

## Philosophie oder Theologie?

### Argumentationsformen in der Ethik des Thomas von Aquin und ihre Wahrnehmung im Spätmittelalter

Keine mittelalterliche Ethik erfuhr und erfährt in der wissenschaftlichen Betrachtung unserer Zeit mehr Aufmerksamkeit als die des Thomas von Aquin. Auf der einen Seite richtet sich der Fokus auf den Aquinaten im Kontext der Rezeption der philosophischen Ethik des Aristoteles im lateinischen Mittelalter. Thomas von Aquin gehörte zu den ersten Autoren, die den neu übersetzten Text der Ethik kommentierten, und gilt insofern als ein interessanter Zeuge für die Adaptionsfähigkeit christlicher Denker gegenüber der philosophischen Ethik.<sup>1</sup>

Auf der anderen Seite richtet sich der Fokus der Arbeiten zu Thomas auf seine Ethik als Beispiel für eine gelungene Zuordnung von menschlicher Vernunft und christlicher Glaubensreflexion. Wolfgang KLUXEN, dessen Name für die Bedeutung der philosophischen Ethik bei Thomas steht, hebt selbst hervor, „daß die Analysen, die um die Begriffe von ‚Vernunft‘ und ‚Natur‘ kreisen“, zwar „eigenständigen philosophischen Rang“ hätten, aber dass zugleich „die theologische Einordnung ... die Herauslösung einer rein philosophischen Ethik ‚des Thomas‘ problematisch“ mache.<sup>2</sup>

Doch, so kann man vermuten, entsteht die Fülle an Literatur zur Ethik des Thomas wohl auch eben gerade deshalb, weil das Ineinander von Philosophie und Theologie bei Thomas eine spannungsgeladene Einheit war. Die möglichen Spannungspotenziale zwischen philosophischer und theologischer Betrachtung des menschlichen Handelns werden deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Alternativen theologischer Anthropologie zu Thomas' Zeit im Raume standen. Auf der einen Seite gab es einen Strang der moraltheologischen Reflexion, welcher die Eigenständigkeit der sittli-

---

<sup>1</sup> Vgl. Bernhard G. DOD, *Aristoteles Latinus*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Hg. von Norbert Kretzmann u. a., Cambridge 1982, 43–79, hier 61; Georg WIELAND, *Ethica, scientia practica: die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 21). Mein Dank gilt Gunter Prüller-Jagenteufl für seinen kritischen Kommentar.

<sup>2</sup> Wolfgang KLUXEN, s.v. *Thomas von Aquin*, in: *LThK 9*. Hg. von Walter Kasper, Freiburg u. a. <sup>3</sup>2000, 1515.

chen Vernunft des Menschen hervorhob.<sup>3</sup> Als Endpunkt dieser Entwicklung vor Thomas kann Albertus Magnus verstanden werden. Im Rückgriff auf antike philosophische Traditionen ging dieser sogar davon aus, dass das letzte Ziel des Handelns, die Schau des göttlichen Wesens, für den Menschen in der philosophischen Betrachtung in diesem Leben erreichbar sei.<sup>4</sup>

Auf der anderen Seite fand sich eine moraltheologische Tradition, die sich vor allem auf das augustinische Menschenbild stützte. Augustinus hatte im Rahmen seiner Prädestinationslehre mit seiner Betonung des Ungnügens der menschlichen Vernunft und der Notwendigkeit der Gnade für die Erkenntnis des moralisch Guten anthropologische Voraussetzungen formuliert, auf welche erst eine Entgegnung gefunden werden musste, wollte man auch im Rahmen der Theologie die Ethik auf der natürlichen Fähigkeit des Menschen zur sittlichen Erkenntnis begründen.<sup>5</sup>

Thomas nahm diese spezifisch theologische Problematik wahr und reagierte darauf.<sup>6</sup> M.-D. CHENU deutete das Resultat als die vollständige Integration von philosophischer Vernunft und augustinischer Theologie:

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Entwicklung Stephan ERNST, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 46, Münster 1996.

<sup>4</sup> Jörn MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 59, Münster 2001, 107–135 und 365–366; Georg WIELAND, *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen*, *Lectio Albertina* 1999, Münster 1999; Alain DE LIBERA, *Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande*, in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*. Hg. von Albrecht Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 20, Berlin/New York 1989, 49–67.

<sup>5</sup> Die Darstellung des Streites zwischen Pelagius und Augustin variiert in den verschiedenen Epochen. Ein grundlegender Überblick über die Auseinandersetzung mit Pelagius und die semipelagianischen Streitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts findet sich bei Ekkehard MÜHLENBERG, *Von Augustin bis Anselm von Canterbury*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Hg. von Carl Andresen, Bd. 1, Göttingen 1989, 445–476. Zum Kontext der augustinischen Gnadenlehre in der Prädestinationslehre Augustins vgl. Johann KREUZER, *Augustinus zur Einführung*, Hamburg 2005, 39–52. Einen interessanten Ausblick auf die entsprechende Interpretation der thomasischen Ethik von der Reformationszeit bis in die Gegenwart gibt Fergus KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford u. a. 2002, 134–148.

<sup>6</sup> Nach den Forschungen von Henri BOUILLARD wurde Thomas wohl erst während der Niederschrift des dritten Buches der *Summa contra gentiles* in Italien durch das Studium neuer Quellen auf die ethische Variante des „Semipelagianismus“ aufmerksam. Die augustinisch-pelagianische Auseinandersetzung kann daher als Hintergrund für die *Summa Theologiae* (entstanden zwischen 1265 bis 1273) vorausgesetzt werden. Vgl. Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris 1944. Zur Entstehung des Begriffs „Semipelagianismus“ im 16. Jahr-

„Es gibt hier kein Hin- und Herpendeln im Sinne eines Kompromisses zwischen Glauben und Vernunft, sondern nur die unabweisbare Forderung nach geistiger Einheit ... Thomas kann sich in der mittelalterlichen Renaissance gegen gewisse neuplatonische Quellen Augustins entscheiden, – in seiner theologischen Aussage und in seiner spirituellen Wesensart ist er sein getreuer Jünger.“<sup>7</sup>

