

# BEGEGNUNG VON GOTT UND MENSCH.

## PHILOSOPHISCHE REFLEXIONEN ZU „DEI VERBUM“

Stephan Herzberg

### 1. DER PERSONALE BEGRIFFSRAHMEN VON „DEI VERBUM“

„Zu den wichtigsten Vorgängen im Ringen um die Konstitution über die Offenbarung gehört ohne Zweifel“, so bemerkt Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu „Dei Verbum“, „die Rückfrage auf das, was vor aller Fixierung in positive Quellen geschieht, wenn Gott sich ‚offenbart‘“.<sup>1</sup> Diese Reflexion auf das, was „Offenbarung“ innerhalb des christlichen Glaubens überhaupt meint (*de ipsa revelatione*), geschieht im Artikel 2 von „Dei Verbum“ in einem grundsätzlich personalen Begriffs- und Denkraum. Offenbarung wird hier nicht mehr als eine rein epistemische Beziehung verstanden zwischen Gott auf der einen Seite, insofern er an erster Stelle durch abstrakte, metaphysische Vollkommenheitsprädikate (*sapientia et bonitas*)<sup>2</sup> charakterisiert ist, und dem Menschen auf der anderen Seite, insofern er durch ein bestimmtes Vermögen, nämlich seine Vernunft und seinen Willen, bestimmt ist und dem übernatürliche Wahrheiten mitgeteilt werden. Vielmehr handelt es sich um ein personales Geschehen, in dem Gott selbst *in seiner Wahrheit und Güte beschlossen hat*<sup>3</sup>, sich zu offenbaren, diese Offenbarung reicht zudem „in die Personmitte des Menschen hinein, betrifft ihn in der Tiefe seines Ich“ und nicht bloß in einem bestimmten Vermögen, schließlich geht es nicht um den „Erlaß göttlicher Dekrete“, sondern um eine „sakramentale Sicht [...], die Gesetz und Gnade, Wort

---

<sup>1</sup> JOSEPH RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“*, in: LThK<sup>2</sup>, Ergänzungsband II, Freiburg 1967, 506.

<sup>2</sup> Vgl. DH 3004: „Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati [...]“. Nach der Lehre der klassischen Metaphysik realisiert Gott diese Vollkommenheitsprädikate in einer eminenten Weise; vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I 38: „Sed Deus non solum est ens actus, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus“; vgl. auch DERS., *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3.

<sup>3</sup> Vgl. DH 4202: „Placuit Deo in sua bonitate et sapientia [...]“; vgl. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar* (Anm. 1), 506 im Anschluss an Latourelle.

und Tat, Botschaft und Zeichen, die Person und ihre Äußerungen in der umfassenden Einheit des Mysteriums ineins schaut“<sup>4</sup>, was nichts anderes als das Mysterium Christi ist. Das ist die Grundlage für ein dialogisches Offenbarungsverständnis, wie es in dem folgenden Satz wirkungsmächtig zum Ausdruck gebracht wird:

„In dieser Offenbarung redet also der unsichtbare Gott (vgl. Kol. 1,15; 1 Tim 1,17) aus dem Übermaß seiner Liebe (*ex abundantia caritatis suae*) die Menschen wie Freunde (*tamquam amicos alloquitur*) an (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (*cum eis conversatur*) (vgl. Bar 3,38), um sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen (*societatem Secum invitet in eamque suscipiat*).“<sup>5</sup>

Mit der Verwendung des Begriffs „Freund“, die sich auf eine biblische Grundlage wie die Sinaioffenbarung (Ex 33,11<sup>6</sup>) oder die Abschiedsreden Jesu (Joh 15,14-15) stützen kann, wird der personale Charakter der göttlichen Offenbarung unterstrichen<sup>7</sup>: Der transzendente Gott stiftet in seiner freundschaftlichen Anrede eine wahrhafte Begegnung zwischen ihm und den Menschen (*conversatio*) mit dem Ziel, diese in seine Gemeinschaft (*societas*) aufzunehmen und an seiner göttlichen Natur Anteil haben zu lassen.<sup>8</sup> In der Begrifflichkeit von Freundschaft, Anrede, wechselseitigem Austausch und Gemeinschaft schlägt sich der Einfluss des dialogischen Personalismus des 20. Jahrhunderts nieder.<sup>9</sup> Indem sich dieses Denken mit einer bestimmten, bis dahin vernachlässigten Dimension der menschlichen Sprache verbindet, in der es nicht darum geht, etwas über etwas auszusagen (mit dem Ziel der Information oder Instruktion des Angeredeten), sondern im Wort sich selbst auszusagen (mit dem Ziel der Anteilgabe am eigenen Leben), führt es zu einer Überwindung des neuscholastischen Intellektualismus und zu einem adäquaten Verständnis von göttlicher Selbstmitteilung.<sup>10</sup>

Dieses dialogische Modell von Offenbarung ist nun hinsichtlich seiner philosophischen Grundannahmen nicht neutral. Vielmehr ist dieses Modell mit

<sup>4</sup> RATZINGER, *Einleitung und Kommentar* (Anm. 1), 506-507.

<sup>5</sup> DH 4202.

<sup>6</sup> LXX: και ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνωπίω, ὡς εἶ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. „Freund“ wird aber auch auf Abraham angewandt (vgl. Jak 2,23 mit Jes 41,8; 2 Chr 20,7; Dan 3,35). Ich danke Herrn Prof. Dr. A. Buckenmaier für diesen Hinweis.

<sup>7</sup> Vgl. HELMUT HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, Freiburg 2005, 740.

<sup>8</sup> Vgl. HENRI DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung*, Freiburg 2001, 61.

<sup>9</sup> Maßgeblich rezipiert bei OTTO SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a.M. 1956, <sup>2</sup>1958.

<sup>10</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München <sup>4</sup>2005, 247, hier wörtlich: „In diesem Dialog ging und geht es ja nicht darum, etwas und vielerlei zu sagen, sondern darum, im Wort sich selbst zu sagen [...] Sein Sinn liegt nicht in einem Dritten, in einem Sachwissen, sondern in den Partnern selbst. Er heißt: Vereinigung.“ Wie werden noch genauer darüber nachzudenken haben, wie diese Vereinigung zu verstehen ist.

einem ganz bestimmten Verständnis von Gott, vom Menschen und von ihrem Verhältnis zueinander verbunden und es ist diese dreifache Implikation, die im vorliegenden Beitrag einer genaueren philosophischen Reflexion unterzogen werden soll.

(a) Gott wird als der aufgefasst, der sich als transzendenter zugleich für uns ansprechbar macht, sich gewissermaßen auf Augenhöhe mit uns begibt, und der als das ‚Sein selbst‘ (*ipsum esse*) zugleich ‚Sein für uns‘ und ‚Sein mit uns‘ ist.<sup>11</sup> Damit wird eine verengte Substanzontologie, mit der ein Vorhandenheits- oder Bestandsdenken verbunden ist, relational aufgebrochen und dialogisch gedeutet.

(b) Auf der anderen Seite wird das Wesen des Menschen nicht mehr von der *scala naturae* her bestimmt, also durch seine Vernunftbegabung als das ihm gegenüber den anderen Lebewesen Spezifische, sondern von seiner Gemeinschaftlichkeit her.<sup>12</sup> Für deren Konstitution spielt das Wort, in dem sich eine Person einer anderen offenbart, eine zentrale Rolle. Demnach findet der Mensch seine Vollendung, in der sich sein Wesen zeigt, gerade nicht in der Stillung eines intellektuellen Verlangens, das in einer Betrachtung (*θεωρία*, *contemplatio*) höchster intelligibler *Objekte* besteht, sondern in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, letztlich in der Begegnung mit dem göttlichen Wort, dem ‚ewigen‘ oder ‚absoluten Du‘<sup>13</sup>, das ihn in der Einzigartigkeit seines Personseins erkennt, ihn in eine ewige Gemeinschaft aufnimmt und ihn somit von seiner letzten Einsamkeit befreit.

(c) Im Begriff der Freundschaft, mit dem in „Dei Verbum“ das Angesprochensein des Menschen durch Gott genauer charakterisiert wird, schwingt sowohl das für die einschlägigen philosophischen Konzeptionen von Freundschaft (Aristoteles, Cicero) zentrale Moment der Gleichheit (*ισότης*, *aequalitas*) und Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*, *similitudo*) mit<sup>14</sup> als auch die für die voll-

<sup>11</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 119, hier wörtlich: „Vielmehr ist er zugleich der sich Gewährnde; er ist für uns da und gibt von seinem Stehen her uns in unserer Unbeständigkeit Stand. Der Gott, der ‚ist‘, ist zugleich der, der mit *uns* ist; er ist nicht nur Gott in sich, sondern unser Gott, der Gott der Väter.“

<sup>12</sup> Besonders prägend für dieses Verständnis des Menschseins ist Emil Brunner. Ein prominenter Rezipient ist der junge John Rawls in seiner (erst jüngst veröffentlichten) philosophischen Abschlussarbeit, in der er scharf zwischen ‚natürlichen‘ und ‚personalen Beziehungen‘ unterscheidet und das Menschsein folgendermaßen bestimmt: „das Charakteristische am Menschen [ist] nicht seine Vernunftbegabung oder sein ästhetisches Vermögen, sondern daß er ein verantwortliches Wesen ist, ein Wesen, das geschaffen ist für die Gemeinschaft und die Verbundenheit mit seinen Mitmenschen, allen Bewohnern des Himmels und schließlich mit Gott selbst“ (JOHN RAWLS, *Über Sünde, Glaube und Religion*. Herausgegeben von Thomas Nagel, Frankfurt a.M. 2010, 228 u. 252-253).

<sup>13</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 98 u. 337; DERS., *Einleitung und Kommentar* (Anm. 1), 507.

