

GOTTES BILD IM MENSCHEN.
|| EINE NEUE STUDIE ZUR
THOMANISCHEN ANTHROPOLOGIE

Thomas Marschler

Besprechung zu: KLAUS KRÄMER, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin* (Freiburger theologische Studien, Bd. 164), Herder: Freiburg i. Br. 2000, 550p., kart., EUR 50,11; ISBN 3-451-27803-0.

Die vorliegende Studie ist als Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät Freiburg im Breisgau unter der Betreuung des Dogmatikers Peter Walter entstanden. Sie wird vom Vf. klar als Beitrag zur theologiegeschichtlichen Forschung angekündigt (21), obwohl eine kurze Einleitung auf die Relevanz der Fragestellung für die neuere systematische, insbesondere auch interkonfessionelle Diskussion hinweist.

Dem Vf. ist natürlich nicht unbekannt, daß sein Thema in der Forschung der vergangenen Jahrzehnte schon mehrfach explizite Bearbeitungen erfahren hat; die entscheidenden Titel dürften im Forschungsüberblick (21-27) und im Literaturverzeichnis (505-524) genannt sein. Wenn Vf. auch keine eingehende Rechtfertigung für seine erneute Behandlung der Imago-Dei-Thematik vorlegt, scheint er sie doch in der Notwendigkeit zu erblicken, noch stärker als bisher den internen Verlauf der thomanischen Lehrentwicklung einerseits und den Vergleich mit den Aussagen wichtiger Zeitgenossen andererseits zu berücksichtigen (26f.; 29).

Von dieser Grundlage her werden Methode und Aufbau der Studie klar verständlich.

Die Lombardussentenzen als Basistext scholastischer Bildtheologie

Ein erster großer Hauptteil widmet sich der Behandlung des Themas im Sentenzenkommentar des Aquinaten, und zwar unter den drei Hauptaspekten „natürliche Gotteseerkenntnis“ (40-61), (allgemeine) „Gottebenbildlichkeit der Schöpfung“ (*vestigia Trinitatis*; 61-72) und (spezielle) „Gottebenbildlichkeit des Menschen“, seines Geistes (73-176). Der Darstellung der thomanischen Aussagen werden

jeweils Abschnitte zur Lehre der Lombardussentenzen und ihrer Kommentierung durch Albert und Bonaventura vorangeschickt.

(1) In der Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis stellt Vf. bei den drei Sententiariern weitgehende Konvergenzen fest: Sie ist indirekt (von der Wirkung zur Ursache folgernd) und begrenzt. Vor allem schließt sie die Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes aus.

(2) Wenn die Scholastiker von der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele sprechen, bilden die bekannten augustinischen Ternare, die der Lombarde in den Sentenzen zitiert hat, den Ausgangspunkt. Als Problem erweist sich dem Sentenzenmeister und seinen Kommentatoren vor allem die Übernahme der augustinischen Termini in den begrifflichen Kontext der aristotelischen Psychologie. Mit M. J. de Beaurecueil beobachtet Vf. eine gewisse Ontologisierung der bei Augustinus ganz auf den geistigen Vollzug bezogenen Analogien (77ff.). Zusätzlich erschwert die vom Philosophen geforderte schärfere Unterscheidung zwischen Vermögen des sinnlichen und geistigen Seelenvollzugs sowie zwischen akzidentellen Seelenvermögen und Seelensubstanz die Augustinus-Rezeption, wie am Beispiel *memoria-intellectus-voluntas* (u.a. mit Rückgriff auf die Forschungen von P. Künzle) dargelegt wird. Thomas zeigt hier von allen die größte Bereitschaft, die aristotelischen Grundsätze zur Durchsetzung zu bringen, während Albert und noch mehr Bonaventura im Zweifelsfall traditionelle Lösungen unterstützen (vgl. auch 177f.). Umstritten ist zudem, ob die Ähnlichkeitsbeziehung der menschlichen Seele primär relational (als Hinordnung der Seele zu Gott als möglichem Erkenntnisobjekt) oder ontologisch (durch die „trinitarische“ Struktur der Seele selbst) zu verstehen ist. Für alle Autoren aber gilt: Wenn im menschlichen Geist ein „Bild“ Gottes (*imago*) im Gegensatz zu den zuvor behandelten „Spuren“ (*vestigia*) in der Schöpfung gefunden werden kann, ist dies Ausdruck der stärkeren Gottesrepräsentation der rationalen Kreatur, die Vf. vor allem bei Thomas hervorgehoben sieht. Die kreatürliche Ähnlichkeit bleibt dabei stets hinter der *perfecta imago* des göttlichen Sohnes zurück, was durch einige Ausführungen zum Bildbegriff der Trinitätsstraktate unterstrichen wird (137-145): Perfektes „Bild-Sein“ meint nach Thomas Übereinstimmung in Natur (bzw. Form) und Zahl, an die das „nachahmende“ Bildsein der Geschöpfe niemals heranreicht. Letzteres wird von den scholastischen Theologen nochmals eingehender in der Schöpfungslehre der Sentenzenkommentare thematisiert.