Die von CHENU formulierte Frage, wie sich Thomas zu Augustin verhalte, trifft auch die Weise, wie die Autoren des Spätmittelalters die Position des Thomas zwischen Theologie und Philosophie bestimmten. Die damalige Beurteilung fiel freilich nicht immer im Sinne der harmonischen Deutung CHENUS aus. Dass die divergierende Sicht des Spätmittelalters durchaus auch ihre Ursache in den Argumentationsformen des Aquinaten hat, soll im Folgenden an zwei Beispielen skizziert werden.<sup>8</sup>

### **‚Thomas als Philosoph‘ in der Frage von Natur und Gnade (STh I-II q. 109 a. 1–2)**

Der Pariser Theologe und spätere Kardinal Pierre d’Ailly († 1420) kritisierte Ende des 14. Jahrhunderts das Verfahren des Thomas, philosophische Argumentationsformen und Begriffe auf theologische Fragen anzuwenden. Thomas verwende naturphilosophische Termini, die aufgrund ihres philosophischen Kontextes in der Theologie zu Missverständnissen führen könnten. Die Aussagen des Thomas sollten deshalb dort, wo entsprechende irreführende philosophische Ausdrücke enthalten waren, zunächst gemäß der theologischen Tradition interpretiert werden. Erst nach einer solchen Interpretation im Sinne der theologischen *communis opinio* könne man Thomas auch als theologischen Gewährsmann heranziehen. Nicht in seinen Aussagen, sondern in der Bereitschaft, sich dementsprechend korrigieren zu lassen, sah

---

hundert vgl. M. JACQUIN, A quelle date apparaît le terme „semipélagien“?, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 (1907), 506–508. Zum Gnadenverständnis des Thomas vgl. auch John F. WIPPEL, *Natur und Gnade* (S.th. III, qq. 109–114), in: *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Hg. von Albert Speer, Berlin 2005, 246–270.

<sup>7</sup> Marie-Dominique CHENU O.P., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin, verbesserte Auflage*, Heidelberg u. a. 1960 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband).

<sup>8</sup> Für die grundsätzliche Problematik, philosophischen und theologischen Werke des Thomas auf ein einziges ethisches Modell hin zu interpretieren vgl. Michel PICLIN, *Philosophie et théologie chez saint Thomas d’Aquin*, Paris 2003; Thomas M. OSBORNE jr., *The Augustinianism of Thomas Aquinas’s moral theory*, *The Thomist* 67 (2003) 279–305; P. Edward KACZYŃSKI, *Abbiamo un solo tipo di ‚etica‘ nelle opere di S. Tommaso?*, in: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale sull’Aquinato Doctor Humanitatis* (24.–29. Sept. 1990). Hg. von Antonio Piolanti, IV. *Etica, sociologia et politica d’ispirazione tomistica*, *Studi tomistici* 43, Vatikanstadt 1991, 9–18.

Ailly das Kennzeichen dafür, dass Thomas ein Schüler Augustins war. Die philosophischen Begriffe in den thomasischen Texten, vor allem jene, die an die philosophische Doktorin von der Notwendigkeit der Welt erinnerten, stellten nämlich eine Gefahr für das rechte Glaubensverständnis dar.<sup>9</sup>

Dieses Bild des Thomas als eines Heiligen, der in stärkerem Maß Philosoph als Theologe war, bestätigte und verteidigte Johannes Capreolus zu Beginn des 15. Jahrhunderts in seinen *Defensiones*. Interessant aber ist zu sehen, wie Capreolus Thomas bezüglich der Gnadenlehre einordnete. Er stellte Thomas von Aquin nämlich genau als einen Mann der Mitte dar, der das Gleichgewicht halte zwischen den beiden Extremen: der Überbetonung der Notwendigkeit der Gnade bei dem sich stark an Augustinus ausrichtenden Gregor von Rimini einerseits und den seiner Ansicht nach zum Pelagianismus neigenden *moderni*, nämlich Wilhelm von Ockham und Adam Wodeham andererseits.<sup>10</sup> Thomas war also in seiner Sicht nicht einfach ein Schüler Augustins. Inwieweit lässt sich diese Einschätzung des Thomas als eines Philosophen bzw. eines „Mannes der Mitte“ in der ethischen Anthropologie an den Texten nachvollziehen?

Ein erstes Signal für das Verhältnis von natürlicher Vernunft und Gnade für das Handeln gibt Thomas, indem er nicht die Gnade an den Anfang der *Prima Secundae* stellt, sondern die Beschreibung des Menschen als ein Wesen, das mit Verstand begabt ist, vernünftig entscheiden kann und über seine Handlungen Macht hat.<sup>11</sup> Dabei bringt er zuerst das menschliche Handlungsziel und die Prinzipien menschlichen Handelns, nämlich die inneren mit dem Beispiel der Tugenden<sup>12</sup> und das Gesetz als Beispiel für die äußeren Prinzipien, zur Sprache. In diesem Zusammenhang bestimmt Thomas von Aquin als das äußere Prinzip menschlicher Handlungen Gott, der durch das Gesetz über das rechte Handeln unterrichtet und die Gnade als Hilfsmittel zum rechten Handeln zur Verfügung stellt.<sup>13</sup> Erst im Prooem zur *Quaestio* 109 der *Prima Secundae* beginnt damit die Darstellung der Gnade

<sup>9</sup> Dazu Sigrid MÜLLER, Pierre d'Ailly und die „richtige“ Thomas-Interpretation: theologisch-hermeneutische Grundprinzipien als Grundlage des Wegestreits, *Traditio* 60 (2005), 339–368.

<sup>10</sup> Sigrid MÜLLER, The ethics of John Capreolus and the *nominales*, *Verbum. Analecta Neolatina* VI (2004/2), 301–314.

