

Thomas Handbuch

herausgegeben von

Volker Leppin



Mohr Siebeck

Wesen, je vollkommener diese sind (*STh* I q. 50 a. 3; Ed. Leonina 5, 8a–9b). Da jede Seinsstufe noch einmal eine eigene, klar gegliederte Ordnung kennt, besteht auch in der Engelwelt eine feste Hierarchie.

Durch ihre reine Geistigkeit besitzen die Engel auch eine überragende, weil von der Materie nicht gehemmte Erkenntniskraft (*STh* I q. 55 a. 1–2; Ed. Leonina 5, 54a–8b; *De ver.* q. 8 a. 9) und einen freien Willen, der keinerlei Schwanken oder Veränderung kennt (*STh* I q. 59–60; Ed. Leonina 5, 92a–105b). Diese in der Schöpfungswelt einzigartige Erkenntniskraft haben sowohl die guten Engel, die sich bei der sittlichen Prüfung durch Gott bewährt haben, als auch die von Gott abgefallenen Engel, die Dämonen, inne (*STh* I q. 61–64; Ed. Leonina 5, 106a–147b). Dennoch sind die guten Engel den Dämonen überlegen. Denn ihnen wurde sogleich nach der Bewährung die beseligende Schau Gottes, als der Quelle aller Wahrheit, zuteil (*STh* I q. 62 a. 8–9; Ed. Leonina 5, 117a–120b). Sie ist es, die die Engel dazu befähigt, die göttlichen Geheimnisse den Menschen mitzuteilen, das Geschaute weiterzuvermitteln. In die universale Solidarität, die die Weltordnung nach Thomas prägt, sind auch die Engel in einer von Heutigen vielleicht etwas seltsam anmutenden Selbstverständlichkeit einbezogen. Den stärksten Kontrast zur obersten Stufe der Schöpfungswelt bildet das, was Thomas die *creatura corporalis* (*STh* I q. 65 prol.; Ed. Leonina 5, 148ab) »körperliche Schöpfung« nennt. Das heißt die materielle Schöpfung, das, was Gott im *Hæmeron* (»Werk der sechs Tage«), von dem uns die Genesis (Gen 1,1–2,4) berichtet, erschaffen hat. Von Interesse sind in den Ausführungen des Thomas dazu weniger die naturwissenschaftlichen Überlegungen, die der Aquinate einfach aus den damaligen Anschauungen in seine Theologie übernimmt, sondern die davon unabhängigen grundsätzlichen Gedanken. Thomas stellt sich hier gegen die stets lauernde Verführung durch manichäische Gedanken: Wenige Jahre vor seiner Geburt hatte sich das Vierte Laterankonzil erneut gegen dualistische Theorien, nach denen die körperliche Welt nicht von Gott geschaffen, sondern Produkt eines widergöttlichen Prinzips sei, ausgesprochen (DH 800). Für Thomas ist dagegen ohne jeden Zweifel klar, dass Gott auch die Körperwelt geschaffen hat und sie so als gut zu betrachten ist (*STh* I q. 65 a. 1; Ed. Leonina 5, 148a–149b). Die Chance einer besonderen Betrachtung der Erschaffung der *materia prima* nimmt Thomas noch einmal ausdrücklich wahr, um auch hier zu betonen, dass Gott *ex nihilo*, ohne alle Hilfsursachen, auch diese erschaffen hat (*STh* I q. 44 a. 2; Ed. Leonina 4, 457a–458b; *Seg.* II c. 16; Ed. Leonina 13, 299a–304b). Eine von Natur aus böse Materie, die Gott, wie Origenes annahm, gleichsam nachträglich zur Strafe für den Sündenfall der bösen Engel geschaffen habe, gibt es nicht (*STh* I q. 65 a. 2; Ed. Leonina 5, 149a–150b). Dennoch sind die materiellen Dinge nie Selbstzweck. Eingeordnet in die große Hierarchie der Seinsstufen, haben sie zunächst dem Menschen zur Erfüllung seiner Aufgaben zu dienen, aufs Ganze gesehen jedoch sind sie ein Teil der universalen Hinordnung der gesamten Schöpfung auf Gott als ihr Ziel (*STh* I q. 65 a. 2; Ed. Leonina 5, 149a–150b).

Genau in der Mitte zwischen der rein geistigen und der körperlichen Schöpfung steht die Erschaffung des Menschen: Die Abhandlung über den Menschen stellt gleichsam die Krönung und Synthese der Gedanken über die rein geistigen Kreaturen auf der einen und die rein körperlichen Geschöpfe auf der anderen Seite dar. Denn der Mensch ist *quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae* (»Gleichsam wie der Horizont und die Grenze der geistigen und körperlichen Natur«; *Sent.* III prol.; Ed. Vives 9, 1 f.). Wie der Horizont Himmel und Erde vermählt, so steht der Mensch zwischen den beiden Welten nicht als trennender Fremdkörper, sondern als verbindende Mitte, indem er beide in sich vereint. In der gesamten Anthropologie des Thomas wird so die für ihn geradezu typische Denkform des *Sowohl-als-auch* (Analektik) in besonderer Weise deutlich.

ACAR, Rahim: Talking about God and Talking about Creation: Avicennas and Thomas Aquinas' Positions (IPTS 58). Leiden/Boston 2005.

BURRELL, David B.: Analogy, Creation and Theological Language, in: VAN NIEUWENHOVE, Rik/WAWRYKOW, Joseph (Hg.): The Theology of Thomas Aquinas, Notre Dame 2005, 77–98.

PESCH, Otto Hermann: Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin, in: *KuD* 49 (2003), 2–23.

SCHIFFCZYK, Leo: Schöpfung und Vorsehung (HDG II, 2a), Freiburg i. Br. 1963, 71–106.

TE VELDE, Ruor: Schöpfung und Partizipation, in: SPEER, Andreas (Hg.): Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin/New York 2005, 100–124.

David Berger

6. Anthropologie

6.1. Der Ort der Anthropologie im theologischen System

6.1.1. Doppelter Ort in den Summen

In der Theologischen Summe des Thomas finden sich die Bestimmungen zur Anthropologie an zwei Stellen, nämlich in der Schöpfungslehre einerseits und in der Handlungstheorie, mit der Thomas die Grundlage für die Ethik des zweiten Teils der Summe schafft, andererseits. Thomas verbindet beide Orte eng miteinander: In der Handlungstheorie stellt er, als er sich der Behandlung der intrinsischen Prinzipien menschlicher Akte zuwendet (den *potentiae animae* (»Vermögen der Seele«) und den *habitus* (»Handlungsdispositionen«); *STh* I-II q. 49 prooem.; Ed. Leonina 6, 309), fest, dass es der Analyse der *potentiae* zu menschlichen Akten nicht mehr bedürfe, da diese in Teil I der Summe behandelt seien; er verweist auf *STh* I q. 77; Ed. Leonina 5, 236–249. Dort wiederum begründet er die Vielzahl der *potentiae* der menschlichen Seele damit, dass der Mensch zwar (im Unterschied zu den *essentiae non spirituales* [»den nicht mit Geist ausgestatteten, körpergebundenen Wesen«]) die höchste Vollkommenheit (die *beatitudo* [»Glückseligkeit«]) erlangen kann, dass er aber als ein geistiges Wesen auf einer niedrigeren Stufe als die rein geistigen Wesen (»Engel«) diese *bonitas universalis et perfecta*

(»das umfassende und vollkommene Gutsein«) nur als Ergebnis einer Vielzahl von Akten erlangt – genau die Beschreibung dieser Vielzahl von Akten bietet Thomas in der Handlungstheorie bzw. der Ethik des zweiten Teils der Summe (*STh* I-II q. 5 a. 7.; Ed. Leonina 6, 53; vgl. a. a. O. q. 6 prooem.; Ed. Leonina 6, 55). Das bedeutet, dass in der Anthropologie der Schöpfungslehre die ontologischen Fundamente der Anthropologie gelegt werden, die im Rahmen des zweiten Teils der Summe als ein bestimmter Selbstvollzug ausgelegt wird. Entsprechend bietet Thomas auch in der *Summa contra gentiles* in der auf die Gotteslehre (p. 1) folgenden Schöpfungslehre die Grundlegung der Anthropologie (*STh* II-II c. 56–90; Ed. Leonina 8, 405–9, 293), die er dann in p. III in derselben Weise wie in der Theologie Summe über die Frage nach dem Strebeziel aller, und insbesondere der *essentiae spirituales* in eine Ethik (als Lehre vom Strebeziel [*finis*] des Menschen) überführt (bes. Scg. III c. 25–37; Ed. Leonina 14, 65–94). Die knappere Fassung in der *Summa contra gentiles* lässt dabei die Zusammengehörigkeit der – unterbrochen nur durch die Analyse der *substantiae separatae* (»der körperlosen Wesen«) (Scg. II c. 91–101; Ed. Leonina 13, 552–602) – direkt aufeinander folgenden Passagen zu den *potentiae* und zum Strebeziel besser erkennen. Unbeschadet dessen konzentriert sich das Folgende auf die Theologische Summe.