<sup>14</sup> Für Aristoteles beruhen die drei von ihm unterschiedenen Arten der Freundschaft (Charakter-, Nutzen- und Lustfreundschaft) auf einer bestimmten Gleichheit (*ισότης*): „Denn die Freunde erhalten dieselben Dinge voneinander und wünschen einander dasselbe oder tauschen miteinander das eine für das andere aus“ (ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 8, 1158b1-3;

kommene Form der Freundschaft, die Charakterfreundschaft, wesentliche Vertrautheit (συνήθεια) zwischen den Freunden.<sup>15</sup> Im Zusammenhang von „Dei Verbum“ dient der Begriff der Freundschaft als Verstehenshilfe für die Erfahrung jener besonderen Art von Nähe<sup>16</sup>, die Gott in seiner Offenbarung dem Menschen zuteil werden lässt, seine ‚Nähe im Wort‘. Diese in der Heilsgeschichte erfahrene und auf vielerlei Weise bezeugte Nähe steigert und vollendet die von der Metaphysik unter der Bezeichnung der *analogia entis* reflektierte ‚Nähe im Sein‘, ohne jedoch dadurch die vom Vierten Laterankonzil mit der Formulierung einer „Einung der Liebe in der Gnade“ (*unio caritatis in gratia*) festgehaltene kreatürliche Differenz und die je „größere Unähnlichkeit“ (*maior dissimilitudo*) zwischen Schöpfer und Geschöpf anzutasten.<sup>17</sup> Vielmehr erlaubt es gerade die besondere, im geoffenbarten Wort dem gläubigen Menschen geschenkte Nähe, die Transzendenz Gottes in einer neuartigen Weise zu verstehen.<sup>18</sup>

Wie verhält sich, so ist im Folgenden zu fragen, dieser personale Begriffsrahmen, in dem Gott, der Mensch und ihr Verhältnis zueinander gedacht werden, zu dem der klassischen Metaphysik? Haben wir es mit einem gänzlich neuen ‚Paradigma‘ zu tun, das einem (vermeintlich) alten metaphysischen Paradigma schroff gegenübersteht und dieses ablöst und verdrängt? Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, eine differenzierte Antwort auf diese Frage zu geben. Um das genuin Neue des personalen Begriffsrahmens von „Dei Verbum“ genauer in den Blick zu bekommen, wird in einem

---

Übers. Wolf). Die vollkommene Form der Freundschaft ist die Charakterfreundschaft, die zwischen Menschen besteht, „die gut und gleich an Tugend sind (κατ' ἀρετὴν ὁμοίων)“ (VIII 4, 1156b7-8); vgl. auch VIII 10, 1159b2-3: „Gleichheit und Ähnlichkeit aber sind Freundschaft, und am meisten die Ähnlichkeit derer, die an Gutheit ähnlich sind“; vgl. auch CICERO, *De amicitia* IV, 5.

<sup>15</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 4, 1156b26.

<sup>16</sup> Ich verwende im vorliegenden Beitrag „Nähe“ als einen Begriff, der dem der Ähnlichkeit zugrunde liegt (vgl. auch ROBERT SPAEMANN, *Nähe und Ferne*, in: ders., *Schritte über uns hinaus*. Gesammelte Reden und Aufsätze II, Stuttgart 2011, 58). Unter „Ähnlichkeit“ verstehe ich mit Aristoteles nicht bloß eine qualitative Identität oder Nähe, vielmehr kann dieser Begriff auf alle Arten der Identität unterhalb der numerischen Anwendung finden (ARISTOTELES, *Metaphysik* V 9, 1018a15-19; V 15, 1021a11-12; X 3, 1054b3-13), also bis hin zu gattungsverschiedenen Dingen, die bloß eine Einheit πρὸς ἓν oder der Analogie nach bilden (vgl. ARISTOTELES, *Topik* I 17).

<sup>17</sup> Vgl. DH 806; vgl. ERWIN DIRSCHERL, *Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung*, in: Dohmen, Christoph (Hg.), *Die ‚Regensburger Vorlesung‘ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 30-31.

<sup>18</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 278-279, hier wörtlich: „Gott ist nicht nur das verstehbare Wort, das auf uns zugeht, er ist auch der verschwiegene und unzugängliche, unverstandene und unverständbare Grund, der sich uns entzieht. Gewiß gibt es im Christlichen einen Primat des Logos, des Wortes, vor dem Schweigen: Gott *hat* gesprochen. Gott *ist* Wort. Aber darüber dürfen wir die Wahrheit von der bleibenden Verborgenheit Gottes nicht vergessen. Nur wenn wir ihn als Schweigen erfahren haben, dürfen wir hoffen, auch sein Reden zu vernehmen, das im Schweigen ergeht.“

ersten, historischen Teil anhand von Aristoteles ein einflussreiches pagan-philosophisches Verständnis von Gott und Mensch und ihrem Verhältnis zueinander genauer dargestellt. Hier wird sich zeigen, dass es durchaus auch bei ihm personale Ansätze gibt, die aber letztlich nicht zur vollen Geltung kommen (2.). In einem zweiten Teil wird die christliche Sicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch ausgehend vom metaphysischen Begriffsrahmen des Thomas von Aquin skizziert und die bleibende Bedeutung des personalen Begriffsrahmens von „Dei Verbum“ aufgezeigt (3.). Es zeigt sich, dass das Verhältnis beider im Sinne einer wechselseitigen Verwiesenheit verstanden werden sollte, was eine gegenseitige Herausforderung, Korrektur und Ergänzung einschließt.

## 2. ARISTOTELES ÜBER DAS WESEN DES MENSCHEN UND DIE GOTTHEIT

### 2.1 DIE FRAGE NACH DEM WESEN DES MENSCHEN

Ausgangspunkt für Aristoteles' Bestimmung des Wesens des Menschen ist seine Stellung innerhalb der *scala naturae*; das für ihn Spezifische wird aus der Differenz zu den anderen Lebewesen gewonnen: Mit den Tieren teilt er das Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögen, von diesen unterscheidet er sich durch seinen Vernunftbesitz (λόγος).<sup>19</sup> In den biologischen und psychologischen Schriften wird genauer ausgeführt, welche kognitiven Fähigkeiten es sind, die auf seinem Vernunftbesitz basieren: etwa die Fähigkeit, die Mittel zum Erreichen eines bestimmten Ziels zu erwägen und zur Entscheidung<sup>20</sup>, die Fähigkeit zum Erfassen des Wesens einer Sache, zur Synthesis von Gedanken in einem Urteil und zum Schlussfolgern.<sup>21</sup> Durch seine Vernunft kann er sich einerseits von seinen unmittelbaren Begierden und Emotionen distanzieren und diese im Hinblick auf seine Vorstellung von einem guten Leben (εὐδαιμονία) in eine bestimmte Ordnung bringen, andererseits kann er sich die Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit kognitiv zu eigen machen und ihre Ursachen und Prinzipien erkennen. Mit dieser praktisch wie theoretisch sich äußernden Vernunft<sup>22</sup> steht der Mensch an der Spitze der Lebewesen und nimmt insofern eine

<sup>19</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Politik* VII 13, 1332b3-5; DERS., *De partibus animalium* I 1, 641b7-8.

<sup>20</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Historia animalium* I 1, 488b24-26; DERS., *De anima* III 11, 434a7-8; DERS., *Nikomachische Ethik* III 4, 1111b4-10.

<sup>21</sup> Vgl. *De anima* III 6.

<sup>22</sup> Nach Aristoteles hat die menschliche Vernunft zwei ‚Teile‘, das ἐπιστημονικόν und das λογιστικόν, die jeweils zwei verschiedene ‚Arten‘ von Wirklichkeit zum Gegenstand haben,

Sonderstellung innerhalb des sublunaren Bereichs ein. Allerdings ist er nicht das beste Wesen im Kosmos überhaupt, vielmehr steht er rangmäßig zwischen Tier und Gott.<sup>23</sup> Mit dem unbewegten Beweger, dessen Seinsweise Aristoteles als reine Aktualität (*actus purus*)<sup>24</sup> und diese wiederum als ein Denken (*νόησις*) bestimmt, das in nichts anderem als dem Denken des eigenen Denkens besteht<sup>25</sup>, ist der Mensch, insofern er seine Vernunft in höchstmöglicher Weise betätigt, am nächsten verwandt (*συγγενεστάτη*).<sup>26</sup> Diese Verwandtschaft zeigt sich nach Aristoteles auch in seinem aufrechten Gang.<sup>27</sup>

Um Aristoteles' Auffassung vom Menschsein richtig zu verstehen, dürfen wir aber nicht bei dieser eher äußerlichen und deskriptiven Charakterisierung, die sich an der Stellung des Menschen im Kosmos orientiert, stehenbleiben. Für Aristoteles zeigt sich das Wesen oder die Natur von etwas erst in seiner Vollendung: „die Natur ist eben Endziel, denn diejenige Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur desselben, wie z.B. die des Menschen“.<sup>28</sup> Was der Mensch seinem Wesen nach ist, orientiert sich also an der bestmöglichen Verwirklichung seiner Anlagen und nicht etwa wie bei Arnold Gehlen<sup>29</sup> an seiner mangelhaften biologischen Ausstattung; hinter Aristoteles' Anthropologie steht ein teleologisches Naturverständnis. Vor diesem Hintergrund müssen Aristoteles' Aussagen über das Menschsein in seinen Schriften zur Ethik und Politik verstanden werden: Wenn Aristoteles, um das menschliche Glück (*εὐδαιμονία*) inhaltlich zu bestimmen, nach der eigentümlichen Leistung oder

---

das notwendig Seiende und das kontingent Seiende (ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VI 2, 1139a5-12).

<sup>23</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VI 7, 1141a33-b2; DERS., *Politik* I 2, 1253a27-29. Daraus folgt aber nicht, dass das Menschsein in einem bloßen *μεταξύ*, in einer bloßen Spannung zwischen Gottheit und Tierheit bestünde, vielmehr spricht Aristoteles vom genuin menschlichen Leben: Dieses basiert auf seiner leib-seelischen Natur (*τὸ σύνθετον*) und erreicht seine Vollendung in den ethischen Tugenden. So wie diese Tugenden, in denen unsere Antriebskräfte kultiviert werden, genuin menschliche sind (*ἀρεταὶ ἀνθρώπιναί*), so auch das Leben gemäß dieser Tugenden und das zugehörige Glück (DERS., *Nikomachische Ethik* X 8, 1178a19-22; b7: *τὸ ἀνθρώπων εὐεσθαι*). Weiterführend hierzu STEPHAN HERZBERG, *Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles*, in: *Theologie und Philosophie* 86 (2011), 1-17.

<sup>24</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 6, 1071b19-20: *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*; vgl. auch XII 7, 1072a31-32.

<sup>25</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 9, 1074b34-35: *καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*.

<sup>26</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 8, 1178b21-27.

<sup>27</sup> Vgl. ARISTOTELES, *De partibus animalium* IV 10, 686a25-29, hier wörtlich: „Der Mensch hat jedoch anstelle von Vorderbeinen und Vorderfüßen Arme und die sogenannten Hände, denn als einziges Lebewesen steht er aufrecht, weil seine Beschaffenheit und sein Wesen göttlich sind. Und die Leistung des in besonderem Maße göttlichen Wesens ist das Denken und Verständigsein“ (Übers. Kullmann).

