372.
- Elders, L.J., St. Thomas' doctrine of conscience, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 125-134.
- Engelhardt, P. (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlage der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963.
- Engelhardt, P., Art. 'Desiderium naturale', in: HWP II, 118-130
- Engelhardt, P., Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen, in: A. Zimmermann, Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung (MM 19), Berlin-New York 1988, 1-12.
- Engelhardt, P., Thomas von Aquin: Mensch und Christ in der Spannung von Vernunft und Leidenschaft, in: WuA(M) 25 (1984) 134-141.

*Literaturverzeichnis*

- Engelhardt, P., Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale, in: Ders. (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963, 186-212.
- Engelhardt, G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest.1236), Münster 1933.
- Ernst, St., Glaube, -nsartikel, -nsbereitschaft, in: LMA IV, München-Zürich 1988, 1492-94.
- Ernst, St., Hat die autonome und theologische Ethik die Objektivität sittlichen Handelns vergessen?, in: Theologie und Glaube 78 (1988) 80-89.
- Escallada Tijero, A., Tratado de la esperanza. Introducción a las cuestiones 17 a 22, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia III: Parte II-II (a) (BAC), Madrid 1990, 149-200.
- Estebanez, E.G., División de la justicia. Introducción a las cuestiones 61 a 79, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia.III: Parte II-II (a) (BAC), Madrid 1990, 499-612.
- Estebanez, E.G., La virtud dela justicia. Introducción a las cuestiones 57 a 60, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia.III: Parte II-II (a) (BAC), Madrid 1990, 457-498.
- Fabro, C., La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero, in: DoC 30 (1977) 163-191.
- Falanga, A.J., Charity the Form of Virtues according to St. Thomas, Washington 1949.
- Fasching, M., Eudaimonia - Arete - Philia. Zur Systematik der Nikomachischen Ethik, in: WJP 20 (1988) 115-129.
- Fasching, M., Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg 1990.
- Femias, M.L., Una pregunta sobre la noción de »bien« en Aristóteles, in: Analogia 4 (1990) 173-181.
- Fernandez Rodriguez, P., Hombre y sacramento en Santo Tomás. Una cuestión de antropologia cristiana, in: CTom 118 (1991) 41-73; oder: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate (StTom 44), Città del Vaticano 1991, 244-252.
- Ferrara, D.M., Imago Dei. Knowledge, Love and Bodiliness in the "Summa Theologiae" of St. Thomas Aquinas (Diss. The Catholic Univ. of America) 1989.
- Ferrari-Valentino, M., La disputa su virtù e felicità e l'eudemonismo estetico di Tommaso d'Aquino, in: RTM 8 (1976) 627-653.
- Festugière, A.-J., La notion de péché présentée par S. Thomas I-II 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne, in: NSchol 5 (1931) 332-341.
- Fetz, R.L., Liebe als Extase. Über den Realismus der Liebe nach Thomas von Aquin, in: FZPhTh 23 (1976) 166-189.
- Finance, J. de, Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas, Rom<sup>3</sup> 1966



*Literaturverzeichnis*

- Finkenzeller, J., Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik, in: MThZ 11 (1960) 169-180.
- Finkenzeller, J., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV 1a), Freiburg 1980.
- Finnis, J., Aristoteles, santo Thomas y los absolutos morales, in: Persona y Derecho 28 (1993) 9-27.
- Finnis, J., Aristote, saint Thomas d'Aquin et les normes morales absolues, in: Cath 43 (1989) 43-57.
- Finnis, J., Object and intention in moral judgments according to Aquinas, in: Thom 55 (1991) 1f.
- Fischer, N., Vernunftdeterminismus und Entscheidungsfreiheit. Die Doppelgesichtigkeit des Intellektualismus-Problems in der Grundlegung der philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin, in: ZPhF 39 (1985), 523-547.
- Flashar, H., Die Philosophie der Antike Bd. 3: Ältere Akademie. Aristoteles - Peripatos (Grundriß der Geschichte der Philosophie 3), Basel-Stuttgart 1983.
- Flick, M., L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso, Rom 1947.
- Forment, E., Genesis del mal moral, in: Littera, sensus, sententia (SUSTU 33), Mailand 1991, 259-284.
- Forschner, M., Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt 1993.
- Francini, I., Vivere insieme? Un aspetto della 'Koinonia' aristotelica nella teologia della carità, secondo S. Tommaso, in: ECarm 25 (1974) 267-317.
- Fransen, P., Das neue Sein des Menschen in Christus, in: MySal IV/2 (1973) 921-984.
- Fransen, P., Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: MySal IV/2 (1973) 631-772.
- Fries, A., Hoffnung und Heilsgewißheit bei Thomas von Aquin, in: Studia Moralia VII: Contributiones ad problemam spei, 131-236.
- Froelich, G., Ultimate end and common good, in: Thom 57 (1993) 609-619.
- Froelich, G., Thomas Aquinas on Friendship and Political Common Good (Diss. Univ. of Notre Dame), 1989.
- Galeazzi, U., L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino dalla »Contra Gentiles« alla »Summa Theologiae«. Per una riscoperta della morale, Rom 1989 (Rez.: G. Penati, RFNS 81 (1989) 664).
- Gallagher, D., Thomas Aquinas on will as rational appetite, in: JHP 29 (1991) 559-584.
- Galli, A., Il trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia, in: SacDo 32 (1987) 235-469.
- Galli, A., L'atto e la virtù della fede in S. Tommaso, in: SacDo 34 (1989) 42-65.
- Galli, A., L'oggetto della fede secondo S. Tommaso, in: SacDo 34 (1989) 197-218.
- Galvao De Sousa, J.P., Sobre la equidad como perfección de la justicia, in: Hombre y sociedad. XVI Semana Tomista, Buenos Aires 1991, 11f.

*Literaturverzeichnis*

- Ganter, M., *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg-München 1974.
- Garcia Alonso, M., *Sobre las virtudes morales*, in: Sap 35 (1980) 455-472.
- Garcia De Haro, R., *L'agire morale e le virtù (Ragione e Fede 6)*, Mailand 1988.
- Garcia De Haro, R., *Lex scripta in cordibus: naturaleza y gracia. A proposito de algunos textos de los comentarios biblicos de Santo Tomas*, in: *Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica (StTom 43)*, Città del Vaticano 1991, 106-116.
- Garcia-Jalon de la Lama, S., *Instrumentum Coniunctum. The Instrumental Condition of the Human Nature of Christ in St. Thomas and his Commentaries (Diss. Universidad de Navarra)*, 1991.
- Gardeil, A., *Le 'mens' d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin*, in: *RSPHTh 13 (1924)* 145-161.
- Garin, P., *Le problème de la causalité et S. Thomas d'Aquin*, Paris 1958.
- Garrigou-Lagrange, R., *L'augmentation de la charité et la diminuation de sa ferveur par le péché véniel*, in: *VS 11 (1925)* 425-434.
- Garrigou-Lagrange, R., *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises*, in: *RThom 43 (1937)* 255-262.
- Garrigou-Lagrange, R., *Les vertus morales dans la vie intérieure*, in: *VS 41 (1934)* 225-236.
- Garrigou-Lagrange, R., *The Theological Virtues*, St.Louis 1965.
- Gauthier, R.A., *Praefatio*, in: *S. Thomae Sententia libri Ethicorum (Ed. R.A. Gauthier)*, Rom 1969.
- Geach, P., *The virtues*, Cambridge 1977.
- Geerlings, W., *Freundschaft*, in: *LMA IV, München-Zürich* 1988, 911f.
- Geiger, L.-B., *L'homme, image de Dieu. A propos de Summa Theol. I 93,4*, in: *RFNS 66 (1974)* 511-532.
- Geiger, L.-B., *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin (BibThom 23)*, Paris 2 1953.
- Geiger, L.-B., *Le problème de l'amour chez s. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1952.
- Geiselman, J.R., *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, in: *ThQ 107 (1926)* 198-222; *ThQ (1927)* 233-355.
- Gelabert Ballester, M., *Tratado de la fe. Introducción a las cuestiones 1 a 16*, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia.III: Parte II-II (a) (BAC)*, Madrid 1990, 44-148.
- George, R.P., *Moral particularism, Thomism, and traditions*, in: *RMet 42 (1988)* 593f.
- Gerwing, M., *Gottesfreundschaft*, in: *LMA IV*, 1587.
- Giertych, W., *The New Law as a rule for acts (Diss. Pontificia Univ. S. Thomae)*, Rom 1989.
- Gilleman, G., *Le Primat de la charité en Théologie Morale*, Brüssel-Paris 1952.

*Literaturverzeichnis*

- Gillen, E., *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg 1989.
- Gillon, B., *Certitude de notre espérance*, in: *RThom* 45 (1939) 232-248.
- Gillon, L.-B., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié. Fundatur super aliqua communicatione (II-II q.23 a.1)*, in: *Ang* (1948) 3-17.
- Gillon, L.-B., *L'imitation du Christ et la morale de s. Thomas*, in: *Ang* 36 (1959) 263-286.
- Gilson, E., *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de s. Thomas d'Aquin (EPhM 1)*, Paris<sup>6</sup> 1979.
- Girodat, C.R., *The Development of Man according to the virtues in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto 1977.
- Glenn, M.M., *A Comparison of the Thomistic and Scotistic Concepts of Hope*, in: *Thom* 20 (1957) 27-74.
- Glorieux, P., *La christologie du Compendium theologiae*, in: *ScEc* (1961) 7-34.
- Glorieux, P., *Le mérite du Christ selon S. Thomas*, in: *RevSR* 10 (1930) 622-649.
- Gomez-Lobo, A., *La fundamentación de la ética aristotélica*, in: *Dianoia* 37 (1991) 1-15.
- Gößmann, E., *Der Christologietraktat in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, in: *MThZ* 12 (1961) 175-191.
- Gößmann, E., *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (HDG I 2b)*, Freiburg-Basel-Wien 1971.
- Grabmann, M., *Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert*, in: *DT I* (1923) 233-249.
- Grabmann, M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin aufgrund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate" (ThomSt IV)*, Freiburg/Schweiz 1948.
- Grabmann, M., *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt*, in: *Ders., Mittelalterliches Geistesleben II*, München 1936, 424-489.
- Graf, Th., *De subiecto physico gratiae et virtutum* (2 Bde.), Rom 1934/1935.
- Grammatico, G., *El Dios y lo divino en la ética de Aristóteles*, in: *Philosophica* 11 (1988) 31-54.
- Greshake, G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in: *Ders., Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 50-79.
- Greshake, G., *Geschenkte Freiheit. Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf 1977,  
<sup>2</sup>1992.
- Greshake, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972.
- Greshake, G., *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983.