6.1.2. Aufbau und Kontext der Analyse der *potentiae animae* in der Theologischen Summe

Im Rahmen der Schöpfungslehre erschließt sich die Darstellung des Wesens des Menschen im Rahmen der Gesamtanlage, die sich an der Unterscheidung der *spiritualia* und der *corporalia* orientiert: Zunächst behandelt Thomas die rein geistigen Geschöpfe – die Engel und die Dämonen (*STh* I q. 50–64; Ed. Leonina 5, 3–147); dann die an die Materie als Bedingung ihrer Existenz gebundenen Geschöpfe – die Genese der unbelebten Wirklichkeit, der Pflanzen und der Tiere, die sich am Sechstagswerk orientiert (*STh* I q. 65–74; Ed. Leonina 5, 148–193). Und an dritter Stelle (*STh* I q. 75–102; Ed. Leonina 5, 194–452) eben den Menschen als dasjenige Wesen, das *ex spirituali et corporali substantia compositur* (»aus geistiger und körperlicher Substanz zusammengesetzt ist«) [*STh* I q. 75 prooem.; Ed. Leonina 5, 194a]. Diese Anlage erlaubt es Thomas, die christliche Tradition einer am Siebentagswerk der Genesis orientierten Schöpfungslehre zu verbinden mit der aristotelischen Zuordnung der Seele und des Leibes als Form und Materie: Die Anthropologie schließt an die Darstellung der göttlichen Schöpfungswerke an; der Erschaffung des Menschen am sechsten Tag wird in *STh* I q. 72 a. un. (Ed. Leonina 5, 184 f.) nur sehr knapp Erwähnung getan; die Anthropologie setzt dann in q. 75 (Ed. Leonina 5, 194) ohne konstitutiven Bezug auf den Schöpfungsbericht neu ein und kehrt erst in q. 89 (Ed. Leonina 5, 370) zu den Fragestellungen zurück, die sich für die scholastischen Theologen aus dem nicht-priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 2) ergeben, nämlich der Frage nach dem Vorgang der Erschaffung des Menschen und seiner Verfasstheit im Urstand. Tho-

mas ordnet diese Fragen der Betrachtung der *natura hominis* (*STh* I q. 75–89; Ed. Leonina 5, 194–384) zu, und zwar als Betrachtung der *productio* des Menschen (*STh* I q. 75 prooem.; Ed. Leonina 5, 194), die ihn in seinem Verhältnis zu seinem Ursprung (*STh* I q. 90–92; Ed. Leonina 5, 385–400), im Blick auf seine Bestimmung (*imago Dei*; *STh* I q. 93; Ed. Leonina 5, 401–412), im Blick auf seine ursprüngliche Verfasstheit und Vollkommenheit (*status innocentiae*, *STh* I q. 94–101; Ed. Leonina 5, 413–447) und im Blick auf seinen ursprünglichen Ort (*paradisus*; *STh* I q. 102; Ed. Leonina 5, 448–452) definiert.

6.1.3. Quellen der Anthropologie

In der Gesamtanlage der Schöpfungslehre verbindet Thomas somit eine an platonisierend-dualistischen Kategorien (Leib – Geist) orientierte Kosmologie als Rahmen der Schöpfungslehre mit einer an Aristoteles orientierten Anthropologie, die er mit Motiven der christlichen Tradition (Sechstagswerk; Urstand des Menschen) vermittelt. Die menschlichen Fähigkeiten werden durchgehend eingeordnet in das Verhältnis zu den im Blick auf die Vollkommenheit nachgeordneten rein körpergebundenen Wesen und zu den im Blick auf die Vollkommenheit übergeordneten rein geistigen Wesen (Engel und Gott; etwa *STh* I q. 79 a. 1r. und a. 2r.; Ed. Leonina 5, 258 und Ed. Leonina 5, 259b/260a; q. 80 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 282; q. 83 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 307; q. 85 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 330b/331a vgl. die entsprechende Gesamtanlage der *Quaestiones disputatae de veritate* pss.; Ed. Leonina 22/1, 22/2, 22/3).

Die theologische Betrachtung des Menschen, so hält Thomas fest (*STh* I q. 75 prooem.; Ed. Leonina 5, 194), hat sich mit der Seele des Menschen zu befassen, mit dem Leib nur insofern, als er im Verhältnis zur Seele steht. Die Zuordnung von *res spiritualis* und *corporalis*, die die Schöpfungslehre insgesamt prägt, setzt sich also in der Anthropologie fort.

Die Anthropologie selbst steht im Gefolge der augustinischen Verbindung der biblischen Tradition mit der platonisch-neuplatonischen bzw. aristotelischen Deutung der menschlichen Existenz. Die sowohl bei Aristoteles als auch bei Augustin die Anthropologie leitende Frage danach, wie der Mensch zur *εὐδαιμονία/beatitudo* bzw. *felicitas* (»Ruhe der Erfüllung«) gelangt, und die damit verbundene Deutung des Menschen als auf ein *bonum* (»Strebeziel«) ausgerichtetes Wesen verbindet Thomas, den *βίος φιλοσόφικος* (*bios philosophicos*) aus Buch 10 der *Nikomachischen Ethik* aufnehmend (vgl. *In Eth.* X l. 9–10; Ed. Vives 26, 64–70), im Gefolge Augustins mit der Auskunft, dass der Mensch in Gott sein Strebeziel findet, dieses aber im durchschnittlichen, am Genuss der Welt und an der *amor sui* orientierten Lebensweise zunächst und zumeist verfehlt (vgl. nur, für die Aristotelesrezeption in der Anthropologie grundlegend: *STh* I q. 76 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 208–210).

6.2. Die Grundlegung der Anthropologie: die Einheit der Seelenform

Für die Grundlegung rezipiert Thomas die aristotelische Anthropologie und situ-
iert sich damit gleichzeitig in den zeitgenössischen Diskussionen, insbesondere
in der Frage nach der Einheit der Wesensform des Menschen und in der durch
die averroistische Aristotelesdeutung gestellte Frage nach der Individualität des
intellectus. Zunächst ist deutlich, dass Thomas die *anima* als das Formprinzip be-
trachtet, das eine bestimmte *portio materiae* zu einem Körper bestimmter Gestalt
informiert, der bewegungsfähig ist und in dem sich Lebensprozesse abspielen; in
diesem Sinne hat die *anima* im Menschen die Funktion der *forma*, und in diesem
Sinne nimmt Thomas die aristotelische Definition der Seele auf (*De unit.* c. 1; Ed.
Leonina 43, 292–301a; vgl. *STh* I q. 76 a. 4 ad 1; Ed. Leonina 5, 224 und *De anima*
II l. 1 und 2; Ed. Vives 24, 55–62).

