

RATIO ET DIGNITAS



# DIE ANTHROPOLOGIE VON THOMAS VON AQUIN UND DIE EUROPÄISCHE KULTUR

KEVIN L. FLANNERY, SJ

PONTIFICAL GREGORIAN UNIVERSITY

Vergeben Sie mir, wenn ich mit ein paar Worten über die Person beginne, die es sich anmaßt, heute abend zu Ihnen nicht nur über Thomas von Aquin, sondern auch über europäische Kultur zu sprechen. Ich bin ein Bürger der Vereinigten Staaten und Europas (sowohl von Irland als auch von Großbritannien). Ich wurde in den Vereinigten Staaten geboren und bin dort aufgewachsen, und ich habe über 25 Jahre in Europa gelebt. Während mein Vater also nach Amerika eingewandert ist, bin ich nach Europa eingewandert – als einer von vielen, obwohl zugegebenermaßen die meisten anderen Einwanderer aus anderen Ländern als den Vereinigten Staaten kommen (!). All dies gewährt mir in sich noch nicht das Recht, Ihnen über europäische Kultur vorzutragen, aber es sagt Ihnen wenigstens etwas darüber aus, „woher ich komme“, sowohl in historischer, als auch in „existentieller“ Hinsicht.

Erlauben Sie mir ebenfalls, einige Worte zur Biographie des Thomas von Aquin zu sagen, denn man mag sich vielleicht zunächst fragen, warum ausgerechnet *er* etwas Besonderes über europäische Kultur zu sagen haben soll. Tatsächlich enthüllt uns ein kurzes Nachdenken über seinen Hintergrund und sein Leben, dass er bemerkenswert gut geeignet ist, zu Ihnen bzw. zu uns als Europäer zu sprechen. Seine Wurzeln liegen in der Lombardei, aber die Familie ließ sich schließlich in Süditalien nieder: im Königreich beider Sizilien. Thomas selbst wurde in Roccasecca geboren, das etwa auf halber Strecke zwischen Rom und Neapel liegt. „Diese geographische Lage ist bei weitem nicht bedeutungslos“, schreibt Jean-Pierre Torrell: „Der Grundbesitz der Familie von Aquino war nämlich auf der Grenze des Papst und Kaiser je unterstellten

Territoriums gelegen, die sich unter anderem um die Macht über die nahegelegene Abtei Montecassino stritten.“<sup>1</sup>

Der fragliche Kaiser war Friedrich II. (aus dem Hause von Hohenstaufen); Thomas' Vater Landolfo war ein Untertan und Anhänger von ihm. Obwohl bekanntlich Thomas' erste Ausbildung in Monte Cassino (nicht weit von seinem Geburtsort entfernt) und in Neapel stattfand, kam er schließlich sowohl in Paris als auch in Köln in die Obhut Alberts des Großen, der aus Lauingen an der Donau stammte. Thomas lehrte in Paris (zwischen 1252 und 1256, dann erneut zwischen 1268 und 1272) – und auch in Neapel, Orvieto und Rom.

Wenn es also wahr ist (und das ist es sicherlich), dass der Mann, der heute abend vor Ihnen steht, aufgrund seiner eigenen Verdienste nur ein äußerst geringes Recht hat, Ihnen über europäische Kultur vorzutragen, kann man dies durchaus nicht von Thomas von Aquin behaupten. Seine intellektuelle Welt war bemerkenswert kosmopolitisch, denn seine wesentlichen Grundlagen stammten hauptsächlich von Aristoteles und aus der Heiligen Schrift, aber sein kultureller Hintergrund war definitiv europäisch.

## I. Die *Summa contra gentiles*

Das Werk, mit dem ich beginne, wurde bei Thomas vom damaligen Oberen des Dominikanerordens, dem Hl. Raimund von Peñafort in Auftrag gegeben; als Teil einer generellen Bemühung seinerseits, die europäische Kultur zu schützen. Das Werk trägt den Titel *Summa contra gentiles* (Eine [theologische] Summe gegen die Heiden) oder – um den alternativen Titel zu gebrauchen – „Ein Buch über die Wahrheit des katholischen Glaubens, gegen die Irrtümer der Ungläubigen“. Einige unserer frühesten Informationen bezüglich seines Verwendungszweckes verdanken wir Petrus Marsilius, der einige Zeit vor 1313 folgendes schrieb:

---

<sup>1</sup> Jean-Pierre Torrell, O.P., *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übers. v. Katharina Weibel, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder 1995, S. 24 (Orig.: Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Freiburg in der Schweiz: Éd. Univ. u. a. 1993, 2. Auflage 2002).

Da er die Bekehrung der Heiden glühend ersehnte, bat er [Raimund von Peñafort] den herausragenden Gelehrten der Hl. Schrift und Magister der Theologie, den Bruder Thomas von Aquin aus demselben Orden – der neben dem Philosophen Albertus Magnus als der bedeutendste Kleriker der Welt galt –, ein Werk gegen die Irrtümer der Ungläubigen zu verfassen, mit dessen Hilfe sowohl die Schatten der Dunkelheit beseitigt als auch die Lehren des wahren Sonnenlichtes denen enthüllt würden, die glauben wollten. Jener Meister tat, was der demütigen Bitte eines solchen Vaters entsprach, und brachte das Werk hervor, welches den Titel *Summa contra gentiles* trägt und von dem man annimmt, es habe auf diesem Gebiet nicht seinesgleichen.<sup>2</sup>

Raimund habe, so fährt Petrus Marsilius unmittelbar danach fort, dominikanische Zentren für das Studium von Sprachen – Arabisch und Hebräisch – sowohl in Mursia (Spanien) als auch in Tunesien gegründet.

Trotz dieser Information gibt es eine Kontroverse zwischen den Gelehrten des 20. Jahrhunderts, ob die *Summa contra gentiles* jemals für den Gebrauch der Missionare bestimmt oder von Thomas so konzipiert war. Missionarische Aktivitäten wären zur damaligen Zeit in erster Linie auf Moslems gerichtet gewesen, aber Petrus Marsilius spricht im Zusammenhang mit der *Summa contra gentiles* [= SCG] nicht von Moslems, sondern von Ungläubigen – wie R.-A. Gauthier hervorhebt. Diese wären nach Gauthier „die Heiden“.<sup>3</sup> Aber wie auch immer diese Kontroverse zu lösen ist, es ist klar, dass die SCG in gewissem Sinne ein Bestandteil von Raimunds allgemeinem Plan, den Glauben mit intellektuellen Mitteln auszubreiten (zu fördern?) und zu schützen, der vor allem in Europa Fuß gefasst hatte. Thomas selbst sagt über seine Schreibeintention: „[...] haben wir uns als Ziel vorgenommen, die Wahrheit, die der

---

<sup>2</sup> Petrus Marc / Ceslaus Pera / Petrus Caramello (Hrsg.), S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici: Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra gentiles (Augustae Taurinorum / Lutetiae Parisiorum: Marietti / Lethielleux 1961-1967) I, 73 [dt. Übers. des Zitats v. G. S.].