<sup>11</sup> STh I-II Prologus: *Restat ut consideremus de eius <i.e. Dei> imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operarum potestatem*. Die Zitate beziehen sich im Folgenden auf: FF.O.P. (Hg.), *Thomae Aquinatis Opera Omnia* tomus 6–7. *Prima Secundae Summae Theologiae cum commentariis Thomae de Vio Cajetani O.P.*, Rom 1891–1892.

<sup>12</sup> STh I-II q. 49 Prooemium (Opera 6, 309).

<sup>13</sup> STh I-II q. 90 Prooemium (Opera 7, 149): *Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*.

und der Frage, ob die Gnade für den Menschen erstens nötig sei, um etwas Wahres zu erkennen, und zweitens, um etwas Gutes zu tun und zu wollen.

Die Auseinandersetzung in Artikel 1 der *Quaestio* darüber, ob die Gnade für die Erkenntnis des Wahren notwendig sei, führt Thomas ganz mit Augustin. Unter den Argumenten begegnet der auch von Augustin verwendete Vergleich, dass die geistige Erkenntnis so, wie es für das Erkennen mit den körperlichen Augen der Sonne bedürfe, auf eine Erleuchtung, eine *illuminatio*, angewiesen sei. Diese Erleuchtung aber sei als göttliches Gnadenmittel (*auxilium gratiae*) zu verstehen.<sup>14</sup> Auch das von Thomas vorgetragene Gegenargument stammt von Augustin und ist dem ersten Buch der *Retractiones* entnommen, dass nämlich viele Menschen, obwohl sie nicht zu den Reinen gehörten, d. h. nicht von der Gnade geheilt wurden, dennoch viel Wahres erkennen könnten.<sup>15</sup>

Die Antwort des Thomas zeigt zunächst eine Verlagerung der Argumentation von der metaphorischen Ebene des Lichtes auf die metaphysische Ebene. Indem er die Erkenntnis des Wahren als den Gebrauch oder Vollzug (*usus quidam, vel actus*) des Verstandeslichtes fasst, kann er als Voraussetzung der Erkenntnis eine Art Bewegung bestimmen. Diese verlangt – analog zur physischen Bewegung, welche das Bewegtwerden durch einen ersten Beweger wie einen Himmelskörper und in einem weiteren Schritt den schlechthinigen ersten Beweger, nämlich Gott voraussetzt – auch für die geistige Betätigung Gott als ersten Beweger schlechthin:

Es ist aber offenkundig, dass, wie alle körperlichen Bewegungen auf die Bewegung eines Himmelskörpers so wie auf einen ersten körperlichen Beweger zurückgeführt werden können, auch alle körperlichen wie geistigen Bewegungen auf den ersten Beweger schlechthin zurückgeführt werden, welcher Gott ist.<sup>16</sup>

Nicht nur als erster Beweger, sondern auch als erster formgebender Akt ist Gott die Voraussetzung für die menschliche Erkenntnis.<sup>17</sup> Diese von Gott den Geschöpfen gegebene Form jedoch setzt Thomas mit dem Verstandeslicht selbst gleich, das aus sich heraus genüge, um bestimmte, mit Hilfe der Sinne erlangbare Einsichten zu gewinnen. Damit vermeidet Thomas die augustinische Deutung des Verstandeslichts als unmittelbare Erleuchtung

<sup>14</sup> STh I-II q. 109 a. 1 arg. 2 (Opera 7, 289).

<sup>15</sup> STh I-II q. 109 a. 1 sed contra (Opera 7, 289). Vgl. Aurelius Augustinus, *Retractationes* I cap. 4 (Sancti Aureli Augustini *Retractationum libri duo*. Hg. von Pius Knöll, Wien/Leipzig 1902 (CSEL 36), 22f.).

<sup>16</sup> STh I-II q. 109 a. 1 corpus (Opera 7, 289f).

<sup>17</sup> STh I-II q. 109 a. 1 corpus (Opera 7, 290): *Sic igitur actio intellectus, et ciuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.*

des Verstandes durch Gott.<sup>18</sup> Erst eine Erkenntnis, welche den Bereich des Sinnlichen übersteigt, bedarf nach Thomas einer Erleuchtung durch den Glauben oder durch eine Prophetie und kann als Licht der Gnade gefasst werden.<sup>19</sup> Die Hervorhebung der Eigenständigkeit natürlicher Verstandeserkenntnis veranlasst Thomas dazu, auch sofort das Verhältnis dieser Verstandeserkenntnis zu den geoffenbarten göttlichen Geboten zu klären, welche mit der natürlichen Erkenntnis übereinstimmen: Aus der Tatsache offenbarter Gebote könne nicht etwa auf die Notwendigkeit einer göttlicher Erleuchtung für die vernünftige Erkenntnis geschlossen werden; vielmehr handele es sich um eine nicht eigentlich notwendige Doppelung, die auf Gottes wunderbares Handeln zurückgehe.<sup>20</sup>

Thomas hebt also gegenüber der augustinischen Vorstellung von der Notwendigkeit einer gnadenhaften Erleuchtung des Verstandes als Grundlage jeder menschlicher Verstandeserkenntnis hervor, dass es ausreiche, die göttliche Mitwirkung am Erkenntnisakt in der Rolle eines ersten Bewegers und des Schöpfers des dem Menschen eigenen natürlichen Verstandeslichtes vorauszusetzen.<sup>21</sup> Ein unmittelbares gnadenhaftes Einwirken Gottes auf den menschlichen Verstand sei nur notwendig, wo Erkenntnisse das natürliche Vermögen des Menschen übersteigen.

Ganz anders stellt sich äußerlich die Argumentation im nachfolgenden zweiten Artikel der *Quaestio* dar, in der die Notwendigkeit der Gnade für das *liberum arbitrium* besprochen wird, d. h. für die Konkretisierung der allgemeineren Erkenntnis auf die spezifische Situation durch die Vernunft und für die Umsetzung der sittlichen Einsicht in die Tat durch die Entscheidung des Willens. Augustinus taucht in diesem Zusammenhang in der zu bestätigenden These im *sed contra* auf, während bei den zu kritisierenden Positionen neben Johannes von Damaskus Aristoteles steht.