6.2.1. Abgrenzungen

Thomas sieht sich in Übereinstimmung mit Aristoteles, wenn er diese *forma* als
Einheit fasst, was in der zeitgenössischen Aristotelesrezeption nicht selbstver-
ständlich ist: Es bedeutet nämlich, dass dasjenige Prinzip, das den Menschen zu
den spezifisch menschlichen Vollzügen des *intelligere* und des freien Wollens be-
fähigt, zugleich dasjenige Prinzip ist, das diesen Menschen zur Bewegung und zu
allen vegetativen und sensorischen Vollzügen befähigt, die der Mensch mit den
Tieren und Pflanzen gemeinsam hat; und es bedeutet, dass die Seele ebenso Sub-
jekt der unentrinnbar körpergebundenen und mit dem Körper vergehenden
Vollzüge ist wie Subjekt der Vollzüge, für die ein körperliches Organ nicht not-
wendig ist und die somit den Untergang des Körpers überdauern (*STh* 6.2.2.). Eine
Alternative dazu wäre die Vorstellung, dass das Prinzip der intellektuellen Vollzü-
ge einem bereits durch eine andere – animalische – Seelenform ins Sein gerufe-
nen Lebewesen beifügt wird, so dass das Prinzip der intellektuellen Vollzüge
nicht als die zugleich das Sein vermittelnde *forma substantialis*, sondern als *forma*
accidental zu stehen käme, oder aber – geleitet vom Referat des Aristoteles
– schreibt Thomas diese These Platon zu – der *intellectus* verhält sich zum individu-
ellen Menschen-Lebewesen wie ein Prinzip, das dieses gegen es selbständige Le-
bewesen sich dienstbar macht und bewegt (etwa *STh* I q. 76 a. 3r.; Ed. Leonina 5,
220b/221a, vgl. die gegen Platon gerichteten Einleitungen der r. der folgenden
articuli). Das zentrale Argument des Thomas gegen diese Position besteht in dem
Hinweis darauf, dass nur dann, wenn die *anima* als Prinzip des *intellectus* die
seinsgebende *forma* des Lebewesens darstellt, die rationalen Akte (Erkennen und
Wollen) als Akte dieses bestimmten Lebewesens bezeichnet werden können –
und dies sei notwendig, denn: *Experitur [...] unusquisque seipsam esse, qui intel-*
ligit – »Jeder erfährt, dass er selbst es ist, der erkennt« (*STh* I q. 76 a. 1r.; Ed. Leo-
nina 5, 209a). Diese Selbsterfahrung spiegelt sich in der aristotelischen Feststel-
lung (*In Eth.* I, l. 10 und 13; Ed. Vives 25, 257–260. 265–268), dass die dem

Menschen eigentümliche spezifische Tätigkeit; in der der Mensch seine *beatitudo*
findet, das *intelligere* sei, das damit eben auch dem Menschen als Subjekt unmit-
telbar attribuiert werden muss.

Das auf Selbsterfahrung gestützte (s. o. »*experitur [...] unusquisque*«) Faktum
der Einheit der Lebewesen erlaubt dann auch nicht die Annahme mehrerer sub-
stantialer Formen in dem einen Lebewesen, deren jede die Teile des Lebewesens
informieren würde, die spezialisierte Vollzüge des Lebewesens realisieren (*STh* I
q. 76 a. 3 r. und 4r.; Ed. Leonina 5, 221 und Ed. Leonina 5, 223b/224a), und zu
denen sich die *anima intellectiva* wie ein *motor* verhielte. In diesem Falle würde
sich die Frage nach einem einheitsstiftenden Prinzip dieser substantialen Formen
ebenso stellen wie die Frage, wie es möglich ist, dass die Vollzüge der jeweiligen
Seelenformen wechselseitig präzifizierbar sind (eben etwa: dieses Lebewesen denkt).

6.2.2. Die Einheit der Seelenform und die Unsterblichkeit der Seele

Thomas selbst geht davon aus, dass die Seele die Wesensform des Menschen dar-
stellt und – wie die *forma substantialis* in allen Seienden – eine einzige und ein-
heitliche ist. Sie hat ihre spezifische Bestimmtheit als menschliche Wesensform
als *anima intellectiva*: Der Mensch ist unter den körpergebundenen *animalia* das-
jenige Wesen, das zum begrifflichen, d. h. über das Sinnliche hinausführenden
Denken und zur Selbstbestimmung gegen seine Triebe und Leidenschaften
(*STh* 6.4.3.) fähig ist. Diese *anima intellectiva* schließt aber die Vollkommenheiten
aller ihr vor- und untergeordneten substantialen Formen ein – die Fähigkeit zur
Bewegung, zum Stoffwechsel (*vis nutritiva*) ebenso wie die übrigen organischen
Vollzüge und die Sinneswahrnehmungen: *Sic igitur anima intellectiva continet in*
sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum – »so
enthält die Verstandesseele in ihrer Fähigkeit alles, was der Sinnenseele der Tiere
und der Stoffwechelseele der Pflanzen eignet.« (*STh* I q. 76 a. 3r. und 4r.; Ed.
Leonina 5, 221 und Ed. Leonina 5, 223b/224a). Die Seelenform ist allerdings für
die niedrigeren Vermögen darauf angewiesen, sich mit der *materia* zu verbinden
und als gestaltende Form einen Körper und entsprechende Organe auszubilden:
sie kann ihre *operationes* nur in diesen Organen aktualisieren (vgl. *STh* I q. 76 a.
5r.; vgl. a. 8r.; Ed. Leonina 5, 227b/228a und Ed. Leonina 5, 232b/233a).

Daher sind diese Seelenvermögen an den Körper gebunden und enden mit der
Trennung der Seele vom Körper, ebenso wie die substantialen Formen der Tiere
ohne den individuellen Leib nicht fortbestehen (*STh* I q. 75 a. 3r. und a. 6r.; Ed.
Leonina 5, 199b/200a und Ed. Leonina 5, 203b/204a; q. 77 a. 8r.; Ed. Leonina 5,
248b/249a; *Seg.* II c. 82; Ed. Leonina 13, 513–518). Die höchsten, im eigentlichen
Sinne intellektiven Seelenvermögen allerdings sind an körperliche Organe nicht
gebunden und überstehen somit den Tod als Trennung der Seele vom Leib (vgl.
etwa *Seg.* II c. 79. 80. 81; Ed. Leonina 13, 498–513; *De anima*, lib. 3 l. 10 [Ed. Vives
24, 165–168]; *STh* I q. 75 a. 6r.; Ed. Leonina 5, 203b/204a; q. 77 a. 8r.; Ed. Leonina
5, 232b/233a); das impliziert ferner, dass die *anima intellectiva* eine substantente

Form ist, dass ihr also Sein nicht nur insofern zukommt, als sie realisierendes Moment an einem Kompositum aus Form und Materie ist (STh I q. 75 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 196; q. 118 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 563b/564a).

6.2.3. Die Seele und ihre Vermögen (*potentiae*)

Damit ist deutlich, dass die Wesensform des Menschen in sich selbst differenziert ist. *Qua forma substantialis* verleiht sie das Sein, das aber nicht unmittelbar die Aktualisierung aller *operationes* (Bewegung; Stoffwechsel; sinnliche Wahrnehmung; Denken und Wollen) einschließt. Denn das Sein des Menschen ist auf Verwirklichung angelegt, nicht immer schon erreichte Verwirklichung (STh I q. 77 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 236b/237a, vgl. die entsprechende Bestimmung zu den Engeln in STh I q. 64 a. 1r. und 2r.; Ed. Leonina 5, 139b/140a und Ed. Leonina 5, 141) – das unterscheidet ihn und andere Wesen von Gott, der Verwirklichung ohne Ausstand (*potentia*) ist (*actus purus*; STh I q. 77 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 236b/237a). Das Sein des Menschen stellt sich daher dar als Vielzahl von *potentiae* (»Vermögen«), die indizieren, dass dieses Seiende in ihm angelegte Möglichkeiten im Laufe einer Geschichte verwirklicht (vgl. bes. den bereits zitierten Artikel: STh I q. 77 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 240).

Entsprechend unterscheidet Thomas die *potentiae* des Menschen in vier Arten (vgl. STh I q. 78 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 250b/251a): die *potentia vegetativa*, die sich auf den einzelnen, unmittelbar durch die Seele informierten Körper und die in ihm ablaufenden Vorgänge der Ernährung, des Wachstums und der Fortpflanzung bezieht (dazu a. O. a. 2r.; Ed. Leonina 5, 252); die *potentia sensitiva*, die durch passiv beeinflussbare Sinne auf weitere Körper bezogen ist und somit auf allgemeinere *genera* von Objekten bezogen ist; die *potentia appetitiva* und die *potentia motiva secundum locum*, die beide auf die Außenwelt ausgreifen; schließlich die *potentia intellectiva*, die mittels der sinnlich vermittelten Eindrücke nicht nur auf sinnlich aktuell wahrnehmbare, sondern auf das Allgemeine und somit auf alle Objekte – die *entia in quantum sunt entia* – bezogen ist und durch die dem Menschen somit auch die nichtsinnlichen Entitäten erschlossen sind.