<sup>3</sup> Siehe René-Antoine Gauthier (Hrsg.), Introduction, Saint Thomas d'Aquin: Somme contre les Gentils (Paris: Editions Universitaires 1993), S. 171. Gauthier sagt, dass die Ungläubigen die Heiden (les païens) seien; vgl. auch Marc / Pera / Caramello (Hrsg.), I, 539-41. Man bemerkt, dass Thomas in SCG 1.2.3 (§ 11), die Muslime von den Heiden trennt. Verwendet wird die Ausgabe von Marc / Pera / Caramello (s. o. Anm. 2).

katholische Glaube bekennt, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegenstehende Irrtümer auszuschließen.“<sup>4</sup>

Wie Gauthier ebenfalls deutlich macht, gibt es in der SCG sehr wenige Aussagen über den Islam selbst.<sup>5</sup> In der einen Passage, wo Thomas ihn explizit diskutiert, kritisiert er Mohammed dafür, dass er besonderes Gewicht auf fleischliche Genüsse und militärische Machtausübung als Mittel zur Überzeugung legt. Er schreibt: „Auch haben ihm am Anfang nicht irgendwelche in göttlichen und menschlichen Dingen geübte Weise geglaubt, sondern tierische Menschen, die in Wüsten lebten, jeder göttlichen Lehre durchaus unkundig, durch deren Menge er andere mit Waffengewalt unter sein Gesetz gezwungen hat.“<sup>6</sup>

Thomas war sich indessen wohl bewusst, dass der Islam letztendlich einige gelehrte Männer hervorgebracht hatte – und dass deren Interessen alles andere als einzig auf Macht und fleischliche Genüsse gerichtet waren. Einem dieser Philosophen wollen wir uns nun zuwenden.

## II. Thomas' Kritik an Averroes in der *Summa contra gentiles*

Im zweiten Buch der SCG argumentiert Thomas ausführlich gegen die Anthropologie des Averroes und besonders gegen seine Vorstellung, dass der Verstand – oder der vernunftbegabte Seelenbereich – *nicht* Form bzw. nicht formgebend für den menschlichen Körper ist, sondern ein abgetrennter, einzelner Verstand für alle Menschen.<sup>7</sup> Thomas zufolge behaupten manche (Averroes eingeschlossen), „der Verstand und sogar der, den Aristoteles den aufnehmenden nennt, sei eine [von der

---

4 „[...] propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios“ (SCG 1.2.2 (§ 9)). (Für die deutschen Übersetzungen der SCG wurde folgende Ausgabe verwendet: Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor, edd. Karl Albert / Paulus Engelhardt et al., Darmstadt: WBG 1974-1996, Sonderausg. 2001, 5 Bde.)

5 Gauthier, S. 122.

6 „Et etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit.“ (SCG 1.6.4 (§ 41))

7 Zur allgemeinen Kritik des Thomas an der Lehre des Averroes über die Einheit des Intellektes vgl. Edward P. Mahoney, „Aquinas's critique of Averroes' doctrine of the unity of the intellect“, Thomas Aquinas and His Legacy, David M. Gallagher (Washington, D.C.: Catholic University of America Press), S. 83–106, sowie Ralph M. McInerney (Hrsg. u. Übers.), *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect* (West Lafayette, Indiana: Purdue UP 1993). Der Name ‚Averroes‘ ist eine Latinisierung von ‚Ibn Rushd‘. Averroes wurde 1126 in Spanien geboren.

Materie] getrennte, uns nicht als Form verbundene Substanz. Und sie suchen dies zu erhärten, erstens aus den Worten des Aristoteles, der, indem er von diesem Verstande spricht, sagt, dieser sei [von der Materie] getrennt, ‚mit dem Körper unvermischt‘, ‚einfach‘ und ‚leidensunfähig‘ [...]“.<sup>8</sup>

Thomas bezieht sich hier auf Aristoteles' *De anima* III, 4, welches mit der Andeutung beginnt, dass auf die Seele, wenn sie denke, das einwirke, was denkbar ist (429a14-15). Man sagt daher manchmal, dass Aristoteles in diesem Kapitel vom „aufnahmefähigen“ oder „möglichen“ Verstand spreche. In der Tat sagt Aristoteles in demselben Kapitel (*De an.* III, 4), dass der Verstand „abtrennbar“, „mit dem Körper unvermischt“, „einfach“ und „leidensunfähig“ sei.<sup>9</sup> Im nächsten Kapitel fährt er (in Übereinstimmung mit Thomas) fort, der ganze Verstand sei „abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt“ (*De an.* III, 5, 430a17-18); aber in der SCG bemüht sich Thomas, die für Averroes charakteristischere Lehre, die den aufnehmenden bzw. aufnahmefähigen Verstand betrifft, zurückzuweisen.<sup>10</sup>

Hier geht es neben der Frage, ob die Vernunftseele dem Menschen seine Form gibt (und daher auch ob ein einziger aufnahmefähiger Verstand für alle existiert oder nicht), ebenfalls um die Beziehung des Menschen mit dem Göttlichen, denn die

---

8 „Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles ‚possibilem‘ vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est ‚separatus‘, et ‚immixtus corpori‘, et ‚simplex‘, et ‚impassibilis‘[...]“ (SCG 2.59.2 (§ 1354)).

9 Diese Begriffe finden sich über das vierte Kapitel des dritten Buches von *De anima* (*De an.* III, 4) verstreut: χωριστός [429b5], οὐδὲ μείχθαι [...] τῷ σώματι [429a24-25], ἀπλοῦν [...] καὶ ἀπαθές [429b23]. Thomas deutet das Wort χωριστός in 429b5 so, dass es sich auf den Verstand als ganzen bezieht: siehe *De an.* III, 10 (§ 742).

10 Wenn der aufnahmefähige Verstand abtrennbar, leidensunfähig etc. ist, kann man dies fraglos auch für den aktiven annehmen. Vgl. F. Stuart Crawford (Hrsg.), *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, Corpus Philosophorum Medii Aevi* (Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America 1953) 3.36.501-02, S. 496; auch 3.5.473-476, S. 403. Zu den Vorstellungen des Averroes über die Beziehung zwischen dem aufnahmefähigen und dem aktiven Verstand siehe Kalman P. Bland (Hrsg. u. Übers.), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni* (New York: Ktav Publishing [Jewish Theological Seminary] 1982). Vgl. aber auch Crawford (Hrsg.), S. 385: „Secundum igitur quod intellecta movent eam [animam rationalem], est passiva, et secundum quod moventur ab ea, est activa. Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis“ („Je nachdem also, wenn das Erkannte sie [die Vernunftseele] bewegt, ist sie passiv, und wenn das Erkannte von ihr bewegt wird, ist sie aktiv. Daher sagt Aristoteles, dass es notwendig ist, in der Vernunftseele diese beiden Gegensätze anzunehmen, d.h. die Möglichkeit, aktiv zu sein, und die Möglichkeit, passiv zu sein“; II. 52-56 [dt. Übers. v. G. S.]). Cf. auch Jan Aertsen / Andreas Speer, *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Berlin: De Gruyter 2000), S. 39-40.

Charakteristika des aufnahmefähigen Verstandes – abtrennbar, unvermischt, einfach, leidensunfähig – werden bei Aristoteles auch als Eigenschaften Gottes genannt.<sup>11</sup>

Wenn unsere Vernunftseele uns nicht unsere Form gibt, das heißt, wenn durch unsere menschliche Vernunftseele nicht festgelegt und somit (in gewissem Sinne) abgegrenzt wird, wer wir sind, gibt es nichts, das uns vom Göttlichen trennt – wobei wir eher dazu tendieren, unser Wesen mit unserem Verstand zu assoziieren.