- Grisez, G.G., *The First Principle of Practical Reason*, in: A. Kenny (Hg.), *Aquinas*, London-Melbourne 1969, 340-382.
- Gross, J., *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas* (4 Bde.), München-Basel 1960-1972.
- Gründel, J., *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963.
- Guindon, A., *La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin* (RFTP 15), Tournai-Montreal 1975.
- Guindon, R., *Béatitude et Théologie morale chez S. Thomas d'Aquin*, Ottawa 1956.
- Güttgemanns, E., *Die Differenz zwischen Sakramenten und "Zeichen-Körpern" bei Thomas von Aquin? Thomas Aquinas (Summa theologica III quaestio 60)*, in: *LingBibl* 65 (1991) 58-116.
- Gutierrez, J., *Realización del ser humano por el amor según el pensamiento de Santo Tomás*, in: *RTLi* 8 (1974) 131-152.
- Hair, H., *Le bien selon l'éthique d'Aristote*, in: *Etudes Philosophiques* 2 (1988) 181-193.
- Hamain, L., *'Beatitudo imperfecta' et théologie des réalités terrestres*, in: *ETHL* 36 (1960) 685-693.
- Hamain, L., *Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de saint Thomas: la béatitude imparfaite*, in: *RThAM* 35 (1968) 134-176, 260-290.
- Hannon, P., *Aquinas, morality and law*, in: *IThQ* 56 (1990) 278f.
- Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968<sup>2</sup>, 1980.
- Hardy, L., *La doctrine de la rédemption chez S. Thomas*, Paris 1936.
- Hartel, J.F., *Femina ut imago Dei: the integral feminism of St. Thomas Aquinas* (Diss. Pontificia Univ. Gregoriana), Rom 1993.
- Harvey, J.F., *The Nature of Infused Moral Virtues*, in: *Proceedings of the tenth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 1955, 172-217.
- Hauerwas, S., *Theological reflections on Aristotelian themes. 1. On being temporally happy. 2. The virtues of happiness. 3. Companions on the way: the necessity of friendship*, in: *AsbTJ* 45 (1990) 5-19, 21-33, 35-48 (Ebd.: Rez. v. P.L. Quinn, 49-57).
- Hauke, M., *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die "visio beatifica" (Gregor von Nyssa - Augustinus - Thomas von Aquin)*, in: *FKTh* 7 (1991) 175-195.
- Healy, T.K., *Hope and Action: An Interdisciplinary Study of the Role of Hope in the Moral Motivation* (Diss. P.U. Gregoriana), Rom 1992.
- Hedwig, K., *Actus indifferens. Über die Theorie des indifferenten Handelns bei Thomas von Aquin und Duns Scotus*, in: *PhJ* 95 (1988) 120f.
- Hedwig, K., *Non agere. Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin*, in: *FZPhTh* 35 (1988) 317-330.

- Hedwig, K., Über die Theorie der Praxis bei Thomas von Aquin, in: PhJ 99 (1992) 245-261.
- Heinzmann, R., Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: PhJ 93 (1986) 236-259.
- Heinzmann, R., Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin, in: J. Gründel (Hg.), Das Gewissen: subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990, 34-52.
- Heinzmann, R., Der Plan der »Summa Theologiae« des Thomas von Aquin in der Tradition der frühscholastischen Systembildung, in: W.-P. Eckert (Hg.), Thomas von Aquin, 455-469.
- Heinzmann, R., Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik, in: MThZ 25 (1974) 1-17 (bzw. in: K. Bernath (Hg.), Thomas von Aquin I, Darmstadt 1978, 453-469.
- Heinzmann, R., Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart 1992.
- Heinzmann, R., Thomas von Aquin und die Autonomie der Vernunft, in: N. Kutschki (Hg.), Der Streit um den echten Glauben, Zürich 1991.
- Helewa, G., Dalla »legge vecchia« alla »legge nuova«, in: Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica (StTom 43), Città del Vaticano 1991, 117-126.
- Helewa, G., La 'legge vecchia' et la 'legge nuova' secondo S. Tommaso d'Aquino, in: ECarm 25 (1974) 28-139.
- Heinrichs, J., Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt, in: ThPh 49 (1974) 395-436.
- Henry, A.M., Die Wirkungen der Gnade, in: KGW II, 373-387.
- Hernandez Martin, R., Tratado de la gracia. Introducción a las cuestiones 109 a 114, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia.II: Parte I-II (BAC), Madrid 1990, 901-908.
- Hibbs, Th.S., Principles and prudence. The Aristotelianism of Thomas' account of moral knowledge, in: NSchol 61 (1987) 271-284.
- Hibbert, G., Created and Uncreated Charity. A Study on the Doctrinal and Historical Context of St. Thomas' Teaching on the Nature of Charity, in: RThAM 31 (1964) 63-84.
- Hilberath, B.J., Gnadenlehre, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik Bd. 2, Düsseldorf 1992, 3-46.
- Hödl, L., Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung (MM 19), Berlin-New York 1988, 23-42.
- Hödl, L., Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre, in: L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt 1969, 193-205.
- Höffe, O. (Hg.), Aristoteles. Sie Nikomachische Ethik, Berlin 1995.
- Höffe, O., Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie 18), München-Salzburg 1971.

- Hoffmann, A.M., Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin, in: DT 53 (1939) 30-60.
- Hoffmann, A.M., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren Exegese und bei Thomas von Aquin, in: J. Tenzler (Hg.), Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit (Festgabe H. Doms), Regensburg 1972, 345-358.
- Hoffmann, A.M., Erschaffung und Urzustand des Menschen. Kommentar zu I 90-102. DThA Bd. 7, München-Heidelberg 1941.
- Hoffmann, A.M., Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in: L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt 1969, 292-327.
- Hoffmann, A.M., Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung. Kommentar zur DThA Bd. 28, Heidelberg-Graz 1956.
- Hoffmann, A.M., Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. Kommentar zur DThA Bd. 26, Heidelberg-Graz 1957.
- Hoffmann, A.M., Die Gnade der Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin, in: DT 29 (1951) 167-187.
- Hoffmann, E., Aristoteles' Philosophie der Freundschaft, in: F.P. Hager (Hrsg.), Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972.
- Holtz, F., La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas, in: EThL 29 (1953) 609-645.
- Hombert, P.-M., La formule "ex opere operato" chez saint Thomas, in: MSR 49 (1992) 127-141.
- Honings, B., Caritas en zonde bij sint Thomas, in: Bijdr 21 (1960) 281-302.
- Honnefelder, L., Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: G.W. Hunold / W. Korff (Hg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 315-327.
- Honnefelder, L., Güterabwägung und Folgenabschätzung. Zur Bestimmung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin, in: D. Schwab u.a (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS P. Mikat), Berlin 1989, 82-98.
- Honnefelder, L., Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: E. Coreth (Hg.), Wahrheit in Einheit und Vielfalt. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Düsseldorf 1985, 147-169.
- Horst, U., Das Wesen der "auctoritas" nach Thomas von Aquin, in: MThZ 13 (1962) 155-172.
- Horst, U., Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung, in: K. Bernath (Hg.), Thomas von Aquin Bd. 1, Darmstadt 1978, 373-395.
- Horváth, T., Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen (BGPhMA 41,3), Münster 1966.

- Houser, R.E., The De virtutibus cardinalibus and Aquinas' doctrine of happiness, in: *Antropologia Tomista* (StTom 42), Città del Vaticano 1991, 250-259.
- Hoye, W.J., Die Unerkennbarkeit Gottes als letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann, *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung* (MM 19), Berlin-New York 1988, 123f.
- Hoye, W.J., *Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas* (MPF 116), Meisenheim am Glan 1975.
- Hoye, W.J., Der Wirklichkeitsbegriff als Grund für die Notwendigkeit des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: *Knowledge and science in medieval philosophy. Proceedings of the eight international Congress of Medieval Philosophy III, Helsinki 24.-29. August 1987* (Acta philosophica Fennica), Helsinki 1990.
- Hoye, W.J., Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.), *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte* (MM 11), Berlin-New York 1977, 206-234.
- Huftier, M., Béatitude surnaturelle et bonheur imparfait, in: *AmiCl* 73 (1963) 524-531.
- Hughes, L.M., Charity as Friendship in Theology of St. Thomas, in: *Ang* 52 (1975) 164-178.
- Hughes, Th., Dulles and Aquinas on revelation, in: *Thom* 52 (1988) 445f.
- Hünemann, P., *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994.
- Ibertis, E., *S. Tommaso e le beatitudini*, Turin 1975.
- Ihejiakor, T.M., *Freedom and Natural Inclination of the Will According to St. Thomas Aquinas*, (Diss. Leuven/Belg.), 1990.
- Ilien, A., *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin* (FThSt 98), Freiburg-Basel-Wien 1975.
- Inagaki, B.R., *Habitus and natura in Aquinas*, in: J.F. Wippel (Hg.) *Studies in Medieval Philosophy*, Washington 1987, 159-175.
- Inagaki, B.R., The concept of ethics in Thomas Aquinas, in: *SMT* 30 (1988) 102-106.
- Innocenti, U. degl', Il desiderio della felicità, molla delle azioni umane nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino, in: *Div* 18 (1974) 303-305.
- Innocenti, U. degl', Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione, in: *DT(P)* 45 (1942) 35-81.
- Inoue, J., The problem of God's Grace and human merit in S. Thomas, in: *SMT* 32 (1990) 98-105.
- Isaac, J., *Saint Thomas interprète des oeuvres d'Aristote*, in: *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rom 1951, 355-363.
- Jacobi, K., "Gut" und "schlecht". Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 15, Berlin-New York 1982, 25-52.