6.2.4. Der *ordo* der Seelenvermögen

Im Zentrum des Interesses des Thomas steht in der Theologischen Summe, aber auch in den einschlägigen Passagen der großen Disputationen (*De ver. q. 10*; Ed. Leonina 22/2, 295–346 und q. 23 a. 7 und 8; Ed. Leonina 22/3, 668b–675 sowie q. 9; Ed. Leonina 22/2, 277–294; *De Spiritualibus Creaturis* q. 1 a. 3 f.) und in der Kommentierung von *De anima* (In *De anima*, III; Ed. Vives 24, 133–197), die Beschreibung der *potentiae intellectivae*: des Erkenntnisvermögens und des Willens. Hier erweist sich, dass die Orientierung am Hylomorphismus des Aristoteles der auf den ersten oberflächlichen Blick statischen Anthropologie eine Dynamik einzeichnet, nach der die spezifische Ausstattung der *anima humana* die

Aufgabe vorzeichnet, im Laufe des Menschenlebens eine angelegte Bestimmung zu realisieren. Die Identifikation dieser Bestimmung orientiert sich an letztlich platonischen Kriterien, nach denen das vom Sinnlichen Unabhängige dem Körperlichen und das Allgemeine dem Individuellen nicht nur als das Vollkommenere dem Unvollkommenen gegenüber übergeordnet ist, sondern dessen Bedingung darstellt; diese Kriterien sind an mehreren Punkten anthropologisch relevant, insbesondere in der Identifikation eines *ordo* der *potentiae animae* (STh I q. 77 a. 2r. und a. 4r.; Ed. Leonina 5, 240 und Ed. Leonina 5, 243b/244a): Hier gilt, dass zwar ohne die »unvollkommeneren«, auf den Stoffwechsel und die sinnliche Wahrnehmung bezogenen *potentiae* die jeweils höheren unter den Bedingungen des Menschseins nicht zur Realisation kommen; dass umgekehrt aber genau darin sich zeigt, dass die an die Körperkonstitution gebundenen *potentiae* ihren *finis* in den intellektualen *potentiae* haben, die somit ontologisch vorgeordnet sind (vgl. STh I q. 77 a. 4r. und a. 7r.; Ed. Leonina 5, 243b/244a und Ed. Leonina 5, 247). Die körpergebundenen Anlagen haben den höheren zu dienen.

6.2.5. Mann und Frau

Die geschlechtliche Differenz des Menschen spielt bei Thomas eine marginale Rolle. Er geht mit Aristoteles davon aus, dass die Frau ein durch Zufall entstehender defizienter Mensch ist und begründet das damit, dass natürlicherweise der Zeugungsakt auf das Hervorbringen von etwas Ähnlichem abzielt (STh I q. 92 a. 1 ad 1; Ed. Leonina 5, 396a); die Differenz ist erklärungsbedürftig, Thomas erwägt u. a. einen schwächenden Einfluss des feuchten Südwindes (ebd.). Die geschlechtliche Differenz ist aber kein Defekt der Schöpfung, sondern schöpfungsgemäß, da für die Zeugung ein aktives und ein passives Prinzip notwendig sind, und dies bei den Lebewesen durch die geschlechtliche Differenzierung gewährleistet sei. Allerdings erschöpft sich die Zuordnung von Mann und Frau nicht in der Fortpflanzung, sondern zielt auch auf die *vita domestica* (»das häusliche Zusammenleben«), die sich um ein Verhältnis der Unterordnung der Frau unter den Mann als Haupt und entsprechend unterschiedliche Aufgaben gruppiert (STh I q. 92 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 398). Dem ihm und seinen Zeitgenossen durchaus zugänglichen Einwand, damit werde ein Verhältnis der Herrschaft des Menschen über den Menschen etabliert, das eine Sündenfolge sei und in der Beschreibung des Schöpfungsaktes keinen Raum haben dürfe (STh I q. 92 a. 1 o. 2; Ed. Leonina 5, 396), begegnet er mit der Feststellung, dass die Unterdrückung und die Unterwerfung eines Menschen als Mittel für den Zweck des anderen Sündenfolge sei, nicht aber die *subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens vitus subiectis ad eorum utilitatem et bonum* – »das haushalterische oder bürgerliche Unterordnungsverhältnis, in dem der Vorstehende die Untergebenen zu deren [der Untergebenen] Nutzen und Wohl gebraucht« (STh I q. 92 a. 1 ad 2; Ed. Leonina 5, 396b/397b). Dieses Verhältnis der Fürsorge entspreche dem Schöpfungs-willen Gottes.

Insgesamt steht die Frau nach Thomas dem Mann im Blick auf die Ausstattung mit den höheren *potentiae animae* nicht nach (wenn sie auch schwächer sind): wie er ist die Frau bestimmt zum höheren Leben des Erkennens, und darum ist der Mensch – im Unterschied zu den Pflanzen – mit dem je anderen Geschlecht nicht dauerhaft verbunden und somit frei zum individuellen Vollzug des Erkennens (*STh* I q. 92 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 396).

Die mit dem höchsten Seelenteil und seinen *operationes* – Erkenntnisvermögen und Wille – gegebene Ausrichtung des Menschen auf das Übersinnliche ist nun zu skizzieren. Mit dieser Zuordnung des höchsten zu den körpergebundenen Seelenteilen ist einerseits ein immer schon realisiertes Verhältnis vorgezeichnet, das sich in der Beschreibung des Erkenntnisprozesses manifestiert (s. u.; vgl. etwa: *STh* I q. 85, hier bes. a. 1r. bis 3r.; Ed. Leonina 5, 330b/331a, 333b–334b und 336; vgl. *De ver.* q. 10 a. 4r.; 5r.; 6r.; Ed. Leonina 22/2, 306b/307a, 308b–309b, 311b–313a), zum anderen eine Sollbestimmung, die sich in der Frage nach der Ausrichtung des Willens niederschlägt (s. u.).

6.3. Das Erkenntnisvermögen

6.3.1. Der Vorgang des Erkennens

Das menschliche Erkennen hebt, im Unterschied zum Erkennen der Engel oder gar Gottes (*STh* I q. 14; Ed. Leonina 4, 166–194; *STh* I q. 53–58; Ed. Leonina 5, 30–91, vgl. etwa *De ver.* q. 2; q. 8; Ed. Leonina 22/1, 69/70) bei den Sinnen und den dort rezipierten Eindrücken an, die im *sensus communis* zusammengeführt (Ursprung: In *De anima* III l. 3; Ed. Vives 24, 141–145) und durch die *vis imaginativa* (»Einbildungskraft«) als gemeinsame sinnliche Form identifiziert werden. Die *potentia intellectiva* ist grundsätzlich die Empfänglichkeit für die von diesem sinnlichen Material abstrahierten Wesensformen, also für die ontologischen Korrelate des Wesensbegriffs (*STh* I q. 79 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 259a–260a). Der Intellekt ist somit ein passives Vermögen: *intellectus possibilis* (*STh* I q. 79 a. 3r.; Ed. Leonina 5, 264, vgl. etwa *STh* I q. 79 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 259). Diese Empfänglichkeit des *intellectus possibilis* – nach der die Seele *nata est fieri omnia* (»dazu da ist, alles zu werden«), d. h. die Wesensformen aller Dinge in sich aufzunehmen, wie Thomas häufig sagt (etwa *STh* I q. 79 a. 7r.; Ed. Leonina 5, 272a–273a; q. 80 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 282; In *De anima* III l. 9/10; Ed. Vives 24, 163–168) – ist allerdings angewiesen darauf, dass diese Wesensformen in Analogie zum Einwirken sinnlicher Gegebenheiten auf die Sinne überhaupt dem Verstand zugänglich werden. Verantwortlich dafür ist der *intellectus agens*, die Fähigkeit, im Sinnlichen die allgemeine Form von den partikularen Realisationsbedingungen (die Hundhaftigkeit vom aktuell durch die Sinne gegebenen und durch die Einbildungskraft repräsentierten Pudel) zu unterscheiden (*De anima* III l. 10; Ed. Vives 24, 165–168; *STh* I q. 79 a. 4r. und 5r.; Ed. Leonina 5, 267–269). Diesen *intellectus agens* bezeichnet Thomas als *lumen* (»Licht«) (*De ver.* q. 10 a. 6r.; Ed. Leonina 22/2,

31.1b–31.3a); es handelt sich um ein Orientiertsein des Weltumgangs auf das Allgemeine hin. Dieser *intellectus agens* ist nach Thomas eine partikuläre, höchst unvollkommene Teilgabe an der unmittlerbaren, nicht diskursiven und sinnlich vermittelten Intuition des Wesens, das Gott und den Engeln eigentümlich ist, die nicht das Allgemeine durch das sinnlich Individuelle, sondern das Individuelle durch das Allgemeine erkennen (*STh* I q. 79 a. 4r.; Ed. Leonina 5, 267a/268a, vgl. *De anima* III l. 10 [Ed. Vives 24, 165–168]; vgl. aber die Abgrenzung gegen eine Teilgabe an Gott in *Seg.* II c. 85; Ed. Leonina 13, 533/534).