---

<sup>18</sup> Dazu, dass der Unterschied zwischen Thomas und Augustin nicht so sehr an der Illuminationstheorie festgemacht werden solle, sondern zumindest im Hinblick auf die Weise der Selbsterkenntnis eher im Sinne von intuitiv vs. abstraktiv gedeutet werden muss, vgl. Johannes BRACHTENDORF, Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustins?, Philosophisches Jahrbuch 109 (2002), 255–270.

<sup>19</sup> I-II q. 109 a. 1 corpus (Opera 7, 290): *Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum.*

<sup>20</sup> I-II q. 109 a. 1 corpus (Opera 7, 290).

<sup>21</sup> I-II q. 109 a. 1 ad 2 (Opera 7, 290): *Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem.*

In seiner Antwort greift Thomas auf den theologischen Gedanken der Erbsünde zurück und unterscheidet zwischen dem Zustand des Menschen vor der Sünde Adams und dem postlapsarischen Zustand. Während der Mensch im ursprünglichen Zustand durch den natürlichen Vollzug seiner Vermögen all das Gute im Einzelfall zu verwirklichen vermochte, das er seiner Anlage nach tun und wollen konnte, ist dies, so Thomas, dem Menschen nach dem Sündenfall nicht mehr möglich. Thomas vergleicht den Zustand des Menschen nach dem Fall mit dem eines Kranken, der sich nie in derselben Perfektion bewegen könne wie ein gesunder. In diesem Zustand bedürfe der Mensch deshalb der Gnade nicht nur, um ein Gut anzustreben, das nur mit einer übernatürlichen Tugend erreicht werden könne, sondern bereits für die Gesundung der natürlichen Vermögen.<sup>22</sup>

Gleichwohl sei die menschliche Natur durch die Sünde nicht vollständig verdorben, so dass einzelne gute Dinge nach wie vor getan werden könnten. Die Beispiele jedoch, die Thomas anführt, betreffen keine sittlichen Aspekte von Handlungen, sondern allein solche, welche die basalen Bedürfnisse des alltäglichen Lebens befriedigen, in den Beispielen des Thomas das Bauen von Häusern und das Anpflanzen von Wein. Solche Güter scheinen also auch nach dem Sündenfall vom Menschen aus seinem natürlichen Vermögen heraus gewählt und verwirklicht werden zu können.<sup>23</sup> Mit dieser theologischen Argumentation hält Thomas zunächst eindeutig an der Notwendigkeit der Gnade für die Konkretion und Durchführung des sittlich guten Handelns fest.

Wie aber verhält sich diese Position zu der zuvor gemachten Aussage, dass der Dekalog mit der natürlichen Vernunft erkannt werden könne, und ebenso zu der Beschreibung des Menschen als eines Wesens, das Macht über seine Handlungen und über seine Willensentscheidung habe? Thomas hatte ja eigens hervorgehoben, dass die den Menschen auszeichnenden Handlungen genau die mit Hilfe der Vernunft und des Willens vollzogenen Akte waren.<sup>24</sup> Wenn aber gerade diese Fähigkeiten den Menschen kennzeichnen, inwiefern bedarf es dann der Gnade?

<sup>22</sup> STh I-II q. 109 a. 2 corpus (Opera 7,291): *Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia.*

<sup>23</sup> STh I-II q. 109 a. 2 corpus (Opera 7,291): *Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.*

<sup>24</sup> STh I-II q. 1 a. 1 corpus (Opera 6,6): *Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et ra-*

Die Antwort des Thomas fällt überraschend aus, insofern er bei der Widerlegung des Einwandes gar nicht auf die Gnade eingeht. Die Freiheit, so Thomas, beziehe sich auf das Hin- und Herüberlegen der Vernunft und auf den dieser Vernunfttätigkeit vorgeordneten Entschluss zum Überlegen. Damit aus dieser Vor-Ordnung aber kein Regress ins Unendliche erfolge, bedürfe es eines Anfanges dieser Willensbewegung, und dieser sei Gott.<sup>25</sup>

Diese Argumentationsweise gleicht der zuerst dargestellten Denkbewegung: Statt mit der theologischen Einsicht, dass das menschliche Handlungsvermögen nach dem Sündenfall beeinträchtigt sei, argumentiert Thomas metaphysisch mit Gott als dem ersten Beweger. Thomas hatte dasselbe Argument im vorigen Abschnitt verwendet, um zu zeigen, dass es zwar durchaus metaphysische Abhängigkeiten der menschlichen Verstandeserkenntnis gebe, diese jedoch nicht der Kategorie der Gnadenhilfe zugehörten, sondern im Sinne von philosophischen und theologischen Voraussetzungen aufzufassen seien. So scheint auch diese Antwort eher den Tenor zu verstärken, dass zu einem grundsätzlichen Verständnis des vernünftigen Wollens immer schon Gott als Voraussetzung gehöre, jedoch nicht in einer Weise, dass es zur Behandlung des Themas des Gnadenbegriffs im Sinne einer darüber hinausgehenden Einwirkung Gottes bedürfe.

Das zweite Argument, auf das Thomas eingeht, ist ein Einwand in Ablehnung an Johannes von Damaskus. Da der Mensch zur Sünde, d. h. zum Handeln wider seine Natur, fähig sei, müsse er um ein Mehrfaches gemäß seiner Natur, also sittlich gut, handeln können.<sup>26</sup> Auch in diesem Punkt vermeidet es Thomas, auf den Begriff der Gnade einzugehen. Er argumentiert rein philosophisch: Es bedürfe immer Gottes als einer Erhaltungsursache, wenn der Mensch als Geschöpf in seinem Sein und damit in dem seiner Natur gemäßen Guten erhalten bleiben solle.<sup>27</sup>

Das dritte Gegenargument schließlich bezieht sich auf ein Zitat des Aristoteles aus dem VI. Buch der Nikomachischen Ethik, in dem er als das Gut des Verstandes das Wahre bezeichnet. Daraus, so das Argument, könne man schließen, dass so, wie der Verstand das für ihn Gute aus sich selbst heraus

---

*tionis. Illae ergo actiones proprie humane dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.* Zum freien Willensvollzug vgl. auch STh I-II q. 13 a. 6 corpus (Opera 6, 103).