In seiner Zusammenfassung des ersten Teils (176ff.) weist Vf. auf die recht große Schnittmenge in den Lehräußerungen der behandelten drei Sentenzenkommentare hinsichtlich der Imago-Dei-Lehre hin. Die klarsten Unterschiede möchte er zwischen Bonaventura und Thomas markieren: Während der Franziskaner den Men-

schen in seiner Gottebenbildlichkeit stets als Teil der kosmischen Gesamtschöpfung erfaßt, die in ordnungsmetaphysischer Perspektive als geordnetes Zeichensystem verstanden wird, das stufenweise zu Gott führt, werden bei Thomas die „verschiedenen Ebenen des geschöpflichen Seins (...) in ihrer eigenständigen Bedeutung stärker voneinander abgegrenzt“ (177), so daß auch die besondere Ähnlichkeitsbeziehung des Menschen zu Gott klarer hervortritt.

Natur und Gnade der Abbildlichkeit: Der Denkweg des hl. Thomas bis zur „Summa theologiae“

Im zweiten Hauptteil der Studie setzt Vf. sein bisheriges methodisches Vorgehen fort. Nun geht es um die Imago-Dei-Lehre in den „späteren Werkphasen“ des Albert, Bonaventura und Thomas. Vf. verschweigt nicht, daß die sehr unterschiedlichen biographischen Wege der Autoren nach ihrer Zeit als Sententiar den Vergleich erschweren (181). Bevor ausführlich die thomanische Entwicklung von den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ bis zur theologischen Summe behandelt wird (235-490, Hauptteil der ganzen Studie), werden darum nur noch „exemplarisch“ Kapitel zur „*Summa theologiae*“ Alberts, für deren Authentizität sich Vf. ausspricht, und zu *Breviloquium* bzw. *Itinerarium Bonaventuras* vorangeschickt.

(1) Die Ausführungen in Alberts Spätwerk über die Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele stimmen im wesentlichen mit den Lehre des Sentenzenkommentars überein, wenn Vf. auch gewisse Mängel in der Klarheit des Gedankens konstatieren will (195; 204). Ein Einfluß der thomanischen Summe auf das Werk des Lehrers wird zumindest für möglich erachtet (205). Im Falle Bonaventuras verdient besonders die Verbindung des Imago-Gedankens mit einer Mystik des schrittweisen Aufstiegs zu Gott und einer christologischen Zentrierung Beachtung, wie sie im *Itinerarium* vorzufinden ist (214-234).

(2) In den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ verstärkt sich das Abrücken des hl. Thomas von der augustinischen Imago-Dei-Lehre unter dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnistheorie: „Nicht mehr die innere Struktur des menschlichen Geistes als Hauptbezugspunkt der Analogie steht im Vordergrund, sondern der formende Einfluß des von außen an das Subjekt herantretenden Objekts“ (258). Dennoch möchte Vf. lieber von einer „*relecture*“ des Kirchenvaters statt von einem „Sieg des Aristoteles über Augustinus“ sprechen, und versucht so, in der diesbezüglichen Forschungskontroverse eine vermittelnde Stellung einzunehmen (258-261).