<sup>28</sup> ARISTOTELES, *Politik* I 2, 1252b32-34 (Übers. Susemihl).

<sup>29</sup> ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn<sup>13</sup>1997 (1940).

Aufgabe (ἔργον)<sup>30</sup> des Menschen fragt und dieses ἔργον als vernunftgemäße Betätigung der Seele gemäß ihrer höchsten Vortrefflichkeit oder Tugend (ἀρετῇ) bestimmt<sup>31</sup>, dann zeigt sich schon hier mit dem Begriff der Tugend, dass der Mensch unter einem Anspruch steht.

## 2.2 GEMEINSCHAFTLICHKEIT

Eine erste Dimension von Aristoteles' Auffassung vom Menschsein zeigt sich in der wirkungsmächtigen Grundaussage, dass der Mensch von Natur aus ein politisches Lebewesen ist (φύσει πολιτικὸν ζῷον).<sup>32</sup> Mit dieser Aussage ist nicht gemeint, dass der Mensch bloß auf die Gemeinschaft mit anderen angelegt ist oder sich zur Kompensation seiner biologischen Mängel und zur Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse zu sozialen Verbänden zusammenschließt.<sup>33</sup> Die Polis als die vollendete Gemeinschaft (κοινωνία), die sich aus Haus (οἶκος) und Dorf (κώμη) heraus entwickelt, ist zwar um des bloßen Lebens willen entstanden, besteht aber um des vollendeten oder guten Lebens willen fort.<sup>34</sup> Sie ermöglicht es zum einen, dass der Mensch im Rahmen ihrer Gesetze die richtige Erziehung erhält und so seine sittlich-charakterlicher Vortrefflichkeit im Austausch und in Kooperation mit anderen Bürgern ausbildet, zum anderen ist sie der Raum, in dem sich dieses Leben gemäß der ethischen Tugenden als zweitbeste Form des Glücks, als βίος πολιτικός<sup>35</sup>, realisiert.<sup>36</sup>

Insofern die für den Menschen spezifische Vernunft als eine praktische, d.h. als eine auf das vernunftgemäße Leben (κατὰ λόγον ζῆν) und das richtige Handeln (εὐπραξία) ausgerichtete, verstanden wird, vollendet sich also das Menschsein in der Polis, zeigt sich also hier, was der Mensch seinem Wesen nach ist: „Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das edelste aller Lebewesen ist, so wiederum losgerissen von Gesetz und Recht das schlimmste von allen.“<sup>37</sup> Die Rolle der Vernunft in der sittlich-charakterlichen Vollendung des Menschen innerhalb des Lebens der Polis wird aber auch noch auf eine andere Weise herausgestellt, nämlich dort, wo Aristoteles den Menschen als das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt, charakterisiert (ζῷον λόγον ἔχον).<sup>38</sup> Im

<sup>30</sup> Zum Begriff des ἔργον vgl. PLATON, *Politeia* 352e.

<sup>31</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I 6.

<sup>32</sup> ARISTOTELES, *Politik* I 2, 1253a3; DERS., *Nikomachische Ethik* I 5, 1097b11.

<sup>33</sup> Vgl. OTFRIED HÖFFE, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: ders., *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1979, 15-23.

<sup>34</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Politik* I 2, 1252b29-30. Zwar ist für Aristoteles die sittlich-charakterliche Vollkommenheit glückskonstitutiv, dennoch bedarf der Mensch zum glücklichen Leben auch der äußeren Güter (DERS., *Nikomachische Ethik* I 9).

<sup>35</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 8.

<sup>36</sup> Vgl. HÖFFE, *Grundaussagen* (Anm. 33), 23.

<sup>37</sup> ARISTOTELES, *Politik* I 2, 1253a31-33 (Übers. Susemihl).

<sup>38</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Politik* I 2, 1253a9-18.

Unterschied zu den Tieren, die mit ihrer Stimme ( $\phi\omega\nu\eta$ ) bloß momentane affektive Zustände einander anzeigen können, kann sich der Mensch mit anderen in Form von Aussagesätzen über das, was nützlich oder schädlich, und somit auch über das, was gerecht und ungerecht ist, austauschen und so in die Frage nach der Begründung moralischer Urteile eintreten. Eine solche prädikative Sprache erlaubt es dem Menschen, den partikulären Standpunkt seiner Interessen zu transzendieren und sich über eine gemeinsame Vorstellung vom Gerechten und Ungerechten zu verständigen.<sup>39</sup> Auch hier zeigt sich das Menschsein unter einem Anspruch, nämlich das eigene Handeln vor den anderen zu begründen oder zu verantworten.<sup>40</sup>

Die von Aristoteles herausgestellte wesentliche Bezogenheit des Menschen auf die Polis als Bedingung wie Realisationsraum des vollendeten oder guten Lebens wird durch seine Lehre von der Freundschaft genauer entfaltet. Grundsätzlich gilt, dass die Freundschaft ( $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ ) so weit reicht wie die Gemeinschaft ( $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ ); in jeder Gemeinschaft gibt es eine bestimmte Art der Freundschaft.<sup>41</sup> Die Freundschaft ist für Aristoteles nicht nur notwendig im Sinne eines Hilfsmittels zur sittlichen Vervollkommnung des einzelnen<sup>42</sup>, sondern auch in sich wertvoll ( $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ ).<sup>43</sup> Die Freundschaft vollendet nach Aristoteles sogar die Gerechtigkeit.<sup>44</sup> In der höchsten Form der Freundschaft, der Charakterfreundschaft, in der zwei an Tugend gleiche Menschen sich wechselseitig, insofern sie charakterlich-sittlich gut sind, das Gute wünschen, und dieses altruistische Wohlwollen auch tätigen Ausdruck findet, zeigt sich das, was der Mensch in seiner Vollendung ist, sein wahres Menschsein.<sup>45</sup> Hier sind zwei Menschen in einer besonders tiefgründigen und beständigen Weise miteinander verbunden, was sowohl ein bloß distanziertes Wohlwollen als auch ein gerechtes Verhalten weit übersteigt. Dieses Verhältnis, in dem der Freund zu einem „anderen Selbst“ ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}\varsigma$ )<sup>46</sup> wird, dem man das Gute um seiner selbst willen wünscht, von dem man will, dass er existiert und lebt, mit dem man Zeit verbringen will, der dieselben Dinge wählt und mit dem man schließ-

<sup>39</sup> Vgl. HÖFFE, *Grundaussagen* (Anm. 33), 24.

<sup>40</sup> Vgl. FRIEDO RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 42003, 196.

<sup>41</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 11, 1159b25-30.

<sup>42</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I 9, 1099a32-b2, hier wörtlich: „Denn es ist unmöglich oder [zumindest] nicht leicht, werthafte Handlungen ohne Hilfsmittel zu tun. Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeug“; vgl. auch ebd., VIII 1, 1155a5-16.

<sup>43</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 1, 1155a28-29.

<sup>44</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 1, 1155a26-28, hier wörtlich: „Und wenn Menschen Freunde sind, bedarf es nicht der Gerechtigkeit; hingegen bedarf es, wenn sie gerecht sind, zusätzlich der Freundschaft, und als das Gerechteste innerhalb des Gerechten gilt das Freundschaftliche“ (Übers. Wolf).

<sup>45</sup> Vgl. FRIEDO RICKEN, *Freundschaft und Glück in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: ders., *Gemeinschaft, Tugend, Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, 82, hier wörtlich: „Das wahre Selbstsein des Menschen ist das Sein für andere.“

<sup>46</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* IX 4, 1166a32.

lich Freude und Leid teilt, ist wesentlich auf das Gespräch angewiesen: Man muss vom Freund wahrnehmen, dass er ist „und das wird geschehen im Zusammenleben und im Teilen von Worten und Gedanken (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας). Denn dies dürfte die Rede vom Zusammenleben bei Menschen bedeuten, und nicht wie beim Vieh das Grasen auf derselben Weide.“<sup>47</sup>

Wir sehen an diese Stelle, dass Aristoteles das Menschsein wesentlich von seiner Gemeinschaftlichkeit her versteht und diese als etwas in sich Wertvolles und nicht bloß als etwas Zweckmäßiges denkt. Die Rolle des Wortes in der Konstitution persönlicher Beziehungen wird ebenfalls berücksichtigt, tritt allerdings nicht in den Mittelpunkt. Wenn Aristoteles also die Vernunftbegabung als das spezifisch Menschliche bestimmt und sich hierfür erst einmal an der *scala naturae* orientiert, dann steht das gerade nicht in einem Gegensatz zur Auffassung des Menschseins als Gemeinschaftlichkeit.<sup>48</sup> Dieser Gegensatz entfällt, weil hinter Aristoteles' Anthropologie ein teleologisches Naturverständnis steht, in dem das Menschsein von seiner Vollendung her gedacht wird. Vernunft zu besitzen heißt also nicht bloß über bestimmte kognitive Fähigkeiten zu verfügen, sondern unter dem Anspruch zu stehen, ein Leben in sittlich-charakterlicher Vollkommenheit zu führen, das sich in einem gerechten, d.h. verantworteten, Handeln gegenüber den Mitbürgern der Polis sowie in tiefgehenden, dauerhaften Freundschaften äußert.

### 2.3 WAHRHEIT

Die Vernunftbegabung wird für Aristoteles in dieser praktischen Vollendung allein aber nicht ausgeschöpft, vielmehr findet die menschliche Vernunft ihre wahre Erfüllung in ihrem höchsten theoretischen<sup>49</sup> Vollzug, der Betrachtung (θεωρία). Hier betätigen wir die Vernunft gemäß ihrer bestmöglichen Verfassung, der Weisheit (σοφία), welche die Stufenfolge verschiedener Formen der Kenntnis bzw. des Wissens (Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Kunst und Wissenschaft) abschließt.<sup>50</sup> Der Begriff der θεωρία oder des θεωρεῖν ist bei Aristoteles in seiner engen, technischen Bedeutung an den Begriff des Wissens

<sup>47</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170b11-12.

<sup>48</sup> Vgl. EMIL BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 63, hier wörtlich: „Nicht die Freiheit, nicht die geistige Schöpferkraft, nicht die Vernunft sind das Eigentlich-Menschliche. Sie sind vielmehr die Verwirklichungsbedingungen seines eigentlichen Menschseins, das in der Liebe besteht. Ihren Sinn tragen sie nicht in sich selbst, ihr Sinn ist die Liebe, die wahre Gemeinschaft“ (zit. nach RAWLS, *Sünde, Glaube, Religion* (Anm. 12), 228; vgl. auch ebd., 252-253).