6.3.2. Die Individualität des intellectus

6.3.2.1. Die averroistische Gegenposition

Entscheidend ist dabei, dass sich Thomas in den einschlägigen Passagen der Summen, insbesondere aber im *De anima*-Kommentar, in den Quaestionen *De substantiis separatis* und *De anima* und in seiner Schrift *De unitate intellectus* von der averroistischen Deutung des *intellectus* abgrenzt, die von der Einheit des *intellectus possibilis* in allen Menschen ausging und die er an der Pariser Universität etwa durch Siger von Brabant und andere Lehrer der Philosophischen Fakultät repräsentiert sah (DALES, Problem; PEGIS, St. Thomas). Die Auseinandersetzung mit dem häretischen Aristotelismus und damit die Rettung der Orientierungskraft des Aristoteles für den christlichen Glauben ist ein Grundmovers der theologischen und philosophischen Arbeit des Thomas und motiviert beispielsweise das in den sechziger Jahren in Angriff genommene Projekt der Kommentierung aller Werke des Aristoteles (SLENCZKA, Thomas). Thomas deutet die averroistische Position als Wiedergänger eines Platonismus, der seiner Diagnose nach die höheren Seelenvermögen nicht als Vollzüge des jeweiligen Lebewesens fassen kann, sondern das Subjekt dieser Vermögen den animalischen Vermögen als *motor* zuordnet (s. o.; *STh* I q. 76 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 216b/217a). In der Tat stützt sich Siger von Brabant (zum Folgenden vgl. Siger, *De anima intellectiva*, bes. c. 3 und 4; 6; bes. 7) auf die Unterscheidung, die Aristoteles zwischen den leibgebundenen Seelenvermögen und den nicht an die *materia* und die durch sie gebildeten Organe gebundenen intelligiblen Vermögen setzt; er weist darauf hin, dass die intelligiblen Vermögen zwar eines Leibes für die *operatio* des Erkennens und damit für das aktuelle Erkennen bedürfen, wohl aber für ihr Sein auf die Realisation in der Materie nicht angewiesen sind. Damit ist aber auch nicht zu sehen, inwiefern diese Vermögen, die sich der leiblich gestützten Anlagen und Organe bedienen, durch diesen Leib individuiert sein sollten – wie für die materiellen *substantiae separatae* in *Met.* 12 gilt, dass sie in jeder *species* eine sind, so gibt es auch für die vom Körper trennbare *anima intelligibilis* kein Individualisationsprinzip (a. O. 6, 7; 7). Der Gewinn der Position liegt darin, dass die Unabhängigkeit des Vernünftigen und des Erkennens von individuellen Besonderheiten und die überzeitliche Gültigkeit des Wahren nachvollziehbar und verständlich wird, wenn sie als am

Ort des Subjektes sich vollziehender Beitrag zu etwas das Subjekt Übersteigendem gefasst wird.

6.3.2.2. Die Position des Thomas

Thomas insistiert einerseits darauf, dieser Position nicht aus christlicher Motivation und mit einer christlichen Argumentation zu widersprechen, sondern er hält sie aus rein philosophischen Gründen einerseits sachlich und andererseits als Aristotelesinterpretation philologisch für falsch (*De unit. prooem.*; Ed. Leonina 43, 291; philologische Argumentation c. 1; Vernunftargumentation c. 3; vgl. Scg. II c. 78; Ed. Leonina 13, 493–497; *De spirit.* q. 1 a. 9r. und 10r.; Ed. Vives 14, 44b–46a; 51a–52b). Er verweist darauf, dass eine solche Position weder erklären könne, wie umgangssprachlich der individuelle Mensch als Subjekt des Erkennens auftreten könne, noch könne unter dieser Voraussetzung klar werden, wie einem bestimmten Menschen seine Verfehlungen oder Verdienste zugeschrieben werden könnten, da diese Wirkungen einer Instanz wären, die mit ihm nicht identisch ist, sondern sich seiner nur bedient (etwa *De unit.* c. 3 und c. 4; Ed. Leonina 43, 307b–310a). Das Votum des Thomas zielt darauf, das durch den Leib identifizierbare menschliche Individuum als das Subjekt auch der intelligiblen Akte zu etablieren, und er tut dies, indem er die *anima intellectiva* als diejenige Instanz beschreibt, von der alle niederen, körpergebundenen Seelenvermögen ausgehen und die den Körper informiert – mit der Folge, dass sie als individuelle auf diesen Körper hin geschaffen und durch die Beziehung zu diesem Körper auch nach der Trennung von ihm geprägt bleibt. Dieses Interesse an der Individualität bestimmt den gesamten Komplex der Ausführungen des Thomas zum Verhältnis von Seele und Leib; dadurch dürfte auch sein Votum für eine unmittelbare Erschaffung der Menschenseele durch Gott und sein Widerspruch gegen die These, dass die Menschenseele im Zeugungsakt weitergegeben wird, begründet sein (*STh* I q. 91 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 392; a. 3r.; Ed. Leonina 5, 393; a. 4r.; Ed. Leonina 5, 395; *De pot.* q. 3 a. 9r.; Ed. Vives 13, 69/70a). Im Zeugungsakt weitergegeben wird nur die *virtus seminis* (»die Kraft des Samens«), aus dem und dessen Form sukzessiv die unterschiedlichen Stufen der Seelenform entstehen und bei Ausbildung der je höheren wieder vergehen: Erst bildet sich die *anima vegetabilis*; dann die *anima sensibilis* unter Einschluss der *potentiae vegetabiles* etc., bis schließlich durch einen Schöpfungsakt die *anima rationalis* entsteht und induziert wird, die dann das Subjekt auch aller niedrigerstufigen *potentiae* ist.

6.4. Der Wille

Wie das Erkennen in der Rezeptivität der Sinnlichkeit und in den *formae sensibiles* ihre »Vorstufe« hat, so ist auch der Wille eine Gestalt des *appetitus* (»Strebenvermögens«), das sich auch unter den Bedingungen der Animalität einerseits und unter den Bedingungen rein geistiger Wesen (Engel und Gott) andererseits mani-

festiert: In allen Fällen indiziert der *appetitus* eine Gestalt der Passivität, ein Bewegtwerden durch ein Strebeziel, dem allerdings eine Neigung (*inclinatio*) entspricht (*STh* I q. 80 a. 1r. und 2r.; Ed. Leonina 5, 282 und 284). Der Wille ist darum ein Moment der *potentia intellectiva*, weil er die Fähigkeit und die Neigung des Menschen zur Sprache bringt, nichtsinnlliche Sachverhalte nicht nur zu erkennen, sondern sich durch sie bewegen zu lassen.

