

Thomas Handbuch

herausgegeben von

Volker Leppin



Mohr Siebeck

- 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.
- KRÄMER, 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 Wetteren 1976.
- PEKLER, 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 Begegnung durch Thomas rechtgläubig sei, sondern auch der Lutherische Theologe Johann Georg Dorsche veröffentlichte 1675 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 einzzeichnen und gemeinsam deren Wirkungsgeschichte darstellen. Unschuldig 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 *Scg. III* plaziert (*Scg. 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 (*Scg. III* c. 18–24; Ed. Leonina 14, 42–65). Das Stre-

beziel des Menschen bzw. der mit *ratio* ausgestatteten Wesen liegt nun in der *felicitas* oder *beatitudo* (Seg. III. c. 25; Ed. Leonina 14, 65–70), die sie in der *contemplatio* Gottes finden (Seg. III. c. 37; Ed. Leonina 14, 92–94; Seg. III c. 38–63; Ed. Leonina 14, 94–178). Die dann folgenden Bestimmungen zur *providentia* Gottes (Seg. III c. 64–97; Ed. Leonina 14, 178–303) und zu den Wundern, die Gott im Vollzug dieser *providentia* auch unter Durchbrechung der von ihm gestifteten Ordnung verwirklicht (Seg. III. c. 98–100; Ed. Leonina 14, 304–312), bereiten die Kapitel über das Gesetz und die Gnade vor (Seg. III. c. 101–146 und 147–163; Ed. Leonina 14, 312–435 und 435–475), die eben von den Medien handeln, durch die Gott den Menschen zum Erlangen seiner Bestimmung führt: Das Gesetz richtet dabei den Menschen im Modus der Forderung auf die *dilectio* Gottes und damit auf Gott als das höchste Ziel aus (Seg. III c. 115 und 116; Ed. Leonina 14, 364–367), während die Gnade diejenige Gabe ist, durch die Gott den Menschen für das Erreichen dieses Ziels ausstattet und zu einer *perfectio* führt, für die er zwar bestimmt ist, die er aber aus eigenen Kräften nicht erreichen kann (Seg. III. c. 99 und 101; Ed. Leonina 14, 306–310 und 312–315, vgl. Seg. III c. 147; Ed. Leonina 14, 435–437; *De ver.* q. 27 a. 2r.; Ed. Leonina 22/3, 793b–794b). Die Gnadenlehre ordnet sich also in eine Deutung der Bestimmung des Menschseins ein, nach der der Mensch durch seinen rationalen Willen auf ein *bonum*, die *beatitudo*, ausgerichtet ist, dabei aber in einem konfliktträchtigen Verhältnis zu seinen auf weltliche *bona* ausgerichteten *passiones* steht. Die *beatitudo* (»Ruhe der Erfüllung«) findet der Mensch aber nur in einem übernatürlichen Gut, das er nur dann erreichen kann, wenn durch die göttliche Gnade die ihm eigenen Kräfte über ihr natürliches Maß hinaus gesteigert werden. Gesetz und Gnade sind die äußeren Mittel, durch die die göttliche Vorsehung die sinnengebundenen Vernunftwesen auf ihren *finis ultimus* hin leitet (vgl. Seg. III c. 111–114; Ed. Leonina 14, 355–364 [Überleitung und Beginn des Gesetzstrakts]).

Die *iustificatio impii* (»Rechtfertigung des Gottlosen«) wiederum ordnet sich für Thomas in den Kontext der durch die Gnade vermittelten Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen bzw. mit der praktischen Vernunft ein: Sie ist die Gestalt, die die Gabe der Gnade unter den Bedingungen der Sünde erhält: die Gestalt der Vergebung der Sünde und der Umkehr des Willens von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit (STh I-II 113 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 328).

7.3. Das Gesetz und die Gottesliebe

Die Gnade ordnet sich damit dem anderen externen handlungsbestimmenden Prinzip, dem Gesetz, zu; daher ist der Gesetzstraktat knapp anzusprechen (zum Folgenden vgl. im Einzelnen und für Belege SLENCZKA).