<sup>49</sup> Das Adjektiv θεωρητική meint im Unterschied zu πρακτική und ποιητική eine Art des Denkens (διάνοια), eine kognitive Einstellung zur Wirklichkeit, der es um nichts anderes als um die Erkenntnis der Wahrheit geht; das Wissen um seiner selbst willen wird hier gesucht (ARISTOTELES, *Metaphysik* VI 1, 1025b25).

<sup>50</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* I 1-2; DERS., *Nikomachische Ethik* VI 7.

(ἐπιστήμη)<sup>51</sup> gekoppelt, insofern mit jenem die Aktualisierung schon erworbener Wissensgehalte bezeichnet wird.<sup>52</sup> Das θεωρεῖν verhält sich zur ἐπιστήμη wie der Gebrauch zum Besitz, es besteht darin, sich die schon vertrauten epistemischen Gehalte (θεωρήματα) wieder zu Bewusstsein zu bringen und zu durchdenken; es gleicht dem Durchwandern eines schon erschlossenen Gebiets.

Nun steht an der Spitze der theoretischen Wissenschaften die Weisheit oder „Erste Philosophie“: Ihr Gegenstand sind die ersten Ursachen und Prinzipien der gesamten Wirklichkeit und damit das ontologisch Erste, das in einem höchsten Maß allgemein und damit intelligibel ist; als solches ist es für unsere sinnliche Wahrnehmung am weitesten entfernt.<sup>53</sup> Insofern Gott das erste Prinzip der Wirklichkeit ist, hat die „Erste Philosophie“ einen göttlichen Charakter<sup>54</sup> und kann von Aristoteles auch als ‚Theologik‘ (θεολογική) bezeichnet werden.<sup>55</sup> Diese „Erste Philosophie“, die Aristoteles in seiner *Metaphysik* in mehreren Schritten konzeptionell ausarbeitet<sup>56</sup>, ist aber nicht nur von einem prinzipienorientierten, sondern auch von einem allgemein-ontologischen Charakter: Sie ist nicht auf eine bestimmte Gattung des Seienden oder einen bestimmten Gegenstandsbereich eingeschränkt, sondern sie untersucht das Seiende, insofern es seiend ist (τὸ ὄν ἢ ὄν) auf seine ersten Ursachen und Prinzipien.<sup>57</sup> Die „Erste Philosophie“ oder Weisheit beschäftigt sich also nicht ausschließlich mit der höchsten Seinsweise, der Seinsweise Gottes, sondern zeigt darüber hinaus auf, in welchen Beziehungen die verschiedenen, von den Wissenschaften untersuchten Seinsweisen oder Gegenstandsbereiche zu jener primären und ausgezeichneten Seinsweise stehen. Die Weisheit ist somit nicht auf einen bestimmten Bereich eingeschränkt, sondern thematisiert alles unter einer grundlegenden Hinsicht. Sie ist eine ‚Theorie über das Ganze‘, ohne dabei zu

<sup>51</sup> Nach Aristoteles wissen wir dann etwas schlechthin (ἐπίστασθαι ἀπλῶς), wenn wir (1) die Ursache kennen (γινώσκειν), durch die eine Tatsache besteht, (2) dass sie die Ursache jener Tatsache ist und (3) dass sich diese Tatsache nicht anders verhalten kann, vgl. ARISTOTELES, *Zweite Analytiken* I 2, 71b9-12. Diese Art des Wissens kommt also durch einen Beweis, einen wissenschaftlichen Syllogismus, zustande, der von wahren, selbst nicht mehr beweisbaren und erklärungskräftigen Prämissen, den Prinzipien, ausgeht.

<sup>52</sup> Vgl. ARISTOTELES, *De anima* II 1, 412a10-11, a22-23; DERS., *Nikomachische Ethik* VII 5, 1146b31-34.

<sup>53</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* I 2.

<sup>54</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* I 2, 983a5-10. Göttlich ist sie nach Aristoteles in dem zweifachen Sinn, dass sie zum einen Gott zum Gegenstand hat, insofern Gott für alle zu den Ursachen zu gehören und ein Prinzip zu sein scheint, zum anderen die Wissenschaft ist, die Gott am meisten haben möchte.

<sup>55</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* VI 1, 1026a19-22.

<sup>56</sup> Es handelt sich erst einmal nur um eine „gesuchte Wissenschaft“ (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη; ARISTOTELES, *Metaphysik* I 2, 983a21), was so verstanden werden kann, dass sie methodisch noch nicht hinreichend ausgearbeitet und ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften noch nicht geklärt ist, sie also ihren ‚sicheren Gang‘ noch nicht gefunden hat.

<sup>57</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* IV 1, 1003a31-32; VI 1, 1025b3-4.

einer Universalwissenschaft ‚von allem‘ zu werden.<sup>58</sup> Das ist dadurch möglich, dass ihr ‚Gegenstand‘ das Seiende als Seiendes ist: Das Seiende ist allen Dingen gemeinsam<sup>59</sup>; alles, was es gibt, kann (in unterschiedlicher Weise, nämlich gemäß der Kategorien) als seiend bezeichnet werden. Mit diesem Begriff bekommt man sozusagen die gesamte Wirklichkeit, angefangen von den Akzidentien als bloß parasitär Seiendes bis hin zu Gott als der vollkommensten οὐσία, in den Blick. Dabei geht Aristoteles mit Parmenides und Platon davon aus, dass sich das Seiende als solches thematisieren lässt, wie etwa in der berühmten Frage τί τὸ ὄν, und diese Thematisierung einen inhaltlichen Ertrag gewährt, der in einer Seinslehre (Ontologie) entfaltet werden kann.

Wenn also die θεωρία die Aktualisierung eines schon erworbenen Wissens meint, an der Spitze der Wissenschaften nun aber die Weisheit steht, dann besteht die höchste Weise der θεωρία darin, die schon erkannten ersten Ursachen und Prinzipien als solche und in ihrer Verflechtung mit dem von ihnen abhängigen Seienden sich bewusst zu machen oder zu durchdenken. Diese betrachtende Tätigkeit stellt das vollkommene Glück dar (ἡ τελεία εὐδαιμονία); sie erfüllt die Kriterien für das höchste Gut des Menschen im höchsten Maße.<sup>60</sup> Der Vernunftgebrauch des Menschen erschöpft sich also nicht in einem technischen Können oder einer lebenspraktischen Klugheit, sondern vollendet sich erst in der Erkenntnis der ersten Ursachen und Prinzipien der Wirklichkeit. Erst in der Betätigung dieser keinem weiteren Zweck dienenden Wissenschaft zeigt sich das wahre Menschsein.<sup>61</sup> Dies wird besonders deutlich im „Protrep-tikos“, wo das ἔργον des Menschen als ἀληθεύειν bestimmt wird.<sup>62</sup>

Für diese höchste Form des Wissens, die gleichzeitig der höchstmöglichen Weise menschlichen Lebens, dem βίος θεωρητικός, zugrunde liegt, gibt es nach Aristoteles eine Motivation im Wesen des Menschen: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“<sup>63</sup> Auch hier haben wir wieder eine Wessensaussage (φύσει) vor uns: Im Unterschied zu den übrigen Lebewesen strebt der Mensch nicht nur nach Dingen, die für seinen körperlichen oder emotionalen Zustand nützlich oder förderlich sind, vielmehr sehnt er sich auch nach Wissen, d.h. nach einem Verhältnis zur Wirklichkeit, in der er die Dinge als das erkennt, was sie in Wahrheit sind. Damit wird keineswegs das Wesen des

<sup>58</sup> Vgl. den subtilen Unterschied zwischen einer θεωρία περὶ πάντων τῶν ὄντων (ARISTOTELES, *Metaphysik* I 8, 989b24-25) und einer ἐπιστήμη τῶν πάντων (ebd., I 9, 992b29).

<sup>59</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* IV 2, 1004b20.

<sup>60</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 7.

<sup>61</sup> Vgl. HÖFFE, *Grundaussagen* (Anm. 33), 27, hier wörtlich: „Der Mensch gilt als jenes Wesen, das ein Wissen vom Ganzen haben kann und erst in diesem Wissen im vollen Sinn seine Vernunftigkeit, damit auch sein Menschsein realisiert [...] Das eigentliche Menschsein realisiert man erst dann, wenn man die letzte Konsequenz aus seiner Wahrheits- oder Vernunftfähigkeit zieht: im Vollzug der Ersten Philosophie, in der Theoria.“

<sup>62</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Protrep-tikos* B 65 (Düring): „[...] οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνῃ ἢ ἀκριβεστάτῃ ἀλήθειᾳ καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν.“

<sup>63</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* I 1, 980a21: „Πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.“

Menschen intellektualistisch verengt. Wie Aristoteles in seinem „*Protreptikos*“ ausführt, wird mit dem Erkennen der ersten Ursachen und Prinzipien der Wirklichkeit keine spezielle wissenschaftliche Neugier befriedigt, sondern die elementare Sehnsucht des Menschen nach dem Bekannten, Deutlichen und Offenbaren (τὸ γνωστόν καὶ τὸ φανερόν καὶ τὸ δῆλον)<sup>64</sup>, nach der Erkenntnis dessen, was ist, nach der Wahrheit.<sup>65</sup> Diese grundlegende Sehnsucht zeigt sich nach Aristoteles in ganz alltäglichen Phänomenen: Kein Mensch möchte ein Leben in größtem Reichtum und größter Macht wählen, während er selbst der Denkfähigkeit beraubt und wahnsinnig wäre; auch wenn wir im Schlaf alle möglichen Freuden genießen würden, ziehen wir dennoch das Wachen dem Schlafen vor, weil die Träume bloße Bilder und Unwirklichkeit sind;<sup>66</sup> schließlich zeigt sich auch in unserer Angst vor dem Tod die natürliche Wissbegierde der Seele, insofern sie das Dunkle und Unbekannte flieht und von Natur aus das Sichtbare und Bekannte sucht, was sich in der Freude an uns vertrauten Gegenständen und Menschen zeigt.<sup>67</sup> Diese eine elementare Sehnsucht nach Wahrheit<sup>68</sup> wird im höchsten Grad von der Weisheit erfüllt, durch die uns die Wirklichkeit in ihren grundlegenden Zusammenhängen offenbar wird.

