Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 3

Artikel: Das Streben nach der beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie : historische und systematische Fragen

Autor: Pesch, Otto Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760657

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

OTTO HERMANN PESCH

Das Streben nach der *beatitudo* bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie

Historische und systematische Fragen*

I. Das unsterbliche Eudämonismus-Problem

1. Die „Neunte Sinfonie" eines Thomisten

Im Jahre 1933 startete die „Deutsche Thomas-Ausgabe" (DThA): Lateinischer Text, deutsche Übersetzung, philosophie- und theologiegeschichtliche Anmerkungen, systematischer Kommentar.[1] Anfangs dachte man, in wenigen Jahren das Gesamtwerk abschließen zu können. Der Krieg unterbrach das Projekt. Hernach wandelten sich Zielgruppen, das Team der Kommentatoren (zu denen inzwischen auch Benediktiner und Redemptoristen gestoßen waren), die wissenschaftlichen Zielsetzungen der Kommentierung, die Schriftleitung und ihre Mitarbeiter – und noch einmal die Kommentatoren.[2] Die DThA könnte tatsächlich im wörtlichen Sinne ein Jahrhundertwerk werden. Es fehlen noch 6 Bände. Unter diesen – diese ironische Vorhersage wage ich – wird Band 9 über „Ziel und Handeln des Menschen" (STh I-II 1–21) der letzte sein, der erscheinen und das Gesamtwerk krönen wird. Dies nicht nur, weil da im Blick auf die Quästionen 6–21 die moderne Diskussion um die menschliche Freiheit zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften (Hirnforschung) aufzunehmen ist, sondern zuerst einmal wegen der historischen, systematisch-theologischen und am Ende auch kontroverstheologischen Probleme um die Quästionen 1–5 mit dem Thema der „Glückseligkeit" (*beatitudo)* als

* Vortrag bei der Session der Académie Internationale des Sciences Religieuses vom 28. August bis 1. September 2004 in Mainz, deren Thema war: Béatitude eschatologique et bonheur humain. Der Beitrag erscheint gleichzeitig in der Dokumentation der Session: PESCH, Otto Hermann / VAN CANGH, Jean-Marie (sous la direction de): *Béatitude eschatologique et bonheur humain* (= Publications de l'Académie des Sciences Religieuses). Diffusion par Éditions du Cerf, Paris.

[1] Titel des 1.Bandes: DIE DEUTSCHE THOMAS-AUSGABE. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der SUMMA THEOLOGICA. Schriftleitung: P. Heinrich Maria Christmann O.P. Walberberg bei Köln. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet 1933.

[2] Zu diesen Veränderungen vgl. jetzt das *Vorwort der Schriftleitung* in Bd.12. Graz/Wien: Pichler-Styria 2004.

Schlüsselbegriff der Lehre vom menschlichen Handeln. Ein künftiger Kommentator von Band 9 weiß zumindest – auch wenn er sich kaum noch extensiv durchquälen wird –, dass ein anderer berühmter Kommentator, Santiago Ramirez, vor Jahrzehnten allein zu den ersten 5 Quästionen einen dreibändigen „Traktat" geschrieben hat – zugleich eine Bilanz der neuthomistischen Diskussion um dieses Thema.[3]

Kurzum: Wer als Thomasforscher und/oder Thomist die *beatitudo*-Lehre des Thomas darlegt, schreibt gleichsam seine „Neunte Sinfonie" – und es ist bekannt, dass Komponisten nach Beethoven, die es bis zu einer Achten Sinfonie gebracht haben (Bruckner, Mahler, Dvorak, Schostakowitsch u.a.), an die nachfolgende mit Gefühlen zwischen Hemmung und Panik herangingen. Diese Neunte Sinfonie eines Thomisten werde ich hier natürlich *nicht* komponieren – auch nicht in Form eines Particells. Ich will streng bei unserem Tagungsthema bleiben, bei der Spannung zwischen im Glauben eröffneter Suche nach ewiger Glückseligkeit und irdischer Suche nach Glück in diesem Leben. Aber ein Blick in den größeren Zusammenhang bei Thomas muß sein – um die Fremdheit dieses Gedankengangs bewußt zu machen und durch sie hindurch den Beitrag des Thomas in Frage an uns und Anregung für uns zu erschließen. So erklärt sich die weitere Gliederung unserer Überlegungen.

2. *Aschrei – makários/makarismós – beatus/beatitudo – eudaímon/eudaimonía*

Zunächst zur Terminologie.[4] Schon die *Septuaginta* übersetzt das nicht deklinierbare hebräische *aschrei* (Ps 1,1; 32[31],1f. u.ö.) mit dem entsprechend deklinierten *makários,* also mit demselben Wort, das auch die „Seligpreisungen" der Bergpredigt einleitet. Dieses wiederum wird in der lateinischen Bibel in beiden Fällen mit *beatus* wiedergegeben. Die zugehörigen Substantive *makarismós* und entsprechend *beatitudo* begegnen nur selten – im NT nur Röm 4,6.9. Thomas konnte weder Hebräisch noch Griechisch, hält sich also in Begriffsbildung und spontaner Assoziation an den Wortlaut seiner lateinischen Bibel.

Beides, Begriffsbildung und spontane Assoziation, sind aber bei Thomas zusätzlich vorgeprägt durch die frühscholastische Diskussion, durch Augustinus, durch Aristoteles und durch Boëthius, der in diesem Fall als Aristoteles-Interpret fungiert. Bei Augustinus nimmt die *beatitudo* eine

[3] RAMIREZ, Jacobus (Santiago) M.: *De hominis beatitudine tractatus theologicus ad primam secundae Summae Theologicae (Qq.1–5) S.Thomae Aq. concinnatus.* I. Salamanca 1942; II-III, Madrid 1943–1947.

[4] Nähere Hinweise dazu und Literatur bei EICKELSCHULTE: *Beatitudo* (siehe im Folgenden), 165–171.

beherrschende Stellung ein.[5] Wichtiger ist, dass er *beatitudo* mit *felicitas* gleichsetzt. Das tut Aristoteles gerade nicht: Er unterscheidet zwischen der *makariótes* als der höchsten Form der *eudaimonía*, wie sie nur den Göttern zukomme, und der den Sterblichen möglichen *eudaimonía*.[6] Der bewusst synonyme Gebrauch beider Worte bei Thomas[7] hat Folgen für unsere Frage.

3. Ein Blick in die Bibliothek[8]

[5] Vgl. auch den Beitrag von HALL, Stuart G.: *St.Gregory of Nyssa on the Beatitudes of Jesus*. In: PESCH / VAN CANGH (Ed.): *Béatitude eschatologique* (siehe Anm.*), 95–106.

[6] Vgl. *Eth.Nic.* K 8: 1178 b 21ff.; ebenso A 12: 1101 b 23–25.

[7] Vgl. *In Eth 1* lect.18: ed. Marietti n.220; *Compendium theologiae* II 9: n.575.

[8] Im Folgenden beziehe ich mich – in Anknüpfung und Einspruch – auf folgende Beiträge der Forschung (in der Reihenfolge ihres Erscheinens): DEMAN, Thomas-Albert: *Eudémonisme et charité en théologie morale*. In: EThL 29 (1953) 41–57; WICKI, Nikolaus: *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (= Studia Friburgensia N.F. 9). Fribourg: Universitätsverlag 1954; GIUNDON, Roger: *Béatitude et théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin. Origines, interprétation*. Ottawa: Éditions de l'Université 1956; PINCKAERS, Servais: *Der Sinn für die Freundschaftsliebe als Urtatsache der thomistischen Ethik*. In: ENGELHARDT, Paulus (Hg.): *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz: Grünewald 1963, 228–235; DERS.: *Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag Hans Reiners*. In: ENGELHARDT (Hg.): *Sein und Ethos*, 267–305; REINER, Hans: *Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (obligatio) bei Thomas von Aquin*. In: ENGELHARDT (Hg.): *Sein und Ethos*, 236–266; DERS.: *Beatitudo und obligatio bei Thomas von Aquin. Antwort an P.Pinckaers*. In: ENGELHARDT (Hg.): *Sein und Ethos*, 306–328; EICKELSCHULTE, Dietmar: *Beatitudo als Prozeß. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*. In: ENGELHARDT (Hg.): *Sein und Ethos*, 158–185; DOCKX, Stanislas: *Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin*. In: ArPh 27 (1964) 49–96; KÜHN, Ulrich: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (= Kirche und Konfession 9). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965; BUJO, Bénézet: *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 33). Paderborn: Schöningh 1984; SCHOCKLENHOFF, Eberhard: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (= Tübinger Theologische Studien 28). Mainz: Grünewald 1987; TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (= Vestigia 13). Fribourg/Paris: Éditions Universitaires de Fribourg/Éditions du Cerf 1993 (deutsch: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg i.Br.: Herder 1995); DERS.: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2* (= Vestigia 19). Fribourg/Paris: Éditions Universitaires de Fribourg/Éditions du Cerf 1996, 2. erw. Aufl. 2002, 105–132; 335–365; DÖRNEMANN, Holger: *Feundschaft als Paradigma der Erlösung* (= Bonner dogmatische Studien). Würzburg: Echter 1997; LEONHARDT, Rochus: *Glück als Vollendung des Menschseins. Die Beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 68). Berlin/New York: De Gruyter 1998; GIUSSANI, Luigi: *Der Religiöse Sinn. Grundkurs Christliche Erfahrung*, Bd.1. Paderborn: Bonifatius 2003; GRADL, Stefan: *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin* (= Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, N.S.X). Utrecht/Leuven: Peeters 2004; ENGELHARDT, Paulus: *Thomas von Aquin. Wegweisung in sein Werk*. Leipzig:

Die Diskussion um das Verständnis der *beatitudo*[9] bei Thomas und den damit verbundenen Ansatz seiner theologischen Ethik spielt sich unter vielfältigem Schatten ab.

a. Da ist zunächst, und dies schon für Thomas selbst, *der Schatten Augustins*. Derselbe Augustinus, in dessen Denken die wahre Glückseligkeit einen dominierenden Platz einnimmt und der dem Mittelalter in Bezug auf Gott und Welt, auf ewige und irdische Wirklichkeit die Unterscheidung zwischen *frui* und *uti*, zwischen „Genießen" und „Gebrauchen" vorgibt,[10] kennt für den Christen nichts Schrecklicheres als die Selbstliebe. *Amor sui facit civitatem Babylonis* – „Die Selbstliebe schafft [das Gegenteil des Reiches Gottes, nämlich] das Reich Babylons [des Inbegriffs des widergöttlichen Reiches]": Dieser Gedanke Augustins ist im Mittelalter zum Merkvers geworden.[11] Demgemäß muß Thomas in mehrfachem Zusammenhang auf die Frage eingehen, ob und in welchem Sinne die „Begierde" beziehungsweise die „Habgier" (*cupiditas*) die Wurzel aller Sünden sei.[12] Anderseits kann er der Selbstliebe nur in einer „steilen" Argumentation ihren legitimen, ja notwendigen Platz einräumen, worauf noch zurückzukommen ist.[13] Der Schatten Augustins, vermittelt durch die frühscholastische Diskussion,[14] bestimmt freilich bei Thomas nicht nur das Misstrauen gegen die Selbstliebe. Augustinus hat auch spätestens seit den „Vier Büchern der Sentenzen" des Petrus Lombardus

Benno 2004. Von meinen eigenen mehrfachen Stellungnahmen erwähne ich: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (= Walberberger Studien, Theologische Reihe 4). Mainz: Grünewald 1967, 2. Aufl. 1985, 401–413; 533f. Anm. 18; *Glück. II (Mittelalter)*. In: HWP, Bd. 3 (1974), 691–696; *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz: Grünewald 1988, 3. Aufl. 1995, 381–387 (spanisch: Barcelona: Herder 1992; italienisch: Brescia: Queriniana 1994; französisch: Paris: Cerf 1995); *Thomas von Aquino/Thomismus*. In: TRE, Bd. XXXIII (2001), 433–474, hier 452–456.