7.3.1. Das Gesetz und das Gottesverhältnis

Entscheidend ist, dass nach Thomas die Vernunft und die ihr (als Niederschlag der *lex aeterna*) entspringende *lex naturalis* eigentlich die hinreichende Grundlage der Einrichtung aller menschlichen Gemeinschaft und eines vernünftigen und damit guten Lebensvollzuges ist. Damit stellt sich aber die Frage, warum es eigentlich neben dem aus dem natürlichen Gesetz abgeleiteten menschlichen Gesetz noch ein göttliches Gesetz gibt. Ein Teil der franziskanischen Tradition – etwa der Zeitgenosse und Pariser Kollege des Thomas, Bonaventura (7 B.III.2.) – verweist hier auf die Verdunkelung des Wissens um die *lex naturalis* aufgrund des Sündenfalls. Zu dieser naheliegenden Auskunft greift Thomas nicht, nicht zuletzt deshalb, weil ihm trotz seiner Einsicht in die Depravation der menschlichen Orientierung am Guten die Ethik und die Politik des Aristoteles und das römische Recht Beweis genug für die Funktionsfähigkeit der Einsicht in die *lex naturalis* ist. Der Zweck der *lex divina* wird dadurch deutlich, dass sich nach Thomas diese *lex divina* nicht auf sittliche und rechtliche Vorschriften für das Verhalten der Menschen untereinander beschränkt, sondern auch noch Regeln für das Gottesverhältnis und Normen für die Gestaltung des Gottesdienstes enthält: Zum einen natürlich die ersten, auf das Gottesverhältnis bezogenen Gebote, und dann die *lex ceremonialis*, die nach Thomas nichts anderes als Auslegungen des dritten Gebotes des Dekalogs (Gebot der Feiertagsheiligung) sind (STh I-II q. 99 a. 3r. und a. 4r.; Ed. Leonina 7, 201 und 202; STh I-II q. 100 a. 11r.; Ed. Leonina 7, 220b/221b). Diese Bezugnahme auf die Gottesverehrung und auch das Gebot der Gottesliebe allein aber zeichnet den Dekalog noch nicht vor der *lex naturalis* und deren Umsetzung in das positive Recht aller Völker aus: Im Recht aller Völker finden sich Vorschriften für den Umgang mit Göttern und für die gemeinschaftliche Gottesverehrung. Denn die Pflicht zur Gottesverehrung und auch zur Gottesliebe an sich ist eine Einsicht der Vernunft und folgt aus der *lex naturalis*; und jedes Gemeinwesen schreibt daher eine gemeinschaftliche Gottesverehrung vor. Der Unterschied zwischen den auf Gott bezogenen Geboten anderer Völker und der *lex divina*, der biblischen Gesetzgebung liegt nun aber darin, dass die Gesetze der *lex divina* anderer Völker Formen der gemeinschaftlichen Verehrung eines oder mehrerer Götter nur in der Ausrichtung auf das von der Vernunft vorgeschriebene Ziel des *bonum commune* vorschreiben (STh I-II q. 99 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 201). Dort ist die Gottesverehrung also dem letzten Zweck des *bonum commune* unterstellt und dient ihm, so dass Thomas damit die Religionsgesetzgebung aller Völker außerhalb des Geltungsbereiches der biblischen Gesetzgebung als für das *bonum commune* funktionalisierte Religion deutet.

7.3.2. Das Gesetz und das Gebot der Gottesliebe

Das positive göttliche Gesetz unterscheidet sich dadurch von diesen Gesetzeskorpora, dass es den letzten Zweck der natürlichen Vernunft – das *bonum*

commune – einem weitergehenden Zweck unterstellt: In der *lex divina* geht es, so Thomas, nicht allein um die Herstellung zwischenmenschlicher Gemeinschaft, sondern um diese nur insoweit, als sie notwendig ist zur Herstellung einer Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen (STh I-II q. 99 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 201; vgl. a. 2r. u. ö.; Ed. Leonina 7, 200). Die *lex divina* gewährleistet die Gemeinschaft unter den Menschen nur als ein Mittel zu einem weiteren und höheren Zweck, nämlich dem Ziel, Gemeinschaft von Gott und Mensch herzustellen. Nur weil die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auch an sittliche Bedingungen geknüpft ist – der Grund alles Guten, Gott, kann nur mit ihrerseits auf menschliche Weise guten Menschen Gemeinschaft haben (STh I-II q. 99 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 200) – nur darum also und zu diesem Zweck enthält die *lex divina* auch eine sittliche Gesetzgebung und ein Judizialgesetz, die aber material in der beschriebenen Weise dem Vernunftgesetz entsprechen bzw. Ableitungen und Näherbestimmungen darstellen. Die *lex divina* richtet somit die praktische Vernunft und ihren Zweck aus auf die Gemeinschaft von Gott und den Menschen und vermittelt in der *lex nova* die Fähigkeit, auf dieses Ziel in der erforderlichen Weise ausgerichtet zu sein durch die inneren *habitus* des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung.

Die damit vorgenommene Identifikation der *lex divina moralis* (im Zentrum des Dekalogs und der neuteamentlichen Gebote) mit der *lex naturalis* erlaubt die These, dass die praktische Vernunft und das ihr entsprechende Recht wie der Dekalog letztlich und eigentlich auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch ausgerichtet sei und erst mit der Integration in diese Gemeinschaft zu ihrer Wahrheit komme. An der Zweckbestimmung des Dekalogs (Ausrichtung auf die Liebe zu Gott um seiner selbst willen) kommt also der eigentliche Sinn der *lex naturalis* heraus.

7.3.3. Die gesetzeskonforme Gesinnung

Das schließt nun eine weitere Pointe ein: Diese *lex divina* besteht im wesentlichen aus der Gesetzgebung des Alten und dem Gesetz des Neuen Testaments. Die Gesetzgebung des Alten Testaments ist wie die *lex humana* insgesamt gleichgültig gegenüber der inneren Einstellung des handelnden Subjekts. Thomas ist sich dessen bewusst, dass diese Einstellung eigentlich nicht Gegenstand einer Normierung durch die *lex humana* sein kann (STh I-II q. 100 a. 9r.; Ed. Leonina 7, 217b/218a; vgl. a. 10r.; Ed. Leonina 7, 219). Das Gesetz insgesamt ist nach Thomas ein Mittel, den Menschen zu gewohnheitsmäßig gemeinschaftskonformem Verhalten zu erziehen – durch Strafe und Belohnung (STh I-II q. 112 a. 1r. und ad 1; Ed. Leonina 7, 323). Das Gesetz als *lex humana* fordert aber keine gesetzeskonforme Gesinnung, wenn es sie auch im Prozess der Gewöhnung hervorbringt (STh I-II q. 100 a. 9r.; Ed. Leonina 7, 217b/218a).