Thomas würde natürlich bestätigen, dass Aristoteles die Begriffe „abtrennbar“, „unvermischt“ usw. sowohl auf den Menschen als auch auf Gott anwendet, aber er weist nachdrücklich darauf hin, dass die menschliche Vernunftseele für Aristoteles eben menschlich bleibt, auch wenn sie unser bester Teil (der göttlichste Teil in uns) ist.<sup>12</sup> Was Aristoteles meint, wenn er diese Begriffe gebraucht, ist, dass der menschliche Verstand (sowohl der aufnahmefähige als auch der aktive) nicht von Natur aus an ein körperliches Organ gebunden ist wie zum Beispiel die Möglichkeit des Sehens.

Das Wirken der Sehvermögens hängt direkt vom Körperlichen ab, das heißt von der physischen Beschaffenheit der Sehorgane (das Auge, der optische Nerv etc.), die auf das reagiert, was sich ihnen als sichtbar präsentiert. Der Verstand andererseits steht in seinem eigenen Wirken über dem Körperlichen, obwohl er seine Informationen von solchen körperlichen Gegebenheiten wie beispielsweise dem Sehsinn bezieht. Wie Aristoteles in *De an.* III, 4 erläutert, kann das Auge von einem Objekt, das (physisch) zu blendend hell ist (wie etwa der Sonne) zerstört werden; aber der Verstand kann nicht von einem Objekt zerstört werden, das „zu intelligibel“ ist.<sup>13</sup>

Eine weitere Unterstützung für Thomas bringt die hervorstechende Unglaublichkeit von der These des Averroes, es existiere nur ein einziger menschlicher aufnahmefähiger Verstand. Es gelingt Averroes, das Hervorstechende ein wenig zu reduzieren, indem er ins Feld führt, der aufnahmefähige Verstand werde in den Individuen spezifiziert durch das geistige Erkenntnisbild, das in jedem einzelnen

---

<sup>11</sup> Siehe *Metaph.* VI, 1, 1026a6-10; XI, 7, 1064a33-1064b; XII, 7, 1072a31-34, 1073a3-13; vgl. auch *Phys.* VIII, 5, 256b24-27.

<sup>12</sup> *Nikomachische Ethik [=NE]* X, 7, 1177b30-1178a2.

<sup>13</sup> *De an.* III, 4, 429a29-b5; siehe auch *De an.* II, 10, 422a22 und *Phys.* VII, 3, 247b1-248a9.

existiert<sup>14</sup>, aber Thomas weist diese These heftig zurück, indem er die Unglaublichkeit mitten ins Herz trifft: „Daß das [Behauptete] aber albern und unmöglich ist, ist leicht zu sehen. Was nämlich Verstand hat, das ist erkennend. Erkennt wird aber das, dessen Erkenntnisbild mit dem Verstande vereinigt wird. Dadurch, daß das mit dem Verstand vereinigte Erkenntnisbild nur auf irgendeine Weise im Menschen ist, würde den Menschen also das Erkennen noch nicht zukommen, sondern nur, daß er vom [von der Materie] getrennten Verstand erkannt wird.“<sup>15</sup>

Mit anderen Worten, nicht bloße Gedanken (das geistige Erkenntnisbild), die im Geist ablaufen, machen den denkenden Menschen aus, sondern die Tatsache, dass *eine bestimmte Person* diese Gedanken *denkt*. Wenn die denkende Person nicht eine bestimmte ist, sondern irgendein einzelner Verstand, der für sich separat existiert und auch anderen Personen als Verstand dient, verschwindet die jeweilige Einzelperson: Zurück bleibt ein einziger großer Verstand, der die Gedanken von dieser bestimmten Person und von allen anderen denkt. Aber dies ist natürlich lächerlich: Man weiß, dass man, wenn man denkt, selbst derjenige ist, der denkt.

Im nächsten Kapitel der *Summa contra gentiles* (Kap. 60) führt Thomas noch ein weiteres Argument gegen einen einzelnen, allgemeinen aufnahmefähigen Verstand an. Da der Wille Teil des Verstandes ist<sup>16</sup>, so Thomas, wäre jegliche Moral aufgehoben, wenn – wie Averroes behauptet – der Verstand nicht dem Individuum gehöre, sondern den Menschen ganz allgemein.

---

14, „Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur“ (SCG 2.59.8 (§ 1360)). („Weil aber dieser Verstand uns nichts angehe und wir durch ihn auch nicht erkennen würden, wenn er nicht auf irgendeine Weise mit uns verbunden wäre, bestimmt Averroes auch die Weise, auf die der aufnehmende Verstand mit uns in Verbindung steht, mit der These, das geistige Erkenntnisbild sei im Akt die Form des aufnehmenden Verstandes, wie das Sichtbare im Akt die Form des Gesichtssinnes ist. Deswegen wird aus dem aufnehmenden Verstand und der geistig erkannten Form im Akt eines. Mit wem also die genannte geistig erkannte Form verbunden wird, mit dem wird der aufnehmende Verstand verbunden. Er wird aber mit uns durch die Vermittlung eines Vorstellungsbildes verbunden, das so etwas wie ein Träger jener geistig erkannten Form ist. Auf diese Weise steht also auch der aufnehmende Verstand mit uns in Verbindung.“).

15 „Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato“ (SCG 2.59.8 (§ 1361)).

16 De an. III, 9, 432b6.

„Der Wille des Menschen befindet sich aber nicht außerhalb der Menschen, gleichsam in einer abgetrennten Substanz gegründet, sondern im Menschen selbst. Andernfalls wäre dieser nämlich nicht Herr seiner Tätigkeiten: denn er würde ja durch den Willen einer abgetrennten Substanz in Tätigkeit gesetzt, und in ihm selbst wären nur die in ihren Akten mit Leidenschaft verbundenen Strebevermögen, nämlich das Vermögen des Zornes und das der Begierde, die im sinnlichen Teil sind, wie sie auch in den übrigen Sinnenwesen sind, welche mehr in Tätigkeit gesetzt als tätig sind. Das ist aber unmöglich und würde die gesamte Moralphilosophie und das ganze gesellschaftliche Zusammenleben zerstören.“<sup>17</sup>

Es ist angemessen, dass Thomas die Aufmerksamkeit auf die moralischen und *politischen* Konsequenzen lenkt, die sich daraus ergeben, dass der Verstand nicht als formgebend für den menschlichen Körper angesehen wird – denn natürlich ist es dieses Thema, das uns interessiert: Thomas' Anthropologie, inwieweit sie sich auf die europäische Kultur auswirkt. Und dennoch muss man anerkennen, dass es eine äußerst schwierige Aufgabe ist, die politischen Implikationen von Thomas' gegen Averroes gerichteter Anthropologie genau zu bestimmen. Die Vorstellungen von Averroes über die Beziehung zwischen Philosophie und Religion (die Scharia / Shar'iah oder das islamische Gesetz eingeschlossen) sowie über die Beziehung von all diesen Dingen zur Politik sind kompliziert und spitzfindig<sup>18</sup> – und sie waren nicht einmal typisch für den Islam seiner eigenen Zeit. So wäre es unmöglich, ein Argument aufrechtzuerhalten, das besagt, dass Thomas bei seiner Argumentation gegen Averroes in der *Summa contra gentiles* seinen Lesern mitteilt, was am Islam nicht stimmt und wie dieser zu widerlegen ist. Wie bereits erwähnt, bestehen auch begründete Zweifel daran, dass die SCG zu dem Zweck entstanden sei, bei direkten Konfrontationen mit dem Islam (von den Missionaren) gebraucht zu werden. Wie wir gesehen haben, sagt Thomas in der SCG – wobei er sich der Bedrohung der europäischen Kultur wohl bewusst ist –, dass seine Absicht einfach die sei, „die

---

17 „Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis“ (SCG 2.60.5 (§ 1374)). Vgl. dazu auch SCG 2.76.19, § 1578, wo Thomas das gleiche Argument bezüglich der Auffassung eines abtrennbaren aktiven Verstandes anbringt.