- Jacobi, K., Aristoteles' Einführung des Begriffs 'eudaimonia' im I. Buch der 'Nikomachischen Ethik', in: PhJ 86 (1979) 300-325.
- Jaffa, H.V., Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachen Ethics, Westport<sup>2</sup> 1979.
- Jakob, J., Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin, Wien 1958.
- Jamros, D.P., Satisfaction for Sin. Aquinas on the Passion of Christ, in: IThQ 56 (1990) 307-328.
- Janssen, F., Dynamische Heilsexistenz. Die Wachstumsbedingungen der Rechtfertigungsgnade nach Thomas von Aquin, Kevelaer 1974.
- Jantzen, J., Bemerkungen zum aristotelischen Eudaimonie-Begriff, in: R. Hofmann / J. Jantzen / H. Ottmann (Hg.), ANODOS (FS H. Kuhn), Weinheim 1989, 95-114.
- Javorka, J., Amor a Dios sobre todas las cosas y amor a si mismo según santo Tomás, Buenos Aires 1964.
- Jones, L.G., The Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas, in: NSchol 61 (1987) 373-399.
- Kaczynski, E., Abbiamo un solo tipo di »Etica« nelle opere di S. Tommaso?, in: Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica (StTom 43), Città del Vaticano 1991, 9-18.
- Kaczynski, E., La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso, Rom 1974.
- Kahn, Ch.H., Aristotle and altruism, in: Mind 40 (1981) 20-40.
- Kaneko, T., Foundations of ultimus finis, in: SMT 31 (1989) 100-109.
- Käppeli, T.M., Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Freiburg 1931.
- Kasten, H., Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther, München 1970.
- Keenan, J.F., Being good and doing the right in Saint Thomas' »Summa Theologiae« (Diss. Pontificia Univ. Gregoriana), Rom 1988.
- Keller, M.J., De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina, in: Xenia Thomistica II, 233-276.
- Kelly, B., Aquinas on redemption and change in God, in: IThQ 58 (1992) 249-263.
- Kenny, A., Aristotle on Happiness, in: J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (Hg.), Articles on Aristotle 2. Ethics & Politics, London 1977, 25-32.
- Kenny, A., The Nichomachean conception of happiness, in: H. Blumenthal / H. Robinson (Hg.), Aristotle and the later tradition, Oxford 1991.
- Kerstiens, F., Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.
- Kessler, H., Christologie, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd 1, Düsseldorf 1992, 241-442.
- Kessler, H., Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, Düsseldorf<sup>2</sup> 1971.



*Literaturverzeichnis*

- Kleber, H., Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin (BPhThMA NF 31), Münster 1988.
- Klubertanz, G., *Habits and Virtues. A philosophical analysis*, New York 1965.
- Klubertanz, G., Une théorie sur les vertus morales 'naturelles' et 'surnaturelles', in: RThom 59 (1959) 565-575.
- Kluxen, W., Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. Speck (Hg.), Grundprinzipien der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen 1978.
- Kluxen, W., Glück und Glücksteilhabung. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück (Problemata 74), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 77-91.
- Kluxen, W., Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin 1274/1974, 73-96.
- Kluxen, W., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (WSAMA.P 2), Mainz 1964 (erweiterter Nachdruck: Hamburg 1980).
- Kluxen, W., Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns, in: PhJ 87 (1980) 327-339.
- Koch, J., Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters, in: StGen 13 (1960) 653-670.
- Köhler, L., Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, in: L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt 1969, 3-9.
- Kol, A. van, Christus' plaats in S. Thomas' moraalsysteem, Roermond-Maaseik 1947.
- Köpf, U., Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974.
- Korff, W., »Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie«. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 41-60.
- Korff, W., Natur oder Vernunft als Kriterium?, in: Conc 17 (1981) 831-836.
- Korff, W., Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (TTS 1), Mainz 1973.
- Korff, W., Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: J. Beckmann u.a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen (FS W. Kluxen), Hamburg 1987.
- Köster, H., Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik (HDG I 3b), Freiburg 1979.
- Kreyche, R.J., Virtue and Law in Aquinas: some modern implications, in: Southwestern Journal of Philosophy 5 (1974) 111-140.
- Kühn, U., Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen nach Thomas, in: Ang 51 (1974) 235-245.
- Kühn, U., Gesetz, 1. G. göttliches, in: LMA IV, München-Zürich 1988, 1388-90.

*Literaturverzeichnis*

- Kühn, U., *Nova lex. Die Eigenart der christlichen Ethik nach Thomas von Aquin*, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), *Lex et libertas* (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 243-247.
- Kühn, U., *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (KiKonf 9), Göttingen 1965.
- Künzle, P., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin* (SF 12), Freiburg/Schweiz 1956.
- Künzle, P., *Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie*, in: FZPhTh 8 (1961) 109-120.
- Kuwabara, N., *The meaning of gratia as donum habituale in the Summa Theologiae*, in: SMT 32 (1990) 90-97.
- La Scala, F., *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull'anima*, in: *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (SUSTU 28), Mailand 1987, 277-281.
- Ladner, G.B., *Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern*, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969, 144-192.
- Lafont, G., *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de S. Thomas d'Aquin*, in: RSR 47 (1959) 560-569.
- Lafont, G., *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961.
- Lago Alba, L., *Tratado de la caridad. Introducción a las cuestiones 23 a 46*, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teología III: Parte II-II (a)* (BAC), Madrid 1990, 201-372.
- Lais, H., *Die Gnadlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskaners Sylvestris von Ferrara*, München 1951.
- Lang, H., *Die Lehre des Hl. Thomas von der Gewißheit des Glaubens*, Augsburg 1929.
- Lange, W., *Glückseligkeitstreben und uneigennütziges Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Untersuchungen zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems*, Freiburg 1969.
- Laporta, J., *La destinée de la nature humaine selon s. Thomas d'Aquin*, Paris 1965.
- Laporta, J., *Pour trouver le sens exact des termes 'appetitus naturalis', 'desiderium naturale', 'amor naturalis' etc. chez Thomas d'Aquin*, in: AHD 48 (1973) 37-95.
- Larraneta Olleta, R., *Tratado de la bienaventuranza. Introducción a las cuestiones 1 a 5*, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teología. II: Parte I-II* (BAC), Madrid 1990, 29-89.
- Larraneta Olleta, R., *Tratado de los actos humanos. Introducción a las cuestiones 6 a 21*, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teología. II: Parte I-II* (BAC), Madrid 1990, 91-101.
- Laurenzi, M.C., *L'instinctus fidei' nella dottrina tomista*, in: RFNS 60 (1968) 272-289.
- Lavaud, M.B., *La charité comme amitié d'après s. Thomas d'Aquin*, in: RThom 12 (1929) 445-475.

*Literaturverzeichnis*

- Lavaud, M.B., S. Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacraments, in: RThom 32 (1927) 292-316; 405-422.
- Le Tilly, P., L'espérance (Saint Thomas d'Aquin. Somme theologique. Ed.Revue des Jeunes), Paris-Rom-Tournai 1939.
- Lécuyer, J., La causalité efficiente des mystères du Christ selon s. Thomas, in: DoC 6 (1953) 91-120.
- Lemoine, B., La prudence chez saint Thomas d'Aquin. La problématique thomiste au regard de la philosophie aristotelicienne. Pour une relecture contemporaine du traité, in: DT(P) 94 (1991) 27-51.
- Letter, P. de, De ratione meriti secundum sanctum Thomam (AnGr 19), Rom 1939.
- Letter, P. de, Hope and Charity in St. Thomas, in: Thom 13 (1950) 204-248, 325-352.
- Letter, P. de, Original Sin, Privation of Original Justice, in: Thom 17 (1954) 469-509.
- Letter, P. de, Venial Sin and its Final Goal, in: Thom 16 (1953) 32-70.
- Lewis, P.A., Rethinking Emotions and the Moral Life in the Light of Thomas Aquinas (Diss. Duke Univ.), 1991.
- Lindon, L., The notion of human virtue according Saint Thomas Aquinas, Toronto 1955.
- Lobato, A. (Hg.), L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987.
- Lobato, A., Anima quasi horizon et confinium, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987, 53-80.
- Lohaus, G., Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der "Summa Theologiae" des heiligen Thomas von Aquin (FThSt 131), Freiburg 1985.
- Lohr, Ch.H., Commentateurs d'Aristote au Moyen Age Latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente, Freiburg/Schweiz-Paris 1988.
- Löhrer, M., Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen, in: MySal IV/2 (1973) 773-830.
- Loosen, J., Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus, in: Schol 16 (1941) 53-78; 193-213.
- Lorenz, R., Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, in: C. Andresen, Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart Bd. 2 (WdF 327), Darmstadt 1981, 43-125.
- Lottin, O., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles (6 Bde. in 8), Löwen-Gembloux, 1942-1960.
- Lotz, J.B., "Magis anima continet corpus ... quam e converso" (S.th. I, q. 76, a.3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: ZKTh 110 (1988) 300-309.
- Lotz, J.B., Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel, in: Ders., Der Mensch im Sein, Freiburg 1967, 77-98.
- Lubac, H. de, Surnaturel. Etudes historiques (2 Bde.) Paris 1946,<sup>2</sup> 1965 (Deutsche Übersetzung: Die Freiheit der Gnade (2 Bde.), Einsiedeln 1971).

- Lukac de Stier, M.L., El fin ultimo del hombre en tanto que compuesto sustancial de cuerpo y alma, in: *Antropologia Tomista* (StTom 42), Città del Vaticano 1991, 233-241.
- Lynn, W.D., Christ's redemptive merit. The nature of its causality according to St. Thomas (AnGr 115), Rom 1962.
- Maidl, L., *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994.
- Malik, J., Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin, in: *PhJ* 70 (1962/63) 34-66.
- Malmberg, F., *Über den Gottmenschen* (QD 9), Freiburg 1960.
- Manzando, M.F., El deseo y la aversión según Santo Tomás, in: *Studium* 37 (1987) 189-233.
- Manzanedo, M.F., La naturaleza del alma según Santo Tomás, in: *Studium* 27 (1987) 63-75.
- Maranesi, P., "Revelatio" e conoscenza "per lumen inditum": la posizione media di Bonaventura tra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico, in: *CFr* 61 (1991) 491-511.
- Marck, W. van der, Ethics as a key to Aquinas Theology, in: *Thom* 40 (1976) 535-554.
- Marck, W. van der, Faith: what it depends on, what it relates to. A Study on the object of faith in the theology of Thomas Aquinas, in: *RThAM* 43 (1976) 121-166.
- Marino, A. di, Antropologia tomista e morale cristiana, in: *RTM* 6 (1974) 697-713.
- Marino, A. di, La trasparenza del fine nelle coscienza e l'intenzione del medesimo nella carità come fondamento della morale cristiana, in: *Thomistica Morum Principia* (Symp.), Rom 1960, 62-69.
- Maritain, J., *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale*, Paris 1947, 189-218.
- Martelet, G., Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der "Tertia", in: J.B. Metz / W. Kern / A. Darlap / H. Vorgrimler (Hg.), *Gott in Welt* (Festgabe K. Rahner) Bd. 2, Freiburg 1964, 3-42.
- Martin Carrasco, J.L., Habitos psicológicos y libertad humana, in: *Ang* 50 (1973) 153-191, 495-527.
- Marty, F., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel*, Rom 1962.
- Marty, F., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologique et leur vérification dans l'ordre actuel*, Rom 1962.
- Massini Correas, C.I., Santo Thomas y el desafio de la etica analitica contemporanea, in: *Anuario filosofico* 23 (1990) 161.
- Mauri Alvarez, M., La prudencia en la actividad práctica, in *Sap* 42 (1987) 233-238.
- Mauro, L., *L'umanità della passione in S. Tommaso*, Florenz 1974.
- Mauro, L., Le passioni nell'antropologia di S. Tommaso, in: *Tommaso d'Aquino* (Symp.) Bd. V., Rom 1974, 337-343.