[9] Wir müssen – gegen EICKELSCHULTE: *Beatitudo*, 159 Anm. 6 – keine allzu große Besorgnis haben, mit dem deutschen Wort „Glückseligkeit" zu übersetzen. Gewiß ist es stärker mit psychologischen Assoziationen behaftet als *beatitudo* bei Thomas. Aber auch Thomas, das wird sich zeigen, blendet den psychologischen und emotionalen Aspekt keineswegs aus.

[10] Kurzinformation und Literatur jetzt bei PESCH, in: DThA Bd.12, 572–574 (Anm. [14]).

[11] Der Satz steht so nicht wörtlich bei Augustinus, wohl aber dem Sinn nach. Mehrere Augustinus-Worte wurden hier zum Merkvers verdichtet. Nachweise bei PESCH, in: DThA Bd.12, 594–596 (Anm.[35]). Thomas zitiert den Merkvers u.a. als Einwand in *STh* I-II 73,1 arg.3.

[12] *STh* I-II 77,5; 84,1. 4.

[13] *STh* II-II 25,4.7. 12; 26,4. 5.

[14] Näheres dazu in den Arbeiten von WICKI sowie GUINDON (siehe Anm. 8), 17–145; Kurzinformation bei PESCH: *Glück*.

(geschrieben um 1150) bewirkt, dass das Thema der *beatitudo* zum zentralen Thema der mittelalterlichen Theologie wurde, und zwar von der Gotteslehre über die theologische Anthropologie, die theologische Ethik bis zur Eschatologie. Durch die gegen Ende des 12. Jahrhunderts beginnende Literatur der Sentenzenkommentare wird das Thema unumgänglich für jeden Theologen des 13. Jahrhunderts.

b. Den nächsten *Schatten* wirft *Aristoteles*. Die Bekanntschaft mit der *Nikomachischen Ethik* konfrontiert die Theologen einerseits mit der *eudaimonía* als Schlüsselbegriff der Ethik, anderseits mit einer rein irdischen Glückseligkeit ohne eschatologische Perspektive – was Thomas bekanntlich zu dem erschrockenen Satz veranlasst: „Darin wird hinreichend deutlich, welche Angst von hierher ihre [der alten Philosophen] erhabenen Geister zu erdulden hatten."[15] Thomas steht damit vor der Aufgabe, das mit Aristoteles an den Phänomenen beobachtbare unstillbare Glücksstreben des Menschen, insbesondere das unbegrenzte „natürliche Verlangen" (*desiderium naturale*) nach Erkenntnis der Wahrheit, zusammenzubringen mit der für den Philosophen wie den Theologen gleich konsternierenden Tatsache, dass solches Verlangen in diesem Leben und mit den „natürlichen" Kräften grundsätzlich nicht zum erfüllenden Ziel kommt.[16]

c. Als dritter fällt der breite *Schatten Luthers* auf die Lehre des Thomas. Die ältere Lutherforschung, soweit sie dieses Themas berührt, ist sehr schnell mit dem Urteil bei der Hand, hier handle es sich um die schon von Augustinus gegeißelte *incurvatio hominis in seipsum*.[17] Der junge Luther geht ja in der Tat so weit, als Spitze des Verhaltens gegenüber Gott die *resignatio in infernum* zu fordern, also den *Verzicht* auf die Glückseligkeit, sofern Gott das verlangt.[18] Er verdammt eine Erfüllung des göttlichen Gebotes mit Blick auf den Lohn, selbst den von Gott verheißenen Lohn. Dies alles beendet in der Theologie – jedenfalls außerhalb der alten Schulen – die Möglichkeit, die theologische Ethik vom Gedanken der *beatitudo* her aufzubauen. Der scharf herausgestellte Gedanke an das Gericht durchkreuzt das Streben nach der Glückseligkeit

[15] „In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hincinde eorum praeclara ingenia": *Summa contra Gentiles* (*CG*) III 48 (n.2261).

[16] Siehe dazu die erhellenden Analysen bei ENGELHARDT: *Thomas von Aquin*; und bei EICKELSCHULTE: *Beatitudo*.

[17] So u.a. bei Karl Holl, Anders Nygren, Albrecht Peters, Hans Joachim Iwand, Philipp Watson, Regin Prenter. Nachweise bei PESCH: *Theologie der Rechtfertigung* (siehe Anm. 8), 533f. Anm. 18. Siehe auch den Beitrag von AXT-PISCALAR, Christine: *Das Glückseligkeits-Streben im Denken Kants und seine Rezeption in der protestantischen Theologie*. In: PESCH / VAN CANGH: *Béatitude* (siehe Anm.*), 169–186.

[18] Weimarer Ausgabe (WA) 56, 388ff. (*Vorlesung über den Römerbrief*, 1515/16).

und beendet die Möglichkeit, die Eschatologie von daher zu entwickeln. Beides zusammen aber macht eine auf den *beatitudo*-Gedanken aufbauende theologische Anthropologie unmöglich. Als Meinung Luthers zur Sache ist das alles gar nicht zu bestreiten – und so spricht die ältere Forschung ihm diese Urteile nach. Das hat sich allerdings inzwischen gründlich geändert, beginnend mit Ulrich Kühn, fortgesetzt durch die bewundernswerten Arbeiten der evangelischen Thomas-Forscher Rochus Leonhardt und Stefan Gradl[19] – Arbeiten, die zuerst einmal methodisch untadelige Beiträge zur Thomasforschung sind, bevor sie auch unter ökumenischem Aspekt einen Durchbruch durch hartnäckige Klischee-Urteile bedeuten.

d. Nach ihrer endgültigen Herauslösung aus dem Kontext theologischer Reflexion wirft das Licht der *neuzeitlichen Philosophie* einen neuen *Schatten* auf die Thomas-Interpretation, und zwar vor allem den *Schatten Kants*. Eine Ethik, die die Sollensansprüche des allgemein gültigen Sittengesetzes an das Subjekt reflektiert, und eine Ethik, die vom individuellen Streben nach individuellem Glück ausgeht, sind unvereinbar.[20] Kant kann kaum anders als so denken. Denn herausgelöst aus dem – mittelalterlichen – theologischen Kontext, bleibt vom Streben nach der Glückseligkeit tatsächlich nur noch der subjektive individuelle Glückshunger übrig – und das Menschenrecht, ihm zu folgen: siehe die Verfassung der USA.

e. Die neuzeitlichen *Thomisten* haben ihrerseits den Preis für die Emanzipation der Philosophie aus dem theologischen Kontext entrichtet, indem sie sie mitmachten: Sie versuchten, aus der theologischen Synthese des Thomas eine in sich selbst stehende und durch sich selbst argumentativ überzeugende Philosophie des Thomas herauszulösen. Wie problematisch das methodisch und sachlich war, ist spätestens seit der Monographie von Wolfgang Kluxen deutlich, gleichviel, ob man ihr zustimmt oder nicht.[21] Doch zunächst fällt auf die Interpretation der Thomas-Lehre der *Schatten des Neuthomismus*. Dieser verdichtet sich – im Kontext der Spekulation um eine auch unabhängig von der Gnade Gottes in sich vollendete *natura pura* des Menschen – in der Frage: Hat der Mensch einen *finis ultimus naturalis,* ein „natürliches letztes Ziel", das

[19] Siehe Anm. 8; siehe auch DIETER, Theo: Der junge Luther und Aristoteles (= Theologische Bibliothek Töpelmann 105). Berlin/New York: de Gruyter 2001, 49–64.

[20] Siehe dazu die bleibend randscharfe Kontroverse zwischen PINCKAERS und REINER sowie die vor diesem Hintergrund geschriebene Untersuchung von BUJO (siehe Anm. 8); und wiederum AXT-PISCALAR (wie Anm. 17).

[21] Vgl. KLUXEN, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin.* Mainz: Grünewald 1964, 2. Aufl. Hamburg: Meiner 1997.

seinen Wert in sich selbst hätte, selbst wenn Gott den Menschen nie in seine über-natürliche personale Gemeinschaft aus Gnade berufen hätte?

Die Frage muß sich stellen im Zuge der – äußerst komplizierten – Entwicklung des Begriffs „übernatürlich" in der Geschichte der westkirchlichen Theologie und insbesondere in der nachreformatorischen katholischen Theologie.[22] Das Problem ergibt sich, wenn der Begriff des *superadditum,* der von Haus aus vor allem die innermenschliche Wirklichkeit der Gnade im Verhältnis zur menschlichen Natur kennzeichnet, mehr und mehr den Begriff *supernaturalis* definiert. „Übernatürlich" ist dann nicht mehr (nur) die alle Natur, das heißt: alle Schöpfung transzendierende Wirklichkeit Gottes. „Übernatürlich" im Sinne von „der Natur hinzugefügt" ist alles, was die in ihrem Wesen bestimmte Natur überschreitet – auch dann noch, wenn, wovon Thomisten natürlich überzeugt sind, Gott faktisch nie eine menschliche Natur geschaffen hat, die er nicht von vornherein zur „übernatürlichen" Vollendung in der personalen Gemeinschaft mit ihm berufen hat. Man spricht hier von einem Denken „in zwei Stockwerken", deren unteres in keiner Weise auf die „Hinzufügung" des oberen angewiesen ist. Die These von solcher Beziehungslosigkeit glaubt man der Gratuität der Gnade schuldig zu sein. Die Enzyklika *Humani generis* Papst Pius' XII. von 1950 bestätigt diese Position insofern, als sie an der *Möglichkeit* festhält, dass Gott auch eine menschliche (Geist-)Natur hätte schaffen können, ohne sie zur *visio beatifica* zu berufen.[23]

Dann freilich ist die Frage nach einem – wenngleich hypothetischen – „natürlichen Endziel" des Menschen, also nach seiner „natürlichen Glückseligkeit" auch ohne Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht unausweichlich.

4. Die Frage der „Postmoderne"

Kein Zweifel, dass die Frage nach dem „Glück" in unseren „postmodernen" Zeiten noch einmal ganz anders klingt.[24] Wer heute nach „Glück" fragt, ist weder bewegt oder gar behindert vom Verdikt Augustins oder Luthers gegen die Selbstliebe noch von der Sorge des Aristoteles um die richtige *theoría* noch vom Respekt vor der Pflichtethik Kants und schon

[22] Der Kürze halber sei verwiesen auf die beiden Artikel „Übernatürlich" in der 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche,* Bd.10 (1965, O.H. PESCH) und in der 3. Auflage, Bd.10 (2001, Michael FIGURA). Dort die Standardliteratur – letzter Titel von 1996! Aus evangelischer Sicht vgl. in jedem Fall KÜHN, Ulrich: *Natur und Gnade in der deutschen katholischen Theologie seit 1918.* Berlin [DDR]: Evangelische Verlagsanstalt 1961.