Nun enthält das Alte Testament aber offensichtlich auch Gebote, die eine Gesinnung fordern: nicht nur das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe, das nach christlicher Überzeugung die *lex vetus* zusammenfasst (Scg. III c. 116 und

117; Ed. Leonina 14, 365–368; STh I-II q. 99 a. 1 ad 2; Ed. Leonina 7, 199b; vgl. aber q. 100 a. 10r.; Ed. Leonina 7, 219), sondern eben auch das Verbot des Begehrens. Thomas stellt angesichts dessen nun die Frage, ob dies Gebot, das kein Tun, sondern eine innere Haltung fordert, erfüllbar sei, und bejaht diese Frage, denn: Der Mensch kann sich für den Empfang der Liebe disponieren und – wenn er sie empfangen hat – auch dieses Gebot erfüllen. Alle anderen Gebote des Alten Testaments aber fordern ebenso wie die Gebote der *lex humana* nur die Entscheidung eines äußeren Handelns, nicht aber eine handlungsleitende gesetzeskonforme Gesinnung (STh I-II q. 100 a. 10r. und ad 2; Ed. Leonina 7, 219).

7.3.4. Die *lex interna* (das ins Innere geschriebene Gesetz)

Zur Erfüllung des Liebesgebotes – der Ausrichtung des menschlichen Lebens auf das *summum bonum* um seiner selbst willen – bedarf es also dessen, dass der Mensch die Gesinnung, die es fordert, irgendwoher erhält; denn diese kann er nicht selbst machen. Das Liebesgebot und die Frage nach der gesetzeskonformen Gesinnung weisen über die *lex vetus* und damit auch über die *lex humana* hinaus auf eine Quelle einer Gesinnung, die nicht dem Gesetz entspringen kann, nämlich auf die *lex evangelica* (vgl. STh I-II q. 106–108; Ed. Leonina 7, 273–288, hier bes. STh I-II q. 106 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 273 und a. 2r.; Ed. Leonina 7, 274). Diese *lex evangelica* zeichnet sich nach Thomas dadurch aus, dass sie keine äußere Vorschrift ist, sondern eine *lex interna*, d. h. eine in das Innere des Menschen eingehende Vorschrift, oder anders: ein Sollen, das sich in ein zwangloses Wollen übersetzt: *principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta* (»ursprünglich ist das Neue Gesetz ein eingegebenes Gesetz, in zweiter Linie erst ein geschriebenes«; STh I-II q. 106 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 273). Die *lex divina* in Gestalt nun der *lex evangelica* verweist damit auf die sakramental vermittelte Gnade (STh I-II q. 107 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 278b/279a), durch die der Mensch in den unverfügbaren Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung auf das übervernünftige Ziel Gottes bzw. der Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet wird und in dieser Ausrichtung der Mensch ist, der auf das von der Vernunft vorgeschriebene *bonum commune* hin nicht nur aus Furcht vor der Strafe handelt, sondern es auch will (STh I-II q. 91 a. 5r.; Ed. Leonina 7, 156; q. 99 a. 6r.; Ed. Leonina 7, 204).

7.3.5. Das Gesetz und die Gnade

Die Gnade ist die Grundlage der Konstitution eines Subjekts, das in der rechten Gesinnung – das heißt: im Modus der Liebe (willentlich und nicht genötigt) – Gott um seiner selbst willen als *summum bonum* erstrebt und darauf alle Zwecke seines Lebens ausrichtet. Dabei ist im Aufbau des Gnadentrakts der *Summa contra gentiles* deutlich erkennbar, dass Thomas die Gnade nicht ausschließlich der Bewältigung der menschlichen Selbstverfehlung zuweist, sondern die göttliche Hilfe auch ohne die Voraussetzung der Sünde als die Bedingung eines in

Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott als *summum bonum* hin orientierten Lebens betrachtet, denn: das eigentliche Lebensziel des Menschen ist ein solches, das alle Bedingungen des Menschseins übersteigt (Scg. III c. 147; Ed. Leonina 14, 435–437). Erst unter den Bedingungen der Sünde gewinnt die Vermittlung der Gnade den Charakter einer *iustificatio impii* (vgl. *STh* I-II q. 113 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 328). Das *auxilium* (»die Hilfe«) der Gnade hatten auch Adam und Eva vor dem Fall nötig, um sich auf den Empfang ihres übernatürlichen Ziels in angemessener Weise zu disponieren; sie freilich waren bereits mit der Schöpfung mit Gnade und daher mit der Urstandsgerechtigkeit ausgestattet (*STh* I q. 95 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 174), die durch den Sündenfall – mit Folgen für alle von Adam und Eva abstammenden Menschen – verloren ging.