*Literaturverzeichnis*

- McInerny, R., Action in St. Thomas Aquinas, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung (MM 19), Berlin-New York 1988, 13-22.
- McInerny, R., Intrinsically Evil Actions According to St. Thomas Aquinas (Diss. Univ. of Notre Dame), 1993.
- McInerny, R., The basis and purpose of positive law, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 137-146.
- Meegeren, F.D. van, De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam. Expositio exegetica, Nijmegen 1940.
- Meerseman, G.G., Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?, in: Miscellanea Lombardiana, Navarra 1957, 165-174.
- Meier, A.M., Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffs. Eine moralgeschichtliche Studie unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Düsseldorf 1966.
- Meier, M., Die Lehre des Thomas von Aquin 'De passionibus animae' in quellenanalytischer Darstellung (BGPhThMA 11,2), Münster 1912.
- Meli, A., Beatitudo imperfecta: considerazioni su un tema della Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino, Rom 1986.
- Menke, K.-H., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor NF 29), Freiburg 1991.
- Mercken, P., Transformation of Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas, in: Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd.V, Rom 1974, 151-162.
- Merks, K.-W., Anthropologische Perspektiven bei Thomas von Aquin, in: Ang 54 (1977) 347-376.
- Merks, K.-W., Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin (MoThSt.S 5), Düsseldorf 1978.
- Metz, J.B., Art. 'Konkupiszenz', in: HThG I, 843-851.
- Metz, J.B., Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- Metz, J.B., 'Credere Deo, credere Deum, credere in Deum', in: LThK<sup>2</sup> Bd. 3, 86-87.
- Metzger, W., Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Väter. Seine Herkunft aus der griechischen Philosophie und seine Bedeutung bei den Vätern bis Eusebius von Cäsarea (MüSt 4), Münsterschwarzach 1968.
- Meyer, M., Le problème des passions chez saint Thomas d'Aquin, in: RIPH 48 (1994) 363-374.
- Michel, E., Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin (SF NF 57), Freiburg/Schweiz 1979.
- Mieth, D., Autonome Moral im christlichen Kontext, in: Orien 40 (1976) 31-34.
- Mieth, D., Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984.

- Milano, A., *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso*, Rom-Paris-Tournai-New York 1966.
- Mitzka, F., *Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin*, in: *ZKTh* 69 (1947) 189-208.
- Mohler, J.A., *The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas. Origins and Interpretations*, New York 1968.
- Moltmann, J., *Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin*, in: *MThZ* 33 (1982) 241-260.
- Mondin, B., *La morale come formazione della persona*, in: *DT(P)* 95 (1992) 231-239.
- Mongillo, D., *La dottrina tomasiana sulla grazia*. *StMor* 28 (1990) 139f.
- Mongillo, D., *La fundazione dell'agire nel prologo della I-II*, in: *Sap* 27 (1974) 261-271.
- Mongillo, D., *Potere normativo della "Ratio" nella Legge Nuova*, in: *Ang* 51 (1974) 169-185.
- Mongillo, D., *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*, in: K. Demmer / B. Schüller (Hg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie*, Düsseldorf 1977, 55-77.
- Monreal Maldonado, S.A., *Interpersonal Relations in St. Thomas Aquinas: Alter ipse, Amicitia* (Diss. Leuven/Belg.), 1991.
- Montagnes, B., *Autonomie et dignité de l'homme*, in: *Ang* 51 (1974) 186-211.
- Montero, J., *La operación teándrica de Cristo según la doctrina de santo Tomás*, in: *Studium* 7 (1967) 281-315; 663-683.
- Moretti, R., *Con »l'uomo immagine di Dio« al centro dell'antropologia teologica*, in: *Antropologia Tomista (StTom 42)*, Città del Vaticano 1991, 187-198.
- Mostert, W., *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin (BHTh 57)*, Tübingen 1978.
- Mühlen, H., *Gnadenlehre*, in: H. Vorgrimler / van der Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie*, III, 148-192.
- Müller, G., *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*, Gütersloh 1977.
- Müller, G.L., *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin*, in: *Cath* 40 (1986) 59-96.
- Müller-Schmid, P.-P., *Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomatische Naturrechtsdenken*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 27 (1986) 35-60.
- Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980.
- Muraro, M. / Grasso, G., *Etica autonoma ed etica eteronoma (teonoma) secondo san Tommaso d'Aquino*, in: *Annali Chieresi* 1989, 5-17.

- Naab, E., Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi, in: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (StTom 44), Città del Vaticano 1991, 304-317.
- Nagel, Th., Aristotle on Eudaimonia, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-London 1980, 7-14.
- Neumann, S., *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Münster 1965.
- Nichols, A., St. Thomas Aquinas on the passion of Christ: A reading of *Summa Theologiae* IIIa, q. 46, in: *SJTh* 43 (1990) 447f.
- Nicolas, J.-H., L'unité d'être dans le Christ d'après Saint Thomas, in: *RThom* 65 (1965), 229-260.
- Nisters, Th., *Akzidentien in der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Freiburg-München 1992.
- Nisters, Th., Aquinas on passions and diminished responsibility, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics* 2 (1994) 239-257.
- Noble, H.D. / Gardeil, H.D., *La charité* (Saint Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. Ed. *Revue des Jeunes*; 2 Bde.), Paris-Rom-Tournai 1942.
- Noble, H.D., La moralité de la passion, in: *RSPHTh* 20 (1931) 259-275.
- Noble, H.D., *Les passions dans la vie morale*, Paris 1932.
- Noriega Vargas, F., Fin ultimo y teología moral, según Santo Tomás de Aquino, in: *Efemerides Mexicana* 5 (1987) 189-221.
- Nygren, A., *Eros und Agape, Gestaltwandel der christlichen Liebe*, Gütersloh<sup>3</sup> 1967.
- O'Callaghan, P.M., The Effectus of the Passion and Death of Christ in the Doctrine of St. Thomas Aquinas, in: *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* XI, Pamplona 1987, 377-417.
- O'Connor, D.J., *Aquinas and Natural Law*, London 1967.
- O'Meara, T., Grace as a theological structure in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas, in: *RThAM* 55 (1988) 130-153.
- O'Neill, C., The Mysteries of Christ and the Sacraments, in: *Thom* 25 (1962) 1-53.
- Ochoa, H.R., La libertad según santo Tomás de Aquino, in: *Philosophica* 7 (1984) 93-107.
- Oehler, K., Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik, in: *PsR* 5 (1957) 135-151.
- Oeing-Hanhoff, L., (Hg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974.
- Oeing-Hanhoff, L., Der Mensch: Natur oder Geschichte?, in: F. Henrich (Hg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 11-47.
- Oeing-Hanhoff, L., Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: *ZKTh* 101 (1979) 300-315.
- Oeing-Hanhoff, L., Mensch und Recht nach Thomas von Aquin. Historischer Überblick und geschichtliche Perspektiven, in: *PhJ* 82 (1975) 10-30.
- Oeing-Hanhoff, L., Zur thomistischen Freiheitslehre, in: *Schol* 31 (1956) 161-182.

- Oestereich, P.L., Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft, in: *ThPh* 66 (1991) 90-97.
- Ols, D., Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso (*Studia Tomistici* 39), Città del Vaticano 1991.
- Ols, D., Plénitude de grace et vision béatifique. Une voie peu fréquentée pour établir la vision béatifique du Christ durant sa vie terrestre, in: *DoC* 44 (1991) 14-28; oder: San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis (*StTom* 40), Città del Vaticano 1991, 215-329.
- Ols, D., Teleios en anthropoteti. Considerazioni sulla cristologia di s. Tommaso, in: *Aquinas* 30 (1987) 289f.
- Ortiz Ibarz, T., Imagen de Dios en la creación, in: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (*StTom* 44), Città del Vaticano 1991, 197-207.
- Osuna Fernandez-Largo, A., Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97, in: *Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia.II: Parte I-II* (BAC), Madrid 1990, 693-702.
- Osuna, A., Distinction entre virtudes naturales e infusas y su significado en la vida de la Iglesia, según santo Tomás, in: *CT* 93 (1966) 87-145.
- Otorii, N., Aquinas on synderesis, in: *SMT* 30 (1988) 63-70.
- Otto, S., Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969, 133-143.
- Otto, S., *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964.
- Ouwerkerk, C.A.J. van, *Caritas et Ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après s. Thomas d'Aquin*, Nijmegen 1965.
- Owens, J., Aquinas as Aristotelian Commentator, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Bd. 1*, Toronto 1974, 213-238.
- Owens, J., Il confronto fra la coscienza e la retta ragione aristotelica, in: *La coscienza morale oggi* (*Quaestiones Morales* 3), Rom 1987, 109-143.
- Pangallo, M., »Habitus« e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica, Neapel-Rom 1988.
- Papadis, D., *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung*, Frankfurt 1980.
- Patfoort, A., *Dizionario tomistico: Teologia*, in: *SacDo* 34 (1989) 74-92; 219-233.
- Patfoort, A., *L'unité d'être dans le Christ, d'après saint Thomas d'Aquin. A la croisée de l'ontologie et de la christologie*, Paris 1964.
- Patfoort, A., *L'unité de la I<sup>a</sup> Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin*, in: *RSPHTh* 47 (1963) 513-544.
- Pearson, P.A., *Instrumental Creation and Justification in St. Thomas "Scriptum Super Libros Sententiarum"* (Diss. Toronto), 1993.
- Pegis, A., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934.
- Pegis, A., *The Separated Soul and its Nature in St. Thomas*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Bd. 1*, Toronto 1974, 131-158.