[23] Vgl. DS/DH 3891.

[24] Siehe GISEL, Pierre: *Le bonheur en condition postmoderne. Lecture d'un théologien.* In: PESCH / VAN CANGH: *Béatitude* (siehe Anm.*), 219–236.

gar nicht von den innerthomistischen Kontroversen um die *natura pura.* „Glück", nach dem man auf der Suche ist, ist einfach Glücks*gefühl,* eine Stimmung des Wohlbehagens, das sich durchhält in der Abfolge der Gegenstände und Ereignisse, an denen es entsteht. Tiefer betrachtet ist „Glück" der „Sinn" des einzelnen Tuns und Erlebens und schließlich der ganzen menschlichen Existenz – der wiederum gefühlte und erlebte Sinn – bis hin zu den Phänomenen, die mit Stichworten wie „Spaßgesellschaft", „Erlebnisgesellschaft", „Event-Kultur" und Ähnlichem bezeichnet sind. Ein Glück, das nur in einem objektiven Sachverhalt besteht, und sei er noch so hochwertig, aber nicht unmittelbar auch als Glücks*gefühl* gegenwärtig ist, ist – buchstäblich – „sinnlos".

Gegenüber diesen selbstverständlichen Assoziationen zum Stichwort „Glück" kann die Glückslehre des Thomas nur äußerst befremdlich wirken – und der Blick auf die Details wird diesen Eindruck nicht dementieren, sondern bestätigen. Im Blick auf das Thema „Ewige Seligkeit und menschliches Glück" ist also zu fragen, ob Thomas dafür überhaupt zuständig ist. *Wenn* er in die moderne Frage nach dem irdischen Glück des Menschen hinein etwas zu sagen hat, dann müsste es sich daran zeigen, dass gerade das Fremde und Befremdliche seiner Lehre dem modernen Glücksverlangen ein Recht und eine Orientierung zu geben vermag, die es anderswo nicht gewinnen kann. Denn soviel ist gewiß: Die moderne Frage hat ihr Recht. Denn sie steht am Ende einer christlichen Kulturgeschichte, deren Ausgangspunkt das Erlebnis der Welt als „Jammertal" war, der jeder Fortschritt an Erleichterung des Lebens mühsam abgerungen werden musste. Und dies oft genug noch unter dem Misstrauen von Kirche und Theologie, die hier die Vernachlässigung des „einen Notwendigen" argwöhnten.[25] Damit stehen wir beim Sachgespräch mit Thomas.

II. Deus beatitudo hominis – Die Lehre der Summa Theologiae

1. Die IIa Pars als theologische Anthropologie

Die Doktrin der *STh* steht am Ende einer Lehrentwicklung bei Thomas, deren entscheidende Weichenstellung schon in der *Summa contra Gentiles* (*CG*) vorliegt. Im Gegensatz zum Frühwerk (*Sentenzenkommentar*, *De veritate*) besteht die Weichenstellung darin, dass der fundamentale Akt der *beatitudo* nicht im „Genuß" des höchsten und alles erfüllenden Gutes, also der Wirklichkeit Gottes wie er ist, besteht, sondern in der endgültigen

[25] Überflüssig, zu betonen: Das gilt für unseren „westlichen" Kulturkreis. Andere Regionen der Erde wären froh, wenn sie unsere „Probleme" mit der richtigen Würdigung des Glücksverlangens hätten!

Erkenntnis der Wahrheit, das heißt: des Wesens Gottes von Angesicht zu Angesicht. Die *fruitio* ist Folge und Wirkung dieser Wahrheitserkenntnis, die dem unendlichen Streben des Willens nach dem Guten sein wirkliches, wahrheitsgemäßes Objekt zeigt und so den Akt der Gottesgemeinschaft in vollkommener Liebe ermöglicht.[26] Über alle Vorstufen zwischen *CG* und *STh* hinaus aber ist die Darlegung in der *STh* als das abschließende Wort des Aquinaten zur Sache zu werten: wegen der erklärten Absicht (Prolog zur *Ia Pars*), in diesem Werk *secundum ordinem disciplinae,* gemäß der Ordnung des Verstehens vorzugehen, unbehindert durch den Gang zu kommentierender Texte oder die Zufälligkeiten einer Disputation. Wenn Thomas also das Thema der *beatitudo* vor und nach der *IIa Pars* in vielfältigen Zusammenhängen erwähnt, die *IIa Pars* aber mit einem nicht allzu langen, aber sehr dichten Traktat über dieses Thema eröffnet, dann ist davon auszugehen: Hier hat es nach Meinung des Autors seinen systematisch „richtigen" Platz. Der erste Schritt zum Verständnis der Thomas-Lehre besteht hier also darin, den Sinn der ganzen *IIa Pars* im Ganzen der *STh* zu begreifen. Und dieser ist, kurz gesagt, der folgende: Die *IIa Pars* ist nicht theologische Ethik, sondern theologische Anthropologie – diese freilich im Medium der Klärung ethischer Fragen, grundsätzlich in der *Ia-IIae*, material-inhaltlich in der *IIa-IIae*. Worauf gründet sich diese These?

a. Es ist, überspitzt gesagt, schon deshalb *anachronistisch*, wenn man die *IIa Pars* der *STh* die „theologische Ethik" des Thomas nennt, weil die Trennung der einen (systematischen) Theologie in die verschiedenen Disziplinen und darin auch die Ausgliederung der „Moraltheologie" aus der „Dogmatik" eine Entwicklung der Neuzeit ist. Für Thomas gehört alles, was in der *IIa Pars* der *STh* zu sagen ist, zu der einen *sacra doctrina*, deren Sinn und Aufgabe er in I 1 erläutert. Wenn man auf der Gedankenlinie des Thomas unterscheiden will, dann besteht der Unterschied zwischen der *Ia Pars* einerseits und der *IIa* und *IIIa Pars* anderseits nicht wie zwischen Dogmatik und Moraltheologie, sondern wie zwischen den Themen „Ausgang von Gott" und „Heimkehr zu Gott" (*exitus* und *reditus*). Damit ordnet sich das Urteil über die *IIa Pars* ein in die immer noch neue Beiträge erbringende Debatte über den theologischen Sinn des Aufbau-Planes der *STh*. Es ist im Zusammenhang unseres Themas nicht nötig, darauf einzugehen.[27] Denn das ist Konsens in der Diskussion: dass

[26] Weil wir hier nicht näher darauf eingehen können: Analyse dieser Lehrentwicklung bei ENGELHARDT, Paulus: *Desiderium naturale*. In: DERS.: *Thomas von Aquin* (siehe Anm. 8). – Ziffern im Text beziehen sich im Folgenden auf die *STh*.

[27] Ich verweise auf meine wiederholten Stellungnahmen dazu an den in Anm. 8 genannten Orten. Jüngste, auch kritische Stellungnahmen dazu bei TORRELL: *Initiation* (siehe Anm. 8), 211–233 (deutsch: 132–176); METZ, Wilhelm: *Die Architektonik der Summa*

es in der *IIa Pars* um die Heimkehr der rationalen Kreatur zu Gott als letztem Ziel geht und darum um die Durchführung von Gottes Schöpfungsplan.[28]

b. Dennoch ist es natürlich richtig, dass man in der *IIa Pars* nachschlagen muß, wenn man die Stellungnahme des Thomas zu ethischen Fragen erfahren möchte. Es ist sogar historisches Faktum, dass ein gesteigertes Interesse an ethischen Fragen aus Thomas den größten Ethiker des 13. Jahrhunderts macht.[29] Dabei zeigt sich sogleich erneut der *theologische* Charakter der *IIa Pars*. Diese entfaltet nicht das, was man von einer „Moraltheologie" erwartet, nämlich: Antwort auf die Fragen: Was sollen Christen tun? Was zu tun ist ihnen erlaubt? Was zu tun ist ihnen um ihres Glaubens willen verboten? Daher geht Thomas auch nicht, wie es doch als selbstverständlich erscheint, anhand der Gebote Gottes und Jesu Christi vor. Der Zentralbegriff dieser „Ethik" ist der Begriff der „eingegossenen Tugend" – der drei „theologischen" und der vier „Kardinaltugenden". Diese sind unmittelbare Wirkung der „eingegossenen Gnade", gleichsam deren Ausbreitung in den Tätigkeitsvermögen des Menschen. Geradezu provozierend wird *am Ende* jedes Tugend-Traktates gefragt, welches der Gebote des Dekalogs sich auf diese Tugend bezieht. Nun muß man nur noch wissen, was nach Thomas „Tugend" ist, nämlich jene zusätzliche, hier also „eingegossene", ganz von Gott geschenkte Prägung der Tätigkeitsvermögen des Menschen, durch die das Handeln auf Gott hin leicht, spontan, freudig, mit einem Wort: menschlich vollendet ist und keiner von außen kommender zwingender Buchstaben mehr bedarf, dann ist wiederum klar: Die *IIa Pars* stellt nicht Forderungen zusammen, was der Mensch tun und lassen soll, und wären es auch göttliche Forderungen, sondern sie *beschreibt,* was *von selbst* geschieht, wenn die Gnade Gottes einen Menschen und seinen ganzen seelischen Kräftehaushalt erfasst. Sie ist also Theologie, hier also Lehre vom Handeln *Gottes* im Handeln des Menschen.

Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens (= Paradeigmata 18). Hamburg: Meiner 1998; dazu meine Besprechung, in: ThRv 97 (2001) 60–63; und GRADL: *Deus beatitudo hominis* (siehe Anm. 8), 64–80.

[28] „Der *reditus* des Menschen zu Gott vollzieht sich nämlich anders als jener der vernunftlosen Geschöpfe: Letztere kehren zu Gott zurück, indem sie ihr je spezifisches *bonum,* das an der göttlichen Seinsvollkommenheit teilhat, erreichen. Der Mensch hingegen kehrt zu Gott *selbst* zurück – in einer direkten, personalen Begegnung schaut er ihn von Angesicht zu Angesicht" (GRADL: *Deus beatitudo*, 368).

[29] Vgl. PESCH, Otto Hermann: *Die theologischen Grundlagen der Ethik bei Thomas von Aquin und Martin Luther*: In: LEUBA, Jean-Louis (éd.): *Fondements de l'éthique chrétienne* (= Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses). Namur: Artel; diffusion Paris: Éditions du Cerf 1995, 253–292, hier 257–273.

c. Und endlich: Ausdrücklich erklärt Thomas im Prolog der *IIa Pars*, jetzt gehe es um den Menschen als „Ebenbild Gottes", als *imago Dei*. Das „bleibt übrig", nachdem im „Ersten Buch", der *Ia Pars*, von Gott als *exemplar*, als Urbild die Rede gewesen sei. Ebenbild Gottes aber sei der Mensch, weil er – wie Thomas in einer verkürzten Formulierung resümiert – wie Gott verstehensfähig (*intellectuale*), entscheidungsfrei (*arbitrio liberum*) und durch sich selbst mächtig (*per se potestativum*) sei.[30] Thomas setzt also einfach fort, womit er in der *Ia Pars* begonnen hatte. Die ethischen Fragen werden dadurch zum Medium der weitergehenden „Dogmatik", dass der Mensch durch sein Handeln Ebenbild Gottes ist und wird, letztlich in der Erkenntnis und Liebe zum dreieinigen Gott (I 93, 7. 8), auf Erden auf der Basis des Glaubens, einstmals in der Schau von Angesicht zu Angesicht, die nach der ausdrücklichen Erklärung des Thomas im Glauben beginnt (II-II 2,3; 4,1).