7.4. Die Sünde

7.4.1. Das Wesen der Sünde

Die Sünde hat nicht das Ende des Menschseins zur Folge; unter dieser Rücksicht ist es selbstverständlich, dass alle für das Menschsein spezifischen Fähigkeiten und Handlungsoptionen erhalten bleiben. Die Sünde hebt weder die Willentlichkeit menschlicher Handlungen und damit eben auch nicht deren Freiheit auf; grundsätzlich ist der Mensch auch nach wie vor willentlich auf das *bonum* ausgerichtet. Freilich handelt es sich nun um ein um die natürliche Ordnung (nach der alles auf Gott als das *summum bonum* ausgerichtet und ihm untergeordnet ist) unbekümmertes Streben nach dem Guten: Das *peccatum* ist der *actus inordinatus* (»der ordnungswidrige Akt«; *STh* I-II q. 82 a. 2r. und a. 4r.; Ed. Leonina 7, 96 und 98b/99a); Formal ist Sünde ein willentlicher Ungehorsam gegen den (im Gesetz manifestierten) Willen Gottes (*STh* I-II q. 4r.; Ed. Leonina 6, 37–46) und damit gegen sich selbst und gegen den Nächsten (*STh* I-II q. 82 a. 4r.; Ed. Leonina 7, 98b/99a); material ist sie die *concupiscentia*, die eben jene Verkehrung des Strebens darstellt und deren Zentrum wiederum der *amor sui* ist (*STh* I-II q. 71 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 3b/4a; *STh* I-II q. 71 a. 6r.; Ed. Leonina 7, 9a; *STh* I-II q. 77 a. 4r.; Ed. Leonina 7, 66a).

7.4.2. Die Folgen der Sünde

Das *peccatum* hinterlässt nun Wirkungen in der Seele; das gilt für die Sünden des Einzelnen, vor allem aber für die Sünde der Ureltern, die nach Thomas Auswirkungen auf alle Nachfahren hat (*STh* I-II q. 81 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 87b/88b); während die Seelenvermögen, die für das Menschsein spezifisch sind, unbeschädigt bleiben (andernfalls wäre die Sünde ein Ende des Menschseins), wird die im Urstand den Menschen geschenkte, ihn auf Gott ausrichtende *iustitia originalis* – die durch die Urstandsgnade gewährleistet ist (*STh* I q. 95 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 174, vgl. die Artikel *STh* I-II q. 109 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 289b/290b, 2r.; Ed. Leo-

nina 7, 291, 3r.; Ed. Leonina 7, 295, 4r.; Ed. Leonina 7, 297) – völlig zerstört (vgl. *STh* I-II q. 81; Ed. Leonina 7, 87–93). Die Ausrichtung des Menschen auf die *virtus* als Neigung zum wesensentsprechenden *bonum* bleibt zwar auch nach dem Sündenfall erhalten (andernfalls könnte die Befreiung von der Sünde nicht als Erfüllung der wesensgemäßen Bestimmung des Menschen gefasst werden), erfährt aber durch die Sünde eine Schwächung (vgl. *STh* I-II q. 85 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 110), so dass der Mensch und sein Leben nicht mehr auf das übernatürliche *bonum* ausgerichtet ist. Der Verlust aber der Ausrichtung des Menschen auf Gott (die Liebe Gottes um seiner selbst willen und damit als *summum bonum*; Scg. III c. 116; Ed. Leonina 14, 365–367) führt zu einer Unordnung, in der auch die untern Seelenteile – die *passiones* – sich der *ratio* nicht mehr unterordnen (*STh* I q. 115 a. 1r.; Ed. Leonina 5, 538b/539a u. ö.). Dieser Schaden ist per se unheilbar, heilbar nur durch Gott selbst (*STh* I-II q. 87 a. 3r.; 124).

7.5. Die Gnade

Die Gnade ist nun die Ausstattung der Seele mit der Fähigkeit zur Ausrichtung des Menschen auf das wesensgemäße, seine natürlichen Fähigkeiten aber übersteigende Strebeziel, nämlich auf Gott als das *bonum ultimum* (*De ver.* q. 27 a. 2r.; Ed. Leonina 22/3, 793b–794b), auf das der Mensch als durch die spezifischen Fähigkeiten der *voluntas* und des *intelligere* vor anderen Lebewesen ausgezeichnete Wesen eben in der Weise hinstrebt, dass er dieses *bonum* erkennt und will und so auf die ewige *bonitas* nicht nur bezogen ist, sondern sie – auf seiner Seinstufe – auch widerspiegelt (*STh* I q. 93 a. 2r.; Ed. Leonina 5, 401; a. 9r.; Ed. Leonina 5, 410b/411a).

7.5.1. Die eingegossene Gnade

Diese Gnade ist eine *qualitas*, die der Seele eingegossen wird und die Seele bzw. ihre *potentiae* verändert. Thomas grenzt diese Deutung der Gnade ab gegen die später auch von vielen Reformatoren vertretene Vorstellung, dass der Begriff *gratia* ausschließlich eine göttliche Haltung des Wohlwollens bezeichne; zur Begründung seiner Deutung bezieht sich Thomas auf die unterschiedlichen Referenten des Begriffs *gratia* und den Zusammenhang derselben (vgl. *STh* I-II q. 110 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 311); der Begriff kann eine innere Haltung, etwas umsonst Gegebenes und die *gratiarum actio* (»das Abstatten von Dank«) bezeichnen: Die *gratia* als *benevolentia* oder Liebe Gottes ist so geartet, dass sie das *bonum*, das sie liebt, in demjenigen, dem diese Liebe gelte, nicht voraussetze, sondern schaffe (dazu *STh* I q. 20 a. 2r.; Ed. Leonina 4, 254) – dies sei die *gratia* im Sinne eines *beneficium gratis datum*; dieses *beneficium* wiederum weckt in demjenigen, der es empfängt, die *gratia* im Sinne der *gratiarum actio*. In den *quaestiones de veritate* kann Thomas dies durch den Gedanken stützen, dass dasjenige, auf das sich die Liebe Gottes richtet, dieser Liebe auch würdig sein müsse – und diese *dignitas* vermit-

telt die Gnade als Ursprungsgnade oder als *gratia post lapsum animae infusa* (*De ver.* q. 27 a. 1r.; Ed. Leonina 22/3, 790b/791a).