<sup>25</sup> STh I-II q. 109 a. 2 ad 1 (Opera 7, 291). Zum Verständnis des Zusammenwirkens von Gott als Ursache und menschlichem, freiem Handeln in der *Summa Theologiae* des Thomas vgl. auch Giovanni KOSTKO, *Mozione divina e vita morale. Un contributo per la fondazione dell'agire tratto dal pensiero di San Tommaso d'Aquino contenuto nella Summa Theologiae*, *Divinitas* 47/1 (2004) 3–33.

<sup>26</sup> STh I-II q. 109 a. 2 arg. 2 (Opera 7, 291).

<sup>27</sup> STh I-II q. 109 a. 2 ad 2 (Opera 7, 292).



erkenne, auch die anderen Vermögen des Menschen aus sich selbst heraus das ihnen entsprechende Gute tun könnten.<sup>28</sup>

Thomas widerlegt dieses Argument durch einen Verweis auf die vorausgegangene Argumentation. Thomas hatte dort ausdrücklich die Wirkung Gottes festgehalten, doch ebenso deutlich gemacht, dass es sich dabei nicht um Gnade im Sinn eines übernatürlichen Eingreifens handele. Zum ersten Mal aber in diesem Kontext geht er auf die unterschiedlichen Folgen des Sündenfalls für Verstand und Willen ein: Durch die Sünde sei nämlich das Streben nach dem Guten in größerem Maße beeinträchtigt als die Erkenntnis des Wahren.<sup>29</sup>

Diese Antworten des Thomas machen es notwendig, den anfangs gewonnenen Eindruck zu revidieren, dass nach dem Sündenfall nur die lebenserhaltenden, nicht aber sittliche Güter ohne göttliche Gnade erstrebt und verwirklicht werden könnten. Eine Relecture des *corpus quaestionis* auf dem Hintergrund der thomasischen Diskussion der Einwände revidiert teilweise die Aussagen, mit denen Thomas die natürliche Fähigkeit des Menschen zunächst einschränkt. Die Aussagen, dass der Mensch nach dem Sündenfall nicht mehr das gesamte Gut verwirklichen könne, zu dem er ursprünglich ausgestattet worden sei, und dass er von dem seiner Natur entsprechenden Guten abweichen könne, zeigen eindeutig die Gegenwärtigkeit der Sünde auf, keineswegs aber zugleich, dass der Mensch völlig unfähig sei, das Gute zu erkennen und sittlich zu handeln. In diesem Sinne formuliert er auch eine weitere Aussage im *corpus*, dass der Mensch aus sich heraus durchaus Gutes erstreben könne, wenn auch nicht in perfekter Weise.<sup>30</sup>

Thomas zollt also in diesem Abschnitt Augustin explizit Tribut, indem er die Notwendigkeit der Gnade für den Vollzug der natürlichen Fähigkei-

<sup>28</sup> STh I-II q. 109 a. 2 arg. 3 (Opera 7, 291): *Praeterea, bonum intellectus est verum, ut Philosophus dicit, in VI Ethic. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum: sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem opinionem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.* Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik VI c. 2 (Aristoteles Latinus XXVI 1–4. Fasciculus quartus. Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis. Hg. von Renatus A. Gauthier, Leiden/Brüssel 1973, 480): *Sunt utique quibus verum dicit anima affirmando vel negando, quinque secundum numerum: hec autem sunt ars, sciencia, prudentia, sapientia, intellectus.*

<sup>29</sup> STh I-II q. 109 a. 2 ad 3 (Opera 7, 292): *Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.*

<sup>30</sup> STh I-II q. 109 a. 2 corpus (Opera 7, 291): *Natura humana ... potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere ... non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.*

ten im sittlichen Erkennen und Wollen hervorhebt.<sup>31</sup> Gleichzeitig fasst er die Gnade in unterschiedlicher Weise auf. Während Augustinus das Gut-Sein alles Erkennens, Wollens und Strebens des Menschen davon abhängig macht, dass Gott zu jedem einzelnen Akt dem Menschen seine Gnade schenkt, ist die Gnade bei Thomas im Bereich des natürlichen Strebens nur im Sinne einer metaphysischen Voraussetzung präsent. Selbst das Denken und Wollen des von der Sünde gebeugten Menschen verfolgt noch die richtige Richtung, doch reichen aufgrund der Erkrankung nicht die Kräfte, um immer und in vollkommener Weise die entsprechenden Bewegungen auszuführen. Die Gnade ergänzt gleichsam den aufgrund der sündigen Natur etwas klein ausgefallenen Bereich des vernünftigen Strebens zu seiner gesunden Größe.

Dadurch ist aber in der Erkenntnis und zu einem beachtlichen Teil im Wollen des Menschen eine mit einer natürlichen Ethik gemeinsame Basis gelegt. Es bleibt bei Thomas von Aquin sowohl in Hinsicht auf die philosophische wie auf die theologische Bestimmung des sittlichen Erkennens und Wollens bei gemeinsamen metaphysischen Voraussetzungen und bei einer gemeinsamen Sicht der Fähigkeit des Menschen, aus seiner Natur heraus das Gute zu erkennen und gewisse Güter zu erstreben, aber auch, sich gegen diese rationale Natur vergehen und von ihr abfallen zu können. Allein die geschenkte Tugend (*virtus gratuita*), welche das natürliche Vermögen des Menschen übersteigt und den Naturzustand des Willens- und Handlungsvermögens im Gesamtumfang heilend wiederherstellt, bleibt Eigengut der theologischen Betrachtung.