2. Die Argumentation in Summa Theologiae I-II 1–5

Wir müssen uns in großen Schritten die Argumentation in den 5 Quästionen über die vollkommene *beatitudo* bei Thomas in Erinnerung rufen.[31] Thomas geht gewissermaßen induktiv vor – von der Ausrichtung jeglichen menschlichen Handelns auf ein Ziel bis hin zum Streben jedes Menschen nach der Glückseligkeit, die nur in der Anschauung Gottes gefunden werden kann. So weit wie möglich lässt er sich dabei zunächst von Aristoteles führen, und zwar nicht nur von der *Nikomachischen Ethik*. Und doch zeigt sich von der ersten Quästion an, dass Aristoteles nur ein begrenztes Wegstück Reiseführer sein kann: Seine Argumente kommen zu etwa einem Drittel in den Einwänden zu Wort, nur selten im *Sed contra*, freilich immer wieder im *corpus articuli* und in den *responsa*. In gleicher Größenordnung aber ist die Bibel der Bezugspunkt, dazu Augustinus, Boëthius und andere Kirchenväter.[32]

Alle rationale Kreatur handelt nicht aus dunklem Drang, sondern aus bewusster Einsicht auf ein Ziel hin (I-II 1,1–2), das als Objekt des Han-

[30] Zu den theologiegeschichtlichen Unfällen, zu denen diese abgekürzte Redeweise des Thomas geführt hat, vgl. PESCH: *Thomas von Aquin* (siehe Anm. 8), 381–387. Zur *IIa Pars* als theologischer Anthropologie vgl. besonders die Arbeiten von SCHOCKLENHOFF und DÖRNEMANN, siehe Anm. 8.

[31] Vgl. zum Folgenden die ausführliche Analyse bei GRADL: *Deus beatitudo* (siehe Anm. 8), 161–361. Die Interpretation hat Form und Qualität eines Literalkommentars!

[32] Kleine Statistik: ARISTOTELES in den *Einwänden*: 22mal; positiv im *Sed contra*: 5mal; positiv im *corpus articuli* und in den *responsa*: 35mal. AUGUSTINUS wird 12mal als *Einwand* aufgerufen, positiv im *Sed contra*, im *corpus articuli* und in den *responsa*: 23mal. HEILIGE SCHRIFT als verbindlicher Beleg: 61mal. BOETHIUS 13mal; PS.-DIONYSIUS 7mal; andere Kirchenväter (z.B. AMBROSIUS, GREGOR, ORIGENES): 15mal.

delns diesem seine Artbestimmtheit (*species*) verleiht (1,3). Alle Ziele, die die rationale Kreatur sich setzt, stehen aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind als Zwischenziele auf ein letztes Ziel hingeordnet (1,4. 6), das für jeden Menschen (1,5) und sogar für alle Menschen ein einziges Ziel ist, wobei lediglich die Auffassungen darüber, *was* dieses eine letzte Ziel aller Menschen sei, bei verschiedenen Menschen verschieden sein kann (1,7). Sachlich ist dieses letzte Ziel sogar allen Geschöpfen gemeinsam. Nur die Art, wie die Geschöpfe dahin gelangen, ist verschieden (1,8).

Auffälligerweise kommt in der ganzen Quästion, abgesehen von der Einleitung, das Wort *beatitudo* nicht vor. Bestenfalls begegnen Umschreibungen wie *bonum perfectum et completivum sui ipsius* (1,5 c. 6 c.) oder einfach *perfectio* (1,7 c.), oder es ist die Rede vom *quiescere* der *intentio* (1,4 c.). Gemeinhin wird nur formal vom *ultimus finis* geredet und die Argumentation auf der Parallele zu den Naturdingen aufgebaut: Wie die Naturdinge ihre Wirklichkeit durch die Form als ihr Prinzip erhalten, so die Handlungen, insofern sie Bewegungen sind, von ihrem Ziel her (besonders bezeichnend: 1,4). Von q.2 an aber ist das Stichwort *beatitudo* sehr selbstverständlich da – wiederum ein Hinweis auf den theologischen Charakter des Traktates. Denn jetzt geht es steil zur Scheitelhöhe der Argumentation in q.3,8 mit der These, nur in der Anschauung Gottes liege die Glückseligkeit. Die q.2 dient dem als Negativ-Folie: Sie beschäftigt sich in einem fortschreitenden Ausschlußverfahren damit, worin die Glückseligkeit *nicht* bestehe, ausgehend von der rangniedrigsten zur denkbar größten irdischen Wirklichkeit. Die Glückseligkeit lässt sich nicht finden in Reichtümern (2,1), nicht in Ehre (2,2), auch nicht in davon zu unterscheidendem guten Ruf und Ansehen („Prestige") (2,3), nicht in Macht (2,4), nicht in einem materiellen Gut irgendwelcher Art (2,5), nicht in körperlichem Lustgewinn (*voluptas*, 2,6), nicht in innerlich-seelischem Gut (2,7), überhaupt in keinem geschaffenen Gut (2,8). Schlusssatz in 2,8 c.: „In Gott allein also besteht die Glückseligkeit des Menschen." Keines von den anderen Gütern erfüllt die Bedingung eines wirklichen *letzten* Zieles, das keine weitergehende Zielsuche nach sich zieht.

Es entspricht dem „objektivistischen" Stil des thomanischen Denkens, wenn zuerst der Glück bringende „Gegenstand" erfragt wird. Danach erst stellt sich Thomas die uns als die allererste erscheinende Frage: *Was ist* eigentlich die Glückseligkeit – von der wir nun schon wissen, dass sie nur in Gott zu finden und insoweit auch eine ungeschaffene Wirklichkeit ist (3,1). Und wieder werden wir enttäuscht. Keine Rede von Erleben oder Gefühl! Auf Seiten des Menschen ist die *beatitudo* etwas Geschaffenes, eben ein Zustand des Menschen (3,1), eine Tätigkeit, weil

der Mensch nur im Tun sich vollendet (3,2), selbstverständlich in einem geistigen Tun (3,3), und zwar einer Tätigkeit des Intellektes. Wir sahen schon: Das ist die Wende bei Thomas seit der *CG* – und immer noch heiß diskutiert, wie die ungewöhnliche Zahl von 5 Einwänden zeigt, die sich u.a. auf Augustinus und die Schrift berufen. Thomas aber hat ein entwaffnend einfaches Argument: Der (geistige) Wille richtet sich zweifach auf sein Objekt: Er strebt es an, wenn es abwesend ist, und er erfreut sich seiner, wenn es gegenwärtig ist. Nun ist aber offenkundig das Streben nach dem Ziel noch nicht die Glückseligkeit, und wenn es erreicht ist, so schafft ja nicht die Freude die Gegenwart des Zieles, vielmehr schafft die Gegenwart des Zieles die Freude. Wesenhaft besteht also die Glückseligkeit in der geistigen Erkenntnis ihres Gegenstandes, woraus alles andere folgt – wie in der nachfolgenden Quästion erläutert wird. Dazu braucht man, wie die Zitate beweisen, gar nicht Aristoteles, sondern Augustinus und: Joh 17,3 (*sed contra*): „Das ist das ewige Leben: dass sie dich erkennen, den einen wahren Gott." Erst bei den nächsten Schritten hilft Aristoteles: Jener geistige Erkenntnisakt gehört der „schauenden" („spekulativen") Vernunft an (3,5) – und geht doch nicht in den spekulativen Wissenschaften auf, weil diese die Eierschalen ihrer Herkunft aus der sinnlichen Erkenntnis nie abstreifen können (3,6) – und nur mühsam kann hier die gegenteilige Auskunft des Aristoteles neutralisiert werden (arg.1 und ad 1).[33] Ps.-Dionysius und Jer 9,24 verlangen noch die verneinende Antwort auf die Frage, ob denn die Glückseligkeit in der Erkenntnis der Engel bestehe (3,7), bevor der Gipfel der Argumentation erreicht wird mit der These: Erst wenn der geschaffene Geist Gott seinem Wesen nach schaut – mit Paulus: „von Angesicht zu Angesicht" –, ist er vollkommen glückselig.

Die Argumentation ist zwingend und aussichtslos zugleich. Keine Erkenntnis begnügt sich mit der Erkenntnis der Wirkung, sondern sucht nach der Erkenntnis des Wesens der Ursache, wenn sie denn „staunend" (*admiratio*) erkannt hat, dass es eine Ursache gibt.

> „Wenn also der menschliche Verstand das Wesen einer geschaffenen Wirkung erkennt, dann erkennt er von Gott nur, *dass* er ist. Seine [des Verstandes] Vollendung [in der Erkenntnis] berührt aber noch nicht schlechthin die erste Ursache, vielmehr verbleibt ihm weiterhin noch ein natürliches Verlangen, die Ursache zu durchdringen. Und so ist er noch nicht vollkommen glückselig. Zur vollkommenen Glückseligkeit ist es also erfor-

[33] Die *felicitas* ist nach dem ARISTOTELES-Zitat die Tätigkeit gemäß der vollkommenen Tugend (*Eth. Nik.* I 13: 1102 a 5–6): Thomas bemerkt lakonisch, Aristoteles rede hier nur von der unvollkommenen Glückseligkeit. Das ist objektiv richtig, denn die vollkommene *eudaimonía* ist ja den Göttern vorbehalten (siehe oben I. 2.). Nur: Aristoteles gibt sich damit zufrieden, Thomas gerade nicht!

derlich, dass der Verstand vordringt zum Wesen der Ersten Ursache selbst. Und so wird er seine Vollendung haben durch Einung mit Gott als mit seinem [des Verstandes] Gegenstand, in dem allein die Glückseligkeit des Menschen besteht, wie schon gesagt wurde" (3,8 c. in fine).

Zwingend – und aussichtslos, weil ein Begreifen des Wesens Gottes ja a limine ausgeschlossen erscheint (siehe *STh* I 12–13!). Mit dem Stichwort vom *desiderium naturale*, das hier erstmalig fällt, hat Thomas also die Grundparadoxie des menschlichen Glücksstrebens benannt und dadurch den Menschen in den unendlichen Prozeß seines Strebens nach immer nur unvollkommenem Glück zurückgestoßen – wenn nichts anderes mehr geschieht und zu sagen bleibt. Aber Thomas scheint davon auszugehen, dass diese Paradoxie nicht das letzte Wort ist, denn als ob nichts wäre, fährt er fort mit der Frage, was zur Glückseligkeit „erfordert" ist, als Mitinhalt der Sache oder als Folge.