7.5.2. Ontologie der Gnade

Im Blick auf ihren personontologischen Status ist diese Gnade – verglichen mit den drei nach Aristoteles (*Nikomachische Ethik* II, 1, vgl. in *Eth. Ni.* II 1. 1) mit Bezug auf die Seele möglichen Bestimmungen – weder eine *potentia* der Seele (dann müsste sie unverlierbar zu ihrer Natur gehören), noch ein *habitus* (»Tugend«), noch eine *passio*, sondern eine *qualitas*, die der Seele einwohnt und ihre Vermögen bestimmt (*STh* I-II q. 110 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 312). Die Charakterisierung als *qualitas* hebt dabei einerseits darauf ab, dass es sich nicht einfach um einen *motus* (»Vollzug«) handelt, der von einem äußeren *agens* abhängig bleibt, sondern um eine zwar verlierbare, aber der Seele eigene Ausstattung, die einen *motus* – den der Liebe auf Gott hin – begründet. Freilich hat diese *qualitas* nicht, wie die *virtutes*, die *potentiae animae* als Subjekt, sondern die Seele selbst: sie ist weder mit dem *motus* (»Vollzug«) der Liebe und auch nicht mit der *virtus* der Liebe – als *inclinatio* des Willens – identisch, sondern ein Analogon zur Natur der Seele, die sich in bestimmten Fähigkeiten und entsprechenden Akten realisiert (vgl. *De ver.* q. 27 a. 2r.; Ed. Leonina 22/3, 793–794b und *STh* I-II q. 111 a. 4r.; Ed. Leonina 7, 321); Diese Seele wird, um ein ihre natürlichen Fähigkeiten und Strebungen übersteigendes Ziel zu erstreben und zu erreichen, auf eine ontologisch höhere Stufe erhoben (Scg. III c. 147; Ed. Leonina 14, 435–437). Diese Gnade, die *gratia gratum faciens*, entspringt der Gnadenfülle Christi (*STh* III q. 2 a. 10r. und 12r.; Ed. Leonina 11, 48 und 51; q. 8 a. 1r.; Ed. Leonina 11, 126; a. 5r.; Ed. Leonina 11, 132; q. 49 a. 1r.; Ed. Leonina 11, 471; q. 62 a. 5r.; Ed. Leonina 12, 27) und wird durch die Sakramente dem Menschen mitgeteilt (Taufe), wieder zugewendet (Buße), im Menschen vermehrt (Konfirmation und Eucharistie) oder ihm als Hilfe für spezielle Situationen oder Aufgaben zugewendet (Ehe, Priesterweihe, Letzte Ölung – vgl. die Zuordnung der Sakramente zu Lebensstationen: *STh* III q. 65 a. 1r.; Ed. Leonina 12, 56b/57b).

7.5.3. Die *gratia gratis data*

Die *gratia gratis data* ist von dieser *gratia gratum faciens* unterschieden; die Gaben der *gratia gratis data* sind die in 1 Kor 12 erwähnten Gaben des Heiligen Geistes (*STh* I-II q. 111 a. 4r.; Ed. Leonina 7, 321), die nicht alle Christen mit denselben, sondern je nach dem Bedürfnis der Kirche verschiedene Christen je unterschiedlich mit besonderen Begabungen ausstattet (Scg. III c. 154; Ed. Leonina 14, 449–457), die dazu bestimmt sind, dass ein Mensch dem anderen zum Erreichen des *finis ultimus* verhilft; dies – Hilfe zum Erreichen des *finis ultimus* zu sein – ist die Grundbestimmung der Gnade überhaupt (vgl. *STh* I-II q. 111 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 317).

7.6. Die Gnade und die »Rechtfertigung des Gottlosen«

Nun stellt die Wiederherstellung und Neuausrichtung des Menschen einen Prozess dar, der als solcher voraussetzungs- und aspektreich und in seinem Zustandekommen erklärungsbedürftig ist – und an diesem Punkt hat die Wendung *iustificatio impii* ihren Ort (zum Folgenden vgl. *STh* I-II q. 113 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 328). Denn die *iustificatio* ist der Begriff für die Wirkung der Gnade. Diese wirkt den Vorgang der Rechtmachung des Menschen: Er wird eben durch die Gnade auf einen *finis supernaturalis* ausgerichtet und damit zum einen in das rechte Verhältnis zum Nächsten bzw. zum das Gesetz leitenden *bonum commune* gesetzt. Zum anderen erhält er die Gerechtigkeit im augustinischen Sinne der richtigen Ordnung aller Vermögen, durch die er in der Unterordnung unter Gott und seinen Willen zugleich Herr seiner unteren Seelenvermögen bzw. seines Leibes wird. In diesem Sinne ist nach Thomas auch Adam im *status innocentiae* ein *iustificatus*. Der Zusatz *impii* zeigt an, dass dieser Prozess unter den Bedingungen der *corruptio* des Menschen durch die Sünde seinen *terminus a quo* in der *iniustitia* hat, das heißt: einsetzt mit der Bewältigung der Sünde des Menschen, deren Ausgangspunkt die Vergebung ist und in deren Vollzug ein Gerechter entsteht.