6.4.1. Der Mensch und sein Strebeziel: Die *beatitudo*

Dabei geht Thomas davon aus, dass der Mensch von vornherein durch seinen Willen auf ein Ziel hin angelegt ist – der Wille will immer ein *bonum* (»Gutes«) (*STh* I-II q. 8 a. 1r.; Ed. Leonina 6, 68). Diese Auskunft ist analytisch, denn zu einem *bonum* wird etwas, indem es Gegenstand des Strebens wird (*De ver.* q. 1 a. 1r.; Ed. Leonina 22/1, 3–8a). Mit dieser Feststellung ist noch nicht entschieden, ob das *bonum*, auf das der Wille ausgerichtet ist, ein wirkliches Gut oder ein *apparens* (»scheinbares«) *bonum* ist. Das *bonum*, auf das der menschliche Wille immer schon und unverrückbar ausgerichtet ist, ist das Erlangen von *beatitudo* (vgl. *STh* I q. 94 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 413; 82 a. 1r. und 2r. Ed. Leonina 5, 293 und 296), die man als »Ruhe der Erfüllung« kennzeichnen könnte, ein Zustand, der erreicht ist, wenn ein *bonum completum appetitum* (»ein Gut, das das Streben erfüllt«), erreicht ist (*STh* I-II q. 2 a. 7r.; Ed. Leonina 6, 23). Diese der Auslegung der *Nikomachischen Ethik* entstammende Auskunft legt Thomas – darin der augustini-nisch-neuplatonischen Interpretation dieser Tradition folgend, aber die aristotelische Beschreibung des der Philosophie gewidmeten Lebensvollzugs aufnehmend (vgl. *In Eth.* I. 1. 19 und 20; Ed. Vives 25, 282–287; I. 1. 5; Ed. Vives 25, 243–246; dort Verweis auf lib. X l. 10–12; Ed. Vives 26, 67–73) – so aus, dass der Mensch diese *beatitudo* in der Schau Gottes findet, in der das dem Menschen gemäße *bonum*, nämlich die höchste Realisation seiner *potentia intellectiva*, erreicht sei, indem der Mensch dasjenige *bonum* erfasst, das alles Streben erfüllt, und das in höchstem Maß Erkennbare, das alle Erkenntnis einschließt, erfasst (vgl. nur: *STh* I q. 12 a. 1r.; Ed. Leonina 4, 114b/115a; *STh* I q. 82 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 293; a. O. a. 4r.; Ed. Leonina 5, 303; vgl. Scg. III c. 25–63; Ed. Leonina 14, 65–178 auf dem Hintergrund von c. 2–24; Ed. Leonina 14, 5–65). Thomas weist in der Auslegung der Ausführungen des Aristoteles zum philosophischen Lebensvollzug darauf hin, dass Aristoteles mit dem Hinweis auf die in der *speculatio* (der theoretischen Beschäftigung [mit Gott]) erreichte *felicitas* nur von der Erfüllung handle, die in *hac vita* (in diesem Leben) erreichbar sei (*In Eth.* X l. 1. 11; Ed. Vives 26 70–73 und I. 1. 3; Ed. Vives 26, 76–79). Für Thomas ist es eindeutig und ebenfalls ohne Rekurs auf spezifisch christlich-religiöse Einsichten nachvollziehbar, dass die *beatitudo* vom Menschen nicht unter den Bedingungen des irdischen Lebens erreicht werden kann (vgl. den Argumentationsgang in Scg. III c. 38–48; vgl. den Gedankengang in den Artikeln von *STh* I-II q. 2 und q. 3; Ed. Leonina 6, 17–36 vgl. knapp *De ver.* q. 27 a. 2r.; Ed. Leonina 22/3, 793b–794b). Die unter den

Bedingungen irdischer, leibgebundener Existenz mögliche Gotteserkenntnis unterscheidet sich wesentlich von der Schau Gottes, in der der Mensch seine *beatitudo* (»Erfüllung«) findet: Die endgültige Gotteserkenntnis ist eine Schau des göttlichen Wesens, das selbst zur *forma* des erkennenden Verstandes wird (vgl. etwa *STh* I q. 12 a. 2r. und 5r.; Ed. Leonina 4, 116b/117b und Ed. Leonina 5, 123; *STh* I-II q. 3 a. 6r.; Ed. Leonina 6, 58). Die endgültige *beatitudo* ist erst erreicht in einer Schau Gottes, die im Unterschied zu der von den *effectus* auf die Ursache schließenden und somit nur mittelbar erkennenden gegenwärtigen Gotteserkenntnis eine unmittelbare Schau des göttlichen Wesens darstellt (vgl. bes. *Scg.* III c. 39–41; Ed. Leonina 14, 95–106). Die einem Beweisverfahren wie dem kosmologischen Gottesbeweis entspringende metaphysische Gotteserkenntnis ist, so hält Thomas fest, zudem in dem Sinne negativ, dass sie lediglich die Unvollkommenheit des sichtbaren Seienden, von dem der Beweis ausgeht, bezüglich der *prima causa* negiert, aber nicht zur positiven Einsicht in die *essentia* Gottes gelangt (*Scg.* III c. 39; Ed. Leonina 14, 95–98).

6.4.2. Der Weg zum Erreichen des übernatürlichen Strebeziels

Die Beschreibung des Menschen als ein auf das Erlangen von *beatitudo* in der Schau Gottes ausgerichtetes Wesen trägt Thomas in Teil II der Theologischen Summe vor, in dem er darstellt, mittels welcher interner und externer Prinzipien die *actus* des Menschen so bestimmt werden, dass er diejenigen *actus* vollbringt, die ihn zum Erreichen des eigentlichen Strebeziels der *beatitudo* – zur Schau Gottes also – qualifizieren (*STh* I-II q. 1–5; Ed. Leonina 6, 6–54). Hier sortiert Thomas der aristotelischen, am Streben nach wesensentsprechender Vollendung orientierten Ethik die kirchliche Zuordnung der ewigen Seligkeit als Lohn eines gnadenhaft ermöglichten Erwerbs von *merita* zu (*STh* I-II q. 5 a. 7r.; Ed. Leonina 6, 53), die er interessanterweise nicht mit Bibel- oder Kirchenväterautoritäten begründet, sondern mit Aristoteleszitat (ebd., vgl. *Scg.* III c. 25 und c. 37; Ed. Leonina 14, 65–70 und 92–94). Spezifisch theologisch oder spezifisch christlich ist nicht die Einsicht in die Bestimmung des Menschen zur Schau Gottes, sondern die Einsicht, dass diese Bestimmung über das Leben im Kontext der sinnlichen Wirklichkeit hinausreicht, damit die Fähigkeiten des Menschen übersteigt, der – und zwar schon die Protoplasten – zum Erreichen ihres übernatürlichen Ziels der göttlichen Gnade bedarf (*STh* I q. 90 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 385; vgl. *STh* I-II q. 114 a. 2r. und ad 1; Ed. Leonina 7, 346). Die Protoplasten waren nach Thomas mit eben der die Kräfte der höheren Vermögen des Menschen über das natürliche Maß hinaus vervollkommnenden Gnade ausgestattet (*STh* I q. 95 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 420b/421a), die sie (und in der Folge alle Menschen) mit dem Sündenfall verloren haben. Die Sünde ist dabei nicht der Verlust des Menschseins und seiner natürlichen Fähigkeiten, für die der Begriff der *imago Dei* steht (*STh* I q. 93 a. 3r. und 4r.; Ed. Leonina 5, 404 und 404b/405), sondern der Verlust der angemessenen Ausübung dieser Fähigkeiten so, dass der Mensch in dieser Aus-

übung Gott *similis* (»ähnlich«) ist. Die klassische, auch von Thomas übernommene Unterscheidung der im lateinischen Text von Gen 1,27 verwendeten Begriffe *imago* (»Bild«) und *similitudo* (»Gleichnis«) deutet er so, dass mit *similitudo* eine *perfectio* der *imago* (*STh* I q. 93 a. 9r.; Ed. Leonina 5, 410b/411a) gemeint ist, die der Mensch in der Ausrichtung auf Gott als auf das *summum bonum* im Akt der *dilectio* so realisiert, dass alle seine Anlagen und die ihnen entsprechenden, mehr oder weniger weitreichenden Zielsetzungen diesem *finis ultimus* untergeordnet sind. Mit dieser Ausrichtung auf Gott vollzieht sich eine Selbstbestimmung des Menschen, die alle seine Lebensvollzüge und insbesondere seine Animalität (die *passiones*), die ihn an die Körperwelt bindet, auf das Ziel hin ausrichtet, das die *anima intellectualis* ihm vorzeichnet; was der Mensch *in hac vita* (»in diesem Leben«) erreichen kann und erreichen soll, ist eine Ausrichtung auf Gott, die ihn zu einer zum Erlangen des Strebeziels aufnahmefähigen *materia* macht (vgl. *STh* I-II q. 4 a. 4r.; Ed. Leonina 6, 40).