Solche „Erfordernisse" gibt es im inneren und im äußeren Bereich – und diese Unterscheidung teilt die Quästion in zwei gleiche Hälften. Zunächst kommen wir endlich mit unserer heutigen Frage zu Wort – und erhalten eine eindeutige Antwort. Ja, die innere Freude und Lust (*delectatio*), das „Glücksgefühl", gehört zur Glückseligkeit, nicht als Vorbereitung, nicht als Vervollkommnung, nicht als äußere Unterstützung, sondern als begleitende Wirklichkeit – „wie die Wärme zum Feuer gehört". „Denn die innere Freude wird dadurch bewirkt, dass das Streben im erlangten Gut zur Ruhe kommt". Vollkommene Glückseligkeit in der endgültigen Erlangung des höchsten Gutes durch die Schau seines Wesens kann also ohne innere Freude gar nicht sein (4,1). Aber dann die Klarstellung: Die Erlangung des Gegenstandes der Glückseligkeit hat den Vorrang vor der sie begleitenden Freude, sie ist *potior delectatione* (4,2). Einfacher Grund: Die Freude als Ruhe des Strebens wird mit dem zu erlangenden Gut zusammen erstrebt, nicht aber das Gut um der damit verbundenen Freude willen. Also: Kein Lustgewinn um des Lustgewinns willen – und der Gegenstand womöglich nur als Mittel zum Zweck. Uns mag es gerade umgekehrt einleuchten – aber Thomas hat dafür nur das abstrakte Gegenargument: Dann wäre eine Tätigkeit mit Zweck-Mittel-Relation selbst das (letzte) Ziel, und voraussetzungsgemäß (1,1 ad 2; 3,9) kann eine solche Tätigkeit nicht das letzte Ziel selbst sein. Konkret heißt das: Gott kann in einem Streben nach Glückseligkeit nicht als Mittel fungieren, sondern nur als Ziel um seiner selbst willen.

Nachdem das klar ist, kann sodann die innerliche Seite der *beatitudo* vollmundig beschrieben werden, die Schau Gottes als vollkommene Erkenntnis, das wörtliche Be-Greifen (*comprehensio*) als Gegenwart Gottes und die Freude, der „Genuß" (*fruitio*) als „Ruhen der Wirklichkeit des Liebenden im Geliebten" (4,3). Dazu gehört die Lauterkeit des Willlens

sowohl vorausgehend, sofern der Wille dieses ganze Streben nach Gott als Glückseligkeit in Gang setzt und antreibt, als auch begleitend, sofern er Gott als höchstes Gut berührt, wenn er zum Ziel kommt (4,4).

Nachdem auch das klar ist, kann von den äußeren Wesensmerkmalen der Glückseligkeit die Rede sein. Es gehört der vollkommen darauf zugerüstete Leib dazu – denn der Mensch soll *als Mensch*, das heißt als Leib-Seele-Einheit glückselig werden (4,5–6). Allerdings werden keine äußeren Güter dazu gehören. Denn diese sind in diesem Leben zur Erhaltung des Leibes und zur Ermöglichung leibgebundener geistiger Tätigkeiten nötig, und diese Notwendigkeit entfällt beim „geistigen" Leib in der *beatitudo* (4,7). Im Klartext: Der Bayer hat im Himmel kein Bier zu erwarten, der Brite kein Guinness, der Franzose und der Italiener und der Rheinhesse sowie der Franke keinen Wein, der Schweizer keinen Kirsch, der Pole und der Russe keinen Wodka, der Norddeutsche keinen Korn, der Grieche keinen Ouzo. Wohl aber haben alle die Gemeinschaft von Freunden zu erwarten. Nicht weil sie ihrer bedürfen – denn sie sind in sich und mit sich vollkommen glückselig. Sondern weil ja keiner allein glückselig wird und darum wie schon auf Erden sich die Liebe zu Gott wesensgemäß ausdehnt auf alle, die in Gott selig sind (4,8).

Bleibt die Frage nach der *Erlangung* der Glückseligkeit. Die Beantwortung ist wie der Abstieg vom Berg – sie kann nun fast erraten werden. Der Mensch kann die Glückseligkeit erlangen, denn er ist grundsätzlich fähig zur Schau des Wesens Gottes (5,1). Nicht im Blick auf Gott als Gut der Glückseligkeit, wohl aber im Blick auf die unterschiedliche Intensität der *fruitio* kann der eine glückseliger sein als der andere (5,2). Weil das *desiderium* nach der Gottesschau auf Erden nie zum Ziel kommt, kann in diesem Leben niemand vollkommen glückselig werden (5,3). Niemand und nichts kann dem vollkommen Glückseligen seine Glückseligkeit entziehen – nicht einmal Gott selbst, denn das könnte er ja nur als Strafe verhängen für eine Schuld, und solche ist in der Glückseligkeit nicht mehr möglich (5,4). Aus seiner reinen Naturkraft kann niemand die Glückseligkeit – nach der doch alle *natürlicherweise* verlangen – nie erreichen (5,5), vielmehr ausschließlich durch das Wirken Gottes (5,6). Freilich nicht ohne gute Werke – denn der Weg zur Glückseligkeit wird ja durch Tätigkeiten gegangen, und die müssen naturgemäß dem Ziel entsprechen, also gut sein, mit dem traditionellen Wort: sie müssen „verdienstlich" sein (5,7). Diesen Weg gehen nicht alle Menschen, weil sie nicht erkennen, worin die wahre Glückseligkeit besteht – obwohl auch sie wie alle Menschen die Glückseligkeit als solche erstreben (5,8).

3. Das desiderium naturale und die caritas

Was sind die springenden Punkte in diesem thematischen Aufriß? Vermerken wir zunächst und nicht nur am Rande: Zeitgleich mit unserem Traktat – Zufall oder, wie bei den *Quaestiones disputatae,* geplante „Einheit von Forschung und Lehre"? – behandelt Thomas in der Vorlesung das Matthäus-Evangelium und darin die Seligpreisungen der Bergpredigt (*In Mt 5,* II.-III., Marietti n.403–449).[34] Hier lässt sich nicht nur deutlich die Vorgabe Augustins beobachten. Vielmehr ist die ganze Bergpredigt die unübertrefflich disponierte *doctrina Christi.* In deren Rahmen gibt der göttliche dem menschlichen Systematiker die Gliederung eines Traktates über die Bedingungen, den Inhalt und die Folgen der Glückseligkeit vor!

Doch zurück zur *STh.* Was sind die springenden Punkte? Es ist eigentlich nur einer, in dem die fünf genannten „Schatten" zusammenfließen: Ist das Streben nach der *beatitudo* selbstlos, und zwar in doppelter Richtung: auf Gott hin und auf den Mitmenschen hin, so dass die Glückseligkeit gerade darin besteht, mit Gott um Gottes selbst willen verbunden zu sein und den Menschen in diese Verbundenheit hineinzunehmen? Diese Frage ist mit Thomas rückhaltlos zu bejahen, und diese Antwort enthält die Perspektive des Thomas auf die Möglichkeit des „menschlichen Glücks" in diesem Leben – im Sinne unseres Themas „Ewige Glückseligkeit und menschliches Glück". Dazu tragen wir folgende ausgewählten Argumente zusammen.

a. Am Ende der Lehre von Gott dem Einen, unmittelbar vor Beginn der Trinitätslehre, findet sich die – soll man sagen: seltsame? – Frage nach der Glückseligkeit *Gottes* (I 26). Moderne Assoziationen an das unerträgliche Bild von einem vollkommen in seiner eigenen Glückseligkeit verschlossenen, leidlosen und darum zum Mit-Leiden unfähigen Gott sind hier fehl am Platze. Das ist gar nicht das Problem des Thomas.[35] Es geht um den ganz sachlichen und zwingenden Gedanken, dass Gott in der Identität von Sein und Erkennen wesenhaft das vollkommenste geistige Gut ist – und das ist der Inbegriff der Glückseligkeit (I 26,1). Gott ist sozusagen die Glückseligkeit in Person. Eben dadurch ist er auch der Gegenstand der geschaffenen *beatitudo* für alle anderen Glückseligen „durch die Verähnlichung (*assimilatio*) mit seiner *beatitudo*" (26,2–3). Was

[34] Instruktive Kurzanalyse bei EICKELSCHULTE: *Deus beatitudo* (siehe Anm. 8), 170f.

[35] Obwohl zuzugeben ist: Der Sachverhalt der Aussagen bei Thomas kommt darauf hinaus, wie vor allem an seiner Stellungnahme zum Problem „Gott und das Übel" in der Schöpfungslehre beweist: Alles Übel – jedenfalls das Naturübel – ist ein Mangel an Gutheit. Die Existenz des Übels in der Schöpfung beweist, dass alle Stufen von Gutheit verwirklicht werden, und trägt so zur „Vollkommenheit des Universums" (*perfectio universi*) bei: I 48,3. Aber für Thomas ist das überhaupt keine Quelle der Anfechtung!

daher an Glückseligkeit wo auch immer ersehnt wird – auch noch an nur vermeintlicher und falscher Glückseligkeit –, präexistiert auf überragende Weise (*eminentius*) in Gott (26,4). Die Quästion ist also alles andere als ein „Nachtrag [...] der aus Gründen notwendig [ist], die dem Traktat als solchem äußerlich sind".[36] In der Formel von der Glückseligkeit Gottes wird zusammenfassend gesagt, was Gottes Wesen als „das Sein selbst" (*ipsum esse subsistens*, I 3,4) besagt. Zugleich wird ausdrücklich gesagt, dass alle Glückseligkeit der Geschöpfe Verähnlichung, also Anteilhabe an der Glückseligkeit Gottes ist.[37] Mit anderen Worten: Hier wird im Medium der Gottesprädikation grundgelegt, was später in I-II 1–5 als „ultimatives" Ziel des menschlichen Handelns in Rede steht.

b. Diese Bewertung hat ihre genaue Parallele in der Trinitätslehre. An deren Ende, unmittelbar vor Beginn der Schöpfungslehre, in der Quästion 43, handelt Thomas von den „göttlichen Sendungen" (*missiones divinae*). Dies ist schon deswegen kein bloßer Nachtrag zur vorausgehenden theoretischen Trinitätslehre,[38] weil hier einigen feierlichen Schriftworten über die „Sendung" des Sohnes und des Geistes sowie über die „Einwohnung" des Vaters und des Sohnes gerecht zu werden ist. Als erstes ist daher zu beachten, dass die so „spekulative" Trinitätslehre mit dieser „heilsgeschichtlichen" Perspektive zum Abschluß gebracht wird. Der drei-eine Gott, der nach q.26 ganz und gar glückselig ist, ist von Ewigkeit her der Welt und den Menschen zugewandt – er „sendet" in Sohn und Geist sich selbst und „wohnt" bei den Menschen. Wichtiger aber ist eine andere Beobachtung, die nur möglich ist, wenn man die ganze *STh* im Blick hat. Die Sendung der göttlichen Personen erreicht ihr Ziel, die Einwohnung hat ihren Ort, wo die rationale Kreatur, also der Mensch, durch die Gnade Gott „hat" „wie das Erkannte im Erkennenden ist und das Geliebte im Liebenden" (I 43,3 c.), also: den drei-einen Gott erkennt und liebt (vgl. auch 43,5.6.). In der so verstandenen Sendung und Einwohnung, also in Glaube, Hoffnung und Liebe zum drei-einen Gott, kommt die ganze Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen an ihr Ziel.