## **‚Thomas als Theologe‘ in der Frage nach dem letzten Ziel menschlichen Handelns**

Während Thomas von Aquin im Bereich von Natur und Gnade gegenüber Augustin die philosophische Seite in der Theologie stärkte und demgemäß im Spätmittelalter als Philosoph oder als Mittelsmann zwischen Philosophie und Theologie gesehen wurde, rezipierte man ihn in seiner Deutung des

---

<sup>31</sup> Augustinus, De correptione et gratia, cap. 3 (Sancti Augustini Opera. De correptione et gratia. Hg. von Georges Folliet, Wien 2000 (CSEL 92), 220f.): *Intelligenda est enim gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum.* Vgl. STh q. 109 a. 2 sed contra und die Antwort darauf im corpus quaestionis (Opera 7, 291): *Sed in statu naturae corruptae, <indiget homo> quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.*

letzten Ziels des menschlichen Handelns klar als Theologen. Johannes Gerson († 1420), der ursprünglich ein Verehrer Alberts des Großen war, wandte sich in diesem Punkt von ihm ab und hob Thomas von Aquin lobend hervor, weil dieser im Gegensatz zu Albert den Unterschied zwischen den begrenzten Möglichkeiten der Philosophen, Gott zu schauen, und den vollkommeneren der Gläubigen deutlich gemacht hatte.<sup>32</sup> Diese Einschätzung bestätigt sich auch im beginnenden 16. Jahrhundert. Konrad Köllin, Dominikaner und sowohl bekennender als auch zu seiner Zeit bekannter Thomist aus Ulm († 1536), der in Köln wirkte, sprach von Thomas als von „unserem Theologen“.<sup>33</sup> Diese Sicht des Thomas primär als Theologen machte die Übernahme der thomasischen *Summa Theologiae* als Schulbuch anstelle des theologischen Standardwerks der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus im 16. Jahrhundert erst möglich.<sup>34</sup>

Wie argumentiert Thomas in dieser Thematik, so dass er in der Frage nach dem letzten Ziel des Menschen eindeutig als Theologe wahrgenommen wurde? Gleich zu Beginn der *Prima Secundae* trifft Thomas die Unterscheidung zwischen Akten des Menschen im Allgemeinen (*actus hominis*) und solchen, die dem Menschen als Menschen eigen sind (*actus humanae*). Letztere können auf die Vernunftnatur des Menschen zurückgeführt werden, weil sie aufgrund einer nach vernünftiger Überlegung getroffenen Willensentscheidung, d. h. mit Hilfe des *liberum arbitrium*,<sup>35</sup> zielgerichtet ausgeführt werden.<sup>36</sup> Dabei sei bei den Menschen das vernünftige Streben, nämlich der Wille, darauf festgelegt – Thomas spricht hier von *determinatio*, an anderer Stelle sogar von *necessitas*<sup>37</sup> –, ein Ziel zu erstreben. Anders sei es bei den nicht rationalen Lebewesen, welche ohne Wissen um das

<sup>32</sup> Zénon KALUZA, Gerson critique d'Albert le Grand, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), 169–205.

<sup>33</sup> Conradus Köllin, *Quodlibeta moralis theologiae*, Köln 1523, 38<sup>v</sup>.

<sup>34</sup> Zum Streit der großen Thomas-Exegeten des 16. Jahrhunderts darüber, ob das „natürlichen Streben“ im Menschen bei Thomas philosophisch oder theologisch zu deuten sei, vgl. Hermann LAIS, Die Gnadenlehre des Hl. Thomas in der *Summa contra gentiles* und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara, *Münchner theologische Studien* II,3, München 1951, 75–87.

<sup>35</sup> Thomas definiert das *liberum arbitrium* wie Petrus Lombardus (II S d. 24) als *facultas voluntatis et rationis*. STh I-II q. 1 a. 1 corpus (Opera 6, 6).

<sup>36</sup> STh I-II q. 1 a. 1 corpus (Opera 6,6): *Illae ergo actiones proprie humane dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt ... Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.*

<sup>37</sup> STh I-II q. 10 a. 2 ad 3 (Opera 6, 86): *Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum.*

Ziel von ihren natürlichen Antrieben gesteuert Ziele verfolgten, die ihren natürlichen Neigungen entsprachen.<sup>38</sup>

Das Handeln der Menschen sei, so Thomas, dabei nun in zweifacher Weise auf das Ziel hingeeordnet. Der Intention nach seien alle Teilziele auf ein höchstes Ziel gerichtet, welches das Streben auslöse und daher an erster Stelle stehe. Der Durchführung nach aber stehe an erster Stelle der erste praktische Schritt, der als Mittel zur Erlangung des Zieles nötig sei.<sup>39</sup> Das höchste und letzte Ziel der Intention nach könne jedoch bei jedem Menschen nur eines sein, wie Thomas in mehreren Beweisgängen zeigt.<sup>40</sup> Alles, was der Mensch erstrebe, erstrebe er um des letzten Zieles willen. Dies geschehe auch dort, wo er unvollkommene Güter erstrebe: Dort seien diese gleichsam anfanghaft, als Vorform (*inchoatio*), auf das höchste Gut ausgerichtet.<sup>41</sup>

Entscheidend aber ist nun für Thomas der Unterschied zwischen der inhaltlichen und der formalen Bestimmung des letzten Zieles, wobei letztere unzweifelhaft für alle Menschen dieselbe sei. Sie strebten alle nach ihrer Erfüllung; es gebe nur abweichende Ansichten darüber, worin diese Erfüllung bestehe. Welche Ansicht der Wahrheit, dem umfassendsten höchsten Gut (*illud bonum ... completissimum*) am nächsten komme, könne man daran ersehen, welches Gut ein solcher Mensch anstrebe, der seine Neigung am besten ausgerichtet habe (*habens affectum bene dispositum*). Dieser wisse, dass äußere Güter den Wechselfällen des Schicksals unterliegen und es daher besser sei, innere Güter, allen voran die Kontemplation Gottes, vor-

---

<sup>38</sup> STh I-II q. 1 a. 2 corpus (Opera 6,9): *Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem ... Necessesse est quod <agens> determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis ... Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota.*

<sup>39</sup> STh I-II q. 1 a. 4 corpus (Opera 6, 11): *In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum ... Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio ... Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem.*

<sup>40</sup> STh I-II q. 1 a. 5 corpus (Opera 6,13). Zum Ziel des Menschen in den unterschiedlichen Werken des Thomas vgl. Alfonso VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Analecta Gregoriana 291, Rom 2003.