7.6.1. Die Gnade und das Kreuz

Die *remissio peccatorum* ist ein Ausfluss der ewigen Liebe Gottes, deren Auswirkung am Menschen durch die Sünde unterbrochen wird (*STh* I-II q. 113 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 329). Die Vergebung wird dabei ermöglicht durch die *satisfactio* des Kreuzes Christi, die Christus für die mit ihm als ihrem Haupt verbundene Kirche erbringt und die so zugleich den Gliedern des Leibes zugerechnet wird ([...] *liberavit nos tanquam membra sua a peccatis* [...]; *sicut si homo per aliquod opus meritum quod manu exerceat, redimeret se a peccato quod pedibus commisit. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.* [»Er hat uns als seine Glieder von den Sünden befreit [...]; wie wenn ein Mensch durch ein verdienstliches Werk, das er mit der Hand vollbrachte, sich von einer Sünde erlöste, die er mit den Füßen begangen hätte, wie nämlich der natürliche Leib einer ist, der aus der Verschiedenheit der Glieder besteht, so wird die ganze Kirche, die der mystische Leib Christi ist, wie eine Person mit ihrem Haupt, das Christus ist, gerechnet.«] *STh* III q. 49 a. 1r.; Ed. Leonina 11, 471; vgl. dazu auch das Gegenbild des Zusammenhangs aller Menschen mit Adam: *STh* I-II q. 81 a. 1r.; Ed. Leonina 7, 87b/88b). Diese Zurechnung der Strafleistung und des Verdienstes Christi ist nun allerdings nicht im späteren reformatorischen Sinne als Zurechnung einer fremden Identität oder fremder verdienstlicher Akte zu verstehen, sondern wird von Thomas durchaus rational als *per pretium suae passionis* erfolgt bezeichnet, bzw. eben untrennbar mit der Wirksamkeit Christi zum Vertreiben der Sünde verbunden (ebd.), die die aus

dem Kreuz fließende und durch die Sakramente vermittelte Gnade am Subjekt hervorbringt. Der Akt der Vergebung ist Endpunkt einer Veränderung am Ort des empfangenden Subjekts, die von der *infusio gratiae* (»dem Eingießen der Gnade in die Seele«) ausgeht und sich in einer dadurch ermöglichten Bewegung des freien Willens auf Gott hin und gegen die Sünde niederschlägt, die die *remissio culpae* abschließt (STh I-II q. 113 a. 6r.; Ed. Leonina 7, 334).

7.6.2. Der Prozess der Gerechtmachung

Diese Veränderung hat im Blick auf das betroffene Subjekt Prozesscharakter (STh I-II q. 113 a. 8r. und ad 1; Ed. Leonina 7, 339b/340b): Dabei kommt es Thomas darauf an, dass unbeschadet dessen, dass diese Veränderung als Änderung des Willens willentliche und insofern freie Akte einschließt, der gesamte Vorgang als Werk der Gnade qualifiziert bleibt. Genau dafür werden die unterschiedlichen Aspekte der Gnade eingeführt und unterschieden: die *gratia operans* und *cooperans*, und die *gratia praeveniens* und *subsequens* (STh I-II q. 111 a. 3r. und a. 2r.; Ed. Leonina 7, 320 und 318). Diese Unterscheidungen heben darauf ab, dass im Prozess der *iustificatio* die eine Gnade in unterschiedlichen Phasen des Prozesses in unterschiedlicher Weise wirkt, nämlich so, dass sie einerseits ein handlungsfähiges Subjekt konstituiert, und dass sie dieses handlungsfähig gemachte Subjekt zum Handeln befähigt und sein Handeln mitbestimmt (STh I-II q. 111 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 320); sie erlauben zugleich die Einbindung aller menschlichen Aktivität, die dieser Prozess einschließt, unter das Vorzeichen der Alleinwirksamkeit der Gnade (vgl. zum *solus*: STh I-II q. 111 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 318) zu stellen.

7.6.3. Der Ort des menschlichen Willens und Handelns

Die Frage nach dem Stellenwert der menschlichen Aktivität tritt nun bei Thomas, der zeitgenössischen Diskussion entsprechend, in der Frage auf, ob es eine *praeparatio ad gratiam* gibt (etwa STh I-II q. 112 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 324) und ob die durch die Gnade ermöglichten Werke des Menschen zum Erlangen des Lebensziels beitragen (etwa STh I-II q. 113 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 332).

Die Position des Thomas ist hier von klarer Eindeutigkeit: Er beantwortet bereits die Frage, ob der Mensch im Stand der *natura corrupta* sich zur Gnade hinwenden, sich auf sie vorbereiten oder gar den Willen Gottes *ex puris naturalibus* erfüllen und das ewige Leben verdienen kann, negativ (vgl. auch STh I-II q. 114 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 346). Der Mensch konnte zwar im Stand der *natura incorrupta* (*quoad substantiam*), nicht aber hinsichtlich des Motivs (*ex charitate*) erfüllen; diese Lebensrichtung der Gottesliebe entspringt auch für Adam und Eva der göttlichen Gnade (STh I-II q. 109 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 291; a. 3r.; Ed. Leonina 7, 295; a. 4r.; Ed. Leonina 7, 297). Im Stand der *natura corrupta* ist der Mensch zur Erfüllung der Gebote in jeder Hinsicht unfähig, damit aber nicht nur dazu unfähig, sich