18 Ein Blick in die letzten Seiten seines Werkes *Tahafut al-Tahafut* würde genügen, um sich davon zu überzeugen. Vgl. Simon van den Bergh (Hrsg. u. Übers.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence)* (London: Luzac 1969).



Wahrheit, die der katholische Glaube besitze“ deutlich zu machen – in der Überzeugung, dass die besten Verteidiger des Glaubens die seien, die ihn [den Glauben] gut verstehen. Natürlich gelangt man dahin, den Glauben gut zu verstehen, indem man ihn Irrtümern gegenüber stellt, wie beispielsweise dem Irrtum des Averroes in bezug auf den Verstand.

Der zentrale anthropologische Gedanke mit politisch-kulturellen Verästelungen, der in der SCG zu finden ist, ist der Gedanke, dass *jedes* menschliche Individuum eine vernunftbegabte Seele hat. Hier, in der jeweiligen menschlichen Seele ist die menschliche Vernunft, die Grundlage der Menschenwürde zu finden – und nicht in irgendeinem allgemeinen einzelnen Verstand. Wir können hier die Grundlage der typisch – allerdings nicht ausschließlich – europäischen Bemühungen um die Rechte einzelner Menschen erkennen – einfach aus dem Grunde, dass sie *Menschen* sind. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, dass Thomas bei der Argumentation gegen die These des Averroes, der Verstand würde mittels eines geistigen Erkenntnisbildes individualisiert, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenkt, dass ein Kind bereits im Mutterleib eine individuelle vernunftbegabte Seele hat, lang bevor es imstande ist, das geistige Erkenntnisbild zu assimilieren.<sup>19</sup>

Die individuelle Menschenwürde kann man Thomas zufolge verlieren. Er hebt beispielweise hervor, dass die Todesstrafe erlaubt sei, weil der Übeltäter die Menschenwürde verwirkt hat und wie ein wildes, gefährliches Tier oder wie ein krankes Organ geworden ist, das amputiert werden muss.<sup>20</sup> Aber solche Fälle (in

---

19 „Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu“ (SCG 2.59.17 (§ 1369)). („Wenn der Mensch die Art dadurch erlangt, dass er vernünftig ist und Verstand besitzt, so ist jeder, der zur menschlichen Art gehört, vernünftig und besitzt Verstand. Das Kind aber gehört zur menschlichen Art, sogar bevor es noch aus dem Mutterleibe austritt, und dennoch gibt es in ihm noch keine Vorstellungsbilder, die aktuell geistig erkennbar wären.“)

20 STh IIa-IIae q. 64 a. 2. Im *corpus* dieses Artikels sagt Thomas: „licitum est occidere animalia bruta in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum.“ („[...] ist es erlaubt, die Tiere zu töten, da sie von Natur dem Menschen zum Gebrauch bestimmt sind, wie das Unvollkommene dem Vollkommenen“). Er argumentiert weiter: „si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.“ („Wenn daher ein Mensch auf Grund eines Verbrechens der Gemeinschaft zur Gefahr und zum Verderben wird, ist es vernünftig und heilsam, ihn zu töten, damit das Gut insgesamt gerettet werde“; *ibd.*). In ad 3 argumentiert er: „homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitatem bestiarum [...]“. („Indem er sündigt, verläßt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit [...]“). Vgl. zu diesem Punkt John Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Oxford UP 1998), S. 279 84.

denen die Menschenwürde verwirkt wurde) sind Ausnahmen bei Thomas. Eine wichtigere Grundlage für sein Denken ist die Vorstellung, dass jede menschliche Person eine eigene vernunftbegabte Seele hat. Was dies betrifft, steht seine Anthropologie in diametralem Gegensatz zu der des Averroes.

### III. „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“

Das Problem des aufnahmefähigen Verstandes wurde in mehr als einem Sinne bereits zu Thomas' Lebzeiten gelöst. Kurz nachdem er ein weiteres relevantes Werk zu diesem Thema vollendet hatte, *Über die Einheit des Verstandes*, gegen die Irrtümer der Averroisten (*De unitate intellectus, contra Averroistas*), wurde die Auffassung, alle Menschen hätten teil an einem einzigen aufnahmefähigen Verstand, vom Bischof von Paris verurteilt (1270). Der Theorie war auf jeden Fall dadurch ein schwerer Schlag versetzt worden, dass Thomas die absurden Konsequenzen entlarvte, die sich logischerweise daraus hätten ergeben müssen. Aber wenden wir uns nunmehr einem anderen Problem zu, das – wie wir sehen werden – mit diesem zusammenhängt und das die neuere Philosophie und Theologie vor allem in Europa beeinflusst hat.

Das grundlegende Problem entsteht aufgrund einer Anhäufung von scheinbar untereinander inkompatiblen Prinzipien. Zunächst haben wir das Prinzip des Aristoteles, das besagt, dass eine bestimmte Wesenheit durch eigene und erreichbare Ziele definiert ist. Zu diesem Prinzip gehört, dass die Natur nichts tut, was in sich sinnlos ist. Es mag sich herausstellen, dass ein bestimmtes Individuum oder Exemplar einer Wesenheit nicht die Vollkommenheit erreicht, die ihm von Natur aus zugedacht war: ein Vogel beispielsweise, der von Natur aus zum Fliegen bestimmt war, kann vielleicht aufgrund einer Krankheit oder Verletzung niemals fliegen. Aber es ist absurd anzunehmen, dass die Natur einem bestimmten Wesen einen ihm innewohnenden Hang zu einem Ziel gibt, dass es niemals erreichen kann. So ist es beispielsweise absurd zu behaupten, alle Elefanten hätten (tief innen?) ein natürliches Verlangen zu fliegen: „Es wurde ihnen nur nicht die physische Fähigkeit, diesen Wunsch zu erfüllen, mitgegeben.“ (!)

Das zweite Prinzip ist in einer berühmten Bemerkung enthalten, die sich im ersten Kapitel der *Confessiones* des Hl. Augustinus findet: „Du selber reizest an, daß Dich zu preisen Freude ist; denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.“<sup>21</sup> Diese Bemerkung wurde so gedeutet, dass wir alle in gewissem Sinne den Wunsch – den natürlichen Wunsch – haben, zum Gipfel des christlichen Lebens zu gelangen: zur *visio beatifica* oder zur Anschauung Gottes; denn nur dort findet unser Herz wahrhaft Ruhe.

Ein drittes Prinzip findet sich im ersten Brief des Hl. Paulus an die Korinther:

„Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was *kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat*, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes.“<sup>22</sup>

Dies wurde so interpretiert, dass das Wissen vom Ziel, das wirklich zufrieden stellt, von Gott nicht allen Menschen wie selbstverständlich gegeben wurde, sondern nur denen, die ihn lieben – das heißt, die ihn in Christus, seinem Sohn lieben, mit dem sie eins werden (und bleiben) mittels der Sakramente. Ohne Wissen vom Ziel wäre es unmöglich, dies zu ersehnen [gemeint ist die Vereinigung mit Christus, A. d. Ü.]. Dieses Wissen also und die entsprechende Sehnsucht nach dem Ende sind nicht natürlich, sondern übernatürlich: sie kommen zu uns nur durch die Gnade.