Nach einer referierenden Sammlung der Imago-Äußerungen aus den Schriftkommentaren (262-275) wendet sich Vf. der theologischen Summe zu, naturgemäß in

besonderer Ausführlichkeit (275-491). In einer ersten für das Thema zentralen Textpassage, S. th. I, 36, nimmt Thomas die Untersuchung des Begriffs *imago* im Rahmen der Trinitätslehre vor und kommt dabei nach Vf. erstmals „zu einem einheitlichen Bildbegriff, der in verschiedenen Kontexten anwendbar ist“ (292; wiederholt 333). Diese Anwendung geschieht in der Schöpfungstheologie, vor allem in S. th. I, 93 (277-334): Wie das Bild vorwiegend als „Ausdruck“ (*expressio*) des Urbilds verstanden wird, und zwar nach Hilarius von Poitiers als Ähnlichkeit in der Art (*species*), so kann die Ebenbildlichkeit des Menschen in den verschiedenen Stufen der Heilsgeschichte „über die Ausrichtung seines Geistes auf die Erkenntnis und die Liebe Gottes“ definiert werden (302), da die geistigen Vollzüge der (Selbst-)Liebe und (Selbst-)Erkenntnis auch Gott wesentlich sind. Von diesem begrifflichen Fundament aus ergibt sich für den Aquinaten eine dreifach abzustufende Gottebenbildlichkeit des Menschen: in seiner Natur – durch die Gnade – in der Glorie. Durch die Artähnlichkeit als Maßstab des Bild-Seins wird die Abbildung des göttlichen Wesens vor jene der göttlichen Dreifaltigkeit gestellt und so der Abstand zu Augustins psychologischem Modell der Trinitätsähnlichkeit unterstrichen, obgleich dieses in der thomanischen Synthese durchaus präsent bleibt. Thomas bemüht sich nämlich ausdrücklich, eine trinitarische Bildhaftigkeit nicht nur dem geistigen Aktvollzug, sondern auch den Seelenpotenzen zuzuschreiben. Zugleich wird in der schöpfungstheologischen Explikation bei Thomas die einzigartige Stellung der geistigen Kreatur hervorgehoben, die allein in ihrer Geistigkeit das *Wesen* Gottes widerspiegelndes *Bild* ist, während alle anderen Geschöpfe nur als *Spur* des göttlichen *Wirkens* gelten dürfen. Mit Recht hebt Vf. den thomanischen Gedanken hervor, daß der menschliche Leib in besonderer Weise „Spurähnlichkeit“ Gottes werden kann, wenn er von der bildhaften Seele durchformt wird (317f.). Noch mehr liegt dem Aquinaten allerdings daran, das Wesen der seelischen Entsprechung zur Dreifaltigkeit exakt zu bestimmen. Thomas benutzt dabei die bekannte Entsprechung der innertrinitarischen Hervorgänge von Sohn und Geist zu den seelischen Ursprüngen von Wort (*verbum*) und Liebe (*amor*), fügt aber eine entscheidende Präzisierung an: Weil je nach Objekt die Erkenntnis bzw. Liebe des Menschen von unterschiedlicher Art (i. S. der *species – actus specificantur per obiecta!*) ist, leuchtet in diesen geistigen Vollzügen nur dann die *imago Trinitatis* auf, wenn sie (auch in ihrem Selbstbezug zumindest indirekt) auf Gott als ihr Objekt bezogen sind. Erkenntnis, so steht im Hintergrund, verähnlicht den Erkennenden mit seinem Objekt. „An dieser Stelle wird endgültig klar, daß Thomas eine reine Proportionalitätsanalogie zugunsten der Konformitätsanalogie aufgegeben hat“ (328). Man erkennt darin den Wert der menschlichen Fähigkeit zur natürlichen Gotteserkenntnis, denn letztlich ist sie es,

die auch dem Sünder noch seine Gottebenbildlichkeit garantiert. Zugleich versteht man, wie sehr diese Abbildlichkeit und Verähnlichung durch die Gotteserkenntnis der Gnade und Glorie erhoben und übernatürlich vollendet werden kann.

(3) In einem nächsten Schritt geht Vf. der Relevanz der Imago-Lehre, wie sie ihrem Wesen nach in den beschriebenen Quaestionen der Ia Pars entfaltet worden ist, für zentrale Themenfelder der folgenden Summa-Teile nach.