6.4.3. Der Widerstand der *passiones* (weltgebundenen Leidenschaften)

Das entscheidende, mit dem Menschsein gestellte Problem ist der Umgang mit den *passiones animae sensitivae*. Im Aufbau der Theologischen Summe folgt die Darstellung der *passiones*, die der Mensch mit allen körpergebundenen Wesen gemeinsam hat (*STh* I-II q. 22–48; Ed. Leonina 6, 168–271), auf die Darstellung des spezifisch menschlichen Handelns, das willentlich und so durch ein rationales, den Menschen auf ein höchstes Ziel ausrichtendes Vermögen gesteuert ist (*STh* I-II q. 6–21; Ed. Leonina 6, 55–167). Damit ist ein Problem des Menschseins markiert, das dazu bestimmt ist, unter den Bedingungen der Animalität vernunftorientiert die *passiones* in die *passiones concupiscibiles* und die *passiones irascibiles*. Auch die *passiones* beziehen sich auf das *bonum* und *malum*: Alle *passiones* stehen im Umfeld des Erstrebens des Guten und Meidens des Übels, dies aber in unterschiedlicher Weise: Die *passiones concupiscibiles* (*STh* I-II q. 23 a. 1r.; Ed. Leonina 6, 173; q. 25 a. 2r.; Ed. Leonina 6, 184b/185a) erfassen das Gute und Üble als Angenehmes und zu Meidendes in der leitenden *passio* der *amor* (negativ: *odium* bzw. *fuga*), die sich differenziert in das *desiderium* (»Erstreben eines Abwesenden«), das *gaudium* (der Zustand der Erfahrung des gegenwärtigen *bonum*) und die *tristitia* (der Zustand der Erfahrung des gegenwärtigen *malum*). Die *passiones irascibiles* bestimmen das Verhältnis zum *bonum* und zum *malum* dadurch, dass das Erlangen oder Vermeiden mit Schwierigkeiten verbunden ist (*STh* I-II q. 23 a. 1r.; Ed. Leonina 6, 173), deren Überwindung erstrebt wird; die *leit-passio* ist hier die *spes* (negativ: *desperatio*; q. 25 a. 3r.; Ed. Leonina 6, 186), die sich differenziert in *timor* (»Furcht«) und *audacia* (»Mut«) sowie *ira* (»Zorn«). Diese *passiones* sind zum einen an die körperliche Konstitution des Menschen gebunden und ihm mit allen *animalia* gemeinsam (*STh* I-II q. 22 a. 1r. und 3r.; Ed. Leonina 6, 168 und 171; vgl. q. 6 prooem.; Ed. Leonina 6, 55); zum anderen sind

diese *passiones* nicht per se ein Übel oder moralisch verwerflich, sondern ethisch unbestimmt. Den Charakter als *bonum* oder *malum* gewinnen sie ausschließlich von ihrem Verhältnis zur *ratio* bzw. zur intelligiblen Bestimmung des Menschen: sie werden zu einem *malum*, wenn sie sich der Ausrichtung der Vernunft entziehen, und ein *bonum*, wenn sie von der Vernunft regiert und begrenzt sind (STh I-II q. 24 a. 1r.; Ed. Leonina 6, 179).

6.4.4. Die Tugenden

Die mit dem Wesen des Menschen vorgezeichnete Ausrichtung des Lebensvollzuges auf das *summum bonum* hin erfüllt sich somit in der Auseinandersetzung mit den *passiones animae* und in der Aufgabe, das leibgebundene Streben der höheren Bestimmung des Menschen unterzuordnen. Die rechte Ausrichtung des gesamten Selbstvollzuges ist das durch Tugenden bestimmte Leben. Tugenden – die wesentlichen Einsichten übernimmt Thomas wieder von Aristoteles – sind dabei solche die *potentiae* der Seele bestimmenden Handlungsdispositionen, die den Menschen in ein vom Ziel des *intellectus* her moderiertes Verhältnis zu den ins Extrem tendierenden *passiones animae* setzen. Diese Tugenden werden entweder durch Gewöhnung eingeübt – das gilt für die Kardinaltugenden. Oder sie werden – soweit sie die natürlichen Bedingungen des Menschseins übersteigen – »eingegossen«, und zwar mit der göttlichen Gnade, die sich in den *potentiae animae* in den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe niederschlägt (↗ C.II.7.). Alle Tugenden stehen untereinander im Verhältnis einer Ordnung und haben natürlicherweise in der Ausrichtung auf das *bonum commune* ihr Ziel; bei dem Menschen aber, der im Verfolg seiner übernatürlichen Bestimmung begriffen ist, haben sie in der Ausrichtung auf Gott als *das summum bonum* durch Glaube, Hoffnung und Liebe ihr Ziel (Scg. III c. 151–153; Ed. Leonina 14, 444–449; vgl. STh I-II q. 62 a. 3r.; Ed. Leonina 6, 403; a. 4r.; Ed. Leonina 6, 404b/405a; q. 66 a. 4r.; Ed. Leonina 6, 434a/435a; Scg. III c. 147–154; Ed. Leonina, 435–457). Mit einem durch diese Tugenden moderierten Lebensvollzug erfüllt der Mensch das göttliche Gesetz, das ebenfalls im Gebot der Gottesliebe kulminiert (Scg. III c. 116; Ed. Leonina 14, 365–367) – denn die Liebe ist der Modus, in dem der Mensch auf etwas um dessen selbst willen und damit als *summum bonum* strebend orientiert ist (STh II-II q. 23; Ed. Leonina 8, 163–173).

6.4.5. Die Einsicht in die Vorläufigkeit des Natürlichen und in die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe

Damit erfüllt sich im Blick auf die Bestimmung des Menschen das die Theologie des Thomas strukturierende *adagium*, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern voraussetzt und vollendet. Die Ausrichtung auf ein Strebeziel ist dem Menschen – das zeigt bereits die Zuordnung der entsprechenden Bestimmungen in Teil III der *Summa contra gentiles*, in dem Thomas immer noch das der Ver-

nunft Zugängliche beschreibt – fassbar; es ist ihm auch einsichtig zu machen, dass das in ihm angelegte Streben in diesem Leben keine Ruhe findet, sondern über seine natürlichen Anlagen hinausführt. Ihm ist ebenfalls einsichtig zu machen, dass er eines *auxilium* (»einer Hilfe«) bedarf, um die auf das Erlangen des Strebeziels hinführende Haltung der Liebe des *summum bonum* um seiner selbst willen zu erreichen.

Die Gnadenlehre bildet in der *Summa contra gentiles* (Scg. III c. 147 und folgende; Ed. Leonina 14, 435–457) den Übergang zu dem, was dem Menschen natürlichlicherweise nicht zugänglich ist, sich aber als conveniente – passende – Lösung der mit dem Streben des Menschen einhergehenden und dessen Erfolg entgegenstehenden Probleme plausibilisiert: Dass Christus und die in ihm vollbrachte Erlösung der Weg ist, auf dem der Mensch die in seinem Wesen vorgezeichnete Lebensbewegung erfolgreich vollzieht in dem Sinne, dass er zur Ruhe der Erlösung in der Schau Gottes gelangt.