## 2.4 SELBSTTRANSZENDENZ

Das Menschsein kommt also für Aristoteles dort zu seiner höchsten Vollendung, erreicht dort seine wahre Bestimmung, wo er ein Wissen erwirbt, das in keiner Beziehung mehr zu seinen natürlichen, affektiven und sozialen Bedürfnissen steht, die er als leib-seelisches Wesen hat. In diesem höchsten kognitiven Vollzug, in dieser höchsten Weise des ἀληθεύειν, durchbricht er die vielfältigen Verflechtungen seines endlichen Daseins und erlangt, so können wir sagen, seine wahre Freiheit: „Es ist also klar, daß wir sie [diese Art von Einsicht; S.H.] nicht um irgend eines anderen Nutzens willen suchen, sondern wie wir sagen, daß ein Mensch frei ist, der um seiner selbst, nicht eines anderen

<sup>64</sup> ARISTOTELES, *Protreptikos* B 102 (Düring), hier wörtlich: „wenn wir nun das Bekannte und Einleuchtende lieben, dann lieben wir notwendig in derselben Weise auch das Erkennen und das Denken.“

<sup>65</sup> Vgl. JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München <sup>3</sup>1962, 59, hier wörtlich: „Die Erfüllung des Daseins geschieht in der Weise des Gewährwerdens von Wirklichkeit; die ganze Energie unseres Wesens will letztlich auf Erkennen hinaus.“

<sup>66</sup> „Τὸ γὰρ τῶν ἐνυπνίων εἰδωλόν ἐστι καὶ ψεῦδος ἄπαν“ (ARISTOTELES, *Protreptikos* B 101, Düring).

<sup>67</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Protreptikos* B 101-102 (Düring).

<sup>68</sup> Vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* X, 23,33, hier wörtlich: „Die Freude an der Wahrheit wollen alle (*gaudium de veritate omnes volunt*). Viele habe ich kennengelernt, die täuschen wollten, keinen jedoch, der getäuscht werden wollte. Wo haben sie denn das selige Leben (*vita beata*) kennengelernt, wenn nicht dort, wo sie auch die Wahrheit kennengelernt haben? Auch diese lieben sie, denn getäuscht werden wollen sie nicht“ (Übers. Flasch/Mojsisch).

willen lebt, so sagen wir auch, daß diese die einzige freie unter den Wissenschaften ist; denn allein diese ist um ihrer selbst willen.<sup>69</sup> Diese Freiheit übersteigt nochmals die Freiheit des tugendhaft-sittlichen Lebens, in der wir uns in der richtigen Weise zu unseren sinnlichen Antriebskräften verhalten, uns also weder „sklavenartig“ dem sinnlichen Genuss noch äußeren Gütern wie Reichtum oder Ehre unterwerfen: Im rein selbstzwecklichen Vollzug der Weisheit, der *θεωρία*, kommen wir der Seinsweise Gottes, seiner ununterbrochenen *νοήσεως νόησις* am nächsten, werden zu einem „gewissen Abbild“ (*ὁμοιωμάτι*) seiner „an Seligkeit herausragenden“ (*μακαριότητι διαφέρουσα*)<sup>70</sup> betrachtenden Tätigkeit.

Angesichts der vielfältigen natürlichen und sozialen Bedürfnisse seiner leib-seelischen Natur ist für den Menschen der Besitz der Weisheit eigentlich übermenschlich, gleichsam eine Leihgabe<sup>71</sup>, und ihr Vollzug „höher, als es dem Menschen entspricht (*κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων*): Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist. Und in dem Maß, in dem dieses dem Zusammengesetzten überlegen ist, in dem Maß ist auch seine Tätigkeit derjenigen überlegen, die aus der anderen Tugend [der des Charakters] hervorgeht.“<sup>72</sup> Das Wesen des Menschen liegt somit letztlich in seiner Selbst-Transzendenz auf der Basis seiner Vernunft.<sup>73</sup> Daraus ergibt sich für Aristoteles folgende Forderung: „Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterbliche an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben [...] In der Tat könnte man denken, daß ein jeder Mensch gerade dies ist, da es das Leitende und Beste unter seinen Bestandteilen ist. Es wäre daher seltsam, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben wählte, sondern das eines anderen Wesens.“<sup>74</sup>

An dieser Stelle zeigt sich in Aristoteles' Bestimmung des Wesens des Menschen eine gewisse Spannung: Das Menschsein findet seinen höchsten Ausdruck im Weisen; dessen Lebensweise, der *βίος θεωρητικός*, nimmt gegenüber der Lebensweise des vollkommen tugendhaften, also gerechten, Mit-

<sup>69</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* I 2, 982b24-28 (Übers. Szlezák).

<sup>70</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 8, 1178b21-27, hier wörtlich: „Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen. Ein Indiz hierfür ist auch, daß die übrigen Lebewesen am Glück nicht teilhaben, da ihnen eine solche Tätigkeit vollständig fehlt. Denn für die Götter ist das Leben insgesamt glücklich, für die Menschen aber nur, soweit eine bestimmte Art von Ähnlichkeit (*ὁμοιωμάτι*) mit einer solchen Tätigkeit vorliegt“.

<sup>71</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In I Met.*, lect. 3, n. 64: „[...] non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.“

<sup>72</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b26-29.

<sup>73</sup> Vgl. auch PIERRE HADOT, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge (Mass.) 2002, 79, hier wörtlich: „It is as if man's true essence consisted in being above himself.“

<sup>74</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b31-1178a4 (Übers. Wolf).

bürgers, dem βίος πολιτικός, den höheren Rang ein. Dadurch wird das politisch-sittliche Leben aber keineswegs entwertet; auch dieses stellt eine genuine Form des gelungenen Lebens, eine Erscheinungsweise des wahren Menschseins dar. Das Verhältnis zwischen beiden sollte weniger im Sinne eines strengen ‚Entweder-Oder‘ als vielmehr in Entsprechung zur *conditio humana* gedacht werden: Als leib-seelisches Wesen ist der Mensch auf das Zusammenleben mit anderen in der Polis und auf verschiedene Formen der Freundschaft angewiesen und findet darin als sittlich-charakterlich vortrefflicher Mensch (σπουδαῖος) gleichzeitig die erste Stufe seiner Erfüllung. Innerhalb dieses sozialen Zusammenhangs kann er allerdings auch seine Vernunft zu jener höchsten Perfektion, in den Besitz der Weisheit, bringen, die es ihm erlaubt, zeitweise ein dem Gott ähnliches Leben in der θεωρία zu führen.<sup>75</sup> Dabei bleibt er aber noch in diesem Überschreiten auf den höchstmöglichen Seinsvollzug hin an die Bedingungen der Polis zurückgebunden.<sup>76</sup>

## 2.5 ARISTOTELES' GOTTESBEGRIFF

Nun ist es allerdings unbestreitbar, dass mit der θεωρία ein individualistisches Moment einhergeht, insofern sich diese vor allem durch ihre Autarkie auszeichnet: Im Unterschied zum Gerechten, der nur gegenüber anderen sein Gerechtes verwirklichen kann, ist der Weise für seinen kognitiven Vollzug auf keinen anderen Menschen angewiesen.<sup>77</sup> In der Betrachtung der θεωρήματα ist der Geist einzig auf sich selbst bezogen. Diese Selbstzentriertheit ist allerdings in Aristoteles' Konzeption des Menschseins ein fremdes Element; hier zeigt sich vielmehr der Einfluss von Aristoteles' Gottesbegriffs, an dem seine Konzeption von menschlicher θεωρία orientiert ist. Für Aristoteles bildet Gott als der erste unbewegte Bewegter das höchste Prinzip der gesamten Wirklichkeit; er ist gewissermaßen ihr ontologischer Schlussstein: Als ein Prinzip, das seinem Wesen nach Aktualität (*actus purus*)<sup>78</sup> ist und dem als solches die Prädikate immateriell, ewig, notwendig und unbewegt zukommen, ist Gott die οὐσία im primären oder eigentlichen Sinn: Er verwirklicht in paradigmatischer

<sup>75</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b15, b25.

<sup>76</sup> Vgl. HÖFFE, *Grundaussagen* (Anm. 33), 32, hier wörtlich: „Auch auf der höchsten Stufe seiner Vernünftigkeit, im Vollzug der Theorie, kann der Mensch seine stoffliche Bedingtheit nicht abstreifen. Das Leben in der Freiheit des Geistes bleibt permanent an die Bedingungen der Polis zurückgebunden. Ein rein theoretisches Leben zu finden ist dem Menschen nicht möglich.“

<sup>77</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177a32-34, hier wörtlich: „Der Weise hingegen kann auch dann betrachten, wenn er für sich ist, und je weiser er ist, umso mehr“ (Übers. Wolf).

<sup>78</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 6, 1071b20; 7, 1072a31-32. Aristoteles stellt heraus, dass das erste Prinzip in einer Weise tätig ist, die keine Aktualität eines zugrundeliegenden Vermögens ist. Denn dadurch wäre es möglich, dass er auch einmal nicht tätig ist und es dann keine ewige Bewegung geben würde, was aber Aristoteles Grundannahme widerspricht.

Weise das, was es heißt zu sein, was also den ‚Sinn des Seins‘ (*ratio entis*) ausmacht, nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit.<sup>79</sup> Im Blick auf Gott, an dem gewissermaßen „die Idee des Seins abgelesen werden kann“<sup>80</sup>, lässt sich alles andere Seiende, also die beiden anderen Arten von οὐσία, die wahrnehmbare ewige und die wahrnehmbare vergängliche<sup>81</sup> mit ihren Akzidentien, in ihrem Sein verstehen.