*Literaturverzeichnis*

- Pegis, A., St. Thomas and the Nicomachean Ethics: some reflections on Summa contra Gentiles III, 44 § 5, in: MS 25 (1963) 1-25.
- Pelikan, J., Imago Dei. An explication of Summa theologiae, Part I, Question 93, in: A. Parel (Hg.), Calgary Aquinas Studies, Toronto 1978, 27-56.
- Pesch, O.H. / Peters, A., Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981.
- Pesch, O.H., »Schwere Sünde« und »leichte Sünde«, in: A.H. Ruf (Hg.), Sünde-Buße-Beichte. Ein Werkbuch für die Verkündigung, Regensburg 1976, 91-106.
- Pesch, O.H., Art. 'Evangelium / Gesetz', in: NHTHG I (1984) 317-332.
- Pesch, O.H., Art. 'Gesetz und Gnade', in: CGG 13 (1981) 5-77.
- Pesch, O.H., Art. 'Glück, Glückseligkeit' (Mittelalter), in: HWP III, 691-696.
- Pesch, O.H., Art. 'Rechtfertigung', in: NHTHG III (1985) 452-470.
- Pesch, O.H., Christian existence according to Thomas Aquinas (The Etienne Gilson series 11) Toronto 1989.
- Pesch, O.H., Das Gesetz, Kommentar zur DThA Bd. 13, Heidelberg-Graz 1977.
- Pesch, O.H., Das Wort Gottes als objektives Prinzip theologischer Erkenntnis, in: HFTTh IV (1988) 27-50.
- Pesch, O.H., Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation, in: FZPhTh 21 (1974) 359-391.
- Pesch, O.H., Die Lehre vom "Verdienst" als Problem für Theologie und Verkündigung, in: L. Scheffczyk / W. Dettloff / R. Heinzmann (Hg.), Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus) Bd. 2, München 1967, 1865-1907.
- Pesch, O.H., Die Lehre vom "Verdienst" als Problem für Theologie und Verkündigung, in: Ders., Dogmatik im Fragment, Mainz 1987, 377-416.
- Pesch, O.H., Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (WSAMA.T 4), Mainz 1967,<sup>2</sup>1985.
- Pesch, O.H., Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden, in: Conc 23 (1987) 233-244.
- Pesch, O.H., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg 1982.
- Pesch, O.H., Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholische und evangelischen Theologie, in: W. Baier / St.O. Horn u.a. (Hg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (FS J. Kard. Ratzinger; 2 Bde.), St. Ottilien 1987, I, 453-492.
- Pesch, O.H., Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. VI De malo, in: MThZ 13 (1962) 1-25.
- Pesch, O.H., Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen. Zur Theologiegeschichte von Summa Theologiae I-II 99,2-5, in: W.-P. Eckert (Hg.), Thomas von Aquino, 488-518.
- Pesch, O.H., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz<sup>2</sup>1989.

- Pesch, O.H., Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch, in: MThZ 16 (1965) 128-137 (überarbeitet in: K. Bernath (Hg.), Thomas von Aquin I, Darmstadt 1978, 411-437).
- Peters, A., Bild Gottes IV, in: TRE III, 508.
- Petrik, J., Freedom as self-determination in the Summa Theologiae, in: The Southern Journal of Philosophy 27 (1989) 87f.
- Petruzzelis, N., Le passioni nel pensiero di Tommaso d'Aquino, di R. Descartes et di B. Spinoza, in: RSF 25 (1972) 253-286, 381-405.
- Pförtner, S., Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung (TiG 5), Heidelberg 1961.
- Pförtner, S., Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin (SF NF 22), Freiburg/Schweiz 1958.
- Philippe, M.-D., L'ame humaine selon saint Thomas, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987, 169-180.
- Pieper, J., Das Viergespann, München 1964.
- Pieper, J., Die Wirklichkeit und das Gute, München<sup>5</sup> 1949.
- Pieper, J., Glück und Kontemplation, München<sup>4</sup> 1979.
- Pieper, J., Über den Begriff der Sünde, München 1977.
- Pieper, J., Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat, München 1962.
- Pieper, J., Über die Hoffnung, München<sup>7</sup> 1977.
- Pieper, J., Über die Liebe, München<sup>3</sup> 1972.
- Pieper, J., Über Thomas von Aquin, Leipzig 1940.
- Pinckaers, S., 'Habitude et Habitus', in: D.S. VII/1, 2-11.
- Pinckaers, S., Autonomie et hétéronomie en morale selon saint Thomas d'Aquin, in: C.F. Pinto de Oliviera (Hg.), Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, Fribourg-Paris 1978, 104-123.
- Pinckaers, S., Der Sinn für die Freundschaftslove als Urtatsache der thomistischen Ethik, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik (WSAMA.P 1), 228-235.
- Pinckaers, S., Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag Hans Reiners, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlage der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963, 267-305.
- Pinckaers, S., La morale de saint Thomas est elle chrétienne?, in: NV 51 (1976) 93-107.
- Pinckaers, S., La nature vertueuse de l'espérance, in: RThom (1958) 404-442, 623-644.
- Pinckaers, S., La structure de l'acte humain suivant S. Thomas, in: RThom 55 (1955) 393-412.
- Pinckaers, S., La vertu est tout autre chose qu'une habitude, in: NRTh 82 (1960) 387-403.

- Pinckaers, S., Le role de la fin de l'action morale selon saint Thomas, in: RSPHTh 45 (1961) 393-412.
- Pinckaers, S., Les actes humains (Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Ed. Revue des Jeunes; 2 Bde.), Paris-Tournai-Rom 1962-1966.
- Pinckaers, S., Les origins de la définition de l'espérance dans les Sentences de Pierre Lombard, in: RThAM 22 (1955) 306-312.
- Pinckaers, S., Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 15-24.
- Pinckaers, S., Rez. zu E. Schockenhoff, Bonum hominis, in: RThom 89 (1989) 118-125.
- Pinckaers, S., Universalità della legge morale e libertà, in: SC 115 (1987) 591-609.
- Pinón, A.T., Thomas Aquinas on human and Christian Liberty, in: Unitas(M) 47 (1974) 325-394.
- Pinto De Oliveira, C.-J., Image de Dieu et dignité humaine, in: FZPhTh 27 (1980) 401-436.
- Pizzorni, R., Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 30), Mailand 1989.
- Ploeg, J.P.M. van der, Le traité de la Loi ancienne, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 183-199.
- Ponferrada, G.E., Las potencias del alma en el acto de la libertad, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987, 363-381.
- Pope, St.J., Aquinas in almsgiving, justice and charity: an interpretation and reassessment, in: HeyJ 32 (1991) 167-191.
- Porter, J., "De ordine caritatis": charity, friendship, and justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae, in: Thom 53 (1989) 197-213.
- Porter, J., Moral rules and moral actions. A comparison of Aquinas and modern moral theology, in: JRE 17 (1989) 123-149.
- Porter, J., The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for christian ethics, Louisville-Westminster 1990.
- Preller, V. / Stout, J., Contingency, Chance, and Virtue in Aquinas, Diss. Princeton Univ. 1993.
- Price, A.W., Love and friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989.
- Pröpfer, Th., Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung, in: E. Arens (Hg.), Anerkennung des Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (FS H. Peukert), Freiburg-Basel-Wien 1995, 95-112.
- Pröpfer, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.
- Pupi, A., La carità secondo Tommaso d'Aquino, in: RFNS 68 (1976) 381-439, 585-609.
- Pupi, A., La speranza secondo Tommaso d'Aquino, in: Studium (Rom) 70 (1974) 639-657.

*Literaturverzeichnis*

- Queralt, A., Cuando, según sto. Tomás el amor del prójimo es amor de Dios?, in: Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd. IV, Rom 1974, 511-522.
- Queralt, A., Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios? Investigación crítica del pensamiento de Sto. Tomás sobre la caridad, in: Gr 55 (1974) 273-317.
- Rahner, K., Probleme der Christologie von heute, in: SzTh II, Einsiedeln-Köln-Zürich 1955, 169-222.
- Rahner, K., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: SzTh I, Einsiedeln-Zürich-Köln<sup>3</sup> 1958, 323-345.
- Rahner, K., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: SzTh VI, 272-298.
- Rahner, K., Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin, in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 33-45
- Rahner, K., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: SzTh I, Einsiedeln-Zürich-Köln<sup>3</sup> 1958, 347-375.
- Rahner, K., Zur Theologie der Hoffnung, in: SzTh 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 561-579.
- Ramirez, J.M., De certitudine spei christianae, in: CTom 57 (1938) 184-206, 353-378.
- Ramirez, J.M., La esencia de la caridad (Traducción y presentación de V.Rodríguez), Madrid 1978.
- Ramirez, J.M., Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem, in: StAns 7-8 (1938) 121-142.
- Ramirez, J.M., La esencia de la esperanza cristiana, Madrid 1960.
- Reichwald, E., Thomas von Aquino über die Gerechtigkeit und das Gerechte, in: WZ(H) 37 (1988) 37f.
- Reiner, H. / Locher, A. / Riesenhuber K. / Bartuschat. W., Art. 'Gut, das Gute, das Gut', in: HWP III, 938-972.
- Reiner, H., Beatitudo und obligatio bei Thomas von Aquin. Antwort an P. Pinckaers, in: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlage der Ethik (WSAMA.P 1), Mainz 1963, 306-328.
- Renard, H., The Habits in the System of St.Thomas, in: Cr 29 (1948) 88-117.
- Rhonheimer, M., Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck 1987.
- Ricken, F., Allgemeine Ethik, Stuttgart 1983.
- Ricken, F., Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik, Göttingen 1976.
- Ricken, F., Freundschaft und Glück in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: Was heißt Liebe? Zur Tradition eines Begriffs, (hg. v. der Rabanus Maurus-Akademie), Frankfurt/M. 1982, 47-65.
- Ricken, F., Gemeinschaft als Grundwert aristotelischer Ethik, in: ThPh 46 (1991) 530-546.