Das grundlegende Problem, das zeitgenössische europäische Philosophen und Theologen umgetrieben hat, kann vielleicht folgendermaßen wiedergegeben werden: es scheint (so die Autorität des Hl. Augustinus), dass wir ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes haben, aber es scheint ebenfalls (so die Autorität des Hl. Paulus), dass dieses Verlangen nicht natürlich ist – nicht natürlich sein kann.

---

21 „Tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.“ (Dt. Übersetzung von Joseph Bernhart: Augustinus, Bekenntnisse. Lateinische und deutsch. Eingel., übers. u. erläutert v. J. Bernhart. Mit einem Vorwort von E. L. Grasmück, Frankfurt a. M.: Insel 1987, S. 13.).

22 ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ [1 Cor 2.9-10]. (Dt. Übersetzung nach: Einheits-Übersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1980 [Hervorhebung durch den Hrsg.]).

Eine Möglichkeit, dieses Problem zu lösen – eine Möglichkeit, von der eine lange Reihe von Philosophen und Theologen unter dem Einfluss des Thomas Gebrauch machten – besteht darin, am aristotelischen Denkansatz in bezug auf Wesenheiten festzuhalten und zu sagen, dass eben das *menschliche* Wesen nicht durch die Zielvorstellung, von der Paulus spricht, bestimmt ist, sondern durch ein Ziel in anderem Sinne. (Wir Amerikaner nennen das „nicht locker lassen“). Mit anderen Worten, um eine zusammenhängende Darstellung zu geben, postuliert man für den Menschen einen „Zustand reinen Wesens“. Das Herz des Augustinus würde in einem übernatürlichen Ziel ruhen (in der Zielvorstellung, die von Paulus beschrieben wird); das Wesen des Menschen dagegen würde nicht durch *dieses* Ziel bestimmt, sondern durch ein Ziel, das „rein“ seinem Wesen entspricht.<sup>23</sup>

Aber um die Mitte des vorigen (des 20.) Jahrhunderts drückte der Jesuit Henri de Lubac, Nachkomme einer vornehmen französischen Familie, Unzufriedenheit mit dieser Lösung aus. Er gestand zu, dass „es eine Schöpfung gegeben haben könnte, in der der Mensch – womöglich unbeschadet eines anderen Verlangens – sein Vernunftstreben auf eine etwas niedrigere, rein menschliche Glückseligkeit beschränkt haben mag“, aber unterstrich besonders: „ [...] in mir, einer realen menschlichen Person, in meiner konkreten Natur – der Natur, die ich mit allen realen Menschen gemein habe, kann, nach dem zu urteilen, was mein Glaube mich lehrt, und ohne das zu beachten, was mir ein analysierendes Nachdenken oder irgendeine Argumentation enthüllen oder nicht enthüllen kann, das Verlangen, Gott zu sehen nicht andauernd enttäuscht werden, ohne dass ein Leiden im innersten Wesen die Folge ist.“

In der gleichen „existenziellen“ Weise fährt er fort, dass dieses Verlangen „tief in mein Wesen eingeschrieben ist, wie es von Gott in die Schöpfung eingeschrieben wurde. Und aufgrund des Willens Gottes habe ich nun kein anderes wirkliches Ziel,

---

<sup>23</sup> Aristoteles spricht offenbar von einem solchen Ziel in NE I, 10, 1101a19-21. Zu Thomas s. Th. v. Aquin, *In decem ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, hrsg. v. A. M. Pirotta (Turin: Marietti 1934) § 202; s. auch Kevin L. Flannery, „La felicità perfetta nell'Etica Nicomachea di Aristotele“, *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino: In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A* (Rom: Libreria Ateneo Salesiano 2009), S. 211-15.

kein Ziel, das meiner Natur zugeschrieben oder meiner freien Zustimmung anheim gestellt wurde außer das Ziel, ‚Gott zu sehen‘.“<sup>24</sup>

Kurz und gut, de Lubac verwirft erstens die Vorstellung eines „Zustandes reiner Natur“, in dem die rationalen Sehnsüchte des Menschen auf das begrenzt sind, was er kraft seiner eigenen begrenzten menschlichen Fähigkeiten erreichen könnte. Zweitens akzeptiert er den Gedanken eines angeborenen (natürlichen) Verlangens nach der Anschauung Gottes.

De Lubac behauptet ebenfalls, dass nachmittelalterliche katholische Theologen es versäumt hätten zu erkennen, dass dieses angeborene Verlangen nach der Anschauung Gottes („das nicht andauernd enttäuscht werden kann, ohne dass ein Leiden im innersten Wesen die Folge ist“), seinem eigenen Zweck gedient haben mag, lehramtlich die Gnadenhaftigkeit von Gottes letzter Gabe zu untermauern, aber die Auswirkungen auf die Kirche – und vor allem auf Europa – dienten und dienen nach wie vor mehr der Säkularisierung der Gesellschaft. Der allgemeine Ansatz, einen Zustand „reiner Natur“ zu postulieren, „tat einen eminent großen Dienst“, sagt er. „Das neue System verfehlte es also durchaus nicht, herausragende Dienste zu leisten. Seine Methodik war nichtsdestoweniger ungeeignet und sogar seine Eingebung war nicht immer sicher genug. Alles in allem erweisen sich seine Resultate häufig als unglücklich. Hat es nicht eine Trennung zwischen der Natur und dem Übernatürlichen hervorgebracht, die schließlich tödlich sein musste? War die relative Autonomie, die es der Natur zuerkannte, nicht eine Verführung zur Unabhängigkeit,

---

24 Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel* (Paris: Aubier 1965 [Théologie. Études Publiées Sous la Direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Bd. 64]), S. 80 [dt. Übers. des Zitats von G. S.]. De Lubacs frühere Behandlung desselben Themas [Henri de Lubac, *Surnaturel: Études historiques, Théologie* (Paris: Aubier 1946)] erschien vor der Enzyklika Pius' XII, *Humani generis*, die am 12. August 1950 veröffentlicht wurde. *Humani generis* wird von manchen als Kritik an de Lubacs ursprünglicher These angesehen: „*Alii veram ‚gratuitatem‘ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*“ („Andere machen die wahre ‚Gnadenhaftigkeit‘ der übernatürlichen Ordnung zunichte, da sie behaupten, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne diese auf die seligmachende Schau hinzuordnen und dazu zu berufen.“) [*Humani generis* § 26; Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Helmut Hoping (Hrsg.), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum: Quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann* (Freiburg im Breisgau: Herder 2009), § 3891].

so wie sie hier definiert wurde? Wurde auf diese Weise nicht die ‚Laisierungsbewegung‘ begünstigt, die die Renaissance eingeleitet hatte?“<sup>25</sup>