An dieser Stelle ist ein Dreifaches festzuhalten: (a) Die Transzendenz des Aristotelischen Gottes ist unterhalb des platonischen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>82</sup> anzusiedeln. Als vollkommene und daher für die Ontologie paradigmatische οὐσία nimmt Gott die erste Stelle innerhalb des logischen Raums des Seins ein (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων<sup>83</sup>); er ist nur insofern transzendent, als er aufgrund seiner reinen Aktualität die größtmögliche Bestimmtheit oder Intelligibilität besitzt und daher von unserer sinnlichen Wahrnehmung am weitesten entfernt ist.<sup>84</sup> Das macht es möglich, im Anschluss an den von der Bewegung ausgehenden Beweis der Existenz des unbewegten Bewegers seine Seinsweise durch ontologische Überlegungen (λόγω) zu erschließen.<sup>85</sup> (b) Der unbewegte Beweger, der erst später als θεός identifiziert wird<sup>86</sup>, ist zum einen durch jene Prädikate bestimmt, die sich aus seiner reinen Aktualität folgern lassen (immateriell, ewig etc.), zum anderen ist er unbewegt und bewegt als primäres Objekt des Strebens und Denkens. Aufgrund seiner ontologischen Vollkommenheit bewegt er den Fixsternhimmel „wie ein Geliebtes“ (ὡς ἐρώμενον)<sup>87</sup> und vermittelt durch diesen alles übrige Seiende. Gott ist insofern Prinzip, an dem der Himmel und die Natur „hängen“ (ἤρτηται)<sup>88</sup>, als er (bloß) als Zielursache die ewige Bewegung des Fixsternhimmels und vermittelt durch diese letztlich das Werden und Vergehen der natürlichen Substanzen garantiert. Außerdem ist er auch (externes) Prinzip der Vollkommenheit für alles Seiende, das gemäß seiner jeweiligen Seinsweise versucht, die vollkommene Aktualität Gottes nachzuzahlen<sup>89</sup>, indem es sein eigenes Wesen im größtmöglichen Maß ausschöpft und auf diese Weise zu einem „gewissen Abbild“ (ὁμοιωμά τι) seiner Tätig-

<sup>79</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* VII 3, 1029a28.

<sup>80</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 2005, 38.

<sup>81</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 1, 1069a30-33, wo Aristoteles drei Arten von Substanz unterscheidet.

<sup>82</sup> Vgl. PLATON, *Politeia* 509b. Diese Formel wird von Plotin aufgenommen und zu einer Konzeption reiner oder absoluter Transzendenz im Sinne eines „jenseits von Allem“ (ἐπέκεινα πάντων: PLOTIN, *Enneaden* V 1, 6, 13; V 4, 2, 39-40) weitergedacht.

<sup>83</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 8, 1073a24.

<sup>84</sup> Nach Aristoteles verhält sich bekanntlich unsere Vernunft so zu den Dingen, die „ihrer Natur nach die offenbarsten von allen sind“, wie sich die Augen des Nachtvogels zum Licht des Tages verhalten (vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* II 1, 993b9-11).

<sup>85</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 6-7.

<sup>86</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b25.

<sup>87</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b3.

<sup>88</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b14.

<sup>89</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* IX 8, 1050b28-30; DERS., *De anima* II 4, 415a26-b7.

keit wird. (c) Gott ist nicht nur das erste Objekt des Denkens und Strebens, sondern er führt nach Aristoteles auch selbst ein Leben (*διαγωγῆ*), das mit unserer besten Lebensweise vergleichbar ist.<sup>90</sup> Diese beste Lebensweise wird als Denken bestimmt, und zwar als ununterbrochenes Denken seines eigenen Denkens.<sup>91</sup> In diesem Vollzug ist er nicht auf etwas anderes angewiesen: Im Unterschied zum Menschen, der in seinem Denken auf vorher rezipierte ‚fremde Objekte‘ bezogen bleibt, ist das Sichselbstdenken des göttlichen Intellekts in einem eminenten Sinn autark.

In seinem radikal selbstzentrierten Vollzug tritt der Aristotelische Gott von sich aus in keinerlei Beziehung zu anderem Seienden. Er ruft einzig aufgrund seiner ontologischen Attraktivität, als Objekt des Strebens, in den anderen Substanzen eine Bewegung hervor, die darauf zielt, seiner reinen Aktualität so ähnlich wie möglich zu werden, indem das eigene Wesen in bestmöglicher Weise verwirklicht wird.<sup>92</sup> Auffällig ist dabei, dass Aristoteles eine Freundschaft mit Gott aufgrund eines zu großen metaphysisch-axiologischen Abstands (*πολὸν διάστημα*) ausschließt: „Wenn aber die eine Seite weit entfernt ist, zum Beispiel Gott, ist sie [die Freundschaft] nicht mehr möglich.“<sup>93</sup> Auch wenn Gott als erste οὐσία nicht in einem absoluten Sinn transzendent ist, ist er dennoch kein möglicher Partner in einer Freundschaft und steht somit auch außerhalb der personalen Gemeinschaft. Grund hierfür ist nicht nur die von Aristoteles herausgestellte auf Überlegenheit beruhende metaphysische Abgrenztheit, sondern letztlich seine fehlende Ansprechbarkeit<sup>94</sup>: Gott identifiziert sich für den Menschen nicht unter einem bestimmten Namen und tritt somit auch in keine Gemeinschaft mit den Menschen. Gott ist letztlich nur ein anonymes Prinzip der metaphysischen Attraktion für ganz verschiedene ‚Arten‘ des Seienden. An dieser Stelle sehen wir nochmals, wie die Vollendung der politischen Natur in der Freundschaft und die Vollendung der Vernunftnatur in

<sup>90</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b14-15.

<sup>91</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 9, 1074b34-35: „καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις“.

<sup>92</sup> Es ist m.E. unangemessen, dieses Verlangen nach Verähnlichung im Sinne des platonischen Eros als etwas aus dem *Mangel* der eigenen Natur Hervorgehendes zu verstehen und im ὡς ἐχώμενον eine kosmische Ausweitung des platonischen Erosgedankens zu sehen (vgl. ANDERS NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955, 123-125). Grundlage für dieses Verlangen ist bei Aristoteles vielmehr ein starker Wesensbegriff und gerade keine Mängelnatur. Aristoteles' Kosmos wäre eine Welt des „selbstsüchtigen Alleinseins“ (RAWLS, *Sünde, Glaube, Religion* [Anm. 12], 247), was aber der schon herausgearbeiteten fundamentalen Gemeinschaftlichkeit widerspricht.

<sup>93</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 9, 1159a5.

<sup>94</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, in: ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg, Basel, Wien 1997, 52, hier wörtlich: „Der erste Bewegter des Aristoteles trägt zwar wesentliche Merkmale des metaphysischen Personbegriffes an sich (Selbstbewußtsein!), kann aber religionsphilosophisch doch nicht als ‚Person‘ bezeichnet werden, eben weil ihm die Hörfähigkeit dem Menschen gegenüber und so die Ansprechbarkeit fehlt“; vgl. auch DERS., *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 123.

der Weisheit letztlich in einer Diastase verbleiben: Der Besitz der Weisheit mündet nicht in eine Freundschaft oder Vertrautheit (*συνθήχεια*) mit Gott, der als erstes Prinzip und höchste *οὐσία* erkannt wird. Dieser Weg bleibt prinzipiell versperrt. Das Streben nach Wahrheit und das Streben nach personaler Vertrautheit sind auf unterschiedliche Ziele bezogen.

### 3. DAS VERHÄLTNISS VON GOTT UND MENSCH IN CHRISTLICHER SICHT

#### 3.1 ‚NÄHE IM SEIN‘ UND ‚NÄHE IM WORT‘

Im Unterschied zu Aristoteles konvergieren für den Christen beide Arten des menschlichen Strebens in ein und demselben: in Gott als Ursache des Seins *und* als Person im Sinne eines absoluten Du, das in die Tiefen des menschlichen Daseins hinabsteigt und es aus seiner letzten Einsamkeit befreit, ihm somit eine absolute Nähe schenkt.<sup>95</sup> Genau darin besteht „das kühne Wagnis des Monotheismus“: dass er das Absolute selbst, den schweigenden Gott der Philosophen, als den Gott der Menschen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, anspricht.<sup>96</sup> Gott ist hier nicht mehr bloß erstes Prinzip der Wirklichkeit, vollkommene *οὐσία* und damit für den Menschen höchstes Objekt des Wissens und Bezugspunkt seines Seinsverständnisses, sondern auch Teil einer personalen Gemeinschaft, die Gott selbst durch seine Selbstkundgabe im Namen gestiftet hat.<sup>97</sup> Um die Legitimität dieser Verbindung zwischen dem metaphysischen Gott der Philosophen und dem Gott des Glaubens wurde lange gerungen, doch gibt es gute Gründe dafür, dass ein philosophischer Gottesbegriff „konstitutiv mit in den christlichen Glauben hineingehört [...] daß die analogia entis eine notwendige Dimension der christlichen Wirklichkeit ist, deren Streichung zugleich die Aufhebung des eigentlichen Anspruchs wäre, den das Christentum zu stellen hat.“<sup>98</sup> Die Argumente für diese „ontologische Option

<sup>95</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 98.

<sup>96</sup> Vgl. RATZINGER, *Gott des Glaubens* (Anm. 94), 53.

<sup>97</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 71-72, hier wörtlich: „Der christliche Glaube ist mehr als Option für einen geistigen Grund der Welt [...] Er ist Begegnung mit dem Menschen Jesus und erfährt in solchem Begegnen den Sinn der Welt als Person [...] Christlicher Glaube lebt davon, daß es nicht bloß objektiven Sinn gibt, sondern daß dieser Sinn mich kennt und liebt.“

<sup>98</sup> RATZINGER, *Gott des Glaubens* (Anm. 94), 54.

der katholischen Theologie<sup>99</sup> können hier nicht näher entfaltet und diskutiert werden, es sei nur auf folgendes hingewiesen: Wenn man davon ausgeht, dass religiöse Behauptungen einen kognitiven Gehalt haben, dann haben diese bestimmte Wahrheitsbedingungen, die man ontologisch rechtfertigen muss; die Ontologie stellt Begriffe bereit, welche die Übersetzbarkeit religiöser Aussagen in eine säkulare Sprache und somit ihre Mittelbarkeit *ad gentes* gewährleisten; ein konsistenter Gottesbegriff lässt sich ohne eine adäquate, nicht-materialistische, Ontologie nicht denken.<sup>100</sup>

Die Verbindung von philosophischem und biblischem Gottesverständnis und die darin implizierte konstitutive Bedeutung der Metaphysik für den Glauben darf nun aber nicht so verstanden werden, als ob sie beiden jeweils äußerlich bliebe: als ob der spekulativ-begrifflich gedachte, schweigende Gott bloß nachträglich als derjenige identifiziert wird, der aus dem Überfluss seiner Liebe mit dem Menschen eine Beziehung der Freundschaft eingeht, indem er sich in seinem Wort offenbart.<sup>101</sup> Vielmehr macht es die spezifische „Beziehungseinheit“ von Metaphysik und Glaube notwendig, den philosophischen Gottesbegriff einer Reinigung und Wandlung zu unterziehen, ohne dass er dabei seine Selbständigkeit verlieren würde.<sup>102</sup> Für die Weise, wie das Verhältnis von Gott und Mensch zu *denken* ist, bedeutet das, dass die Überwindung des *πολύ διάστημα*, die Überwindung jener von Aristoteles herausgestellten Ferne Gottes in seiner uns in der göttlichen Offenbarung zuteilwerdenden ‚Nähe im Wort‘, sich schon auf der philosophisch-metaphysischen Ebene niederschlagen muss. Schon hier muss sich eine ‚Nähe im Sein‘ abzeichnen, die durch die ‚Nähe im Wort‘ gesteigert und vollendet wird. (Im Sinne des scholastischen Axioms: „*gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*“.) Ein Beispiel für eine solche Verwandlung des Seinsbegriffs, eine sozusagen dem Glauben zugewachsene Ontologie, stellt die klassische Lehre von der *analogia entis* dar.