Von *beatitudo* ist in dieser Quästion nicht die Rede. Aber exakt dieselbe Argumentation begegnet erneut, wo Thomas am Ende eines wieder einmal quasi-induktiven Gedankengangs beschreibt, wodurch der Mensch Ebenbild Gottes wird und ist: durch Erkenntnis und Liebe zum

[36] EICKELSCHULTE: *Beatitudo* (siehe Anm. 8), 171.

[37] Mit voller Zustimmung zu GRADL: *Deus beatitudo* (siehe Anm.8), 84f. – gegen Eickelschulte.

[38] Zur Würdigung im Kontext aktueller kritischer Diskussionen vgl. PESCH, Otto Hermann: *Kleines Plädoyer für eine „asketische" Lehre vom dreieinen Gott. Am Beispiel Thomas von Aquin und Martin Luther.* In: RAFFELT, Albert / NICHTWEISS, Barbara (Hgg.): *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann.* Freiburg i.Br.: Herder 2001, 171–196.

drei-einen Gott (I 93,5. 7. 8). *Diese imago* aber ist, wie gezeigt, Thema der *IIa Pars*. Die Glückseligkeit in der Anschauung Gottes, die der Mensch aus natürlichem Verlangen anstrebt, ist immer schon die Anschauung des *drei-einen* Gottes. Die „Akte", durch die der Mensch gemäß I-II 3,3–5 die Glückseligkeit vollzieht, richten sich auf den drei-einen Gott. In Erkenntnis und Liebe zu diesem Gott wird der Mensch schon hier auf Erden zum Ebenbild Gottes. In der vollendeten Gotteserkenntnis der *beatitudo* kommt darum die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Vollendung. Mit der mittelalterlichen Unterscheidung: Aus der *imago* wird die *similitudo* (I 93,9).[39] Stärker kann der „meta-ethische" Sinn des *beatitudo*-Traktates kaum zum Ausdruck kommen.

c. Dieser gedankliche Zusammenhang findet bei Thomas eine beeindruckende Gegenprobe in seiner Auffassung von der Strafe der Sünde. Die Argumentation des Thomas kommt, kurz gesagt, darauf hinaus, dass nicht Gott in einem arbiträrem Gerichtsurteil eine Strafe für die Übertretung seiner Gebote verhängt. Vielmehr trägt die Sünde – es geht natürlich nur um die von Gott trennende „schwere" oder „Todsünde" – ihre Strafe in sich selbst. Die Sünde trennt von Gott, und die Folge ist, dass beim Sünder „die Natur sich selbst überlassen bleibt" (*sibi relinquitur*) (I-II 87,7 c.; vgl. *De veritate* 28,2 ad 7).[40] Mit anderen Worten: Die „Natur" kommt aus eigener Kraft mit ihrem unstillbaren Verlangen nach der vollkommenen Glückseligkeit nie zum Ziel. Ein solches Wesen zu schaffen kann Gott nur zugetraut werden, weil er sie durch ein eigenes und in diesem Sinne „zusätzliches" Handeln über ihre natürliche Kraft hinaus zum Ziel des Verlangens in personaler Gemeinschaft mit ihm führen wollte. Mit einem Wort: „Natur" ist Berufung zur Gnade. Darum kann dieser Natur nichts Schlimmeres geschehen, als dass sie durch freiwillige Abwendung von ihrer Berufung mit sich allein bleibt. Eine weite-

[39] Mangels Kenntnis des hebräischen Denk- und Sprachstils können die mittelalterlichen Theologen und also auch Thomas nicht wissen, dass die beiden lateinisch mit *imago* und *similitudo* übersetzten hebräischen Worte in Gen 1,26, nämlich *säläm* und *demut*, als (möglicherweise durch das zweite Wort abschwächender) *parallelismus membrorum* gebraucht werden. Die mittelalterlichen Theologen, getreu ihrem strengen Verständnis von der von Gott selbst verfassten Bibel, können daher gar nicht anders denken, als dass Gott selbst ihnen hier mit den beiden unterschiedlichen Worten eine verbindliche Vorgabe macht, zwischen *imago* und *similitudo* zu unterscheiden (I 93,3: Gott hat doch diese Worte *non frustra* in den Text geschrieben!). Theologiegeschichtliche Hinweise und Literatur zu dieser Unterscheidung bei PESCH: *Thomas von Aquin* (siehe Anm. 8), 181–187.

[40] Kommentar in: *Deutsche Thomas-Ausgabe* Bd.12, 1072–1075 – im Kontext von 1053–1065 (zu I-II 87,1–3). Vgl. auch PESCH, Otto Hermann: *Sünde und Menschsein bei Thomas von Aquin. Eine theologiegeschichtliche Meditation.* In: THURNER, Martin (Hg.): *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag.* Stuttgart: Kohlhammer 1998, 85–98.

re Strafe braucht Gott nicht aufzuerlegen. Von der negativen Kehrseite her wird also wiederum der theologisch-anthropologische Grundsinn der *beatitudo*-Lehre deutlich.

d. Darum ist dieses Thema bei Thomas konsequent in die Lehre von der Gnade eingebunden. Dies ist so selbstverständlich, dass wir hier nicht ausführlich werden müssen. Auch ohne dass der Begriff der *beatitudo* im Zentrum steht, ist das Thema schon in der ersten Quästion der Gnadenlehre präsent, die – ungewöhnlich – mit der Frage nach der *Notwendigkeit* der Gnade einsetzt. Die Akte der Erkenntnis und der Liebe zu Gott, durch die der Mensch nach I 93 zum Ebenbild des drei-einen Gottes wird und nach I-II 3,2–5. 8 die Glückseligkeit erlangt, sind nur aufgrund der Gnade möglich (I-II 109,1–4). Auf der Scheitelhöhe dann die klare Aussage: Ohne Gnade kein „Verdienst" des ewigen Lebens – also der *beatitudo*. Voller sachlicher Anschluß an die *beatitudo*-Lehre dann bei der Frage nach dem Wesen der Gnade. Soweit sie eine geschöpfliche Wirklichkeit ist – die Rede von der *gratia creata* ist für Thomas ganz unangemessen![41] –, ist sie Auswirkung der von Ewigkeit her zur glückseligen Gottesgemeinschaft prädestinierenden Liebe Gottes (I-II 110,1). Als geschöpfliches Ankommen dieser Liebe im Inneren des Menschen ist sie, mit 1 Petr 1,4 „Teilhabe an der göttlichen Natur" (I-II 110,2–3) – also an Gott, der der einzig-erfüllende Gegenstand der Glückseligkeit ist.

Ich übergehe weitere Hinweise und beschränke mich auf den wichtigsten. Er ist beschlossen in dem Satz des Thomas im Rahmen der Lehre vom „Verdienst" (I-II 114): Die Gnade, die allein so etwas eigentlich Unmögliches begründet wie „Verdienst", ist *aequalis gloriae in virtute*, „der Kraft nach der [ewigen] Herrlichkeit gleich" (114,3 ad 3). Das schöpferische Ankommen der Liebe Gottes im Menschen, genannt „Gnade", ist nicht nur die Ermöglichung des Strebens nach der Glückseligkeit und des Ebenbildes Gottes im Menschen, es ist selbst schon, wenn auch verborgen (*in virtute*), die Gegenwart des Grundes aller Glückseligkeit, nämlich der Wirklichkeit Gottes.

e. Um nun den letzten Rest eines Verdachtes aus der Kant-Ecke auszuräumen, ist noch zu reden von der Selbstlosigkeit der *caritas*.[42] Nur in Stichworten und Aphorismen: Auch der Zusammenhang von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe erscheint bei Thomas in erster Linie als objektiver, „ontologischer" Zusammenhang und nicht als psychische

[41] Vgl. PESCH: *Theologie der Rechtfertigung* (siehe Anm. 8), 606–679; in Kurzfassung: *Thomas von Aquin*, 241–245.

[42] Vgl. auch dazu wiederum besonders GRADL: *Deus beatitudo*, 138–144; 369–373; aber auch die anderen, das Eudämonismus-Problem betreffenden Arbeiten, die in Anm. 8 verzeichnet sind; die ältere Literatur bei PESCH: *Theologie der Rechtfertigung*, 553f. Anm. 18.

Wirklichkeit und damit als ethisches Problem. Damit entspricht die *caritas*-Lehre genau dem Ansatz der *beatitudo*-Lehre. Denn auch die *caritas* ist zuerst Handeln *Gottes* am Menschen, bevor sie (theologische) Tugend wird. *Caritas*, so erklärt Thomas ausdrücklich, ist *Freundschaft*, *amicitia* Gottes mit dem Menschen, die darauf beruht, dass Gott – analog wie bei jeder Freundschaft – dem Menschen etwas mitteilt (*communicat*) und dadurch mit ihm gemeinsam hat, nämlich: seine *beatitudo*! (II-II 23,1).[43] Auf dieser *communicatio* beruht die wechselseitige Liebe zwischen Gott und Mensch und ist darum Freundschaft (ebendort). Wenn nun Selbstliebe heißt: Der Mensch strebt danach, ganz er/sie selbst zu werden; und wenn diese äußerste Vollendung nur, wie wir nun nicht mehr zeigen müssen, in der Anteilhabe an der göttlichen *beatitudo* des drei-einen Gottes besteht, dann ergibt sich: Wahre Selbstliebe gibt es nur auf dem Weg der von Gott selbst begründeten Freundschaftsliebe zu Gott (II-II 25,4. 6. 12; 26,3; vgl. I-II 100,5 ad 1). Aber auch darin wird Gott nicht instrumentalisiert zum Mittel des Selbstgewinns. Denn die Gottesliebe verlangt nach Einswerdung mit Gott *nur um Gottes selber willen* und ist grundsätzlich ohne jedes Maß und jede Grenze (II-II 27,3–6; 24,4–8; vgl. 23,5 ad 2. 6 c.; *De caritate* 2). Auch der Nächste wird nicht zum Instrument des Selbstgewinns. Denn die Gottesliebe „dehnt sich aus" (*se extendit*) auf den Nächsten (II-II 25,1). Die leicht missverständliche Formel des Thomas, der Nächste werde geliebt „um Gottes willen" (*propter Deum*), erklärt Thomas ganz unzweideutig: „damit auch der Nächste in Gott sei" (ebendort, c.). Nimmt man das alles beim Wort, dann heißt das: Eine Selbstliebe im strengen Sinn des Wortes ist *als solche* psychologisch und existentiell gar nicht vollziehbar. Realisierbar ist sie nur als Mitinhalt des völligen Sich-Verlierens an Gott, das heißt: ohne dass sie psychologisch ins Bewusstsein tritt. Mit einem Wort: Psychologisch und existentiell betrachtet, ist die Absage an den Egoismus der Inhalt der Selbstliebe, mit den Worten des Thomas: „[...] auf dass der Mensch nicht für sich lebe, sondern für Gott" (II-II 17,6 ad 3).[44]

f. Wiederum gibt es eine eigenartige Gegenprobe: der im Kontext auffällig umfangreiche Traktat über die Traurigkeit (*tristitia/acedia*, I-II 35–40) und darin noch einmal das besondere Interesse an den „Heilmitteln" gegen die Traurigkeit (I-II 38), unter denen auch Schlafen und

[43] Auch dieses Stichwort führt wieder in ein weit verzweigtes Gedankennetz bei Thomas. Vgl. dazu die Untersuchung von DÖRNEMANN: *Freundschaft* (siehe Anm. 8), hier bes. 105–185.