*Literaturverzeichnis*

- Riesenhuber, K., Der Wandel des Freiheitsverständnisses von der Antike zur frühen Neuzeit, in: RFNS 66 (1974) 946-974.
- Riesenhuber, K., Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin (PPhF 8), München 1971.
- Riga, P., The act of faith in Augustine and Aquinas, Thom 35 (1971) 143-174.
- Rindone, E., L'antropologia tomista e unitaria o dualistica?, in: Aquinas 31 (1988) 477-439.
- Ritacco-Gayoso, G., Intelligible light and love. A note in Dionysius and St. Thomas, in: NSchol 63 (1989).
- Rock, M., Das Phänomen Liebe in der Sicht des Thomas von Aquin, in: Katholische Bildung 89 (1988) 456f.
- Rodriguez Luno, A., La scelta ética. Il rapporto fra libertà e virtù, Mailand 1988 (Rez.: M.T. Russo, Annales Theologici 3 (1989) 393-395).
- Rodriguez, P., Spontanéité et caractère légal de la loi nouvelle, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 254-264.
- Rodriguez, V., Tratado de las pasiones del alma. Introducción a las cuestiones 22 a 48, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teología. I: Parte I-II (BAC), Madrid 1990, 217-222.
- Rodriguez, V., Tratado de las virtudes en general. Introducción a las cuestiones 55 a 67, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teología II: Parte I-II (BAC), Madrid 1990, 415-420.
- Rodriguez Luno, A., La consideración axiológico-objetiva de las virtudes morales en la ética de Santo Tomás de Aquino, in: Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica (StTom 43), Città del Vaticano 1991, 169-178.
- Rohner, A., Thomas von Aquin, in: L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt 1969, 260-291.
- Roland-Gosselin, M.D., Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin, in: RSPHTh 18 (1929) 193-221.
- Roo, W. van, Grace and Original Justice according to St. Thomas (AnGr 155), Rom 1955.
- Roo, W. van, The resurrection of Christ. Instrumental cause of the grace, in: Gr 39 (1958) 271-284.
- Rosier, I., Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire speculative, in: RSPHTh 74 (1990) 392f.
- Rossi, T., L'economia della dispensazione della »gratis gratia data« secondo san Tommaso d'Aquino (Diss. P.U. S. Thomae), Rom 1989.
- Roton, P., Les Habitus. Leur caractère spirituel, Paris 1934.
- Rousselot, P., Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age (BGPhMA 6,6), Münster 1908.
- Ruello, F., La christologie de Thomas d'Aquin (ThH 76), Paris 1987.
- Sandin, B.T., Lo primario en el habito según santo Tomás, in: Studium 14 (1974) 265-277.

- Sanleon Vidal, J.A., *Naturaleza y efectos del pecado actual según Santo Tomás de Aquino*, in: *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia XIII*, Pamplona 1987, 175-273.
- Sasaki, W., *Man as master of his actions. - The meaning of »dominus« in Thomas Aquinas*, in: *SMT* 30 (1988) 71-78.
- Savagnone, G., *L'amicizia nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in *Sap* 34 (1981) 431-441.
- Schachten, W.H.J., *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore*, Münster 1980.
- Schaeffler, R., *Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung*, in: *MThZ* 33 (1982) 1-24.
- Schaller, H., *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Einsiedeln 1979.
- Scheffczyk L. (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124)*, Darmstadt 1969.
- Scheffczyk, K., *Der neuscholastische Traktat De revelatione divina, die dogmatische Konstitution Dei Verbum und die Lehre des hl. Thomas*, in: L.J. Elders, *La doctrine de la révélation divine de Saint Thomas d'Aquin (StTom 37)*, Città del Vaticano 1990, 13-26.
- Scheffczyk, L., *Die Stellung des Thomas in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi*, in: M. Gerwing / G. Ruppert (Hg.), *Renovatio et reformatio. Wider das Bild vom "finsternen" Mittelalter (FS L. Hödl)*, Münster 1985, 44-70.
- Scheffczyk, L., *»Satisfactio non efficax nisi ex caritate«*. Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Auferstehung Christi, in: *Annales Theologici* 1 (1987) 73-94.
- Schenk, R., *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (FThSt 135)*, Freiburg 1989.
- Schenk, R., *Omnis Christi actio nostra est instructio. The deeds and sayings of Jesus as revelation in the view of Thomas Aquinas*, in: *La doctrine de la révélation divine de Saint Thomas d'Aquin (StTom 37)*, Città del Vaticano 1990, 104-131.
- Schillebeeckx, E., *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendagse sacramentens-problematiek*, Antwerpen 1952.
- Schillebeeckx, E., *L'instinct de la foi selon s. Thomas d'Aquin*, in: *RSPHTh* 48 (1964) 377-408.
- Schilling, O., *Die Tugend als richtige Mitte*, in: *ZAM* 5 (1930) 46-54.
- Schlüter, D., *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin*, in: *FZPhTh* 18 (1971) 88-136.
- Schlüter, D.M., *Art. 'Gottebenbildlichkeit'*, in: *HWP* III (1974) 814-818.
- Schmaus, M., *Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Tommaso d'Aquino, Settimo Centenario 3*, Neapel 1977, 194-213.
- Schmid, K., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Engelberg 1925.

- Schmitz, Ph., Tugend - der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens, in: ThPh 54 (1979) 161-182.
- Schneider, Th., Die Einheit des Menschen (BPhThMA NF 8), Münster<sup>2</sup> 1988.
- Schockenhoff, E., Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (TTS 28), Mainz 1987.
- Schockenhoff, E., Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481f.
- Schockenhoff, E., Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.
- Schockenhoff, E., Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, in: StMor 33 (1995) 87-120.
- Schoonenberg, P., Der Mensch in der Sünde, in: MySal II (1967) 845-941.
- Schröer, Ch., Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin (MPHS NF 10), Stuttgart-Berlin-Köln 1995.
- Schöllgen, W. Die Lehre von der Tugend bei Thomas von Aquin und die Kritik Nietzsches an der christlichen Ethik, in: Cath (1937) 62-80.
- Schulemann, G., Das Kausalitätsprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (BGPhMA 13,5), Münster 1915.
- Schüller, B., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie, Düsseldorf 1973,<sup>2</sup> 1980.
- Schultz, J.L., "Ought"-judgements: a descriptivist analysis from a thomistic perspective, in: NSchol 61 (1987) 400-426.
- Schultz, J.L., St. Thomas on necessary moral principles, in: NSchol 62 (1988) 150-178.
- Schüssler, W., Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried W. Leibniz, in: TThZ 104 (1995) 204-222.
- Seckler, M. / Berchtold, Ch., Art. 'Glaube', in: NHthG II (1985) 20-59
- Seckler, M., Art. 'Glaube', in: HThG I (1962) 528-548.
- Seckler, M., Art. 'Theologie als Glaubenswissenschaft', in: HFTh IV (1988) 180-241.
- Seckler, M., Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes, in: J. Möller / H. Kohlenberger (Hg.), Virtus politica (FS A. Hufnagel), Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 107-125 bzw. in: RFNS 66 (1974) 636-652.
- Seckler, M., Das Heil der Nichtevangelierten in thomistischer Sicht, in: ThQ 140 (1960) 38-69.
- Seckler, M., Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- Seckler, M., Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, München 1961.
- Seckler, M., Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter, in: ThQ 159 (1979) 254-263.

- Sedmak, Cl., Vorherwissen Gottes - Freiheit des Menschen - Kontingenz der Welt: Beitrag zu einer systematischen Diskussion (EHS.T 550), Frankfurt/Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995.
- Seidl, H., Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), *Lex et libertas* (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 113-124.
- Seidl, H., Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung* (MM 19), Berlin-New York 1988, 103-116.
- Seidl, H., Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin, in: *ThPh* 49 (1974) 548-553.
- Seif, K.P., Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: *ThPh* 54 (1979) 542-581.
- Sertillanges, A.-D., *La fin dernière ou la béatitude* (Saint Thomas d'Aquin. *Somme Théologique*. Ed Revue des Jeunes), Paris-Tournai-Rom 1936.
- Sertillanges, A.-D., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris<sup>2</sup> 1922.
- Sesboue, B., Art. 'Salut', in: *Dict. de Spiritualité*. Fasc. 91: Sabatini - Savonarola, Paris 1988, 251-283.
- Sesboue, B., *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 1988.
- Seydl, E., *Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung*, Wien 1902.
- Sherman, N., Aristotle on friendship and shared life, in: *Philos. Phenomen Res.* 47 (1986-87) 589-613.
- Sherman, N., *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford 1989.
- Shin, Ch.-S., "Imago Dei" und "Natura Hominis": Der Doppelansatz der thomistischen Handlungstheorie, Würzburg 1993.
- Siewerth, G., *Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomanischen Freiheitslehre mit einer Einführung*, Düsseldorf 1954.
- Simon, B., *L'amicizia secondo san Tommaso*, in: *SacDo* 34 (1989) 173-196.
- Simon, B.-M., *Essai thomiste sur la réciprocité amicale dans l'amour de charité* (Diss. P.U. S. Thomae), Bononiae 1988.
- Simon, R., *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre* (Kontexte 14) Frankfurt/Main 1994.
- Simonin, H.D., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, in: *AHDL* 6 (1931) 174-276.
- Simpson, P., St. Thomas on the naturalistic fallacy, in: *Thom* 51 (1987) 51-69.
- Sison, A.J.G., *El conocimiento de si mismo en el amigo*, in: *Philosophica* 14 (1991) 49-61.
- Söhnngen, G., *Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, Freiburg-München 1957.