<sup>99</sup> JOSEPH RATZINGER, *Glaube, Philosophie und Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993, 16; vgl. auch WOLFHART PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988.

<sup>100</sup> Das zeigt sich besonders anschaulich bei Augustinus, für den die materialistische Ontologie der Manichäer ein Hindernis für den Glauben an Christus darstellte (vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* VII).

<sup>101</sup> Das wirft die grundsätzliche Frage auf, ob der Ausdruck „Gott“ als singulärer Terminus (Eigennamen, indexikalischer Ausdruck, Kennzeichnung) oder genereller Terminus (Begriff) verstanden werden muss. Ein Vermittlungsversuch findet sich bei THOMAS SCHÄRTL, *Gottesrede als universale concretum*, in: Walter, Peter (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i.Br. 2007, 165-200.

<sup>102</sup> Vgl. RATZINGER, *Gott des Glaubens* (Anm. 94), 56-58, hier wörtlich: „Die Philosophie bleibt [...] als solche das andere und eigene, worauf der Glaube sich bezieht, um sich an ihm als dem anderen auszusprechen und verständlich zu machen [...] Die Erkenntnis, daß Gott ein welt- und menschenbezogener Gott ist, der in die Geschichte hineinwirkt, tiefer gesagt: Die Erkenntnis, daß Gott Person ist, Ich, das dem Du begegnet, diese Erkenntnis erfordert zweifellos auf der ganzen Linie eine neue Überprüfung und Durchdenkung der philosophischen Aussagen, die noch nicht genügend geleistet ist.“ Es handelt sich nach Ratzinger um ein dialogisches Verhältnis.

## 3.2 DIE ANALOGIE DES SEINS BEI THOMAS VON AQUIN

Während bei Aristoteles der Bezug der vergänglichen Substanzen zu Gott relativ schwach ausfällt, da Gott als Zielursache lediglich für den ewigen Bewegungszusammenhang des Kosmos und für die Selbstvervollkommnung des Seienden verantwortlich ist, und wir es letztlich mit drei verschiedenen zwar aufeinander bezogenen, aber dennoch eigenständigen Seinsbereichen (Arten von οὐσία) zu tun haben<sup>103</sup>, wird bei Thomas von Aquin der metaphysische Zusammenhang enger.<sup>104</sup> Dies liegt darin begründet, dass es Thomas letztlich darum geht, seine Metaphysik von jener dem Moses geoffenbarten „erhabenen Wahrheit“ (*sublima veritas*) her zu konzipieren, in der sich Gott selbst als der Seiende bezeichnet (*ego sum qui sum – qui est*) und mit diesem Namen, der als Wesensaussage aufgefasst wird, nichts anderes als die metaphysische Wahrheit zum Ausdruck bringt, dass das Sein Gottes sein Wesen oder seine Natur ist.<sup>105</sup> Die göttliche Substanz ist, mit Boethius gesprochen, das Sein selbst (*ipsum esse*), von der das Sein aller anderen Dinge kommt. Gott als einen das Sein verleihenden Schöpfer zu denken, schlägt sich in der metaphysischen Konzeption des Aquinaten darin nieder, dass es in allem geschaffenen Seienden eine Zusammensetzung zwischen *essentia* und *esse* gibt: Das *esse* kommt *ab alio* zur *essentia* hinzu, kein endliches Ding kann Ursache seines *esse* sein. Während bei Aristoteles alle Aktualität von der substantiellen Form als αἴτιον τοῦ εἶναι<sup>106</sup> kommt, stellt für Thomas die *essentia* nochmals eine Potentialität hinsichtlich des von Gott zugeteilten *esse* dar.<sup>107</sup> Alles endliche Seiende hat nur Sein, während Gott als einziger sein Sein ist.<sup>108</sup> Vor diesem Hintergrund besteht die spezifische Herausforderung für Thomas darin, zum einen die Abhängigkeit des endlichen Seienden vom transzendenten Schöpfergott zu wahren, zum anderen diese Abhängigkeit nicht so stark werden zu lassen, dass die endlichen Seienden jeglichen Eigenstand einbüßen und zu bloßen Akzidentien

<sup>103</sup> Aristoteles selbst kritisiert eine Konzeption getrennter Seinsbereiche, die kein bestimmtes Ganzes mehr bilden, wie etwa die Ontologie Speusipps, vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 10, 1075b37-1076a4; XIV 3, 1090b19-20.

<sup>104</sup> Hierzu ausführlicher STEPHAN HERZBERG, *Pros hen-Einheit und Analogie. Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, in: Brachten-dorf, Johannes / Herzberg, Stephan (Hg.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, Tübingen 2011, 35-59.

<sup>105</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 22: „Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus [...] Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.“ Hierzu RATZINGER, *Gott des Glaubens* (Anm. 94), 47: „[M]it dieser Übersetzung war für die Synthese von griechischem und biblischem Gottesbild ein entscheidender Ansatz geliefert [...]. Was der oberste Begriff der Ontologie und der Schlußbegriff der philosophischen Gotteslehre ist, erscheint hier als die zentrale Selbstaussage des biblischen Gottes.“

<sup>106</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* V 8, 1017b15.

<sup>107</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De ente et essentia* 4.

<sup>108</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4.

Gottes werden. Der Schlüssel, wie beide Annahmen miteinander vereinbart werden können, liegt in Thomas' Analogielehre.<sup>109</sup> In diese Konzeption fließen verschiedene Theorieelemente der aristotelischen und platonischen Tradition ein, die Thomas in eigenständiger Weise zusammenführt.

Das erste Theorieelement ist Aristoteles'  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ -Einheit, die auf Aristoteles' Lehre von der Mannigfaltigkeit des Seienden beruht: Das Seiende wird „in vielfacher Bedeutung ausgesagt, jedoch in Beziehung auf Eines und eine bestimmte Natur und nicht homonym“<sup>110</sup>. Hier stehen heterogene Dinge, die jeweils in einem anderen Sinn (gemäß der Kategorien) als seiend bezeichnet werden, in einer je eigenen Beziehung zu einer primären Instanz, der  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , von der sie abhängig sind. Aristoteles verdeutlicht dieses Beziehungsgeflecht am Beispiel des Gesunden: Ganz verschiedene Dinge werden auf jeweils verschiedene Weise gesund genannt, wie z.B. ein Urlaub, eine Gesichtsfarbe oder eine Speise, weil sie alle in einer je spezifischen Relation zu der Gesundheit stehen, wie sie in einem konkreten Lebewesen verwirklicht ist. Entscheidend ist hier, dass allein die primäre Instanz auf eine intrinsische Weise gesund ist und somit das Prädikat „gesund“ im eigentlichen Sinn auf sie zutrifft, während alle anderen sekundären Instanzen bloß auf eine extrinsische Weise gesund sind: Weder die Speise noch der Urlaub noch die Kleidung sind als solche gesund oder verwirklichen in sich selbst das, was es heißt, gesund zu sein; sie stehen bloß in einer jeweils anderen, ihnen äußerlich bleibenden Beziehung zu dem, was seiner Natur nach gesund ist. Im Fall des Seienden heißt das, dass einzig die  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  im eigentlichen Sinn seiend genannt werden kann, also das verwirklicht, was es heißt, seiend zu sein, während alles andere nur aufgrund seiner je verschiedenen Beziehung zur  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  in einem abgeleiteten Sinn als seiend bezeichnet werden kann. Wird das Gott-Welt-Verhältnis mit einer solchen *attributio extrinseca* gedacht, hätte das zur Folge, dass zum einen das endlich Seiende entwertet würde, da nichts anderen außer Gott in einem intrinsischen Sinn seiend wäre, und zum anderen aufgrund der fehlenden inneren Verwandtschaft zwischen den Geschöpfen und Gott keine positive Gotteserkenntnis möglich wäre. Thomas stellt daher dieser extrinsischen Attribution eine intrinsische Attribution zur Seite.<sup>111</sup>

In dieser kommt nun ein zweites, platonisches Theorieelement ins Spiel: Die Substanz als primäre Instanz *gibt* den Akzidentien in unterschiedlichen Graden *Anteil* am eigenen Sein, wodurch diesen das Sein ebenfalls auf eine in-

<sup>109</sup> Thomas' Analogielehre hat natürlich ihren primären Ort in der Frage der Gotteserkenntnis, ob bzw. wie Vollkommenheitsprädikate der geschaffenen Dinge auf Gott übertragen werden können. Dennoch scheint mir unbestreitbar zu sein, dass diese Lehre auf einer metaphysischen Lehre aufruht, die als solche thematisiert und entfaltet werden kann.

<sup>110</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* IV 2, 1003a33-34.