Schon der Prolog der Ia IIae knüpft an die Vorgaben der Schöpfungslehre an, indem er das Handeln des Menschen aus Vernunft und freiem Willen mit der Realisierung seiner Gottebenbildlichkeit in Verbindung bringt. Da die natürliche Fähigkeit von Verstand und Wille Basis der Abbildhaftigkeit des Menschen ist, liegt es nahe, die thomanische Explikation der Ausrichtung dieser Seelenvermögen näher zu untersuchen (346-376). Deutlich weist Vf. auf die Begrenztheit des dem Menschen „von Natur aus“ möglichen Gottesbezuges hin. „Um zur vollkommenen Gotteserkenntnis zu gelangen, ist der Mensch daher auf eine Anpassung seiner natürlichen Erkenntniskraft an das ‚ontologische Niveau‘ seines Gegenstandes angewiesen. Diese kann ihm nur durch die Gnade und die durch sie bewirkte Teilhabe an der göttliche<n> Natur zuteil werden“ (377). Ergänzend zu dieser grundlegenden Feststellung darf wohl auf die thomanische Auffassung von der Ursünde hingewiesen werden: Sowohl im Falle des Teufels als auch des ersten Menschen sieht Thomas das eigentliche Vergehen nicht in der Tatsache als solcher, daß man „Gott ähnlich sein wollte“, sondern darin, daß man dieses letzte beseligende Ziel *allein aus eigener, natürlicher Kraft*, ohne die Angewiesenheit auf die Gnade anzuerkennen, erreichen zu können glaubte. Die Verachtung der Gnade und des Übernatürlichen ist also die Erbsünde der Menschheit: *Sed in hoc [sc. diabolus] appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei* (S. th. I, 63, 3c.); weiterhin S. th. II-II, 163, 2c. zur Sünde des ersten Menschen: *Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali (...). Et secundo peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam.*

Wie dagegen in der Erhebung der natürlichen Erkenntnis- und Strebepotenzen (durch Gott zu Gott) eine neue Stufe der Gottebenbildlichkeit erreicht wird, zeigt Vf. anhand der thomanischen Lehre über die göttlichen Tugenden, durch deren organisches Ineinander der Mensch schon auf Erden fortschreitend seinem letzten Ziel verähnlicht wird (378-418). Die Vollendung dieser Angleichung (*conformitas*) bleibt freilich der himmlischen Glorie vorbehalten. Auch hier vermag die

knappe Darstellung des Vf. vor allem durch eine gelungene Bewertung des thomanischen „Intellektualismus“ in der Glückseligkeitslehre zu überzeugen (418-429).

Ausführlicher wird im folgenden die Frage nach der übernatürlichen Vollendung der Trinitätsrepräsentation im Menschen erörtert (429-460). Vf. geht dabei vor allem den thomanischen Aussagen zur Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele der Begnadeten nach. Wiederum wird deutlich die gnadenhaft-übernatürliche Einwohnung, die sich in der Einung der Gottesschau vollendet, von den allgemein-natürlichen Weisen der Gegenwart Gottes im Geschöpf abgehoben (446f.). In dieser Differenzierung begegnen wir den früher von Thomas unterschiedenen Stufen der Abbildhaftigkeit des Menschen wieder.