#### IV. Thomas von Aquin über das natürliche Verlangen

Es gibt Passagen bei Thomas, die de Lubac für seine Interpretation heranziehen kann (und er tut dies auch). Eine der am meisten diskutierten begegnet in der *prima pars* der *Summa theologiae* [STh].<sup>26</sup> Es wird die Frage gestellt, ob „irgend ein geschaffener Verstand Gott in seinem Wesen sehen kann“. In seiner Antwort sagt Thomas, es widerspreche dem Glauben zu behaupten, der Mensch könne dies nicht. Gott in seinem Wesen zu sehen ist die Vollkommenheit des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens. Es widerspricht ebenso der Vernunft, so Thomas. „Sobald nämlich der Mensch eine Wirkung sieht, regt sich sein natürliches Verlangen, auch deren Ursache zu erkennen; daher kommt es ja, daß der Mensch sich über etwas wundert. Könnte nun der geschaffene Verstand nicht zur ersten Ursache der Dinge aufsteigen, so würde das Verlangen der Natur unerfüllt bleiben.“<sup>27</sup>

Eine weitere viel diskutierte Passage steht in der *prima secundae* der STh. Hier wird einer ähnlichen Frage nachgegangen, nämlich „ob das Glück des Menschen in der Anschauung des göttlichen Wesens liege.“ Thomas antwortet: „Daher ist die Vollkommenheit des Verstandes soweit fortgeschritten, inwieweit sie das Wesen einer Sache erkennt. Wenn also irgendein Verstand das Wesen irgendeiner Wirkung erkennt, durch welches das Wesen der Ursache nicht erkannt werden kann, wo man doch von der Sache sicher weiß, was sie ist, sagt man nicht, daß der Verstand die Ursache einfach erfassen kann, obwohl er durch die Wirkung erkennen kann, ob es die Ursache gibt. Und somit bleibt natürlicherweise das Verlangen des Menschen, zu,

---

25 „Le nouveau système ne fut donc point sans rendre d'éminents services. Sa technique n'en était pas moins insuffisante et son inspiration même ne fut pas toujours assez sûre. Au bout du compte, ses résultats se révèlent souvent malheureux. N'a-t-il pas réalisé, de la nature au surnaturel, une séparation qui devait finalement être meurtrière? L'autonomie relative qu'il accordait à la nature n'était-elle pas, telle qu'il la définissait, une tentation d'indépendance? N'encourageait-il pas ainsi le mouvement de 'laïcisation' déclenché dès la Renaissance?“ (Lubac, *Surnaturel: Études historiques*, S. 153) [dt. Übers. v. G. S.].

26 Weitere Texte bei Feingold, S. 85–111.

27 „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae“ (STh I q. 12 a. 1).

wissen, welches die Ursache ist, wenn er eine Wirkung erkennt und weiß, daß diese eine Ursache hat. Und dieses Verlangen gehört zum Staunen und ruft das Fragen hervor, wie es im ersten Buch der Metaphysik heißt.“<sup>28</sup>

Aber es gibt bei Thomas gerade ebenso viele Texte, die den Gedanken bzw. die Interpretation unterstützen, dass *kein* angeborenes, naturgegebenes Verlangen, Gott zu sehen, im Menschen existiert. In einem dieser Texte setzt sich Thomas mit der Frage auseinander, ob der Mensch vor der Erbsünde (*in statu innocentiae*) der Gnade bedurfte: „Zweitens sage ich, dass der Mensch auch vor der Sünde der Gnade bedurfte, da er ohne die Gnade das Ziel des ewigen Lebens keineswegs hätte erreichen können; zum Ziel aber gelangt man nur durch Werke, die auf das Ziel hingeeordnet sind. Das ewige Leben aber ist das Ziel, das jegliches menschliches Vermögen ganz und gar übersteigt; daher reicht es auch über den Verstand und das Verlangen hinaus: ‚[...] was *kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat*, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben‘ (1 Cor 2.9). Daher übersteigen notwendigerweise die Werke, durch die man zum ewigen Leben gelangt, die Kräfte der menschlichen Natur; denn in dieser [seiner Natur] vermag der Mensch nichts ohne eine weitere Gabe, die ihm zu den natürlichen hinzugegeben wird. Folglich – so untadelig die menschliche Natur auch sein mag – bedarf der Mensch dennoch der Gnade, um das ewige Leben zu erreichen.“<sup>29</sup>

Die Passage aus der Hl. Schrift, die Thomas hier zitiert, haben wir natürlich bereits gesehen: „[...] was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9). In der Tat erscheint hier auch Aristoteles, und zwar in den Worten: „zum Ziel aber gelangt man nur durch Werke, die auf das Ziel hingeeordnet

---

28 Vgl. STh Ia-IIae q. 3 a. 8: „Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaph.*“ [dt. Übers. v. G. S.].

29 „Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset, ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini. Vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens; unde etiam intellectum et desiderium superat: ‚Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum‘ [1 Cor 2.9]. Ideo oportet quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito; et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam“ (*Sent.* 2.29.1.1). Feingold nennt und behandelt weitere derartige Texte: Feingold, S. 186–205.

sind“.<sup>30</sup> Worauf es Thomas hier ankommt, ist, dass der Mensch von Natur aus nicht so ausgewogen handelt und dass er somit nicht von Natur aus das Verlangen nach dem Ziel des ewigen Lebens, also nach der Anschauung Gottes haben kann (da dieses [Verlangen] doch mit dem Verstand eng verknüpft ist).

Tatsächlich ist das einzige Wesen im Universum, dessen Handlungen von Natur aus dem ewigen Leben angemessen sind – welches nicht einfach unendliches Leben bedeutet, sondern Teilhabe am göttlichen Leben<sup>31</sup> –, Gott selbst. Wir haben bereits gesehen, was Thomas über die Theorie des Averroes sagt, formgebend für den Menschen sei der quasi-göttliche einzelne aufnahmefähige Verstand (abtrennbar, unvermischt, einfach, leidensunfähig); daher würden wir von ihm nichts anderes erwarten, als was er hier sagt, nämlich dass wir keine Natur haben, die die allgemein bekannten menschlichen Grenzen übersteigt.<sup>32</sup>

Sind diese beiden Interpretationsstränge vereinbar? Ja. Wie Lawrence Feingold sehr ausführlich und sehr überzeugend nachgewiesen hat, spricht Thomas von einem „hervorgerufenen“ Verlangen, wenn er von einem natürlichen Verlangen spricht, Gott zu sehen. Ein hervorgerufenes Verlangen ist ein Verlangen, das man erst dann hat, wenn das Objekt des Verlangens dem Verstand deutlich geworden ist. Das Objekt muss nichts so Erhabenes sein wie die Anschauung Gottes. Wenn jemand, der in

---

30 Siehe STh Ia-IIae q. 3 a. 8, wo Thomas bemerkt: „[...] uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III *De anima*. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei.“ („[...] die Vollendung einer jeden Möglichkeit wird nach der Seinsweise seines Gegenstandes erreicht. Der Gegenstand des Verstandes aber ist das, was ist, das heißt das Wesen einer Sache, wie es in *De anima* III heißt. Daher ist die Vollkommenheit des Verstandes soweit fortgeschritten, inwieweit sie das Wesen einer Sache erkennt.“) Die Passage bei Aristoteles, an die Thomas hier denkt, ist offensichtlich *De an.* III, 6, 430b27-28. Siehe auch Thomas, *De veritate* 22.1 ad 3 und STh Ia-IIae q. 27 a. 3. Das Prinzip, dass „zum Ziel gelangt man nur durch Handlungen, die auf das Ziel hingeordnet sind“ wird auch vorausgesetzt in der Vorstellung des Aristoteles vom ersten unbewegten Beweger in *Metaph.* XII, 9, 1074b25-35, wo er argumentiert, dass der angemessene Gegenstand des Denkens des ersten unbewegten Bewegers sein eigenes Denken sein muss. Nach Thomas schließt dies nicht aus, dass er auch die Wirkungen seines Denkens selbst als deren Ursache denkt: *In Metaph.* §§ 2614-2616; somit schließen die Gegenstände, die ein Wesen als zielgerichtet definieren, nicht aus, dass etwas von diesem Wesen zu anderen oder spezifischeren Gegenständen gehört.