- Soria Heredia, F., Introducción a las cuestiones 75 a 102, in: Santo Tomas de Aquino, Suma de Teologia. I: Parte I (BAC), Madrid 1988, 665-671.
- Soukoup, L., Die Menschwerdung Christi. Kommentar zu DThA Bd. 25, Salzburg-Leipzig 1935.
- Sparrow, M.F., The "Praeambula fidei" According to St. Thomas Aquinas (Diss. Univ. of Notre Dame), 1990.
- Spiazzi, R., *Natura e grazia*, Bologna 1991.
- Stagnitta, A., *L'antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, Neapel 1979.
- Staley, K.M., Thomas Aquinas and contemporary ethics of virtue, in: MS 66 (1988-89) 285-300.
- Staley, K.M., *Happiness: A Study of Man's Natural Perfection in the Philosophy of Thomas Aquinas* (Diss. Univ. of Toronto), 1988.
- Staley, K.M., Happiness: The natural end of man?, in: Thom 53 (1989) 215-234.
- Steinbüchel, Th., *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster 1912.
- Stemmer, P., Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I,7. 1097b2-5, in: Phron 87/1 (1992) 85-110.
- Stern-Gillet, B., *Aristotle's Philosophy of Friendship*, New York 1995.
- Stevaux, A., La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas, in: ETL 24 (1948) 59-97.
- Stevens, G., The desinterested love of God: According to St. Thomas and some of his modern Interpreters, in: Thom 16 (1953) 307-333, 497-542.
- Stevens, G., Thomistic Morality and Openness to Being, in: Thom 26 (1963) 67-99.
- Stoeckle, B., »Gratia supponit naturam«. Die Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts (StAns 49), Rom 1962.
- Stoeckle, B., Art. 'Klugheit', in: LMA V, 1229.
- Stöhr, J., Bewahrt das Sittengesetz des alten Bundes seine Geltung im neuen Bund?, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), *Lex et libertas* (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 219-240.
- Stöhr, J., Grundlagen für eine unverfälschte Weitergabe der Offenbarung im Lichte der thomistischen Theologie, in: Div 35 (1991) 134f.
- Stolz, A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (StAns 1), Rom 1933.
- Stufler, J., Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die *virtus instrumentalis*, in: ZKTh 42 (1918) 719-762.
- Stufler, J., *Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas*, in: ZKTh 51 (1927) 399-408.
- Stump, E., Faith and goodness (Thomas Aquinas), in: *Philosophy Supplement* 25 (1989) 167-191.

- Szell, M., «Facciamo l'uomo a nostra Immagine, a nostra somiglianza», in: *Antropologia Tomista* (StTom 42), Città del Vaticano 1991, 221-232.
- Tanner, K., *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart - Berlin - Köln 1993.
- Tarabochia Canavero, A., La virtù della giustizia: da "habitudò" ad "habitus". A proposito della giustizia "metaphorice dicta" in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, in: *RFNS* 84 (1992) 608-631.
- Tardi, G., *La funzione della fede nella vita morale secondo s. Tommaso*, Arezzo 1966.
- Tascon, T., *Foi et don d'intelligence d'après saint Thomas*, in: *DT* 33 (1933) 528-559.
- Taussig, E.M., *La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino* (Diss. Pontificia Univ. S. Thomae), Rom 1990.
- Theron, St., *St. Thomas Aquinas and epieicheia*, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), *Lex et libertas* (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 171-181.
- Thery, J.Y., *Searching for a Foundation of Morality in Thomas Aquinas and Immanuel Kant. An Essay in Philosophical Ethics* (Diss. Leuven/Belg.), 1994.
- Tonneau, J., *An der Schwelle der Secunda Pars. Moral und Theologie*, in: *KGW* II, 5-29.
- Torralba Roselló, F., *Notas para una metafísica de la amistad. Aristóteles, Santo Tomás y Kant*, in: *Hombre y sociedad. XVI Semana Tomista*, Buenos Aires 1991, 17f.
- Tschipke, T., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin* (FThSt 55), Freiburg 1940.
- Tucci, R., *La soprannaturalità della fede per rapporto al suo oggetto formale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Neapel 1961.
- Tyn, Th.M., *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1979.
- Ukrainetz, B.V., *Moral Obligation: The Search for Apodicticity* (Diss. Gonzaga Univ.), 1993.
- Urmson, J.O., *Aristotle's ethics*, Oxford 1988.
- Utz, A.F., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta 1937.
- Utz, A.F., *De connexionis virtutum moralium ratione*, in: *Ang* 14 (1937) 560-574.
- Utz, A.F., *Die Ethik des hl. Thomas. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der aristotelischen und der thomistischen Ethik*, in: *FZPhTh* 22 (1975) 367-374.
- Utz, A.F., *Glaube als Tugend. Kommentar zur DThA Bd. 15*, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1950.
- Utz, A.F., *Grundlagen der menschlichen Handlung. Kommentar zur DThA Bd. 11*, Salzburg-Leibzig 1940.

- Utz, A.F., Thomas von Aquin, Die Hoffnung. Kommentar zu II II q. 17-22, Freiburg 1990.
- Valsecchi, A., L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino, in: Miscellanea Carlo Figini, Venegono Inf. 1963, 175-203.
- Van der Ploeg, J.P.M., Le traité de saint Thomas de la loi ancienne, in: L.J. Elders / K. Hedwig (Hg.), Lex et libertas (StTom 30), Città del Vaticano 1987, 185-199.
- Velez Puyada, J., El pecado venial »ex genere obiecto« de Pedro Lombardo a Santo Tomás. Estudio historico de los autores comprendidos entre Pedro Lombardo a Santo Tomás, Madrid 1971.
- Ventimiglia, G., Le rivelazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine, in: RFNS 82 (1990) 287f.
- Verbeke, G., Gewißheit und Ungewißheit philosophischen Denkens nach Thomas von Aquin, in: W. Kluxen (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg-München 1975, 73-116.
- Vermeulen, B.P., Thomas van Aquino en de vrijheid van geweten, in: De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag (Theologie en Samenleving 10), Hilversum 1987, 28-38.
- Vibrac, D., Les christologies contemporaines et la doctrine de saint Thomas, in: Div 36 (1992) 83f.
- Villey, M., Warum Thomas von Aquin heute? Zur Kritik seiner Rechtslehre, in: Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts 19 (1988) 143f.
- Virt, G., Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez (TTS 21), Mainz 1983.
- Vogel, C.J. de, L'éthique d'Aristote offre-t-elle une base appropriée à une éthique chrétienne?, in: Tommaso d'Aquino (Symp.) Bd. V, Rom 1974, 135-143.
- Völkl, R., Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin (Münchener theologische Studien II Bd. 42), München 1956.
- Wadell, P.J., Friends of God: Virtues and Gifts in Aquinas, Bern 1991.
- Wald, B., Thomas von Aquin und die Formen des moralischen Wissens. Zur Unterscheidung des Praktischen in der Rezeption der aristotelischen Klugheitslehre, in: Prima Philosophia 1 (1988) 467.
- Waldmann, M., Das Mysterium der christlichen Tugend nach Thomas von Aquin, Regensburg 1926.
- Wawrykow, J.P., "Merit" in the Theology of Thomas Aquinas (Diss. Yale Univ.) 1990.
- Weber, E.H., Le Christ selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1988.
- Weber, H., Todsünde - läßliche Sünde. Zur Geschichte der Begriffe, in: TThZ 82 (1973) 93-119.
- Weeks, L., Can Saint Thomas' Summa speak to Moltmann's Theology of hope?, in: Thom 33 (1969) 215-228.

*Literaturverzeichnis*

- Weier, R., Das Evangelium als »neues Gesetz«. Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff bei Thomas von Aquin, in: TThZ 97 (1988) 39-51.
- Weil, H.G., The Dynamic Aspect of Emotions in Philosophy of St. Thomas Aquinas, Rom 1966.
- Weimer, L., Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg 1981,<sup>3</sup> 1983.
- Weisheipl, J.A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz-Wien-Köln 1980.
- Welp, D., Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation (SF NF 58), Freiburg/Schweiz 1979.
- Wenzel, S., The Seven deadly Sins: Problems of Research, in: Spec 43 (1968) 1-22.
- Wenzel, S., The Sin of Sloth, Acedia in medieval Thought and Literature, Chapel Hill (North Carolina) 1960,<sup>2</sup> 1967.
- Werbick, J., Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.
- Westberg, D.A., The Importance of prudence according to Thomas Aquinas (Diss.), Oxford 1988.
- White, St.A., Is Aristotelian happiness a good life or the best life?, in: OSAP 8 (1990) 103-143.
- Wieland, G., Ethica - scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (BGPhThMA NF 21), Münster 1981.
- Wielockx, R., Autour de la théologie thomiste de la révélation, in: EThL 68 (1992) 200-206.
- Wilder, A., St. Thomas and the real distinction of the potencies of the soul from its substance, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987, 431-454.
- Wilder, A., Un confronto tra l'etica tomista e l'etica kantiana, in: Antonianum 64 (1989) 84-97.
- Wittmann, M., Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht, Regensburg 1920.
- Wittmann, M., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933 (Nachdruck: Frankfurt 1962).
- Wittmann, M., Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht, in: PhJ 40 (1927) 170-188, 285-305.
- Wohlmann, A., Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour, in: RThom 81 (1981) 204-234.
- Wohlmann, A., L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour, in: RThom 82 (1982) 247-269.
- Yandell, K., Some problems for thomistic incarnationists, in: IJPR 30 (1991) 169-182.

*Literaturverzeichnis*

- Yarz, F.J., Order and moral perfection in the philosophy of St. Thomas Aquinas, St. Louis 1968.
- Yarz, F.J., Virtue as oro in Aquinas, in: MS 47 (1970) 305-319.
- Yarza, I., Anotaciones en torna al vivir, in: L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (SUSTU 28), Mailand 1987, 159-165.
- Ziegler, G., Heilsgewißheit zwischen Glaubens- und Hoffnungsgewißheit, in: ThGl 63 (1973) 155-163.
- Ziermann, B., Die menschlichen Leidenschaften. Kommentar zur DThA Bd. 10, Graz-Wien-Köln 1955.
- Zigon, F., Der Begriff der caritas beim Lombarden und dem hl. Thomas, in: DT 4 (1926) 404-425.
- Zimara, C., Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur, Paderborn 1933.
- Zimmermann, A., Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin, in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, 125-159.
- Zimmermann, A., Gedanken des Thomas von Aquin über defectus naturalis und timor, in: Ders. (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung (MM 19), Berlin-New York 1988, 43-52.
- Zoffoli, E., Il peccato originale secondo San Tommaso, in: SacDo 34 (1989) 492-505.