Im Blick auf S. th. I, 43, 3 wird die Frage aufgeworfen, ob die geschaffene Gnade Ursache der Einwohnung des Hl. Geistes sein kann. Wenn Vf. sie – mit Bezug auf eine berühmte Stellungnahme K. Rahners (SzT I, 347-375) – verneint, bleibt dennoch die thomanische Aussage zu erklären: *Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens* (S. th. I, 43, 3c.). Da hier die Gnade eindeutig als Wirkung (des Heiligen Geistes) bezeichnet sei und darum nicht zugleich Wirkursache für dessen Einwohnung sein könne, schlägt Vf. vor, *ratio* im Zitat eher in Richtung „Erkenntnisgrund“ zu deuten, „dergestalt, daß durch die Wirkung der Gnade etwas über den Sinngehalt der Sendung erkannt werden könnte“ (450). Während an späteren Stellen Vf. durchaus eine korrekte Interpretation vorauszusetzen scheint und von einer Bewertung der These Rahners ausdrücklich absieht (457), hat er sich hier wohl durch dessen Bedenken zumindest zu einer mißverständlichen Formulierung führen lassen. Natürlich ist die Gnade nach Thomas Wirkung Gottes im Geschöpf. Allerdings geht diese Wirkung insofern der „Einwohnung“ voraus, als die *inhabitatio* nach Thomas eine besondere Gegenwart Gottes in der Vernunftseele ist, der hier *sicut cognitum in cognoscente* präsent wird. Dieses übernatürliche Erkenntwerden Gottes aber, das ihn dem Geschöpf so nahe bringt, daß wir das Bild der „Einwohnung“ benutzen dürfen, setzt eine (ontische) Erhebung des menschlichen Erkenntnisvermögens auf dieses Objekt hin voraus, die, wie Vf. selbst immer wieder richtig ausführt, durch die Gnade geschieht. Diese geschaffene Wirkung Gottes in der Kreatur ist als Voraussetzung der übernatürlichen Gotteserkenntnis (als Wurzel des erleuchtenden *habitus fidei*) nicht bloß Erkenntnis-, sondern Sachgrund (*ratio*) für die Einwohnung (das besondere Erkenntsein) Gottes in der vernünftigen Kreatur. Damit wird die ungeschaffene Gnade keine „Funktion“ der geschaffenen, wie Rahner befürchtet, und an ein wirkursächliches Verhältnis ist auch nicht gedacht. Vielmehr hat das Ankommen der ungeschaffe-

nen Gnade im Geschöpf eine notwendige Ordnung. Es gilt, wie Thomas in S. th. I, 43, 3 ad 2 ganz exakt formuliert: *gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam*. Diese logische Vorordnung des Begriffs der geschaffenen Gnade vor den der Einwohnung, wiewohl beide im faktischen Geschehen der Rechtfertigung untrennbar verbunden sind, ist deswegen so wichtig, weil durch sie dem Irrtum vorgebeugt wird, der Mensch könne im Erlösungsgeschehen in eine Beziehung zu Gott eintreten, ohne daß er selbst von Gott vorgängig seinshaft dazu befähigt würde. Ebenso wird damit ausgeschlossen, daß Gnade bloß das Ereignis der Bewußtwerdung einer bereits bestehenden und nicht Konstitution einer wahrhaft neuen Beziehung des Menschen zu Gott ist.

Mit dem letzten Schritt seiner Verfolgung des Imago-Themas im Verlauf der theologischen Summe gelangt Vf. zur Christologie der IIIa (460-491). Christus ist nicht nur als Gottes Sohn von Ewigkeit das vollendete Bild des Vaters. Auch seine Menschheit empfängt in der hypostatischen Union die Fülle der Gnade, die sich vor allem in der seligen Gottesschau des Erdenpilgers Christus ausdrückt. Die Teilnahme der erlösten Menschen durch „angenommene Sohnschaft“ an der „natürlichen Sohnschaft“ Christi möchte Vf. in Entsprechung zum Verhältnis von *imago perfecta* und *imago imperfecta* (in ihrer höchsten Stufung) nach S. th. I, 33, 3 sehen, so daß sich über den Bildbegriff eine interessante Verbindung zwischen Christologie und Trinitätstheologie ergibt (471f.). Abschließend weist Vf. darauf hin, daß der Prozeß der Gleichgestaltung mit Christus für Thomas wesentlich in einer Gleichförmigkeit mit seinem stöhnenden Leiden besteht. Da Vf. zurecht auf die thomanische Lehre von der umfassenden Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi hinweist, darf man darüber hinaus allen „Geheimnissen des Lebens Jesu“ Wirk- und Vorbildursächlichkeit für unser Heil zusprechen. So lehrt Thomas eine „Geschichtlichkeit der Heilsmittlung“ (481), in der auch die Imago-Dei-Lehre ihre christologische (und ekklesiologische) Konkretisierung bzw. Ergänzung erfährt.