31 Siehe SCG 3.61.4 (§ 2361).

32 Siehe Feingold, S. 651-52. Wenn man behauptete, der Mensch habe ein angeborenes Verlangen nach der Anschauung Gottes, so der Verfasser, käme dies der Annahme gleich, „der Mensch sei von Natur aus göttlich“. S. 652, Anm. 56 zitiert er STh I q. 12 a. 4: „Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.“ („Aus all dem ergibt sich: Nur für den göttlichen Verstand gibt es eine natürliche Erkenntnis des in sich ruhenden Seins selbst. Solche Erkenntnis reicht über die Kraft jedes geschaffenen Verstandes hinaus, denn kein Geschöpf ist sein eigenes Sein, sie alle haben nur ein empfangenes Sein. Der geschöpfliche Verstand kann also auch Gottes Wesen nicht schauen, – es sei denn, Gott vereinige sich durch seine Gnade mit dem geschaffenen Verstand und gebe sich ihm zu erkennen.“) Cf. auch SCG 3.49.



Cleveland, Ohio aufgewachsen ist und daher niemals frische Feigen gekostet hat, nach Europa kommt und sie probiert (vielleicht mit einem Glas gekühlten Weißwein von den *colline romane* dazu), wird er fast sicher ein Verlangen nach einer weiteren Kostprobe haben. Dies wäre sicherlich ein natürliches Verlangen, aber kein *angeborenes* natürliches Verlangen.

Etwas ähnliches – allerdings nicht gerade identisches – kann vom Verlangen, Gott zu sehen, ausgesagt werden, von dem der christliche Glaube (und vor allem der Hl. Paulus) spricht. Bevor Christus in die Welt kam – lebte, starb und wieder auferstand, und dabei die Kirche ins Leben rief –, hatte kein Mensch ein Gespür für die Anschauung Gottes in dem Sinn, wie sie von Christus und der Kirche verkündet wurde. Kein Mensch hatte Verlangen nach der christlichen Taufe oder der Eucharistie oder ein Verlangen danach, mithilfe dieser Mittel von Gott an Sohnes statt angenommen zu werden und Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Dies alles waren Dinge, die noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hatte – und dennoch war das Verlangen danach nicht unnatürlich. Dies Verlangen war hervorgerufen worden durch die Frohe Botschaft Jesu Christi. Außerdem ist dieses zuvor ungehörte und ungesehene Objekt des Verstandes ein Objekt, das nicht zu einer menschlichen, sondern zu einer göttlichen Natur gehört. In Christus nehmen die Christen eine neue Natur an: sie werden gottähnlich.<sup>33</sup>

Das angeborene Verlangen, welches die Anschauung Gottes in Christus erfüllt, ist das Verlangen nach Wissen. Thomas identifiziert diesen Wunsch, sogar in den Passagen, die wir oben betrachtet haben, mit der ersten Zeile der Metaphysik des Aristoteles:

---

33 *Quaestio Disputata de Caritate* 2 ad 15: „Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei, secundum illud I Ioan. III, 1: videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.“ („Fünfzehntens: Die Liebe ist nicht eine Tugend des Menschen, insoweit er Mensch ist, sondern insoweit er durch Teilhabe an der Gnade gottähnlich und Gotteskind wird, nach dem Wort des Hl: Johannes (1 Joh 3, 1): , Seht, wie groß die Liebe ist, die der Vater uns geschenkt hat: Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es.“ [dt. Übers. v. G. S.]) Siehe auch STh Ia-IIae q. 110 a. 1: „Alia autem dilectio [Dei ad creaturam] est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.“ („Eine andere ist die besondere Liebe, der zufolge Er das vernunftbegabte Geschöpf über die Lage der Natur hinaus zur Teilhabe am göttlichen Gut erhebt. Und dieser Liebe zufolge sagt man: Er liebe jemand schlechthin; denn Gott will auf Grund dieser Liebe dem Geschöpf schlechthin das ewige Gut [verleihen], das Er selbst ist. So wird denn durch den Ausdruck ‚der Mensch besitzt die Gnade Gottes‘ ein übernatürlicher Sachverhalt im Menschen bedeutet, der von Gott stammt.“)

„Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“<sup>34</sup> An sich ist diese angeborene Neigung eine ungeformte Potenz; sie wird schließlich zu einem vagen allgemeinen Wissen wie das Wissen von Kindern, die nach Aristoteles zunächst zu allen Männern „Vater“ und zu allen Frauen „Mutter“ sagen.<sup>35</sup> Erst wenn einige Zeit vergangen ist, entsteht ein bestimmtes *hervorgerufenes* Verlangen und eine bestimmte Anziehung: Im genannten Fall entwickeln sich die Erkenntnis eines bestimmten Vaters und einer bestimmten Mutter sowie die Liebe zu ihnen. Dieses äußerst allgemeine Streben nach Wissen dient besonders dazu, den Menschen näher zu bestimmen, und zwar als ein vernunftbegabtes Lebewesen.<sup>36</sup> Wie wir von der Polemik des Thomas gegen Averroes wissen, muss man dieses Streben nicht mit irgendeinem einzelnen Verstand, an dem alle Menschen teilhaben, verknüpfen, sondern es handelt sich eher um ein Charakteristikum von jedem menschlichen Wesen (sogar des Kindes im Mutterleib), insofern es ein menschliches Wesen ist.<sup>37</sup>

Somit spricht de Lubac keinen Unsinn, wenn er sagt: „In mir, einer realen menschlichen Person, in meiner konkreten Natur kann das ‚Verlangen, Gott zu sehen‘ nicht ohne Leiden im innersten Wesen ständig enttäuscht werden.“<sup>38</sup> Jede solche Enttäuschung würde mit dem angeborenen Verlangen des Menschen nach Wissen

---

34 Metaph. I, 1, 980a21. Aristoteles fährt fort, das mit intellektuellem Staunen (981b13-17, also Metaph. I, 2, 982b12-13) in Verbindung zu bringen, was Thomas als *admiratio* bezeichnet. Vgl. STh I q. 12 a. 1: „ex hoc admiratio in hominibus consurgit“ („daher kommt es ja, daß der Mensch sich über etwas wundert“) und STh Ia-IIae q. 3 a. 8: „Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaph.*“ („Und dieses Verlangen gehört zum Staunen und ruft das Fragen hervor, wie es im ersten Buch der Metaphysik heißt.“ [dt. Übers. v. G. S.]). Siehe auch Thomas v. Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, hrsg. v. A. M. Pirotta (Turin / Rom: Marietti 1950) § 55.