<sup>41</sup> STh I-II q. 1 a. 6 corpus (Opera 6, 14).

zuziehen. Dieses Streben setze aber einen Willen voraus, der sich am sittlich Guten orientiere.<sup>42</sup>

Dieses inhaltlich bestimmte Ziel sei nun zu differenzieren in einen *finis cuius*, d.h. die Sache, welche das Gute an sich (*ratio boni*) darstelle, und den *finis quo*, d.h. Gebrauch oder Erlangen dieser Sache (nämlich Gottes), welche allein den rationalen Lebewesen vorbehalten seien.<sup>43</sup> Wie aber das universell Wahre (*universale verum*) Gegenstand des Verstandes sei, so sei das universell Gute der Gegenstand des rationalen Strebevermögens, des Willens. Dieses aber könne nur mit Gott identifiziert werden, der allein das Streben des Willens zur Ruhe führe.<sup>44</sup> Die letzte Glückseligkeit könne demnach nur in der Schau des göttlichen Wesens bestehen, weil nichts anderes das Sehnen des Menschen stille.<sup>45</sup> Sie könne aber im Allgemeinen während des irdischen Lebens nur in Form einer Teilhabe, nicht aber in perfekter Weise erlangt werden: Eine vollständige Freiheit von Übel sei nicht möglich, und ebensowenig eine Schau des göttlichen Wesens in diesem Leben.<sup>46</sup> Die unperfekte Glückseligkeit aber könne der Mensch gleich wie die natürliche Tugend aus eigenen Kräften erlangen.<sup>47</sup>

In der Frage aber, ob alle Menschen nach Glückseligkeit strebten, unterscheidet Thomas verschiedene Inhalte dieses Strebens. Alle Menschen strebten, so Thomas, nach der Glückseligkeit im allgemeinen Sinn, d.h. nach dem perfekten Guten. Welches Gut aber diese Glückseligkeit hervorrufen könne, sei nicht allen Menschen bekannt, und deshalb strebten auch

<sup>42</sup> Sth I-II q. 1 a. 7 (Opera 6, 15): *Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.*

<sup>43</sup> Sth I-II q. 1 a. 8 corpus (Opera 6, 16).

<sup>44</sup> Sth I-II q. 2 a. 8 corpus (Opera 6, 24): *Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest.*

<sup>45</sup> Sth I-II q. 3 a. 8 corpus (Opera 6, 35): *Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.*

<sup>46</sup> Sth I-II q. 5 a. 3 corpus (Opera 6, 49).

<sup>47</sup> Sth I-II q. 5 a. 5 corpus (Opera 6, 51): *Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit ... Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.* Für eine ausführliche Darstellung der Glückslehre des Thomas vgl. Rochus LEONHARDT, Glück als Vollendung des Menschseins. Die *beatitudo*-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudaimonismus-Problems, Arbeiten zur Kirchengeschichte 68, Berlin/New York 1998.

nicht alle danach.<sup>48</sup> Thomas bemüht sich hier, mit philosophischen Argumentationssträngen die theologische Aussage, dass Gott das höchste Gut und zugleich die Glückseligkeit der Menschen sei, zu bekräftigen.

Johannes BRACHTENDORF kommt in seiner Analyse der verschiedenen Begründungen des Thomas für die Tatsache, dass Gott das letzte Ziel sei, zu dem Schluss, dass es Thomas nicht gelänge nachzuweisen, dass alle Menschen Gott nicht nur formal, sondern auch inhaltlich als letztes Ziel erstrebten.<sup>49</sup> Von den bei Thomas angeführten strebenslogischen, eudämonistischen, transzendentalen, kosmologischen und theologischen Begriffen des *bonum universale* hätten nur die zwei ersten Begriffe einen Einfluss auf die inhaltliche Bestimmung des Letztzieles. Doch selbst der strebenslogische Begriff des *bonum universale*, welcher der Handlungstheorie zugrunde liege, könne nicht an sich begründen, dass Gott in jedem Handeln angestrebt werde; denn er bedeute nichts anderes, als dass der Mensch alles, was er wolle, *sub communi ratione boni* anstrebe – das bedeutet, unter dem Aspekt des Guten allgemein, wie er durch den Gebrauch der Vernunft ersichtlich wird. Das *bonum universale* mache keine Aussagen über ein Letztziel, sondern besage allein, „daß alles Erstrebte *als* ein Gutes erstrebt wird.“<sup>50</sup> Ein gemeinsames Letztziel könne nur in der eudämonistischen Linie des universell Guten postuliert werden, weil alle Menschen nach der Wirkung dieses perfekten Gutes, der Glückseligkeit, strebten. Der Begriff des perfekten Guten bleibe aber formal. BRACHTENDORF macht darauf aufmerksam, dass nur in einem abgeschwächten Sinn der strebenstheoretische Begriff des universell Guten die These stärken könne, dass der Mensch implizit immer und auch notwendig Gott erstrebe. Dies zeige sich dort, wo der strebenstheoretische Begriff von der Handlungstheorie in die Ethik überleite und gleichsam um eine Güterlehre ergänzt werde. Es gehe dann nicht mehr „um den Aufweis dessen, was in jedem Willensakt immer schon intendiert ist, sondern um eine Darstellung jenes Gutes, das auf dem Hintergrund des menschlichen Glücksverlangens erstrebt werden *sollte*.“ Er schließt daraus, Gott würde dann nicht mehr als ein Wesensziel eines jeden

---

<sup>48</sup> STh I-II q. 5 a. 8 corpus (Opera 6, 54): *Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.*

<sup>49</sup> Johannes BRACHTENDORF, Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des *bonum universale* in Thomas von Aquins Theorie des Willens, in: Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Hg. von dems., Paderborn/München 2002, 62–85.

<sup>50</sup> Ebd., 71.