## Personenverzeichnis

- Abba, G. 48, 52  
Abel, J. 114  
Ackrill, J.L. 145  
Alfaro, J. 88, 101  
Anger, J. 161  
Aristoteles 17, 29, 31, 49, 50, 51, 53, 55,  
57, 61, 71, 92, 111, 114, 115, 118-120,  
126-128, 130-155, 157, 166, 169, 172,  
174, 176, 177, 178, 183-185, 189, 193  
Aubert, J.-M. 52  
Aubert, R. 78  
Auer, A. 41, 47, 192  
Auer, J. 35, 64  
Augustinus 13, 23, 25, 26, 30, 50, 62, 78,  
84, 85, 106, 107, 116  
Aumann, J. 58, 114  
Backes, I. 160, 166  
Barad, J. 44  
Basse, M. 101  
Bernard, Ch.A. 95  
Biagi, R. 166  
Billot, L. 58  
Binyon, M.P. 52  
Bittremieux, J. 156  
Blignieres, L. de 22  
Blumenberg, H. 81  
Bobik, J. 115  
Bonnin, A.F. 28, 31  
Bormann, C.v. 81  
Bouessé, H. 161, 166  
Bourgeois, D. 78, 85  
Bourke, V.J. 131  
Boyle, J.F. 161  
Broadie, S.W. 130  
Bujo, B. 22, 28, 186  
Bullet, G. 52, 58  
Calhoun, D.H. 114  
Camelot, Th. 84  
Carrasco, J.L.M. 48  
Catao, B. 167  
Cates, D.F. 114  
Celano, A.J. 145  
Chenu, M.-D. 58, 78, 202  
Christmann, H.M. 105, 114, 115  
Congar, Y. 204  
Conlon, W.M. 101  
Cooper, J.M. 145  
Corbin, M. 35  
Crowley, P.G. 166  
Czerny, J. 161  
Dander, F. 22, 114  
Daubercies, P. 54  
De Chateauvieux, M. 114  
De la Soujeole, B.-D. 115  
De Paz, H. 54  
Deferrari, Th.M. 126  
Delhaye, Ph. 64  
Deman, Th.-A. 52, 64, 66, 89, 114, 121  
Dewailly, L.M. 115  
Dirlmeier, F. 131, 136, 138, 139, 141,  
143, 148, 152, 154  
Douroux, B. 78  
Dubois, J.-M. 157  
Ebacher, J. 64  
Egenter, R. 105, 114  
Eickelschulte, D. 28  
Engelhardt, P. 28, 39  
Escallada Tijero, A. 95  
Estebanez, E.G. 56  
Fasching, M. 130, 145  
Femias, M.L. 143  
Ferrara, D.M. 22  
Ferrari-Valentino, M. 52  
Fetz, R.L. 112  
Flick, M. 64  
Forschner, M. 28, 145  
Francini, I. 115  
Fries, A. 101  
Froelich, G. 28, 114  
Gallagher, D. 35  
Galli, A. 64, 78  
Galvao De Sousa, J.P. 56  
Garcia Alonso, M. 52  
Garcia-Jalon de la Lama, S. 166

Gardeil, H.D. 114  
Garrigou-Lagrange, R. 52, 58, 121  
Gauthier, R.A. 130  
Geach, P. 52  
Geiger, L.-B. 22, 26, 114  
Gelabert Ballester, M. 78  
Gillon, B. 101  
Gillon, L.B. 114, 115  
Girodat, C.R. 52  
Glenn, M.M. 95  
Glorieux, P. 161  
Greshake, G. 13, 14  
Gross, J. 157  
Gründel, J. 43  
Guindon, A. 103  
Guindon, R. 23, 28  
Guttierrez, J. 110  
Hair, H. 143  
Hamain, L. 31  
Hardie, W.F.R. 130  
Hardy, L. 164  
Hartel, J.F. 22  
Harvey, J.F. 58  
Hauke, M. 30  
Hayen, A. 204  
Healy, T.K. 95  
Heinzmann, R. 202  
Helewa, G. 168  
Heinrichs, J. 64  
Hernandez Martin, R. 64  
Hibbert, G. 114  
Hibbs, Th.S. 54  
Hödl, L. 23, 24  
Höffe, O. 130  
Hoffmann, A.M. 22, 160  
Honings, B. 122, 127  
Hoye, W.J. 30, 78, 122  
Huftier, M. 31  
Hughes, L.M. 114  
Hünemann, P. 201  
Hibbs, Th.S. 54  
Ilien, A. 105, 108, 110, 114  
Inagaki, B.R. 48  
Innocenti, U. degl' 28, 39  
Inoue, J. 64  
Irenäus 23  
Jacobi, K. 145

Jaffa, H.V. 131  
Jakob, J. 44  
Jamros, D.P. 162  
Janssen, F. 64  
Jantzen, J. 145  
Javorka, J. 123, 126  
Johannes Duns Scotus 35  
Johannes Damascenus 22, 23, 166  
Jolit, J.Y. 130  
Jones, L.G. 114  
Kaczynski, E. 64  
Kaneko, T. 28  
Käppeli, T.M. 161  
Keller, M.J. 114, 115  
Kelly, B. 164  
Kenny, A. 145  
Kerstiens, F. 78  
Kessler, H. 14, 19, 161-163, 164, 165,  
167, 168, 182, 203, 204  
Kleber, H. 28  
Klubertanz, G. 52, 58  
Kluxen, W. 19, 28, 29, 41, 42, 186, 187,  
190, 192  
Koch, J. 81  
Korff, W. 64  
Köster, H. 157  
Kreyche, R.J. 52  
Kühn, U. 186  
Künzle, P. 51  
Kuwabara, N. 64  
Ladner, G.B. 23  
Lago Alba, L. 114  
Lang, H. 84  
Lange, W. 28  
Laporta, J. 28, 29  
Larraneta Olleta, R. 28  
Laurenzi, M.C. 88  
Lavaud, M.B. 114, 166  
Le Tilly, P. 95  
Lécuyer, J. 166  
Letter, P. de 95, 157, 161  
Lewis, P.A. 44  
Lindon, L. 52  
Luther, Martin 19  
Lynn, W.D. 161  
Magister Martinus 23  
Maidl, L. 100

Marck, W. van der 78  
 Mauri Alvarez, M. 54  
 Mauro, L. 44  
 Meerseman, G.G. 116  
 Meier, M. 44  
 Mercken, P. 131  
 Merks, K.-W. 19, 27, 187, 192  
 Metz, J.B. 27, 84  
 Meyer, M. 44  
 Michel, E. 30, 107  
 Milano, A. 88  
 Mitzka, F. 166  
 Mohler, J.A. 78  
 Moltmann, J. 95  
 Mongillo, D. 64  
 Monreal Maldonado, S.A. 114  
 Moretti, R. 22  
 Mostert, W. 160  
 Nagel, Th. 145  
 Nisters, Th. 43, 44  
 Noble, H.D. 44, 114  
 Noriega Vargas, F. 28  
 O'Meara, Th. 64  
 Oehler, K. 131  
 Oestereich, P.L. 105  
 Ortiz Ibarz, T. 22  
 Osuna, A. 58  
 Otto, S. 23, 25  
 Pangallo, M. 48  
 Papadis, D. 131, 146, 147, 153  
 Paulus 68, 78, 85  
 Pelagius 13, 65, 68, 69, 74, 87, 88, 116,  
 180  
 Pelikan, J. 22  
 Pesch, O.H. 19, 23, 25, 27, 29, 41, 48, 49,  
 51, 52, 64-67, 69, 70, 73, 78, 80, 156,  
 157, 161, 162, 164, 166-168, 178, 182,  
 183, 187, 188, 196, 201-205  
 Peters, A. 19, 26, 64  
 Petrik, J. 35  
 Petrus von Poitiers 23  
 Petruzzelis, N. 44  
 Pfürtner, S. 45  
 Pieper, J. 54, 56, 78, 83, 87, 95, 97, 100,  
 114, 205  
 Pinckaers, S. 48, 52, 95, 112  
 Pinto de Oliveira, C.J. 22  
 Plagnieux, J. 160  
 Ploeg, J.P.M. van der 186  
 Porter, J. 52  
 Praepositinus 23  
 Price, A.W. 130  
 Pröpfer, Th. 13  
 Pupi, A. 95, 114  
 Queralt, A. 123  
 Ramirez, J.M. 48, 95, 101  
 Reichwald, E. 56  
 Renard, H. 48  
 Ricken, F. 130, 133, 148  
 Riesenhuber, K. 35, 37, 40  
 Riga, P. 78  
 Rodriguez, P. 64  
 Rodriguez, V. 45, 52  
 Rodriquez Luno, A. 52  
 Rohner, A. 22  
 Roland-Gosselin, M.D. 39  
 Roo, W. van 156  
 Roton, P. 48  
 Roussetot, P. 114  
 Rowe, Ch. 145  
 Ruello, F. 160  
 Sandin, B.T. 49  
 Sasaki, W. 35  
 Savagnone, G. 114  
 Schachten, W.H.J. 186  
 Schaller, H. 100  
 Scheffczyk L. 22, 162  
 Schenk, R. 64  
 Schillebeeckx, E. 78, 88, 204  
 Schmaus, M. 25  
 Schmitz, Ph. 52  
 Schneider, Th. 50  
 Schockenhoff, E. 19, 22-24, 27, 28, 45,  
 48, 51, 52, 58, 78, 79, 82, 84, 85, 88,  
 92, 93, 95, 100, 103, 105, 108, 110,  
 111, 114-117, 123, 126, 176, 192, 193  
 Schöllgen, W. 52  
 Schoonenberg, P. 157  
 Seckler, M. 14, 19, 78, 88, 89, 91, 161,  
 182, 202-205  
 Sertillanges, A.-D. 29  
 Sesboue, B. 164



Sherman, N. 130, 144  
Shin, Ch.-S. 22  
Siewerth, G. 35  
Simon, B. 114  
Simon, B.-M. 114  
Simon, R. 22  
Simonin, H.D. 105, 107, 110  
Soukoup, L. 160  
Spiazzi, R. 64  
Stagnitta, A. 45, 49  
Staley, K. 29, 52  
Stemmer, P. 145  
Stern-Gillet, B. 130  
Stoeckle, B. 54, 64  
Stöhr, J. 186  
Stufler, J. 114, 116  
Stump, E. 78  
Szell, M. 22  
Tardi, G. 78  
Taussig, E.M. 166  
Tertullian 23  
Tschipke, T. 166  
Tucci, R. 78, 84  
Tyn, Th.M. 64  
Urmson, J.O. 130  
Utz, A.F. 55, 78, 95  
Vooght, P. de 58  
Völkl, R. 126  
Wadell, P.J. 114  
Wawrykow, J.P. 161  
Weber, E.H. 160  
Weil, H.G. 45  
Welp, D. 35  
Westberg, D.A. 54  
White, St.A. 145  
Wittmann, M. 35, 52  
Wohlmann, A. 126, 130  
Yarz, F.J. 52  
Ziegler, G. 84, 101  
Ziermann, B. 45  
Zigon, F. 114, 116  
Zimmermann, A. 103  
Zoffoli, E. 157