das ewige Leben ohne die Gnade zu erwerben (STh I-II q. 109 a. 5r.; Ed. Leonina 7, 298b/299a), sondern auch dazu unfähig, sich aus sich selbst und ohne die Hilfe der Gnade auf die Gnade vorzubereiten (STh I-II q. 112 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 324; Sg. III c. 149; Ed. Leonina 14, 439–441). Die *conversio* zu Gott (und die entsprechende *aversio* von der Sünde), die in der Tat die Bedingung für das Erlangen der Gnade ist, ist eine Wirkung der Gnade selbst (*gratia praeveniens* oder *gratia operans*), die den menschlichen Willen dazu bestimmt, diese *conversio* zu wollen (STh I-II q. 109 a. 6r. und 7r.; vgl. STh I-II q. 113 a. 5r.; Ed. Leonina 7, 334 und 114 a. 5r.; Ed. Leonina 7, 348). Der gesamte Prozess der *praeparatio ad gratiam*, den Thomas der *dispositio materiae ad formam* vergleicht (STh I-II q. 112 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 324), ist selbst ein Werk der Gnade, durch die Gott eben das mit der *potentia* des Willens begabte Lebewesen bewegt. Dass nun eine Bewegung des Willens in diesem Prozess mitgedacht werden muss, ist eigentlich selbstverständlich, denn Gott bewegt das mit einer *anima intelligibilis* ausgestattete Wesen auf die diesem zukommende Art: Er bewegt es zum Wollen (STh I-II q. 113 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 332a). Diese *dispositio materiae* ist dabei kein zeitlich der Gnade vorausgehender und sie konditionierender Akt, sondern ein Moment an der verändernden Kraft der Gnade selbst, die, indem sie dem Menschen gegeben wird, selbst die Voraussetzungen schafft, derer sie bedarf (STh I-II q. 113 a. 7r.; Ed. Leonina 7, 338).

7.6.4. Verdienste

Freilich geht Thomas davon aus, dass der Wille im Prozess des auf Gott hin ausgerichteten Lebens aufgrund des Geschenkes der verändernden Gnade nun tatsächlich auf Gott hin strebt und dieses Streben sich in *operationes*, die als *actus boni* verdienstlich sind, niederschlägt (STh I-II q. 114; Ed. Leonina 7, 344–355). Die Gnade bringt in den *potentiae* des Willens Handlungsdispositionen und -neigungen hervor – *virtutes*, die mit der und durch die Gnade eingegossen werden (*virtutes infusae*: Glaube, Hoffnung und Liebe) und die die wesensentsprechende Ausrichtung des Willens auf Gott darstellen (STh I-II q. 114 a. 4r.; Ed. Leonina 7, 347; vgl. dazu die Ausführungen im Traktat über die Einzeltugenden STh II-II q. 62; Ed. Leonina 9, 41–61 und q. 65; Ed. Leonina 9, 79–83). Als Willensbestimmungen sind sie dem Willen als Subjekt zuzuschreiben, als Gnadengabe Gottes aber stellen sie jedes Verdienst des Willens unter das Vorzeichen, dass Gott dessen Subjekt ist (STh I-II q. 114 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 342 und 3r.; Ed. Leonina 7, 347b; vgl. etwa die Antwort auf die Frage, ob das erworbene *meritum de condigno* oder *de congruo* die *vita aeterna* verdient: STh I-II q. 114 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 347b); auch das so erworbene Verdienst ist per se und als Tat des Menschen keine dem Lohn der seligen Schau Gottes entsprechende Leistung und insofern von Gott gnadenhalber als äquivalent (*meritum de congruo*) akzeptiert; dieses Akzeptieren ist aber motiviert durch den Blick auf das eigentliche Subjekt dieses Verdienstes, die Gnade des Heiligen Geistes – und im Blick auf dieses Subjekt ist das *meritum de condigno* – des Lohnes würdig (STh I-II q. 114 a. 3r.; Ed. Leonina 7, 347b).

Insgesamt steht der gesamte durch die Gnade eröffnete Prozess unter dem Vorzeichen, dass durch ihn – vor dem Sündenfall und nach dem Sündenfall, durch den die Gabe der Gnade den Charakter der *iustificatio impii* erhält – das menschliche Subjekt zum Empfänger des Heils (der *beatitudo* in der Schau Gottes nach diesem Leben) disponiert wird, wie die *materia* zur Aufnahme einer bestimmten Form vorbereitet sein muss (*STh* I-II q. 4 a. 4r.; Ed. Leonina 6, 40; *STh* I-II q. 5 a. 7r.; Ed. Leonina 6, 53). Diese Form, die aufgenommen wird, ist das Wesen Gottes selbst, das nach Thomas (vgl. Artikel Gott, vgl. *STh* I q. 12 a. 1r. und 5r.; Ed. Leonina 6, 94 und 102) selbst zur *forma* des menschlichen Geistes wird. Nur die *materia bene disposita* kann diese *forma* aufnehmen – und diese *dispositio* beschreibt der Vorgang der Begnadigung bzw. der Rechtfertigung des Gottlosen einerseits als einen Vorgang der Veränderung des menschlichen Willens, über setzt den Vorgang andererseits aber in die Logik von (gnadengewirktem) Verdienst und Lohn (vgl. *STh* I-II q. 5 a. 7r.; Ed. Leonina 6, 53).