Willensaktes behauptet, sondern nur noch als ein Letztziel, nämlich das wahrhaft beseligende, unter vielen möglichen anderen.<sup>51</sup>

Thomas selbst freilich geht diesen Schritt, Gott als eines neben anderen Letztzielen zu sehen, nicht und unterscheidet vielmehr zwischen vielen möglichen expliziten Letztzielen und dem einen impliziten Letztziel, welches Gott ist und bei dessen Erlangung (*adeptio*) als Wirkung Glückseligkeit entstehe.<sup>52</sup>

Im Unterschied zur Behandlung der Gnade in Bezug auf die Erkenntnis des Guten, bei der Thomas mit metaphysischen Argumenten die augustini-sche Auffassung uminterpretiert und so einer stärker philosophisch fundierten Erkenntnis des sittlich Guten Platz einräumt, benützt Thomas bei der Frage nach dem letzten Ziel des Menschen die philosophischen Argumente um aufzuzeigen, dass das wahre Ziel des Handelns aller Menschen die Schau Gottes sein müsse. Insofern sah Thomas für die Integration der aristotelischen Ethik in den Rahmen der Theologie eine Grenze bei der theologischen Doktrin von der vollkommenen Erfüllung des Menschen in der Schau Gottes nach dem Tod. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Albert war Thomas nicht bereit, der philosophischen Gottesschau denselben Grad der Erfüllung zuzusprechen.<sup>53</sup> Auch wenn der Versuch, Gott als das implizite

<sup>51</sup> Ebd., 83 u. 83f. mit Anm. 89: „Im Sinne unserer Deutung wäre der *finis ultimus*, von dem Thomas sagt, er werde *naturali necessitate* erstrebt, konsequent als *finis quo* (d. h. als *beatitudo*), nicht aber als *finis cuius* zu deuten.“ Es stellt sich freilich die Frage, inwiefern transzendente Gottesvorstellungen eine Materialisierung in Form von konkreten erstrebaren Werten nicht immer auch übersteigen müssen und daher auf den bei Thomas gemachten Unterschied zwischen der beglückenden Schau Gottes als *finis quo* und Gott selbst als *finis cuius* notwendig rekuriert werden muss. Vgl. zur Fassung des Glücksbegriffs bei Thomas auch Georg WIELAND, Happiness (Ia IIae, qq. 1–5), in: The Ethics of Aquinas. Hg. von Stephen J. Pope, Washington, D.C., 2002, 67: „According to the universal view, the one who is happy ,has everything that he or she wants, and his or her will is thus completely fulfilled (Ia IIae, q. 5, a. 8, ad 3). Everyone necessarily strives for this state by nature. The universal concept, while unmistakable, needs to be differentiated from the particular. According to Thomas, the particular concept is identified with the beatific vision.“

<sup>52</sup> BRACHTENDORF (wie Anm. 49), 72 und 84: Entscheidend ist die Frage, welches der Letztziele wahrhaft zur Erfüllung führe. „Implizit und notwendig ist also nur die Ausrichtung auf das Glück. Das Begehren Gottes ist explizit und kontingent ... Durch die Einsicht, dass Gott als *finis ultimus* des Menschen nicht metaphysisch oder handlungstheoretisch, sondern nur von der Güterlehre her eingeführt werden kann, verliert Thomas' Lehre vom *bonum perfectum* zwar an Stärke des Anspruchs und Strenge der Begründung, doch diesem Verlust steht als Gewinn gegenüber, daß sie nun auf dem gleichen Boden steht wie die moderne Strebensethik und um so unbefangener in eine Auseinandersetzung mit dieser über die Möglichkeit einer inhaltlichen Bestimmung des *bonum perfectum* eintreten könnte.“

<sup>53</sup> Zu den Unterschieden in der Anthropologie des Thomas und des Albertus Magnus und ihren Konsequenzen für die Ethik vgl. WIELAND (wie Anm. 4), 27–29.

gemeinsame Ziel allen menschlichen Handelns aufzuweisen, aus heutiger Sicht unzureichend erscheinen mag, so ist doch bezeichnend, dass Thomas ihn unternommen hat und die philosophische und theologische Betrachtung des Handlungsziels nicht vorschnell voneinander trennte. Thomas konnte mit Recht als Theologe wahrgenommen werden, selbst von den Vertretern einer Denkrichtung wie der *via moderna*, welche Thomas für seine häufige philosophische Argumentation in der Theologie kritisierte.

Deutlich wird daher, wenn man die spätmittelalterliche Auseinandersetzung mit Thomas an den Texten nachvollzieht, dass die Alternative – Thomas als Philosoph oder als Theologe – für eine Charakterisierung der anthropologischen Grundlagen des Handelns bei Thomas nicht trägt. Nicht das Ausschließende trifft bei Thomas die Sache, doch handelt es sich auch nicht um eine reine Harmonie, wie CHENU das Verhältnis deutet. Die beiden Pole erzeugen Spannungen, die Thomas einmal eher zugunsten der Theologie und ein andermal eher zugunsten der Philosophie aufzulösen bemüht ist. Die genannten historischen Beispiele wecken den Eindruck, als habe man sich im Spätmittelalter, wenn der Philosoph Thomas außer Frage stand, stärker mit den theologischen Spannungsfeldern bei Thomas beschäftigt, und wenn der Theologe Thomas außer Frage stand, stärker mit den philosophischen Spannungsfeldern. Jedenfalls, so ist deutlich, birgt Thomas' *Summa Theologiae* beide Pole. In den Worten von Fergus KERR:

In short, as some readings of his natural law theory seem to show, incommensurable yet equally plausible, Thomas's thought, perhaps over a range of issues, contains within itself the Janus-like ambiguities that generate competing interpretations which can never be reconciled.<sup>54</sup>

Genau in dieser fruchtbaren Bereitschaft, sich in jedem Einzelfall mit beiden Deutungen der Wirklichkeit in der Theologie auseinanderzusetzen und einen angemessenen Ausgleich zu suchen, so kann man schließen, besteht die von Thomas repräsentierte Form von Theologie – in ihrer Angreifbarkeit wie in ihrer Größe.

---

<sup>54</sup> KERR (wie Anm. 5), 210.