<sup>111</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007, Kap. V.

trinsische Weise zukommt. Denkt man das Gott-Welt-Verhältnis mit einer solchen Attribution, in der Gott den Geschöpfen das Sein in einer intrinsischen Weise *zueigen* gibt<sup>112</sup>, dann bleibt zum einen der Eigenstand des endlichen Seienden gegenüber Gott gewahrt: Auch wenn die Kreaturen ihr Sein bloß empfangen haben, *sind* auch sie im eigentlichen Sinn und werden nicht bloß aufgrund einer äußeren Beziehung als seiend bezeichnet. Zum anderen wird auf der Grundlage dieser Ähnlichkeit eine positive Gotteserkenntnis möglich, indem man von der Verfasstheit der Wirkungen auf die Ursache zurückschließen kann.<sup>113</sup> Trotz unseres endlichen *modus significandi* treffen die Prädikate, mit denen wir Vollkommenheiten bezeichnen, in positiver Weise auf Gott zu, auch wenn dadurch natürlich nicht sein Wesen erfasst werden kann.<sup>114</sup>

Dieses intrinsische Attribution wird schließlich mit einem besonderen Kausalverständnis verbunden, gemäß dem die Ursache immer ‚größer‘ sein muss als der Effekt. Auch wenn die Ursache etwas von ihrem Sein an die Wirkung mitteilt, wodurch eine Ähnlichkeit zwischen beiden zustande kommt, transzendiert die Ursache die Wirkung: „Von hier aus kann auch darüber nachgedacht werden, wie sich in den Dingen Ähnlichkeit mit Gott finden läßt oder nicht. Wirkungen nämlich, die hinter ihren Ursachen zurückbleiben, kommen mit diesen nicht überein im Namen und im Sinngehalt. Dennoch ist es notwendig, daß sich irgendeine Ähnlichkeit zwischen ihnen findet. Es gehört nämlich zur Natur des Wirkens, daß das Wirkende ein ihm Ähnliches wirkt, da ein jedes wirkt, insofern es wirklich ist. Darum findet sich die Form des Gewirkten irgendwie in der es übersteigenden Ursache, aber auf eine andere Weise und in einem anderen Sinn weshalb die Ursache eine äquivoke genannt wird [...] Ebenso teilt auch Gott den Dingen ihre Vollkommenheiten zu und hat dadurch mit allen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich.“<sup>115</sup> Mit Hilfe dieses Instrumentariums gelingt es Thomas, am intrinsischen Sein der geschaffenen Dinge festzuhalten, ohne gleichzeitig die Transzendenz Gottes zu gefährden.

### 3.3 FREUNDSCHAFT ZWISCHEN GOTT UND MENSCH

Wir sehen an dieser Stelle, wie es Thomas mit seiner Analogielehre gelingt, schon auf der metaphysischen Ebene den Zusammenhang zwischen Gott und Welt zu intensivieren, ohne die je „größere Unähnlichkeit“ (*maior dissimilitudo*) zwischen Schöpfer und Geschöpf anzutasten. Vielmehr erlaubt gerade das von ihm rezipierte platonische Begriffsinstrumentarium, die Transzendenz

<sup>112</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In I Sent.*, Prol. q. 1 a. 2 ad 2; DERS., *Summa contra Gentiles* I, 34.

<sup>113</sup> Vgl. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung* (Anm. 111), 118.

<sup>114</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 30. Hier der wichtige Schlusssatz: „Wir können nämlich von Gott nicht erfassen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist und wie anderes sich zu ihm verhält“ (Übers. Albert / Engelhardt).

<sup>115</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 29.

Gottes in einer adäquateren Weise als Aristoteles zu denken, nämlich als derjenige, der das Sein selbst ist und als solches auch die Güte selbst<sup>116</sup> und die Wahrheit<sup>117</sup> selbst, an denen die endlichen Seienden teilhaben. Andererseits wird gerade durch diese transzendentalen Bestimmungen die Verbindung des endlichen Seienden mit Gott enger.<sup>118</sup> Ergibt sich aus dieser in der Analogielehre reflektierten ‚Nähe im Sein‘ eine andere Antwort auf die Frage, ob eine Freundschaft des Menschen mit Gott möglich ist?

Thomas greift in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* auf Aristoteles' Konzept einer ‚Freundschaft zwischen Ungleichen‘ zurück<sup>119</sup>: Innerhalb der drei von ihm unterschiedenen Arten kann das Verhältnis der Freundschaft auch auf Überlegenheit beruhen (*καθ' ὑπεροχήν*), wie etwa im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern und umgekehrt. Die für die Freundschaft spezifische Gleichheit kommt hier dadurch zustande, dass die wechselseitige Liebe einer geometrischen Proportionalität entspricht, d.h. sich nach der Würde des anderen bemisst.<sup>120</sup> Somit ist die Freundschaft der Eltern zu den Kindern eine andere als die der Kinder zu ihren Eltern. Nach Thomas kann die Liebe der Kinder zu ihren Eltern als einer Art von *bonum superexcellens* auf die Liebe des Menschen zu Gott übertragen werden.<sup>121</sup> Das kann allerdings angesichts der Transzendenz Gottes nur eine sehr schwache Form der Freundschaft sein.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 38; DERS., *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3; vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* VII 12,18; DERS., *De Trinitate* VIII 4-5.

<sup>117</sup> In diesem Zusammenhang müsste natürlich auf die schöpferische Rolle des Wortes eingegangen werden, das nicht nur für die Existenz, sondern auch für die Intelligibilität (oder Wahrheit) des Seienden verantwortlich ist; vgl. THOMAS VON AQUIN, *In Joh.* 1, 2; hierzu JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947; vgl. auch EBERHARD JÜNGEL, *Die schöpferische Kraft des Wortes*, in: ders., *Außer sich. Theologische Texte*, Stuttgart 2011, 51-82.

<sup>118</sup> Vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 91, hier wörtlich: „Das jedoch, wodurch alles mit Gott verbunden ist, sein Gutsein nämlich, das alle nachahmen, das ist für Gott das Größte und das Innerlichste (*maximum et intimum Deo*), da er selbst sein Gutsein ist“ (Übers. Albert/ Engelhardt). Zur *communicatio sui* des Guten vgl. DERS., *Summa contra Gentiles* I, 93: „ipsium communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis“.

<sup>119</sup> Gegenüber Aristoteles scheint mir für Thomas' Freundschaftsbegriff ein Zweifaches spezifisch zu sein: (1) Die Freundschaft (*amicitia*) wird als eine Form der Liebe (*amor*) konzipiert (THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, q. 26 a. 4) und die Liebe als eine „gemeinsame Wurzel des Strebens“ (*communis radix appetitus*) aufgefasst; jede Tätigkeit überhaupt wird aus irgendeiner Liebe verursacht (ebd., I-II, q. 28 a. 6). (2) Während die Charakterfreundschaft bei Aristoteles letztlich auf *allgemeinen* aretischen Eigenschaften basiert, tritt bei Thomas das Individuelle des Geliebten in den Vordergrund: „sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere“ (ebd., I-II, q. 28, a. 2).

<sup>120</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 8, 1158b11-28; 15, 1162a34-b4.

<sup>121</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In VIII Eth.*, lect. 12, n. 1715: „Quarum prima est quod filii habent amicitiam ad parentes, sicut ad quoddam bonum superexcellens, quia ipsi sunt maxime benefactores, in quantum ipsi sunt filiis causa essendi et nutriendi et disciplinae; et talis est etiam amicitia hominis ad Deum“; vgl. MARTEN J.F.M. HOENEN, *Transzendenz der Einheit. Thomas von Aquin über Liebe und Freundschaft*, in: Dietl, Cora (Hg.), *Ars und scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. FS Georg Wieland, Tübingen 2002, 130.

<sup>122</sup> Vgl. HOENEN, *Transzendenz der Einheit* (Anm. 121), 130-131.

Die eigentliche Nähe zu Gott wird dem Menschen in der übernatürlichen Gottesliebe, der *caritas*, geschenkt. Thomas bestimmt die *caritas* als eine Form der Freundschaft. Zum Begriff der Freundschaft, und hier folgt Thomas noch dem Aristoteles, gehört ein Zweifaches: ein gegenseitiges Wohlwollen, das in einer bestimmten Gemeinsamkeit oder Gemeinschaft (*communicatio*) gegründet sein muss.<sup>123</sup> Eine solche Gemeinschaft des Menschen mit Gott gibt es nun tatsächlich, da uns Gott sein glückseliges Leben mitteilt (*suam beatitudinem communicat*). In dieser Mitteilung oder Anteilgabe muss also eine bestimmte Form der Freundschaft gründen, und das ist für Thomas die *caritas*: „Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas.“<sup>124</sup> Thomas deutet also die größtmögliche Nähe des Menschen zu Gott, die ihm durch die gnadenhafte Mitteilung des seligen Lebens zuteil wird, als eine Form der Freundschaft. Die für jede Freundschaft notwendige Gemeinsamkeit wird von Gott selbst bewirkt.

### 3.4 SELBSTAUSSAGE IM WORT

Wir sehen jetzt besser, worin das genuin Neuartige des personalen Begriffsrahmens von „Dei Verbum“ besteht: Die Begrifflichkeit von Freundschaft, wechselseitigem Austausch und Gemeinschaft, die durch den dialogischen Personalismus des 20. Jahrhundert wieder neu zu Bewusstsein gebracht und durchdacht wurde, gehört zweifellos auch zu dem, „was im besten Sinn griechisch ist“.<sup>125</sup> Der bleibende Beitrag des zweiten Artikels von „Dei Verbum“ kann darin gesehen werden, die von Gott gestiftete *communicatio* in einen intrinsischen Zusammenhang mit seiner Offenbarung im Wort zu bringen. Damit wird eine bis dahin vernachlässigte Dimension der Sprache wieder neu ins Bewusstsein gerückt: Hier geht es nicht darum, bestimmte Gefühle auszudrücken oder, wie wir bei Aristoteles gesehen haben, einen überindividuellen gedanklichen Austausch über allgemeine Sachverhalte in Form von wahrheitsbeanspruchenden Aussagesätzen zu ermöglichen, und auch nicht darum, mit Worten zu handeln, sondern sich im Wort selbst auszusagen und durch diese Anteilgabe am eigenen Leben eine besondere Art der Nähe zu sich zu ermöglichen. Wenn der transzendente Gott in der Offenbarung die Menschen wie Freunde anredet und damit in einen lebendigen Dialog eintritt, sagt er in seinem Wort sich selbst aus. In der Gemeinschaft des Wortes empfängt der Mensch somit die Gemeinschaft mit Gott selbst.<sup>126</sup> Das letzte Ziel dieser Selbstmitteilung liegt nicht in der Vermittlung eines besonderen Sachwissens,

<sup>123</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II, q. 23 a. 1.

<sup>124</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* II-II, q. 23 a. 1.

<sup>125</sup> BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, zit. nach DOHMEN, *Die Regensburger Vorlesung* (Anm. 17), 18.

<sup>126</sup> Vgl. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar* (Anm. 1), 507.

sondern in den Partnern selbst, in der Vereinigung.<sup>127</sup> Was in der Sprache der Metaphysik als geschenkte Teilhabe am göttlichen Leben unter Wahrung der geschöpflichen Differenz beschrieben wird, kann in personalen Kategorien als ein Gespräch mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ verstanden werden, in der dem Menschen eine einzigartige Nähe geschenkt wird (Ex 33,11-18; Num 12,4-8; 1 Kor 13,12).

---

<sup>127</sup> Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 10), 247; zum Begriff der *coniunctio* bei THOMAS VON AQUIN vgl. etwa *Summa Theologiae* I-II, q. 3 a. 2 ad 4; q. 3 a. 7 ad 2.