7.7. Handlungsfähigkeit und menschliches Tun sola gratia

Insgesamt kommt es Thomas in der Tat darauf an, diese Disposition für die ewige Einheit mit Gott, die *conversio* des Menschen und sein Werden vom Gerechten zum Sünder einerseits als einen Vorgang zu beschreiben, der sich an einem mit Willen und somit autonomer Handlungsfähigkeit begabten Wesen vollzieht: Die Verwandlung durch die Gnade ist eine Verwandlung, die Akte des Willens, damit Akte der Freiheit, und das spezifisch menschliche Tun betrifft; daher ist der von Gott geleitete *motus* der *iustificatio* ein *motus liberi arbitrii* (*STh* I-II q. 113 a. 5r. und a. 6r.; Ed. Leonina 7, 334 und 336). Diesen gesamten Komplex des Willens beschreibt Thomas aber andererseits als durch ein anderes zum Wollen und Vollbringen bestimmt (*STh* I-II q. 112 a. 2r.; Ed. Leonina 7, 324); er beschreibt damit unter seinen Voraussetzungen wie und gemäß Augustin einerseits und Luther andererseits das Paradox eines zum Wollen bestimmten Subjekts oder einer Freiheit, die sich selbst, unbeschadet ihres Charakters als Freiheit, nicht in der Hand hat.

CESSARIO, Romanus: Christian Satisfaction in Aquinas. Towards a Personalist Understanding. Washington D.C. 1980.

KASTEN, Horst: Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Göttingen 1969.

KÜHN, Ulrich: Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965.

PESCH, Otto Hermann: Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, ND Darmstadt 1985.

PESCH, Otto Hermann/ KÜHN, Ulrich: Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther, Leipzig 1967.

WAWRYKOW, Joseph P.: God's Grace and Human Action. »Merit« in the Theology of Thomas Aquinas, Notre Dame 1995.

Notger Slenczka

8. Theologische Ethik

Thomas hat seine *Ethik* in maßgeblicher systematischer Gestalt im zweiten Teil der *Summa Theologiae* entfaltet. Nachdem er im ersten Teil über Gott und den Ursprung aller Dinge aus ihm gehandelt hat, geht es im zweiten Teil um die Rückkehr alles Geschaffenen, insbesondere des Menschen zu Gott. Die umfassende göttliche Lenkung der Dinge zurück zu ihrem Ursprung als Ziel ist allerdings beim Menschen, dem als Bild Gottes Vernunft, freie Entscheidung und Selbstmächtigkeit zukommen, durch dessen eigene Freiheit, seinen Willen und seine Erkenntnis, vermittelt (*STh* I-II prooem.; Ed. Leonina 6, 5ab). Die allgemeine Lenkung Gottes zeigt sich hier entsprechend der Natur des Menschen darin, dass dieser sich selbst auf das ihm entsprechende Ziel hinlenkt. Genau diese *selbsttätige* Rückkehr durch das Handeln des Menschen, die der zweite Teil der *Summa* zum Thema macht, ist Gegenstand der *Ethik*, die wesentliche Elemente der aristotelischen *Ethik* aufgreift, die sich aber, da es um die Rückkehr zu Gott als dem Ziel des Menschen geht, als *theologische* *Ethik* charakterisieren lässt (KLUXEN, Philosophische *Ethik*). Sie ist eingeteilt in die Frage nach dem *Glück* als dem letzten Ziel menschlichen Handelns und in die Frage nach dem *Handeln*, durch das der Mensch dieses Ziel erreichen kann. Damit ist die Lehre vom *Glück* – anders als in der *Summa contra gentiles* – aus der Behandlung der göttlichen Lenkung herausgenommen und als Ziel der individuellen Vollendung des Einzelnen durch sein Handeln zur Grundlage der *Ethik* als eigenständiger Wissenschaft geworden (KLUXEN, Philosophische *Ethik*, 108f.).

8.1. Glück als Ziel menschlichen Handelns

Die Einteilung in die Frage nach dem *Glück* und nach dem Handeln ergibt sich für Thomas aus der Struktur der spezifisch menschlichen Handlung selbst (zum Folgenden *STh* I-II q. 1; Ed. Leonina 6, 6–16). Unter den *actiones hominis* (»Handlungen des Menschen«), zu denen auch alle unbedachten und unbewussten Handlungen zählen, sind die *actiones proprie humanae* (»spezifisch menschlichen Handlungen«), die aus Vernunft und Wille, also aus freier Willensentscheidung hervorgehen und die allein Gegenstand der *Ethik* sind, immer auf ein *Ziel* als ihre Ursache bezogen. Auf dieses Ziel wird der Mensch als rationales Wesen nicht nur – wie alles andere Geschaffene – durch eine *inclinatio* bzw. einen *appetitus naturalis* von außen hin bewegt, sondern er *bewegt sich selbst* durch den *appetitus rationalis* zu diesem Ziel. Der Wille intendiert dabei notwendig – wenn auch nicht immer bewusst – ein *einziges, letztes* Ziel, dessentwegen er alles andere erstrebt und in dem sich alles Streben des Menschen erfüllt. Im Streben nach diesem Ziel ihrer Vollendung stimmen alle Menschen überein, auch wenn sich ihre Vorstellungen, worin diese Vollendung besteht, unterscheiden.

Inhaltlich kann dieses letzte, den Menschen erfüllende Ziel, das *Glück*, aber weder in Reichtum, Ehre, Ruhm, Macht noch in einem Gut des Körpers – etwa