Fazit: Solide Thomasexegese mit dem Blick für Details

In unserem Durchgang sind längst nicht alle Aspekte angeklungen, auf die der Leser zurückschauen kann, wenn er nach fast 500 Seiten vom Vf. nochmals eine kurze Zusammenfassung der Untersuchung (493-502) vorgelegt bekommt. Das Gesamturteil am Ende der Lektüre fällt weitgehend positiv aus. Das gilt zunächst im Blick auf die einheitliche und exakte Methode, die unpräntiöse Sprache sowie die klare Gliederung, mit der hier vorgegangen wird. Stilistisch stören manchmal die „Eindeutschung“ lateinischer Termini in Deklination („Grundstruk-

tur des vestigiūms“: 189) und Wortverbindung („Mensbegriff“, „Mensuramotiv“: 191) und überhaupt deren ständige Einfügung in die deutschen Sätze ohne Anführungszeichen bzw. Hervorhebung. Im Blick auf die Methode mag man unterschiedlicher Meinung sein, ob die Darstellungen zuweilen nicht etwas kürzer zu fassen gewesen wären, um Wiederholungen zu vermeiden und – auch in den Vergleichen – eher die großen Linien als minutiöse Details hervortreten zu lassen. Doch ist so immerhin garantiert, daß uneingeschränkt die mittelalterlichen Autoren selbst und nicht vorgefaßte Meinungen über sie zu Wort kommen dürfen. Exakte Referate sind eine große Stärke der vorliegenden Studie, die man in weiten Strecken am besten als regelrechten Zeilenkommentar zu den besprochenen Originaltexten liest. In den Bewertungen setzt Vf. weniger auf „große Thesen“ als auf nüchterne Objektivität und zurückhaltendes Urteil. Da sich die in der Einleitung erwähnte Abneigung vieler protestantischer Theologen gegen die Imago-Dei-Lehre nicht selten durch entsprechende Thomas-Exegesen abzusichern sucht¹, hätte sich hier die Gelegenheit für etwas pointiertere Positionierungen ergeben, die Vf. aber augenscheinlich nicht nutzen wollte. Auf dem ganz unpolemischen Weg, der stattdessen eingeschlagen wird, gelangt die Analyse der thomanischen Texte in sich und in ihrer Abfolge zu überzeugenderen Resultaten als der hinzukommende Vergleich mit Albert und Bonaventura. Interessant hätte die Einbeziehung des Textes der von wichtigen Forschern als authentisch anerkannten „*alia lectio*“ des Aquinaten zum ersten Sentenzenbuch in Rom, darunter zu 1 Sent. d. 23 (imago-Begriff) sein können, die aus dem Ms. Lincoln College, Oxford, MS. lat. 95 teilweise schon veröffentlicht ist.²

Gottebenbildlichkeit, so ist in der vorliegenden Arbeit vor allem im Blick auf die Summa deutlich geworden, gehört vielleicht nicht zu den unmittelbaren, expliziten Zentralbegriffen des thomanischen Denkens, doch wird durchaus eine „Bedeutung für die Gesamtgestalt der theologischen Anthropologie des Aquinaten“ (495) erkennbar, wenn man vom zentralen Ort in der Schöpfungslehre her die Linien der verschiedenen Inhaltsaspekte auch durch die übrigen Teile des theologischen Systems verfolgt. Auf diesem Weg ist die Studie Klaus Krämers eine gute Begleitung. Mehr als die eigenen aktualisierenden Schlußbemerkungen (499-502) es

¹ Als ein Beispiel aus jüngerer Zeit sei nur genannt: M. BASSE, *Certitudo spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre* (= Forsch. zur syst. u. ökum. Theol. 69), Göttingen 1993, z. B. 139f.

² Vgl. H.-F. DONDAINE: MS 42 [1980] 308-336, bes. 323ff.; L. E. BOYLE: MS 45 [1983] 418-429; M. F. JOHNSON: RTAM 57 [1990] 34-61, bes. 60.

nahelegen, ist sie gerade deshalb wertvoll für heute, weil sie uns ein unvergängliches Leitmotiv thomistischen Denkens in Erinnerung ruft: daß im Menschen, sofern er Abbild Gottes ist, die Gnade die Natur durchdringen und vollenden will.