[44] Es war KÜHN, Ulrich, der als erster dies gegen ein herrschendes evangelisches Fehlurteil herausgearbeitet hat: *Via caritatis* (siehe Anm. 8), 240–252. Vgl. auch DEMAN: *Eudémonisme et charité*; und PINCKAERS, in: *Sein und Ethos* (siehe Anm. 8).

Baden nicht verschmäht werden.[45] Die Traurigkeit ist für Thomas nicht schicksalhafte oder krankheitsbedingte Depressivität, sondern – auch in ihren Symptomen, die dieselben sind wie heute! – eine Sünde, sogar eine der sieben „Kapitalsünden" (I-II 84,4). Er identifiziert sie mit der *acedia*, dem, so die übliche deutsche Übersetzung, „geistlichen Überdruß", und der ist nun tatsächlich egoistisch: Er weigert sich, in der Verbundenheit mit Gott zu leben, weil das Anstrengung und Selbstüberwindung kostet. Statt Mitleid mit dem Depressiven also der härteste denkbare Vorwurf: Kapitalsünde! Was steckt dahinter? Nun, wir wissen schon: Die *delectatio*, die Freude ist untrennbar mit der Glückseligkeit verbunden als ihre wesensnotwendige Folge. Ebenso ist auf Erden die Freude (*gaudium*) die erste Frucht der – selbstlosen! – Gottesliebe (II-II 28). Der Traurigkeit aus geistlichem Überdruß anheimzufallen: Das bedeutet äußerste Gefahr für die selbstlose Freundschaft mit Gott, die schon hier auf Erden durch die Mitteilung der Glückseligkeit Gottes begründet ist. Ausdrücklich nennt Thomas denn auch im Traktat über die *caritas* unter den der Liebe entgegengesetzten Lastern, sogleich nach deren kontradiktorischem Gegenteil, dem Gotteshaß (II-II 34), als erstes die *acedia* (II-II 35). Zugespitzt gesagt, ist die Meinung des Thomas also diese: Wer sich Gott gegenüber „eudämonistisch" verhält, begeht die Kapitalsünde des „geistlichen Überdrusses".

Wir sind am Ende unserer Thomas-Analyse – besser: wie brechen sie hier ab und stehen nun vor der Frage: Von Thomas lernen, im Blick auf das Thema „Ewige Glückseligkeit und menschliches Glück?"

III. „Ewige Glückseligkeit" und „Glück auf Erden"

1. Notenschlüssel „Schöpfung": die dogmatische Frage

Wie kommt Thomas zu der Gewissheit: Der Mensch kann seine vollkommene Glückseligkeit, also die äußerste Vollendung seines Seins, nur erreichen in der Schau des Wesens Gottes? Und dies auch noch begründet mit einer *philosophischen* Argumentation (I-II 3,8)? Die Voraussetzung der Argumentation, in der gleich zweimal Aristoteles zitiert wird, ist klar: Seit I 1,1 und 2,3 ist deutlich, dass der Mensch mit den Instrumenten seiner Vernunft Gott als Ursprung der Dinge (*principium*) erkennen kann – obwohl es ein risikoreiches und gefährdetes Unternehmen ist (nur von wenigen, nach langer Zeit und mit Irrtum vermischt: I 1,1c.).[46] An-

[45] Zum Folgenden vgl. PESCH: *Thomas von Aquin* (siehe Anm. 8), 228–231.

[46] Das Erste Vatikanische Konzil beruft sich in der (zum Text gehörigen!) Anmerkung auf diesen Thomas-Text, fügt aber dem *principium* gegen Thomas sogleich den *finis* hinzu und zählt in freier Paraphrase die drei von Thomas genannten Einschränkungen

derseits ist evident, dass Aristoteles diese Auffassung nicht teilt. Wie „philosophisch" ist also die Argumentation? Die Argumentation ist nur schlüssig, wenn hier wie auch sonst der verborgene Notenschlüssel „Schöpfung" die Melodie singbar macht. Dieses treffende Wort von Josef Pieper[47] weist darauf hin, dass bei Thomas immer wieder Argumentationslücken und „Sprünge" begegnen, die den „reinen" Philosophen befremden müssen, aber sofort verständlich werden, wenn der theologische Grundgedanke in Betracht gezogen wird, dass die Dinge, die der Philosoph „staunend" untersucht, *Geschöpfe* sind, in ihrem Sein abhängig, aber auch gehalten von Gott, dem Schöpfer. „Schöpfung" ist für Thomas nicht nur ein einzelnes dogmatisches Lehrstück, es ist die Perspektive seines ganzen theologischen Denkens, auch noch in der Christologie und Soteriologie.[48]

Damit steht natürlich das ganze Verhältnis des Thomas zu seinem geliebten Aristoteles zur Diskussion – und damit ein zentrales Thema der historischen Thomasforschung. Die Urteile der Forschung dazu reichen von der These, Thomas interpretiere absolut texttreu, nur gewillt, die *intentio auctoris* zu Wort kommen zu lassen und die eigene Meinung zurückzuhalten, bis zur gegenteiligen These, Thomas korrigiere Aristoteles interpretierend nach seiner eigenen Meinung – und vermittelnden Zwischenthesen, wonach Thomas Aristoteles so weit wie möglich „getauft" habe, ohne zu übersehen, wo das wirklich nicht mehr möglich war. Im Fall der *beatitudo* aber schiebt sich unmerklich der biblische Gottesglaube in den aristotelischen Gedanken ein. Dafür ein Beispiel:[49] Die Nikomachische Ethik des Aristoteles hat die Frage nach der Glückseligkeit zum grundlegenden Thema, und Thomas sieht in seinem Kommentar klar, dass es sich bei Aristoteles natürlich nur um die *beatitudo sive felicitas huius vitae* handelt (*In Eth* 1 lectio 9: Marietti n.113). Dann aber hat er einen Zusatzgedanken des Philosophen zu kommentieren. Das „Machen", das Tätigsein gemäß „Kunst" und „Technik" widerspricht der vollkommenen *eudaimonía*. Nun sind aber die Götter im höchsten Maße „glückselig". Also kommt ihnen keinerlei „Machen" (*poiein*) zu. Daher ist ihnen jede Tätigkeit außer der *theoría* abzusprechen. Die göttliche Kraftentfaltung (*enérgeia*) muß also eine „theoretische" sein. Daher muß auch der Mensch dann am glückseligsten sein, wenn seine Tätigkeit

auf, um in umgekehrter Stoßrichtung zu sagen, dass sie durch die Offenbarung ausgeglichen seien: von allen, mit fester Gewissheit und ohne Irrtum (DH 3004f.)

[47] PIEPER: *Philosophia negativa* (siehe Anm. 39), 16.

[48] Näheres und zugleich zusammenfassend dazu bei PESCH: *Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin*. In: KuD 49 (2003) 2–23.

[49] Nach EICKELSCHULTE: *Beatitudo* (siehe Anm. 8), 168f.; dort noch ein weiteres Beispiel.

derjenigen der Götter verwandt ist (*Eth.Nik.* K 8: Bekker 1178 b 7–23). Thomas paraphrasiert diesen Gedanken wie folgt:

> „Wenn wir also vom göttlichen Leben das Handeln nach den Tugenden und der Klugheit ausschließen und darüber hinaus noch viel mehr das Machen, das dem Handwerk eigentümlich ist, vom göttlichen Leben ausschließen, so bleibt keine andere Tätigkeit Gottes, die in der Glückseligkeit herausragt außer der schauenden (*speculativa*). *Und durch seine Schau der Weisheit macht er alles*" (*In Eth* 10 lect.12: Marietti n.2123).

Die Anspielung auf Spr 3,19 ist offenkundig – in der lateinischen Bibel: *Dominus sapientia sua fundavit terram.* Die *beatitudo* Gottes in seiner Weisheit ist der Grund seines Heilshandelns. So bekommt die Schlußfolgerung eine völlig neue Bedeutung, obwohl sie fast wörtlich nur Aristoteles zitiert: „Daraus wird offenkundig, dass unter den menschlichen Tätigkeiten diejenige die glückseligste ist, die der göttlichen Schau (*speculatio*) am ähnlichsten ist" (ebendort).

Im Blick auf unser Grundthema ist demnach die erste befremdliche Erkenntnis: Es gibt auf Erden keine vollkommene Glückseligkeit, *weil wir hier das Wesen Gottes noch nicht schauen*, nach dem wir doch alle unserem Wesen entsprechend streben – *streben*, nicht nur: streben *sollen*. Alle hier erreichbare Glückseligkeit ist daher nur und immer unvollkommene Glückseligkeit (I-II 5,3. 5). Und deren mögliche Höchstform ist die Tätigkeit schauender Erkenntnis!

2. Beatitudo als Prozeß: die ethische Frage

Damit sind wir endgültig bei der nicht mehr aufzuschiebenden Frage, ob denn die *beatitudo*-Konzeption des Thomas gar nichts mehr zu tun hat mit der modernen Frage nach irdischem Glück, das auch als Glücks*gefühl* erlebbar ist.

a. Um dies vorauszuschicken: Der persönliche Lebensstil des Thomas ist hier kein Vorbild und kein Kommentar zu seiner Lehre, vielmehr eher erschreckend. Ein chaotischer, ungeduldiger Arbeitsstil[50] in Verbindung mit permanenter äußerster Konzentration und Unfähigkeit zur Entspannung machen Thomas zu einem Menschen, um den wir alle wohl einen großen Bogen machen würden. Ein „müßiges Wort" (Small Talk!) ist eine lässliche Sünde (I-II 77,8 ad 1; 88,2 c.). Der Besitz des Matthäus-Kommentars des Johannes Chrysostomus ist, nach der berühmten Anekdote, mehr wert als das Glücksgefühl im Blick auf Paris vom Hügel von St.Denis. Und gar eine raffiniert zubereitete Speise zu genießen ist gleich

[50] Einzelheiten bei TORRELL: *Initiation*, 136f. = *Magister Thomas* (siehe Anm. 8), 112f.

die Kapitalsünde der *gula*, der „Gaumenlust" (I-II 72,9; 84,4; II-II 148,4). – Wir könnten noch mehr solcher Merkwürdigkeiten aufzählen.