6.4.6. Der Störfall der Sünde

Dabei ist vorausgesetzt, dass der Mensch nicht nur, wie die Protoplasten, einen Weg zum Erreichen dieses Zieles mühelos – aber eben auch mit Hilfe der Gnade – zu gehen hat, sondern dass diese göttliche Hilfe, ohne die der Mensch sein übernatürliches Strebeziel nie erlangte, verloren ist und die natürliche Ordnung, zu der der Mensch bestimmt ist, sich in Unordnung verkehrt hat. Die Sünde – der Verlust der *similitudo* oder der durch die Gnade begründeten Urstandsgerechtigkeit, zugleich die Überschreitung des göttlichen Gebotes – hat ihren Ursprung und ihr Wesen im *inordinatus appetitus boni*, in der Unordnung des Strebens nach einem Gut. Diese Unordnung hat ihr Zentrum darin, dass der Mensch seiner *concupiscentia* folgt und sich selbst bzw. die Welt dadurch zum *summum bonum* macht, dass er ihr (und nicht Gott) um ihrer selbst willen anhängt (STh I-II q. 77 a. 4r. und 5r.; Ed. Leonina 7, 65 und 66b/67a): Er stellt nicht alle Streben, die ihm seine Konstitution vorzeichnet, unter den Vorbehalt des Strebens nach dem *summum bonum*. Dass die Sünde Verlust der *similitudo* mit Gott ist, plausibilisiert Thomas selbst damit, dass er die *similitudo* in die Entsprechung zum Weltverhältnis Gottes legt (zum Folgenden vgl. Scg. III c. 1; Ed. Leonina 14, 3–5 und STh I-II q. 77 a. 5r.; Ed. Leonina 7, 66b/67a): Wie Gott die gesamte Wirklichkeit durchdringt, in jedem ihrer Teile als Ganzer gegenwärtig ist und die Welt und alles in ihr auf ihr Ziel hinbewegt, so durchdringt und beherrscht der Mensch, sofern er in seinem gesamten Selbstvollzug auf Gott als das höchste Gut ausgerichtet ist, qua Vernunftseele seinen Leib (STh I q. 95 a. 2r. und 3r.; Ed. Leonina 5, 422 und 423) und dessen weltbezügelte *passiones* (*concupiscentes* und *irascibles*) und entspricht darin Gott. Die *similitudo* ist die aktuelle Herrschaft über die Welt, während die *imago Dei* die *potentiae intellectivae* meint, die den Menschen für diese Herrschaft bestimmen und – unbeschadet der Notwendigkeit der Gnade – ausstaten.

- DALES, Richard: *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995.
- HELLMEIER, Paul Dominikus: *Anima et intellectus*. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen, Münster 2011.
- KRAMER, Klaus: *Imago trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 2000.
- PEGIS, Anton Charles: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934/ND Weteren 1976.
- PERLER, Dominik: *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien von 1270–1670*, Frankfurt a. M. 2012.
- RAHNER, Karl: *Geist in Welt* (= Sämtliche Werke, Bd. 2), Solothurn u. a. 1995.

Notger Slenczka

7. Gnade und Rechtfertigung

7.1. Die Perspektive der konfessionellen Differenz

Die Beschreibung des thomasischen Verständnisses der Rechtfertigung des Sünders und des Prozesses der Gnadenvermittlung steht von vornherein hermeneutisch unter dem Vorzeichen der an dieser Frage aufgebrochenen und bis heute virulenten konfessionellen Differenz. Thomas von Aquin gilt vor allem Luther, aber auch den anderen Reformatoren als derjenige Theologe, der durch die Rezeption aristotelischer Grundaxiome das Verhältnis von Gott und Mensch so ausformuliert hat, dass sich die von den Reformatoren diagnostizierten Verirrungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie einstellen mussten (PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*; PESCH/KÜHN, *Rechtfertigung*). Auf der anderen Seite wurde nicht nur von altgläubigen und konfessionell-katholischen Theologen der Versuch unternommen, zu zeigen, dass das Verständnis der Begründung durch Thomas rechtgläubig sei, sondern auch der Lutherische Theologe Johann Georg Dorsche veröffentlichte 1655 eine Schrift mit dem Titel *Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor*, in der er zu zeigen suchte, dass Thomas sich bezüglich der Beschreibung des Gnadenhandelns Gottes in Einklang befindet mit der Rechtfertigungstheologie der *Confessio Augustana* und der reformatorischen Bekenntnisschriften. Während dieser Text von dem Anliegen bestimmt war, die römische Kirche um den Kronzeugen ihrer in Trient festgeschriebenen kirchenoffiziellen Soteriologie zu bringen, bemühen sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl protestantische (beispielsweise KÜHN, *Via caritatis*) als auch römisch-katholische (beispielsweise O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*) Theologen darum, zu zeigen, dass und inwiefern die thomasische Gnadenlehre über alle Differenzen hinweg mit der protestantischen Deutung der Rechtfertigung vereinbar ist. Die 1999 in Augsburg vom Lutherischen Weltbund und Vertretern der römischen Kurie anerkannte gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre scheint die Differenzen beseitigt zu haben, die mit dem Namen Luthers auf der einen Seite, mit dem des Thomas von Aquin auf der anderen

Seite verbunden waren. Es wird jedem, der in diese Auseinandersetzungen der Reformationszeit eingeführt ist, unmöglich sein, Thomas von Aquin nicht in ihren Fragen auf diesem Gebiet ebenso wie die des Zeitalters der Reformation sich in die Fronten der Auseinandersetzung Augustins mit Pelagius und den Semipelagianern einzeichneten und gemeinsam deren Wirkungsgeschichte darstellen. Unsachgemäß ist es darum, weil die Präzisionen in der Wahrnehmung dieser Fragestellung und die Schibboleths, die sich in der Reformationszeit ausbilden, nur um den Preis des Anachronismus das Kriterium für eine Bewertung des thomasischen Umgangs mit diesen Fragen abgeben können. Im folgenden kann es nur darum gehen, im Bewusstsein der Unentrinnbarkeit dieser Perspektive die Position des Thomas auf deren systematische Pointen hin zu profilieren.

7.2. Der Kontext der Gnadenlehre in den Summen

In der Theologischen Summe gehört die Gnadenlehre (*STh* I-II q. 109–114; Ed. Leonina 7, 289–355), in deren Rahmen Thomas die Lehre von der *iustificatio impii* (»Rechtfertigung des Gottlosen«) (*STh* I-II q. 113; Ed. Leonina 7, 328–343) als *effectus gratiae* (»Wirkung der Gnade«) behandelt, in den Rahmen der Handlungstheorie, die Thomas als Fundament seiner Ethik in *STh* I-II; Ed. Leonina 6 und 7 vorträgt; an ähnlicher Stelle ist die Gnadenlehre in der *Sec. III* plaziert (*Sec. III* c. 147–163; Ed. Leonina 14, 435–475). In der Theologischen Summe stellt diese Handlungstheorie das menschliche, d. h. vom auf das *bonum* (»Gut«) der *beatitudo* (»Ruhe der Erfüllung«) ausgerichteten Willen gesteuerte Handeln dar (Aufbau *STh* I-II q. 6 a. 1 prooem.; Ed. Leonina 6, 55); zunächst hinsichtlich des dem Menschen eigentümlichen Handelns: Spezifisch menschliches Handeln ist willensbestimmt (Wille als Handlungsprinzip, *STh* I-II q. 6–17; Ed. Leonina 6, 55–126; *bonitas* und *malitia actuum*: q. 18–21; Ed. Leonina 6, 127–167). Sodann werden die handlungsbestimmenden Einflüsse, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, skizziert: die *passiones* (*STh* I-II q. 22–48; Ed. Leonina 6, 168–308). Anschließend wendet sich Thomas den inneren und äußeren handlungsbestimmenden Prinzipien zu (Aufbau *STh* I-II q. 49 a. 1 prooem.; Ed. Leonina 6, 309); die Handlungsdispositionen (*habitus*) (*STh* I-II q. 49–54; Ed. Leonina 6, 309–348), darunter insbesondere die *virtutes* (*STh* I-II q. 55–67 [70]; Ed. Leonina 6, 349–445 [Ed. Leonina 6, 461–464]) und die *vitia* bzw. *peccata* (*STh* I-II q. 71–89; Ed. Leonina 7, 4–148), durch die sich der Mensch ins Verhältnis zu seinen *passiones* setzt. Sodann folgen die außerhalb des Handlungsobjekts gelegenen Prinzipien: das Gesetz (*STh* I-II q. 90–108) und die Gnade (*STh* I-II q. 109–114). In der *Summa contra gentiles* ist der Sinn dieser Einordnung noch besser zu erkennen: Thomas handelt im Teil III zunächst von der Ausrichtung alles Seienden, und insbesondere des mit Rationalität ausgestatteten, auf ein wesensentsprechendes *bonum*, das Gott selbst ist, dessen *bonitas* alle Kreaturen auf je ihrer Vollkommenheitsstufe darzustellen bestimmt sind (*Sec. III* c. 18–24; Ed. Leonina 14, 42–65). Das Stre-