35 Aristoteles bringt dieses Argument im ersten Kapitel seiner Physik; cf. besonders *Phys.* I, 1, 184b12-14: καὶ τὰ παῖδια τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον. („So machen es auch die Kinder: Anfangs reden sie jeden Mann mit ‚Vater‘ an und mit ‚Mutter‘ jede Frau, später unterscheiden sie hier ein jedes genauer.“)

36 Siehe oben Anm. 30.

37 Diese Allgemeingültigkeit des Verstandes betrifft nicht nur spekulatives, sondern auch praktisches Wissen; beide Aspekte sind mit der Definition des Menschen als Mensch verbunden. Wie wir gesehen haben, behauptet Thomas in SCG II, 60, dass das Wirken des Verstandes nicht das Handeln eines Körpers sein kann (und dass aus diesem Grunde Aristoteles ihn als „unvermischt“ bezeichnet, vgl. oben Anm. 9). Die Macht des Verstandes erstreckt sich über alle wahrnehmbaren Gegenstände, sagt er: aber dies könnte nicht der Fall sein, wenn der Verstand eine sinneswahrnehmende Macht wie Sehen oder Hören eine wäre, da eben diese Strukturen [der Sinnesorgane] sie mit ihren jeweiligen Gegenständen verbinden (das Sehen mit dem Sichtbaren, das Hören mit den Geräuschen). Da der Wille Teil des Verstandes ist (*De an.* III, 9, 432b6), muss auch dieser denselben allumfassenden Charakter haben, welcher wesentlich ist für seine Rolle als allgemeines moralisches Prinzip. Wie Aristoteles sagt, hassen wir (mit dem Willen) das *genus* der Diebe, werden aber nur ärgerlich mit bestimmten Dieben: „[...] odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua Rhetorica, in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum“ (SCG 2.60.5 (§ 1374)). Die Bemerkung bei Aristoteles steht in *Rhet.* II, 4, 1382a5-7: καὶ ἡ μὲν ὀργὴ ἀεὶ περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα, οἷον Καλλιᾶ ἢ Σωκράτει, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη· τὸν γὰρ κλέπτην μισεῖ καὶ τὸν συκοφάντην ἅπασ. („Auch der Zorn [richtet sich] immer auf einen einzelnen, z. B. Kallias oder Sokrates, der Hass aber auf eine ganze Gattung, da jeder den Dieb oder den Angeber hasst.“)

38 Siehe oben Anm. 24.

zusammenhängen, aber im Sinne des hervorgerufenen Verlangens. In de Lubacs eigenem Fall und im Fall eines jeden Christen wäre es hervorgerufen als ein Verlangen, Gott zu sehen, wie er in und durch Jesus Christus offenbart wird.

#### *V. Dignitas humana*

Wir haben also drei Modelle vom Menschen oder drei Anthropologien vor uns. Im ersten Modell, dem des Averroes, ist der Verstand ein einzelnes Ding, an dem alle Menschen gemeinsam teilhaben. Da nach Aristoteles der Verstand (sei er passiv oder aktiv) göttliche Eigenschaften hat, ist die Verbindung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen hier ziemlich direkt – auf jeden Fall, wenn der Mensch seinen Verstand gebraucht. Ohne Zweifel würde Averroes, falls man ihn fragte, sagen, dass von eben dieser Verbindung mit dem Göttlichen her der Mensch seine Würde erlangt.

Das zweite Modell ist dasjenige von de Lubac. Ihm zufolge hat jedes Individuum – was plausibler ist – eine eigene vernunftbegabte Seele und somit einen eigenen Verstand, obwohl dadurch die herkömmliche Art und Weise aufgegeben wird, die menschliche Natur von der göttlichen abzugrenzen, indem man sich mit dem befasst, was ein Wesen vollendet. Anstatt den traditionellen Thomas-Interpreten zu folgen – die besonderes Gewicht darauf legen, dass man ein unvollkommenes Glück als das Ziel des Menschen, wie es in seiner eigenen Natur liegt, postulieren muss, vollkommenes Glück dagegen für den Menschen, der in Jesus Christus „göttlich“ geworden ist, um die Unterscheidung zwischen dem, was von der Natur und dem, was von der Gnade stammt, beibehalten zu können – postuliert de Lubac ein angeborenes Verlangen nach der Anschauung Gottes (*visio Dei*) bei jedem Menschen, d.h. ein Verlangen nach der vollkommenen Glückseligkeit. De Lubac behauptet, dass man dazu beitragen kann, die „Läisierung“ oder Säkularisierung der Gesellschaft, besonders der europäischen Gesellschaft zu vermeiden, wenn man diesen Denkansatz verwendet. Seine Herangehensweise würde der Vorstellung eines Zustandes von reiner menschlicher Natur die Grundlage entziehen, welche die Säkularisierung so, wie er die Dinge sieht, nur begünstigt.

Das dritte Modell ist, wie ich gezeigt habe, das genuin thomistische Modell. Thomas nimmt durchaus die Vorstellung einer „reinen“ menschlichen Natur an, wenn man dies so versteht, dass die Natur nicht dadurch bestimmt ist, dass ihr Ziel das Wissen von Gott ist, wie es in Christus offenbart wird, sondern durch das Ziel des Wissens ganz allgemein, worin das Wissen von Gott als dem letzten Grund aller Dinge eingeschlossen ist. Er behauptet somit eine Unterscheidung zwischen den Abläufen der Natur und den Abläufen der Gnade – ja, er besteht sogar darauf. Aber er hebt ebenfalls hervor, dass wir ein natürliches hervorgerufenes Verlangen haben, Gott in seiner ganzen Fülle zu kennen, wie es uns Christus ermöglicht.

Nach alledem bleibt zum Schluss eine Frage offen: Bei welchem dieser drei Modelle bzw. bei welcher dieser drei Anthropologien steht eher die Würde des Menschen als Abbild Gottes im Vordergrund als die Säkularisierung der Gesellschaft (um die Herausforderung de Lubacs anzunehmen), sei sie europäisch oder global?

Nach meiner Meinung begünstigen sowohl das Modell des Averroes als auch das von de Lubac eher die Säkularisierung, obwohl sie eher auf Gott hin ausgerichtet und „fromm“ im positiven Sinne zu sein scheinen, als das thomistische Modell, das besonders darauf Gewicht legt, die menschliche Natur als von der göttlichen unterschieden anzuerkennen.

Für Christen besteht das letzte Ziel darin, der *Natur nach* eins zu werden mit Gott. Wenn unsere Natur bereits göttlich ist – wie es zu sein scheint, wenn unser gemeinsamer Verstand göttlich ist oder wir *angeborenes* Verlangen haben, mit Gott eins zu sein –, dann hat es nicht viel Sinn, positiv auf eine „Offenbarung“ eher als auf eine andere zu reagieren, die uns mitteilt, wie man eins mit Gott werden kann. Dies soll natürlich nicht heißen, dass Averroes oder de Lubac beschuldigt würden, Indifferentismus in der Religion oder mehr noch in der Moral vorangetrieben hätten, sondern nur, dass deren Vorbilder nicht notwendigerweise das Gegenteil begünstigen.

Andererseits erkennt das thomistische Modell – indem es auf der Unterscheidung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur beharrt – in der Tat an, dass jeder Mensch in seinem Streben danach, der Welt einen Sinn zu geben, eine

Entscheidung darüber treffen muss, ob er die Ursache all dessen, was ihm Fragen aufgibt, erkennen oder am besten kennen – ja sogar, wie er sich damit vereinigen kann. Dies ist eine Entscheidung, die etwas Über-Natürliches, nichts Natürliches betrifft. Christen wissen, dass die beste Methode, mit dem Urgrund aller Dinge eins zu werden ist, sich taufen zu lassen und ein gutes christliches Leben zu führen. Zu einem solchen Leben gehört es, zu erkennen, dass der Mensch aufgrund seiner Natur solche Entscheidungen selber treffen muss. Darin liegt seine – und seines Nächsten – Menschenwürde.