b. Wenn es klar ist, dass nur Gott die vollkommene Glückseligkeit des Menschen sein kann, und wenn ferner klar ist, dass die Freude, die damit wesensnotwendig verbunden ist, nicht ihrerseits das letzte Ziel sein kann, dann kann Thomas erstaunlich offen zum Anwalt des irdischen Glücks werden. Wir dürfen freilich bei „Glück" nicht „Spaßgesellschaft" assoziieren, wohl aber „gelingendes Leben". Und wenn, wie gezeigt, *dieses* Leben schon das *ewige* Leben *ist* – *gratia aequalis gloriae in virtute* –, dann hängt sogar die vollkommene Glückseligkeit davon ab, dass die unvollkommene Glückseligkeit gelingt. Sogar das richtig, nämlich theozentrisch verstandene Stichwort „Selbstverwirklichung" müsste man im Blick auf Thomas nicht vermeiden. Die *beatitudo* ist damit tatsächlich ein „Prozeß", der seinen Maßstab, seine Orientierung und sein Ziel in der verheißenen Glückseligkeit bei Gott hat.[51]

c. Damit hat Thomas die Ethik gleich zu Beginn in den Kontext der Eschatologie gestellt. Die reale Aussicht auf die Glückseligkeit der Gottesschau wird zur Quelle allen menschlichen Handelns. Die, wie vermerkt, gerade bei Thomas so außerordentlich umfangreiche Erörterung ethischer Fragen wird zum Medium, eine theologische Anthropologie auszuarbeiten, die die prozeßhafte Kontinuität zwischen der irdischen und der eschatologischen Existenz des Menschen zum zentralen Thema hat. Weil der Mensch aber als Leib-Geist-Einheit lebt, ist dabei dann auch die Frage nach dem Gefühl nicht mehr auszuschalten. Am deutlichsten ist dies im Traktat über die *caritas* zu sehen. Denn Glaube und Hoffnung verbinden mit Gott nur in der Gestalt des Nicht-Sehens. Daher ist die Liebe einerseits die eigentliche Vorausgestalt der ewigen Glückseligkeit – und Freude und Friede als deren erste Früchte sind deren Vorgeschmack (II-II 28–29). Anderseits räumt Thomas dem *affectus*, der von der Liebe selbst zu unterscheiden ist, sein relatives Recht ein: Bei der Frage nach der „Ordnung" der Liebe im Bereich der Nächstenliebe, also modern gesprochen: bei der Frage nach den Prioritäten unter den Pflichten der Liebe, wird auch der *affectus*, also die gefühlsmäßige Bindung zum Kriterium: Verwandte darf und soll man mehr lieben als

[51] Siehe dazu die Analyse bei EICKELSCHULTE: *Beatitudo* (siehe Anm.8), besonders 179–185. Es ist darum Geist vom Geist des Thomas, wenn Max Seckler unter dem Stichwort „Theosoterik" eine Bestimmung des Begriffs „Heil" unternimmt mit der Grundthese: Das Heil ist Gott selbst, nicht eine von ihm unterschiedene Gabe, die Gott „nur" zur alleinigen Ursache hat; vgl. SECKLER, Max: *Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen*. In: ThQ 172 (1992) 257–284 – ursprünglich ein Vortrag vor der Académie Internationale des Sciences Religieuses bei der Jahrestagung 1991 in Hamburg mit dem Thema: „Conceptions du salut".

andere (II-II 26,6–12). Und um noch ein entlegenes Beispiel für die Konsequenz des Thomas zu zitieren: Das Glücksgefühl in der erotischen Begegnung darf bis zur Ausschaltung der Vernunft gehen, wenn diese Begegnung dem Willen Gottes entspricht (II-II 153,2 ad 2 in Verbindung mit 141,1 c. und ad 1). Wohlgemerkt: Das denkt sich der Ordensmann Thomas in seiner Zelle aus, der darin gar keine Erfahrung hat, sondern nur seinen gedanklichen Ansatz durchhält.

d. Endlich: Wie die theologische Anthropologie um den Begriff der durch Gottes Handeln bestimmten *imago Dei* kreist, so die theologische Ethik um den alles strukturierenden Begriff der „eingegossenen Tugend", mit dem wir in der Tat im Herzen der thomanischen Theologie stehen.[52] Bis der Tugendbegriff theologisch verwendbar wurde, hat er einen langen Umformungsprozeß durchlaufen. In allen Umformungen blieb aber das Wesensmerkmal unverändert, dass die Tugend das Handeln „selbstverständlich, leicht und lustbetont" (*prompte, faciliter, delectabiliter*), also: glücklich macht. Gerade hier von Thomas lernen? Die Lehre wäre jedenfalls diese: Keinem Glücksgefühl, keiner irdischen Glückserfahrung ist zu trauen, die Ergebnis einer eben darauf zielenden Aktivität ist. Konkret: Keine Freizeit- und Vergnügungsindustrie kann wirkliches Glück produzieren. Das Reisebüro und die Urlaubsplanung sind erleichternde Instrumente, um dem näher zu kommen, was wirklich auch nach Thomas Gegenstand jener unvollkommenen Glückseligkeit sein kann, die eine Vorausgestalt der vollkommenen ist. Diesen Gegenstand auf sachgemäße, das heißt: dem *desiderium naturale* entsprechende Weise zu ergreifen, davon kann nichts und niemand den einzelnen Menschen dispensieren. Gewolltes Glück, womöglich hektisch oder krampfhaft gewolltes Glück kann nicht wirkliches Glück sein. Das lenkt hinüber zu einer letzten Überlegung:

3. Selbstvergessenheit: die fundamentaltheologische Frage

Bei aller möglichen Bewunderung für die Stringenz und Kohärenz der Gedanken des Thomas zur *beatitudo* – im Blick auf das Grundthema „Ewige Glückseligkeit und Glück auf Erden" wird der Eindruck einer theologisch enggeführten Fremdheit bleiben. Wo bleibt, so mögen wir empfinden, die schlichte Frage: Was ist das uns zugedachte menschliche Glück, und was können wir im Licht des Glaubens tun, um es für uns und für möglichst viele herbeizuführen? Diese Frage stellt sich auf der hohen Ebene philosophischer Reflexion als Frage nach dem Menschsein des Menschen. Und sie stellt sich auf der Ebene des einfachen Menschen im Alltag als die bescheidene Frage: Wie kann ich ein wenig Glück im

[52] Begründung und Literatur bei PESCH: *Thomas von Aquin*, 231–245.

Leben finden, frei von primitiver Sorge um den nächsten Tag, frei von Angst vor der Zukunft, frei von das Leben zur Qual machender Krankheit, frei von Bedrohung durch Krieg und Gewalt, frei in gelingender Beziehung, gelassen auf dem Weg zum sicheren Tod? Es sind die Fragen, die sich gewöhnlich bündeln in dem, was man die „Sinnfrage" nennt.[53] Nichts von all dem bei Thomas! Stattdessen der die Emotionen hinter sich lassende „objektive" Blick auf die „objektiven" Sachzusammenhänge. Wie man immer wieder feststellen kann: Die Theologie des Thomas ist *selbstvergessen*. Das macht sie uns so fremd. Denn wir als Menschen der Neuzeit und sogar der „Postmoderne" können nicht mehr selbstvergessen denken – wir müssen und dürfen es auch nicht.

Aber wir müssen nur versuchen, den Gedanken des Thomas einmal *selbstbezogen* zu lesen, das heißt so, als sei er auf unsere Fragen hin entwickelt, dann wird er zur radikalen fundamentaltheologischen Frage an uns. Die Frage lautet dann: Was wäre mit dem unstillbaren Glücksverlangen des Menschen, wenn ihm nicht die geglaubte Verheißung des ewigen Lebens antwortete? Thomas selbst stellt ja diese Frage im Blick auf die vorchristlichen Philosophen – und antwortet in der ihm eigenen „objektiven" Kühle: Sie müssen in Angst gewesen sein.[54] Für uns „postmoderne" Menschen wird daraus die radikale Gottesfrage: Ist der Mensch eine Absurdität, ein Fehler der Evolution? Ist seine Freiheit Verdammnis? Ist Liebe der zum Scheitern verurteilte Versuch, dem Fehler der Evolution einen kleinen Sinn abzugewinnen? Gerade indem Thomas in seiner „objektivistischen" Art alles auf die vollkommene *beatitudo* in der Anschauung Gottes zuspitzt, wird seine Frage nach der Glückseligkeit aber noch einmal zu einer gleichsam reduplizierten fundamentaltheologischen Frage. Sie könnte in Abwandlung der berühmten Worte von Papst Johannes XXIII. formuliert werden: Wie wichtig müssen wir uns nehmen? Wenn unser Verlangen nach der Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit Gott *um seiner selbst willen* die Spitze menschlicher Existenz ist, dann heißt das: Die Wirklichkeit Gottes ist als solche die aufregendste Nachricht von der Welt. Weil aber dieser Gott seine eigene *beatitudo* nicht ohne uns „genießen" (*frui!*) will, können wir in heiterer Gelassenheit die irdische Wirklichkeit annehmen und, wenn möglich, „genießen", ohne sie durch das Negative immer wieder diskreditiert zu sehen. Anders ausgedrückt: Weil allein Gott genügt, dürfen wir in der Welt nach dem Glück suchen, ohne den Erfolg zu berechnen.

[53] Siehe dazu jetzt die aus seelsorglicher Erfahrung kommende Analyse bei GIUSSANI: *Der Religiöse Sinn* (siehe Anm. 8). Vgl. auch REIFENBERG, Peter (Hg.): *Sehnsucht nach Sinn. Hoffnung – Orientierung – Glauben.* Frankfurt a.M.: Knecht 2003.

[54] Siehe oben unter I.3.b. bei Anm. 15

IV. Rückblick in vier Thesen

Die letzten Sätze mögen wie eine Meditation geklungen haben – ich schäme mich dessen nicht. Doch blicken wir zusammenfassend zurück – übrigens womöglich auch ein Hinweis für Verkündigung und Unterweisung.

1. Christlicher Glaube im Geist des Thomas redet vom Glück in der unlöslichen Verbindung von Eschatologie und Ethik: Es gibt auf Erden kein endgültiges Glück. Widerspruch und Absurdität, zuletzt die Absurdität des Todes sind ernst zu nehmen; aber: *dieses* Leben *ist* das ewige Leben.
2. Christlicher Glaube im Geist des Thomas betrachtet das irdische Glück, das heißt: das gelingende Leben buchstäblich als „vor-läufig". Es bringt vor-laufend das ewige Leben schon zum Vorschein im lustbetont tugendhaften Handeln und ist nicht nur der „Schatten des Zukünftigen" im Sinne der pessimistischen augustinischen Tradition.
3. Christlicher Glaube im Geist des Thomas kann daher die Suche nach gelingendem Leben in dieser Welt rückhaltlos bejahen und unterstützen. Die Motivation verändert nicht den Inhalt, aber die Perspektive: Nichts ist vergeblich, auch wenn es misslingt. Oder anders: Ethisches Handeln aus dem Glauben ist immer weit mehr als nur „Moral".
4. Die harte Nachricht, dass wir das vollkommene Glück nicht selber schaffen *können*, wird aufgewogen durch die tröstliche Nachricht, dass wir es nicht selbst schaffen *müssen*, sondern es geschenkt bekommen.

Abstract

For a long time, the discussion about Thomas Aquinas's doctrine of beatitudo *has been taking place in the context of the "eudaemonism"-problem and thus under the fourfold shadow of Augustine, Aristotle, Luther and Kant – a shadow which no longer falls on our "post-modern" times. An appropriate evaluation of this treatise must, first of all, underline that the IIa Pars of the* Summa Theologiae *is not a "Moral Theology" in the modern sense of the word but rather a "Theological Anthropology". An exact analysis of STh I-II 1-5 shows that the pursuit of beatitude has nothing to do with an egoistic "self-realization". It is rather* a desiderium naturale *and as such is evidence of the destiny of human beings who have God as their final goal. But human beings can reach this goal only by charity, the selfless devotion to God which is a gift of God's grace. Thomas does not favour any "eudaemonism" but Christian existence in self-forgetting confidence.*